كتاب شرح مجدد لعلي القوشجي

متن تجريد ورسالتين وشرح تجريد

الحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله

قد وقف هذه النسخة السلطان الأعظم والخاقان المعظم مالك البرين
والبحرين خادم الحرمين الشريفين السلطان ابن السلطان السلطان الغازي محمود خان وقفا صحيحا شرعيا لمن يطالع ويتأمل ويتعلم
أسبغ الله نعمه عليه وأجزل حرمه الفقير أحمد شيخ زاده المفتش
بأوقاف الحرمين الشريفين غفر لهما

اما بعد حمد واجب الوجود على نعمائه والصلوة على محمد سيد انبيائه وعلى اكرم
احبائه فاني مجيب الى ما سئلت من تحرير مسائل الكلام وترتيبها على اتم نظام
مشيرا الى غرر فرائد الاعتقاد ونكت مسائل الاجتهاد مما قاد الى الدليل الذي قوي
اعتقادي عليه والله اسئل العصمة والسداد وان يجعله ذخرا ليوم المعاد وسميته
بتجريد القواعد ورتبته على ستة مقاصد المقصد الاول في الامور العامة وفيه
فصول الاول في الوجود والعدم وتحديدهما بالثابت العين والمنفي العين او
الذي يمكن ان يخبر عنه ونقيضه او بغير ذلك يشمل على دور بل المراد
تعريف اللفظ او لا شيء اعرف من الوجود والاستدلال يتوقف التصديق
بالثاني عليه او يتوقف الشيء على نفسه او عدم تركب الوجود مع فرضه او ابطال
الرسم بط وتردد الذهن حال الحرم بمطلق الوجود واتحاد مفهوم نفسه وقبوله القسمة
يعطي الشركة فيغاير الماهية والا اتحدت الماهيات او لم يحصر احراوها والا نفكاكها تعقلا
ولتحقق الامكان وفائدة الحمل والحاجة الى الاستدلال وانتفاء التناقض وتركب
الواجب وقيامه بالماهية من حيث هي هي فزيادته في التصور وهو ينقسم الى الذهني
والخارجي والا ليطلب الحقيقة والموجود في الذهن انما هو الصورة المخالفة في كثير من
اللوازم وليس الموجود معنى به تحصل الماهية في العين بل الحصول ولا تزايد فيه
ولا اشتداد وهو خير محض ولا ضد له ولا مثل فتخفف مخالفته للمعقولات ولا ينافيها
ويساوق الشيئية فلا يتحقق بدونه والمنازع مكابر مقتضى عقله وكيف يتحقق بدونه مع

اثبات القدرة وانتفاء الاتصاف والحصار الوجود مع عدم تعقل الزائد ولو
اقتضى التميز الثبوت عينا لزم منه محالات والامكان اعتباري يعرض لما
واقعنا على اسفاره وهو يرادف الثبوت والعدم النفي فلا واسطة والوجود لا يرد
القسمة عليه والكلي ثابت وسنا ويجوز قيام العرض بالعرض ونقضوا بالحال نفسها و
العذر قبول التماثل والاختلاف والتزام التسلسل فظل ما فرعوا عليهما من
تحقق الذوات الغير المتناهية في العدم وانتفاء التأثير المؤثر وتناهيها واختلافهم
في اثبات صفة الجنس وما تبعها في الوجود ومغايرة التحيز للجوهرية واثبات صفة المعدوم
بكونه معدوما وامكانه وصفة الجسمية ووقوع الشك في اثبات الصانع بعد اتصافه بالقدرة
والعلم والحيوة وقسمة الحال الى المعقول وغيره وتعليل الاختلاف بها وغير ذلك مما لا فائدة
بذكره ثم الوجود قد يوخذ على الاطلاق فيقابله عدم مثله وقد يجتمعان لا باعتبار القابل
ويعقلان معا وقد يوخذ مقيدا ويقابله عدم مثله ويفتقر الى الموضوع كافتقار
ملكته ويوخذ الموضوع شخصيا ونوعيا وجنسيا ولا جنس له بل هو بسيط فلا فصل له
ويتكثر بتكثر الموضوعات ويقال ما تشكك على عوارضها فليس جزءا من غير مطلقا
والشيئية من المعقولات الثانية وليست متاصلة في الوجود فلا شيء مطلقا ثابت بل هي
يعرض لخصوصيات الماهيات وقد تمايز الاعدام ولهذا استند عدم المعلول الى عدم العلة
لا غير ونافى عدم الشرط وجود المشروط وصح عدم الضد وجود الاخر بخلاف باقي الاعدام
ثم العدم قد يعرض لنفسه فيصدق النوعية والتقابل عليه باعتبارين وعدم المعلول ليس علة
لعدم العلة في الخارج وان جاز في الذهن على انه برهان انى او بالعكس لمي والاشياء
المترتبة في العموم والخصوص وجودا يتعاكس عدما وقسمة كل منهما الى الاحتياج والغنى حقيقية
واذا حمل الوجود او جعل رابطة ثبت مواد ثلثة في انفسها جهات في العقل والله على ما
الرابطة وضعفها هي الوجوب والامتناع والامكان وكذا العدم والبحث في تعريفها

كالوجود وقد يوخذ ذاتية فيكون القسمة حقيقية لا يمكن انفكاكهما وقد يوخذ الاول لان باعتبار
الغير والقسمة مانعة الجمع عنهما يمكن انفكاكهما ومانعة الخلو بين الثلثة في الممكنات ويشترك الوجوب
والامتناع في اسم الضرورة وان اختلفا بالسلب والايجاب وكل منهما
يصدق على الاخر اذا تقابلا في المضاف اليه وقد يوخذ الامكان بمعنى سلب الضرورة عن
احد الطرفين فيعم الاخرى والخاص وقد يوخذ بالنسبة الى الاستقبال ولا يشترط العدم
في الحال والا اجتمع النقيضان والثلثة اعتبارية يصدقها على المعدوم واستحالة السلب
ولو كان الوجوب ثبوتيا لزم امكان الواجب ولو كان الامتناع ثبوتيا لزم امكان
الممتنع ولو كان الامكان ثبوتيا لزم سبق وجود كل ممكن على امكانه والفرق بين نفي
الامكان والامكان المنفي لا يستلزم ثبوته والوجوب شامل للذات وغيره وكذا
الامتناع ومعروض ما بالغير فيهما منهما ممكن ولا ممكن بالغير لما تقدم في القسمة الحقيقية وعروض
الامكان عند عدم اعتبار الوجود والعدم بالنظر الى الماهية وعلتها وعند اعتبارهما
بالنظر اليهما ثابت بالغير ولا منافاة بين الامكان الغيري وكل ممكن العروض ذاتي
ولا عكس واذا لحظ الذهن الممكن موجودا طلب العلة وان لم يتصور غيره وقد يتصور
وجوب الحادث فلا يطلبها ثم الحدوث كيفية الوجود فليس علة لما تقدم عليه بمراتب
والحكم باحتياج الممكن ضروري ولا يتصور الاولوية لاحد الطرفين بالنظر الى ذاته ولا يكفي
الخارجية لان فرضها لا يحيل المعاليل فلا بد من الانتهاء الى الوجوب وهو سابق وتلحقه
وجوب اخر لاحق عنه قضية فعلية والامكان لازم والا لجاز الماهية او يمتنع ووجوب
الفعليات تقارنه جواز العدم وليس بلازم ونسبة الوجوب الى الامكان نسبة تمام
الى نقص والاستعدادي مائل للشدة والضعف ويعدم ويوجد للممكنات وهو
غير الامكان الذاتي والوجود ان اخذ غير مسبوق بالغير او بالعدم فقديم والا
فحادث والسبق ومقابلاه اما بالعلية او بالطبع او بالزمان او بالرتبة الحسية او العقلية

او بالشرف او بالذات والحصر استقرائي ومقوليته بالتشكيك ويحفظ الاضافة بين
المضافين في انواعه وحيث وجد التفاوت امتنع جنسيته والقدم دائما يعارض
زماني او مكاني او غيرهما والقدم والحدوث الحقيقيان لا يعتبر فيهما الزمان
والا تم والحدوث الذاتي متحقق والقدم والحدوث اعتباران عقليان ينقطعان
بانقطاع الاعتبار ويصدق الحقيقة منهما ومن الوجوب الذاتي او الغيري ويستحيل صدق
الذاتي على المركب ولا يكون الذاتي جزءا من غيره ولا يزيد وجوده عليه والا لكان
ممكنا والوجود المعلوم هو المقول بالتشكيك واما الخاص فلا ليس طبيعة نوعية
على ما سلف فجاز اختلاف جزئياته في العروض وعدمه وتاثير الماهية من حيث
هي في الوجود غير معقول والنقض بالقابل ظ البطلان والوجود من المحمولات
العقلية لامتناع استغنائه عن المحل وحصوله فيه وهو من المعقولات الثانية وكذا العدم
وجهاتهما والماهية والكلية والجزئية والذاتية والعرضية والجنسية والفصلية والنوعية
والمعقول ان يعتبر النقيضين ويحكم عليهما بالتناقض ولا استحالة فيه وان يتصور عدم
جميع الاشياء حتى عدم نفسه وعدم العدم بان يمثل في الذهن ويرفعه وهو ثابت باعتبار
قسم باعتبار ولا يصح الحكم عليه من حيث هو ليس بثابت والا تناقض ولهذا
انقسم الموجود الى ما ثبت في الذهن وغيرها ثبت فيه ويحكم عليهما بالتمايز وهو لا يستدعي
الهوية لكل من المتمايزين ولو فرض له هوية لكان حكمها حكم الثابت واذا حكم
الذهن على الامور الخارجية بمثلها وجب التطابق في صحيحه والا فلا ويكون صحيحه
باعتبار مطابقته لما في نفس الامر لامكان تصور الكواذب ثم الوجود والعدم قد
يحملان وقد يربط بهما المحمول والحمل يستدعي اتحاد الطرفين من وجه وتغايرهما من
اخر وجهة الاتحاد قد يكون احدهما وقد يكون بالثاني والتغاير لا يستدعي قيام احدهما
بالاخر فلا اعتبار عدم القائم في القيام لو استدعاه واثبات الوجود للماهية لا يستدعي

وجودها وسلبه عنها لا يقتضي تميزها وثبوتها بل نفيها لا اثبات نفيها وثبوتها في الذهن
وان كان لازما لكنه ليس بشرط والحمل والوضع من المعقولات الثانية يقالان
بالتشكيك وليست الموصوفية ثبوتية والا لتم الوجود قد يكون بالذات وقد يكون
بالعرض واما الوجود في الكتابة والعبارة فهي زي المعدوم لا يعاد لامتناع الاشارة
اليه فلا يصح الحكم عليه بصحة العود ولو اعيد بخلل العدم بين الشيء ونفسه ولم يبق
فرق بينه وبين المبتدا وصدق المتقابلان عليه دفعة ويلزم التسلسل في الزمان والحكم
بامتناع العود لامر لازم للماهية وقسمة الموجود الى الواجب والممكن ضرورية ورد
على الموجود من حيث هو قابل للتقييد وعدمه والحكم على الممكن بامكان الوجود حكم على الماهية
لا باعتبار العدم والوجود ثم الامكان قد يكون آلة في التعقل وقد يكون معقولا
باعتبار ذاته وحكم الذهن على الممكن بالامكان يجب ان يعتبر مطابقته لما في العقل
لان الامكان عقلي والحكم بحاجة الممكن ضروري وخفاء التصديق لخفاء التصور غير قادح
والمؤثر له اعتبار عقلي والمؤثر يؤثر في الاثر لا من حيث هو موجود ولا من حيث هو
معدوم وتاثير المؤثر في الماهية ولحقه وجوب لاحق وعدم الممكن مستند الى عدم علته
والممكن الباقي يفتقر الى المؤثر لوجود علته والمؤثر يفيد البقاء بعد الاحداث ولهذا
جاز اسناد القديم الممكن الى المؤثر الموجب لو امكن ولا يمكن اسناده الى المختار ولا
قديم سوى الله تعالى لما ياتي ولا تفتقر الحادث الى المدة والمادة والا لزم التسلسل و
القديم لا يجوز عليه العدم لوجوبه بالذات او لاستناده اليه الفصل الثاني
في الماهية ولواحقها وهي مستقيمة عما هو وهو ما يجاب عن السؤال بما هو ويطلق غالبا
على الامر المتعقل والذات والحقيقة يطلقان عليها مع اعتبار الوجود والكل من ثواني
المعقولات وحقيقة كل شيء مغايرة لما يعرض لها من الاعتبارات والا لما يصدق
على ما بينا فيها ويكون الماهية مع كل عارض مقابلة لها مع ضده وهي من حيث هي ليست

الا هي ولو سلم نظر في النقيض فالجواب السلب لكل شيء قبل الحيثية لا بعدها وقد يوخذ
الماهية مخذوفا عنها ما عداها بحيث لو انضم اليها شيء لكان زائدا ولا يكون معقولا
على ذلك المجموع وهو الماهية بشرط لا شيء ولا يوجد الا في الاذهان وقد يوخذ لا بشرط
شيء وهو كلي طبيعي موجود في الخارج وهو جزء من الاشخاص وصادق على المجموع الحاصل
منه ومما يضاف اليه والكلية العارضة للماهية يقال لها كلي منطقي وللمركب عقلي وهما
ذهنيان فهذه اعتبارات ثلث ينبغي تحصيلها في كل ماهية معقولة والماهية منها بسيط
وهي ما لا جزء له ومنها مركب وهي ما له جزء وهما موجودان ضرورة ووصفا
بهما اعتباريان متنافيان وقد يتضايفان فيتعاكسان في العموم والخصوص
مع اعتبارهما لما مضى وكما يتحقق الحاجة في المركب فكذا في البسيط وهما قد يقومان
بانفسهما وقد يفتقران الى المحل والمركب مركب عما يتقدمه وجودا وعدما بالقياس
الى الذهن والخارج وهو علة الغنى عن السبب وباعتبار الذهن والخارج
الخارج غني فيحصل ثلث خواص واحدة متعاكسة واثنتان اعم ولا بد من حاجة البعض
الاجزاء الى البعض ولا يمكن تميزها باعتبار واحد وهي قد تميز في الخارج وقد يميز
في الذهن واذا اعتبر عروض العموم ومضايفه فقد يتساويان ويتداخل وقد يوخذ
مواد وقد توخذ محمولة فيعرض لها الجنسية والفصلية وجعلا هما واحدا والجنس كالمادة
وهو معلول والفصل كالصورة وهو علة وما لا جنس له فلا فصل له وكل فصل تام
فهو واحد ولا يمكن وجود جنسين في مرتبة واحدة للماهية واحدة فلا تركب عقلي الا منهما
ويجب تباينهما وقد يكون منهما عقلي وطبيعي ومنطقي كجنسيهما ومنها عوال وسوافل وسطا
ومن الجنس ما هو مفرد وهو الذي لا جنس فوقه ولا تحته وهما اضافيان
وقد يجتمعان مع التقابل ولا يمكن اخذ الجنس بالنسبة الى الفصل واذا نسبا الى ما يضافان
اليه كان الجنس اعم والفصل مساويا والتشخص من الامور الاعتبارية فاذا نظر

من حيث هو امر عقلي وجد مشاركا لغيره من التشخصات فيه ولا تقبل منقطع بانقطاع
الاعتبار فاما بالتشخص فقد يكون نفس الهوية فلا تتكثر وقد يستند الى المادة المتشخصة
بالاعراض الخاصة لما يتكثر الحالة فيها ولا يحصل التشخص بانضمام كلي عقلي الى مثله والتميز
بعاير التشخص ويجوز امتياز كل من التميزين بالاخر والمشخص قد لا يعتبر مشاركة الكلي قد
يكون اضافيا فيتميز التشخص المندرج تحت غيره متحد والتشخص بعاير الوحدة التي هي
عبارة عن عدم الانقسام وهي بعاير الوجود لصدقه على الكثير من حيث هو كثير
بخلاف الوحدة ويساوقه ولا يمكن تعريفها الا باعتبار اللفظ وهي والكثرة عند
العقلي والخيال يستويان في كون كل منهما اعرف الاقسام وليست الوحدة
امرا عينيا بل هي من توابع المعقولات وكذا الكثرة وتقابلهما لا صافة العلية والمعلولية
والكيالية والمكيلية لا التقابل جوهري بينهما ثم معروضهما وقد يكون في احد فله جهتان
بالنظر الى جهة الوحدة ان لم يقوم جهة الكثرة ولم يعرض له فالوحدة عرضية وان عرضت
كانت موضوعات او محمولات عارضة للموضوع او بالعكس وان قومت فوحدة
جنسية او نوعية او فصلية وقد يتعاير فموضوع مجرد عدم الانقسام لا غير وحده يقول
مطلق والا فقط ان كان له مفهوم زائد ووضع او مفارق ان لم يكن واو وضع
هذا ان قبل القسمة والا فهو مقدار او جسم بسيط او مركب وبعض هذه اولى من
بعض بالوحدة والهو على هذا النحو والوحدة في الوصف العرضي والذاتي يتعاير
اسماهما بتعاير المضاف اليه والاتحاد مع فالهو يستدعي جهتي تعاير واتحاد على
ما سلف والوحدة مبدأ للعدد والمتقوم بها لا غير واذا اضيف اليها مثلها حصلت
الاثنينية وهي نوع من العدد ثم يحصل انواع لا تتناهى بواحد واحد مختلفة الحقائق
هي انواع العدد وكل واحد منها امر اعتباري يحكم به العقل على الحقائق اذا انضم بعضها
الى بعض في العقل انضماما يحسبه واحدة قد يعرض لذاتها وتقابلهما وينقطع بانقطاع

الاعتبار وقد يعرض لها شركة فيخص بالمشهوري وكذا المقابل ويضاف
الى معروضها باعتبارين والى مقابلها سالب وكذا المقابل ويعرض لها يستحيل
عروضه لها من المقابل المتنوع الى انواعه الاربعة اعني السلب والايجاب وهو راجع
الى القول والعقد والعدم والملكة وهو الاول ماخوذا باعتبار خصوصية ما وتقابل
التضاد والضدين وهما وجوديان ويتعاكس هو وما قبله في التحقيق والمشهوري و
تقابل التضايف ويندرج تحته الجنس باعتبار عارض ومعقوليته عليها بالتشكيك و
اشد فيه السلب ويقال للاول تناقض ويتحقق في القضايا بشرائط ثمانية تدانى
القضايا الشخصية اما المحصورة فتشترط تاسع وهو الاختلاف فيه فان الكلية ضد
والجزئيتان صادقتان وفي الموجهات عاشر وهو الاختلاف بالكيف بحيث لا يمكن
اجتماعهما صدقا وكذبا واذا قيد العدم بالملكة في القضايا سميت معدولة وهي مقابل
الوجود به صدقا لا كذبا لامكان عدم الموضوع فيصدق مقابلا هما وقد يستلزم
الموضوع احد الضدين بعينه او لا يستلزم شاملهما عند الخلو والاتصاف بالوسط
فلا يعقل للواحد ضدان وهو منفي عن الاجناس ومشروط في الانواع باتحاد الجنس
وجعل الجنس والفصل واحد

الفصل الثالث في العلة والمعلول

كل شيء يصدر
عنه امر اما بالاستقلال او الانضمام فانه علة لذلك الامر والامر معلول له وهي علة
وماده وصورة وغاية فالفاعل مبدأ التاثير وعند وجوده يجب جهات التاثير
يجب وجود المعلول ولا يجب مقارنة العدم ولا يجوز بقاء المعلول بعده وان جاز
في المعد ومع وجوده يجب المعلول ثم يعرض الكثرة باعتبار كثرة الاضافات وهذا
الحكم ينعكس على نفسه وفي الوحدة النوعية لا عكس والنسبتان من توابع المعقولات
وبينهما مقابلة التضايف وقد يجتمعان في الشيء الواحد بالنسبة الى امرين ولا يتعاكسان
فيهما ولا تتسلسل في معروضاتهما في سلسلة واحدة الى غير النهاية لان كل واحد منهما ممتنع

الحصول بدون علة واجبة لكن الواجب بالغير ممتنع الصفة يجب وجود علته لذاتها
في طرف والتطبيق بين جملة قد فصل منها احاد متماسة واخرى لم تفصل منها
ولان التطبيق باعتبار النسبتين يجب تعدد كل واحد منها باعتبارهما يوجب
تماسهما لوجوب ازدياد احدى النسبتين على الاخرى من حيث السبق ولان
المؤثر في المجموع ان كان بعض اجزائه كان الشيء مؤثرا في نفسه وعلة ولان
المجموع له علة تامة وكل جزء ليس علة تامة اذ الجملة لا يجب به وكيف يجب لجملة العلة
لشيء هو يحتاج الى ما سواه من تلك الجملة وتكافي النسبتان في طرفي النقيض والقبول
والفعل متنافيان مع اتحاد النسبة لتنافي لازمهما ويجب المخالفة بين العلة والمعلول
ان كان المعلول محتاجا لذاته الى تلك العلة والا فلا ولا يجب احدى صدق
النسبتين على المتضايفين وليس الشخص من العنصريات علة ذاته لشخص آخر منها والا
لم يتناه الاشخاص ولاستغنائه عنه بغيره ولعدم تقدمه ولتكافؤهما ولبقاء احدهما
مع عدم صاحبه والفعل منا يفتقر الى تصور جزئي لشخص الفعل ثم شوق ثم ارادة
ثم حركة من العضلات لتقع منا الفعل والحركة الى مكان يمنع ارادة بحسبها وجزئيات
تلك الحركة مع تخيلات وارادات جزئية يكون السابق من هذه علة للسابق من
تلك المعدة لحصول اخرى فتفصل الارادات في النفس والحركات في المسافة الى اخرها
ويشترط في صدق التأثير على المقارن الوضع والتأثير بحسب المدة والعدة والشدة
التي باعتبارها يصدق التأثير وعدمه الخاص على المؤثر لان القوى مختلفة باختلاف
القابل ومع اتحاد المبدأ تفاوت مقابلة الطبيعي يختلف باختلاف الفاعل لتساوي
الصغير والكبير في القبول فاذا الحركات مع اتحاد المبدأ عرض الشاني والمحل المقوم
بالحال قابل له ومادة للمركب وقبوله ذاتي وقد يحصل القرب والبعد بما
يتعددات يكتسبها باعتبار الحال فيه وهذا الحال صورة للمركب وجزء فاعل لحالة و

واحد والتعاقب علة لمسها لعلة العلة الفاعلية ومعلولة في وجودها للمعلول وهي ماسة
لكل قاصد واما القوة الحيوانية المحركة فغايتها الوصول الى المنتهى وهو قد يكون
غاية للشوقية وقد لا يكون فان لم يحصل فالحركة باطلة والا فهو خير او عادة او
قصد ضروري او عبث وجزاف وانتهاء للطبيعيات غايات وكذا الاتفاقيات
والعلة مطلقا وقد يكون بسيطة وقد يكون مركبة وانما بالقوة او بالفعل وكلية او
جزئية وذاتية او عرضية وعامة او خاصة وقريبة او بعيدة ومشتركة او خاصة
والعدم للحادث من المبادي العرضية والفاعل في الطرفين واحد والموضوع
كالمادة وافتقار الاثر الاكثر انما هو في احد طرفيه واسباب المهية غير اسباب الوجود
ولا بد للعدم من سبب وكذا في الحركة ومن العلل المعدة ما يؤدي الى ميل او خلاف
او ضد والاعداد قريبا وبعيدا ومسمى العلل العرضية ما هو المقصد الثاني في الجواهر
والاعراض وفيه فصول الاول في الجواهر الممكن اما ان يكون موجودا في الموضوع
وهو العرض او لا وهو الجوهر وهو اما مفارق في ذاته وفعله وهو العقل او في ذاته
وهو النفس او مقارن فاما ان يكون محلا وهو المادة او حالا وهو الصورة او ما يتركب
منهما وهو الجسم والموضوع والمحل يتعاكسان وجودا وعدما في العموم والخصوص
وكذا الحال والعرض وبين الموضوع والعرض مباينة ويصدق العرض على المحل
والحال جزئيا والجوهر والعرض من ثواني المعقولات لتوقف نسبة احدهما
على وسط واختلاف الانواع بالاولوية والمعقول اشتراكه عرضي ولا تضاد بين
الجواهر ولا بينها وبين غيرها والمعقول من الفناء العدم وقد يطلق التضاد على
البعض باعتبار اخر ووحدة المحل لا يستلزم وحدة الحال الا مع التماثل بخلاف
العكس واما الانقسام فغير مستلزم في الطرفين والموضوع من جملة المشخصات وقد يصير
الحال الى محل متوسط ولا وجود لوضع لا يتحرى بالاستقلال لجهة المتوسط وحركة

الموضوعين على طرفي المركب من تلك واربعة على التعادل ويلزمهم ما يشهد الحس بكذبه
من انفكاك وسكون المتحرك واتساع الدائرة والنقطة عرض قائم بالمنقسم باعتبار
التناهي والحركة لا وجود لها في الحال ولا يلزم نفيهما مطلقا والآن لا يتحقق له خارجا
ولو سلم كون الحركة مما لا يتجزى لم يكن موجودة والقائل بعدم تناهي الاجزاء يلزمه مع
ما تقدم النقض بوجود المؤلف مما يتناهى ويفتقر في التعميم الى التناسب ويلزم عدم
لحوق السريع البطيء وان لا تقطع المسافة المتناهية في زمان متناه وانه قضت
ببطلان الطفرة والتداخل والقسمة بانواعها بحدث التنبيه لتساوي طباع
كل واحد منها طباع المجموع وامتناع الانفكاك تعارض لا يقتضي الامتناع لدائي
فقد تبين ان الجسم شيء واحد يقبل الانقسام الى ما لا يتناهى ولا يقتضي ذلك
ثبوت مادة تسوى الجسم لاستحالة التسلسل ووجود ما لا يتناهى ولكل جسم مكان طبيعي
يطلبه عند الخروج على اقرب الطرق فلو تعدد امتنع ومكان المركب مكان الغالب
اما القوة وجوده فيه وكذا الشكل والطبيعي هو الكثرة والمعقول من المكان البعد فان
الامارات تساعد عليه واعلم ان البعد منه ملاق للمادة وهو الحال في الجسم و
مما يتساوى منه ومنه مفارق يحل فيه الاجسام ويلاقيها بكلها وتداخلها بحيث
ينطبق على بعد التمكن ويتحدد ولا امتناع لخلوه عن المادة ولو كان المكان
سطحا لتضادت الاحكام ولم يعم المكان فهذا المكان لا يصح عليه الخلو من شاغل
والا لتساوى حركة المعاوق وحركة عدمه عند فرض معاوق اقل منه زمانيهما
والجهة طرف الامتداد الحاصل في ماخذ الاشارة وليست منقسمة وهي من دواب
الاوضاع المقصودة بالحركة للحصول فيها وبالاشارة والطبيعي منها فوق وسفل وما
عداهما غير متناه الفصل الثاني في الاجسام وهي قسمان فلكية وعنصرية اما
الفلكية فالكلية منها تسعة واحد منها غير مكوكب محيط بالجميع وتحته فلك الثوابت ثم افلاك

الكواكب السيارة التسعة ويشتمل على افلاك تداوير وخارجة المراكز والمجموع اربعة
وعشرون ويشتمل على سبعة سيارة والف وبيف وعشرين كوكبا ثوابت
والكل بسائط خالية عن الكيفيات الفعلية والانفعالية ولوازمها سفافة واما العناصر
البسيط فاربعة كرة النار والهواء والماء والارض واسفلها عددها من مزاوجات
الكيفيات الفعلية والانفعالية وكل منها ينقلب الى الملاصق والى العنصر بوسط او
وسائط فالنار حارة يابسة سفافة متحركة بالطبع لها طبقة واحدة وقوة على
احالة المركب اليها والهواء حار رطب شفاف له اربع طبقات والماء بارد رطب
شفاف محيط بكله ارباع الارض له طبقة واحدة والارض باردة يابسة ساكنة في
الوسط شفافة لها ثلث طبقات واما المركبات فهذه الاربعة اسطقساتها وهي
حادثة عند تفاعل بعضها في بعض فيفعل الكيفية في المادة فتكسر صرافة كيفياتها ويحصل
كيفية متشابهة في الكل متوسطة هي المزاج مع حفظ صور البسائط ثم يختلف الامر
في الاعداد بحسب قربها وبعدها من الاعتدال مع عدم تناهيها بحسب الشخص
وان كان لكل نوع طرفا افراط وتفريط وهي تسعة الفصل الثالث في بعض احكام
الاجسام ويشترك الاجسام في وجوب التناهي لوجوب اتصاف ما فرض له ضده به عند
مقابلته بمثله مع فرض انقضائه عنه ولحفظ النسبة بين ضلعي الزاوية وما اشتملا عليه
مع وجوب اتصاف الثاني به واتحاد الحد وامتناع القسمة فيه مدل على الوحدة
والتصاقب سفافها ويجوز خلوها عن الكيفيات المذوقة والطرية والمشمومة كالهواء
ويجوز رؤيتها بشرط الضوء واللون وهو ضروري في الاجسام كلها حادثة لعدم
انفكاكها من جزئيات متناهية حادثة فانها لا تخلو عن الحركة والسكون وكل منهما حادث
وهبوط واما ما يتناهى جزئياتها فلان وجودها لا يتناهى محال للمطلق ولوصف كل حادث
بالاضافتين المتقابلتين وبحث زيادة المتصف باحدهما من حيث هو كذلك

على المتصف بالاخرى فينقطع الناقص والزائد انه وانه قضت بحدوث ما يعلم لا
عن حوادث مباينة بالاجسام حادثة ولما استحال قيام الاعراض
الابها ثبت حدوثها واخص الحدوث بوقته اذ لا وقت قبله والمختار ترجح احد
وروده لا لامر عند بعضهم والمادة منفية والقبلية لا يستدعي الزمان قد سبق
تحقيقه الفصل الرابع الجواهر المجردة اما العقل فلم يثبت وقيل على امتناعه وادلة
وجوده مدخولة كقولهم الواحد لا يصدر عنه امران ولا سبق للمشروط بالاحق في ماهيته
او وجوده ولما انتفت صلاحية التاثير عنه لان المؤثر مختار وقولهم استدارة الحركة
يوجب الارادة المستلزمة للتشبه بالكامل او طلب الحاصل فعلا وقوة يوجب الانقطاع
وغير الممكن مح لتوقفه على دوام ما اوجبنا انقطاعه وعلى حصر اقسام الطلب مع المنازعة في
امتناع طلب المح وقولهم لا علية بين المتضايفين والا لامكن الممتنع او علل الاقوى بالاضعف
لمنع الامتناع الثاني واما النفس فهو كمال اول لجسم طبيعي الى ذي حيوة بالقوة وهي معنى
لما هي شرط فيه لاستحالة الدور وللمانعة في الاقتضاء وبطلان احدهما مع ثبوت الاخر
ولما تقع العقلية عنه والمشاركة به والتبدل فيه وهي جوهر مجرد لمجرد عارضها وعدم
انقسامها وقوتها على ما يجر المقارنات عنه ولحصول عارضها بالنسبة الى ما يعقل
محلا منقطعا ولاستلزام استغناء العارض استغناء المعروض ولامتناع التبعية ولحصول
الضد ودخولها تحت حد واحد يقتضي وحدتها واختلاف العوارض لا يقتضي اختلافها
وهي حادثة وهبوط على قولنا وعلى قول الخصم لو كانت ازلية لزم اجتماع الضدين
او بطلان ما ثبت وثبوت ما امتنع وهي مع البدن على التساوي ولا تفنى بفنائه
ولا تصير مبدا صورة لاخرى والا بطل ما اصلناه من التعاقل وتعقل بذاتها
وتدرك بالات للامتياز بين المختلفين وضعا من غير استناد ولا للنفس قوى
يشارك بها غيرها هي الغاذية والنامية والمولدة واخرى اخص بها يحصل الادراك

اما للجزئي او للكلي وللغاذية الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة وقد تضاعف
هذه لبعض الاعضاء والنمو مغاير للسمن والمصورة عندي باطلة لاستحالة صدور
هذه الافعال المحكمة المركبة عن قوة بسيطة ليس لها شعور اصلا واما قوة الادراك
للجزئي فمنه اللمس وهي قوة مبثوثة في البدن كله وفي تعدده فيه نظر ومنه الذوق
ويفتقر الى توسط الرطوبة اللعابية الخالية عن المثل والضد ومنه الشم ويفتقر الى وصول
الهواء المنفعل من ذي الرائحة الى الخشوم ومنه السمع ويتوقف على وصول الهواء
المنضغط الى الصماخ ومنه البصر ويتعلق بالذات بالضوء واللون وهو راجع فيما
الى اثر الحدقة ويجب حصوله مع شرائط لخروج الشعاع فان انعكس الى المدرك
ابصر وجهه وان عرض تعدد السهمين تعدد المرئي من هذه القوى منطبعة
الحاكمة بين المحسوسات لرؤية القطرة خطا والشعلة دائرة والمبهم ما لا يحصل له الخيال
لوجوب المغايرة بين القابل والحافظ والوهم المدرك للمعاني الجزئية والحافظة والمتخيلة
المركبة للصور والمعاني بعضها مع بعض الفصل الخامس في الاعراض وهي حصر
في تسعة الاول الكم منفصلة العارض جسم وسطح وخط وغيره الزمان ومتصلة العدد
ويشملهما قبول المساواة وعدمها والقسمة وامكان وجود العاد وهو ذاتي وعرضي
ويعرض ما في القسمين فيهما لا ولهما وفي حصول المنافي وعدم الشرط دلالة على انتفاء
الضد ويوصف بالزيادة والكثرة ومقابلتهما دون الشدة ومقابلها وانواع
المتصل قد يكون تعليمية وان كانت تختلف بنوع ما من الاعتبار وتختلف الجوهرية عما
يقال في جواب ما هو في كل واحد يعطي عرضه والتبدل مع بقاء الحقيقة وافتقار الثاني
الى زمان وثبوت الكثرة الحقيقية والافتقار الى عرض والتقوم به يعطي عرضية الجسم
التعليمي والسطح والخط والزمان والعدد وليست الاطراف اعدادا وان
اتصفت بها مع نوع من الاضافة والجنس معروض الثاني وعدمه وهما اعتباران

الثاني الكيف ورسمه تقوده عدمه بحصه جملها بالاجماع واقسامه اربعه فالمحسوسات
اما انفعاليات او انفعالات وهي مغايره للاشكال لاختلافهما في المحل و
للمزاج لعمومها فمنها اوائل الملموسات وهي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة
والبواقي منتسبة اليها والحرارة جامعه للمتشاكلات ومفرقه للمختلفات والبرودة
بالعكس وهما متضادتان ويطلق الحرارة على معان اخر مخالفه للكيفيه في الجمعه والرطوبة
كيفيه تقتضي سهوله التشكل واليبوسة بالعكس وهما مغايرتان للين والصلابة والثقل
كيفيه تقتضي حركة الجسم الى حيث ينطبق مركزه على مركز العالم ان كان مطلقا والخفه
بالعكس وهما لان بالاضافه باعتبارين والميل طبعي وقسري ونفساني وهو العلم
القوه للحركه وباعتباره يصدر عن الثابت معه ومختلف متضاد ولولا شوبه لسما
دو العالي وعاوده وعند اخرين هو جنس بحسب تعدد الجهات ويتماثل ويختلف
باعتبارها ومنه النقل واخرون منهم جعلوه معيارا ومنه لازم ومفارق ونفقر الى
محل لا غير وهو معذور لنا ويتولد عنه اشياء بعضها لذاته من غير شرط وبعضها بشرط
وبعضها لا لذاته ومنها اوائل المبصرات وهي اللون والضوء ولكل منهما طرفان و
للاول جمعه وطرفاه السواد والبياض المتضادان وهو وقف على الثاني في الادراك
لا الوجود وهما متغايران حسبا قابلان للشدة والضعف المنافيان نوعا ولو كان
الثاني جسما لحصل ضد المحسوس بل هو عرض قائم بالمحل معد لحصول مثله في المقابل
وهو ذاتي وعرضي اول وثاني والظلمة عدم ملكه ومنها المسموعات وهي الاصوات
الحاصله من التموج المعلول للقرع والقلع بشرط المقاومة في الخارج ويستحيل تعاقبه
لوجوب ادراك الهيئة الصوريه ويحصل منه اخر ويعرض له كيفيه مميزه تسمى باعتبارها
حرفا مصوتا او صامتا متماثل او مختلف بالذات او بالعرض وينتظم منها الكلام
باقسامه ولا يعقل غيره ومنها المطعومات التسعه الحاصله من تفاعل الثلثه في مثلها

ومنها المشمومات ولا اسماء لانواعها الا من جهة الموافقه والمخالفه والاستعداد
المتوسط بين طرفي المعض والنفسانيه حال او ملكه ومنها العلم وهو اما تصور
واما تصديق جازم مطابق ثابت ولا حد ويقسمان الضروري والاكتسابي
ولا بد فيه من الانطباع في المحل المجرد القابل وحلول المثال مغايرا ولا يمكن الاتحاد
ويختلف باختلاف المعقول كالحال والاستعمال ولا يعقل الا مضافا فقوي الا
شكال مع اتحاده وهو عرض لوجود وحدة فيه وهو فعلي وانفعالي وغيرهما وضروري
اقسامه ستة وممكنت وواجب وممكن وهو تابع بمعنى اصاله موازيه وفي التطابق
فزال الدور ولا بد فيه من الاستعداد اما الضروري فبالحواس واما الكسبي فبالاول
وباصطلاح تفارق الادراكي مفارقه الجنس النوع وباصطلاح اخر مفارقه
النوعين ويعلله على التمام وبالعلة يستلزم تعلقه كذلك بالمعلول وفرائنه
ثلاث وذو السبب انما يعلم به كليا والعقل غريزه يلزمها العلم بالضروريات عند
سلامه الالات ويطلق على عشره بالاشتراك والاعتقاد والاعتقاد يقال لاحد
قسميه فيما كان في العموم والخصوص ويقع فيه التضاد بخلاف العلم والسهو عدم ملكة
العلم وفرق منه ومن النسيان والشك تردد الذهن بين الطرفين وقد يصح تعلق
كل من الاعتقاد والعلم بنفسه وبالاخر فيغاير الاعتبار لا الصور والجهل بمعنى يقابلهما
وباخر قسم لاحدهما والظن ترجيح احد الطرفين وهو غير اعتقاد الرجحان ويقبل
الشدة والضعف وطرفاه علم وجهل وكسبي العلم يحصل بالنظر مع سلامه جزئيه ضروريه
ومع فساد احدهما قد يحصل ضده وحصول العلم عن الصحيح واجب ولا حاجه
الى المعلم لعم لا بد من الجزء الصوري وشرطه عدم العاده وضدها وحضورها ولو جوز
ما يتوقف عليه العقليان والتعاضد المط على تقدير شوبه كان التكليف به عقليا
ولزوم العلم ولسل والظن اماره وبسائطه عقليه ومركبه لاستحاله الدور وقد يعد

اللغطي القطع ويجب تاويله عند التعارض وهو قياس وقسيماه فالقياس اقترانی
واستثنائی والاول باعتبار الصورة اقترانية اربعة والبعيدة اثنان واعتبار
المادة اقترانية خمسة والبعيدة اربعة والثاني متصل تالية امران وكذا غير
الحقيقي من المنفصل ومنه حقيقية والاخيران يفيدان الظن وتفاصيل هذه الاشياء
مذكورة في غير هذا الفن والعقل والتجرد متلازمان لاستلزام انقسام المحل
انقسام الحال فان تساويت عرض الوضع للمجرد والا يركب مما لا يتناهى
ولاستلزام التجرد صحة المعقولية المستلزمة لامكان المصاحبة ومنها القدرة
وتفارق الطبيعة والمزاج بمقارنة الشعور والمغايرة في التابع مصححة للفعل بالنسبة
الى الفاعل وتعلقها بالطرفين وتقدم الفعل لتكليف الكافر وللتاثير ولزوم
احد المحالين لولاه ولا يجب وقوع المقدور مع تعدد القادر ولا استبعاد في تماثلهما
وتقابل العجز تقابل العدم والفعل للملكة وتضاد الخلق لتضاد احكامهما والفعل
ومنها الالم واللذة وهما نوعان من الادراك تخصصا باضافة يخلف بالتباين
ولمست اللذة جسمية وجاعن الحالة الطبيعية لا غير وقد يستند الالم الى التعرف
وكل منهما حسي وعقلي وهو اقوى ومنها الارادة والكراهة وهما نوعان من
العلم واحدهما لازم مع الفاعل ويتغايران باعتبارهما بالنسبة الى الفاعل وغيره وقد
يتعلقان بذاتهما بخلاف الشهوة والنفرة فهذه الكيفيات تفتقر الى الحيوة وهي
صفة تقتضي الحس والحركة مشروطة باعتدال المزاج عندنا فلا بد من البنية وتفتقر
الى الروح وتقابل الموت تقابل العدم والملكة ومن الكيفيات النفسانية الصحة
والمرض والفرح والغم والغضب والحزن والهم والخجل والحقد والمحصلة بالكميات
المتصلة كالاستقامة والانحناء والتقعر والتقبب والشكل والخلقة والمنفصلة
كالزوجية والفردية فالمستقيم اقصر الخطوط الواصلة بين نقطتين وكانه موجود

فكذا الدائرة والنصف مشف عن المستقيم والمستدير وكذا عن عارضهما والشكل هيئة
احاطة الحد او الحدود بالجسم ومع انضمام اللون يحصل الخلقة الثالث المضاف
حقيقي ومشهوري ويجب فيه الانعكاس والتكافؤ بالفعل والقوة ويعرض
للموجودات اجمع وثبوته ذهني والا لم يمتنع تعلق الاضافة بذاتها ولعدم
وجودها عليه ويلزم عدم التناهي في كل مرتبة من مراتب الاعداد ويكثر
صفاته ويخص كل مضاف مشهوري مضاف حقيقي فيعرض له الاختلاف
والاتفاق اما باعتبار زائد او لا الرابع الاين وهو النسبة الى المكان وانواعه
اربعة عند قوم وهي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق والحركة كمال
اول لما هو بالقوة من حيث هو بالقوة او حصول الجسم في مكان بعد آخر
وجودها ضروري وتتوقف على المتعاملين والعلتين والمنسوب اليه والمقدار
فما منه واليه قد يتحدان محلا وقد يتضادان ذاتا وعرضا ولهما اعتباران
متقابلان احدهما بالنظر الى ما يقالان له ولو اتحدت العلتان اتفق المعلول
وعم بخلاف الطبيعة المختلفة المستلزم في حال ما والمنسوب اليه اربع فان تساوت
الجواهر توحد دفعة ومركباتها بعدم بعدم اجزائها والمضاف تابع وكذا
متى والحدة دفعة ولا يعقل حركة في مقولتي الفعل والانفعال فهي الكم باعتبارين
لدخول الماء القارورة المكسورة عليه ولصدع الابنية عند الغليان وحركة اجزاء
المعتدي في جميع الاقطار على التناسب وفي الكيف لاستحالة المحسوسة مع الحرم
بطلان الكمون والبروز لتكذيب الحس لهما وفي الاين والوضع ط ويعرض لها
وحدة باعتبار وحدة المقدار والمحل والفاعل واختلاف المتعاملين والمنسوب
اليه مقتضي للاختلاف وتضاد الاولين للتضاد ولا مدخل للمتقابلين والفاعل
في الانقسام ويعرض لها كيفية تستند فتكون الحركة شريعة وتضعف فتكون بطيئة

ولا يختلف لهما المهية وسبب البطو الممانعة الخارجية او الداخلية لا لخلل السكنات
والا لما احس بما اتصف بالمعاطل ولا انصال لذوات الزوايا والا لعطاب
لوجود زمان بين الى المتلبس والسكون حفظ النسب فهو ضد تقابل الحركة
وفي غير الابن حفظ النوع وتضاد ولتضاد ما فيه ومن السكون طبيعي وقسري وا
رادي وطبيعي الحركة انما يحصل عند مقارنة امر غير طبيعي لبرد الجسم الثقيل
فلا يكون دوريه وقسريهما يستندفوه مسعاده قابلة للضعف وطبيعي السكو
يستند الى الطبيعة مطلقا ويعرض البساط ومقابلها للحركة خاصة ولا يعلل الحبس
ولا انواعه بما يقتضي الدور الخامس متى وسؤالنسبة الى الزمان وطرفه والزمان
مقدار الحركة من حيث التقدم والتاخر العارضان لها باعتبار اخر وانما
يعرض المقولة بالذات للمتغيرات وبالعرض لمعروضها ولا يتقرر وجود مفروضها
وعدمه اليه والطرف كالنقطة وعدمه في الزمان وحدوث العالم يستلزم
حدوثه السادس الوضع وهو هيئة تعرض للجسم باعتبار نسبتين وفيه تضاد
وشدة وضعف السابع الملك وهو نسبة تملك الثامن والتاسع ان يفعل
وان ينفعل والحق هو بهما وسيا والا لزم التسلسل المقصد الثالث في اثبات
الصانع وصفاته وآثاره وفيه فصول الاول في وجوده الموجود ان كان
واجبا فهو المطلوب والا استلزمه لاستحالة الدور والتسلسل الثاني في صفاته تعالى
وجود العالم بعد عدمه ينفي الايجاب والواسطة غير معقولة ويمكن عروض الوجوب
والامكان للاثر باعتبارين واجتماع القدرة على المستقبل مع العدم في
الحال وانتفاء الفعل ليس فعل الضد وعمومية العلة يستلزم عمومية الصفة
والاحكام والتجرد واستناد كل شيء اليه دلائل العلم والاخير عام والتغاير
اعتباري ولا يستدعي العلم صورا مغايرة للمعلومات عنده لان نسبة الصور

اليه اشد من نسبة الصور المعقولة لنا وتغير الاضافة ممكن ويمكن اجتماع الوجوب
والامكان باعتبارين وكل قادر عالم حي بالضرورة وتخصيص بعض الممكنات بالايجاد
في وقت يدل على ارادته تعالى وليست زائدة على الداعي والا لزم التسلسل او تعدد
القدماء والنقل دل على اتصافه بالادراك والعقل على استحالة الالات وعمومية
قدرته تدل على ثبوت الكلام والنفساني غير معقول وانتفاء القبح يدل على صدقه
ووجوب الوجود يدل على تنزهه وتعالى الرابع والشريك والمثل والتركيب
بمعانيه والضد والتحيز والحلول والاتحاد والجهة وحلول الحوادث فيه والحاجة
والالم مطلقا واللذة المزاحمة والمعالي والاحوال والصفات الزائدة عينا
والرؤية وسؤال موسى لقومه والنظر لا يدل على الرؤية مع قبول التاويل وتعليق
الرؤية باستقرار المتحرك لا يدل على الامكان واشتراك المعلولات لا يدل على
اشتراك العلل مع منع التعليل والحصر وعلى ثبوت الجود والملك والتمام وجوهه
والحقية والخيرية والحكمة والتحير والقهر والقيومية واما الوجه واليد والقدم والرحمة و
الكرم والرضا والتكوين فراجعة الى ما تقدم والثالث في افعاله الفعل المتصف
بالزائد اما حسن او قبيح والحسن اربعة وهما عقليان للعلم بحسن الاحسان وقبح
الظلم من غير شرع ولا شرعيان مطلقا لوسيا شرعا ولجاز التعاكس وجواز الثواب
في العلم التفاوت التصور وارتكاب اقل القبيحين مع امكان التخلص والخير
واستغنائه وعلمه تعالى يدلان على انتفاء القبح عن افعاله مع قدرته عليه بعموم البعثة
ولا ينافي الامتناع اللاحق ولا في الغرض يستلزم العبث ولا يلزم عوده اليه
وارادة القبيح قبيحة وكذا ترك ارادة الحسن والامر والنهي وبعض الافعال مستند
الينا والمغلوبية غير لازمة والعلم تابع والصفة خاصة باستناد افعالنا الساذجة
للداعي لا ينافي القدرة كالواجب والاتحاد لا يستلزم العلم الا مع اقتران القصد

فيكفي الاجمالي ومع الاختيار يقع مراده تعالى والحدوث اعتباري وامتناع الجسم لغيره
ويعذر المماثلة في بعض الافعال لتعذر الاحاطة ولا نسبة في الجبر بين فعلنا و
فعله والشكر على مقدمات الايمان والسمع متناول ومعارض بمثله والترجيح معنا
وحسن المدح والذم على المتولد يقتضي العلم باصافته الينا والوجوب باختيار السبب
لا حق والذم في القاء الصبي عليه لا على الاحراق والقضاء والقدر ان ارد بهما خلق
الفعل لزم الجبر والا لزم صحة في الواجب خاصة والاعلام صح مطلقا وقد بينه
امير المؤمنين علي عليه السلام في حديث الاصبغ والاضلال اسناده الى خلاف
الحق وفعل الضلالة والاهلاك والهدى مقابل والاولان ممتنعان عنه تعالى ويعذب
غير المكلف قبيح وكلام نوح عليه السلام مجاز والخذلة ليست عقوبة والتبعية
في بعض الاحكام جائزة والتكليف حسن لاشتماله على مصلحة لا تحصل بدونه بخلاف
الخبر ثم التداوي والمعاوضات والشكر بطولان النوع محتاج الى التعاضد
المستلزم للسنة النافع استعمالها في الرياضة وادامة النظر في الامور العالية وبذل
الانذارات المستلزمة لاقامة العدل مع زيادة الاجرة والثواب ووجب
لزجره عن القبائح وشرائط حسنه ايقاع المفسدة وتعذره وامكان متعلقه
وثبوت صفة زائدة على حسنه وعلم المكلف بصفات الفعل وقدر المستحق عليه و
امتناع القبيح عليه وقدرة المكلف سبب على الفعل وعلمه وامكانه وامكان آلاته
ومتعلقه اما علم اما عقلي او سمعي واما ظن واما عملي وهو مقطوع للاجماع ولاتصال الثواب
وعلمه حسنه عاجلا وضرر الكافر من اجارة وهو مفسدة لا من حيث التكليف بخلاف
ما شرطناه والفائدة تامة واللطف واجب ليحصل الغرض به فان كان من فعله
تعالى وجب عليه وان كان من المكلف وجب ان يشعر به ويوجبه وان كان من
غيرهما شرطي التكليف العلم بالفعل ووجوده القبيح مشقة والكافر لا يخلو عن لطف

والاختيار بالسعادة والشقاوة ليس مفسدة ويقبح منه التعذيب مع منعه دون
الدم ولا بد من المناسبة والا ترجح بلا مرجح بالنسبة الى المتشابهين ولا يعلم الالجاء و
يعلم المكلف اللطف اجمالا او تفصيلا ويريد اللطف على جهة الحسن ويدخله الجبر
ويشترط حسن البدلين وبعض الالم قبيح يصدر عنا خاصة وبعضه حسن يصدر عنه
تعالى ومنا وحسنه اما لاستحقاقه او لاشتماله على النفع او دفع الضرر الزائدين او
لكونه عادلا او على وجه الدفع ولا بد في المشتمل على النفع من اللطف ويجوز في
المستحق كونه عقابا ولا يكفي اللطف في الم المكلف في الحسن ولا يحسن مع اشتمال
اللذة على لطفية ولا يشترط في الحسن اختيار المتألم بالفعل والعوض نفع مستحق خال
عن تعظيم واجلال ويستحق عليه تعالى بانزال الالام وتفويت المنافع لمصلحة الغير
وانزال العموم سواء استند الى علم ضروري او مكتسب او ظن لا ما يستند
الى فعل العبد وامر عباده بالمضار او اباحته او تمكين غير العاقل بخلاف الاحراق
عند الالقاء في النار والقتل عند شهادة الزور والانصاف عليه واجب عقلا
وسمعا فلا يجوز تمكين الظالم من الظلم دون عوض في الحال يوازي ظلمه وان كان
المظلوم من اهل الجنة فرق الله تعالى اعواضه على الاوقات او تفضل عليه بمثلها و
ان كان من اهل العقاب اسقط بها جزءا من عقابه بحيث يظهر له التخفيف بان
يفرق الناقص على الاوقات ولا يجب وداية الحسن الزائد بما يختار معه الالم وان
كان منقطعا ولا يجب حصوله في الدنيا لاحتمال مصلحة التأخير والالم على القطع
مع انه غير محل النزاع ولا يجب استعار صاحبه باتصاله عوضا ولا تعين منافع ولا
يصح اسقاط والعوض عليه تعالى بحسب تزايده الى حد الرضا عند كل عاقل وعلمنا
يجب متساويا واجل الحيوان الوقت الذي علم الله تعالى بطلان حيوته فيه
والمقتول يجوز فيه الامران اولا يجوز ان يكون الاجل لطفا للغير لا للمكلف

والرزق ما صح الانتفاع به ولم يكن لاحد منعه منه والسعي في تحصيله قد يجب وقد
يستحب وقد يباح وقد يحرم والسفر لقدر العوض الذي يباع به الشيء ويورخص
وغلاء ولا بد من اعتبار الفائدة واتحاد الوقت والمكان ويستبدان الله تعالى
والمنافع والاصلح قد يجب لوجود الداعي وانتفاء الصارف المقصد الرابع
في النبوة البعثة حسنة لاشتمالها على فوائد كمعاضدة العقل فيما يدل عليه وانتفاء
الحكم فيما لا يدل وازالة الخوف واستفادة الحسن والقبح والنافع والضار وحفظ
النوع الانساني وتكميل اشخاصه بحسب استعداداتهم المختلفة وتعليمهم الصنائع الخفية والاخلاق
والسياسات والاخبار بالعقاب والثواب ليحصل اللطف للمكلف وشبهة
البراهمة باطلة بما تقدم ونبي واجبة لاشتمالها على اللطف في التكاليف العقلية
ويجب في النبي العصمة ليحصل الوثوق فيحصل الغرض ولوجوب متابعته وضدها والا
لكان عليه وكمال العقل والذكاء والفطنة وقوة الرأي وعدم السهو وكل ما ينفر عنه
من دناءة الآباء وعهر الامهات والفظاظة والغلظة والالثغة ومشبهها والاكمل
على الطريق ومشبهه وطريق معرفة صدقه ظهور المعجزة على يده وهو ثبوت ما ليس معتاد
او نفي ما هو معتاد مع خرق العادة ومطابقة الدعوى وقصة مريم وغيرها تعطي جواز
جواز ظهورها على الصالحين ولا يلزم خروجه عن الاعجاز ولا السفر ولا عدم
التميز ولا ابطال دلالته ولا العمومية ومعجزاته قبل النبوة تعطي الارهاص وقصة
مسيلمة وفرعون وهامان وابرهيم تعطي جواز اظهار المعجزة على العكس ودليل
الوجوب تعطي العمومية ولا تخل الشريعة وظهور معجزة القرآن وغيره مع اقتران
دعوة نبينا محمد عليه الصلوة والسلام يدل على نبوته والتحدي مع الامتناع
وتوفر الدواعي يدل على الاعجاز والمنقول معناه متواتر من المعجزات كقصة
واعجاز القرآن قيل لفصاحته وقيل لاسلوبه وفصاحته وقيل لصرفه والكل محتمل

والنسخ تابع للمصالح وقد وقع حيث حرم على نوح بعض ما احل لمن تقدم ووجب
الحمار بعد ما خير وحرم الجمع بين الاختين وغير ذلك من الاحكام وخبرهم عن موسى
بالتابيد مختلف ومع تسليمه لا يدل على المراد قطعا والسمع يدل على عموم نبوته عليه
الصلوة والسلام وهو افضل من الملائكة وكذا غيره من الانبياء لوجود المقتضي
للقوة العقلية وقهره على الانقياد عليها المقصد الخامس في الامامة الامام لطف
فيجب نصبه على الله تعالى تحصيلا للغرض والمفاسد معلومة الانتفاء وانحصار اللطف فيه
معلوم للعقل ووجوده لطف وتصرفه لطف اخر وعدمه منا وامتناع النسخ يوجب
عصمته ولانه حافظ للشرع ولوجوب الانكار لو اقدم على المعصية فيضاد امر الطاعة
ويفوت الغرض من نصبه ولانحطاط درجته عن اقل العوام ولا ينافي العصمة القدرة
وقبح تقديم المفضول معلوم ولا ترجيح في المساوي والعصمة معصي النص وسيرته
عليه وهما مختصان بعلي وللنص الجلي في قوله سلموا على علي بامرة المؤمنين وانت
الخليفة بعدي وغيرهما ولقوله تعالى انما وليكم الله ورسوله وانما اجتمعت الاوصاف
في علي ولحديث الغدير المتواتر ولحديث المنزلة المتواتر ولاستخلافه على المدينة
فيتم الاجماع ولقوله عليه انت اخي ووصيي وخليفتي من بعدي وقاضي ديني بكسر
الدال ولانه افضل وامامة المفضول قبيحة عقلا ولظهور المعجزة على يده كقلع باب
خيبر ومخاطبة الثعبان ورد الصخرة العظيمة عن القليب ومحاربة الجن ورد
الشمس وغير ذلك وادعى الامامة فيكون صادقا ونسق كفر غيره فلا يصح للامامة
لمنعه سهو ولقوله تعالى وكونوا مع الصادقين ولقوله واولي الامر منكم ولان الجماعة
غير على غير صالح للامامة لظلمهم بتقدم كفرهم وخالف ابو بكر كتاب الله تعالى
في منع توارث رسول الله صلى الله عليه وسلم بخبر رواه ومنع فاطمة فدكا مع
ادعائها لها وشهد علي عليه وام ايمن وصدق الازواج في ادعاء الحجرة لهن

واهدارها عمر بن عبد العزيز واوصت ان لا يصلي عليها ابو بكر فدفنت ليلا
ولقوله اقيلوني فلست بخيركم وعلي فيكم ولقوله ان له شيطانا يعتريه ولقول عمر كانت
بيعة ابي بكر فلتة وقى الله شرها فمن عاد الى مثلها فاقتلوه وشك عبد موته في استحقاق
الامامة وخالف الرسول عليه في الاستخلاف وفي توليه من عزله وفي التخلف
عن جيش اسامة مع علمهم بقصد السفر وولي اسامة عليهم فهو افضل وعلي لم يول
عليه احدا وهو افضل من اسامة ولم يتول عملا في زمانه واعطاه سورة براءة
فتولى جبرئيل وامر برده واخذ السورة منه وان لا يقرأها الا هو او احد من اهله
فبعث بها عليا ولم يكن عارفا بالاحكام حتى قطع يسار سارق واحرق بالنار
ولم يعرف الكلالة ولا ميراث الجدة واضطرب في احكامه ولم يحد خالدا ولا
اقص منه ودفن في بيت رسول الله صلعم وقد نهى الله تعالى من دخوله في
حيوته وبعث الى امير المؤمنين لما امتنع عن البيعة واضرم فيه النار وفيه فاطمة
وجماعة بني هاشم ورد عليه الحسنان لما بولغ وندم على كسف فاطمة وامر عمر برجم
امرأة حاملة واخرى محبوسة فنهاه علي عليه فقال لولا علي لهلك عمر وتشكك في
موت النبي عليه حتى قال علي لابي بكر انك ميت وانهم ميتون فقال كاني لم اسمع
هذه الآية وقال كل افقه من عمر حتى المخدرات لما منع من المغالات في الصداق
واعطى ازواج النبي وافرض ومنع فاطمة واهل البيت من خمسهم وقضى في الجد
بما نصيبت وفضل في القسمة ومنع المتعتين وحكم في الشورى بضد الصواب
وحرق كتاب فاطمة وولي عثمان من طهر فسقه حتى احدثوا في امر المسلمين ما احدثوا
واثر اهله بالاموال وحمى لنفسه ووقع منه اشياء منكرة في حق الصحابة فضرب
ابن مسعود حتى مات واحرق مصحفه وضرب عمارا حتى اصابه فتق وضرب ابا ذر و
بعثه الى الربذة واسقط القود عن ابن عمر والحد عن الوليد مع وجودهما وحد

الصحابة حتى قتل وقال امير المؤمنين الله قتله ولم يدفن الا بعد ثلث وغابوا
غيبة عن بدر واحد والبيعة وعلي افضل الصحابة لكثرة جهاده وعظم بلائه في
وقائع النبي باجمعها ولم يبلغ احد درجته في غزاة بدر واحد ويوم الاحزاب وخيبر
وحنين وغيرها ولانه اعلم لقوة حدقته وشدة ملازمته للرسول ومراجعة الصحابة
اليه في اكثر الوقائع بعد غلطهم وقال النبي عليه اقضاكم علي واسند العصلاني
جميع العلوم اليه واخبر بموته بذلك ولقوله تعالى انفسنا ولكنه سبحانه على غيره وكان
ازهد الناس بعد النبي واعبدهم واحلمهم واشرفهم خلقا وابلغهم اماما واصبحهم واسدهم
رايا واكثرهم حرصا على اقامة حدود الله واحفظهم للكتب العزيزة ولاخباره
بالغيب واستجابة دعائه وظهور المعجزات عنه واختصاصه بالقرابة والاخوة
ووجوب المحبة والنصرة ومسار اللامسا وخبر الطائر والمباهلة والغدير وغيره
ولاسفاسق كفره ولكثرة الاسفاع به وبمثله بالكمالات النفسانية والبدنية والحاجة
والنقل المتواتر دل على احد عشر ولوجوب العصمة واسقاطها عن غيرهم ووجود
الكمالات فيهم وكار لو على كفره ومخالفوه فسقة المقصد السادس في
المعاد والوعد والوعيد وما يتصل بذلك حكم المثلين واحد والسمع دل على
امكان المماثل والكرية ووجوب الخلا واختلاف المقدورات ممنوعة والامكان
يعطي جواز العدم والسمع دل عليه ويتناول في المكلف بالعرق كما في قصة ابرهيم
واثبات الفناء غير معقول لانه ان قام بذاته لم يكن ضدا وكذا ان قام بالجوهر
ولاستفاء الاولوية ولاستلزام انعدام الحقائق والبقاء واثبات بقاء لا في محل
يستلزم الترجيح بلا مرجح واجتماع النقيضين واثباته في محل يستلزم توقف الشيء
على نفسه اما ابتداء او بواسطة ووجوب الفناء الوعد والحكمة يقتضي وجوب البعث
والقاضية بثبوت الجسمانية من دين محمد مع امكانه ولا يجب اعادة فواضل المكلف

وعدم انخراق الافلاك ووصول الحمة فوقها ودوام الحيوة مع الاحتراق وتولد
البدن من غير الوالد وسائر القوى الجسمانية استبعادات ويستحق الثواب
والمدح بفعل الواجب والمندوب وفعل ضد القبيح والاخلال به شرط فعل الواجب
لوجوبه او لوجه وجوبه والمندوب كذلك والضد لانه ترك القبيح والاخلال لانه اخلال
به لان المشقة من غير عوض ظلم ولو امكن الابتداء به كان عبثا وكذا يستحق العقاب
والذم بفعل القبيح والاخلال بالواجب لاشتماله على اللطف والسمع ولا امتناع
في اجتماع الاستحقاق باعتبارين وانحاء المشقة في شكر المنعم قبيح ولقصاء العقل به
مع الجهل ويشترط في استحقاق الثواب كون الفعل او الاخلال به شاقا لارفع
الذم على فعله ولاسقاء النفع العاجل اذا فعل للوجه ويجب اقتران الثواب
بالتعظيم والعقاب بالاهانة للعلم الضروري باستحقاقهما مع فعل موجبهما ويجب
دوامهما لاستحالة على اللطف ولدوام المدح والذم ولحصول نقصهما لولاه
خلوصهما والا لكان الثواب انقص حالا من العوض والنقص على تقدير حصوله فيهما
وسواء دخل في باب الزجر وكل ذي مرتبة في الجنة لا يطلب الازيد وسلع سرورهم
بالشكر الى حد اسقاء المشقة وعباسهم بالثواب نفي مشقة ترك القبائح واهل النار
يلجون الى ترك القبائح ويجوز لوقف الثواب على شرط والا لامن العارف
بالله تعالى خاصة والاحتياط باطل لاستلزامه الظلم ولقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة
خيرا يره ولعدم الاولوية اذا كان الاخر ضعيفا وحصول المتناقضين مع
التساوي والكافر مخلد وعذاب صاحب الكبيرة منقطع لاستحقاق الثواب
بايمانه ولقبحه عند العقلاء والسمعيات متناولة ودوام العقاب مختص بالكافر
والعفو واقع لانه حقه تعالى مجاز اسقاطه ولا ضرر عليه في تركه مع ضرر التارك به
بحسن اسقاطه ولان احسان وللسمع والاجماع على الشفاعة فقيل لزيادة المنافع

وسقط بما في حقه عليه وفي المطاع لاستلزم نفي المجاب وباقي السمعيات متناولة
بالكفار وقيل في اسقاط المضار والحق صدق الشفاعة فيهما وثبوت الثاني
له لقوله عليه السلام ادخرت شفاعتي لاهل الكبائر من امتي والتوبة واجبة لدفعها الضرر
ولوجوب الندم على كل قبيح او اخلال ويندم على القبيح لقبحه والا اشتغلت
وخوف النار ان كان موالعاة فكذلك وكذا الاخلال بالواجب فلا يصح من
البعض ولا يتم بالقياس على الواجب ولو اعتقد فيه الحسن لصحت التوبة وكذا المستحب
والتحقيق ان ترجيح الداعي الى الندم عن البعض بعث عليه وان اشترك الدواعي
في الندم على القبيح كما في الدواعي الى الفعل ولو اشترك الترجيح اشترك وقوع
الندم به يتناول كلام امير المؤمنين علي كرم الله وجهه واولاده والالزم
الحكم بعقاب الكفر على التائب منه المقيم على صغيرة والذنب ان كان في حقه
تعالى من فعل قبيح كفى فيه الندم والعزم وفي الاخلال بالواجب اختلف
حكمه في تعاقبه وقضائه وعدمهما وان كان في حق آدمي استمع اتصاله ان
كان ظلما والعزم عليه مع التعذر او الارشاد ان كان اخلالا وليس ذلك
جبرا ويجب الاعتذار على المغتاب مع بلوغه وفي الحاق التفضيل مع الذكر اشكال
وفي وجوب التجديد اشكال وكذا المعلول مع العلة ووجوب سقوط العقاب بها
والعقاب يسقط بها لا لكثرة ثوابها لانها قد تقع محبطة ولولاه لاستوى الفرق
بين العدم والتاخير والاختصاص ولا يقبل في الاخرة لانتفاء الشرط وعذاب
القبر واقع لامكانه ولوارد السمع بوقوعه وسائر السمعيات من الميزان والصراط
والحساب وتطاير الكتب ممكنة ودل السمع على ثبوتها فيجب التصديق بها والسمع
دل على ان الجنة والنار مخلوقتان الان والمعارضات متناولة والايمان
تصديق بالقلب واللسان لا يكفي الاول لقوله تعالى واستيقنتها انفسهم ولا الثاني

لقوله تعالى قل لم تؤمنوا والكفر عدم الايمان اما مع الضد او مدونه والفسق الخروج
عن طاعة الله تعالى مع الايمان والنفاق اظهار الايمان واخفاء الكفر والفاسق
مؤمن لوجود وحده فيه والامر بالمعروف الواجب واجب وكذا النهي عن المنكر
وبالمندوب مندوب سمعا والا لزم خلاف الواقع والاخلال بحكمة الله تعالى
وشرطهما علم فاعلهما بالوجه وتجويز التاثير واشتماء
المفسدة انتهى والحمد لوليه والصلوة
على نبيه محمد واله وصحبه
وقع الفراغ عن عرضه
ذو الحجة ٩٦٣

بسم الله تعالى نذكر رسالة لافضل المحققين واكمل المتبحرين الخواجة نصير الملة والدين
محمد بن الحسن الطوسي رحمه الله في اثبات الجوهر المفارق المسمى بالعقل الكل اما لا شك
في كون الاحكام النفسية التي قد حكم بها اذهاننا مثلا الحكم بان الواحد اقل من
الاثنين او بان قطر المربع لا يساوي ضلعه او بحكم ما لم يسبق اليه ذهن ضلا بعد
ان كان يقينا مطابقا ولا في ان الاحكام التي يعتقدها الجهال بخلاف
ذلك ويعلم يقينا ان المطابقة لا يمكن ان يتصور الا بين شيئين متغايرين
بالشخص ومتحدين بالحقيقة به المطابقة ولا شك في ان الصفتين المذكورتين من
الاحكام مشاركان في الثبوت الذهني فاذن يجب ان يكون للصنف الاول
منهما دون الثاني ثبوت خارج عن اذهاننا يعتبر المطابقة بين ما في اذهاننا وبينه
وهو الذي يعبر عنه بنفس الامر وبقول ذلك الثابت الخارج اما ان يكون قائما
بنفسه او متمثلا في غيره والقائم بنفسه يكون اما ذا وضع او غير ذي وضع

والاول محال اما اولا فلان تلك الاحكام غير متعلقة بجهة من جهات العالم
ولا بزمان معين وكل ذي وضع متعلق بها فلا شيء من تلك الاحكام بذي
وضع لا يقال انها تطابق ذوات الاوضاع لا من حيث هي ذوات اوضاع
بل من حيث هي معقولات كما يقال في الصور المرتسمة في الاذهان الحرية انها
كلية باعتبار وجزئية باعتبار اخر لانا نقول الصور الخارجية المطابقة اذا كانت
كذلك كانت قائمة بغيرها وفي هذا العرض كان قائما بنفسه هف واما ثانيا فلان
العلم بالمطابقة لا يحصل الا بعد الشعور بالمطابقتين ونحن لا نشك في المطابقة مع الجهل
بذلك الشيء من حيث يكون ذا وضع واما ثالثا فلان الذي في اذهاننا من
تلك الاحكام انما ندركه بعقولنا واما ذوات الاوضاع فلا ندركها الا بالحواس
من جهة ما هي محسوسات محال والثاني وهو ان يكون ذلك القائم بنفسه غير ذي وضع
هو الصحيح لا بد قول بالمثل الافلاطونية واما ان يكون كان ذلك الخارج المطابق له
متمثلا في غيره فينقسم ايضا الى قسمين وذلك لان ذلك الغير اما ان يكون ذا وضع
او غير ذي وضع فان كان ذا وضع كان المتمثل فيه مثله وعاد المحال المذكور وهو
القسم الاخير وهو ان يكون متمثلا في شيء غير ذي وضع ثم يقول ذلك المتمثل فيه
لا يمكن ان يكون بالقوة وان كان بعض ما في الاذهان بالقوة وذلك لامتناع
المطابقة بالفعل بين ما هو بالفعل او يمكن ان يصير قائما بالفعل وبين ما هو
بالقوة وايضا لا يمكن ان يزول او يتغير او يخرج الى الفعل بعد ما كان بالقوة ولا
في وقت من الاوقات لان الاحكام المذكورة واجبة الثبوت ازلا وابدا من غير
تغير واستحالة ومن غير تقييد بوقت ومكان وواجب ان يكون محلها كذلك
والا فامكن ثبوت الحال على جميع المعقولات التي يمكن ان تخرج الى الفعل بحيث
يستحيل عليه وعليها التغير والاستحالة والتجدد والزوال ويكون هو وهي بهذه

ودون الحال فان ثبت وجود قائم بنفسه غير ذي وضع

الصفات ازلا وابدا واذا ثبت ذلك فنقول لا يجوز ان يكون ذلك الموجود
هو الاول الاوائل اعني الواجب الوجود لذاته عرف اسماؤه وذلك لوجوب
استعمال ذلك الموجود على الكثرة التي لا نهاية لها ما واول الاوائل يمتنع
فيه كثرة وان يكون مبدا اولا لكثرة وان يخلقا ملا لكثرة يعمل فيه فاذن
وجوده موجود غير الواجب الاول بعد وتقدس ولتسمية بعقل الكل وهو الذي
عبر عنه في القران المجيد بانه اللوح المحفوظ
وتارة بالكتاب المبين المشتمل
على كل رطب ويابس
وذلك ما اردناه
انتهى

شرح تجريد الكلام - للقوشجي (على قوشجي)

بسم الله الرحمن الرحيم وبه اعتمادي

خير الكلام حمد الملك العلام بما ابدع العالم عن احسن وجه ونظام خلق الارض والسموات العلى
بقدرته القاهرة وجعل الامر ينزل بينهن بحكمته الباهرة وفضل على العالمين العالمين وهداهم سبيل الرشاد
وكرمهم بسلوك طريق النجاة في معرفة المبدا والمعاد ثم الصلوة على رسوله الذي اظهر الشرايع
النبوة بالحجج القاطعة واماط النواميس الالهية بالبراهين الساطعة وعلى آله واصحابه الذين خصوا
بالتجريد والتفريد عن الشكوك والشبه في اسرار الايمان والتوحيد فان اسبغ
الايادي وافضل النعم وانفس الجواهر المودعة في بني آدم هو العلم الذي من تحلى به فقد فاز
بالقدح المعلى وبلغ المقصد الاقصى وتسنم الذروة العليا فانه من جلايل صفات الالوهية وخواص
سحاب الربوبية وهو للانسان افضل الذخاير والسعادات واكمل الفضايل والكمالات
وكيف لا وقد ورد في فضايله ومناقب اهله ايات محكمات واحاديث متواترات
وعلم الكلام الذي هو اساس الشرايع والاحكام ومقياس قواعد عقايد الاسلام اجل
العلوم موضوعا واقومها اصولا وفروعا واقوماها حجة ودليلا واجلاها محجة وسبيلا واعزايرغب
فيه ويعرج عليه وامهاها مناخ مطايا الطلب لديه اذ به يعرف احوال المبداء والمعاد واسرارها
وبه يكشف عن وجوه حقايق الهيات اسرارها ويعلم منه احكام الشريعة الطاهرة وبه يحصل الوقوف
باحوال الانسان في النشاة الاولى والاخرة فمنه الاطلاع على مشاهدات الملك ومغايبات
الملكوت وبه نظر اسرار اللاهوت وبهتك استار الجبروت فهو اولى بان يصرف عنان
الهمة نحو تحصيله ويضرب اذيال الطلب على مطية الاجتهاد في تكميله وان كتاب التجريد الذي صنف
في هذا الفن المولى الاعظم والحبر المعظم قدوة العلماء الراسخين اسوة الحكماء المتألهين نصير الحق

والملة والدين محمد بن محمد الطوسي قدس الله نفسه وروح رمسه تصنيف مخزون بالغرايب واليف
مشحون بالغرايب فهو وان كان صغير الحجم وجيز النظم فهو كبير العلم عظيم الاسم جليل الشان
رفيع المكان حسن النظام مقبول ايمة العظام لم يطفر بمثله علماء الامصار لم يفز بشبهه الفضلاء
في القرون والادوار مشتمل على اشارات الى مطالب هي الامهات مشحون بتنبيهات على مباحث
هي المهمات مملو بجواهر كلماته كالفصوص محتو على كلمات يجري اكثرها مجرى النصوص متضمن لسانات
معجزة في عبارات موجزة وتلويحات غزيرة الكمالات شايعة بغير شيوع السلاسة من لفظه
ولكن معاينة لها السحرة يسجد وهو في الاشتهار كالشمس في رابعة النهار تتداوله ايدي النظار
وتتسابق في ميادينه جياد الافكار ان كثيرا من العلماء وجما غفيرا من الفضلاء وجهوا انظارهم
الى شرح هذا الكتاب ونشر معانيه والتفحص عن دلايله والكشف عن مبانيه وصرفوا هممهم الى ايضاح
مشكلاته وافصاح مفضلاته وبذلوا الطاقة في كشف غطايه وهتك ستره وغشايه ومن
تلك الشروح الطفها مسلكا واحسنها منهجا هو الذي صنفه العالم الرباني والحبر الصمداني
مولانا شمس الملة والدين الاصفهاني طيب الله ثراه وجعل الجنة مثواه فانه لما قدر طاقته
حام حول مقاصده وتقدر وسعه جال في ميدان دلايله وشواهده ولقاه الفضلاء بحسن
القبول والرضا ولمثل هذا فليجتهد ارباب البصاير والنهى حتى ان السيد الفاضل الكامل كاشف
معضلات المسايل مولانا وسيدنا علي الشريف الجرجاني تغمده بغفرانه واسكنه فراديس جنانه
قد علق عليه حواشي تشتمل على تحقيقات رايقة وتدقيقات فايقة شايقة تنجر من ينابيع تحريراته
انهار الحقايق وتنحدر من علو تقريراته سيول الدقايق ومع ذلك كان كثير من مخفيات
رموز ذلك الكتاب باقيا على خافي اللامع مكنونات كنوزه لم تقع بصر ناظر على طلاها
مخدرات فوايده محجوبة على الاذهان لم يطمثهن انس ولا جان وعرايس نفايسه
تحت الحجب مستورة وغرايب اسراره في خمار الغيب محصورة بل كان الكتاب على كان
من كونه كنزا مخفيا وسرا مطويا كدرة لم تثقب ومهرة لم تركب لانه كتاب غريب وصنعة

عجيب في رتبة يتضاءل الالغاز لغاية ايجازه ويحاكي الاعجاز في اظهار المغمض وابرازه لا
يكشف معناه الا الاوحدي من العظماء ولا يضح مغزاه الا الالمعي من الاذكياء واني
بعد ان صرفت في الكشف عن حقايق هذا العلم شطرا من عمري ووقفت على التفحص عن
دقايقه قدرا من دهري فما من كتاب في هذا العلم الا تصفحت سنيه وشنيه وما من
صحيفة مزبورة في هذا الفن الا تعرفت غثه وسمينه ابى نفسي ان يبقى ملك البدايع تحت غطاء
من الابهام ويكون سلك الروايع في خفاء من الافهام فرأيت ان اشرحه شرحا يذلل
صعابه ويكشف عن وجوه فرايده نقابه ويضمن ما فيه من غوامض اسراره ويتبين ما فيه
من اللطايف التي وراء استاره واضيف اليه فوايد التقطتها من ساير الكتب والدفاتر
وزوايد استنبطتها بفكري القاصر وخاطري الفاتر فتصديت بما عينت وعمدت
لما قصدت فجاء بحمد الله كما يحبه الاوداء ويرضيه الاخباء والاخلاء شرحا شارحا للطائفه
وحقايقه كاشفا للاستار عن وجوه نكته ودقايقه لا مطولا فيمل املالا ولا مختصرا فيخل اخلالا
مع تقرير لقواعده وتحرير لمعاقده وتفسير لمقاصده وتكثير لفوايده وبسط لموجزه
وحل لملغزه وتقييد لمرسله وتفصيل لمجمله وما الفوز بهذه السعادة العظمى والكرامة الكبرى
الا بميامن دولة السلطان الاعظم والخاقان المعظم مالك رقاب الامم خليفة الله في
العالم باسط مهاد العدل والانصاف هادم اساس الجور والاعتساف والي
لولاء الولاية في الافاق مالك سرير الخلافة بالارث والاستحقاق المجتهد في اعلاء
سرادق الامن والامان المتمثل لنص ان الله يامر بالعدل والاحسان مغيث الدنيا والدين
سلطان ابو سعيد كورگان لا زالت الآفاق مشرقة بانوار معدلته واغصان الخيرات
مورقة بسحايب مرحمته اعنة عنايته نحو حماية اهل الاسلام معطوفة وهمته العليا الى تشييد
مباني الشرع الشريف مصروفة قد اتصف من الاخلاق بازكاها وارضاها ومن الهمم باعلاها
واسناها عبقته العلمية محط الرحال الافاضل وسدته السنية مجمع الاماثل الاماجد والاماثل

هو الملك المنصور ايا ورايه سجايا ه اقدام وحزم وتايل يلوذ به الاحرار من كل خطة
ويأوي الى عالي ذراه الاماثل فمناه بحر موجه متلاطم ولقياء ضوء بدره متكامل فما الشمس
ان قيست به مستنيرة ولا الصبح وضاح ولا البدر كامل من تحلى بمحبته فهو في طلح من
الآمال منضود ومن تجلى بمودته فهو في ظل من النعيم المقيم ممدود وينان اعدايه موس
على جرف هار وعمران اوليايه مرصص في جنات تجري من تحتها الانهار فالحمد لله الذي
فضله على السلاطين بعضلا واتاه ما كان من الفضايل جملة وبعضلا وشرفه باكرومة
طاهره الاشراق والطلوع وخصه بارومة طاهره الاعراق والفروع وجعل السنة الفضلاء
بنشر ثنايه منطلقة ورقاب العلماء بطوق عطايه متطوقة اللهم اجعل جناب جلاله
موارد الآمال ومقاعد الاقبال ومعاون اليمن والكرامة ومواطن الامن والسلامة
وزده توفيقا على تربية العلماء وتقوية الفضلاء واجعل ما يتواصل الى ذوي العلم من نعمه
مشكورا وما يتواتر الى اهل الفضل من كرمه مبرورا من قال آمين اتقى الله
مهجته فان هذا دعاء يشمل البشرا والله اعلم

اقول لعله اراد بغرر فرائد الاعتقاد فرائد الاعتقادات الواضحة وهي المسائل المتفق عليها بين العقلاء فان الذي يتفق عليه
الكل كانه واضح معروف ونكت فوائد الاجتهاد المختلف فيها وفي بعض نسخ بعض مسائل الاجتهاد ولكل وجه
قوي مما قاد في الدليل اليه وقوي اعتمادي عليه متعلق بالثاني بحسب الظاهر وان صح جعله متعلقا بالاول

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

اما بعد حمد واجب الوجود على نعمائه والصلوة على سيد انبيائه وعلى اكرم احبائه اي على آله
واصحابه الذين هم موصوفون بزيادة الكرم على من عداهم من محبوبه فافعل التفضيل هنا
بمعنى الزيادة على من اضيف اليه وح لا يجب المطابقة لمن هو له افرادا وجمعا وتحتمل بناء على
مذهبه ان يريد به عليا ع بل وان لا يكون المكتوب بصورة على جرا جارا بل اسمه مجرورا معطوفا على
سيد انبيائه ويؤيده ما وجد في بعض النسخ من التصريح باسم النبي صلعم فاني مجيب الى ما سئلت من تحرير
مسائل الكلام وترتيبها على ابلغ النظام مشيرا الى غرر فرائد الاعتقاد ونكت مسائل الاجتهاد مما قاد
الدليل اليه وقوي اعتمادي عليه والله اسئل العصمة والسداد وان يجعله ذخرا ليوم المعاد وسميته
تجريد العقائد ورتبته على ستة مقاصد لما كان المقصد الاقصى والمطلب الاعلى في علم الكلام
هو العلم باحوال المبدء والمعاد واحوال المعاد مما لا يستقل باثباتها العقل بل يحتاج فيه الى السماع
من المعلم والمعلم في المعارف الالهية هو النبي ص بالاتفاق والامام ايضا عند بعض وما يستقل
به العقل انما يستنبط من البحث عن احوال الممكن المنقسم الى الجوهر والعرض اما بامور عامة او
عرضا لاجرم رتب المص 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 ووجه الترتيب ظ

في الامور العامة اي ما لا يختص بقسم من
اقسام الموجود التي هي الواجب والجوهر والعرض لما اورد كلاما مختصا بقسم واحد منها
في بابه احتاج الى باب لمعرفة احوال المشتركة اما بين الثلثة كالوجود والعلية واما بين الاثنين
كالماهية والمعلولية فالبحث عن العدم لكونه في مقابلة الوجود وعن الامتناع لكونه من
احوال العدم وعن الوجوب والقدم لكونهما من احوال الوجود ولذا اوردهما في فصل

العدم من الاحوال المشتركة بين الاثنين اعني الجوهر والعرض او المراد بالجوهر
ههنا لو وجدت في الخارج كانت لا في موضوع ولذا المراد بالعرض ههنا
لو وجدت كانت في موضوع ولم يحصل البحث عن العدم
بالعرض كما جعل السيد لان المص جعل
الفصل معنونا به حيث قال
الفصل الاول في الوجود
والعدم منه
رحمه الله

الوجود والعدم وفيه فصول ثلثة لانحصار الامور العامة بالاستقراء الى الوجود والعدم وما
يتعلق بهما والمهية ولواحقها والعلة والمعلولية

في الوجود والعدم وتحديدهما

بالثابت العين والمنفي العين او الذي يمكن ان يخبر عنه ونقيضه اي الذي لا يمكن ان يخبر
عنه او بغير ذلك مثل قولهم الموجود هو الذي يكون فاعلا ومنفعلا والمعدوم ما لا يكون فاعلا
ومنفعلا تشتمل على دور اما اشتمال التحديد الاول فظ لان الثبوت مرادف للوجود
وكذا المنفي للعدم واما الثاني فلان الامكان قد اخذ في كل من حدي الوجود والعدم
وهو عبارة عن سلب الضرورة عن طرفي الوجود والعدم واما الثالث فلانه قد اخذ
الكون في تعريف الوجود المرادف له وسلب الكون في تعريف العدم المرادف له
وما يقال من ان معنى الفاعل الموجد والموثر والمنفعل الموجد المتاثر فمعنى ما لا يكون
فاعلا ومنفعلا ما لا يكون موجدا موثرا وما لا يكون موجدا متاثرا وهذا سلب لقسمي الوجود
ومتوقف على سلب مفهوم الموجود وهو مفهوم المعدوم فضعفه ظ بانا لا نسلم ان معنى الفاعل
هو الموجد والموثر والمنفعل هو الموجد المتاثر غاية الامر ان نسلم انهما لا يكونان
الا موجودين وفي قوله وتحديدهما بالثابت العين والمنفي العين نظر اذ الوجود و
العدم لم يعرفا بهما بل الوجود والعدم عرفا بهما واعتذر عنه بان 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 التعريف لكان ذلك لاحتياج الوجود اليه فتعريف الموجود
بالثابت العين تعريف في 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 دوري فقوله و
تحديدهما اي تحديد الوجود والعدم كما هو الظ بالثابت العين اي بما علم منه تحديدهما

به او نقول ان الضمير راجع الى الموجود و المعدوم لدلالة الوجود و العدم عليهما او لانهما
اطلقا عليهما تسامحا بالاطلاق المشتق منه وارادة المشتق و هو مشهور و المال فى الكل واحد
و فيه نظر لانه يلزم بمقتضى هذا التحقيق ان يكون تعريف كل مشتق بمشتق تعريفا
فى الحقيقة لماخذ الاشتقاق كماخذ الاشتقاق او يمكن اجراء هذا الكلام فيه فعال الحساس مثلا
يشتمل على شيئين مفهوم الاحساس و مفهوم صيغة الفاعل لكن مفهوم صيغ المشتقات
معلوم لكل من يعرف اللغة فاذا علم مفهوم الاحساس علم مفهوم الحساس ولو
جهل جهل فلو احتاج الحساس الى التعريف كان ذلك لاحتياج الاحساس اليه فلو
عرف الحساس بمشتق كان ذلك تعريفا فى الحقيقة للاحساس كماخذ الاشتقاق مع انه
ليس كذلك فى الحقيقة فانه قد يجوز تعريف المشتق بالمشتق ولا يجوز تعريف ماخذ الاشتقاق
كماخذ الاشتقاق مثلا يجوز تعريف الحساس بالمتحرك بالارادة ولا يجوز تعريف الاحساس
بالحركة الارادية وكذلك يجوز تعريف الناطق بالضاحك ولا يجوز تعريف النطق بالضحك
وامثال ذلك اكثر من ان تحصى وتحقيق المقام ان السؤال عن المشتق قد يكون عن
نفس مفهومه كما ان اجيب بمشتق اخر فذلك يكون تعريفا لماخذ الاشتقاق كماخذ الاشتقاق
وقلما يكون السؤال فى هذا المقام بلفظ المشتق بل الاكثر والاولى ان يسأل بلفظ
المشتق منه لان مفهوم الصيغة معلوم لكل احد وانما الاستفسار يعلم مفهوم ماخذ اشتقاقه
مثلا اذا اريد الاستفسار عن مفهوم المتحرك يقال ما الحركة ويجاب بانها الخروج عن
عن القوة الى الفعل على التدريج فان قيل ما المتحرك اجيب بانه الخارج من القوة
الى الفعل فذلك كما قال هو تعريف فى الحقيقة للحركة بالخروج لانه المحتاج الى التعريف
واما اذا كان السؤال عما صدق عليه المشتق الذى علم بوجه ما وانه اريد ان يعلم
بحقيقته او بوجه اخر يجب ان اجيب بمشتق اخر فذلك لا يكون تعريفا لماخذ الاشتقاق
كماخذ الاشتقاق مثلا اذا سئل عن الانسان الذى علم بوجه الضحك ويراد به ان

يعلم بوجه اخر ما الضاحك فالجواب بالكاتب ليس تعريفا للضحك بالكتابة كيف ولا يمكن
حمله 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 يحمل عليه كما لا يخفى فلا يكون تعريفا له فلا يتمشى هذا الاعتداد
فيه ولما ابطل تحديد الوجود بما ذكر اشار الى وجه الاعتداد لاولئك المعرفين من الحكماء
والمتكلمين فى تحديدهم فقال بل المراد تعريف اللفظ وليس المقصود به تحصيل صورة غير
حاصلة كما فى سائر التعريفات الحقيقية بل المقصود به الاشارة الى صورة حاصلة و
تعيينها من بين الصور الحاصلة ليعلم ان اللفظ المذكور موضوع بازاء الصورة المشار اليها
فلا يقدح فيه ايراد ما هو مرادف للمعرف كما فى التعريفين الاول والثالث بل مداره
على الالفاظ المفردة المرادفة فان لم يوجد اورد بدلها الفاظ مركبة دالة على مفهومه
ولا يكون التفصيل المستفاد منها مقصودا بل المقصود بها تعيين ذلك المعنى من
بين المعانى المتصورة ولا يقدح ايضا ايراد ما يتوقف معرفته على معرفة المعرف كما فى
التعريف الثانى لما ذكرنا من ان هذا التعريف ليس لتحصيل معرفة المعرف حتى يكون توقف
معرفة المعرف عليها دورا بل لا يمكن تحديد الوجود بحسب الحقيقة اذ لا شئ من المفهومات
اعرف من الوجود وان اراد ان تصور الوجود بوجه يمتاز به عن جميع ما عداه بديهى وانه
لا اعرف منه فلا يمكن تعريفه بهذا الوجه فذلك مسلم بحكم الاستقراء والرجوع الى الوجدان
وان اراد ان تصوره بكنه حقيقته بديهى فذلك مما يمنع كونه متصورا اصلا والاستدلال
بتوقف التصديق بما لا يتناهى عليه وتوقف الشئ على نفسه او عدم تركب الوجود مع فرضه
تركبا او ابطال الرسم بانه استدل على بداهة تصور الوجود بوجوه اشار المصنف الى اثنين
منها وحكم ببطلانهما الاول ان التصديق بالشئ بين الوجود والعدم اعنى قولنا الشئ
اما موجود واما معدوم بديهى وتوقف على تصور الوجود ضرورة توقف التصديق على

وقيل صح

والعدم

تصور اطرافه وما يتوقف عليه البديهي اولى بالبداهة والثاني ان الوجود متصور وليس ذلك
بالكسب والا فاكتسابه اما بالحد وانه لا يكون الا بالاجزاء والوجود بسيط والا فاجزاءه
اما وجودات فيلزم توقف الكل على جزئه واما ليست بوجودات فلا بد ان يحصل عند
اجتماعها امر زائد والا فلا وجود هناك اصلا او ليس ثمة الا تلك الاجزاء التي ليست
وجودات فذلك الزائد هو الوجود وتلك الاجزاء معروضاته فلم يكن التركيب في الوجود
بل في معروضه مع انه فرض مركبا لا يقال لا نم ان الوجود هو ذلك الزائد فقط بل هو
مع تلك الاجزاء فلا يلزم عدم تركب الوجود لانا نقول على هذا يكون ذلك الزائد
جزءا له وننقل الكلام اليه واما بالرسم فانه ح اذ هو متوقف على العلم باختصاص
المرسوم به بالمرسوم وهو متوقف على العلم بالمرسوم وهو دور وبما عداه مفصلا وهو تح
لاستحالة احاطة الذهن بما لا يتناهى اما بطلان الوجه الاول فلانا لا نم ان ما يتوقف
عليه البديهي بديهي فان التصديق قد يكون اطرافه كسبية ولو سلم فمختار ان تصوره
بوجه ما ولا نزاع فيه فان قيل نحن نستدل بان هذا التصديق بديهي بجميع تصوراتها و
من جملتها تصور الوجود فهو بديهي لا يقال 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 لمن لا تقدر على الاكتساب من البله والصبيان فنعلم كونه
بديهيا بجميع تصوراتها ولا يلاحظ مع هذا العلم تفاصيل خصوصيات تلك التصورات
والمقصود بالاستدلال حصول العلم ببداهة تصور الوجود بخصوصه وهذا الاستدلال
بالشكل الاول اذ حاصله ان تصور الوجود من تصورات هذا التصديق وكل ما هو
من تصورات هذا التصديق بديهي فتصور الوجود بديهي قلنا ان اردت ان جميع
هذه التصورات بالكنه بديهي فمم وما ذكرته من حصول هذا التصديق للبله والصبيان
لا يدل عليه وان اردت انها بوجه ما بديهي فلا نزاع فيه واما بطلان الوجه الثاني

فلانا نمنع ان الوجود متصور بكنه حقيقته وان اراد به انه متصور بوجه ما فلا يجديه نفعا لان
الخلاف في تصور الكنه والمختار ان اجزاء الوجود وجودات ولا يلزم توقف
الشيء على نفسه لجواز ان يكون صدق الوجود عليها صدق عرضيا كصدق الانسان
على كل من اجزائه ولا استحالة في ذلك او نختار انها ليست بوجودات قوله فلا بد
ان يحصل عند اجتماعها امر زائد ويكون ذلك الزائد هو الوجود قلنا نعم ذلك الامر
هو مجموع الاجزاء من حيث هو مجموع فان هذا المجموع لم يحصل الا عند الاجتماع وانه
زائد على كل واحد فرض انه عين الوجود فيكون التركيب في الوجود ثم ما ذكره منقوض
بسائر المركبات التي علم تركبها يقينا اذ نطرده بعينه في السكنجبين مثلا اذ نختار
ان اكتسابه بالرسم نقوله يتوقف على العلم بالاختصاص لا يتوقف الا على تصور المعرف
بوجه ما فلا يلزم الدور وعلى تصور ما عداه اجمالا وهو ليس تح وانما المحال هو الاحاطة
بما لا يتناهى مفصلا لا نقال تصور الوجود اذا حصل للنفس من غير كسب فاذا التفت
الى حصوله عرفت بمجرد التفاتها اليه بغير كسب فاي حاجة الى الاستدلال بل
نقول بداهة كل بديهي وكذا كسبية كل كسبي كلتاهما بديهيان يعني ما ذكر لا يقول
قد يحصل صورة في النفس ولا يلتفت الى كيفية حصولها لم يحصل فيها صورة اخرى
ولا يلتفت ايضا الى كيفية حصولها وهكذا حتى اذا تطاولت المدة وتكررت
الصورة وتوجهت اليها فالتبس عليها في بعض كيفية حصولها فاحتاجت الى
الاستدلال وذلك بالبديهيات اولى اذ في الكسبيات اعمال قلما يتيسر

فلا نم توقف على اختصاص الا على العلم بالاختصاص صح

وتردد الذهن حال الحكم بمطلق الوجود واتحاد مفهوم نفسه وقوله القسمة
يعطي التركيب استدل على كون الوجود مفهوما واحدا مشتركا بين جميع الموجودات
بوجوه ثلثة الاول انا نجزم بوجوده مع التردد في كل من الخصوصيات فانا
اذا نظرنا الى وجود الممكن جزمنا بوجوده مع التردد في كونه واجبا او ممكنا

عرضا او جوهرا متحيزا او غير متحيز ومع بدل اعتقاد كونه ممكنا الى اعتقاد كونه واجبا
الى غير ذلك من الخصوصيات وبالضرورة يكون الامر المقطوع به النافي مع التردد
في الخصوصيات وبدل الاعتقادات مشتركا بين الكل قيل هذا الدليل يستلزم
ان يكون للوجود وجودا آخر مشتركا بينه وبين غيره فانا قد نجزم بوجود علة شيء
ونتردد في انها مفهوم الوجود او غيره والجواب ان التردد انما يقع فيما هو من
الموجودات ومفهوم الوجود ليس منها بل هو من المعقولات الثانية كما سيتبين
النافي ان مفهوم العدم واحد فلو لم يكن مفهوم الوجود ايضا واحدا لبطل الحصر
العقلي بين الوجود والعدم فانا اذا قلنا زيد اما موجود واما معدوم لم يجزم العقل
بالانحصار لجواز ان لا يكون معدوما ولا موجودا بالمعنى الذي قصد بل هو موجود بمعنى
آخر هذا هو التقرير المشهور لهذا الدليل ويرد عليه ان ايجاد مفهوم العدم لا دخل
له في الاستدلال بل على تقدير تعدده كان بطلان الحصر اظهر اذ يرد على هذا التقرير
احتمال آخر مثلا نقول في المثال المذكور يجوز ان يكون زيد متصفا بالعدم بمعنى آخر
فالاولى ان يطرح من البين ويقال لو لم يكن الوجود مشتركا لبطل الحصر العقلي
وسياق الكلام الخ قيل الحصر على هذا التقدير اعني ان يكون مفهوم العدم ايضا
متعددا يكون بين الوجود الخاص والعدم الخاص فانا اذا قلنا زيد اما ان يكون
موجودا بوجوده الخاص او معدوما بعدمه الخاص كان ذلك حصرا عقليا لان معناه
زيد اما ان يكون موجودا بوجوده الخاص او لا يكون موجودا بوجوده الخاص
وهذا ترديد بين النفي والاثبات لحرم العقل بالانحصار فيه بديهة فكما لا واسطة
بين اثبات مفهوم عام وسلبه كذلك لا واسطة بين اثبات مفهوم خاص وسلبه
وفيه نظر لان الحصر العقلي هو انه لوجود النظر اليه لجزم العقل بالانحصار
وهناك جزم العقل بواسطة مقدمة اجنبية هي ان الشيء لا يكون موجودا بوجود غيره

ولا معدوما بعدم غيره او لو قطع النظر عن هذه المقدمة لم يكن قولنا زيد معدوم
بعدمه الخاص في معنى قولنا ليس موجودا بوجوده الخاص بل كان اخص منه
فانا اذا وجدنا زيدا بوجود آخر وعدم بعدم آخر صدق انه ليس موجودا بوجوده
الخاص وكذب انه معدوم بعدمه الخاص فالعقل يجزم بالانحصار في قولنا الشيء
اما موجود بوجوده الخاص واما ليس موجودا بوجوده الخاص ولا يجزم العقل
بالانحصار في قولنا الشيء اما موجود بوجوده الخاص واما معدوم بعدمه الخاص
الا بعد ملاحظة تلك المقدمة الاجنبية فلا يكون حصرا عقليا ويمكن ان يجعل اتحاد
مفهوم العدم دليلا برأسه بان يقال مفهوم العدم واحد فلو لم يكن مفهوم الوجود
ايضا واحدا لكان العدم الواحد نقيضا لكل من الوجودات المتعددة وذلك باطل
لان التناقض لا يتحقق الا بين المفهومين لا يقال لو لم يكن مفهوم العدم واحدا
لكانت المفسدة اشد لانه على هذا التقدير ان لم يكن مفهوم الوجود ايضا واحدا
لتحقق التناقض بين العدمات والوجودات وهو افسد من ان يتحقق التناقض
بين العدم الواحد والوجودات لانا نقول على هذا التقدير يكون لكل وجود
خاص عدم خاص هو نقيض له فلا يكون التناقض الا بين مفهومين قيل لا نم ان
مفهوم العدم واحد بل لكل حقيقة سلب خاص مخالف لسلب حقيقة اخرى واجب بان
السلب المطلق المحمول على تلك السلوب مفهوم واحد ولا شك ان هذا التقدير بعينه
جار في الوجود فمن لا يسلم الاشتراك فيه لا يسلم الاشتراك في مطلق السلب بل
المشترك بينها عنده هو لفظ السلب كما في الوجود الثالث انا نقسم الوجود الى وجود
الواجب ووجود الممكن الى وجود الجوهر ووجود العرض فورود القسمة مشترك
بين الاقسام فان قيل اشتراك مورد القسمة بين جميع افراد الاقسام غير لازم
فانا نقسم الحيوان الى الابيض وغير الابيض مع ان كلا منهما غير الحيوان اجيب

اولا بان التقسيم عبارة عن ضم القيود المتخالفة الى مورد القسمة ليحصل بانضمام كل
قيد اليه قسم منه فالقسم عبارة عن مجموع مورد القسمة مع قيد آخر فلا يتحقق بدون مورد
القسمة فلا بد ان يكون المورد مشتركا بين جميع افراد اقسامه والقسم في المثال
المذكور هو الحيوان الابيض والحيوان الغير الابيض وما قال من انه قد يكون بين
القسم والمقسم عموم وخصوص من وجه فذلك غلط نشأ من اشتباه القسم بقيده
هذا الجواب غير حاسم لمادة الشبهة فان السائل لو قال اردت بالقسم قيده
فلو قس في هذا القدر بدلالة لفظ قيد القسم والمقصود انه لا يلزم من قسمة الوجود الى
وجود الواجب ووجود الممكن اشتراكه بين جميع افراد الممكن الذي هو قيد القسم
وما ذكرته من شمول المقسم لجميع افراد الاقسام لا يجدي نفعا لان قيد القسم قد
يكون اعم من المقسم من وجه كما في مثل الحيوان والابيض اندفع الجواب وما سا
بان الوجود بعد القسمة الى جميع الاشخاص فردا فردا فيلزم اشتراكه بين الجميع فان
قيل على الدليل الاول ان الامر الثاني المقطوع به هو انه موجود باحد الوجودات
المتخالفة الذوات مطلقا وعلى الثاني ان معنى قولنا زيدا اما موجود او معدوم انه
موجود باحد الوجودات المتخالفة الذوات او ليس بموجود اصلا ان قلنا العدم
مفهوم واحد او معدوم باحد العدمات المتخالفة الذوات ان قلنا متعدد مفهومه
وعلى الثالث انا نقسم الوجود تاويل المسمى قلنا كل ذلك بملاحظة لفظ الوجود و
شموله لتلك المعاني المتعددة التي وضعت لفظ الوجود بازائها ونحن نجد من انفسنا
هذا الجزم والحصر العقلي وصحة التقسيم مع قطع النظر عن اللغات واوضاعها
واذا ثبت كون الوجود مفهوما واحدا مشتركا بين الموجودات باسرها فمغايرة هذا
المفهوم المشترك للمهية اي يكون زائدا عليها لا عينها ولا جزءها والا اي وان لم
يكن مغايرا لكان اما عينها وح اتحدت المهيات ضرورة اتحادها مع الوجود الذي

هو مفهوم واحد او جزءا وح لم يحصر اجزاء بل سرت اجزاء المهية الواحدة الى غير النهاية
اما الملازمة فلانه لو كان جزءا للمهيات لكان لها اجزاء اخر موجودة لامتناع تقوم
الموجود بالمعدوم ولا بد ان يكون جزءا لتلك الاجزاء ايضا اذ الفرض انه جزء لجميع
الموجودات فتلك الاجزاء لها اجزاء اخر ثم ينتقل الكلام الى اجزاء الاجزاء وهكذا
الى ان يتسلسل واما بطلان التالي فان المركب لا بد له من الانتهاء الى البسيط
لان البسيط مبدأ المركب فلو اسفى اسفى المركب قطعا والكثرة ولو كانت غير متناهية
لا بد فيها من الواحد وقيل لامتناع تحقق الامور الغير المتناهية المترتبة في الوجود معا وهذا
انما يتم اذا كان الاجزاء خارجية واما اذا كانت عقلية لا تحقق لها في الخارج متمايزة
فلا دليل على استحالته اذ غاية امتناع تعقل كنه المهية اذا لم يكتف في تعقل كنه
شيء على تعقل الاجزاء الاولية وشرط في ذلك تعقل اجزاء الاجزاء ما بلغ على
التفصيل واعترض بان هذا الدليل انما يدل على ان الوجود ليس عينا في جميع
المهيات وكذلك ليس جزءا من الجميع ولا يلزم من ذلك كونه زائدا في الجميع
لاحتمال ان يكون زائدا في البعض ونفسا في البعض او جزءا في البعض واجيب
بان اختلاف الوجود في العرض والنفسية والدخول غير متصور لانه ان اقتضى
العروض فيسعى ان يكون كذلك في الجميع وان اقتضى الدخول او النفسية فكذلك
ورد بانا نختار ان الوجود لا يقتضي شيئا من ذلك بل المقتضي هو المهيات ولو
سلم فلا نم وجوب الاستواء فيها وانما يلزم ان لو كان الوجود متواطيا لم لا يجوز
ان يكون مشككا لا يقال ان كان الوجود متواطيا وجب الاستواء وان كان
مشككا كان زائدا في الجميع وهو عين المط لانا نقول المط هو زيادة الوجود
على المهيات واللازم من كونه مشككا زيادته على الافراد التي هي الوجودات
الخاصة ولا يلزم من عروضه للوجودات عروضه للمهيات لجواز ان يكون العارض

والمعروض معا داخلين في المهيات لانه مدفوع بان الوجود اذا لم يكن متساويا
الحصول في المهيات يلزم خروجه عنها وان لم يطلق عليه بالقياس اليها لفظ التشكيك
اذ الدليل بعينه جار هناك بل لانا نقول اللازم من التشكيك ان لا يكون ذاتيا
في الجميع والا لما اختلفت ولا يلزم منه ان يكون عرضيا في الجميع على انه لم يقم برهان
على امتناع الاختلاف في المهيات والذاتيات بالتشكيك واقوى ما ذكروه هو
انه اذا اختلف المهية او الذاتي في الجزئيات لم يكن مهيتها واحدة ولا ذاتيتها واحدا
وهو منقوض بالعارض وانه الاختلاف بالكمال والنقصان بنفس المهية كالذراع و
الذراعين من المقدار لا يوجب تغاير المهية قيل القائلون باشتراك الوجود معنى عندهم
وجود مطلق مشترك من جميع الموجودات ووجود خاص لكل موجود وهذا الدليل انما
يدل على ان الوجود المطلق المشترك زائد على المهية ولا يدل على كون الوجود الخاص
زائدا عليها الا ان ثبت ان المطلق نفس مهية الخاص او جزءا منها ولم يثبت بل الحق
انه عرضي لافراده فيه بحث لانه ليس المدعى الا ان الوجود المطلق المشترك
زائد على المهية كما اشار اليه المص بتفريع هذه المسئلة على مسئلة الاشتراك حيث قال
فمغايرة المهية وصرحنا به هناك واثبات ان في الموجودات امرا وراء المهية والوجود
المطلق وحصته زائدا على المهية عارضا لهما مما لا سبيل اليه لا يقال يجوز ان الوجود
مشكك فيكون عارضا لافراده التي هي وجودات خاصة وبه يثبت ان في الموجودات
امرا وراء الوجود المطلق وحصته لانا نقول قد عرفنا انه لم يثبت كون المشكك عرضيا
بالنسبة الى افراده وايضا فالكلام في اثبات ان ذلك الامر زائد على المهية ولو
سلم فلا اقل من ان يكون كسبيا فكيف يدعون الضرورة في دعوى زيادة الوجود
على المهية كما يذكره هذا القائل المحقق في ذيل هذا البحث وتبنيه بان البصائر السليمة
كما يدرك اشتراك جميع الموجودات في حالة تمتازها عن المعدومات ويسمى في

العربية بالوجود والكون وبالفارسية بهستي وبودن كذلك يدرك ان مفهومها خارج
عنها يوصف بها ويحمل عليها وبيان الضرورة بهذا الوجه اعتراف منه بان المدعى ليس
الا زيادة الوجود المطلق المشترك كما لا يخفى ولانفكاكهما تعقلا فانا قد نعقل الوجود
مع الجهل بخصوصية المهية وموطنه وقد نعقل المهية ونعقل عن وجودها انها في الخارج فقط
وانها في الذهن فلانا لا نم ان المتعقل هو الوجود في الذهن ولو سلم فنا لدليل ولو سلم
فتعقل الشيء لا يستلزم تعقل تعقله ومثل هذا الانفكاك لا يتصور بين الشيء وذاته او ذاتياته
قيل مراده كما يفهم من الشرح انه اما تصور المهية ونشك في وجودها فلا يكون عينها و
الا لما امكن الشك ضرورة ان ثبوت الشيء لنفسه من ولا يكون انه ذاتيا لها لانه من
الثبوت لما هو ذاتي له لا يخفى ان هذا الاستدلال صحيح لكن لا يلائم كلام
المتن لان معنى الانفكاك تعقلا ان يكون احدهما متعقلا دون الاخر والشك
في الوجود انما هو في التصديق به لا في تعقله بل يستلزمه فاذا تعقلنا المهية وشككنا في وجودها
يكون كلاهما متعقلين لنا فاين الانفكاك وكلام الشارح صريح في خلافه حيث
قال فان قيل لا نم ان تعقل المهية مع الغفلة عن وجودها قيل هذا الدليل لو تم لدل
على ان الوجود الخاص انه زائد في المهيات التي يمكن تعقل خصوصياتها مع عدم
تعقل وجودها وانت خبير بان هذا انما يكون بعد ان يثبت لنا مقدمتان الاولى
ان في الموجودات امرا وراء المهية والوجود المطلق وحصته والثانية ان هذا الامر
معلوم لنا اما بالكنه او بوجه يمتاز به عن جميع ما عداه اما توقفه على المقدمة الاولى ظ
واما على الثانية فلانه لو لم يكن معلوما لنا لم نعلم انه غير معلوم منا عند تعقلنا المهية لجواز
ان يكون معلوما ولا نعلم انه هو واثباتهما امر دونه خرط القتاد وتحقق الامكان
اي ثبوته للمهية فان من الموجودات ما هو ممكن ولو لم يكن الوجود زائدا على المهية
لم يوجد ممكن اصلا لان الامكان عبارة عن تساوي نسبة المهية الى الوجود والعدم

الفرد ٤

فلو كان الوجود نفس المهية لم يهناك نسبة فضلا عن التساوي اذ النسبة انما تتحقق بين
المتغايرين ولو سلم فنسبة الشيء الى نفسه لا يكون كنسبته الى سلبه وارتفاعه ولو كان الوجود
جزءا لها لم يمكن نسبتها اليه والى العدم على السوية ضرورة ان نسبة الكل الى جزئه لا يكون
كنسبته الى سلب ذلك الجزء وفايدة الحمل والحاجة الى الاستدلال يعني لو لم يكن الوجود
زايدا لكان اما عين المهية وح لم يكن لحمل الوجود عليها فايدة وكان قولنا السواد موجود
بمنزلة قولنا السواد سواد والموجود موجود لكنا نعلم ان قولنا السواد موجود يفيد فايدة
اخرى راجحة ولم يتوقف حمله على المهية على الاستدلال ضرورة عدم توقف حمل الدراي
على الاستدلال لكنا نحتاج الى الاستدلال عند حمل الوجود عليها والجواب عن
هذا الدليل ودليل انفكاك التعقل على التقريرين انه انما يتم ان لو كان المهية معقولة
بكنهها جاز ان يكون دانتها مجهولة فضلا عن انتسابها اليها واما اذا لم يكتف
في تعقل كنه شيء تعقل اجزائه الاولية كالجنس والفصل المقومين بوجه ما واما في المهيات
المعلومة لنا اذ يجوز ان يكون المهيات التي لم نصور لها تعقلها غير منفك عن تعقل
الوجود ولا يحتاج عند حمل الوجود عليها الى الاستدلال وانتفاء التناقض وتركب الواجب
عطف على التناقض يعني لو كان الوجود نفس المهية لكان قولنا السواد ليس بموجود
بمنزلة قولنا السواد ليس بسواد والموجود ليس بموجود وهو مناقض اي حكم باجتماع
النقيضين اذ معناه ان شيئا ما ثبت له السواد ارتفع عنه السواد او المراد عنه التناقض
المصطلح لان لنا قضية صادقة في نفس الامر وهي السواد سواد وان الموجود موجود
ولما كان قولنا السواد ليس بموجود بمنزلة قولنا السواد ليس بسواد او الموجود
ليس بموجود كان مناقضا لتلك القضية الصادقة في نفس الامر لكنا نعلم ان
قولنا السواد ليس بموجود ليس مناقضا لها وهذا معنى قوله وانتفاء التناقض ولو
كان الوجود جزءا لها وهو مشترك بين الواجب والممكن لزم تركب الواجب لكن

الواجب غير مركب والجواب انه انما يدل على عدم كون الوجود داخلا في الكل ولا يلزم من ذلك
كونه خارجا عن الكل بل يجوز ان يكون داخلا في البعض ويمكن ان يجاب عن الوجوه الثلثة
الاخيرة بالفرق بين اتصاف شيء بشيء وحمله عليه مواطاة وبين الاتصاف والحمل اشتقاقا اما عن
الاول فبان نقول الامكان هو ان لا تقتضي المهية الاتصاف بالوجود اشتقاقا ولا الاتصاف بالعدم
كذلك وهو المراد بتساوي نسبة المهية الى الوجود والعدم فقوله لو كان الوجود نفس المهية لم يتصور هناك
نسبة فضلا عن التساوي مم فان النسبة بين شيء ونفسه اشتقاقا مما يتصور بل قد يصير مبتنيا للعقلاء يتنازعون
فيها نفيا واثباتا فان النسبة بين الوجود ونفسه اشتقاقا معركة للآراء حيث ذهب اكثر المتكلمين
الى ان الوجود موجود وبعضهم وطائفة من الحكماء كالفارابي وابن سينا الى انه ليس بموجود بل من
المعقولات الثانية واما قوله نسبة الشيء الى نفسه لا يكون كنسبته الى سلبه وارتفاعه وقوله نسبة الشيء
الى جزئه لا يكون كنسبته الى سلب ذلك الجزء كلاهما مم في النسبة الاشتقاقية اذ هي في التحقيق نسبة الشيء
الى المغايرة والى المغاير جزءه فانك اذا قلت الوجود موجود وقد نسبت الى الوجود مفهوم ذي الوجود
وهما متغايران واما عن الثاني فبان نمنع قوله كان قولنا السواد موجود بمنزلة قولنا السواد سواد
او الموجود موجود ونقول بل هو بمنزلة قولنا السواد ذو سواد والوجود ذو وجود ولا شك ان مثل
هذا الحمل مفيد واما عن الثالث فبان نمنع قوله كان قولنا السواد ليس بموجود بمنزلة قولنا السواد
ليس بسواد او الموجود ليس بموجود ونقول بل هو بمنزلة قولنا السواد ليس بذي سواد او الوجود ليس
بذي وجود وليس هذا مناقضا واعلم ان هذه الدعوى اصح ضرورية والمقصود من الوجوه المذكورة في
معرض الاستدلال ازالة الالتباس عنها بالنسبة الى الاذهان العاصرة ولا نزاع للحكماء في تلك الدعوى
بل هم قايلون بزيادة الوجود المطلق بمعنى على ذات الواجب كما في الممكنات الا انهم قالوا ذات الواجب
فرد خاص للوجود المطلق قايم بنفسه مبدء لجميع الممكنات والمتكلمون يقولون كما ان في الممكنات
مهية ووجودا مطلقا وحصة من الكون زايدين عليها كذلك في الواجب بعينه واما الاشاعرة فلعلهم
ارادوا بقولهم وجود كل شيء عين مهيته ليس زايدا عليها انه لا يتميز منها في الخارج اي ليس في الخارج

شي هو الماهية واخر هو الوجود فانما به قياما خارجيا كما يدل عليه تصفح ادلتهم ولا نزاع معهم في ذلك
وقيامه بالماهية من حيث هي هذا جواب عن استدلال الخصم بان الوجود لو كان زائدا على
الماهية لكان صفة قائمة بها فاما ان يقوم بالماهية الموجودة او بالماهية المعدومة لعدم الواسطة وكلاهما
ممتنع اما الاول فلاستلزامه ان يكون الماهية موجودة قبل وجودها واما الثاني فلانه يلزم اجتماع النقيضين
او يكون الماهية معدومة وموجودة معا وتقرير الجواب انه صفة تقوم بالماهية من حيث هي لا بالماهية المعدومة
ليلزم التناقض ولا بالماهية الموجودة ليلزم وجود الماهية قبل وجودها فان قيل ان اريد بالماهية من حيث
هي لا يكون الوجود والعدم نفسها ولا جزءا منها على ما قيل فغير مفيد لان العروض كاف في لزوم
المحالات وان اريد بها لا يكون موجودا ولا معدوما لا بالعروض ولا بغيره فهو قول بالواسطة مع
ان التناقض بحاله اذ يلزم ان يكون الماهية معروضة للوجود وغير معروضة له قلت المراد بالاعتبار
فيه الوجود ولا العدم وان كان لا ينفك عن احدهما فان قيل عدم الانفكاك عن احدهما كاف
في لزوم المحالات لان قيام الوجود بالماهية اما ان يقارن عدمها فالتناقض لازم او وجودها
فالتوقف على نفسه او التسلسل لازم قلنا نختار انه مقارن لذلك الوجود بعينه قولك يلزم ان
يكون الماهية موجودة قبل وجودها قلنا ممنوع وانما يلزم ذلك ان لو كان المعروض هو الماهية بشرط
الوجود فاما اذا كان المعروض الماهية وحدها لا بشرط الوجود بل في زمان الوجود فلا يلزم وجود
الماهية قبل وجودها ولا التناقض غاية ما في الباب انه يلزم تقدم الماهية على الوجود بالذات ضرورة
تقدم المعروض على العارض ولا فساد فيه ولما كان الوجود قائما بالماهية من حيث هي لا بالماهية
الموجودة فزيادته عليها وقيامه بها في التصور لا يحتاج الى الخارج لان ثبوت شي لاخر في الخارج
بمعنى اتصاف الاخر به في الخارج وان لم يقتض وجود ذلك الشي في الخارج لجواز اتصاف
الموجودات الخارجية في الخارج بالامور العدمية لكنه يقتضي وجود ذلك الاخر في الخارج بداهة
فان الشي ما لم يثبت الخارج اولا لم يتصور اتصافه فيه بمفهوم سواء كان وجوديا او عدميا بل
ثبوت الشي للشي فرع ثبوت المثبت له ان ذهنا فذهنا وان خارجيا فخارجيا قيل لما كان قيام

الوجود

الوجود بالماهية وقبولها اياه من حيث هي وهذه الحيثية انما تثبت لها في العقل فاللازم ح زيادته
على الماهية في التصور لا في الوجود العيني فيه نظر لان الماهية من حيث هي موجودة في الخارج
فيجوز ان يثبت لها امر في الخارج ولا يقدح في ذلك كون هذه الحيثية انما تثبت لها في العقل كما
ان الجزئي موجود في الخارج ويعرض له في الخارج اعراض موجودة فيه ولا يمنع عن ذلك كون
الجزئي انما يثبت له في العقل وايضا مقوض بقيام الاعراض بمحالها لان هذا الدليل بعينه جار
فيه فيلزم ان يكون قيامها ذهنيا لا خارجيا وليس كذلك فان البياض مثلا ليس قائما بالجسم
الابيض ولا بالجسم اللا ابيض بل قيامه بالجسم من حيث هو وهذه الحيثية انما تثبت له في
العقل وهو ينقسم الى الذهني والخارجي لا شبهة في ان النار مثلا لها وجود بها يظهر منها
احكامها ويصدر عنها اثارها من الاضاءة والاحراق وغيرهما وهذا الوجود يسمى وجودا عينيا
وخارجيا واصيلا وهذا مما لا نزاع فيه وانما النزاع في ان النار هل لها سوى هذا الوجود
وجود اخر لا يترتب عليها تلك الاثار والاحكام سواء كان ذلك الوجود الاخر في قولنا
المدركة او في غيرها وهذا الوجود الاخر يسمى وجودا ذهنيا وظليا وغير اصيل واذا تمهد هذا فنقول
الوجود الذهني متحقق والا لبطلت الحقيقة اي لم تحقق هذا القسم من القضايا وهي التي حكم
فيها على ما صدق عليه الموضوع في نفس الامر الكلي الواقع عم انا سواء كان موجودا في الخارج
محققا او مقدرا او لا يكون موجودا فيه اصلا وذلك لانه لو لم يكن الوجود الذهني لانحصر
الوجود في الخارجي فالاحكام الايجابية الصادقة في القضايا الحقيقية على ما ليس بموجود
في الخارج باطلة ضرورة ان صدق الايجاب الحملي ثبوت المحمول للموضوع واذا لم يكن
لشي ثبوت لم يتصور ثبوت المحمول له لان ثبوت شي لاخر موقوف على ثبوت الاخر في نفسه
فتكون القضايا الحقيقية باطلة لكن القضية الحقيقية بالمعنى الذي ذكرناه معتبرة عند المحققين ورد
عليه ان اللازم مما ذكر بطلان الحقيقية التي لا وجود لموضوعها في الخارج لا بطلان كل
الحقيقيات ليلزم عدم تحقق هذا القسم من القضايا كما هو مدعاكم فيجب ان يخص الدعوى

بالكلية منها كما انه مخصوص بالموجبة الحقيقية حتى يكون معنى الكلام لم يتحقق القضية الحقيقية
الموجبة الكلية فان الحكم في القضية الحقيقية على جميع ما هو فرد بحسب نفس الامر سواء كان ذلك
الفرد موجودا في الخارج او لا فاذا قلت كل مثلث فان زواياه مساوية لقائمتين كان
الحكم متناولا لجميع ما صدق عليه في نفس الامر انه مثلث لا مقصورا على المثلثات الموجودة
في الخارج في احد الازمنة بل متناولها ومتناول لما عداها مما لم يوجد في شيء من الازمنة اصلا
من الافراد التي تصدق المثلث عليها في حد نفسها لكن الحكم على ما ليس بموجود في الخارج
ط لما سنناه اتفاقا لقضايا الكلية الحقيقية الموجبة بطة او نقول معنى قوله بطلت الحقيقية
ان من القضايا الحقيقية ما نعلم يقينا انه صادق ويلزم على هذا التقدير ان لا يكون صادقا
فان قولنا اجتماع النقيضين مستلزم لكل منهما ومغاير لاجتماع الضدين قضية موجبة
حقيقية صادقة ولولا ان يكون لاجتماع النقيضين افراد متعددة موجودة في الذهن لم
يصدق هذا الحكم الايجابي في هذه القضية الحقيقية واعلم ان هذا الدليل راجع في الحقيقة
الى الاستدلال به في المشهور وهو ان الحكم بامور ثبوتية على ما لا وجود له في الخارج احكاما صادقة
في نفس الامر فلا بد من ان يكون موضوعها ثابتا في الجملة وان ليس في الخارج فهو في الذهن
واراد بالثبوتية ما ليس السلب داخلا في مفهومه واحترز بذلك عن الموجبة السالبة المحمول
فانها لازمة للسالبة البسيطة فلا تقتضي وجود موضوعها لكن ذهابا وكسر عليك في بحث
ثبوت المعدوم زيادة كلام في هذا المقام وقد استدل على الوجود الذهني بانا نتعقل امورا
لا وجود لها في الخارج ولا بد في فهم الشيء وتعقله وتميزه عند العقل من تعقل من العاقل و
المعقول سواء كان العلم عبارة عن حصول صورة الشيء في العقل او عن اضافة مخصوصة بين
العاقل والمعقول او عن صفة ذات اضافة والتعلق بين العاقل والعدم الصرف ممتنع بالضرورة
فلا بد للمعقول من ثبوت في الجملة وان ليس في الخارج فهو في الذهن والموجود في الذهن انما هي
الصورة المخالفة في كثير من اللوازم هذا استدلال المنكرين بانه لو كان للاشياء وجود

في الذهن لزم ان يكون الذهن حارا او باردا عند حصول الحرارة والبرودة فيه وكذا متسقيما معوجا
عند حصول الاستقامة والاعوجاج فيه الى غير ذلك من الصفات المتضادة المنفية عنه لان
وجود هذه الاشياء في المحل يوجب اتصاف المحل بها وايضا حصول حقيقة الجبل والسماء مع عظمهما
ذهنا مما لا يعقل وتقرير الجواب ان حصول عين هذه الاشياء في المحل يوجب اتصاف المحل بها واما
حصول صورها واشباحها فيه فلا توجبه والموجود في الذهن انما هو صورة هذه الاشياء واشباحها
لا انفسها فلا يوجب اتصاف المحل بها والصور والاشباح لا يساوي بالصور والاشباح في
اللوازم بل يخالفه في كثير منها واورد عليه ان الصورة الحاصلة من الحرارة في الذهن اما ان
يكون فيه الحرارة او لا فعلى الثاني لا وجود للحرارة في الذهن بل يكون ما في الذهن امرا مخالفا
في الماهية للحرارة فلا يصح ان للاشياء وجودين خارجيا وذهنيا لا يقال لا معنى لوجود الشيء في
الذهن الا وجود صورته فيه وان كانت مخالفة له في الحقيقة لانا نقول لا تمسكوا به ان تم دل على
وجود الاشياء انفسها في الذهن لان الحكم على المثلث بما ذكر يقتضي ثبوته فيه لا ثبوت امر
يخالفه في الحقيقة فيه وعلى الاول يلزم ان يكون الذهن حارا باردا اذ لا معنى للحار والبارد الا
ما فيه ماهية الحرارة والماهية البرودة واجيب بان الموجود في الذهن ماهية الحرارة والبرودة وكذا
ماهية الجبل والسماء لكنها موجودة بوجود ظلي وكون محل الحرارة موصوفا بها من الاحكام
المتعلقة بوجودها العيني وكذا اتصافها مع البرودة انما هو في الوجود العيني دون الظلي وبالجملة
فالصور الذهنية كلية كانت كصور المعقولات او جزئية كصور المحسوسات مخالفة للخارجية في
اللوازم المستندة الى خصوصية احد الوجودين وان كانت مشاركة لها في لوازم الماهية من حيث
هي هي وما ذكرتم من امتناعه هو الحكم الخارجي لان منشأ الوجود الخارجي فيه الحرارة يمنع
حصولها في الذهن وبضاده عن البرودة وهو عين الجبل يمنع حصوله في الذهن فلم قلتم ان الذهني
كذلك وفيه بحث لان هذا الجواب مخصوص بما ادعى الخصم اتصاف الذهن بالصفات
الموجودة في الخارج كالحرارة والبرودة وامثالهما ولا يقلع مادة الشبهة فانه لو تشبث

بلوازم المهية كالزوجية والفردية مثلا او بصفات المعدومات كالامتناع وامثاله بان يقول
لو حصلت الزوجية والفردية في الذهن لزم 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 المضي عنه بهذا الجواب اذ
لا يتيسر ان يقال كون محل الزوجية موصوفا بها من احكامها المتعلقة بوجودها العيني وكذا ايضا
مع الفردية انما هو في الوجود العيني دون الظلي اذ لا وجود عينا لامثالها من لوازم المهيات
وكذا الكلام في الامتناع وامثاله اذ لا يمكن ان يقال كون محل الامتناع موصوفا به من
احكامه المتعلقة بوجوده العيني اذ لا يتصور له وجود عيني والجواب الحاسم لمادة الشبهة
هو الفرق بين الحصول في الذهن والقيام به فان حصول شيء 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 وهذه الاشياء اعني الحرارة والبرودة والزوجية والفردية و
الامتناع وامثالها انما هي حاصلة في الذهن لا قائمة به فلم يوجب اتصاف الذهن بها
وانما كانت يوجب اتصاف الذهن بها ان لو كانت قائمة به وليس كذلك وبهذا
التحقيق يندفع اشكال قوي يرد على القائلين بوجود الاشياء انفسها لا صورها و
اشباحها في الذهن وهو ان مفهوم الحيوان مثلا اذا وجد في الذهن فانا نعلم يقينا ان
هناك امرين احدهما موجود في الذهن وهو معلوم وكلي وجوهر اعني مفهوم الحيوان او
المراد بالجوهر مهية اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع وثانيهما موجود في الخارج
وهو علم وجزئي وعرض على طريقة القائلين بالشبح والمثال الموجود في الذهن هو مفهوم الحيوان
الذي هو 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

الشخصي الموجود في الخارج فهو اذن جزئي وعرض من الكيفيات النفسانية وعلم فلا اشكال
واما على طريقة القائلين بوجود الاشياء انفسها في الذهن فيشكل ان الموجود في الخارج الذي
هو علم وعرض من الكيفيات النفسانية انما هو اذ ليس هناك على هذه الطريقة الا مفهوم
الحيوان هو موجود في الذهن وقائم به ومعلوم وعلى تحقيقنا هذا نقول ان مفهوم الحيوان
مثلا اذا حصل في الذهن فهو يقوم بالذهن كيفية نفسانية هو العلم بهذا المفهوم وهو عرض
وجزئي لكونه قائما بنفس شخصه ومتشخصا بتشخصات ذهنية وهو الموجود في الخارج واما
الموجود في الذهن فهو مفهوم الحيوان الحاصل في الذهن وهو كلي وجوهر ومعلوم وليس الوجود
معنى يحصل به المهية في العين بل الحصول ذهب طائفة الى ان الوجود معنى قائم بالمهية
يقتضي حصول المهية في الاعيان وهذا المذهب سخيف يشهد به صريح العقل بطلانه فان وجود
المهية عبارة عن حصولها في الاعيان لا عما به يحصل ولا زائدة ولا اشتداد لان المراد بالزائد
هو حركة المهية في الوجود على طريقة الحركة في الكميات كما ان المراد بالاشتداد هو الحركة فيه على
نحو الحركة في الكيفيات لكن حركة شيء في حال من احواله انما تحقق اذا تبدل انواع تلك الحال
او افرادها على هذا المتحرك بحيث يكون له في ان نفرض في زمان حركته حالة لا يكون تلك الحالة
قبل ذلك الان ولا بعده فان المتحرك في الاين لا بد له في كل ان من اين لا يوجد ذلك الاين
قبله ولا بعده وكذلك المتحرك في الكيف لا بد له في كل ان من كيفية لا يوجد قبله ولا بعده وعلى
هذا القياس حال المتحرك في الكم والوضع فلا شك ان المتحرك يجب ان يكون ما تعينه من
مبدء الحركة الى منتهاها حتى يتصور تبدل تلك الاحوال على شيء واحد بعينه فيكون متحركا في تلك
الحال فوجب ان يكون مقوما دون الاحوال التي يتحرك فيها فما لا يقوم المحل بدونه كالوجود
لا يتصور حركته فيه فيه بحث لان المهية لا تتقوم بدون واحد من افراد الوجود لا على
التعيين كما ان الهيولى انما تتقوم بواحد من افراد الصورة لا على التعيين فيجوز ان يتوارد
عليها وجودات متعاقبة على قياس تعاقب الصور على الهيولى بحيث اذا انعدم عن المهية وجود

في ان تحقق في ذلك الان بعينه وجودا اخر اشد من الاول او ازيد منه لابد لابطاله من دليل وهو
اي الوجود حصر محض هذه الدعوى ما صحبها برهان بل اكتفوا فيها بمجرد استقراء عرفاء قالوا اذا تاملنا
في كل ما يقال له خير وجودنا ما هو خير بالذات عما يقال له خير بالعرض وما ملنا كذلك في كل ما يقال له
شر وجدنا الخير بالذات هو الوجود والشر بالذات هو العدم كالقتل فانا اذا ما ملنا فيه وجدنا شريته
باعتبار ما يتضمنه من العدم فانه ليس شرا من حيث ان القاتل كان قادرا عليه ولا من حيث
ان الالة كانت قاطعة ولا من حيث ان عضو المقتول كان قابلا للقطع بل من حيث انه ازال
الحيوة عن ذلك الشخص وهو قيد عدمي وباقي القيود الوجودية خيرات الى غير ذلك من الامثلة و
التجاؤا الى انها ضرورية وان ما ذكروه من الامثلة لايضاح ما ربما اشتبه على بعض الاذهان
والظاهر انها اقناعية وان تلك الامثلة يوقع بها ظنا على انه قد نوزع في تلك الامثلة وقيل
انهم يقولون ان مبادي الفصول الحقيقية قد تكون عدمية ولها لوازم عدمية ظاهرة فيجعل هذه
اللوازم العدمية مبادي فصول الانواع وجودية وكذا يقولون عدم الموانع ليس جزءا من
علة الموجود بل هو كاشف عن امر وجودي موجود لعلة ذلك الموجود فيجوز ان يقال ما هو شر
بذاته في هذه الامور هي الوجود وتلك الاعدام لوازم له ظاهرة فتكون شرورا بالعرض لا
بالذات ولا بد لنفي هذا الاحتمال من دليل ولا ضد له ولا ند له فتحققت مخالفته للمعقولات
قد حصر المتكلمون النسبة بين الاثنين في الاقسام الثلثة التضاد والتماثل والتخالف فاذا تبين
ان الوجود لا تضاد له مع المعقولات ولا تماثل تحقق القسم الثالث اعني التخالف و
استدل على نفي التضاد بوجوه الاول ان الضد موجود معاقب لموجود اخر في الموضوع
والوجود ليس بموجود بهذا الدليل بعينه يمكن نفي التماثل عن الوجود والمثلان عندهم
موجودان يشتركان في جميع صفات النفس لكن يتجه عليه ان المتخالفين ايضا عندهم موجودان
ليسا بضدين ولا مثلين فلا يصح التفريع في عبارة المتن والثاني ان الوجود لا يتعلق بالموضوع
لان محله لا يتقوم بدونه و يرد عليهما ان المتكلمين لا يقولون بالموضوع وانه المحل

المتقوم

المتقوم بدون الحال بل الضدان عندهم معنيان يستحيل اجتماعهما في محل واحد نعم يمكن الاستدلال
بان مرادهم بالمعنى هو العرض والعرض عندهم موجود تابع لموجود اخر في التحيز والوجود ليس بموجود
والثالث ان الوجود يعرض لجميع المعقولات والضد لا يعرض للضد الاخر ويرد عليه ان هذه
المقدمة مما لم تثبت وانما الثابت ان الضدين لا يعرضان لشيء واحد واستدل على نفي التماثل
بان المثل يقال لذات يشارك غيره في تمام الحقيقة والوجود ليس بذات اذ الذات ما يتصف
بالوجود او العدم والوجود لا يتصف باحدهما والمنع ط ولا ينافيها اي الوجود يعرض لجميع المعقولات
ولا شيء منها بحيث لا يعرض له الوجود ولا ينافي هذا المعنى كون الوجود منافيا للعدم بمعنى انهما
لا يعرضان لامر واحد وساوق الشيء فلا يتحقق بدونه والمنازع مكابر مقتضى عمله لفظ المساوقة
يستعمل عندهم فيما يعم الاتحاد في المفهوم فيكون اللفظان مترادفين والمساواة في الصدق
فيكونان متساويين ولهم تردد في اتحاد مفهوم الوجود والشيء بل ربما يدعي نفيه او يقال وجود
الموجود من الفاعل ولا يقال شيئيته من الفاعل ويقال هي واجبة الوجود وممكنة الوجود
ولا يقال هي واجبة الشيئية وممكنة الشيئية وذهبت المعتزلة الى ان المعدوم الممكن شيء وثابت على
معنى ان الماهية تحققت في الخارج منفكة عن الوجود خلافا لسائر المتكلمين والحكماء مع اتفاقهم
على ان الممتنع ليس بثابت ونحن المعتزلة باسم المنفي وليس بشيء فهم يجعلون الثبوت مقابلا للنفي
اعم من الوجود والعدم من النفي ولعلهم انما وقعوا فيه مما وقع الحكماء في اثبات الوجود الذهني
وهو اما بحكم حكما الحكايا ما مورثوته على ما ليس بموجود في الخارج ومعنى الايجاب هو الحكم بثبوت
امر لامر وثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له فلو ثبت له ثبوت وهو معدوم فالمعدوم ثابت
فثبوت المهيات على وجهين احدهما ثبوتها في حد ذاتها بحيث لا يترتب عليها اثارها المطلوبة
منها والمعدوم ثابت بهذا الوجه من الثبوت والاخر ثبوتها بحيث يترتب عليها الاثار ويظهر
منها الاحكام فهم يوافقون الحكماء في ان ثبوت المهيات وتحققها على وجهين لكنهم ينسبون
الوجهين الى الخارج ويخصون الوجه الاخير من الثبوت باسم الوجود والحكماء يسمون كلا وجهي

متساويين

مثل

الثبوت وجودا وتقولون ان الوجه الاول من الثبوت لا يتصور الا في قوة المدركة ويسمونه بالوجود
الذهني مدار ما استدلوا به على مقدمتين احديهما ان معنى الايجاب هو الحكم بثبوت امر لامر
وثانيهما ان ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له وهاتان المقدمتان لو تمتا لدلتا على ان للمعدومات
بل للممتنعات ثبوتا وتحققا في الخارج لا في القوة المدركة فيلزم المعتزلة القول بثبوت المنفي اصلا
ولا ينفع للحكماء اثبات الوجود الذهني وذلك لانا نعلم قطعا ان اجتماع النقيضين مح وشريك
الباري ممتنع ولو لم يوجد ذهن ولا قوة مدركة فبحكم المقدمة الاولى يكون هذا حكما بثبوت الاستحالة
لاجتماع النقيضين وشريك الباري في الخارج على تقدير عدم قوة مدركة وبحكم المقدمة الثانية يلزم
ثبوت اجتماع النقيضين وشريك الباري على هذا التقدير فيلزم ثبوت الممتنع في الخارج اصلا
فان من الاحكام ما هو صحيح اي حق وصدق وليس ذلك الا مطابقة نسبتها للنسبة الخارجية و
لما كان معنى النسبة الحكمية بحكم المقدمة الاولى ثبوت الموضوع فيجب في المثالين المذكورين ان
يكون الاستحالة ثابتة لاجتماع النقيضين وشريك الباري في الخارج ليتحقق هناك نسبتان الحكمية
والخارجية وتتصور منهما مطابقة وبحكم المقدمة الثانية على ما مر يلزم ثبوت اجتماع النقيضين وشريك
الباري في الخارج وما قيل من ان صحة الحكم مطابقته لما في العقل الفعال فان صور جميع الكائنات
واحكام جميع الموجودات والمعدومات بالسر ما مر تسمه فيه بط قطعا لان كل واحد من العقلاء
يعرفان قولنا اجتماع النقيضين مح حق وصدق مع انه لم يتصور العقل الفعال اصلا فضلا عن
اعتقاد ثبوته وارتسام صور الكائنات فيه بل هو مع انه منكر ثبوته على ما هو رأي المتكلمين وايضا
وكان كذلك لوجب ان لا يحكم احد بصحة حكم حتى يعلم ان ما في العقل الفعال موافق لما اقتضاه
البديهة او البرهان فذلك يعلم وقال بعض المحققين ان العقل عند ملاحظة المعنيين والمقايسة
بينهما سواء كانا من الموجودات او المعدومات يجد بينهما نسبة ايجابية او سلبية يقتضيها الضرورة
او البرهان فتلك النسبة من حيث انها نتيجة الضرورة او البرهان بالنظر الى نفس ذلك المعقول
من غير خصوصية المدرك هي المراد بالواقع وما في نفس الامر وبالخارج اي فصحة هذه النسبة يكون

المحمول صح

بمعنى انها الواقع وما في نفس الامر وصحة النسبة المعقولة لزيد او عمرو او غيرهما من ذينك المعنيين
يكون بمعنى انها مطابقة لتلك النسبة الواقعة اي على وفقها في السلب والايجاب فعلى تحقق هذا
القائل لا يكون للضروريات مطلقا ولا للحكم الذي يستنبطه الحاكم من البرهان خارج تطابقه
مع انهم يقولون في تقسيم الكلام الى الخبر والانشاء ان كان النسبة خارج تطابقه او لا تطابقه فخبر
والا فانشاء بل نقول لو صحت هاتان المقدمتان لزم من صحتهما بطلان المقدمة الاولى بيان ذلك
انا نقول لا يمكن ان يثبت امر لامر لانه لو ثبت امر لامر لثبت ثبوته والا لانتفى وبانتفائه ينتفي عن
ب مصدق الحكم بان ثبوته ثابت وذلك حكم بثبوت الثبوت الثاني للثبوت الاول بحكم المقدمة الاولى
فيتحقق هناك ثبوت ثالث ونعيد الكلام اليه حتى يترتب هناك ثبوتات غير متناهية ولا يمكن الجواب
بان هذا انما هو في الامور الاعتبارية ونقطع بانقطاع الاعتبار لانا ندعي في كل من تلك الثبوتات انه
ثابت في نفس الامر ولو لم يكن فرض فارض ولا اعتبار معتبر بل ولو لم يكن قوة مدركة في العالم وذلك
حكم بثبوت الثبوت اللاحق للثبوت السابق على تقدير عدم قوة مدركة فبحكم المقدمة الثانية يقتضي
تحقق الثبوت السابق على هذا التقدير ونعيد الكلام الى الثبوت اللاحق حتى يلزم تحققه اصلا
وهكذا فيلزم التسلسل في الامور المتحققة في خارج القوة المدركة وذلك التسلسل بط برهان التطبيق الذي
هو العمدة في اثبات الصانع تع لا يقال برهان التطبيق انما يدل على امتناع التسلسل في الموجودات
دون الثابتات فلا يقوم حجة على المعتزلة القائلين بثبوت المعدوم لانا نقول الفرق بين الوجود
والثبوت لا يؤثر في اجراء البرهان لانه يدل على ان الامور الكائنة في الاعيان لا يمكن ذهاب
سلسلتها الى غير النهاية سواء سمي الكون في الاعيان ثبوتا او وجودا ولا مخلص الا بالمثبت 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 او بما قيل ان معنى الايجاب ان ما صدق عليه الموضوع
هو ما صدق عليه المحمول من غير ان يكون هناك ثبوت امر لامر وتحققه له وانما ذلك بحسب العبارة
وعلى اعتبار الوجود الذهني وكيف يتحقق الشيء بدونه اي بدون الوجود مع اثبات القدرة واستغناء

لاتصاف يعني ان القدرة بانية تاثيرها اما في نفس الذات وهي ازلية والازلية باقية المقدورة
وفي الوجود ولا يتصور وجوده لما سيرد من ان الوجود لا يرد عليه القسمة او في الاتصاف
وهو منتف في الخارج اذ لو ثبت لكان متصفا بالثبوت واتصافه بالثبوت الخ يكون ثابتا و
يلزم التسلسل والجواب ان انتفاء الاتصاف في الخارج يقتضي ان لا تاثير القدرة فيه بايجاده في الخارج
ولا يقتضي عدم تاثيرها فيه بان يجعل الماهية متصفة بالوجود بل الحق عندهم ان تاثير القدرة في اتصاف الماهية
بالوجود بمعنى انها تجعلها متصفة به لا انها تجعل اتصافها به موجودا في الخارج او ثابتا فان الصانع
مثلا اذا صنع ثوبا فانه يجعله متصفا بالصبغ في الخارج ولا يجعل اتصافه به موجودا او ثابتا في
الخارج فان قيل قد سبق انه ليس بين الماهية والوجود اتصاف بحسب الخارج كما بين البياض
والجسم وانما ذلك بحسب الذهن فقط فكيف يجعل الماهية متصفة بالوجود في الخارج قلنا تاثير
القدرة ان يجعل الماهية بحيث لو اعتبرها معتبر وجدها موصوفة بالوجود الخارجي وتقرير الاستدلال
على هذا الوجه احسن من تقرير الشارحين حيث قالوا 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 ملغوا على هذا ذكر اثبات القدرة بل يكفي ان يقول لو كان المعدوم ثابتا
لم يكن تاثير ولا تاثير واما ثانيا فلانه انما يقوم حجة على مثبت الحال ومن القائلين بثبوت المعدوم
ومن لا يثبته وانحصار الموجود مع عدم تعقل الزائد يعني ان الموجودات متناهية عندهم ولا
يعقل من الوجود امر زائد على الكون في الاعيان ويلزم من ثابتين المقدمتين ان لا يتحقق
الشيء بدون الوجود اي لا يكون المعدوم ثابتا اذ لو كان ثابتا للماهية 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 فيكون موجودة بحكم المقدمة الثانية وذلك خط بحكم
المقدمة الاولى فظ انهم يمنعون المقدمة الثانية ويسندهم امر على انها لو تمت يكون باقي المقدمات

مستدركا

مستدركا يمكن دفع الاستدراك بان يجعل قوله وانحصار الموجود دليلا برأسه
بان يقال الموجودات متناهية عندهم برهان التطبيق وهو كما يدل على تناهي الموجودات يدل
على تناهي الثابتات الخ اذ لا فرق في اجراء ذلك البرهان بين الوجود والثبوت على ما يلزم
ان يكون الماهيات الثابتة في العدم الخ متناهية مع انه لو كان المعدوم ثابتا لثبت في العدم
اشخاص غير متناهية لكل ماهية نوعية كما هو مذهبهم فان قيل الاستدراك باق او يكفي ان يقال و
انحصار الثابت يعني ان برهان التطبيق يدل على تناهي الثابتات ولو كان المعدوم ثابتا
لزم ان يكون الثابتات غير متناهية ولا حاجة الى ان يقال الموجودات متناهية برهان التطبيق
وهو كما يدل على تناهي الموجودات يدل على تناهي الماهيات الخ بناء على راي الخ لا يدل
برهان التطبيق على تناهي الموجودات على اي وجه كانت بل اذا كانت مترتبة موجودة معا وانما
ذلك على راي المعتزلة وسائر المتكلمين فمقصوده الزامهم بانهم قالوا بتناهي الموجودات ولا
سند لهم سوى برهان التطبيق وهو كما يدل على تناهي الموجودات يدل على تناهي الثابتات الخ
لكن المناسب على هذا التقدير ان يقول وعدم تعقل الزائد بالواو دون مع ويمكن الاعتذار بانه
لما كانت هذه دعوى ضرورية وما قبله الزاميا فصله عما قبله بغير الاسلوب ولما استدل المخالف
لوجهين الاول ان المعدوم متميز لان بعضه معلوم دون بعض وكذا بعضه مقدور ومراد دون بعض
ولولا التميز بين المعدومات لما رجح بعضها بالاتصاف بتلك الصفات على البعض الآخر وكل
متميز ثابت لان كل متميز له هوية يشير اليها العقل وذلك لا يتصور الا معينة وثبوته في نفسه او النفي
الصرف للتعين في نفسه ولا اشارة اليه عقلا اجاب المص بالنقض وقال ولو اقتضى التميز الثبوت
عينا لزم منه المحالات كثبوت المنفي وثبوت الممكنات الخيالية من المعدومات الممكنة وثبوت الوجود
والتركيب اذ يمكن اجراء الدليل المذكور في كل منها مع انه خرج ضرورة واتفاقا والجواب المنع بالحل
ان يقال ان اريد بتميز المعدومات تميزها بحسب الخارج فالصغرى ممنوعة وما ذكر في اثباتها انما يدل
على التميز الذهني وان اريد تميزها في الذهن او ما هو اعم منه فالكبرى ممنوعة والثاني ان المعدوم الممكن

يتصف بالامكان وانه صفة ثبوتية لما سياتي في هذا الفصل وكان المتصف به ثابتا لما مر من ان
اتصاف غير الثابت بالصفة الثبوتية محال واجاب المص اولا بالمنع فقال والامكان ليس
ثبوتيا بل امر اعتباري لما سياتي في هذا الفصل ايضا وثانيا بالنقض وقال بعض الامكان لما
وافقونا على انتفائه كالمركبات الخالية فلو كان الاتصاف بالامكان مقتضيا لثبوت الموصوف
لزم ثبوت تلك المركبات مع انها منتفية اتفاقا وهو يرادف الثبوت والعدم النفي واذ لا
واسطة بين الثابت والمنفي ضرورة واتفاقا فلا واسطة بين الموجود والمعدوم واثبتها امام
الحرمين اولا والقاضي ابو بكر وابو هاشم واتباعهم وسموها بالحال وعرفوها بانها صفة لموجود لا موجودة
ولا معدومة واستدلوا عليها بوجوه الاول ان الوجود ليس موجودا والا لكان له وجود زائد
على مهيته لما مر في بحث زيادة الوجود وينقل الكلام اليه حتى يتسلسل ولا معدوما والا اتصف بصفة
واجاب المص عن هذا الوجه وقال والوجود لا يرد عليه القسمة الى الموجود والمعدوم لاستحالة
انقسام الشيء الى الموصوف ونقيضه واعترض عليه بانه اعتراف بالواسطة وتسليم للمدعى واجيب
بان حاصل حجتهم اذا عرض على قوانين الاستدلال بان الوجود اما موجود واما معدوم او لا موجود
ولا معدوم والاولان باطلان فيتعين الثالث وهو المطلوب ومحصول الجواب ان هذا الترديد في
هذه المنفصلة ذات الاجزاء الثلثة مما لا يصح عند العقل ولا يعقله احد ولو ذلك لان تلك الاجزاء
ليس لها معان محصلة معقولة بل هي مجرد عبارات ليس لها مفهومات ثابتة في العقل اما الجزء الاول
فلان قوله الوجود موجود يتضمن ثبوت الشيء لنفسه وهو مما لا يمكن تصوره لان الثبوت نسبة لا يعقل
الا بين متغايرين واذ لا تغاير بين الشيء ونفسه امتنع ان يدرك نسبة هناك قطعا واما الجزء الثاني
فلان قوله الوجود معدوم معناه سلب الوجود عن نفسه اذ لو فسر العدم بمعنى اخر لصار النزاع
بين الفريقين لفظيا 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 وكيف لا والسلب رفع
النسبة الايجابية المتصورة بين شيئين بحيث لا تتصور نسبة لم تتصور هناك ايجاب ولا سلب ولا يكون

ذلك

ذلك ارتفاع النقيضين وانما 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 سلب
الوجود للوجود وعلى اثبات سلب سلبه له وليس شيء منهما متصورا لانه اذا لم يتصور سلبه عن نفسه
كما مر في الجزء الثاني لم يتصور اثبات سلبه له ولا سلب سلبه فضلا عن ان يتصور اثبات سلب
سلبه فظهر ان المنفصلة المذكورة خالية عن القضية المعقولة فلا يكون في الحقيقة قضية حتى يتصور صدقها
ويصح الاستدلال بها الى هذا كلامه وفيه نظر لانا لا نسلم ان قولنا الوجود موجود يتضمن ثبوت
الشيء لنفسه فان الموضوع في هذه القضية هو الوجود والمحمول هو الموجود بمعنى ذو وجود ومفهوم ذو
وجود مغاير لمفهوم الوجود والنسبة التي هي مورد الايجاب والسلب انما هي بين الوجود وذو
وجود فقولنا الوجود موجود يتضمن ثبوت مفهوم ذو وجود للوجود وليس هذا ثبوت الشيء لنفسه
انما يكون ذلك في قولنا الوجود وجود وبينهما بون بعيد وكذا الكلام في قولنا الوجود معدوم
فان الفرق بين المعدوم والعدم ظاهر لا سترة فيه سلمنا انه لا فرق بين الموجود والوجود وكذا
بين المعدوم والعدم لكن لا نسلم ان قولنا الوجود معدوم معناه سلب الوجود عن نفسه بل معناه
اثبات العدم للوجود فان قولنا الوجود معدوم 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 لا وجود 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 او موجبة سالبة المحمول فذلك معناه سلب الوجود عن نفسه اذ لو
فسر العدم بمعنى اخر لصار النزاع لفظيا قلنا نفسر العدم بسلب الوجود بمعنى اللاوجود لا بسلب
الوجود عن نفسه والفرق ظ وبهذا الفرق يظهر فساد قوله ان قولنا الوجود لا موجود يدل على
اثبات سلب الوجود للوجود واذا لم يتصور سلبه عن نفسه لم يتصور اثبات سلبه لانا نقول
يدل على اثبات سلب الوجود بمعنى اللاوجود لا على اثبات سلب الوجود عن الوجود وانما

يدل على ذلك لو اخذت سالبة المحمول لكنا لم لا تاخذ المعدولة المحمول حتى يكون قضية معقولة وكذا
الكلام في قولنا الوجود لا معدوم فلنسد بر سلمنا ذلك لكن لا نم ان النسبة لا يكون الا بين معايرين
فان للمفهومات نسبا الى انفسها بعضها بالصدق وبعضها بعدم الصدق مثلا مفهوم الكلي يصدق
على نفسه وكذا مفهوم الماهية ومفهوم المفهوم الى غير ذلك من المفهومات يصدق على انفسها
فصدق القضية الموجبة العامة الكلية كلي والماهية ماهية والمفهوم مفهوم ومفهوم الجزئي والشخص
واللامفهوم الى غير ذلك من المفهومات لا يصدق على انفسها فصدق السالبة العامة الجزئية
ليس بجزئي والشخص ليس بشخص واللامفهوم ليس بلامفهوم نعم النسبة بين الطرفين المنسوب
والمنسوب اليه واما انهما متغايران فذلك في النسبة الخارجية مسلم واما في النسبة العقلية فلا والجواب
الحق ان الموجود معدوم قولك اتصف الشيء بعضه قلنا انما المنع اتصاف الشيء بعضه هو
بان يقال مثلا الوجود عدم او الموجود معدوم واما اتصافه ببعضه اشتقاقا فلا يمتنع بل
واقع فان كل جزء صفة فايمة بشيء فرد من افراد بعضه كالسواد القايم بالجسم فانه لا جسم مع اتصاف
الجسم به فيصدق ان الجسم ذو لا جسم فلا بعد في ان يصدق انه الوجود ذو لا وجود والثاني ان
الكلي الذي هو ذاتي لجزئياته المحققة في الخارج مثل الحيوان ليس بموجود اذ لا وجود في الخارج الا
للاشخاص ولا معدوم والا لما كان جزء من جزئياته الموجودة كزيد مثلا لامتناع تقوم الموجود
بالمعدوم اجاب المص بقوله والكلي ثابت ذهنا يعني ان الكلي جزء ذهني لجزئياته وذلك انما يقتضي
وجوده في الذهن وهو موجود فيه وليس جزء خارجيا له حتى يلزم كونه في الخارج الثالث ان السواد
مركب من اللونية التي هي جنسه المشترك بينه وبين سائر الالوان وفصل يمايزه عنها فالجزآن ان
وجدا فلا بد ان يقوم احدهما بالاخر والا لامتنع ان يلتئم منهما حقيقة واحدة فيلزم قيام العرض
بالعرض لا يقال الهيئة الاجتماعية وهي الجزء الصوري قايمة بهما وذلك كاف في التيام الحقيقة الواحدة
منهما لان الثابت ان الحقيقة الواحدة وحدة حقيقية يجب احتياج بعض اجزايها في الجملة الى بعض
وذلك كاف في احتياج بعض الاجزاء الى بعض ولا حاجة الى قيام احدهما بالاخر لانا ننقل الكلام

الى الهيئة الاجتماعية ونقول انها على تقدير كونها موجودة يكون عرضا فيلزم قيام العرض بالعرض
وعلى تقدير كونها معدومة يلزم تقوم الموجود بالمعدوم ولقايل ان يقول يجوز ان يكون الاحتياج
بين الجزئين بان يتوقف قيام احدهما بالجسم على قيام الاخر بذلك الجسم من غير ان يتقوم احدهما
بالاخر وان عدم احدهما يلزم تقوم الموجود بالمعدوم فهما لا موجودان ولا معدومان يقومان
بما يقوم به السواد فيكونان حالين واجاب المص بانه يجوز قيام العرض بالعرض وقد علم من جواب
الوجه الثاني جواب اخر لهذا الوجه وهو انهما جزآن ذهنيان للسواد لا يلحق لهما في الخارج حتى يلزم
قيام العرض بالعرض ونوقضوا بالحال بنفسها فان الاحوال عندهم متكثرة وجميعها مشتركة في الحالية و
متخالفة بالخصوصيات التي بها تمتاز بعضها عن بعض فيكون لكل حال امر مشترك وامر مختص وهما ليسا
بموجودين ولا معدومين ووصفان قايمان بما يقوم به الحال فيكون لكل حال حالان اخريان
احدهما الامر المشترك والاخرى الامر المختص ثم نقل الكلام الى ذلك الامر المختص بانه يشارك
سائر الاحوال في مفهوم الحال ويتميز عنها لا بحالة شيء فيه امران مشترك ومختص وفي هذا المختص
امران وهكذا فتتسلسل الاحوال يمكن الجواب عن هذا النقض اما اولا فبان نختار ان الامر
المشترك وهو مفهوم الحال حال والامر المختص موجود فلا يلزم قيام العرض بالعرض ولا التقوم بالمعدوم
ولا يمكنه نقل الكلام الى مفهوم الحال لانه مشترك بين نفسه والاحوال الخاصة فلا يكون لمفهوم الحال
حال زايدة على نفسه حتى يتسلسل واما ثانيا فبان يقول لمخصم حجتهم يرجع الى انا وجدنا حقايق عرضية تشترك
في بعض ذاتياتها وتختلف في البعض الاخر فما به الاشتراك وما به الاختلاف ان وجدا لزم قيام
العرض بالعرض وان عدم احدهما لزم تقوم الموجود بالمعدوم فهما لا موجودان ولا معدومان يقومان
بما يقوم به العرض الذي هما ذاتيان له فههنا امران لا بد منهما في اتمام الحجة وهما وجود تلك الحقايق و
كون ما به الاشتراك وما به الاختلاف ذاتيين لها اذ لو اسقط احدهما لم يلزم على تقدير كون احد
الامرين المشترك والمختص معدوما تقوم الموجود بالمعدوم ولا شك ان قيد الاول منتف هناك اذ الاحوال
ليست بموجودة والقيد الثاني في محل المنع اذ لهم ان يقولوا لا نم ان مفهوم الحال ذاتي للاحوال حتى

يحتاج الى مميز ذاتي بل الاحوال متمايزة بانفسها ومشتركة في امر عرضي هو مفهوم الحال وانه معدوم
فاي مفسدة يلزمنا فان قيل اسقاط القيد الاول هنا لا يضرنا اذ يمكننا اتمام الدليل بان يقول
ان كان احد الامرين معدوما فح وان لم يلزم تقوم الموجود بالمعدوم لكن يلزم تقوم ما ليس
بمعدوم ولا موجود بالمعدوم وهو الصحيح قلنا لهم ان تلتزموا ذلك بان الاحوال لما كانت واسطة
بين الموجود والمعدوم فله حظ من الطرفين فانهم يجعلونه قد يجاوز في التحقق حد العدم ولم يبلغ
حد الوجود ولذلك جوزوا ان يكون الحال مقوما للموجود ولم يجوزوا ان يكون المعدوم مقوما له
فلا عليهم لو جوزوا تقوم الحال بالمعدوم ولقائل ان يقول الاحوال التي اثبتم للحقائق العرضية
الموجودة لا تجوز تقومها بالمعدوم والا لزم تقوم تلك الحقائق الموجودة بالمعدوم فيمكننا اتمام
الدليل في تلك الاحوال مع اسقاط القيد الاول فيها وذلك يكفينا في النقض والعذر بعدم قبول
التماثل والاختلاف والزام التسلسل اعذر مثبتوا الاحوال عن هذا النقض بوجهين الاول
ان الاحوال عندنا لا يوصف والتخالف بالتماثل لان المثلين والمتخالفين عندنا من اقسام
الموجودين واذا لم يجز وصفها بالتماثل لم يصح ان تقال 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 لا في الاحوال التي ليست بموجودة فقال المصنف هذان العذران
باطلان اما الاول فلانا نعلم قطعا ان كل مفهومين سواء كانا موجودين او معدومين او حالين كما
زعمتم فانهما قد يشتركان في مفهوم وقد يتمايزان بمفهوم غاية الامر انكم سميتم هذا الاشتراك اذا كان
بين موجودين في تمام الماهية بالتماثل وهذا التمايز اذا كان بين موجودين بالاختلاف فالتماثل
على اصطلاحكم اخص من الاشتراك وكذا الاختلاف من التمايز فظهر بطلان قولكم لا يصح ان
يقال الاحوال مشتركة في الحالية لان هذا وصف لها بالتماثل وكذا لا يصح ان يقال انها متباينة
بخصوصياتها لان هذا وصف لها بالاختلاف لانه يلزم من الوصف بالاعم الوصف بالاخص

حق

واما الثاني فلانا نقول كما مر غير مرة بان التطبيق يدل على امتناع ترتب امور غير متناهية باسرها
مجتمعة في الثبوت سواء كانت موجودات او احوالا كما زعمتم وبطل ما فرعوا عليهما اي على القول
بان المعدوم ثابت من تحقق الذوات الغير المتناهية في العدم فانهم اتفقوا على ان للمعدومات
الممكنة قبل دخولها في الوجود ذواتا واعيانا وحقائق والثابت من كل نوع من الذوات المعدومة
عدد غير متناهية ومن اتفاقهم تاثير المؤثر فيها فانهم متفقون على انه لا تاثير للمؤثر في تلك الذوات لانها
ثابتة في العدم من غير سبب وانما التاثير في اخراجها من العدم الى الوجود على هذا ينبغي
ان يحمل كلامه لا على ما قال الشارحون من ان المؤثر لا يقدر على جعل الذات ذاتا 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 اتفاقهم تباينها حيث اتفقوا على ان الذوات كلها متساوية
في كونها ذوات وانما تختلف بالصفات ومن اختلافهم في اثبات صفة الخمس كالجوهرية والسوادية
وما يتبعها كالحلول في المحل البالغ للسوادية مثلا انها ثابتة في حال الوجود فقط او في حال العدم
ايضا ذهب ابو اسحق بن عياش الى ان تلك الذوات المعدومة عارية عن جميع الصفات في حال
العدم وان الصفات انما تحصل في حال الوجود وذهب الجمهور الى انها في حال العدم متصفة
بصفات الاجناس وذهب ابو يعقوب الشحام الى اتصافها في حال العدم بصفات الاجناس
وغيرها ايضا حتى الزم رجلا معدوما على فرس معدوم وعلى راسه قلنسوة وبيده سيف ومن اختلافهم
في مغايرة البحر للجوهرية زعم ابو علي الجبائي وابنه ابو هاشم وابو الحسين الخياط وابو القاسم البلخي و
القاضي عبد الجبار ان البحر مغاير للجوهرية وهي علة له بشرط الوجود وذهب ابو يعقوب الشحام
وابو عبد الله البصري وابو اسحق بن عياش انهما صفة واحدة ليس بغيرين ثم اختلفوا هؤلاء النفاة
فزعم ابن عياش ان الجوهر حال العدم لا يوصف باحدهما ولا بغيرهما من الصفات على ما مر من
مذهبه وزعم الشحام وابو عبد الله انه يوصف حال العدم بالبحر كما يوصف بالجوهرية ثم اختلفا فقال
الشحام ان الجوهر حال عدمه حاصل في البحر وقال البصري شرط الحصول في البحر الوجود فهو حال

وعلى القول بثبوت الحال

في كون الذات المعدومة عارية عن جميع الصفات

في حال العدم تامل لان الثبوت ايضا من الصفات اللهم الا ان يستثنى الثبوت
متصفة به اذ يقال ان المراد بالصفات الصفات
الحقيقية لا الاعتبارية

العدم موصوف بالحركة لا بالحصول في الحركة ومن اختلافهم في اثبات صفة المعدوم بكونه معدوما ذهب
كلهم الى ان المعدوم ليس له بكونه معدوما صفة الا ابا عبد الله فانه اثبت له صفة بذلك ومن اختلافهم
في امكان وصفه بالجسمية ذهب كلهم الا ابا الحسن الخياط الى ان الذوات المعدومة لا يوصف بكونها
اجساما وجوزه الخياط والظاهر ان ابا يعقوب السحام اصحاب الزم رجلا على فرس وعلى راسه
قلنسوة وبيده سيف قال يكون هذه الاشياء اجساما في حال العدم ومن اختلافهم في وقوع
الشك في اثبات الصانع بعد اتصافه بالقدرة والعلم والحيوة فان بعضهم لما جوزوا اتصاف
المعدومات بالصفات النفسية لم يلزم عندهم من اتصافه تعالى بالعالمية والقادرية وغيرها كونه موجودا
قال الامام الرازي هذه جهالة لاستلزامها جواز ان يكون محال الحركات والالوان امورا
معدومة وان لا نعلم وجودها الا بدليل وهو سفسطة من قال منهم باتصاف المعدوم بالصفات
لا يلتزم وجود تلك الصفات في الخارج بل يقول كما ان الموصوف معدوم كذلك الصفات ايضا
معدومة مثلا يقول رجل معدوم ركب على فرس معدوم ركوبا معدوما وبيده سيف معدوم تحرك
بحركات معدومة وعلى راسه قلنسوة معدومة ذات الوان معدومة فيلزمه القول بكون محال الحركات
المعدومة والالوان المعدومة امورا معدومة ولا سفسطة في ذلك انما هي في القول بكون محال
الحركات والالوان الموجودة في الخارج امورا معدومة فان المثبتين للوجود الذهني يجوزون
ان يحمل رجل كما ذكرنا فهم يجوزون اتصاف المعدوم في الخارج بالوان لا وجود لها في
الخارج لكن على وجه لا تظهر معه الاحكام ولا تصدر الآثار المطلوبة ولا يلزمهم سفسطة فهذا
القائل يوافقهم في جميع ذلك بيد انهم يقولون ان الاتصاف على هذا الوجه لا يكون الا في
قوة دراكة وهو لا يقول بذلك كما مر مشروحا وعلى القول بالحال من قسمة الحال الى المعلل اي بصفة
موجودة قائمة بما هو موصوف بالحال كما يعلل المتحركية بالحركة الموجودة القائمة بالمتحرك ويعلل
القادرية بالقدرة وغيره اي غير المعلل وهو ما يكون ثابتا للذات لا بسبب معنى قائم به نحو اللونية
للسواد والعرضية للاعراض والجوهرية للجواهر والوجود عند القائل بكونه زائدا على الماهية فان

بحركاته

هذه احوال ليس ثبوتها لمحالها بسبب معان قائمة بها وجوزوا ان يعلل الحال بالحال وقد نقل
عنه ان الاحوال المعللة لا يكون الا للحيوة وما تبعها فان غيرها من الصفات لا يوجب لمحالها احوالا
ومن تعليل الاختلاف اي اختلاف الذوات بها اي بالاحوال فانهم ذهبوا الى ان الذوات
كلها متساوية في انفسها وانما تمايز بعضها عن بعض بالاحوال القائمة بها وغير ذلك مما لا فائدة
لذكره واعلم ان ادلتهم والكلام فيها وعليها كثيرة لكن لا فائدة في الاشتغال بامثالها بعد ظهور
بطلان ما هو اصلها ومبناها فلنعرض عنها ثم الوجود قد يوخذ على الاطلاق عن مقيد شيء اصلا لا معنا
ولا منها او يجوز ان يلاحظ العقل مجردا عما عداه بالكلية ونقائضه عدم مثله عن مضاف الى شيء اصلا
بل يلحوظ من حيث هو مع قطع النظر عن كل ما يغايره وما يقال من ان الوجود لا يتصور الا منسوبا
الى معروض ما وان كان غير معين وان العدم امر لا يعقل الا مضافا الى شيء ما مجرد دعوى بلا دليل
بل البديهة تشهد بخلافه وتفسير العدم المطلق بسلب الوجود المطلق ظ اما اولا فلانه سلب مضاف
الى مفهوم الوجود فلا يكون مطلقا واما ثانيا فلانا قد نتصور مفهوم العدم مع الغفلة عن مفهوم الوجود
ولو كان مفهوم العدم سلب الوجود لم نتصور ذلك وقد يجتمعان اي الوجود المطلق والعدم المطلق
في محل واحد لكن لا باعتبار التقابل بل باعتبار لا يقدح في تقابلهما فانا اذا قلنا كل معدوم مطلقا
يصح الحكم عليه فان ذات الموضوع في هذه القضية يكون موصوفا بالعدم المطلق لكونه عنوانا
له وبالوجود المطلق لانه متصور موجود في الذهن لكن هذا الاجتماع لا يقدح في تقابلهما اذ المعتبر
في التقابل ان لا يجتمع المتقابلان في محل واحد بحسب نفس الامر اي يصف لكل منهما في نفس
الامر وههنا ليس كذلك فان اتصاف ذات الموضوع بالوجود وان كان في نفس الامر لكن اتصافه
بالعدم ليس بحسب نفس الامر بل بحسب فرض العقل وهذا ليس من اجتماع المتقابلين المستحيل
كما اذا كان كلا الاتصافين بحسب فرض العقل فان العقل قد يفرض ذاتا موصوفا بالوجود
والعدم معا وليس كذلك من الاجتماع المستحيل للمتقابلين والى هذا المعنى اشار بقوله ويعقلان
اي يعقل الوجود والعدم معا اي مجتمعين في محل واحد فان قيل اذا كانت ماهية موجودة في

كان تنسيق موضوعا على الوجود لا يتصور الا منسوبا
الى معروض ما بل لا يتصور ومعلوم ان
الشيء ما لم يتصور لم يحكم عليه بحكم اصلا
فنفي وعدمه لم يعقل الا مضافا
في نفي حكم العدم لا يعقل الا مضافا
الى شيء ما لا يكون انما يحكم على ذات
ايضا بنفي تعلق عن تصور ذاتها
انه حكم صحيح لا عبارة فيه فما هو جوابكم
فهو جوابنا عن هذا الا نقول ذات
الباري تعالى متصور لنا بوجه ما
يمكن لنا الحكم عليه بانه لا يتصور
لا يمكن فلا يتصور مثل هذا الحكم
بهذا انظر الفرق قلنا العقل
تصور الوجود منسوبا الى معروض
ما ويحكم عليه بانه لا يمكن تصوره
بدون تلك النسبة فالمحكوم عليه
هو الوجود المنسوب وتصوره
يمكن لا الوجود الغير المنسوب الذي
لا يمكن تصوره فتامل

الذهن ومعدومة في الخارج فانها يتصف بالوجود المطلق بحسب نفس الامر لكونها متصفة بالوجود
الذهني بحسب نفس الامر ويتصف بالعدم المطلق بحسب نفس الامر لاتصافها بالعدم الخارجي
بحسب نفس الامر فيجتمع المتقابلان اعني الوجود المطلق والعدم المطلق في محل واحد اعني تلك
الماهية بحسب نفس الامر وكذلك اذا كانت موجودة في الخارج ومعدومة في الذهن قلنا المراد
باطلاق العدم والوجود كما فسرناهما وان لاتصافها الى شيء بان يقال وجود هذا او ذاك وعدم هذا
او ذاك وليس المراد بالوجود المطلق هو ان يكون موجودا باي وجود كان ذهني او خارجي وبالعدم
المطلق هو ان يكون معدوما باي عدم كان ذهني او خارجي اذ لا يقابل بينهما بهذا المعنى بل الوجود
في الخارج يقابله العدم في الخارج والوجود في الذهن يقابله العدم في الذهن والوجود بالمعنى
الاعم اعني التحقق ذهنا او خارجا يقابله العدم بمعنى ان لا تحقق لا ذهنا ولا خارجا هذا ما صرح
به في شرح هذا المقام وقد قيل في شرحه وقد يجتمع الوجود المطلق والعدم المطلق وذلك
لان العدم المطلق قد يصور فيعرض له كون في الذهن فيعرض له الكون المطلق اعني الوجود
المطلق ضرورة استلزام عروض المقيد للشيء عروض المطلق له لكن باعتبار التقابل غير اعتبار
الاجتماع وذلك لان العدم المطلق من حيث انه سلب للوجود المطلق مقابل له ومن حيث
ان الوجود المطلق عارض له يجتمع معه وكل واحد من الاعتبارين مغاير للآخر فان اعتبار
كونه سلب الوجود غير اعتبار كونه معروضه فباعتبار انه سلب له لا يجتمع معه بل يقابله وباعتبار
انه معروض له لا يقابله بل يجتمع معه وقوله يعقلان معا اي الوجود المطلق والعدم المطلق
رد لما توهم من ان العدم المطلق لا يمكن ان يتصور اذ لا تمر له في نفسه اصلا وتقريره انه كما
يمكن ان يتصور الوجود المطلق يمكن ان يتصور رفعه قطعا وهو العدم المضاف الى الوجود
المطلق وذلك لا ينافي كونه عدما مطلقا فيه نظر اما اولا فلان اجتماع المتقابلين
بعروض احدهما للآخر ليس مستحيلا حتى يحتاج الى الاعتذار بمغايرة الجهة انما المستحيل اجتماعهما
بعروضهما لمحل واحد واما ثانيا فلانه لو اجتمع الوجود والعدم في محل واحد بان يكون موجودا

اي موجودا بما يمكن اخراج هذا العدم فيه عنا ما نقول من حيث انه سلب للوجود مقابل له ومن حيث ان
الوجود عارض لمحله مجتمع معه وكل واحد من الاعتبارين مغاير للآخر فان اعتبار كونه سلب الوجود
غير اعتبار كونه عارضا لمحله فباعتبار انه سلب له لا يجتمع معه بل يقابله وباعتبار انه عارض لمحله
لا يقابله بل يجتمع معه وانما قال يعقلان معا ولو كان بمعنى قوله يعقلان معا ما ذكره لكان لفظه معا لغوا
محضا وقد يوجد معدوما اي منسوبا الى امر ما يقابله عدم مثله اي منسوب الى ذلك الامر ويفسر
الى الموضوع كما مر ملكة لا حقيقي لان التقابل بين الوجود المطلق والعدم المطلق تقابل
السلب والايجاب واما التقابل بين الوجود المقيد والعدم المقيد فالظاهر انه تقابل العدم والملكة
لان المتقابلين بالسلب والايجاب ان اعتبر نسبتهما الى قابل الامر الوجودي يصيران بهما يعنيهما عدما
وملكة ولا شك ان جميع الماهيات قابل للوجود اذ المراد به ما هو اعم من الخارجي والمراد بالملكة معنا
المصطلح وقد يوجد اي الموضوع في العدم والملكة مطلقا سواء كان اعتبر مع ذلك كون الموضوع
قابلا للامر الوجودي في ذلك الوقت اعني وقت اتصافه بالامر العدمي يقال لهما العدم
والملكة المشهوران وقد يوجد نوعيا او جنسيا وح اي حين ما يوجد نوعيا او جنسيا وكذا حين
ما يوجد شخصيا لكن لم يعتبر قابليته في ذلك الوقت يقال لهما العدم والملكة الحقيقيان والوجود
لا جنس له بل هو بسيط لا جزء له اصلا فكيف يكون له جنس فلا فصل له اما البساطة واما لان
الاجناس له لا فصل له على ما سيأتي اما بساطته فلانه لو كان له جزء لكان عروض الوجود له لما سبق
من ان الوجود لا ينافي المعقولات بل يعرض لجميعها لكن عروض امر لجزئه ح لا يستلزم ان
يكون الشيء عارضا لنفسه او لا يكون العارض تمامه عارضا والجواب ان من المفهومات
ما يعرض لانفسها كالكلية والمفهومية والمعلومية والعدم الى غير ذلك هذا وقد استدل
على ان الوجود لا جنس له بانه لا مفهوم اعم منه واعترض عليه بان كل واحد من مفهوم الممكن
العام ومفهوم المعرف في المفهوم ونظائرهما من المفهومات الشاملة للموجودات والمعدومات
اعم من الوجود وعلى بساطة الوجود بان اجزاءه ان كانت موجودة فاعتبار الوجود معها اما

ومعنى يعقلان معا ان تصور العدم المطلق لا يكون الا بعد تصور الوجود المطلق فلا بد ان يعقلان متعاقبا لا يكون كما لغو اقاتل
ان قيل قد يتطرق تقابل السلب والايجاب ان يكون احد المتقابلين عدما للآخر والعدم المطلق لا يكون عدما لشيء بل يصدق على العدم المطلق انه سلب الوجود المطلق لا يقال ح يصح تفسير العدم بسلب الوجود المطلق فلا يصح تفسيره بالنقيض لانا نقول اذا كانت يصح بالتفسيرين معا ويجب مفهومات متغايرة صادقة على الصدق فاذا اريد بيان مغايرتها لا يجوز تفسير احدها بآخر فح اذا لا يحصل مغايرتها من غير التفات الى محصل معانيها من غير التفات الى تغاير مفهوماتها فح يصح ذلك يقال عدم العدم وجود فان قيل يصح حينئذ ان يراد بيان مغايرة مفهوميهما اذا اريد بيان مغايرة العدم لا يعقل فيقال ان عدم العدم لا يعقل الا بعد تعقل العدم والوجود يعقل مع الذهول عنه فاحدهما لا يكون هو الآخر والا حقا ان العدم المطلق وسلب الوجود المطلق حاصل معنيا ما فيهما متساويان في الصدق متغايران بحسب المفهوم فان مؤدى قولنا نسبي وقولنا ما بدون واحد لا تفاوت بين ان تفاوت بينهما كما لا تفاوت بين الوجود وعدم العدم فان قيل اذا كان العدم المطلق متقابلا فيكون عدما مقيدا فيكون عدما لشيء كما مر فيقال ان العدم المقيد تقابل الوجود المقيد فلا يكون العدم المطلق عدما لشيء اي لا يكون عدما لشيء بل يصدق عليه انه سلب الوجود المطلق فلا يرد بالعدم المقيد

بالجزئية وح يلزم تقدم الوجود على نفسه بمرتبتين او بالعروض فيلزم ان يكون الشئ الذى
فرض جزء للوجود معروضا له وان كانت معدومة فان اعتبر العدم بالجزئية لزم تقوم الشئ
بنفسه وان اعتبر بالعروض لزم تقوم الشئ بما اتصف به فعلم واجب بانه مفروض لسائر المركبات
فيقال مثلا الحيوان بسيط اذ لو كان مركبا لجزء ما اما حيوان او غيره ويساوى الكلام
وايضا فانه لزم تقوم الشئ بما اتصف بعضه فان البدن مركب من اجزاء كل واحد منها
متصف بانه ليس بدن وكذا النفس وغيره مما تركب من اجزاء غير محمولة يمكن وقوع الاخيران
مراده بالبساطة عدم تركبه من الاجزاء المحمولة ليقوم دليلا على انه لا جنس له ولا فصل فالاولى
ان يجاب بالزام كون الشئ الذى فرض جزءا للوجود معروضا له ولا فساد فيه كما مر ويتكثر
بتكثر الموضوعات اى الوجود المطلق يتكثر بتكثر ما صدق عليه من الافراد او حسب تكثر
الموضوعات اى الماهيات المعروضة لها سواء كان تكثرها لتكثر تلك الافراد او بسبب عوارض
مشخصة او بسبب اختلاف ماهياتها بسيطة كانت او مركبة بذواتها او بسبب
فصولها المنوعة لما هو جنس لها وما قيل من ان الوجود مفهوم لا يتكثر بالفصول اذ
هو بسيط بل يتكثر بتكثر الموضوعات فان الوجود العارض للانسان غير الوجود العارض
للفرس بعد اشتراكهما فى مفهوم الوجود بسبب اضافته الى الانسان والفرس
فمردود بان ما سبق من الدليل على تقدير صحته انما يدل على بساطة الوجود المطلق لم لا
يجوز ان يكون له افراد مركبة مختلفة الماهيات اما بذواتها او بفصولها المنوعة لما هو جنس
لها ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون افراده بسائط مختلفة الماهيات فيكون تكثرها بذواتها
لا بتكثر موضوعاتها كما ذكره هذا القائل وايضا فالوجودات الخاصة يكون عبارة عن
الوجود المطلق ماخوذا مع الاضافات اذ يكون مع كل اضافة وجودا اخر فالوجود
المطلق اما تمام ماهياتها اذا جعل الاضافة خارجة عنها او جزءا لها ان جعلت داخلة فلا
يصح قول المص ح ويقال اى الوجود المطلق بالتشكيك على عوارضها اى على افراده

العارضة

العارضة للماهيات فانه يقال على وجود العلة ووجود معلولها بالتقدم والتاخر وعلى وجود
الجوهر وعلى وجود العرض بالاولوية وعدمها وعلى وجود القار ووجود الغير القار بالشدة و
الضعف وبما غير الاشد والاضعف الذى ذكرنا ان الوجود لا يقبلها وايضا فانه فى وجود
الواجب اقدم واولى واشد واقوى واذا كان الوجود مقولا بالتشكيك فليس جزءا من غيره مطلقا
لا من افراده ولا من الماهيات المعروضة لها لما سبق من ان الامر الذى لا يكون متساوى الحصول
بالنسبة الى ما تحته لا يكون جزءا منها وقد سبق ايضا ما عليه من المنوع والنسبة من المعقولات الثانية
وهى بالاعتقاد لا عارضا لمعقول اخر وليست متاصلة فى الوجود اى ليس لها وجود خارجى
اصيل والا لكانت لها نسبة اخرى ولسلسل الموجودات الخارجية فلا شئ مطلقا ثابت
اى النسبة المطلقة يعنى غير مقيدة بما يعرضها ليست ثابتة فى العقل بل هى تعرض لخصوصيات
الماهيات فى العقل وحاصله ان النسبة لا تعقل غير عارضة لامر بل انما تعقل عارضة لخصوصيات
الماهيات المعقولة كما هو شان المعقولات الثانية هذا مع انه مخالف للواقع مناف
لما سبق من ان الوجود قد يوجد على الاطلاق او النسبة عبارة عن الوجود او عما يؤول
معناه اليه وان اريد ان مفهوم الشئ الكلى ليس بموجود فى الخارج او ليس فى الخارج الا
النسبة مخصوصة فلا وجه للتفريع والتخصيص لمفهوم الشئ فان طبايع الكليات مطلقا ليست
موجودة فى الخارج سواء كانت معقولات اولى او ثوانى وايضا لا يلايم الاضراب عنه بقوله
بل هى تعرض لخصوصيات الماهيات وقد مايز الاعدام ولهذا استند عدم المعلول
الى عدم العلة لا غير اى لا غير عدم العلة او لا غير عدم المعلول الى عدم العلة فلو لم يكن الاعدام
متمايزة لما كان كذلك وما فى عدم الشرط وجود المشروط وصح عدم الضد وجود الضد الاخر
بخلاف ما فى الاعدام فان عدم غير الشرط لا ينافى وجود المشروط وعدم غير الضد لا يصح
وجود الضد الاخر فلو لم يكن تلك الاعدام متمايزة لما اختلف مقتضياتها وحجة المخالف ان
العدم هى محض لا تحقق له ولا اشارة اليه اصلا وكل ما هو متميز فهو متحقق ومشار اليه والجواب

المعقولات الثانية اى الاشارات
بما لا يكون ذاتها موجودة خارجى ولا يكون
مبدؤه موجودا فى الخارج وعلى الاراد
بالمعنى الاعم ايضا وفى الوجود
لا يمكن ان يطابقها حكم
بانها من المعقولات الثانية ١٢

فتدبر يوم انه يحتاج الى تبدل الاخراج الاضافات
اعنى فان الاتحاد فى بها الخراج الاضافات
اليه لان الاضافات وان صدق عليها انها
لا يعقل الا عارضة لامر اخر لكن لا يصدق عليها
ان يكون منشاء المعقول اخر لان ما يحمل
المعروض فى العقل والاضافات ليس
منشاء عروضها وجود المعروض العارض وجود
كيف وكل ما يكون منشاء عروضها فى العقل
معروضه فى العقل لا يمكن ان يكون موجودا
فى الخارج بل يجب ان يكون فى المرتبة الثانية
من العقل وهى المعقولات الثانية بلا شبهة
فتامل

ان العدم متحقق ذهنا ومشار اليه عقلا قال صاحب المواقف الخلاف في تمايز المعدومات فرع الخلاف
في الوجود الذهني اذ لا تمايز للمعدومات الا في العقل فان كان ذلك التمايز لكونها موجودة في الذهن
اختص التمايز بالموجود اما في الذهن او في الخارج ولم يكن المعدومات متمايزة وان لم يكن ذلك التمايز
لكونها موجودة فيه ففي المعدومات الصرفة تمايز في الجملة بيان التفريع لهذا الوجه مع انه مردود
بان الامر بالعكس لان الفلاسفة المنكرين للوجود الذهني يقولون بتمايز المعدومات وجمهور المتكلمين
النافين له هم القائلون بعدم تمايزها لا يمكن اجراؤه في تمايز الاعدام اذ لا يمكن ان يقال ان
كان ذلك التمايز لكونها موجودة في الذهن لم يكن الاعدام متمايزة اذ الاعدام لكونها موجودة في
الذهن لا تخرج عن كونها اعداما بل انما تخرج عن كونها معدومات فالاولى ان يقال في بيان التفريع
انه لما كان التمايز وصفا ثبوتيا يستدعي ثبوت الموصوف به فمن اثبت الوجود الذهني حكم بتمايز الاعدام
والمعدومات الخارجية لما لها من الثبوت الذهني ومن نفاه حكم بعدم التمايز لعدم الثبوت اصلا
ثم العدم قد يعرض لنفسه لا شك ان العدم معدوم في الخارج اذ لو كان موجودا فيه لزم ان
يكون الموصوف به اعني المعدوم موجودا في الخارج وهو محال لكن يمكن ان يكون موجودا في الذهن
بان يدركه العقل مستحضرا اياه وان لا يكون موجودا فيه بان لا يكون مدركا للعقل حاضرا عنده فمراد
المص حيث قال قد يعرض بلفظه قد ان العدم المطلق اي ذهنا وخارجا قد يعرض لنفسه والمراد من
عروض العدم لنفسه اتصافه به وصدقه عليه اتصافا لا ان يكون مهية متحققة والعدم قائما بها قيام
العرض بمحله وما قال من ان العارض للعدم المطلق ليس هو نفس العدم المطلق بل هو جزئي
من جزئياته اعني العدم المضاف فمدفوع بانه اذا عرض لامر جزئي من جزئيات مفهوم يلزم عروض
ذلك المفهوم الكلي له لذلك الامر لان المعنى بالعروض على ما ذكرنا هو الاتصاف فلا شك
ان اتصاف امر ما هو جزئي لمفهوم يقتضي اتصاف ذلك الامر بذلك المفهوم قطعا وان كان
ذلك المفهوم عرضا لجزئياته 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 معدوم والعدم

المعروض

المعروض غير مقيد فمصداق النوعية والمقابلة عليه اي على هذا العدم المضاف الى نفسه العارض
لها باعتبار من كما ذكرنا وعدم المعلول ليس علة لعدم العلة في الخارج اي في نفس الامر فان
اطلاق الخارج على نفس الامر كثير شائع يعني ان العقل لا يحكم بانه اذا رفع المعلول كحركة المفتاح
مثلا فارتفعت العلة كحركة اليد مثلا كما يحكم بعكسه فانه يقال اذا ارتفعت حركة اليد فارتفعت
حركة المفتاح على قياس الوجود فان العقل يحكم بانه وجدت حركة اليد فوجدت حركة المفتاح
ولا يحكم بانه وجدت حركة المفتاح فوجدت حركة اليد كما ان وجود العلة مناط وجود المعلول كذلك
عدمها مناط لعدمها وذلك اذا كانت العلة غير متعددة واما اذا تعددت العلل فعدم العلل
باسرها مناط لعدم المعلول المستلزم لوجود علة ما من غير ان يكون سببا له كذلك عدمه مستلزم لعدم
علة ما باسرها من غير ان يكون سببا لعدم شيء منها وان جاز في الذهن يعني ان عدم المعلول وان لم
يكن علة لعدم العلة في نفس الامر لكن يجوز ان يكون علة له في الذهن بان يكون عدم المعلول اظهر
عند العقل من عدم العلة فيستدل بعدم المعلول على عدم العلة على انه اي الاستدلال بعدم
المعلول على عدم العلة برهان انيّ وبالعكس اي الاستدلال بعدم العلة على عدم المعلول برهان
لمّي الحد الاوسط في البرهان لا بد وان يكون علة لحصول التصديق بالحكم الذي هو المطلوب والا لم يكن برهانا
على ذلك المطلوب فان كان مع ذلك علة له لثبوت ذلك الحكم في الخارج فالبرهان لمّي والا فانّي
سواء كان الاوسط معلولا لثبوت الحكم في الخارج اولا والاول يسمى دليلا والثاني لا يخص
باسم وانما سميا بلم وان لان اللمية هي العلية والانية هي الثبوت وبرهان لم يفيد علة الحكم ذهنا
وخارجا فسمي باسم اللم الدال على العلية وبرهان ان انما يفيد علة الحكم ذهنا لا خارجا فهو انما
يفيد ثبوت الحكم في الخارج واما ان علته ما فاذا فهو لا يفيد ذلك فسمي باسم ان الدال على الثبوت
فان قيل قد اورد الشيخ في برهان الشفا فصلا لبيان ان العلم اليقيني لكل ما له سبب انما يكون
من جهة العلم بسببه فعلى هذا لا يكون برهان الان برهانا لان كون النتيجة يقينية معتبر في حد
البرهان وعلى ما ذكره لا يحصل اليقين الا اذا استدل بالسبب على المسبب واحد الشيخ

في هذه الدعوى فمن نشاء الاشتباه من العقول عنهما احدهما انه قال بكلما له سبب ثم
اورد في الفصل المذكور كلاما بهذه العبارة وهو ان الشيء اذا كان له سبب لم يتعين الامر
سببه فان كان ثبوت الاكبر للاصغر لا لسبب بل لذاته لكنه ليس من الوجود له والاوسط
كذلك للاصغر الا انه من الوجود للاصغر ثم الاكبر من الوجود للاوسط فيتعين برهان يعني
ويكون برهان ان ليس برهان لم الى هذا كلامه فظهر من هذا انه ان لم يكن لثبوت الحكم في
الخارج سبب يمكن ان يقام عليه برهان انى ماخوذ من سبب الحكم او من امر اخر والشيخ لا يعني
ذلك بل شيئا والثاني ان مراده بالتعين في هذه الدعوى هو التعين الدائم وصرح بذلك
في جواب سؤال اورده على نفسه حيث قال ان قال قائل اذا رايناه صنعه علمنا ضرورة ان لها
صانعا ولم يمكن ان يزول عنا هذا التصديق وهو الاستدلال بالمعلول على العلة فالجواب
ان هذا على وجهين اما جزئي كقولك هذا البيت مصور وكل مصور فله مصور واما كلي كقولك
كل جسم مؤلف من هيولى وصورة وكل مؤلف فله مولف فاما القياس الاول وهو ان
هذا البيت له مصور فليس مما يقع به التعين الدائم لان هذا البيت قد ينعدم فيزول الاعتقاد
الذي كان انما يصح مع وجوده واليقين الدائم لا يزول وكلامنا في اليقين الدائم الكلي
واما المثال الاخر فليس المؤلف فيه هو الحد الاكبر بل ان له مولفا وهذا هو محمول على الاوسط
فانك لا تقول المؤلف مولف بل ذو مولف والمؤلف علة لوجود ذي المؤلف للجسم وان كان جزءا
من ذي المؤلف وهو المؤلف علة للمؤلف فيكون التعين حاصلا من جهة العقل فقد بان ان الحد
الاكبر في الشيء المتعين التعين الحقيقي لا يجوز ان يكون علة للاوسط حتى ان يكون فيه جزء هو علة
للحد الاوسط والاعتبار الجزء غير اعتبار الكل فان المؤلف شيء وذو المؤلف شيء اخر فان ذا
المؤلف هو نفسه محمول على المؤلف واما المؤلف فيجب ان يكون محمولا على المؤلف الى هذا كلامه
وبهذا يظهر ان ما قيل ان مراد الشيخ ان ذا السبب اي الممكن 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 منافٍ لكلام الشيخ لانه صرح في ان الاستدلال بالمعلول على انه علة
ما ليس استدلالا بالمعلول على العلة بل هو استدلال بالعلة على المعلول وذكر في الاشارات بهذه
العبارة واعلم انه لا سواء قولك الاوسط علة لوجود الاكبر مطلقا او معلول له مطلقا وقولك انه
علة او معلول لوجود الاكبر في الاصغر وهذا مما يغلطون فيه بل يجب ان يعلم انه كثيرا ما يكون الاوسط
معلولا للاكبر علة لوجود الاكبر في الاصغر ومثله المصنف في شرحه بقوله العالم مؤلف وكل مؤلف
فان الاوسط وهو المؤلف وان كان معلولا للاكبر وهو المؤلف فانه علة لوجود الاكبر في الاصغر وهذا
البرهان لمي ليس بانى وهذا الكلام اه صريح في ان الاستدلال بالمعلول على انه علة ما استدلال بالعلة
على المعلول وبرهان لمي ليس برهان انى وقول هذا القائل وقد صرح الشيخ وغيره بان الاستدلال
بالعلة على المعلول برهان لمي وبالعكس انى لا يجدي بطائل لان الكلام في ان هذا ليس استدلالا بالمعلول
على العلة بل بالعكس ثم قال وفرقوا بينهما بان العلم بالعلة المعينة يستلزم العلم بمعلول معين والعلم
بالمعلول المعين لا يستلزم الا العلم بعلة ما قلت لو اطلعوا على هذا الاستدلال بوجود معلول معين
على وجود علة ما انه استدلال بالمعلول على العلة كان ذلك بناء على ظ الامر وما بدا في بادي الراي
وبعد سطوع الحق من افق البرهان لا اعتداد بامثاله واشار الى اعتبار العدد من جمعا حيث ذكر
كلاما بهذه العبارة فقد تحصل من هذا ان برهان الان يعطي في مواضع يقينا واما وانما فحاله
سبب فلا يعطي اليقين الدائم بل ربما لا سبب له واذا تقرر هذا فقول الاستدلال بعدم العلة على
عدم المعلول برهان لمي لان عدم العلة كما انه علة لعدم المعلول في الذهن علة له في نفس الامر
اه والاستدلال بعدم المعلول على عدم العلة برهان انى لان عدم المعلول ليس علة لعدم العلة في
نفس الامر وان كان علة له في الذهن فان قيل علة عدم العلة لعدم المعلول لا يمكن ان يكون في
الخارج لان اتصاف الشيء بالعلية في الخارج فرع تحققه فيكون في الذهن لان ما في نفس الامر
اما في الخارج او في الذهن ولما انتفى ههنا الاول تعين الثاني واذا كان اتصاف عدم
المعلول بالعلية انما في الذهن فلا فرق بين العدمين في ذلك قلت اللوازم ينقسم الى اقسام

العلة

ثلثة لوازم المهية وهي ما يكون منشأ لزومه الذات من غير ان يكون لاحد الوجودين مدخل فيه و
لوازم الوجود الخارجي وهي ما يكون المنشأ فيه الوجود الخارجي ولوازم الوجود الذهني وهي ما يكون
منشأ اللزوم فيه الوجود الذهني والعلية من اللوازم فالمراد بالعلية في الذهن ما يكون منشأ العلية
وجود العلة في الذهن ومن هذا القبيل عدم المعلول بالنسبة الى عدم العلة والمراد بالعلة 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 يقدح في ذلك ان عدم العلة لا يتحقق الا في الذهن
لكن العقل بمجرد النظر عن تحققه في الذهن يحكم بانه عدم العلة فعدم المعلول بخلاف عدم المعلول
بالنسبة الى عدم العلة فان حكم العقل فيه انه وجد عدم المعلول في الذهن فوجد عدم العلة فيه
فالعلية انما هي لوجود عدم المعلول في الذهن بالنسبة الى وجود عدم العلة فيه لا لنفس عدم
المعلول بالنسبة الى نفس عدم العلة والاشياء المترتبة في العموم والخصوص وجودا يتعاكس في
العموم والخصوص عدما يعني كل امرين منهما عموم وخصوص مطلقا بحسب الحق كالحيوة والنطق
مثلا فان الاعم وجودا منهما كالحيوة اخص عدما والاخص وجودا كالنطق اعم عدما لانه كلما
عدم الاعم عدم الاخص وجودا وقد يعدم الاخص وجودا ولا يعدم الاعم وجودا من
حمل العموم والخصوص على العموم والخصوص في الصدق لا في الوجود يحتاج الى التكلف في
تصحيح قوله وجودا وعدما ونصر المسئلة من المسائل المشهورة في علم المنطق وهي ان نقيض الاعم
اخص من نقيض الاخص ثم اعترض بعضهم على ما ذكر بان هذه القاعدة منقوضة بالامور العامة
كالممكن العام والشيء والموجود فانها اعم من الانسان ونظائره واعم من نقايضها الخ
فلا تتعاكس فيها العموم في العدم وهو سوال مشهور للكاتبي اورده نقضا على تلك المسئلة
مذكور مع جوابه في كتب المنطق وتتمة كل منهما الى الاحتياج والغنى منفصلة حقيقية وايره
بين النفي والاثبات لا يتصور فيها اجتماع القسمين ولا ارتفاعهما فان وجود الشيء اما ان
يكون لغير ذلك الشيء اولا والاول هو المحتاج والثاني هو الغني وكذا الكلام في العدم واذا

لا نزد ان يحتمل الا في الذهن صح

حمل الوجود او جعل رابطة الوجود على قسمين وجود الشيء في نفسه ووجود الشيء لغيره والاول
يكون محمولا على ذلك الشيء ويسمى ذلك التصديق بسيطا ويسال عنه بهل البسيطة والثاني
يكون رابطة بين هذا الشيء وغيره وهذا الشيء يكون محمولا وذلك الغير موضوعا ويسمى ذلك التصديق
مركبا ويسال عنه بهل المركبة وعلى التقديرين ثبت مواد ثلث اي يكون بين المحمول والموضوع
نسبة ثبوتية لا تخ تلك النسبة في نفس الامر من كيفيات يسمى تلك الكيفيات مواد ان اعتبرت
في انفسها ويسمى جهات ان اعتبرت في العقل دالة على ثبوت الرابطة وضعفها 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 كيفية
نسبة الحجر الى الانسان اولا هذا ولا ذاك فالمادة ح هي الامكان كيفية نسبة الكتابة الى
الانسان والوجوب والامتناع يدلان على ثبوت الرابطة والامكان على ضعفها لكن الوجوب
يدل على ثبوت النسبة التي هو عارض لها والامتناع يدل على ثبوت ما يقابل النسبة التي هي معروضة له
وكذا العدم يعني عدم السلب يدل على قسمين عدم السلب في نفسه وعدم الشيء عن غيره والاول
يكون محمولا والثاني رابطة وعلى التقديرين يكون النسبة سلبية ولا تخ عن المواد الثلث
المحمول اذا نسب الى الموضوع فلا بد من رابطة بينهما وتلك الرابطة اما الوجود وح يكون القضية موجبة والنسبة
ثبوتية سواء كان المحمول هو الوجود او مفهوما سواه واما العدم وح يكون القضية سالبة والنسبة
سلبية سواء كان المحمول هو العدم او مفهوما سواه وعلى التقديرين ثبت في تلك النسبة مواد
ثلث بالبيان المذكور انفا بعينه فالاولى ان يطرح من البين ذكر كون الوجود محمولا وكذا ذكر
كون العدم محمولا اذ لا فايدة في ذكرها اذ مدار الامر على ان الرابطة اما الوجود حتى يكون القضية
موجبة واما العدم حتى يكون سالبة ولا مدخل في ذلك لخصوصية المحمول انها نفس الوجود او
العدم او مفهوم غيرهما اللهم الا ان يقال اذا كان المحمول احد هذين المفهومين اعني الوجود
والعدم لا حاجة الى ما يربطهما بالموضوع والا خالف اصطلاح القوم من جهتين الاولى ان

الجهة عندهم هو حكم العقل بكيفية النسبة سواء كان مطابقا للواقع وح توافق الجهة المادة او
غير مطابق وح يخالفان وعلى ما ذكره يلزم ان لا يخالف الجهة المادة لاتحادهما بحسب
الذات واختلافهما بحسب اعتبارهما في انفسهما واعتبارها متعلقة والثانية ان المادة
على راى متاخري المنطقيين عبارة عن كل كيفية كانت لنسبة المحمول الى الموضوع ايجابا كان او
سلبا وعلى راى قدمائهم ليست كيفية كل نسبة بل كيفية النسبة الايجابية ولا كل كيفية نسبة ايجابية
في نفس الامر بل كيفية نسبة الايجابية في نفس الامر الوجوب والامكان والامتناع وما ذكره المص
مخالف لراى القدماء حيث اخذت المادة في النسبة السلبية ولراى المتاخرين ايضا حيث خصها
بالكيفيات الثلث واعلم ان الوجوب والامكان والامتناع التي يبحث عنها في هذا الفن بعينها
هي التي جهات القضايا لكن في قضايا مخصوصة محمولاتها وجود الشيء في نفسه فانه اذا اطلق
الواجب والممتنع والممكن في هذا الفن اريد بها الواجب الوجود والممتنع الوجود والممكن الوجود
وسيرد في كلام المص ما يدل على ان الوجوب اعم من وجوب الوجود ووجوب العدم وكذلك
الامتناع وزعم صاحب المواقف انها غيرها والا لكانت لوازم الماهية واجبة لذواتها والحوالة
انه ان اراد كون اللوازم واجبة في انفسها فالملازمة ممنوعة وان اراد كونها واجبة الوجود لذوات
الماهيات فبطلان التالي ثم فان معناه انها واجبة الثبوت للماهية وهذا ليس بلازم فان الزوجية
واجبة الثبوت للاربعة انما اللازم ان يكون الزوجية واجبة الوجود في نفسها لا ان يكون واجبة الثبوت
لغيرها والبحث في تعريفها كالوجود اي البحث في تعريف هذه الثلثة كالبحث في تعريف الوجود
يعني كما ان الوجود بديهي والتعريفات التي ذكروها له بحسب اللفظ اذ فيه دور كذلك هذه الثلثة
غنية عن التعريف اذ كل احد يعرف معاني هذه الالفاظ من غير افتقار الى فكر والتعريفات
التي ذكروها لهذه الثلثة بحسب اللفظ لا بحسب الحقيقة اذ كل منها يشتمل على دور او عرفوا
الواجب اي وجوب 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 كل من الامكان والامتناع وقد لوحد تلك الثلثة ذاته اي
بحسب الذات فيكون القسمة اي قسمة كيفية نسبة المحمول الى الموضوع الى هذه الثلثة قسمة حقيقية لا يمكن
الاجتماع بين الاقسام لا في الصدق ولا في الكذب بل يكون الصادق ابدا واحدا منها وذلك
لان نسبة كل محمول سواء كان وجودا او غيره الى موضوعه سواء كانت النسبة ايجابية او سلبية لا تخ
ذات الموضوع اما ان يقتضي تلك النسبة اولا وعلى التالي اما ان يقتضي نقيض تلك النسبة او لا و
الاول هو الوجوب والثاني هو الامتناع والثالث هو الامكان وتخيل قسم رابع وهو ما يكون
ذات الموضوع مقتضيا لعين النسبة ونقيضها ايضا حتى يكون القسمة على هذا الوجه ذات الموضوع
اما ان لا يقتضي شيئا من النسبة ونقيضها او يقتضيهما معا او يقتضي النسبة دون نقيضها او بالعكس
مضمحل باذني التفات من بديهة العقل لان اقتضاء احد النقيضين يتضمن المنع عن الاخر والمنع
عن الاخر يستلزم عدم اقتضائه فلو كان مقتضيا لهما لم يكن مقتضيا لهما معا ولا يخرجه ذلك
عن كونه حصرا عقليا لحرم فيه الانحصار نظرا الى مجرد مفهوم القسمة وان جعل مما يحتاج الى
امر خارج عن مفهومها من تنبيه او استدلال كان مع ذلك حصرا عقليا مقطوعا به لا ريبة
وكونه بديهيا حرفا لا يمنعنا فان قيل فعلى هذا الواجب يكون ذاته مقتضيا لوجوده ويلزم على
مذهبنا بحكمنا ان لا يكون ذات الباري تع واجبا لان وجود الواجب عندهم عين ذاته و
الشيء لا يقتضي نفسه والا لزم تقدمه على نفسه قلنا الوجوب له معنيان احدهما ما ذكر وهو صفة
الذات بالقياس الى الوجود والثاني صفة للوجود وهو ان لا يكون من غيره ويكون مستغنيا عما
سواه وعلى مذهبهم يكون ذات الباري تع واجبا بالمعنى الثاني فان قيل قسمة الذات الى
الاقسام الثلثة الواجب والممكن والممتنع قسمة حقيقية لا يخرج شيء منها لان الذات اما ان يقتضي
الوجود او العدم او لا هذا ولا ذاك وذات الباري تع لو لم يكن من القسم الاول على ما ذكرت
لوجب ان يكون من القسمين الاخيرين لامتناع الخلو تع عن ذلك علوا كبيرا قلنا هذه قسمة
للذات بالقياس الى الوجود والعدم ولا تتصور الا فيما له ذات مغايرة لوجوده وذات الباري تع

عن وجوده فهو خارج عن المقسم فان قيل الحكماء قد سموا الموجود الى ما يقتضي ذاته وجوده وهو
الواجب والى ما لا يقتضي ذاته وجوده وهو الممكن فاذا لم يكن ذات الباري تع من القسم الاول
فاي شيء يكون من هذا القسم قلنا هذا القسم للموجود بحسب الاحتمال العقلي وقد صرح الشيخ
بذلك في الهيات الشفا حيث قال ان الامور التي تدخل في الوجود تحتمل في العقل الانقسام
الى قسمين فيكون منها ما اذا اعتبر بذاته لم يجب وجوده وظ انه لا يمتنع ايضا وجوده والا لم يدخل
في الوجود وهذا الشيء هو في حيز الامكان ويكون منها ما اذا اعتبر بذاته وجب وجوده الى هذا
وعلى مذهب الحكماء لا يكون هذا القسم اعني ما يكون ذاته مقتضيا لوجوده موجودا وان كان
محتملا عند العقل في بادي الراي لكن التحقيق يقتضي امتناعه وما يقال من ان الوجود الذي
هو عين ذات الباري تع هو الوجود الخاص والوجود المطلق عارض له وهو غيره فيكون
الوجود الخاص الذي هو عينه مقتضيا للوجود المطلق هو المراد من قولهم ان وجوده يقتضيه
ذاته فليس بشيء لان معنى اقتضاء الذات للوجود ان يقتضي الذات كونه موجودا لا ان
يقتضي كونه فردا من افراد الوجود المطلق فان الواجب يقتضي ذاته كونه موجودا كما ان
الممتنع يقتضي ذاته كونه والممكن ما لا يقتضي ذاته كونه موجودا ولا كونه معدوما فاقتضاء الوجود
الخاص للوجود المطلق ان يكون فردا من افراده لا يكون وجوبا اولو كان الواجب ما يقتضي
ذاته ان يكون موجودا لكان الممتنع ما يقتضي ذاته ان يكون عدما فيلزم ان يدخل ما يقتضي
ذاته ان يكون موجودا لا وجودا وما يقتضي ذاته ان يكون معدوما لا عدما كاجتماع النقيضين
وشريك الباري مثلا في القسم الممكن اذ لا مجال لقسم آخر لا يقال يختار 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 و
الامكان والامتناع جهات في قضايا مخصوصة محمولاتها الوجود فالوجوب كيفية النسبة
في قولنا هذا موجود بالضرورة والمحمول في القضية لا يمكن ان يكون مفهوم الوجود والموجود

معدوما

معا حتى يكون الوجوب عبارة عن اقتضاء الذات لثبوت احدهما لا على التعيين وعلى هذا
القياس حال الامتناع واصل يلزم على هذا ان يكون الوجود الخاص للممكن واجبا لذاته والعدم
الخاص للممكن ممتنعا لذاته واجيب عن هذا بانه انما يلزم ذلك ان لو كان الوجود الخاص
للممكن مستغنيا عن الغير وليس كذلك فان الوجود الخاص للممكن يفتقر الى علته فيكون عارضه مفتقرا
اليها فيكون الوجود المطلق مفتقرا الى امر مغاير للوجود الخاص فلا يكون واجبا لذاته وفيه نظر
لان الوجوب له معنيان على ما مر احدهما صفة للوجود بمعنى استغنائه عن الغير والثاني صفة للذات
بالعكس الى الوجود بمعنى اقتضاء الذات للوجود ومعظم المسائل انه يلزم ان يكون الوجود الخاص
للممكن واجبا بالمعنى الثاني وحاصل الجواب انه ليس واجبا بالمعنى الاول فان هذا من ذاك
لا يقال مراد من قال ان الوجود الخاص الذي هو عين ذات الباري تع مقتضي للوجود المطلق
لانا نقول يلزم ح ان يكون ذات الباري موجودا بوجود من وراء الحاصل والا يمكن
الجواب بان الاتصاف بالوجود المطلق في ضمن الاتصاف بالوجود الخاص ولا محذور فيه
فان الجسم اذا اتصف بفرد من البياض كان متصفا بمطلق 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 اجيب 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 ح يكون الواجب ذا ماهية ووجود مغاير لماهيته غاية الامر ان تلك الماهية وجود خاص وح
تفوت ما هو المقصود لهم من اثبات كون ذات الباري عين الوجود وهو ان يكون ذات
الباري في اعلى مراتب الموجودية ولنورد لبيان ذلك مقالة لبعض المحققين وهي هذه مراتب
الموجودات في الموجودية بحسب التقسيم العقلي ثلث لا مزيد عليها اذ ما الموجود بالغير اي الذي
يوجده غيره فهذا الموجود له ذات ووجود تغاير ذاته وموجد تغاير ماهيته فاذا نظر الى ذاته و

قطع النظر عن موجده الممكن في نفس الامر انفكاك الوجود عنه ولا شبهة في انه يمكن ايضا
تصور انفكاكه عنه والتصور والمتصور كلاهما ممكن وهذه حال المهيات الممكنة كما هو المشهور
واوسطها الموجود بالذات لوجود غيره اي الذي يقتضي ذاته وجوده اقتضاء ما يستحيل
معه انفكاك الوجود عنه بالنظر الى ذاته لكن يمكن تصور هذا الانفكاك فالمتصور ممتنع والتصور
ممكن وهذه حال الواجب الوجود على مذهب جمهور المتكلمين واعلاها الموجود بالذات لوجود
هو عنه اي الذي وجوده عين ذاته فهذا الموجود ليس له وجود بغير ذاته فلا يمكن تصور انفكاك
الوجود عنه بل الانفكاك وتصوره كلاهما ممتنع ولا يخفى على ذي مسكة ان لا مرتبة في الموجودية
اقوى من هذه المرتبة الثالثة التي هي حال الواجب تعالى عند جماعة ذوي بصائر ثاقبة واطلاع
صائب وان اردت مزيد توضيح لما صورناه في المراتب الثلث في الموجودية فاستوضح
الحال فيما يورد في هذا المثال وهو ان مراتب المضيء في كونه مضيئا ثلث الاولى المضيء
بالغير اي الذي استفاد ضوءا من غيره كوجه الارض الذي استضاء بمقابلة الشمس فههنا
مضيء وضوء تغايرا وشيء ثالث افاده الضوء المناسب المضيء بالذات بضوء هو غيره اي
الذي يقتضي ذاته ضوءه اقتضاء بحيث يمتنع تخلفه كجرم الشمس اذا فرض اقتضاء ضوءه لضوئه
فهذا المضيء لذاته وضوء تغايرا ذاته الثالث المضيء بالذات بضوء هو عينه كضوء الشمس مثلا
فانه مضيء بذاته لا بضوء زائد على ذاته فهذا اعلى واقوى بالتصور في كون الشيء مضيئا فان
قيل كيف يوصف الضوء بانه مضيء مع ان معنى المضيء كما يتبادر اليه الافهام ما قام به الضوء
قلنا ذلك المعنى هو الذي تتعارفه العامة وقد وضع له لفظ المضيء في اللغة وليس كلامنا فيه
فانا اذا قلنا الضوء مضيء بذاته لم نرد به انه قام به ضوء اخر وصار مضيئا بذلك الضوء بل اردنا
به ان ما كان حاصلا لكل واحد من المضيء لغيره والمضيء بضوء هو غيره اعني الظهور على الابصار
بسبب الضوء هو حاصل للضوء في نفسه بحسب ذاته لا بامر زائد على ذاته بل الظهور في الضوء
اقوى واكمل فانه ظاهر بذاته ظهورا لا اخفاء فيه اصلا وظاهر لغيره على حسب قابلية للظهور واذا انكشف

فهذا الوجود لذات وجوده بعينه لا زائد
مستلزم انفكاك الوجود عنه صح

عنه

لك

لك حال هذه المراتب الثلث في الامور المحسوسة قس عليها حالها في الامور المعقولة و
من الناس كما شهد به بديهة العقل ان الواجب الوجود يجب ان يكون [illegible] المراتب الموجودية
لا يمكن انعلابها بمعنى لا يمكن انقلاب احد هذه المفهومات الثلث الى الاخر بمعنى ان يزول احدها عن
الذات ويتصف الذات بالاخر بامكانه فيصير الواجب بالذات ممكنا بالذات وبالعكس وذلك
لان ما بالذات يمتنع ان يزول وقد يوجد الاولان اي الوجوب والامتناع باعتبار العروض يكون
القسمة مانعة الجمع منهما لاستلزام اجتماعهما في ذات واحدة اجتماع الوجود والعدم فيه دون الخلو
لانتفائهما عن كل من الواجب بالذات والممتنع بالذات بمكن انتفائهما اذ الواجب بالغير قد يعدم علته
فيصير ممتنعا بالغير وكذا الممتنع بالغير قد يوجد علته فيصير واجبا بالغير ومانعة الخلو بين الثلثة اي الامكان
الذاتي والوجوب والامتناع كلها بالغير في الممكنات اذ الامكان لازم للممكن مع امتناع خلوه عن
احد النقيضين لانه لا يخلو الحال عن وجود علته او عدمها وليست مانعة الجمع اذ يجوز الجمع بين الامكان
الذاتي واحد الباقيين هذه القسمة المثلثة تكون قسمة للشيء الى نفسه والى قسميه ويشترك
الوجوب والامتناع في اسم الضرورة وان اختلفا في السلب والايجاب فان الوجوب عبارة
عن ضرورة ايجاب المحمول للموضوع والامتناع عن ضرورة سلب المحمول عن الموضوع فاذا قلنا
ذات الباري تعالى موجود بالوجوب كان معناه ان الوجود ضروري الثبوت له واذا قلنا شريك
الباري موجود بالامتناع كان معناه ان الوجود ضروري السلب عنه وكل منهما يصدق على
الاخر اذا تعاقبا في المصاقب اي اذا اضيف الوجوب الى الوجود والامتناع الى العدم
او عكس صح تصدق كل منهما على الاخر فيما اراده تصادق ما اشتق منهما فان كل ما هو واجب الوجود
فهو ممتنع العدم وبالعكس وكذا كل ما هو واجب الوجود ممتنع العدم وبالعكس واما حمل احدهما على الاخر كان
يقال وجوب الوجود هو امتناع العدم فليس بصحيح الا ان يقصد به المبالغة في استلزام كل
منهما للاخر وذلك لان وجوب الوجود كيفية لنسبة الوجود الى الماهية وامتناع العدم كيفية
لنسبة العدم الى الماهية وهما ان النسبتان متغايرتان ذاتا فكذا كيفياتهما فلا يتصادقان حقيقة

نعم بلا زمان وتعاكسان لم يرد تصادق الوجوب المطلق والامتناع حتى يقال انهما نسبتان
لنسبتين متغايرتين بل انما اراد تصادق وجوب الوجود وامتناع العدم ماخوذين مع الاضافة
الى ما اضيفا اليه وهما وصفان للذات واحد متصادقان كالمشتقين منهما فانا اذا قلنا الاكرام
اعداء زيد انه اوليائه لم نقل هذا الحمل ليس بصحيح لان الاكرام وصف الاعداء والاهانة وصف
للاولياء وهما متغايران وقد يوخذ الامكان بمعنى سلب الضرورة عن احد الطرفين يعني الطرف
المخالف فيعم الضرورة الاخرى يعني ضرورة الجانب الموافق والامكان الخاص فممكن الوجود
بالامكان العامي اعم من الواجب والممكن الوجود بالامكان الخاص وممكن العدم بالامكان
العامي اعم من الممتنع والممكن بالامكان الخاص فيسل اراد بعموم الامكان كما مر واما العموم بحسب
التحقق اما عموم ما اسبق منه لما بينا انفا من امتناع الحمل بين تلك الكيفيات فهو ايضا
ما مر من الكلام وانما نسب الى العام لان العرف العام يستعمل الامكان بهذا المعنى فانهم
يفهمون من الممكن العدم ما ليس بممتنع العدم وما ليس بممكن العدم الممتنع العدم فقد جعلوا الامكان
مقابلا للضرورة الطرف المخالف فهو سلبها او ما يتساوى ذلك السلب والحكم لما وجدوا الامكان
يستعمل في سلب الضرورة وكان المادة التي لا يكون واحد من جانبيها ضروريا احق بهذا الاسم
اصطلحوا على تسمية هذه المادة بالامكان وكان هذا امكانا خاصيا وقد يسمى خاصا والاول عاما
لكونه اعم منه مطلقا وقد يوخذ بالنسبة الى الاستقبال يعني جواز وجود الشيء في المستقبل من
غير نظر الى الماضي والحال نظرا الى ان الممكن الحقيقي المتصف بصرافة الامكان بالاضرورة في شيء
من طرفيه اصلا ولا شك ان كل ما ينسب الى الماضي او الحال فانه لا يخلو عن ضرورة ما في وجوده
او عدمه واما الضرورة بشرط المحمول فلا بد من تعين وجوده او عدمه في احد الزمانين
وان لم يكن جعلوا لنا تعينه واما اذا نسب الشيء الى الزمان المستقبل فانه لا تعين انه يوجد فيه
او لا يوجد فيه الا في علمنا فقط بل بحسب نفس الامر ايضا وذلك لان تعين احد طرفيه في ذلك الزمان
موقوف على حضوره ولانه لا تعين هناك بايجاب الذات لان الكلام في الممكنات ولا بايجاب

الغير لعدم حصوله بعد ورد بان هذين الوجهين انما يدلان على عدم تعين احد الطرفين في
الحال وذلك لا ينافي تعينه في الاستقبال بل نقول الحوادث مستندة الى علل يجب بها وتمتنع
دونها فان انتهت سلسلة العلل اليها في المستقبل تعين وجودها والا تعين عدمها ثم ان
بعض من اعتبر الامكان الاستقبالي اشترط في كون الوجود ممكنا في زمان الاستقبال
العدم في الحال لان الشيء اذا كان موجودا في الحال كان وجوده ضروريا بشرط المحمول
فلا يكون ممكنا صرفا ورد عليه بان ضرورة وجوده في الحال لا تنافي امكان عدمه في الاستقبال
والا لزم وجوب اشتراط عدمه في الحال لئلا يكون ضروري الوجود ووجب اشتراط وجوده في الحال
ايضا لئلا يكون ضروري العدم فوجب ان يكون في الحال موجودا ومعدوما معا لانه ممكن في حاني
الوجود والعدم كما ان الوجود يخرجه الى جانب الوجوب وشرط الخلو عنه كذلك العدم
يخرجه الى جانب الامتناع فيلزم اشتراط الخلو عنه ايضا فيلزم ارتفاع النقيضين قيل بل يلزم
اجتماعهما واشار المصنف الى الاول بقوله ولا يشترط العدم في الحال والا اجتمع النقيضان قيل
الظاهر ان من اشترط ذلك اراد بالامكان الاستقبالي امكان حدوث الوجود وطريانه في زمان
الاستقبال وهو انما يستلزم امكان عدم الحدوث لا امكان حدوث العدم ليلزم اشتراط
الوجود في الحال بل لو اعتبر الامكان الاستقبالي في جانب العدم بمعنى امكان طريان
العدم وحدوثه يشترط الوجود في الحال من غير لزوم محذور والبلية اعتباره لصدقها على المعدوم
فان المعدوم الممتنع يصدق عليه انه ممتنع الوجود وواجب العدم والمعدوم الممكن يصدق عليه
انه ممكن الوجود والعدم واذا صدقت هذه الامور على المعدوم يجب ان لا يكون متحققة في
الاعيان لاستحالة اتصاف المعدوم بالوجود ومبنى هذا الكلام على ان كلا من الوجوب
والامتناع مفهوم واحد يضاف تارة الى الوجود واخرى الى العدم واعترض عليه بان صدق
الشيء على المعدوم لا يقتضي ان يكون معدوما فان انتفاء بعض جزئيات مفهوم لا ينافي
كونه وجوديا يوجد منه بعض الجزئيات كما في سائر الكليات الوجودية ولا استحالة في اتصاف

فرد معدوم بمفهوم وجودي بمعنى صدقه عليه فان الفرد المعدوم للانسان يوصف بمفهوم الانسان
من غير لزوم محذور نعم لو لم يصدق الشيء الا على المعدوم لوجب كونه معدوما وليس الامر ههنا
كذلك لصدقها على الموجودات ايضا فان الواجب تعالى يصدق عليه انه واجب الوجود وممتنع
العدم والموجود الممكن يصدق عليه انه ممكن الوجود والعدم واستحالة التسلسل يعني لو كانت
هذه الامور متحققة في الاعيان فاتصاف ماهياتها بوجوداتها لا يخلو عن احد هذه الامور
وينقل الكلام اليه ويلزم التسلسل وهو محال انما يلزم التسلسل لو كانت هذه الامور الثلثة
باجمعها موجودة في الخارج اما اذا كان بعضها موجودا دون بعض فلا يلزم التسلسل مثلا نختار ان
الوجوب موجود قوله فاتصاف ماهيته بوجوده لا يخلو عن احد هذه الامور قلنا نختار ان اتصاف
ماهيته بوجوده بالامكان لكن الامكان ليس بموجود في الخارج حتى يلزم التسلسل في الموجودات
الخارجية لا يقال يحتمل ان يكون قوله واستحالة التسلسل اشارة الى ضابط ذكره صاحب التلويحات
وهو ان كل ما يكثر نوعه اي يكون اي فرد يعرض منه موصوف فاذ لك النوع فيكون مفهومه ماده
تام حقيقته محمولا عليه بالمواطاة وتارة وصفا عارضا له محمولا عليه بالاشتقاق يلزم ان يكون
اعتباريا لئلا يلزم التسلسل في الامور الموجودة كالقدم والحدوث والبقاء والموصوفية واللزوم
والتعين والوحدة ونحو ذلك فان الامكان مثلا لو كان موجودا لكان ممكنا وينقل الكلام
الى امكانه ويلزم التسلسل في الامور المترتبة الموجودة معا وهو محال لانا نقول لا يمكن اجراءه في
الامتناع اذ لا يمكن ان يقال لو كان الامتناع موجودا لكان ممتنعا وفي اجرائه في الوجوب
نقول لا نم ان الوجوب لو كان موجودا لكان واجبا فان من الملازمة بانه لو كان ممكنا لزم
امكان الواجب لما سياتي احب بما سياتي ايضا ولو كان الوجوب ثبوتيا اي موجودا في الاعيان
لكان ممكنا لانه صفة والصفة مفتقرة الى موصوفها والمفتقر الى الغير ممكن واذا كان الوجوب
ممكنا لزم امكان الواجب بيان الملازمة من وجوه الاول ان الوجوب لو كان ممكنا والواجب
انما يجب به فهو اولى بان يكون ممكنا والجواب انا لا نم ان الوجوب امر يجب الواجب

بل هو عين كونه واجبا ليس ثمة علة ولا معلول حتى يكون المعلول اولى بالامكان من علته امر
انفا مع جوابه الثاني انه لو كان الوجوب ممكنا لكان في ذاته جايز الزوال واذا كان وجوب
الواجب جايز الزوال كان الواجب ايضا جايز الزوال لان زوال الوجوب بان لا يقتضي ذاته
وجوده واذا جاز ان يقتضي ذاته بوجوده جاز ان يزول وجوده فكان ممكنا والجواب انه ان
اراد بزوال الوجوب انعدامه بعد كونه موجودا في الاعيان فلا نم انه لو كان ممكنا لكان جايز
الزوال بهذا المعنى فان من الممكنات ما يستحيل عدمه بعد وجوده كالزمان وذلك لا ينافي
امكانه ولا يقتضي وجوبه وان اراد بزوال الوجوب عدمه مطلقا في نفسه فلا نم قوله لان زوال
الوجوب بان لا يقتضي ذاته وجوده فان عدم صفة الوجوب في نفسها لا يستلزم عدم اتصاف
الواجب بها حتى يلزم ان لا يقتضي ذاته وجوده فان الصفات قد يكون عدمها مع اتصاف
الموصوفات بها في نفس الامر بل في الخارج ايضا نعم عدمها بعد كونها موجودة يستلزم ذلك
فتدبر 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 جوزنا ذلك
لزمنا ان نجوز كون الجسم ابيض بالبياض المعدوم ومتحركا بالحركات المعدومة الى غير ذلك و
ذلك سفسطة ظاهرة البطلان والحق في الجواب ان يقال اذا كان الوجوب موجودا فذات
الواجب كما يقتضي وجوده يقتضي وجود وجوبه ايضا فالوجوب وان كان جايز الزوال بالنظر الى
ذات الوجوب لكونه ممكنا بالذات لكنه ممتنع الزوال بالنظر الى ذات الواجب فلا يلزم جواز
زوال الواجب بالنظر الى ذاته اولا يلزم خلو الذات عن الوجوب وانما يلزم لو لم يقتض ذات
الواجب وجود الوجوب الثالث ان الوجوب صفة لازمة لذات الواجب ولا شك ان
عدم اللازم يلزم لعدم الملزوم فلو امكن عدم الوجوب لامكن عدم الواجب ضرورة ان امكان
الملزوم يلزم لامكان لازمه واذا امكن عدم الواجب كان الواجب ممكنا والجواب ان
الوجوب سواء كان موجودا او معدوما لازم لذات الواجب فلا يكون عدمه يلزم عدم الواجب

يرد عليه مثل ما مر من ان ذلك لا يتصور بعد فرض كون الوجوب من الامور العينية
والصواب ان يمنع استلزام امكان الملزوم لامكان اللازم فان عدم المعلول الاول ممكن
لذاته ولازمه اعني عدم الواجب ممتنع لذاته وبوجه اخر لو كان الوجوب موجودا لكان ممكنا
كما ذكرنا محتاج الى سبب متقدم عليه بالوجود والوجوب ضرورة ان الشيء ما لم يكن موجودا واجبا
بالذات او بالغير لا يصلح سببا لوجود شيء اخر فذلك الوجوب ان كان نفس هذا الوجوب
لزم تقدم الشيء على نفسه وان كان غيره نعلق الكلام اليه ويتسلسل والا 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 اقتضى ذاته وجوده فوجد ولما كان هذا الدليل بعينه جاريا في الامكان والوجود والحدوث
والذاتية واشباهها من الصفات التي لا ينفك عن وجود موصوفاتها جعل صاحب التلويحات
قانونا في ذلك فقال كل ما لا يجب من الصفات انفكاكها عن وجود الموصوف يجب ان يكون اعتباريه
اذ لو كانت وجودية لوجب انفكاكها عن وجود موصوفها ضرورة تقدم المعروض على العارض
واحتج المخالف بانه لو كان عدميا لزم محالات الاول كون العدم مقتضيا للوجود وذلك لان
الوجوب عبارة عن اقتضاء الوجود لكن العدم منافي للوجود فيستحيل ان يقتضيه والجواب
انه معدوم لا عدم واقتضاء لا مقتضى ولا استحالة في ان يكون مفهوم معدوم في الخارج عبارة
عن اقتضاء امر موجود فضلا عن امر معدوم في الخارج وهو الوجود على ما مر من ان الوجود ليس
بموجود في الخارج الثاني ان لا يكون الواجب واجبا الا اذا اعتبر العقل وجوبه اولا لحقيقة
للعدميات في انفسها انما تحققها باعتبار العقل لها لكن الواجب واجب وان لم يعتبره العقل
بل لو فرض عدم العقول كلها وح لا تصور ان يوجد منها اعتبار الوجوب وفرضه لم يجز قطعا
انفكاك الواجب عن كونه واجبا والجواب ان اتصاف الذات بصفة في الخارج او في نفس الامر لا يقتضي
كون تلك الصفة موجودة في احدهما على ما مر تحقيقه الثالث ارتفاع النقيضين وذلك لان الوجوب

نقيضه اللاوجوب وهو عدمي لكون العدم جزءا منه وما جزؤه معدوم فهو معدوم فلو كان الوجوب
انتفى معدوما لارتفع النقيضان والجواب ان المستحيل ارتفاع النقيضين في الصدق بان لا يصدق
شيء منهما في نفس الامر لا ارتفاعهما بحسب الوجود الخارجي بان لا يكون شيء منهما موجودا في الخارج فان قيل
قد تقرر في مباحث التقابل ان العدميين لا تقابل بينهما وان المتقابلين اما وجوديان معا كالمتضايفين
والمتضادين واما احدهما وجودي فقط كالسلب والايجاب والعدم والملكة وان التناقض انما هو
بين السلب والايجاب فعلم انه لا بد في المتناقضين ان يكون احدهما وجوديا وذلك منافي لما ذكرتم
قلنا سيبين في بحث التقابل جواز كونهما عدميين على ان معنى الوجودي هناك ما ليس السلب جزءا
من مفهومه سواء كان موجودا في الخارج اولا والمراد بالوجودي هنا هو الموجود الخارجي فلا منافاة
واعلم ان الوجهين الاخيرين يمكن اجراءهما في كل ما يحاول اثبات كونه وجوديا من الصفات
الاعتبارية التي يتصف بها الاشياء في نفس الامر كالامكان والامتناع والوحدة والحصول والعدم
والحدوث وغيرها فيقتضيان كما هو عدمي الضرورة والانفكاك كالحي مثلا ولو كان الامتناع سلبيا
لكان ممكنا لانه صفة والصفة مفتقرة الى موصوفها فكان موصوفها اولى بان يكون ممكنا ولزم امكان
الممتنع يمكن الجواب بانا لا نسلم ان الموصوف بالصفة الممكنة اولى بان يكون ممكنا لم لا يجوز
ان يكون ممتنعا بمعنى ممتنع العدم وبوجه اخر لو كان الامتناع ثبوتيا لزم وجود الممتنع ضرورة
وجود الموصوف عند وجود الصفة يندفع بان يقال ذات الواجب موصوف بامتناع
العدم فلا دلالة لهذا الدليل على امتناع العدم ليس موجودا ووجود فرد من الامتناع وهو امتناع
العدم القائم بذات الواجب يكفي في كون مفهوم الامتناع وجودا لما سبق من ان كون مفهوم
وجوديا لا يقتضي كون جميع افراده موجودة وهذا بناء على ان الامتناع مفهوم واحد يضاف
تارة الى الوجود واخرى الى العدم كما ان الوجوب كذلك على ما اختاره المص والحق ان المراد
بهما كلما اطلقا في مباحث هذا الفن وجوب الوجود وامتناع الوجود ولو كان الامكان ثبوتيا
لزم سبق كل ممكن على امكانه بالوجود تقدم الموصوف على الصفة بالوجود ولو بالذات لكن وجود

قال المص الاعتباري
يستدعي مصداقا خارجيا
وللاوجود اي منها لا
ح

اي بما لا يجب الصفة بمقتضى
وجود الموصوف اعم من ان يكون
واجبا او ممكنا خاصا
وجوبه

الممكن متأخر عن امكانه بمراتب لانه يقال الممكن فاحتاج الى المؤثر فاوجده فوجد وهذا من فروع القائلين
المذكور لصاحب التلويحات كما اشرنا اليه واجيب المخالف بانه لو كان عدميا لم يكن فرق بين
الامكان ونفيه لان نفي الامكان عدمي بلا شبهة والامكان ايضا فرضناه عدميا ولا تمايز بين الاعدام
لكن نفرق بالضرورة بين الامكان ونفيه واجاب المص حيث قال والفرق بين نفي الامكان والامكان
المنفي اي الامكان الذي فرضناه منفيا لا يستلزم ثبوته لما بينا من ان الاعدام قد تتمايز وانما
فسرنا الامكان المنفي بما فسرنا دفعا لما اورد عليه من ان الخصم لم يدع استلزام عدمه الامكان
لعدم الفرق بين نفي الامكان الذي فرضناه منفيا لا يستلزم ثبوته لما بينا من ان الاعدام والامكان
المنفي حتى يلزم من الفرق بينهما ثبوت الامكان بحكم استلزام نقيض التالي نقيض المقدم فان الفرق
بين نفي الامكان والامكان المنفي غير ثابت على زعمه بناء على ان الاعدام لا تتمايز عنده فلا يكون
استثناء نقيض التالي صادقا عنده اذ على ما ذكرنا يكون التالي عدم الفرق بين نفي الامكان والامكان
المنفي بحسب الفرض لا بحسب الواقع والخصم مدعي ثبوت الفرق بينهما حتى يظهر ان الفرض غير مطابق
للواقع وفائده وصف الامكان بالمنفي فرضا مع صحة الكلام بدونه اظهار الملازمة لانه بهذا
الفرض يندرج هو ونفيه تحت الاعدام التي لا تمايز فيها فيبطل ويمكن ان يقرر الدليل هكذا وهو ان يقال
لو لم يكن فرق بين نفي الامكان والامكان المنفي لكان الامكان ثبوتيا لكن المقدم حق لعدم التمايز
في الاعدام والتالي مثله بيان الملازمة انه لو لم يكن ثبوتيا على ذلك التقدير لكان عدميا فيلزم ان
الممكن لا امكان له اذ التقدير عدم الفرق بين الامكان المنفي ونفي الامكان واذا تحقق الاول
اعني الامكان المنفي تحقق الثاني اعني نفي الامكان لكن كون الممكن مما لا امكان له باطل صريح
لا يكون لفظ المنفي مستدركا وتقرير الجواب انا نمنع تحقق المقدم وما ذكر في بيانه غير مسلم بل المحقق
وهو الفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي لا يخفى ان هذا القائل وان دقق في دفع
الاستدراك لكن كلام المص بعد عن هذا التوجيه لانه صريح في منع الملازمة كما لا يخفى وهذا الجواب
مع الاستثناء عين المقدم فان هذا من ذلك والوجوب شامل للذاتي اي الذي استند الى

الذات من غير التفات الى امر آخر وغيره اي الذي حصل للذات باعتبار غيره وكذا الامتناع شامل
للامتناع بالذات وللامتناع بالغير ومعروض ما بالغير منهما ممكن اي الوجوب بالغير والامتناع بالغير
انما يعرضان للممكن بالذات دون الواجب بالذات والممتنع بالذات فان الممكن اذا وجد علته
عرض له الوجوب بالغير واذا عدم علته عرض له الامتناع بالغير واما الواجب بالذات والممتنع بالذات
لا يعرض لهما الوجوب بالغير والا لتوارد علتان اعني الذات والغير على معلول شخصي هو وجود ذلك الواجب وممتنع
ان يعرض له الامتناع بالغير والا لكان موجودا ومعدوما معا في حالة واحدة وهو محال وكذا الممتنع بالذات
لا يمكن ان يعرض له الوجوب بالغير والا امتناع بالغير يعني ما ذكر في الواجب ولا ممكن بالغير لما تقدم
في القسمة الحقيقية من امتناع انقلاب احد الاقسام المتباينة الى الآخر فانه لو كان ممكنا بالغير فهو اما
واجب بالذات او ممكن بالذات او ممتنع بالذات لضرورة الحصر والاقسام بأسرها باطلة والا
يلزم الانقلاب اما على تقدير كونه واجبا بالذات او ممتنعا بالذات فظ واما على تقدير كونه ممكنا
بالذات فلان الثابت بالغير يرتفع بارتفاعه فلو كان ممكنا بالغير فاذا قطع النظر عنه ارتفع
امكانه فلا يكون ممكنا في ذاته بل واجبا او ممتنعا ويلزم الانقلاب وفيه بحث لانه لا يلزم
من قطع النظر عن الغير ارتفاع امكان الممكن بالغير وانما 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 فيجوز الانقلاب المحذور كيف لانا نقول يجوز ان يكون
ذلك الغير واجبا فلا يمكن ارتفاعه المقتضي الى ارتفاع الامكان المفضي الى الانقلاب قيل ولو
سلم كان اللازم ارتفاع امكانه الحاصل من الغير لا ارتفاع امكانه المستند الى ذاته
فيه بحث لان استواء الوجود والعدم بالقياس الى ذات واحدة لا يتصور فيه تعدد اصلا كما
يظهر بالتأمل الصادق فالصواب ان يقال ثابت للشيء بالنظر الى ذاته لا يثبت بالنظر الى غيره
فاستواء الوجود والعدم بالقياس الى ذاته لما كان ثابتا له لذاته لم يتصور ثبوته له بواسطة
الغير والا لتوارد علتان على معلول واحد شخصي اذ لا تعدد في مفهوم ذلك الاستواء بالنظر الى

واحد كما يظهر بالتامل الصادق فان قيل لم لم يلزم من طريان الوجوب او الامتناع بالغير على
الممكن بالذات الانقلاب ولزم من طريان الامكان بالغير على الواجب بالذات او الممتنع بالذات
الانقلاب قلنا الممكن بالذات لما لم يقض الوجود والعدم وكل منهما بالنسبة اليه على السواء فاذا
وجد عليه احد الطرفين فوجب او امتنع به لم يكن الممكن بالذات غير ممكن بالذات فلم يلزم الانقلاب
واما الواجب بالذات لما اقتضى الوجود بالذات فلو طرء عليه الامكان بالغير لما بقي الوجود
واجبا والا لم يطرء عليه الامكان واذا لم يبق الوجود واجبا فقد زال مقتضاه فيلزم الانقلاب
وكذا القول في الامتناع فان قيل لم لا يجوز ان لا يكون الوجود واجبا بالنظر الى الغير ويكون
واجبا بالنظر الى الذات قلنا لجاز ذلك لجاز عدمه بالنظر الى الغير فيجوز زواله بالذات
بحسب الغير فيلزم الانقلاب وحاصل الكلام ان الامكان بالغير ينافي الوجوب الذاتي فلو
طرء عليه لزال الوجوب ولزم الانقلاب وكذا الكلام في الامتناع واما الوجوب بالغير والامتناع
بالغير فلا ينافيان الامكان الذاتي فلا يلزم من طريانهما زوال الامكان ولا يلزم الانقلاب والحق
انه ان اريد بالامكان بالغير قياسا على الوجوب بالغير والامتناع بالغير ان لا يقتضي الغير عدمها
وجود الماهية ولا عدمها كما ان الوجوب بالغير ان يقتضي الغير وجودها والامتناع بالغير ان يقتضي
الغير عدمها فلا شك في الارتفاع لو لعله لم يمكن كما صرح به في جواب السؤال بقوله لانا نقول لا
فلا شك انه لا ينافي الوجوب الذاتي ولا الامتناع الذاتي فلا يلزم من طريان الامكان بالغير
زوالهما حتى يلزم الانقلاب فان عدم اقتضاء الغير وجود الماهية لا ينافي اقتضاء الماهية لوجودها بنفسها
بل يلزمه لان الماهية اذا اقتضت وجودها يلزم ان لا يقتضيه غيرها والا لكان واجبا بالغير اقول
قد مر ان الواجب بالذات لا يكون واجبا بالغير وكذلك عدم اقتضاء الغير عدم الماهية لا ينافي
اقتضاء الماهية عدم نفسها بل يلزمه لان الماهية اذا اقتضت عدمها يلزم ان لا يقتضيه غيرها والا
لكان ممتنعا بالغير اقول قد مر ان الممتنع بالذات لا يكون ممتنعا بالغير انما الكلام في اجتماعه
مع الامكان الذاتي فنقول ان اريد بالغير غير الماهية مطلقا لا يمكن اجتماع الامكان بالغير مع الامكان

الذاتي لان الممكن اما موجود فيكون واجبا بالغير واما معدوم فيكون ممتنعا بالغير فلا يكون ممكنا بالغير
وان اريد بالغير الغير المعين فيحتمل 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 تساوي نسبة الماهية الى الوجود والعدم فلا كلام في انه ينافي الوجوب
الذاتي والامتناع الذاتي اقول فانه ظ لا يستره فيه فلا يكون الواجب بالذات ممكنا بالغير وكذا الممتنع
بالذات لا يكون ممكنا بالغير والممكن بالذات ايضا لا يكون ممكنا بالغير لما سنا من لزوم توارد العلتين
على المعلول الواحد وعروض الامكان عند عدم اعتبار الوجود والعدم بالنظر الى الماهية وعلتها و
عند اعتبارهما اي الوجود والعدم بالنظر اليهما الى الماهية وعلتها يثبت ما بالغير اي الوجوب والامتناع
بالغير يعني ان الامكان انما يعرض للماهية من حيث هي هي لا ماخوذة مع وجودها ولا ماخوذة مع عدمها
وكذا غير ماخوذة مع وجود علتها وعدمها فان الامكان نسبة بين الماهية من حيث هي هي وبين الوجود
والعدم واما اذا اخذت الماهية مع الوجود فان تستدعي ان يكون الى الوجود بالوجوب لا بالامكان
ويسمى ذلك وجوبا لاحقا واذا اخذت مع العدم يكون نسبتها الى الوجود بالامتناع لا بالامكان
ويسمى ذلك امتناعا لاحقا وكلاهما يسمى ضرورة بشرط المحمول واذا اخذت الماهية مع وجود علتها
كانت واجبة ما دامت العلة موجودة ويسمى ذلك وجوبا سابقا واذا اخذت مع عدم علتها
كانت ممتنعة ما دامت العلة معدومة ويسمى ذلك امتناعا سابقا فكل موجود محفوف بوجودين
سابق ولاحق وكلاهما واجب بالغير وكل معدوم محفوف بامتناعين سابق ولاحق وكلاهما امتناع
بالغير ولا ينافيان الامكان الذاتي والغيري اي الوجوب بالغير والامتناع بالغير لما مر بيانه
انفا وكل ممكن العروض ممكن ذاتي اي كما ان الوجود اما وجود الشيء في نفسه كوجود الجسم مثلا
واما وجوده لغيره كوجود السواد للجسم مثلا كذلك الامكان اما امكان وجود الشيء في نفسه واما
امكان وجوده لغيره والمدعى ان كل ما هو ممكن الوجود لشيء اخر فهو ممكن الوجود في حد ذاته اذ لو كان
ممتنع الوجود في حد ذاته لامتنع وجوده لغيره ولو كان واجب الوجود في حد ذاته لما امكن حلوله

في غيره فظهر ان امكان وجود شيء لآخر فرع لامكان وجوده في نفسه بذا فخالف ما تقرر
من ان وجود شيء لآخر في الخارج وان اقتضى وجود ذلك الآخر في الخارج لكنه لا يقتضي وجود ذلك
الشيء فيه فان العمى مثلا موجود لزيد مثلا في الخارج مع انه غير موجود فيه فليس كل ممكن الوجود لآخر
ممكن الوجود في نفسه كالعمى مثلا فانه ممكن الوجود لزيد في الخارج وان لم يكن ممكن الوجود في نفسه
ويمكن ان يقال ليس مراد المص ممكن العروض ما يكون ممكن الوجود لشيء آخر على اي وجه كان بل ما
هو ممكن الحلول في شيء آخر اما حلول الاعراض في محالها او حلول الصور في موادها ولا عكس اي
ليس كل ما هو ممكن الوجود في ذاته ممكن الوجود لشيء آخر فان الشيء قد يكون ممكن الوجود في
ذاته وممتنع الوجود لغيره كالمفارقات فانها لا يمكن حلولها في غيرها حلول الاعراض في موضوعاتها
لانها جوهر ولا حلول الصور في هيولياتها لانها مجردة واذا لحظ الذهن الممكن موجودا اطلب العلة
وان لم يتصور غيره اختلفوا في ان علة افتقار الممكن الى المؤثر ما ذا فذهب الجمهور الى انها الامكان
وجماعة من المتكلمين الى انها الحدوث وقيل مع الحدوث شرطا وقيل شرطا واختار المص مذهب
الجمهور واحتج عليه بان العقل اذا لاحظ كون الشيء بحيث يتساوى طرفا وجوده وعدمه بالنظر
الى ذاته حكم بانه لا يترجح احد طرفيه على الآخر الا لامر مغاير للممكن يرجح احدهما على الآخر هو العلة سواء
لاحظ في تلك الحالة امرا آخر غير هذا التساوي مثل كون وجوده مسبوقا بالعدم او لم يلاحظ ولا يتوهم
من هذا الكلام ان المقصود اثبات كون الامكان علة للتصديق بحاجة الممكن الى المؤثر لا انه
علة لها بحسب نفس الامر بل المقصود ان العلم بامكان الشيء يستلزم العلم بافتقاره الى المؤثر فمقتضى
ان يكون الامكان علة للافتقار واعترض عليه بان العلم بالمعلول قد يستلزم العلم بالعلة او بمعلول
آخر لها والجواب انه يجب العلم بان الاوسط ملزوم للاكبر ضرورة اشتراط العلم بالكبرى
الكلية فالمعلول لما جاز ان يكون له علل متعددة لم يصلح لان يستدل بوجوده على وجود واحد
من علله واما ان احد معلولي علة بالنسبة الى معلولها الآخر فانما يعلم كونه ملزوما للآخر بعد ان
يعلم ان صدر عن علة الآخر او يجوز ان يكون لكل منهما علل متعددة يجوز ان يصدر احدهما عن

علة والآخر عن علة اخرى وح لا لزوم بينهما لا يقال بعد العلم بتحقق العلة فالاستدلال بالعلة على
المعلول لا باحد المعلولين على الآخر لانا نقول قد يكون لزوم بعض المعلولات لعللها منا لا يحتاج
الى وسط ولزوم بعضها حتى لا يتوصل اليه الا بالبعض الآخر البين لزومها فيقرر ان مجرد العلم
بوجود احد المعلولين من غير انضمام امر آخر اليه لا يستلزم العلم بوجود معلول آخر لكن مجرد العلم بالامكان
يستلزم العلم بالافتقار فعلمنا انهما ليسا معلولي علة واحدة على انا نقول البديهة تشهد بان افتقار
الممكن اما لامكانه او لحدوثه على معنى ان علة الافتقار ليست خارجة عنهما فلما استلزم العلم بالامكان
وحده العلم بالافتقار علم انه العلة وان الحدوث ليس معتبرا في العلية لا استقلالا ولا جزءا ولا شرطا
الاولى في اثبات هذا المطلب ان يقال ان العقل يحكم بان الممكن يتساوى طرفا وجوده
وعدمه فاحتاج الى مرجح يرجح احد طرفيه على الآخر والحكم بان احد المتساويين لا يترجح على الآخر الا
لمرجح ضروري يجزم به الصبيان بل هو مركوز في طبائع البهائم ولهذا تراها تنفر من صوت الحشيش
وهذا الترتيب العقلي الذي هو مؤدى لفظ القائلين الامكان والحاجة هو المراد بالعلية في نفس الامر
فالامكان علة للحاجة في نفس الامر وقد يتصور وجود الحادث فلا نطلبها اراد ابطال مذهب من
قال علة الحاجة هو الحدوث يعني انا نتصور حدوث الممكن ولا يحصل لنا العلم بافتقاره الى المؤثر
ما لم نلاحظ امكانه حتى لو فرض حادث واجب بالذات وان كان محالا يحكم باستغنائه عن المؤثر
ثم الحدوث كيفية الوجود فليس علة لما تقدم عليه مراتب هذا ابطال لمذاهب المخالفين باسرها و
تقريره ان الحدوث كيفية لكونه عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم فيتأخر عن الوجود المتأخر عن الايجاد
المتأخر عن الحاجة لان الشيء اذا لم يحتج في نفسه الى مؤثر لم يتصور تأثيره فيه كما في الواجب والممتنع و
الحاجة متأخرة عن علتها فيلزم على تقدير كون الحدوث علة للحاجة او جزءا لها او شرطا تقدمه على
نفسه مراتب اربع على التقدير الاول والثالث وخمس على تقدير الثاني لان جزء العلة متقدم
عليها وعورض بان الامكان صفة للممكن بالقياس الى الوجود فيكون متأخرا عن الوجود المتأخر
عن الحاجة لان الشيء اذا لم يحتج في نفسه الى مؤثر لم يتصور تأثيره فيه كما في الواجب والممتنع والحاجة

متاخره عن علتها فلا يكون علة للافتقار المتقدم عليه بمراتب احب بان الامكان متاخر عن الماهية
نفسها وعن مفهوم الوجود ايضا لكونه كيفية النسبة 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 حال كونها موجودة ولا شك في تاخره عن الايجاد ولهذا صح ان يقال اوجد فحدث وبذلك
تم المطلوب سواء قلنا بتاخره عن الوجود ايضا اولا ولا تصور الاولوية لاحد الطرفين بالنظر الى ذاته يعني
لا يجوز ان يكون احد طرفي الممكن راجحا على الطرف الاخر رجحانا ناشيا عن ذات الممكن غير مستند الى
حد الوجوب حتى يجوز ان يوجد ممكن بذلك الرجحان من غير احتياج الى غيره فينسد باب اثبات الصانع
لانه مع ذلك الرجحان لو لم يجز وقوع الطرف المرجوح نظرا الى ذات الممكن لم يكن ممكنا فرضناه
ممكنا ولو جاز وقوعه نظرا الى ذاته لجاز رجحانه على الطرف الراجح نظرا الى ذاته اذ لا تصور للوقوع بدون
الرجحان لكنه لا يجوز لمنافاته مقتضى ذات الممكن وهو رجحان طرف الراجح واستدل بانه لو تحقق اولوية
احد الطرفين لذاته فان لم يمكن طرفان الطرف الاخر كان ذلك الطرف ممتنعا فيكون الطرف
الراجح واجبا وقد فرضناه ممكنا وان امكن طرفان الطرف الاخر فاما لا لسبب فيلزم ترجح المرجوح
بلا سبب او لسبب فان لم يصر ذلك الطرف اولى به لم يكن السبب سببا وان صار يلزم مرجوحية
الطرف الاولى لذاته فزوالها بالذات وهو ممتنع واعترض عليه اما اولا فبان قيل المعروض هو ان ذات
الممكن بانفراده يقتضي رجحانا غير مستند 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 يقتضي الوجوب والامتناع والخلف انما يلزم
لان لو اقتضاهما الذات بانفراده ولا شك ان اقتضاء الذات بانفراده غير اقتضائه بواسطة
معلول له فلا خلف ولا محذور اصلا فان قلت اذا كان الذات مع الرجحان المستند اليه مقتضيا
لوجوب الوجود كان الذات واجبا لا ممكنا وقد فرضناه ممكنا هذا خلف قلت الواجب على ما
لزم من التقسيم هو الذي يجب وجوده اذا التفت اليه من غير التفات الى غيره وههنا قد وجب

وجوده مع التفات الى غيره وهو الرجحان الناشي عن الذات من حيث هي فلا يلزم ان يكون واجبا
واجيب بان الذات مع الرجحان المستند اليه اذا كان مقتضيا لوجوب الوجود كان الذات
مبدا لاستحالة انفكاك الوجود عنه قطعا ولا يعني بالواجب الا هذا واعتبار تلك الواسطة المستندة
اليها الذات لا يقدح في ذلك نعم لو لم يكن مستندة اليه لكانت قادحة فيه وما قيل من ان الواجب ما
يجب له الوجود من غير التفات الى غيره فقد اريد به غير ما يكون الالتفات اليه قادحا في كون الذات
مبدا لاستحالة انفكاك الوجود عنه فان ما لا يكون كذلك فهو في حكم ما لا يلتفت فيه الى غيره اصلا و
اما ثانيا فبان قيل ان السبب انما يجعل مسببه اولى اذا كان السبب واقعا اذ لو اقتضى ذات السبب
مع قطع النظر عن وقوعه اولوية المسبب لكان كل واحد من طرفي الممكن اولى في زمان واحد لكنا
اذ لا بد من احتياجهما الى سبب وذلك محال وح نقول جاز ان لا يقع سبب الطرف المرجوح اصلا فلا
المرجوح اولى فلا يزول الاولوية المستندة الى الذات لا يقال يكفينا امكان وقوع السبب فانه
يستلزم امكان زوال ما بالذات وهو محال لانا نمنع امكان سبب الممكن فانه كما جاز ان يكون علة
الممكن واجبة بالذات كالعلة الاولى والموجودات الممكنة المستندة اليها جاز ان يكون علة الممكن
ممتنعة بالذات لعدم العلة الاولى وعدم معلولها فان عدم العلة علة لعدم المعلول كما مر واجيب
بان الطرف المرجوح اذا كان ممكنا كان له سبب قطعا سواء كان ممكنا او ممتنعا فيوقف اولوية الطرف
الراجح على عدم ذلك السبب فلا يكون مستندة الى الذات وحدها والمقدر خلافه هذا الجواب
في التحقيق تسليم للاعتراض وتفسير للدليل فالاولى ان يجاب بان الطرف المرجوح لما كان جائز الوقوع
بالنظر الى ذات الممكن كان سببه ايضا وان كان ممتنعا في حد ذاته جائز الوقوع بالنظر الى ذات
الممكن اذ لو اقتضى ذات الممكن عدم سبب الطرف المرجوح لكان مقتضيا لعدم الطرف المرجوح
فلم يكن ممكنا ما فرضناه ممكنا واذا جاز وقوع سبب الطرف المرجوح بالنظر الى ذات الممكن لجاز
رجحانه على الطرف الراجح اعني مرجوحية الطرف الاولى فيجوز ان يزول ما كان مقتضى لذات الممكن
هف قيل لو سلم انه يجوز رجحان احد طرفيه على الاخر لذاته لا الى حد الوجوب لكن ذلك الرجحان لا يقتضي

في وقوع ذلك الطرف اذ لو كفى فلا يخ من ان يمتنع وقوع الطرف المرجوح اولا فان امتنع يلزم خلاف
المفروض وان لم يمتنع سوقف وقوع الطرف الراجح على عدم سبب الطرف المرجوح وهو امر خارج
عن ذاته فلا يكون ذلك الترجحان كافيا واصل ذلك الرجحان ان وجب به الطرف الراجح كان
وجوبا لا رجحانا غير مستند اليه وان لم يجب بل امكن فرضا وقوعه تاره وعدم وقوعه اخرى فان كان
وقوعه بمجرد ذلك الرجحان لزم ترجح احد المتساويين على الاخر بلا مرجح وان اعتبر في وقوعه امر آخر
لم يوجد معه في الزمان الاخر لم يكن وقوعه بمجرد رجحانه وقد فرضناه كذلك هف واذا ثبت ان اولوية
احد طرفي الممكن لا تكفي في وقوعه فلا ضرر باثبوت تلك الاولوية ولا يهمنا نفيها اذ المقصود من نفيها دفع
توهم جواز وقوع الممكن بسبب تلك الاولوية الناشئة من ذاته من غير احتياج الى غيره لئلا يلزم انسداد
باب اثبات الصانع وقد حصل هذا المقصود ولقائل ان يقول لما جوزتم ان يكون الامر الخارج عن ذات
الممكن الذي يتوقف عليه وقوع الطرف الراجح عدم سبب الطرف المرجوح فلنفرض ان الطرف
الراجح للممكن هو الوجود وليس هناك سبب لعدمه فيجوز ان يوجد الممكن من غير حاجة الى مؤثر موجود فيلزم
انسداد باب اثبات الصانع وما يقال من ان سبب العدم عدم لان اعدام المعلولات مستندة
الى اعدام عللها فعدم سبب العدم وجود لان عدم العدم وجود قطعا هذا مدفوع بان الممكن
المفروض ليس معلولا لشيء حتى يكون عدمه مستندا الى عدم علته لم لا يجوز ان يكون عدمه مستندا الى امر
موجود ولا استحالة في ان يكون العدم اثرا للموجود انما المستحيل ان يكون الوجود اثرا للمعدوم ولا
الاولوية الخارجية في وقوع احد طرفي الممكن بل ما لم يجب لم يقع لان فرضها لا يحل الطرف المقابل يعني
فرض وقوع الاولوية الخارجية لا يجعل وقوع الطرف المرجوح محالا لما مر انفا من انه لو وجب وقوع
الطرف الاولى لم يكن اولوية ما فرضناها اولوية بل وجوبا واذا امكن وقوع الطرف الراجح مع وجود
تلك الاولوية الخارجية فلنفرض وقوعه معها تاره وعدم وقوعه معها تاره اخرى فان كان وقوعه بمجرد
تلك الاولوية لزم ترجح احد المتساويين على الاخر بلا مرجح وان كان وقوعه لامر اخر لم يوجد في الزمان
الاخر فاما ان يجب مع ذلك الامر وقوع الطرف الراجح وح ثبت ما ادعينا من انه لا يكفي الاولوية في

وقوع الممكن بل ما لم يجب لم يقع او لا يجب بل يصير اولى ونقلنا الكلام الى تلك الاولوية فلا بد من
الانتهاء الى الوجوب لئلا يلزم التسلسل وهذا الوجوب هو وجوب سابق لانه وجب اولا من عليه فوضع و
المراد السبق الذاتي لا الزماني فلا يلزم اتصاف الماهية بوجوب الوجود حال كونها معدومة كيف وهي
في تلك الحالة ممتنعة بالغير واذا وجد الممكن او عدم لحقه بسبب كونه موجودا او معدوما وجوب آخر
يسمى الوجوب اللاحق والضرورة بشرط المحمول لان كل ممكن موجود يجب وجوده بشرط كونه موجودا
وكل ممكن معدوم يجب عدمه بشرط كونه معدوما لا يخ عنه اي عن هذا الوجوب قضية فعلية فان كل
قضية فعلية يلحقها الضرورة بشرط المحمول واراد بالوجوب ههنا ما هو اعم من وجوب الوجود ووجوب
العدم فيشمل الامتناع السابق والامتناع اللاحق اي والامكان لازم لماهية الممكن والانفكاك
عنها وعند الانفكاك يجب الماهية او يمتنع فيلزم الانقلاب ووجوب الفعليات يعني الوجوب
اللاحق في الممكنات اذ المقصود بيان ان الوجوب اللاحق لا ينافي الامكان الذاتي بل الممكن مع وجوبه
اللاحق باق على طبيعة امكانه فاندفع ما قيل من ان قولنا الواجب لذاته موجود قضية فعلية ولا يخ
فعلية عن الوجوب اللاحق ههنا وجوب لاحق مع انه لا يقارنه جواز العدم بقارنه جواز العدم
هذا الشعر بان المراد بالوجوب هو وجوب الوجود لا اعم كما ذكرنا انفا وان حمل جواز العدم على
جواز عدم الوجوب يكون قوله وليس وجوب الفعليات بلازم لماهية الممكن تكرارا ونسبة الوجوب
الى الامكان نسبة تمام الى نقص لان الوجوب اكد الوجود وقوته والامكان ضعف فيه والاستعداد
ويسمى الامكان الاستعدادي وامكان الوقوعي ايضا وهو عبارة عن تهيؤ الكمال بحسب بعض الاسباب
والشرائط وارتفاع بعض الموانع قابل الشدة والضعف بحسب القرب من الحصول والبعد عنه
بناء على حصول الكثير مما لا بد منه او القليل فان استعداد النطفة للانسانية اضعف من استعداد
العلقة لها وهي من استعداد المضغة لها واستعداد الجنين للكتابة اضعف من استعداد الطفل
لها ويعدم بعد الوجود اما بحصول الشيء بالفعل واما بانتفاء الاسباب وعروض الموانع ويوجد بعد
العدم بحدوث بعض الاسباب والشرائط وارتفاع بعض الموانع للمركبات اراد بها التمثيل

لا الجسم فان الحكماء وان زعموا ان الامكان الاستعدادي لا يكون الا لما له مادة فكل مادي ممكن
لكن المصنف بطله وهو غير الامكان الذاتي لانه قابل للشدة والضعف كما مر بخلاف الامكان الذاتي
ولانه غير لازم لماهية الممكن لما مر من انه لعدم ووجد بخلاف الامكان الذاتي ولانه قائم بمحل الممكن
لا بالممكن فان الامكان الاستعدادي للانسان قائم بمادة النطفة لا بالانسانية وامكان
الكتابة قائم بمادة الحبر لا بالكتابة بخلاف الامكان الذاتي فانه انما يقوم بماهية الممكن لا بمحلها
ولانه امر متحقق في الاعيان لانه كيفية حاصلة للشيء بسببه اياه لافاضة الفاعل وجود الحادث فيه
كالصورة والعرض او معه كالنفس بخلاف الذاتي فانه اعتبار عقلي لا تحقق له في الاعيان ولانه مقرب
الى تاثير المؤثر وايجاده الحادث بخلاف الذاتي فانه لا يقتضي رجحان الوجود او العدم بل كلاهما
بالنظر اليه على السواء والوجود ان احدهما غير مسبوق بغيره او بالعدم تقديم والآخر حادث القدم
والحدوث صفتان للوجود واما الماهية فانما يوصف بهما باعتبار اتصاف وجودها بهما وقد يوصف
بهما العدم فيقال للعدم الغير المسبوق بالوجود قديم وللمسبوق حادث ثم كل من القدم والحدوث
قد يوجد حقيقيا وقد يوجد اضافيا اما الحقيقي فقد يراد بالقدم عدم المسبوقية بالغير وبالحدوث المسبوقية
بالغير يسمى ذاتيا وقد يخص الغير بالقدم فيراد بالقدم عدم المسبوقية بالعدم وبالحدوث المسبوقية
بالعدم ويسمى زمانيا وهذا هو المتعارف عند الجمهور واما الاضافي فيراد بالقدم 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 فالقدم الذاتي اخص من الزماني والزماني من الاضافي فان
كل ما ليس مسبوقا بالغير اصلا ليس مسبوقا بالعدم ولا عكس كما في صفات الواجب وكل ما ليس مسبوقا
بالعدم فما مضى من زمان وجوده يكون اكثر بالنسبة الى ما حدث بعده ولا عكس كالاب فانه قديم
بالنسبة الى الابن وليس قديما بالزمان والحدوث الاضافي اخص من الزماني والزماني من الذاتي
فان كل ما يكون زمان وجوده الماضي اقل فهو مسبوق بالعدم ولا عكس فان الاب مقيسا الى ابنه
فرد من افراد القديم الاضافي وليس فردا من افراد الحادث الاضافي مع انه حادث زماني

فوجدنا فردا من افراد الحادث الزماني لا يصدق عليه الحدوث الاضافي فان الاب اذا صدق
عليه الحدوث الاضافي فذلك انما يصدق اذا قيس الى ما قبله كابنه مثلا فهناك امران احدهما الاب
مقيسا الى ما بعده وهو فرد من افراد القديم الاضافي ولا يكون من افراد الحادث الاضافي والآخر
الاب مقيسا الى ما قبله وهو فرد من افراد الحادث الاضافي وليس فردا من افراد القديم الاضافي
والحاصل ان الاب من حيث انه اب لانه قديم اضافي وليس حادثا اضافيا فالاب الموجود بتلك
الجهة هو مادة افراق الحادث الزماني من الحادث الاضافي وكل ما هو مسبوق بالعدم فهو مسبوق
بالغير ولا عكس في السبق ومقابلاه يعني التاخر والمعية اما بالعلية وهو سبق الفاعل المستقل بالتاثير وقد
يسمى تلك علة تامة لاستجماعه لشرائط التاثير وارتفاع الموانع او بالطبع وهو سبق ما سواه من العلل
الناقصة سواء كانت فاعلية او غيرها واما العلة التامة بمعنى جميع ما يتوقف عليه الشيء فهي قد يكون متقدمة
على المعلول وذلك اذا كانت هي العلة الفاعلية وحدها كما في البسيط الصادر عن الموجب بلا
اشتراط امر في تاثيره ولا تصور مانع او مع اعتبار امر معها من شرط او ارتفاع مانع او كانت هي
العلة الفاعلية مع الغائية كما في البسيط الصادر عن المختار سواء اعتبر هناك شرط اولا واما اذا كانت
العلة التامة هي الفاعلية مع المادية والصورية سواء كان هناك علة غائية كما في المركب الصادر عن
المختار او لا كما في المركب الصادر عن الموجب فلا يتصور تقدمها على معلولها لان مجموع الاجزاء المادية
والصورية عين الماهية والشيء لا يتقدم على نفسه فكيف يتقدم عليها مع انضمام امر من آخر اليه 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 وجود الغير عنه
هو العلة الفاعلية وفي مثاله حركة اليد وحركة المفتاح فان حركة اليد ليست علة تامة لحركة المفتاح ضرورة
توقفها على اليد وعلى الفضلات وعلى المفتاح وعلى غير ذلك ولا ينعكس المتقدم بالعلية على المتاخر
كما في الطبع انتهى كلامه هذه تقدم العلة الفاعلية وان لم يكن مستقلة تقدم بالعلية
وتقدم ما سوى العلة الفاعلية من سائر العلل الناقصة تقدم بالطبع الا على ما ذكرنا تقدم الفاعل

انه اذا لم يكن مستقلا بالتاثير تعدم بالطبع وما ذكرناه موافق لكلام المص في شرحه للاشارات حيث
قال ثم لا يخ اما ان يكون المحتاج اليه مع ذلك هو الذي بانفراده يفيد وجود المحتاج او لا يكون فالمحتاج
بالاعتبار الاول متاخر بالمعلولية وهو كحركة المفتاح بالقياس الى حركة اليد وبالاعتبار الثاني متاخر
بالطبع وهو كالكثير بالقياس الى الواحد وكالمشروط بالقياس الى الشرط والمتاخر بالعلولية لا
ينفك عن المتقدم بالعلية في الزمان ويرتفع كل واحد منهما بارتفاع صاحبه لا ان ارتفاع المعلول
يكون مانعا ومعلولا لارتفاع العلة من غير عكس والمتاخر بالطبع يستلزم المتقدم في الوجود من غير
انعكاس فان المتقدم يمكن ان يوجد لا مع المتاخر واما المتاخر فلا يمكن ان يوجد الا مع المتقدم
انتهى كلامه وغير مناف لكلام الشيخ فان قوله وذلك اذا كان وجود هذا عن اخر يقول معناه
اذا كان وجود هذا صادرا عن اخر وانما يصدر وجود امر عن اخر اذا كان مستجمعا لشرائط التاثير
وارتفاع الموانع ويمكن ان تاويل المثال المذكور بان المراد تقدم حركة اليد مع جميع ما لا بد منه من
وجود الشرائط وارتفاع الموانع واعلم ان هذين التقدمين اعني التقدم بالعلية والتقدم بالطبع
يشتركان في معنى واحد يسمى التقدم بالذات وهو تقدم المحتاج اليه على المحتاج وربما يقال للمعنى
المشترك تقدم بالطبع ويخص التقدم بالعلية باسم التقدم بالذات والشيخ استعملها في فا طلقو
رياس الشفاء ومن الافاضل من خص التقدم الذاتي بجزء الشيء منسوبا الى كله وقال لا يعقل
ذات الاثنين الا وجودات هذا الواحد وذاك الواحد ولا اسم له ذات الا اذا اثنيهما سواء فرضنا
لهما وجودا ام لا بل ذلك حكم له باعتبار ذاته وحقيقته من حيث هي بخلاف التقدم بالعلية فانه
حكم باعتبار الوجود لا باعتبار الماهية في نفسها وكانه اراد بالتقدم بالعلية ما سوى تقدم الجزء على
الكل من تقدم المحتاج اليه على المحتاج او بالزمان وهو ان يكون السابق قبل المسبوق قبلية
لا يجامع القبل معها البعد كسبق موسى على عيسى او بالرتبة وهو ما يكون الترتيب من السابق و
المسبوق معتبرا فيه الحسية كما بين الامام والمأموم او العقلية كما بين الاجناس والانواع
الاضافية المرتبة على سبيل التصاعد والتنازل ويختلف السبق بالرتبة حيث يصير المتقدم

متاخرا والمتاخر متقدما بما تجعله انت مبتدا وقد يبتدى من المحراب فيكون الصف الاول متقدما على
الصف الاخير وقد يبتدى من الباب فيعكس الحال وعلى هذا القياس حال الاجناس فانك اذا جعلت
الجوهر مبتدا كان الجسم متقدما على الحيوان وان جعلت الانسان مبتدا فبالعكس او بالشرف وهو ان يكون
للسابق زيادة كمال ليس للمسبوق كتقدم العالم على المتعلم او بالذات اثبت المتكلمون قسما اخر من السبق
مغايرا للوجوه الخمسة المتقدمة وهو ما يكون لاجزاء 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 علية ولا معلولية بينها بحسب الماهية ولا بحسب شخصياتها اه لان الزمان متصل
واحد فلا يكون اجزاؤه الا بفرضه وما يقال من ان السابق والمسبوق في هذين النوعين من السبق
يجوز اجتماعهما بل يجب واجزاء الزمان مما يستحيل اجتماعها مدفوع بان ذلك غير لازم كما في
سبق العلة المعدة فانه سبق العلة الغير الفاعل المستقل بالتاثير وقد يسبق ان مثل ذلك السبق بالطبع
ويجب عدم اجتماعهما مع المعلول ولا بالشرف لان اجزاء الزمان متساوية في الفضيلة ولا بالرتبة لانه
ليس بين اجزاء الزمان ترتب حسي ولا عقلي ولا الزمان والا لكان للزمان زمان وهلم واجيب بانه
يجوز ان يكون بالرتبة فان الامس سابق على اليوم في الرتبة اذا ابتدي من طرف الماضي وبالعكس اذا
ابتدي من طرف المستقبل ورد بان السابق بالرتبة حسية كانت او عقلية يجامع المسبوق في الوجود واجزاء
الزمان ليست كذلك السبق بالرتبة على ما مر من تعريفه هو عبارة عن كون السابق اقرب من
المسبوق الى ما فرض مبدا واما ان السابق يجامع المسبوق في الوجود فذلك امر خارج عن مفهومه لم لا يجوز
ان يكون عارضا مفارقا لا يقال السابق ان لم يجامع المسبوق على ما مر من تعريفه فسبقه سبق زماني لانا نقول
له ان يقول السبق الزماني المصرح 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 ولكن سبق زمان وجود على زمان وجود
عمرو سبق بالرتبة كما ذكرنا وذهب الحكماء الى انه عائد الى السبق الزماني فانه كما مر عبارة عن ان يكون
السابق قبل المسبوق قبلية لا يجامع القبل معها البعد وهذا المعنى ان عرض لغير اجزاء الزمان كان

بواسطة زمان مغاير للسابق والمسبوق وان عرض لاجزاء الزمان لم يحتج الى زمان مغاير لها وذلك
لان السبق والتاخر بهذا المعنى من الاعراض الذاتية الاولية للزمان وعروضها لغيره بواسطة انما لعرضان
لاجزاء الزمان اولا وبالذات ولغيرها ثانيا وبالعرض يدل على ذلك انه اذا قيل وجود زيد متقدم
على وجود عمرو اتجه ان يقال لماذا قلت انه متقدم عليه فلو اجيب بان وجود زيد كان مع الحادثة
الفلانية ووجود عمرو مع الحادثة الاخرى وتلك الحادثة كانت متقدمة على هذه اتجه ايضا ان يقال لم قلت
ان تلك متقدمة على هذه فلو اجيب بان تلك كانت امس وهذه كانت اليوم وامس متقدم على اليوم لم
يصح ان يقال لماذا قلت انه متقدم عليه فيه بحث اما اولا فلان معنى السبق الزماني لو كان
ما ذكروا من غير اعتبار امر اخر معه لوجب ان يكون سبق العلة المعدة على معلولها انه سبق زماني لان
لها ايضا قبلية لا تجامع القبل معها البعد واما ثانيا فلان انقطاع السؤال عند قولك امس متقدم على
اليوم انما هو لان التقدم على اليوم ماخوذ في مفهوم لفظ امس كما ان التاخر عن اليوم ماخوذ في مفهوم
لفظ الغد فلو قيل لماذا قلت امس متقدم على اليوم كان كما لو قيل لماذا قلت ان المتقدم متقدم
على الزمان المتاخر وهذا مما يعد سخيفا وكما ان انقطاع السؤال عند قولنا تلك كانت في الزمان
المتقدم وهذه كانت في زمان المتاخر لا يدل على ان التقدم عرض اولي للزمان فكذا انقطاع
السؤال عند ما ذكرتم لا يدل عليه ولو سلم فانما يدل على كونه عرضا اوليا بمعنى عدم الواسطة في الاثبات
لا في الثبوت وذلك مما لا يخفى وهذا القسم من التقدم مبني لابحاث كثيرة بين الحكماء والمتكلمين
منها ان الحكماء لما جعلوه راجعا الى التقدم الزماني ادعوا قدم الزمان المستلزم لقدم الحركة والمتحرك
اذ لو كان حادثا لكان عدمه سابقا على وجوده سبقا زمانيا فيلزم وجود الزمان حال عدمه والمتكلمون
لما جعلوه قسما براسه جوزوا تقدم عدم الزمان على وجوده تقدما يستحيل معه اجتماع المتقدم مع المتاخر
من غير ان يكون مع عدم الزمان زمان والحصر استقرائي والحكماء ربما قالوا في وجه الضبط المتقدم
اما ان يجامع المتاخر في الوجود او لا يجامع فان لم يجامعه فهو التقدم بالزمان وان جامع فاما ان
يكون منهما ترتب اولا والاول التقدم بحسب الرتبة والثاني اما ان يكون منهما احتياج اولا والثاني

من غير حاجة الى امر اخر وليس الحاجة الى
عدم الزمان مع انه ليس مطلوبا ٥ ح

المتقدم بالشرف والاول اما ان يكون المحتاج اليه علة تامة للمحتاج اولا والاول التقدم بالعلية و
الثاني التقدم بالطبع يلزم على هذا ان يكون عدم العلة المعدة على معلولها تقدما بالزمان لا
بالطبع فالاولى ان يقال المتقدم ان احتاج اليه المتاخر فان كان كافيا في وجوده فالتقدم بالعلية
والا فبالطبع وان لم يكن محتاجا اليه فان لم يمكن اجتماعهما في الوجود فالتقدم بالزمان وان امكن
فان اعتبر بينهما ترتب فالتقدم بالرتبة والا فبالشرف واذا علم اقسام السبق علم اقسام التاخر لانه
مضايف للسبق فاذا عرض سبق بمعنى من تلك المعاني لشيء بالقياس الى اخر عرض للاخر تاخر هو مضايف
لذلك السبق بلا اشتباه واما اقسام المعية فلا خفاء في المعية الرتبية سواء كانت عقلية كمفهومين متساويين
واقعين في مرتبة واحدة من المفهومات المترتبة في العموم والخصوص او حسية كمأمومين متحاذيين ولا
في المعية بالشرف وهو ظ ولا في المعية بالطبع العارضة لعلتين ناقصتين لمعلول واحد كحركتين لشيء
واحد فانهما في العلية معا لذلك الشيء او العارضة لمعلولي علة واحدة ناقصة كامرين اشرطا بشرط
واحد فانهما معا انه في المعلولية لتلك العلة الناقصة ولا في المعية بالعلية العارضة لعلتين مستقلتين
لمعلول واحد بالنوع لا بالشخص لامتناع توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد بالشخص او
العارضة لمعلولي علة واحدة مستقلة مطلقا على راي المتكلمين واذا اختلفت الجهتان على راي
الحكماء ولا في المعية الزمانية على راي المتكلمين واما المعية الزمانية على راي الحكماء والمعية الذاتية
على راي المتكلمين فهما نظر وتامل لان المعية عبارة عن سلب التقدم والتاخر في المعنى الذي نسب
اليه التقدم والتاخر وما قيل المعية في القسم السادس اعني معية اجزاء الزمان بالذات غير معقول
ان المتكلمين لا يحصرون السبق الذاتي في اجزاء الزمان بل يقولون عدم الزمان سابق على وجوده
سبقا ذاتيا فلا يلزم من عدم تحقق المعية في اجزاء الزمان عدم تحقق المعية الذاتية على رايهم و
مقولية التشكيك اختلفوا في ان مقولية السبق على هذه الاقسام بالاشتراك اللفظي او بالاشتراك
المعنوي على سبيل التشكيك وهذا هو المختار عند المص فانا نعلم اشتراك هذه الاقسام في معنى
السبق لكن لا على سبيل التساوي فان السبق بالعلية اولى بالسبق من السبق بالطبع وذلك لان

الاحتياج الى العلة المؤثرة الموجبة اقوى واكمل من الاحتياج الى علة غيرها فما يتفرع عليه من الترتب
العقلي يكون اولى واكمل مما اعني السبق بالعلية والسبق بالطبع اولى بمفهوم السبق من غيرهما كالسبق
بالشرف والرتبة وبالزمان او نجوز في هذه الثلثة ان يصير السابق فيها متاخرا وهو بعينه بخلاف
السبق بالعلية والسبق بالطبع ولذلك قيل هما سبقان حقيقيان ويحفظ الاضافة بين المضافين في
انواعه اي انواع التشكيك وهي ثلثة التشكيك بالاولوية والتشكيك بالاقدمية والتشكيك بالاشدية
يعني اذا كان احد السبقين بالاضافة الى سبق اخر موصوفا باحد انواع التشكيك كالاولوية مثلا بان
كان احد السبقين اولى بمفهوم السبق من السبق الاخر كان التاخر الذي هو مضايف للسبق الاول
بالاضافة الى التاخر الذي هو مضايف للسبق الثاني موصوفا بذلك النوع من التشكيك يعني كان
التاخر الاول اولى بمفهوم التاخر من التاخر الثاني وهكذا الحال في الاشدية والاقدمية فالاضافة
بين السبقين اذا كانت بنوع من انواع التشكيك كانت تلك الاضافة محفوظة بين مضافيهما اعني
باخريهما حيث وجد التفاوت في مقولية السبق على اقسامه امتنع جنسية تلك الاقسام بناء على
امتناع اختلاف الذاتيات بالتشكيك وقد عرفت ما فيه والتقدم دايما يعارض زماني او مكاني
او غيرهما يعني اذا نظرت الى الماهية من حيث هي هي لم يكن متقدمة على غيرها ولا متاخرة وانما يعرض
لها التقدم والتاخر باعتبار امر خارج عنها او زمان كما في التقدم بالزمان او مكان كما في التقدم
في المكان او غيرهما من كمال كما في التقدم بالشرف او حاجة كما في التقدم بالعلية او بالطبع هذا كله
وانما الاشكال في القسم السادس اعني التقدم بالذات فان عروض التقدم لبعض اجزاء
الزمان المعروضة انما هو لذاته لا لامر اخر والتقدم والحدوث الحقيقيان لا الاضافيان وقد مر
انهما قد يوجدان حقيقيين وقد يوجدان اضافيين وقد مر ان الحقيقي من كل منهما يراد به
معنيان احدهما يسمى ذاتيا والاخر زمانيا وقد توهم ان الزمان معتبر في مفهومي الزماني كما انه معتبر
في مفهوم الاضافي منهما على ما مر تفسيره فاراد ان يدفع هذا التوهم فقال لا يعتبر فيهما الزمان و
يحتمل ان يريد بالحقيقي ما يقابل المجازي فان المصدر ذكر لكل من القدم والحدوث معنيين احدهما هو

المسمى بالزماني حقيقة لغوية لان اهل اللغة لا يفهمون منهما الا هذا المعنى والثاني هو المسمى بالذاتي مجازا لغويا
لانه مصطلح اهل الكلام والانسب يعني لو اعتبر الزمان في مفهوم الحدوث بان يقال هو كون وجود
الشيء مسبوقا بعدمه 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 منهما وعلى التقديرين يلزم ان
يكون للزمان زمان اخر وتسلسل ولا يلزم التسلسل من اعتبار الزمان في مفهوم القدم والحدوث
الاضافيين لانه لا يمتنع الخلو منهما كما لا يخفى واعترض بان مفهوم القدم هو ان لا يكون وجود الشيء
مسبوقا بعدمه في زمان وح جاز وصف الزمان بالقدم بهذا المعنى مع اعتبار الزمان فيه بلا تسلسل
ورد بان الزمان معتبر في مفهوم القدم مسلوبا لا مثبتا والمراد ان اعتباره مثبتا يستلزم التسلسل فلا اشكال
والحدوث الذاتي يحقق قد مر ان الحدوث الذاتي عبارة عن مسبوقية وجود الشيء بالغير ولا شك ان
وجود الممكن مسبوق بوجود علته فيحقق الحدوث الذاتي بهذا المعنى بكشف لا يحتاج الى بيان وقال
الحكماء في بيانه الممكن لذاته غير مقتض للوجود ولغيره مقتض له وما بالذات مقدم بالذات على ما بالغير
لان ارتفاع حال الشيء بحسب ذاته يستلزم ارتفاع ذاته وذلك يستلزم ارتفاع ما للذات بحسب
الغير واما ارتفاع حاله بحسب غيره فلا يقتضي ارتفاع حاله بحسب ذاته فيتقدم ما بالذات على ما بالغير
فاذن وجود الممكن مسبوق بلا اقتضائه للوجود وهذا هو الحدوث الذاتي ورد بان غاية 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 ارتفاعه سبب لارتفاعه وذلك انما يثبت اذا كان
ارتفاع حال الشيء بحسب ذاته سببا موجبا لارتفاع ذاته كما ان ارتفاع ذاته سبب موجب لارتفاع
حاله بحسب الغير لكن الاول باطل لان ارتفاع الذات هو السبب لارتفاع حاله بحسب
الذات دون العكس وان كان الاستلزام حاصلا من الطرفين والقدم والحدوث اعتباران
عقليان اذ لو وجد الكان الحدوث حادثا والا لزم وجود الصفة قبل وجود موصوفها ولكان العدم
قديما والا لزم حدوث العدم لان القدم صفة لازمة لذات العدم اذ لا يتصور ان ذات القديم

لم يكن متصفا بالعدم ثم اتصف به واذا كانت الصفة اللازمة مسبوقة بالعدم كان ملزومها كذلك
قطعا ثم سعل الكلام الى قدم العدم وحدوث الحدوث حتى يسمى هذا في الحدوث الزماني اما
القدم والحدوث الذاتيان فانه وان امكن اجراء هذا الدليل في الحدوث الذاتي بان يقال لو كان
الحدوث الذاتي موجودا لكان حادثا ذاتيا لانه مسبوق بمعنى صيرورته سابقا ذاتيا وهكذا انتقل الكلام
حتى يسمى لكن لا يمكن اجراؤه في العدم الذاتي لانه لا يصح ان يقال لو كان القدم الذاتي موجودا لكان
قديما بالذات ويمكن ان يقال مفهوم القدم الذاتي هو العدم المسبوق بالغير فالعدم جزء منه وكل ما يكون
العدم جزءا من مفهومه لا يكون موجودا ولما استشعر ان للسائل ان يقول ان الكلام انما يلزم من
اتصاف شيء بالقدم او الحدوث لا من كونهما موجودين فان لزوم الكلام حاله وان كانا اعتباريين
بيان ذلك انه لو اتصف شيء بالقدم لكان اتصافه به اصليا اي غير مسبوق بعدم الاتصاف والا
لزم اما عدم ذات القديم او انفكاك صفة القدم عنه وكلاهما محال وكذلك يقول لو اتصف شيء بالحدوث
لكان اتصافه به اصليا حادثا والا لزم قدم الحادث ولا يخفى المناقشة بان القدم عبارة عن لا
مسبوقية وجود الشيء في نفسه بعدمه في نفسه كما ان الحدوث عبارة عن مسبوقية وجود الشيء بعدمه في نفسه
واما مسبوقية الاتصاف بعدم الاتصاف فليس ذلك حدوثا كما ان لا مسبوقيته ليس قدما والحاصل ان
وجود الشيء في نفسه هو الذي ينقسم الى القديم والحادث لا وجود الشيء لغيره فانه في الاصطلاح لا يسمى
قديما ولا حادثا لان تسمية هذا المعنى بالقدم او الحدوث بحسب الاصطلاح لا دخل له في لزوم الكلام
اذ له ان يقول لو اتصف شيء بالقدم لزم عدم مسبوقية الاتصاف بعدم الاتصاف واتصف القديم
بهذا المعنى اعني عدم مسبوقية الاتصاف بعدم الاتصاف ثم هذا الاتصاف الثاني يلزم ان
لا يكون مسبوقا بعدم الاتصاف وهكذا حتى يظهر الكلام في عدم مسبوقية الاتصاف بعدمه سواء سمي
قديما او لا وكذا الكلام في الحدوث اجاب المصنف بانهما سقطتان اي ينقطع سلسلتهما بانقطاع
الاعتبار يعني لما كان جمعهما بحسب اعتبار العقل ترتب سلسلتهما انما اعتبرهما العقل لكن العقل
لا يقوى على الاعتبارات الغير المتناهية فينقطع السلسلة بحسب الاعتبار وتصدق القضية المنفصلة

الحقيقية

الحقيقية منهما في الموجود فان قولنا الموجود اما ان يكون مسبوقا او لا يكون دائر بين النفي والاثبات
وكذا يصدق المنفصلة الحقيقية من الوجوب الذاتي والوجوب 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 الجمع فلان كل موجود اما ان يكون واجبا او ممكنا والممكن لا بد ان يجب
وجوده من علته والا لم يوجد على ما سبق فيكون واجبا بالغير ويستحيل صدق الوجوب الذاتي على
المركب ولا يكون الذاتي جزءا من غيره ولا مزيد وجوده عليه والا لكان ممكنا يعني ان للواجب بالذات
لوازم بلغت اسفاره كل منها يستلزم امكانه الاول انه لا يكون مركبا لا من اجزاء متمايزة بحسب الخارج
ولا من اجزاء متمايزة بحسب الذهن والا لاحتاج الواجب لذاته في ذاته ووجوده الى جزئه بحسب نفس
الامر وجزء الشيء غيره والمحتاج في نفس الامر الى الغير ممكن وفيه بحث لان الممكن هو المحتاج
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 تحقق الذهني الى
جزئه الذهني وهو لا يستلزم امكانه فعلى لو كان مركبا في العقل ولم يكن مركبا في الخارج لزم ان
يكون حكم العقل بالتركيب جهلا ولا جزء له والا لزم ان يكون للبسيط في الخارج صورتان متغايرتان
تطابقان ذلك البسيط وانه مح بالضرورة فان مطابقة احدى الصورتين المتغايرتين له تنافي
مطابقة الاخرى له بديهة واجيب اما عن الاول فبان الكلام في تصور الاجزاء ولا حكم فيه بعتبر
مطابقته ولا مطابقته وانما يلزم الجهل لو حكم بانهما متمايزة في الخارج ولا تمايز واما عن الثاني فبانا
لا نم استحالة ان يكون للبسيط صورتان كما ذكروا انما جزمك بكونه محالا من بديهة وهمك لا لفك
بالصور الخيالية كالمنقوش على الجدار والمتخايل في المرآة فان صورتين متغايرتين من الصور
الخيالية يستحيل مطابقتهما لامر واحد بسيط فلذلك يتسارع وهمك الى ان الحال في الاجزاء
العقلية كذلك ولو علمت ان هذه صور عقلية مخالفة للصور الخيالية بغيرها العقل من البديهيات
الخارجية بحسب استعدادات تعرض للنفس وشروط مختلفة تقتضي تلك الاستعدادات من مشاهدة

جزئيات اقل او اكثر والنسبة المشاركات ومباينات بحسبها لم يستبعد ان يعقل النفس صورة مطابقة
لشخص بخصوصه واخرى مطابقة ونى نوعه واخرى تطابقه ونى جنسه لا يقال ان واجب الوجود
لا يشارك شيئا من الاشياء فى ماهيته ذلك الشئ لان كل ماهية لما سواه مقتضية لامكان الوجود بناء على
برهان التوحيد فلو شارك غيره فى ماهيته ذلك الشئ لكان ممكنا واذا لم يكن مشاركا لغيره فى ماهيته من
الماهيات لم يحتج الى ان ينفصل عن غيره بفصل ذاتى فلم يكن مركبا فى العقل لانا نقول يجوز ان يكون
له جنس منحصر فى نوعه بحسب الخارج وان كان له انواع كثيرة بحسب العقل وبرهان التوحيد لا ينافى
ذلك وايضا لم لا يجوز ان يكون مركبا من امرين متساويين الثانى ان الواجب لا يكون جزءا من
غيره على معنى انه لا يمكن ان يحصل منه ومن شئ اخر ينضم اليه حقيقة واحدة وحدة حقيقية بحيث يكون
المجموع شخصا واحدا وذلك لان احدهما ان لم يكن حالا فى الاخر امتنع ان يحصل منهما حقيقة واحدة
متحصلة وهذا ضرورى وان كان احدهما حالا فى الاخر فلا يخ اما ان يكون الواجب حالا فى الاخر
او بالعكس والاول محال لان الواجب مستغن عن غيره والمستغنى عن الغير لا يمكن حلوله فى الغير بديهة
والثانى ايضا محال لانه لو كان المحل هو الواجب فهو مستغن عن الحال لكون الواجب هو الموضوع والامر
الاخر هو العرض فلم يحصل منهما حقيقة واحدة محصلة بل غايته ان يحصل منهما حقيقة اعتبارية واعترض
بان كون الحال عرضا والتركيب اعتباريا انما يلزم اذا كان الجزء الحال حالا فى الواجب
وحده واما اذا كان الواجب مع غيره جزءا ماديا دخل فيهما الجزء الصورى فلا يلزم ما ذكر كما فى
العناصر المجتمعة التى يحلها الصور المنوعة للموالید الثلثة ودعوى الاحتياج او الانفعال بين
الاجزاء المادية غير مسموعة الثالث ان الواجب لا تزيد وجوده عليه والا لكان الوجود صفة
له لانه ان لم يعم الوجود لم يكن موجودا وان قام به يكون صفة له والصفة تفتقر الى موصوفها
الذى هو غيرها والمفتقر الى الغير ممكن فله موثر والموثر فيه لا يكون حقيقة الواجب والا تقدمت عليه
بالوجود ضرورة تقدم العلة على معلولها فانا بهذا الوجود متقدم الشئ على نفسه واما بغير هذا الوجود
فيكون الواجب موجودا مرتين ثم الكلام فى ذلك الوجود كالكلام فى الاول فيلزم التسلسل

وان كان الموثر غير ذات الواجب لزم امكان الواجب ضرورة افتقاره فى وجوده الى غيره
واجيب بانه ان اراد ان الوجود يقوم بذات الواجب قياما خارجيا كقيام الاعراض بموضوعاتها
فلا نم قوله والمفتقر الى الغير ممكن وانما ذلك اذا كان المفتقر اليه عين خارجه والوجود من المعقولات
الثانية كما تقدم وسياتى انه لا يقال ذاك هو الوجود المطلق وكلامنا فى وجوده الخاص لانا نقول لا بد من
دليل على ان هناك وجودا خاصا وراء الوجود المطلق وحصره ثم على انه ليس من المعقولات الثانية لا نقال
مدعاه ان وجوده ليس بصفة موجودة زائدة على ذاته فنعم كلامه قلنا لا يلزم من ذلك ان له وجودا خارجيا
هو عين ذاته مع انه مقصودهم الاصلى لجواز ان يكون صدق ذلك المدعى بانتفاء الوجود عنها لا يتحقق
مع عدم زيادته وايضا فافتقار الوجود الى الماهية التى يقوم بها يحقق وجوبه ولا يقتضى امكانه كيف لا ولا
معنى لوجوب الوجود سوى كونه مقتضى الذات التى قام بها الوجود من غير احتياج الى غير تلك الذات
فان الوجوب قد يوصف به الماهية وقد يوصف به الوجود فاذا وصفنا به الماهية كان معناه انها لذاتها يقتضى
الوجود واذا وصفنا به الوجود كان معناه انه مقتضى ذات الماهية من غير احتياج الى غيرها واعلم ان هذا
الوجه هو معتمد الحكماء فى اثبات هذا المطلب وقد يلخص بحث مندفع عنه هذه الاجوبة بان يقال اذا
كان وجوده امرا زائدا على ذاته فلا بد ان يتصف به ذاته فى نفس الامر والا لم يكن موجودا فيها واتصاف
الشئ بالوجود لا بد له من علة بها يصير متصفا بالوجود وساق الكلام الى اخر الدليل ولقوة هذا الدليل و
ضعف الاجوبة على ما سيجئ قال بعض متاخرى المتكلمين ومنهم المص الى مذهبهم يمكن ان يجاب
بان المحوج الى العلة هو الامكان كما سبق تحقيقه فاتصاف شئ امر اذا كان ممكنا وكان ذلك الشئ
بحيث يجوز ان يتصف بذلك الامر ويجوز ان لا يتصف به لم يكن بد هناك من علة يجعل ذلك الشئ
متصفا بهذا الامر فان الثبوت لما جاز ان يتصف به لما صار جائزا ايضا ان لا يتصف به احتاج الى علة
يجعله متصفا كذا اذا ثبت زيد لما جاز ان يتصف بالوجود وجاز ايضا ان لا يتصف به احتاج الى علة يجعله
متصفا بالوجود واما اذا لم يكن اتصاف شئ امر ممكنا بل واجبا او ممتنعا فلا حاجة هناك الى علة فان
اتصاف الاربعة بالزوجية لما كان واجبا ولم يجز ان لا يتصف بها لم يكن هناك حاجة الى علة يجعلها متصفة

بها واذا تمهد هذا فنقول ذات الواجب لما وجب اتصافه بالوجود ولم يجز ان لا يتصف به لم يكن
هناك علة بها يصير متصفا بالوجود فان شأن العلة ان ترجح احد الطرفين المتساويين على الآخر فاذا
لم يكن هناك طرفان متساويان فلا حاجة الى العلة وترجيحها وما يقال من ان الواجب يقتضي ذاته وجوده فمعناه
ان ذاته بحيث لا يجوز ان لا يتصف بالوجود لا ان هناك اقتضاء وتأثيرا ولهذا قال بعض المحققين صفات
الواجب لا تكون آثارا له وانما يمتنع عدمها لكونها من لوازم الذات وعورض بوجوه الاول ان
الوجود معلوم بالضرورة 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 العروض واللاعروض
او لا هذا ولا ذاك والاول يقتضي العروض في الواجب والثاني يقتضي التجرد في الممكن والثالث يقتضي
ان يكون كل من العروض واللاعروض لعلة فيجرد الواجب لعلة فيفتقر الواجب اليها فيكون ممكنا هف
واجيب بان المحتاج الى العلة هو العروض واما اللاعروض فلا يحتاج الى علة بل يكفي فيه عدم سبب العروض
واورد عليه بانه يحتاج الواجب الى عدم علة العروض وهو غيره فيلزم افتقار الواجب الى غيره هف
او يحتاج الواجب الى عدم نفسه لان علة عروض الوجود هو الواجب الثالث ان الواجب مبدء للممكنات
كلها فان كان هو الوجود وحده يلزم ان يكون وجوده مبدءا لجميع الممكنات وهو محال لاستلزامه ان يكون
وجود زيد مثلا علة لنفسه وللعلة ايضا وان كان هو الوجود مع قيد التجرد لزم تركب المبدء بل عدمه ضرورة
ان احد جزئيه وهو التجرد عدم وان كان بشرط التجرد لزم جواز كون كل وجود مبدءا لكل وجود الا ان
الحكم يتخلف عنه لانتفاء شرط المبدئية ومعلوم ان كون الشيء مبدءا لنفسه وللعلة ممتنع بالذات لا بواسطة
انتفاء شرط المبدئية الرابع ان الواجب يشارك الممكنات في الوجود ويخالفها في الحقيقة وما به المشاركة
غير ما به المخالفة فيكون وجوده مغايرا لحقيقته الخامس ان الواجب ان كان نفس الكون في الاعيان
اعني الوجود المطلق لزم تعدد الواجب ضرورة ان وجود زيد غير وجود عمرو وان كان هو الكون مع
قيد التجرد لزم تركب الواجب من الوجود والتجرد مع انه امر عدمي لا يصلح جزءا للواجب او بشرط التجرد
لزم ان لا يكون الواجب واجبا لذاته بل لشرطه الذي هو التجرد وان كان غير الكون في الاعيان

فان كان بدون الكون فمع ضرورة انه لا يعقل الوجود بدون الكون وان كان مع الكون فاما ان
يكون الكون داخلا فيه وهو محال ضرورة امتناع تركب الواجب او خارجا عنه وهو المطلوب لان معناه زيادة
الوجود على ما هو حقيقة الواجب والجواب عن هذه الوجوه كلها انه لا نزاع في زيادة الوجود المطلق على
ذات الواجب وانما النزاع في ان ذات الواجب هل هي وجود خاص من افراد الوجود المطلق ام لا و
ما ذكر من الوجوه انما يدل على زيادة الوجود المطلق لا على ان ذات الواجب ليس وجودا خاصا فانا نقول
الوجود الخاص هو الذي يدعيه عين ذات الواجب والوجود المعلوم هو الوجود المطلق المعول بالتشكيك
اما الوجود الخاص فلا اي ليس بمعلوم كما ان ذاته ليس بمعلوم اصلا ولا دلالة للوجه الاول من تلك الوجوه
الا على ان الوجود المطلق ليس عين حقيقة الواجب وكذا نقول الوجود المطلق لا يقتضي العروض ولا
اللاعروض وانما المقتضي لعدم العروض هو الوجود الخاص الذي هو عين حقيقة الواجب فلا يلزم احتياج
الواجب في تجرده الى غيره وانما يلزم ذلك ان لو كان حقيقة الواجب هو الوجود المطلق وكذا نقول مبدء
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 نفس الكون الخاص المخالف لسائر الاكوان ولا يلزم
تعدد الواجب وانما يلزم ذلك ان لو كان نفس الكون المطلق والمصاحب عن الوجه الاول والثاني
يقاس عليه الباقي السادس ان الوجود طبيعة نوعية لما مر من كونه مفهوما واحدا مشتركا بين الكلي والطبيعي
النوعية لا تختلف لوازمها بل يجب لكل فرد منها ما يجب للآخر وعلى هذا ينتج كثيرا من القواعد كما سيأتي فالوجود
اقتضى العروض او اللاعروض لم يختلف ذلك في الواجب والممكن وان لم يقتض شيئا منهما كان تجرد الواجب
لغيره ولزم افتقاره الى الغير والجواب ان صدق الوجود على افراده صدق عرضي وليس هو طبيعة نوعية بالنسبة
الى افراده على ما سلف مجرد اتحاد المفهوم لا يوجب ذلك لجواز ان يصدق مفهوم واحد على اشياء مختلفة
الحقيقة فجاز اختلاف حرياته في العروض وعدمه فان النور يصدق على نور الشمس وغيره مع انه يقتضي
انصبار الاعشى بخلاف سائر الانوار فيجوز ان يكون الوجودات الخارجية متخالفة في الحقيقة بحيث يقتضي

وجود الواجب التجرد ويمتنع عليه المقارنة والممكن بالعكس مع اشتراك الكل في صدق مفهوم الوجود المطلق
عليها صدقا عرضيا السابع ان الوجوب الذاتي اضافة تقتضي في الواجب طرفين احدهما الماهية والاخر
الوجود لانه عبارة عن اقتضاء الماهية للوجود فيكون وجوده زائدا على ماهيته والجواب عنه قد مر مستقصى واعترض
على دليل الحكماء بان العلة متقدمة على معلولها اما ان هذا التقدم بالوجود فممنوع لم لا يجوز ان يكون المؤثر في الوجود
هو الماهية من حيث هي هي متقدمة ذاتا لا وجودا كتقدم الجزء الاخر من المركب بالنسبة اليه والصواب لو تم دليلكم هذا لزم
ان لا يكون ماهية الممكن قابلة لوجودها والا تقدمت عليه بالوجود ضرورة تقدم العلة على معلولها الى اخر ما ذكرتم
نعم ورده المص بان الكلام فيما يكون مؤثرا في الوجود وبديهة العقل حاكمة بوجوب تقدمها عليه بالوجود و
تاثر الماهية من حيث هي في الوجود غير معقول فان العقل ما لم يلحظ كون الشيء موجودا امتنع ان يلحظ كونه مبدأ
للوجود ومفيدا له والنقض بالعقايد البطلان فان قابل الوجود مستفيد له فلا بد ان يلحظه العقل خاليا عن الوجود
اي غير معتبر فيه الوجود لئلا يلزم حصول الحاصل بل وعن العدم ايضا لئلا يلزم اجتماع المتنافيين بخلاف معطي
الوجود فقيل لا نم ان المفيد لوجود نفسه يلزم تقدمه عليه بالوجود فانه لا معنى للافادة ههنا سوى ان تلك
الماهية بعينها لذاتها الوجود ويمتنع تقدمها عليه بالوجود ضرورة امتناع حصول الحاصل كما في القابل بعينه بخلاف
المفيد لوجود الغير فان بديهة العقل حاكمة بانه ما لم يكن موجودا لم يكن مبدء الوجود الغير واجيب بان التاثير
والايجاد متفرع على وجود المؤثر الموجد فان مرتبة الايجاد فوق مرتبة الوجود قطعا فلا تعقل تاثير الماهية بلا اعتبار
وجودها لا في وجود نفسها ولا في وجود غيرها واجاب المص عن النقض في شرحه للاشارات بان كلام الناقض
مبني على تصوره ان للماهية ثبوت في الخارج دون وجودها ثم ان الوجود يحل فيها وهو فاسد لان كون الماهية
موجودة هو الماهية لا مجرد عن الوجود الا في العقل لا بان يكون في العقل منفكة عن الوجود فان الكون في العقل
اعم وجود عقلي كما ان الكون في الخارج وجود خارجي بل بان العقل من شانه ان يلاحظها وحدها من غير
ملاحظة الوجود وعدم اعتبار الشيء ليس باعتبار لعدمه فاذن اتصاف الماهية بالوجود امر عقلي ليس كاتصاف
الجسم بالبياض فان الماهية ليس لها وجود منفرد ولعارضه المسمى بالوجود وجود اخر حتى يمتنع اجتماع المعقول
والقابل بل الماهية اذا كانت فكونها موجودة هو الحاصل ان الماهية انما يكون قابلة للوجود عند وجودها في

العقل فقط ولا يمكن ان يكون فاعلة لصفة خارجية عند وجودها في العقل فقط الى هذا كلامه وفيه نظر
لان الاتصاف اذا كان امرا عقليا يكون الصفة ايضا امرا عقليا فلو فرضنا الماهية فاعلة لتلك الصفة
لم يلزم كونها فاعلة لصفة خارجية بل انما يلزم كونها فاعلة لصفة عقلية كما انها قابلة لصفة عقلية فان الفرق
ووجهه صاحب المحاكمات بان حاصل الجواب انه ان اريد بقوله الماهية قابلة للوجود انها كذلك في العقل
فلا نم انها ليست بمتقدمة بل هي متقدمة بالوجود العقلي ضرورة ان الماهية تحقق في العقل اولا ثم تعتبر الوجود الخارجي
لها وان اريد انها قابلة للوجود في الخارج فلا نم ذلك وانما يكون قابلة في الخارج لو كان للماهية وجود منفرد
وللوجود وجود منفرد كما في اتصاف الجسم بالبياض وهو ممنوع وقال هذا غاية توجيه هذا الكلام في هذا المقام
موعز موجد بوجوه اما اولا فلانه ح يكون قوله ولا يمكن ان يكون فاعلا لصفة خارجية عند وجودها
في العقل فقط لغوا لا دخل له في الجواب واما ثانيا لان للناقض ان يقول لما كان قابلية الماهية للوجود و
اتصافها به بحسب العقل وكذلك في تقدم العلة القابلية تقدمها بالوجود العقلي فلتكن فاعليتها للوجود
ايضا بحسب العقل وليكن 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
فرق في ذلك بان الوجود وسائر الصفات كان ذلك رجوعا الى الجواب الاول لا يقال كلامنا في ماهية
واجب الوجود فهو ح لو كانت ماهية الواجب علة فاعلية لوجودها الخارجي للزم ان يكون الوجود العقلي
لماهية الواجب متقدما على وجودها الخارجي فيلزم ان يكون عاقل قبل واجب الوجود وهو ح لانا نقول يعني
تقدم العلة على معلولها بالوجود العقلي للعلة متقدما على الوجود العقلي لمعلولها وانما يلزم من هذا ان تقدم
الوجود العقلي لماهية الواجب على الوجود العقلي لوجودها الخارجي لا ان تقدم الوجود العقلي لماهية الواجب
على وجودها الخارجي حتى يلزم ان يكون قبل وجود الواجب عاقل بل اللازم ان يكون قبل الوجود العقلي
لوجود الواجب عاقل ولا فساد فيه هذا وقد استدل بوجوه اخر منها انه لو زاد وجود الواجب على ماهيته للزم
كون الشيء الواحد فاعلا للشيء وفاعلا له لان ذات الواجب يكون قابلا للوجود لكونه معروضا له وفاعلا
له لاستحالة ان يكون غير ذات الواجب فاعلا لوجوده والثاني باطل لما سيجيء من بيان استحالة واجب

بانا لانم استحالة كون الشيء بلا وفاعلا وسيجي الكلام على دليلها ومنها انه لو زاد وجود الواجب
لاحتاج الى الماهية احتياج العارض الى المعروض فكان ممكنا ضرورة احتياجه الى الغير فكان جائز الزوال
نظرا الى ذاته والا لكان واجبا لذاته هف والجواب ما مر من انه لا يلزم من احتياج الوجود الى الذات امكانه
ومنها انه لو كان للواجب ماهية ووجود فان كان الواجب هو المجموع لزم تركبه ولو كان العقل وان
كان احدهما لزم احتياجه ضرورة احتياج الماهية في تحققها الى الوجود واحتياج الوجود لعروضه الى
الماهية فان قيل الوجود الخاص له محتاج الى الوجود المطلق ضرورة امتناع تحقق الخاص بدون تحقق
العام قلنا تحقق الخاص بعينه تحقق العام وليس هناك تحققان احدهما للخاص والاخر للعام حتى يحتاج
احدهما الى الاخر ومنع احتياج الماهية في تحققها الى الوجود فان الوجود هو نفس التحقق لا ما به التحقق على
ما مر غير مرة ومنها انه لا يجوز ان يكون ذات الواجب هو غير الوجود لان كل مفهوم غير الوجود فهو محتاج
في التحقق الى الوجود وكل ما هو محتاج في تحققه الى الغير ممكن هذا الوجه بلحاظ واحتصار للوجه السابق
كما ان ما قيل كل مفهوم مغاير للوجود كالانسان مثلا فانه ما لم ينضم اليه الوجود وجه من الوجوه في نفس
الامر لم يكن موجودا فيها قطعا وما لم يلاحظ العقل انضمام الوجود اليه لم يكن له الحكم بكونه موجودا فكل
مفهوم مغاير للوجود فهو في كونه موجودا في نفس الامر محتاج الى غيره الذي هو الوجود وكل ما هو محتاج في كونه
موجودا 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 وقد ثبت بالبرهان ان الواجب
موجود فهو لا يكون الا عين الوجود الذي هو موجود بذاته لا بامر مغاير لذاته اطناب وتطويل لهذا
الوجه ومدار الجميع على توهم ان الوجود امر به يكون الشيء موجودا وتصيره متحققا وليس كذلك فان الوجود
هو نفس التحقق لا ما به التحقق كما مر مرارا فان الوجود والتحقق وكون الشيء موجودا وكون الشيء متحققا عبارات
والمعنى واحد والا لو تم ما ذكروه لدل على ان كثيرا من السلوب والاضافات عين ذات الواجب
مع تباينها وعدم امكان حمل بعضها على بعض مواطاة فانا نقول كل مفهوم مغاير للمجرد فهو في كونه
مجردا محتاج الى التجرد فلو كان ذات الواجب غير مفهوم المجرد 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 مفهومه لزم كون ذات الباري نفس العدم والا
لزم تركبه مع لزوم كونه معدوما على التقديرين ولو امكن التفصي عن هذا بان ذات الباري تجرد خاص
نسبه الى مفهوم التجرد المطلق كنسبة الوجود الخاص الى مفهوم الوجود المطلق وما ذكر من المفاسد
انما يلزم على تقدير كون ذات الباري عين مفهوم التجرد المطلق لا على تقدير كونه تجردا خاصا معروضا
للتجرد المطلق فلا مخلص عن لزوم كون ذات الواجب عين كل من الوجود والتجرد المستلزم لكون
الوجود عين التجرد مع انهما متباينان لا يمكن حمل احدهما على الاخر مواطاة وبمثل هذا يبين لزوم كون
ذات الواجب عين الوجوب وعين الاتحاد الى غير ذلك من السلوب والاضافات نعم ما يقول
الظالمون علوا كبيرا فان توهمت بان الحق هو ان يحتاج الواجب في وجوده الى غيره لا ان يحتاج الواجب
في تجرده او اتحاده او غير ذلك من السلوب والاضافات الى غيره فانه ليس بحق قلنا لا يمكن ان
يحتاج الواجب في وجوبه الى غيره والا لم يكن واجبا لذاته وهذا يكفينا في النقض ولزوم الخلف في الموجود
الخارجي من المحمولات العقلية اما انه من المحمولات فذلك لامتناع استغنائه عن المحل واما انه من المحمولات
العقلية فذلك لامتناع حصوله فيه اي في المحل حصولا خارجيا لما سبق من ان ذلك يقتضي كون الماهية موجودة
قبل قيام الوجود بها وهو من المعقولات الثانية لانه ليس بموجود في الخارج والا لكان له وجود اخر موجود
في الخارج اه وتسلسلت الوجودات الخارجية وعارض للماهية عند وجودها في العقل كما سبق تحقيقه
هذا الكلام من المص 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 بان الوجود من المعقولات الثانية ولما قالوا بكون الواجب موجودا بوجود
هو نفسه لم يصح منهم الاحتجاج بان الوجود لو كان موجودا لكان له وجود اخر لانقال 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 فسقط 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 حكما
على ما صدق عليه من الافراد والا فلا اشتباه في انه لا شيء من المفهومات الكلية بموجود في الخارج او لا
وجود في الخارج الا للاشخاص فلا وجه لتخصيص هذا الحكم بمفهوم الوجود ولا لاقامة الدليل على ذلك والله
لما تحقق في الخارج فرد من افراد الوجود المطلق اعني وجود الواجب كان للوجود ما يطابقه في الاعيان
فكيف يكون الوجود المطلق من المعقولات الثانية فانه عبارة عما لا يعقل الا عارضا لمعقول اخر
ولم يكن في الاعيان ما يطابقه نعم هذا الكلام صحيح من القائلين بكون الوجود زايدا على الماهيات كلها
واجبة كانت او ممكنة فان الوجود قايم بها اذ لو لم يقم بها لم يكن تلك الماهيات موجودة وليس ذلك القيام
خارجيا والا لزم ان يكون الماهية موجودة قبل اتصافها بالوجود وليس الوجود موجودا في الخارج و
الا لكان له وجود اخر ولزم التسلسل كما قاله ما لهية قياما خارجيا ولزم المحذور المذكور واما انه
من المعقولات الثانية فعند ما مل وكذا في قوله وكذا العدم وجهاتهما يعني الوجوب والامكان والامتناع
من المعقولات الثانية لان عوارض الماهية على ثلثة اقسام فمنها ما يكون عارضة لنفس الماهية في نفس الامر
ولا مدخل لخصوصية احد وجوديها الخارجي والذهني في عروضها كالزوجية بالنسبة الى الاربعة ومنها ما يكون
عروضه للماهية بحسب وجودها الخارجي كالاضاءة والاحراق للنار ومنها ما يكون عروضها للماهية بحسب
وجودها الذهني وهذه يسمى معقولات ثانية لكونها في الدرجة الثانية من التعقل ومعروضاتها تسمى معقولات
اولى والماهية والكلية والجزئية والذاتية والعرضية والجنسية والنوعية والفصلية من هذا القبيل فان
هذه عوارض تعرض للماهيات عند وجودها في العقل فان العقل اذا لاحظ مفهومات وقاسها الى امور
اخر حكم على تلك المفهومات المعقولة بانها تمام ماهية تلك الامور او جزؤها الجزء المشترك او المميز او لا هذا
ولا ذاك بل خارج عن ماهيتها او كلي يصدق على كثيرين او جزئي لا يصدق على كثيرين الى غير ذلك فان العقل
لاحظ اولا مفهوم الحيوان مثلا ثم نسبه الى زيد وعمرو وبكر مثلا ثم حكم بان هذا المفهوم الموجود
في العقل كلي يصدق على كثيرين وذاتي لتلك الافراد وجنس لها فالكلية والذاتية والجنسية امور عقلية
عرضت لمعقول اخر هو مفهوم الحيوان فهي من المعقولات الثانية ولا كذلك الوجود الخارجي

بالنسبة الى الماهية فان الوجود في الخارج انما يعرض للماهية من حيث هي على ما سبق بيانه لا للماهية الموجودة في
الذهن فان الموجود في الخارج ليس هو الماهية الموجودة في الذهن فليس الوجود مما لا يعقل الا عارضا لمعقول
اخر حتى يكون من المعقولات الثانية ولعل منشا هذا الاشتباه انهم لما راوا ان اتصاف الماهية بالوجود
ليس اتصافا خارجيا كاتصاف الجسم بالبياض حكموا بان اتصافها به امر عقلي وان الماهية انما يكون قابلة
للوجود عند وجودها في العقل فقط كما وقع في كلام المص على ما نقلناه من شرحه للاشارات فلزم من
هذا ان يكون الموصوف بالوجود هو الماهية المعقولة وان يكون الوجود من المعقولات الثانية وليس
كذلك فان اتصاف الماهية بالوجود بحسب نفس الامر على ما سبق في المحض دليل الحكماء والموصوف بالوجود
هو الماهية من حيث هي لا الماهية الموجودة في الذهن على ما سبق واذا تحققت ما نوه اكشف لك حقيقة الامر
في كون العدم والجهات الثلث اعني الوجوب والامكان والامتناع من المعقولات الثانية وللعقل
ان يعتبر النقيضين من المفردات كوجود شيء وعدمه او من القضايا مثل هذا موجود وليس هذا بموجود
اذ لا يرى ان له ان يحكم عليهما بالتناقض اي بانهما لا يجتمعان ولا يرتفعان في التحقق اما في انفسهما
ان كان النقيضان من القضايا واما في غيرهما بان يتصف بهما كليهما او لا يتصف بشيء منهما اتصافا
بحسب نفس الامر ان كان النقيضان مفردين وظ ان الحكم على النقيضين بانهما لا يجتمعان ولا يرتفعان
انما يتصور بعد تصورهما ضرورة توقف الحكم على تصور المحكوم عليه ولا استحالة في تصور
النقيضين اذ اجتماع صورتي النقيضين في العقل ليس بجمع بين النقيضين لان صورتي النقيضين
ليستا بنقيضين حتى يمتنع الاجتماع بينهما والصورة العقلية لا يلزم ان يكون مساوية للصورة العينية
في اللوازم بل ثبوت صورة احد النقيضين في العقل ولا ثبوتها في العقل متناقضان فلا يمكن الاجتماع
بينهما فيبطل القاعدة السابقة وهي ان للعقل ان يعتبر النقيضين ويحكم بينهما بالتناقض شاملة لهذه الصورة
ايضا فاذا اعتبرهما العقل فقد اجتمعا فيه والعقل بسيط فقد اجتمعا في محل واحد قلنا مندفعان بان
اعتبار العقل لهما عبارة عن احد صورتيهما فالاجتماع بين صورتي النقيضين لا بينهما فلا محذور كما
عرفت لا يقال ان العقل لا يحتاج في الحكم بين الامور الذهنية الى استراع صورتيهما بل يكفي هناك ملاحظة

العقل لما فيه منها فالمحذور لازم قطعا لانا نقول ما ذكر على تقدير صحته انما هو في الصورة الثابتة وليس
لاثبوت الصورة في العقل صورة ثابتة في العقل فالعقل اذا حكم بالتناقض بين ثبوت صورة احد
النقيضين في العقل ولاثبوتها فيه احتاج الى انتزاع صورة من اللاثبوت فلا يلزم الا اجتماع صورة احد
النقيضين مع عين الاخر ولا استحالة فيه اصلا على ان ثبوت الصورة في العقل ايضا ليس صورة حاصلة بل
منتزع منه اذ صورة فلا اجتماع الا بين صورتي النقيضين لا يقال ثبوت الصورة في العقل امر حاصل فيه
فلا يحتاج في ادراكه الى انتزاع صورة منه كما لا يحتاج الى ذلك في ادراك الصورة الثابتة فيه لانا نقول هذا
ان صح فانما يصح في ثبوت الصورة دون لاثبوتها هذا الكلام انما يصح على طريقة القائلين
بالشبح والمثال كالمص وغيره ممن يقول بان الموجود في الذهن هو الصورة المخالفة لذي الصورة في
كثير من اللوازم وقد عرفت بطلان هذا المذهب والتحقيق ان اجتماع النقيضين المستحيل هو ان
يتصف امر واحد بكلا النقيضين اتصافا بحسب نفس الامر ان كان النقيضان مفردين او يتحقق
في نفس الامر مفهوم النقيضين ان كانا من القضايا ولا يلزم من وجود شيء في العقل اتصاف العقل
به على ما سبق تحقيقه ولا من فرض العقل اتصاف شيء بكلا النقيضين او تحقق مفهومي كلا النقيضين
في نفس الامر اتصافه بهما ولا تحققهما في نفس الامر حتى يلزم اجتماع النقيضين المستحيل وكذلك للعقل
ان يتصور جميع الاشياء حتى عدم نفسه مع ان تصور العقل عدمه يستدعي ثبوته فيكون هذا جمعا بين وجوده
وعدمه لكن هذا ليس باجتماع النقيضين المستحيل لان اتصاف العقل بالوجود وان كان بحسب نفس
الامر لكن اتصافه بالعدم بحسب فرض العقل ومحض الاعتبار وعدم العدم اي عدم المعدوم مطلقا
وهو ليس له ثبوت بوجه من الوجوه لا ذهنا ولا خارجا بان يمثل المعدوم المطلق في الذهن ويرفعه
اي يلاحظ بعنوان المعدومية وهو ثابت باعتبار اي المعدوم مطلقا لكونه متصورا بعنوان المعدومية
ثابت في الذهن ويتصف بالوجود الذهني بحسب نفس الامر فيصير للثابت باعتبار اي بحسب فرض العقل
ومحض اعتباره لان العقل فرضه معدوما مطلقا ولاحظه بعنوان المعدومية وقد مر ان هذا ليس بجمع
بين النقيضين ويصح الحكم عليه من حيث هو متصور ولا تناقض هذا هو الجواب عن الشبهة المشهورة

على قولهم الحكم على الشيء ايجابا كان او سلبا مشروط بتصوره بوجه ما اي بوجود المحكوم عليه في الذهن
وهي انه لو صح ذلك لصدق قولنا كل ما هو معدوم مطلقا يمتنع الحكم عليه ضرورة امتناع تحقق المشروط
بدون تحقق الشرط واللازم باطل لاستلزامه التناقض لان موضوع هذه القضية وهو المعدوم مطلقا
قد حكم عليه بامتناع الحكم مطلقا فهو موصوف بامتناع الحكم عليه وبصحة الحكم عليه اي وهذا جمع بين النقيضين
وحاصل الجواب ان المعدوم المطلق ثابت باعتبار وغير ثابت باعتبار على امر وصحة الحكم عليه باعتبار
انه ثابت متصور وامتناع الحكم عليه باعتبار انه غير ثابت ولا تناقض مع اختلاف الجهة والاعتبار و
في بعض النسخ بدل قوله ويصح الحكم عليه من حيث هو متصور ولا تناقض قوله ولا يصح الحكم عليه من حيث
هو ليس بثابت والا تناقض يعني ان المعدوم المطلق متصف بامتناع الحكم عليه من حيث انه ليس
بثابت واتصافه بصحة الحكم عليه ليس من تلك الحيثية بل من حيث هو ثابت والا لزم التناقض لاتحاد
الجهة فتؤدي العبارتان واحد ولهذا اي ولان للعقل ان يتصور جميع الاشياء ينقسم العقل الموجود
الى ثابت في الذهن وغير ثابت فيه ويحكم عليهما بالتمايز مع ان ذلك يقتضي تصور ما ليس بثابت في الذهن
ضرورة ان تقسيم مفهوم الى الاقسام بدون تصور الاقسام محال والحكم على امرين بانهما متمايزان
بدون تصور ما حكم عليهما غير متصور وتصور ما ليس بثابت في الذهن وان اقتضى ان يكون ما ليس
بثابت في الذهن ثابتا فيه لكن لا محذور فيه لما عرفت من ان ذلك ليس باجتماع النقيضين وفي بعض
النسخ بدل قوله ولهذا انقسم الموجود قوله ولهذا انقسم الموجود دوح يجب ان يحمل الموجود على الموجود
في الذهن ليستقيم الكلام ولما كان لقائل ان يقول الحكم بامتياز احد الشيئين عن الاخر يستدعي
ان يكون لكل من المتمايزين هوية في العقل مغايرة لهوية الاخر فلو حكم بالامتياز في العقل بين الثابت
وما ليس بثابت لاستلزم ذلك ان يكون لما ليس بثابت في العقل هوية عقلية وذلك مما اجاب عن
ذلك بقوله وهو اي الحكم بامتياز احد الشيئين عن الاخر لا يستدعي الهوية لكل من المتمايزين فان
العقل يحكم بالامتياز بين ما لا هوية له في العقل وما له هوية عقلية وليس لما لا هوية له هوية ولو سلم
ذلك وفرض له اي لما هو ليس بثابت في الذهن هوية عقلية لكان حكمها حكم الثابت يعني قد عرفت

ان امرا يمكن ان يكون ثابتا باعتبار وغير ثابت باعتبار اخر كذلك يمكن ان يكون لامرا هو به ولا
يكون له هو به باعتبار اخر ولا محذور في ذلك واذا حكم الذهن على الامور الخارجية اي الموجودات
الخارجية بمثلها من الموجودات الخارجية كقولنا هذا الجسم ابيض وجب التطابق بين الحكم والخارج
في صحته يعني اذا كان طرفا الحكم موجودين في الخارج يتحقق هناك نسبة خارجية بينهما فاذا كان الحكم
صحيحا كانت النسبة الحكمية مطابقة لتلك النسبة الخارجية وهذا هو المعنى بمطابقة الحكم للخارج والمراد
بكون النسبة خارجية ان يكون الخارج طرفا لنفس النسبة لا الوجود والا اي وان لم يحكم بالموجودات الخارجية
على مثلها فلا يعني لا يجب في صحة الحكم مطابقته للخارج اذا حكم بالامور العقلية على الامور العقلية كقولنا
الامكان اعتباري او على الامور الخارجية كقولنا الانسان ممكن او اعمى واما الحكم على الامور العقلية
بالامور الخارجية فذلك ممتنع صحته وصدقه الحاليا لامتناع ان يكون الموجود الخارجي ثابتا لما هو امر
عقلي لا ثبوت له في الخارج 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 فيتحقق هناك نسبة سلبية خارجية فاذا حكم بالامور الخارجية على الامور
العقلية يجب في صحته التطابق بين النسبة الحكمية وبين تلك النسبة الخارجية كما كان يجب ذلك اذا كان
الطرفان موجودين في الخارج واشار بقوله لا يجب الى ان الحكم الصحيح مما لا يكون طرفاه موجودين
في الخارج قد يكون مطابقا للخارج كما في قولك زيد اعمى فان الحالة المسماة بالعمى لا تتصف بها زيد
لا في الخارج فقط وهذا ما يقال من ان الموجودات الخارجية قد تتصف في الخارج بالامور العدمية
وان انتفاء مبدأ المحمول في الخارج لا يستلزم انتفاء الحمل الخارجي وان صدق شيء على اخر ايجابا بحسب
الخارج موقوف على وجود الاخر فيه فان ما لا وجود في الخارج لا ينتسب اليه شيء في الخارج اصلا ولا موقوف
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 ولا يتصور في
هاتين الصورتين مطابقة الحكم للخارج اذ ليس للموضوع وجود في الخارج فلا يمكن ان ينسب اليه شيء

في الخارج واذا تقرر ان ما لا يكون طرفاه موجودين في الخارج قد يكون صحيحا ولا يكون مطابقا للخارج
علم ان مطابقته وعدم مطابقته له لا يكون معيار الصحة وفساده فلا بد من امر اخر يعلم به صحة الحكم وفساده
فلذلك قال ويكون صحيحة باعتبار مطابقته لما في نفس الامر يعني معيار 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 في حد ذاته مع قطع النظر عن ادراك المدرك واخبار المخبر على ان المراد بالامر الشان و
الشيء وبالنفس الذات لا مطابقته لما في الاذهان لامكان تصور الكواذب فان الاذهان قد يرتسم 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 باطل قطعا والا قد تختلف الاحكام في الاذهان فان الحكماء يعتقدون
قدم العالم والمتكلمين حدوثه فبايهما يعتبر المطابقة ههنا اشكال قوي قد اشرنا اليه فيما سلف
وهو ان ما في نفس الامر يجب ان يكون مغايرا لما في الاذهان من النسب الحكمية لان ما في الاذهان من النسب الحكمية
يعتبر مطابقته لما في نفس الامر لتعلم صحته وبطلانه والمطابق يجب ان يكون مغاير المطابق واضافاتهم قالوا
مواضعا لما ذكره المصنف المعتبر في صحة الحكم مطابقته لما في نفس الامر لا لما في الاذهان من النسب الحكمية وهذا صريح
منهم بمغايرتها ومعلوم ان ما لا يكون في الاذهان يكون في الخارج لعدم الواسطة واضافة المراد 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 بمطابقته لما في نفس الامر لا لما في الخارج ولا لما في الاذهان قيل المراد
بما في نفس الامر هو ما في العقل الفعال وهو غير الخارج لان المراد بالخارج ما هو خارج عن القوى الادراكية
وما في اذهاننا من الاحكام ان كانت مطابقة لما في العقل الفعال كانت صادقة مطابقة لما في نفس
الامر والا كانت كاذبة وقد ذكر ما وجه بطلانه فلا نعيده 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 واعترض بان ما ذكره
من ارتسام صور المعقولات في جوهر مجرد وهو خزانة للنفس الناطقة واستدلوا عليه بالفرق بين حالتي الذهول
والنسيان جار في الاحكام الكاذبة فيجب ارتسامها فيه ايضا فلو كان المطابق لما ارتسم فيه صادقا

نفس الامر لكانت تلك الكواذب صادقة في نفس الامر يمكن الجواب عنه بان نفس الامر هو العقل
الفعال لا كل جوهر مجرد وما هو فرانه للنفس موجود مجرد اخر عن العقل الفعال واعرض انه ما به تتفرع وصف
الاحكام الثابتة في العقل الفعال بالصدق والمطابقة لما في نفس الامر وكذا وصف العلم السابق عليه ولو
بالذات كعلم الواجب لامتناع مطابقة الشيء لما لا تحقق له معه وكذا وصف العلم بالجزئيات مثل هذا الحرف
وقيام زيد في هذا الوقت لامتناع ارتسامها في العقل واجيب عن الاول بان صحة الحكم الذي في العقل
الفعال لا يكون بكونه مطابقا لما في نفس الامر بل لكونه عنه وعن الثاني بعد تسليم امتناع مطابقة الشيء
لما هو متاخر عنه بالذات بان اعتبار المطابقة انما يكون في العلم الذي هو بارتسام الصورة ولا كذلك
علم الواجب وعن الثالث بان ارتسام الجزئي في العقل الفعال على الوجه الكلي كاف في المطابقة هذا وقد
قيل كما ان قوله والعقل ان يعتبر النقيضين ويحكم منهما بالتناقض متعلق بما حيث الوجود والعدم على معنى ان
للعقل ان يتصورهما ويحكم بالتناقض بينهما كما في سائر المتناقضات كذلك قوله واذا حكم الذهن متعلق
بقوله ويحكم عنهما بالتمايز كانه قيل الحكم بالتمايز ان لم يطابق الخارج كان كاذبا فلا عبرة به وان طابقه كان
كل من المتمايزين ذا هوية ثابتة في الخارج فيكون ما ليس بثابت في الخارج ثابتا وهو خلف فاجاب المص
بان صحة الاحكام وصدقها قد يكون بمطابقة الخارج وقد يكون بمطابقة نفس الامر دون الخارج فيه
نظر اما اولا فلان حكم العقل على امرين بانهما متمايزان يستدعي تصورهما سواء كان ذلك الحكم من العقل
صادقا او كاذبا لان الحكم على الشيء وان كان كاذبا يستدعي تصور المحكوم عليه فلا وجه لقوله الحكم بالتمايز
ان لم يطابق الخارج كان كاذبا فلا عبرة به لما ذكرنا من ان كذب الحكم لا يقدح في مقصوده واما ثانيا
فلانه بعد ما بين انه يجوز ان يكون امرا ذا هوية باعتبار ولا هوية باعتبار كما انه يجوز ان يكون ثابتا
باعتبار وغير ثابت باعتبار لا معنى لهذا السؤال وجه ورود واما ثالثا فلان المتمايزين هما الثابت في الذهن
وغير الثابت فيه واللازم من مطابقة الحكم بالتمايز للخارج ان يكون كل من المتمايزين ثابتا في الخارج
فيلزم ان يكون ما ليس بثابت في الذهن ثابتا في الخارج ولا محذور فيه لا ان يكون ما ليس بثابت في الخارج
ثابتا فيه وانما يلزم ذلك ان لو كان احد المتمايزين هو ليس بثابت في الخارج وهو قسم فيبطل قوله فيكون

ما ليس ثابت في الخارج ثابتا فيه ثم الوجود والعدم قد يحملان وقد يربط بهما المحمول قد سبق منه اشارة الى
هذا المعنى في بيان المواد اعني الوجوب والامكان والامتناع الا انه ذكره هنا لينبني عليه بيان ما يستدعيه
الحمل من الاتحاد باعتبار والتغاير 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 النسبة واقعة او ليست بواقعة والحمل الايجابي يستدعي اتحاد الطرفين اي
الموضوع والمحمول من وجه والا لكان الحمل الايجابي بالمواطاة حكما بوجود الاثنين وتغايرهما من وجه اخر
والا لكان حملا للشيء على نفسه فلا يكون مفيدا بل لا يكون هناك حمل حقيقي ومعنى الحمل ان المتغايرين مفهوما
متحدان واما 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 صدقت هي عليه وقد يفسر الحمل باتحاد المفهومين المتغايرين ذهنا بحسب الوجود تحققا او تقديرا
ويرد عليه حمل العدميات على الموجودات الخارجية اذ لا اتحاد هناك في الوجود بل رب موجبة لا وجود
لطرفيها في الخارج كقولنا العنقاء معدوم وشريك الباري ممتنع والوجوب ثبوتي والامكان اعتباري
والجنس مقوم للنوع والنوع كلي والفصل علة للجنس الى غير ذلك فانها وان منع اتحاد بعضها فلا كلام
في البعض وان اريد بالوجود اعم من الذهني والخارجي لتناول امثال هذه القضايا لم يسلم لانه لا يتصور
التغاير في المفهوم مع الاتحاد في الوجود الذهني اذ لا معنى للموجود في الذهن الا الحاصل فيه وهو معنى
المفهوم وقد يفسر الحمل باتصاف الموضوع بالمحمول ويرد عليه حمل الاجزاء على المهيات المركبة منها وجهة الاتحاد
قد يكون احدهما وقد يكون مالتا معنى قد يكون مفهوم الموضوع تمام حقيقة ما صدق عليه وح يكون جهة الاتحاد
اعني الذات مجردا عن مفهوم الموضوع حقيقة وهذا ما يقال ان العنوان قد يكون عين الذات كقولنا
الانسان كاتب وقد يكون مفهوم المحمول تمام حقيقة ما صدق عليه وح يكون جهة الاتحاد مع مفهوم المحمول
متحدا حقيقة كقولنا الكاتب انسان وقد لا يكون مفهوم الموضوع ولا مفهوم المحمول تمام حقيقة ما صدق
عليه فلا يتحد جهة الاتحاد مع واحد منهما بحسب الحقيقة والتغاير لا يستدعي قيام احدهما بالاخر ولا اعتبار

عدم القايم في القيام لو استدعاه هذا جواب شك يورد على الحمل الايجابي مطلقا تقريره ان يقال ان
طرفي الحكم لما وجب ان يكونا متغايرين وجب ان يكون احدهما قايما بالاخر او مع التغاير لو لم يقم احدهما بالاخر
لم يكن بينهما مناسبة وكان كل واحد منهما اجنبيا عن الاخر ففي قولنا كل رومي ابيض لو لم يكن البياض قايما
بالرومي لم يكن بين البياض والرومي مناسبة كما ليس بينه وبين السواد مناسبة فلم يكن حمل البياض على الرومي
اولى من حمل السواد عليه هف واذا كان احد الطرفين قايما بالطرف الاخر فالطرف الاخر في نفسه ليس
متصفا بالطرف القايم به والا اجتمع المثلان عند قيامه وح يلزم قيام الشيء بما ليس متصفا به وذلك جمع
للنقيضين وتقرير الجواب ان تغاير الطرفين لا يستدعي قيام احدهما بالاخر فان قولنا كل انسان ناطق
حمل صحيح بلا شبهة ولا تصور قيام بين الكل والجزء قولك لو لم يقم احدهما بالاخر لم يكن بينهما مناسبة
وكان كل واحد منهما اجنبيا عن الاخر قلنا نعم وانما يلزم ذلك ان لو لم يكونا مع التغاير متحدين بالذات
ولو سلم ان التغاير يستدعي قيام احدهما بالاخر فلا نم انه يستدعي اعتبار عدم القيام في القيام ليلزم
اتصاف شيء بما ليس متصفا به قولك فالطرف الاخر في نفسه ليس متصفا بالطرف القايم به قلنا مسلم
ولكن معناه ان القايم ليس ماخوذا معتبرا مع ما قام به ولا يلزم من عدم اعتبار القايم مع ما قام به
اعتبار عدم القايم معه للفرق الظاهر بين عدم الاعتبار واعتبار العدم قيل بيانه هذا موقوف على
مقدمات تشتمل على الحمل الايجابي فيلزم بيان امتناع الحمل باثبات الحمل وذلك ابطال الشيء بنفسه
فيه نظر لان له ان يقول لو لم يكن الحمل صحيحا ثبت ما ادعيت من غير حاجة الى بيان وان
كان صحيحا كانت مقدماتي هذه صحيحة ولزم بطلان الحمل وما لزم بطلانه على تقدير صحته فهو باطل قطعا
واثبات الوجود للماهية لا يستدعي 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 محال لاقتضائه ان يكون الماهية موجودة بوجودين او بوجود
واحد مرتين وتقرير الجواب ان اثبات الوجود للماهية لا يستدعي وجود الماهية قبل وجودها قولك

الوجود لا يكون ثابتا للماهية المعدومة قلنا مسلم قولك فيكون ثابتا للماهية الموجودة قلنا نم فان الوجود كما سبق
تحققه ثابت للماهية من حيث هي لا للماهية المعدومة ولا للماهية الموجودة وسلبه عنها لا يقتضي ثبوتها وثبوتها بل نفيها لا اثبات
نفيها وثبوتها في الذهن وان كان لازما لكنه ليس بشرط هذا جواب شك يورد على سلب الوجود عن الماهية تقريره
ان يقال سلب الوجود عن ماهية من تلك الماهيات لا يمكن ما لم يتميز تلك الماهية عما سواها من الماهيات والا لم تتعين
تلك الماهية بين الماهيات لسلب الوجود عنها وكل ما هو متميز فهو 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
انه ان اريد تميزها وثبوتها في الخارج فلا نم 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 لان معنى سلب الوجود
عن الماهية نفي الماهية راسا لا اثبات نفيها على معنى ان هناك امرا محققا هو الماهية وقد ثبت لها الانتفاء وان
اريد تميزها وثبوتها في الذهن فذلك مسلم لكنه ليس بشرط لسلب الوجود اي انتفائه وان كان شرطا للحكم بسلب
الوجود ولا محذور فان الوجود لم يسلب عن الماهية الموجودة في الذهن لشرط كونها موجودة فيه حتى يلزم
اجتماع النقيضين بل انما سلب 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
عامة وهي قولنا الماهية موجودة في زمان كونها محكوما عليها وهما لا يناقضان السالبة المطلقة العامة اعني
سلب الوجود عن الماهية في الجملة واعلم ان ارتسام المفهومات في القوى العالية ان كان وجودا ذهنيا
لها لم يكن الحكم سلب الوجود المطلق او الذهني عن ماهية من الماهيات مطابقا للواقع فلا يرد هذا الشك
فيها ليحتاج الى دفعه والحمل والوضع من المعقولات الثانية لانهما يعرضان للمعقولات الاولى من حيث
هي في العقل بعارضان على افرادهما بالتشكيك فان حمل الصفة على الموصوف اولى بالحمل من حمل الموصوف
عليها وكذا حمل الاعم على الاخص اولى بالحمل من عكسه وكذا الحال في الوضع فان وضع الموصوف للصفة
والاخص للاعم اولى بالوضع من عكسهما وليست الموصوفية والاعم قد ذكرنا ذلك في ضمن ضابط نقلناه
من صاحب الملويحات فلا نعيده ثم الموجود قد يكون موجودا بالذات وهو ما يكون له وجود بنفسه سواء

كان قائما بغيره كالسواد اولا كالجسم وقد يكون موجودا بالعرض وهو ما لا يكون له وجود بنفسه لكن ما صدق هو عليه
من الافراد يكون موجودا كاللا انسان الصادق على الفرس والاعمى الصادق على زيد فان الفرس وزيدا موجودان
بالذات واللا انسان والاعمى موجودان بالعرض بمعنى ان ما صدق هما عليه موجود واما الموجود في الكتابة والعبارة
فمجازي لشيء قد يكون له وجود في الاعيان وقد يكون له وجود في الاذهان ويقال للموجود في الاعيان وللموجود
في الاذهان انه موجود حقيقة وقد يكون له وجود في العبارة وقد يكون له وجود في الكتابة ويقال لكل منهما انه موجود
بالمجاز لان الموجود من زيد مثلا في العبارة صوت موضوع بازائه وفي الكتابة نقش موضوع بازاء اللفظ الدال
عليه لا ذات زيد نعم اذا اضيف الوجود الى اللفظ الموضوع بازائه او النقش الموضوع بازائه ذلك اللفظ كان
وجودا حقيقيا من قبيل الوجود في الاعيان قيل ما سماه موجودا بالعرض لا وجود له في نفسه فيكون موجودا بالمجاز
انه فلم عد الموجود في العبارة والكتابة مجازا دون الذي بالعرض لا يقال له وجود في الذهن دونهما لانا نقول
كلها موجود في الذهن ووجودها الذهني ثابت لها بالذات لا بالعرض وليس ذلك وجودا في العبارة ولا في
الكتابة بل هو وجود حقيقي ذاتي واجيب بان مفهوم اللا انسان لما حمل مواطاة على موجود عيني كالفرس مثلا صار كانه
موضوعا لوجود المنسوب الى الفرس اولا وبالذات منسوب اليه ثانيا وبالعرض واما الموجود في العبارة والكتابة فلا
يعني به لفظ الفرس في العبارة او نفسه في الكتابة لانهما من الموجودات العينية المحسوسة بل يعني به ان ذات
الفرس موجود في العبارة او الكتابة اما في العبارة فباعتبار ان الدال عليها بغير واسطة او بواسطة واحدة موجود
فيها واما في الكتابة فباعتبار ان الدال عليها بواسطة او بواسطتين موجود فيها ولا شك ان جعل ذات الشيء
موجودا باعتبار ان الدال بواسطة او بغير واسطة موجودا ابعد من جعل المحمول على الموجود باعتبار كونه محمولا عليه
موجودا فسمي احدهما موجودا بالحقيقة والآخر موجودا بالمجاز تنبيها على التفاوت بينهما والمعدوم لا يعاد
اختلفوا في جواز اعادة المعدوم بعينه اي بجميع عوارضه المشخصة فذهب اكثر المتكلمين الى جوازها وذهب
الحكماء وبعض الكرامية وابو الحسن البصري ومحمود الخوارزمي من المعتزلة الى امتناعها واختاره المص
وهؤلاء وان كانوا مسلمين معترفين بالمعاد الجسماني ينكرون اعادة المعدوم لانهم لا يقولون بانعدام
الاجساد بل بتفرق اجزائها وخروجها عن الانتفاع وما يؤيد تلك الظواهر الواردة في هذا المعنى ويؤيده

قصة ابرهيم عليه السلام واستدلوا بوجوه اشار الى الاول بقوله لامتناع الاشارة اليه فلا يصح الحكم عليه بصحة العود
يعني لو صح اعادة المعدوم بنفسه لصح الحكم عليه بصحة العود لكن المعدوم ليس له هوية ثابتة فامتنع الاشارة العقلية
اليه وما لا يمكن ان يشار اليه لا يصح الحكم عليه والجواب عنه من وجوه الاول المعارضة وهي ان يقال لا نسلم
اعادة المعدوم لصح الحكم عليه بامتناع العود لكن المعدوم ليس له هوية ثابتة وسياق الكلام الخ لا يقال
الحكم بصحة العود لكونه ايجابا يستدعي وجود الموضوع فلا يصح الحكم على المعدوم بصحة العود بخلاف الحكم بامتناع
العود فانه يجوز اعتباره سلبيا بان يقال يمتنع عوده في معنى لا يصح عوده والسالبة لا تقتضي وجود موضوعها
فيصح الحكم السلبي على المعدوم لانا نقول يجوز مثل هذا الاعتبار في الحكم بصحة العود بان يقال معنى يصح
عوده لا يمتنع عوده فلسعرحتى يصح على ان السلب يشارك الايجاب في اقتضاء الاشارة العقلية الى المحكوم
عليه فلو امتنع الحكم الايجابي على المعدوم لامتناع الاشارة العقلية اليه على ما ذكرت لامتنع الحكم السلبي اه
عليه وتمت المعارضة الالم تم وليك مدا الثاني النقض وهو ان يقال ما ذكرتموه من الدليل على عدم صحة الحكم
على المعدوم بصحة العود لو تم لدل على انه لا يصح اصلا حكم من العقل على ما ليس بموجود في الخارج مع انا قد نحكم
على ما ليس بموجود في الخارج احكاما صادقة لا شبهة فيها كقولنا المعدوم الممكن يجوز ان يوجد ومن سولد
يجوز ان يعلم واجتماع النقيضين محال وشريك الباري ممتنع الى غير ذلك مما لا يعد ولا يحصى بل قولكم المعدوم
لا يصح الحكم عليه حكم على ما ليس بموجود في الخارج بعدم صحة الحكم عليه والثالث المنع وهو ان يقال لا نسلم انه لو
صح اعادة المعدوم لصح الحكم عليه بصحة العود فان امتناع حكم العقل على المعدوم بصحة العود لكونه لا هوية له
متصورة يحكم عليها لا يستلزم امتناع العود لجواز وقوعه بتاثير الفاعل من غير ان يتصوره متصورا ويحكم عليه
لشيء من الاحكام ولو سلم فقوله لكن المعدوم ليس له هوية ثابتة ان اراد به انه ليس له هوية ثابتة في الجملة او في الذهن
فممنوع وان اراد انه ليس له هوية ثابتة في الخارج فذلك اصح عند المعتزلة القائلين بثبوت المعدوم في الخارج
فلا تقوم حجة عليهم واما عندنا فمسلم لكن نمنع قوله فتمتنع الاشارة العقلية اليه لان الاشارة العقلية لا يتوقف
على الهوية الخارجية بل يكفيها الهوية الذهنية ولو سلم انها موقوفة على الهوية الخارجية اما ان يريد انه
ليس له في زمان من الازمنة هوية خارجية على معنى دوام السلب فذلك اصح لان المعدوم في زمان كونه موجودا

له مؤية خارجية واما ان يريد انه ليس له مؤية خارجية في زمان كونه معدوما لا دايما فذلك مسلم لكن ح يمنع قوله
فيمتنع الاشارة العقلية اليه الا ان يريد انه يمتنع الاشارة العقلية اليه في زمان كونه معدوما وذلك غير مفيد
لجواز ان يكون الحكم عليه بصحة العود في زمان كونه موجودا الحكم على زيد في زمان وجوده بانه يجوز ان يعدم ثم
يعاد والى الثاني اشار بقوله ولو اعيد لحلل العدم بين الشيء ونفسه اذ المفروض ان المعاد هو المبتداء بعينه فيحلل
شيء انما يتصور بين شيئين والجواب انه لا معنى لتحلل العدم ههنا سوى انه كان موجودا في زمان ثم زال عنه ذلك
الوجود في زمان اخر ثم اتصف به في زمان ثالث ومن هذا يمكن ان يحلل بحسب الحقيقة انما هو لزمان العدم
بين زماني وجوده بعينه وانه لم لا يجوز التمزق في الحالين بعوارض غير مستحضرة مع بقاء العوارض المشخصة بحالها
في الحالين فلا يلزم تحلل العدم بين الشيء الواحد من جميع الوجوه وانه لو تم هذا الدليل لدل على امتناع بقاء
شخص من الاشخاص زمانا والا لزم تحلل الزمان بين الشيء ونفسه لوجود ذلك الشخص في طرفي زمان البقاء
والى الثالث بقوله ولم يبق فرق بينه وبين المبتدا وصدق المتقابلان عليه دفعة ويلزم التسلسل في الزمان
يعني لو جاز اعادة المعدوم بعينه اي بجميع مشخصاته لجاز اعادة وقته الاول لانه من جملتها ضرورة ان
الموجود بعد كونه في هذا الوقت غير الموجود بعد كونه في زمان اخر واللازم باطل لافضائه الى كون الشيء
مبتدا من حيث انه معاد اذ لا معنى للمبتدا الا الموجود في وقته الاول وفي هذا دفع للتفرقة والامتياز بين
المبتدا والمعاد حيث كان شيء واحد مبتدا من حيث كونه معادا ومعادا من حيث كونه مبتدا والامتياز
بينهما بحسب العقل ضروري والجمع بين المتقابلين من حيث صدق على شيء واحد في زمان واحد من
جهة واحدة انه مبتدا ومعاد انما استشنا اليه من لزوم كونه مبتدا من جهة كونه معادا وانه لا فضائه الى
التسلسل في الزمان لانه لا مغايرة بين الوقت المبتدا والوقت المعاد بالمهية ولا بالوجود ولا بشيء من العوارض
والا لم يكن اعادة له بعينه بل التعلية والبعدية بان هذا في زمان سابق وذلك في زمان لاحق فيكون للزمان
زمان ويلزم اعادته لما ذكرنا وحينئذ وقد يجعل هذا الوجه الثالث ثلثة اوجه بحسب ما يلزمه من المفاسد
الثلث ويجاب عن هذا الوجه الاخير بمنع ان لا مغايرة بين الوقتين الا بالتعلية والبعدية بجواز المغايرة
بغير ذلك من العوارض التي لا دخل لها في التشخص وانه فانه استدلال بمقدمتين لا يجتمعان

في الصدق لان الوقت ان كان من المشخصات لم يصح قوله كان المبتدا في زمان سابق والمعاد في زمان
لاحق لامتناع التغاير بين المبتدا والمعاد بحسب العوارض المشخصة وان لم يكن مشخصا لم يصح قوله ويلزم اعادته
لان اللازم انما هو اعادة العوارض المشخصة لا اعادة جميع العوارض ممكن توجيهه بما يندفع معه هذان
الجوابان وهو انه لو اعيد الزمان بعينه لكان المبتدا متقدما على المعاد ضرورة تحلل العدم بينهما وذلك يقدم
لا يجتمع مع المتقدم والمتاخر ولا يتصور ذلك الا في الزمان فيكون كل منهما واقعا في زمان فللزمان زمان
ولا يمكن ان يقال ههنا ان التقدم والتاخر بحسب الذات لا بامر زايد عليها كما في اجزاء الزمان لان
تقدم جزء واحد من الزمان على نفسه بحسب الذات غير معقول بخلاف تقدم بعض اجزاء الزمان بالذات على
بعض اخر منها ويلزم اعادته لما ذكرنا ويلزم التسلسل والجواب عن الجميع انا لا نم كون الوقت من المشخصات
فانا قاطعون بان زيدا الموجود في هذه الساعة هو بعينه الذي كان بالامس حتى ان من زعم خلاف ذلك نسب الى السفسطة
وما يقال من انا نعلم بالضرورة ان الموجود مع قيد كونه في هذا الزمان غير الموجود بعد كونه في الزمان السابق
فذلك تغاير بحسب الذهن والاعتبار دون الخارج وحكي انه وقع هذا البحث لابي علي مع احد تلامذته وكان
مصرا على التغاير بحسب الخارج بناء على ان الوقت من العوارض المشخصة فقال ابو علي ان كان الامر على
ما زعم فلا يلزمني الجواب لاني غير من كان بباحثك وانت انت غير من كان باحثني فمت التلميذ وعاد الى
الحق واعترف بعدم التغاير في الواقع وان الوقت ليس من المشخصات وان سلم فلا نم ان ما يوجد في
الوقت الاول يكون مبتدا البتة وانما يلزم لو لم يكن الوقت معادا اصلا ولم يكن مسبوقا بحدوث اخر وهذا
ما يقال ان المبتدا هو الواقع اولا لا الواقع في الزمان الاول والمعاد هو الواقع ثانيا لا الواقع في الزمان
الثاني فيندفع بهذا ما سوى لزوم التسلسل في الزمان ويندفع انه بان الزمان عند القائلين بجواز اعادة المعدوم
يجاز ان يوجد مثله بدلا عنه مبتدا امر اعتباري لا وجود له في الخارج فيقطع التسلسل فيه بانقطاع الاعتبار
وجه اخر وهو انه لو جاز اعادة المعدوم لجاز ان يوجد مثله بدلا عنه مبتدا في وقت اعادته فانه لو جاز ان
يوجد فرد من افراد مهية نوعية لا يكون نوعها منحصرا في شخص يكتنف بعوارض مشخصة بعد العدم جاز ان
يوجد ابتداء فلم يبق فرق بين المثل المبتدا والمعاد فان الفارق منهما لا يكون المهية ولا عوارضها المشخصة

لعدم الاختلاف فيها ويمكن ان يحمل قوله فلم يبق فرق بين المعاد والمبتدا على هذا الوجه والجواب انه ان اراد
بمثله ما يشاركه في ماهيته وشخصه معا كما يظهر من قوله فان الفارق منها لا يكون الماهية ولا عوارضها المشخصة لعدم
الاختلاف فوجود المثل بهذا المعنى ممنوع اذ يلزم منه ان يشخص شخصان بشخص واحد فيكون الشخص الواحد مشتركا
منهما فلا يكون شخصا لان مقتضى التشخص التوحد المانع من الشركة مطلقا ولو سلم فلم لا يجوز الامتياز بعوارض
غير مشخصة فان المعاد ما قد وجد ثم عدم والمثل المبتدا ما لا يكون كذلك لا يقال فعلى هذا اذا وجد فرد كيف
يعرف بعوارض مشخصة فيعلم انه وجد اولا ثم عدم وليس موجودا مبتدا لانا نقول لا استحالة في عدم التمييز بينهما عند العقل
اذ ربما يلتبس على العقل ما هو متميز في نفس الامر على انه كلام على السند الاخص وان اراد بالمثل ما يشاركه في الماهية فقط
فلزوم عدم الفرق مع جواز الامتياز بالعوارض المشخصة استدل القائلون بجواز اعادة المعدوم بانه لو امتنع
عود المعدوم وهو عبارة عن وجوده ثانيا فهذا الامتناع ليس بماهية المعدوم ولا لوازمها والا لم يوجد ابتداء
بل كان من قبيل الممتنعات لان مقتضى ذات الشيء او لوازمه لا يتخلف فلا يختلف بحسب الازمنة فهذا الامر معك عنها
فزول الامتناع عند انعكاسه وكان العود جائزا واجاب المص بقوله والحكم بامتناع العود لامر لازم للماهية يعني ان
الموصوف بامتناع العود هو الماهية الموصوفة بطريان العدم وهذا الوصف اعني كونه قد طرأ عليها العدم امر لازم
للماهية الموصوفة بطريان العدم لكونها ماخوذة مع هذا الوصف وامتناع العود لها بسبب هذا اللازم وهو لا يقتضي
امتناع وجوده ابتداء لعدم تحقق سبب الامتناع اعني هذا اللازم هناك قيل لا نم ان الماهية الموصوفة بهذا الوصف
ممتنعة الوجود وذلك لانه كما لا يكون الماهية الموصوفة بالوجود بعد العدم واجبة الوجود ممتنعة العدم كذلك لا يكون
الموصوفة بالعدم بعد الوجود ممتنعة الوجود واجبة العدم فيه نظر لان جواب المص في التحقيق مع وسط
اذ حاصله انا لا نم انه لو كان امتناع العود للماهية المعدوم او لامر لا ينفك عنها امتنع وجودها ابتداء وذلك
لان مقتضى ذات الشيء او لازمه لا يتخلف ولا يختلف بحسب الازمنة فلنا نم لكن لم لا يجوز ان يكون سبب الامتناع
وصفا للماهية المعدوم الموصوفة بطريان العدم لازما لها اعني كونها قد طرأ عليها العدم ويختلف الامتناع
عن الوجود ابتداء وبانتفاء المقتضى اعني طريان العدم وكلام هذا القائل ان كان منعا للسند كما يفهم من
قوله لا نم فهو غير مفيد وان كان ابطالا له فما ذكره لا يفيد الابطال لانه قياس فقهي غير معمول في العقليات ولو سلم

فابطال

فابطال للسند الاخص اذ قد يستند 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 الاعم امكان الاخص
ولا من امتناع الاخص امتناع الاعم فيجوز ان يمتنع وجوده بعد عدمه لذاته ولا يمتنع وجوده مطلقا قال صاحب
المواقف الوجود امر واحد في حد ذاته لا يختلف ابتداء واعادة بحسب حقيقته وذاته بل بحسب اضافته الى امر
خارج عن ماهيته وهو الزمان فاذن يلازم الوجودان اي المبتدا والمعاد امكانا ووجوبا وامتناعا لان
الاشياء المتواطئة في الماهية يجب اشتراكها في هذه الامور المستندة الى ذواتها ولو جوزنا كون الشيء الواحد ممكنا في
زمان كزمان الابتداء وممتنعا في زمان آخر كزمان الاعادة معللا بان الوجود في الزمان الثاني اخص من الوجود
مطلقا ومغاير للوجود في الزمان الاول بحسب الاضافة فلا يلزم من امتناع الوجود الثاني امتناع ما هو اعم
منه اذ امتناع ذلك المغاير لزم الانقلاب من الامتناع الذاتي الى الوجوب الذاتي معللا بان الوجود في
زمان اخص من الوجود مطلقا ومغاير لوجود في زمان آخر فجاز ان يكون ذلك الاخص ممتنعا والمطلق او المغاير
واجبا وفي تجويز هذا الانقلاب من الامتناع الذاتي الى الوجوب الذاتي مخالفة لبديهة العقل الحاكمة بان الشيء
الواحد يستحيل ان يقتضي لذاته عدمه في زمان ويقتضي لذاته وجوده في زمان آخر واغناء الحوادث عن المحدث
سد لباب اثبات الصانع لجواز ان يكون ممتنعة لذواتها في زمان كونها معدومة وواجبة لذواتها حال كونها
موجودة فلا حاجة لها الى صانع يحدثها انتهى كلامه ان هذا الكلام عن آخره حق وصواب لكن لا اثر
له في دفع هذا الجواب لتحقق المقام يستدعي مادة بسط في الكلام فنقول الوجوب عبارة عن اقتضاء الذات
للوجود مطلقا والامتناع عن اقتضاء الذات العدم مطلقا والامكان عن لا 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 او بالعكس او ممكنا في زمان ويصير ممتنعا في زمان آخر او بالعكس لان مقتضى ذات الشيء لا يتخلف ولا
يختلف بحسب الازمنة لكن الوجود قد يعد بعد سلبي او اضافي فلا يقتضي ذات الواجب الوجود المعد بهذا القيد
بل يمنع اتصافه كما اذا قيد الوجود بكونه مسبوقا بالعدم فان هذا الوجود يمتنع اتصاف ذات الواجب فضلا
عن اقتضائه له وذلك لا يخرج ذات الواجب عن كونه واجبا ولا ينقلب عن وجوبه الذاتي الى الامتناع

الذاتي لان اقتضاءه للوجود مطلقا باق بحاله لم يدخله تغير ولا مدخل لانقلاب في كذلك العدم بكونه مسبوقا بالوجود
فلا يقتضي ذات الممتنع هذا العدم المعين لا يمكن اتصافه به ولا يلزم من ذلك الانقلاب من الامتناع الذاتي الى
الوجوب الذاتي بناء على ان اقتضاءه للعدم مطلقا باق بحاله وعلى هذا القياس اذا فيد الوجود بكونه ناشئا
عن ذات الموصوف لم يكن اتصاف ذات الممكن به ولم يصير الممكن بذلك ممتنعا او مستندا الى الوجود المطلق باق
بحاله لم يتغير بعد وانه فانهم قالوا ازلية الامكان غير امكان الازلية وغير مستلزم له وذلك لانا اذا قلنا امكان
ازلي اي ثابت ازلا كان الازل ظرفا للامكان فيلزم ان يكون الشيء متصفا بالامكان اتصافا مستمرا غير مسبوق
بعدم الاتصاف وهذا هو الذي يقتضيه لزوم الامكان لماهية الممكن واذا قلنا ازلية ممكنة كان الازل ظرفا
لوجوده على معنى ان وجوده المستمر الذي لا يكون مسبوقا بالعدم ممكن ومن المعلوم ان الاول لا يستلزم الثاني
لجواز ان يكون وجود الشيء في الجملة ممكنا امكانا مستمرا ولا يكون وجوده على وجه الاستمرار ممكنا اصلا بل
ممتنعا ولا يلزم من هذا ان يكون ذلك الشيء من قبيل الممتنعات دون الممكنات لان الممتنع هو الذي لا يقبل
الوجود بوجه من الوجوه وهذا الكلام حق لا شبهة فيه ومشهور فيما بين القوم وما قيل من ان امكانه اذا
كان مستمرا ازليا لم يكن هو في ذاته مانعا من قبول الوجود في شيء من اجزاء الازل فيكون عدم منعه منه امرا
مستمرا في جميع تلك الاجزاء فاذا نظر الى ذاته من حيث هو لم يمتنع من اتصافه بالوجود في شيء منها بل جاز
اتصافه به في كل منها لا بد لا فقط بل ومعا ايضا وجواز اتصافه في كل منها معا هو امكان اتصافه بالوجود
المستمر في جميع اجزاء الازل بالنظر الى ذاته فازلية الامكان مستلزم لامكان الازلية مدفوع بان
قوله لا بد لا فقط بل ومعا ايضا مم واذا تمهد هذا فنقول مقصود المانع ليس وجود المطلق على اي وجه كان
بل هو وجود مقيد بكونه حاصلا بعد طريان العدم فلم لا يجوز ان يمتنع اتصاف ماهية المعدوم بهذا الوجود المقيد
ولا يمتنع اتصافها بالوجود المطلق من غير لزوم الانقلاب من الامكان الذاتي الى الامتناع الذاتي كما في
اخواته ونظائره على ما تقدم فقول هذا القائل ولو جوزنا كون الشيء الواحد لا تعلق له بكلام هذا المانع لانه لا يقول
بهذا التجويز ولا يلزمه وكذا قوله الوجود امر واحد الى قوله ولو جوزنا لان حاصله الى الوجود المعاد واذا اقتضى
لذاته امرا يجب ان يقتضي الوجود المبتدا ايضا لذاته ذلك الامر بعينه وبالعكس لانهما متحدان ذاتا وحقيقة

وانما

وانما اختلافهما بحسب امر خارج وهو لم يقل بخلاف ذلك ولا يلزم ايضا من كلامه خلافه بل اللازم من كلامه
ان الوجودين المبتدا والمعاد متغايران بحسب الاضافة الى امر خارج فيجوز ان يقتضي ماهية المعدوم لذاته
عدم الاتصاف باحدهما يعني الوجود المعاد ولا يقتضي عدم الاتصاف بالاخر ولا ينافي هذا ان لا يجوز ان
يقتضي احد الوجودين لذاته امرا ولا يقتضيه الوجود الاخر ... ويمكن تتميم هذا الدليل ان يقال الحكم
بامتناع عود المعدوم اذا لخص وجرد اطرافه يعود اما الى قولنا ان ذاتا ما من الذوات الممكنة الوجود ممتنع
وجودها المسبوق بالعدم المسبوق بالوجود واما الى قولنا ان ذاتا قد اتصف بالعدم المسبوق بالوجود ممتنع
وجودها فعلى الاول نقول لا شبهة ان اتصاف ذات الممكن بالوجود المطلق غير ممتنع فلا امتناع اتصافها بالوجود
المقيد بهذين القيدين اعني المسبوقية بالعدم والمسبوقية بالوجود لكان هذا الامتناع ناشئا اما من احد
هذين القيدين او كليهما لكنا نعلم قطعا ان المسبوقية بالعدم لا يكون منشأ لهذا الامتناع والا لم يتصف ماهية
بالحدوث وكذا المسبوقية بالوجود والا لم يتصف ماهية بالبقاء ويعلم بالضرورة ان لا اثر لاجتماعهما في هذا الامتناع
فاتصافها بالوجود المقيد بهذين القيدين اعني اتصافها بالعود غير ممتنع وعلى الثاني نقول ذات الممكن من حيث
هي لا يمتنع اتصافها بالوجود وذاته الموصوفة بالعدم المسبوق بالوجود لو امتنع اتصافها بالوجود لكان ذلك
الامتناع ناشئا من احد هذين الوصفين اعني اتصافها بالعدم ومسبوقيته بالوجود او كليهما واتصافها
بالعدم لا يصلح لذلك والا لم يخرج ماهية من العدم الى الوجود وكذا المسبوقية بالوجود لان الوجود الاول ان
افاد زيادة استعداد لقبول الوجود على ما هو شأن سائر العوامل بناء على اكتساب ملكة الاتصاف بالفعل
فقد صار قابلية للوجود ثانيا اقرب واعادتها على الفاعل اهون وان لم يفد زيادة استعداد فمعلوم
بالضرورة انها لا تعصي عما هي عليها بالذات من قابلية الوجود في جميع الاوقات ومعلوم بالضرورة ايضا
ان لا اثر لاجتماعهما في هذا الامتناع فذات الممكن الموصوفة بالعدم المسبوق بالوجود لا يمتنع اتصافها بالوجود
وذلك هو المطلوب اجرا اقناعي وهو ان الاصل فيما لا دليل على وجوبه وامتناعه هو الامكان على ما قال الحكماء
ان كل ما قرع سمعك من الغرائب فذره في بقعة الامكان على ما لم يزدك عنه قايم البرهان وقسمة الموجود الى الواجب
والممكن ضرورية وردت على الموجود من حيث هو قابل للتقييد وعدمه لان مورد القسمة في اي تقسيم كان

لا يفيد شيء من القيود المعتبرة في الاقسام ولا بعدمه بل نوخذ مطلقا فلا لتلك القيود والمقابلة والحكم
على الممكن بامكان الوجود حكم على الماهية لا باعتبار العدم والوجود جواب شك يورد فيقال لا يمكن الحكم
على ماهية من الماهيات بامكان الوجود لان كل ماهية اما موجود فلا تقبل العدم واما معدوم فلا تقبل 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 في المتن بعبارة اخرى وهي قوله وعروض
الامكان عند عدم اعتبار الوجود والعدم بالنظر الى الماهية ثم الامكان قد يكون انه في العقل وقد يكون معقولا
باعتبار ذاته اشارة الى جواب شك يورد فيقال لو اتصف شيء بالامكان لوجب اتصافه به والا لامكن زوال الامكان
عن ماهية الممكن وهو ممتنع لان الامكان من لوازم ماهية الممكن على ما سبق فوجب اتصافه بذلك الوجوب ابدا وكذلك
بوجوب الوجوب وهكذا حتى يتسلسل الوجوبات والا لزم المحذور المذكور وهذه الشبهة يمكن اجراؤها في كثير من
المفهومات مثل اللزوم والحصول والاتصاف والوحدة والقدم والحدوث الى غير ذلك من الامور الاعتبارية
التي يتكرر نوعها مثلا يقال لو لزم شيء شيئا لزم لزومه ابدا وكذا اللزوم لزومه وهكذا حتى يتسلسل اللزومات والا لزم
جواز الانفكاك بين اللازم والملزوم والجواب عن الجميع ان هذا يتسلسل في الامور الاعتبارية ولما كان تحققها
بحسب اعتبار العقل ترتب سلسلتها حيثما اعتبرها العقل فينقطع السلسلة بحسب انقطاع الاعتبار وهذا المعنى
انما ينكشف على ما ينبغي بعد تمهيد مقدمة وهي ان نسبة البصيرة الى مدركاتها كنسبة البصر الى مبصراته فكما ان الناظر
في المرآة ربما جعلها وسيلة الى ادراك ما ارتسم فيها من الصور فلاحظ بها تلك الصور قصدا لبحث يمكن
من اجراء الاحكام عليها ويكون المرآة ح ملحوظا تبعا على انها آلة لمشاهدة تلك الصور وتعرف احوالها
وليس للعقل بهذه الملاحظة ان يمكن من الحكم على المرآة بصفات جوهرها وصفاته وجهاتها الى غير ذلك من
صفاتها وربما لاحظ المرآة قصدا وتوجه اليها باجراء الاحكام عليها كذلك البصيرة قد يحصل لبعض مدركاتها
مرآة لمشاهدة بعضها كما اذا اعتبرت الامكان ولاحظته من حيث انه حالة من الماهية والوجود والامكان
بهذا الاعتبار يعرف حال الماهية والوجود كانه آلة للعقل في تعرف حالهما ومرآة لمشاهدتهما تلك الحال فلا
يكون الامكان ح ملحوظا بالقصد ولا يقدر العقل بهذه الملاحظة على ان يحكم على الامكان بشيء ولا ان

يعتبر نسبته الى شيء بل العقل على هذا التقدير اما يلاحظ تلك الحالة اعني الامكان باعتبار ملاحظتها اعني الماهية
والوجود فهو متوجه اليهما قصدا والى الامكان تبعا ويجعل مرآتها ملحوظة بالذات مقصودة في نفسها اصالة كما
اذا اعتبرت الامكان ولاحظته من حيث ان مفهوم من المفهومات فاذا اعتبر العقل الامكان على الوجه الاول
فلا نسلم اصلا لما عرفت من ان العقل ح لا يقدر ان يحكم على الامكان بشيء ولا ان يعتبر نسبته الى شيء واذا اعتبره
على الوجه الثاني ولاحظه بما انه الماهية ويعقل نسبته بينهما اعتبر وجوب اتصافها به واعتبار الوجوب على هذا الوجه
اعني على وجه يكون آلة لملاحظة حال الماهية والامكان لا يفضي الى اعتبار وجوب آخر بين هذا الوجوب والماهية
فلا يفضي الى التسلسل نعم اذا اعتبر العقل الوجوب اصالة ولاحظه من حيث انه مفهوم من المفهومات ولاحظه
بما انه الماهية ويعقل نسبته بينهما لزمه اعتبار وجوب آخر بين هذا الوجوب والماهية فاعتبار الوجوب الآخر يتوقف
على ثلاث ملاحظات كما قررنا فالعقل ان لاحظ هذه الملاحظات الثلث تحقق هناك وجوب آخر ولا شيء
من هذه الملاحظات بضروري للعقل فله ان لا يلاحظه وهذا هو معنى انقطاع السلسلة بانقطاع الاعتبار وعلى هذا
الذي حققناه يعتبر حال التسلسل في سائر الامور الاعتبارية فان اللزوم مثلا له اعتباران احدهما من حيث انه
حالة بين اللازم والملزوم وبهذا الاعتبار يعرف حال اللازم والملزوم فانه يلاحظها العقل باعتبار ملاحظتهما
والثاني من حيث انه مفهوم من المفهومات فلو اعتبر العقل اللزوم باعتبار مقايسته الى اللازم والملزوم
فلا نسلم اصلا وان اعتبره بالذات فهو مفهوم من المفهومات فاذا لاحظه العقل ولاحظ احد الملازمين ويعقل
نسبته بينهما اعتبر لزوما آخر بينهما فاعتبار اللزوم الآخر يتوقف على تلك الملاحظات الثلث التي لا شيء منها بضروري
للعقل فالعقل ان لاحظ هذه الملاحظات الثلث تحقق هناك لزوم آخر والا انقطع الاعتبار وانقطعت
السلسلة بانقطاعه بل لو كان اللزوم بين اللازم واحد الملازمين باعتبار العقل فما لم يعتبره العقل لم يتحقق
واعتبار العقل ليس بضروري فيجوز ان لا يتحقق اللزوم بينهما فيمكن الانفكاك واذا امكن انفكاك اللزوم عن احد
الملازمين امكن الانفكاك بينهما فلا يكون الملزوم ملزوما ولا اللازم لازما والا يلزم بعلم بالضرورة انه ان
كان بين الشيئين لزوم يكون اللزوم بينهما متحققا وان فرض ان لا اعتبار للعقل ولا فرق بين ذاتين ليس
اللزومات امورا اعتبارية بل حقيقية واجيب عن الاول بالالزام انه اذا لم يمكن اللزوم الثاني امرا متحققا اي

موجودا في نفس الامر امكن الانفكاك بين اللزوم الاول واحد المتلازمين وانما يلزم ذلك لو لم يكن اللزوم
الاول لازما في نفس الامر لاحد المتلازمين وهو ممنوع فانه ليس يلزم من انتفاء مبدء المحمول في نفس الامر انتفاء الحمل
في نفس الامر غاية ما في الباب ان مبدء المحمول كما للزوم مثلا اذا كان منتفيا في نفس الامر كان المحمول كمفهوم
اللازم منتفيا فيها لانتفاء حرمه ولا يلزم منه ان لا يصدق ذلك المحمول العدمي على شيء في نفس الامر لجواز صدق
المفهومات العدمية في نفس الامر على الاشياء الموجودة فيها الا يرى ان مفهوم الاعمى ليس موجودا خارجيا مع
صدق قولنا زيد اعمى في الخارج وكذلك الاربعة اذا تحققت في الذهن كانت متصفة بالزوجية في نفس الامر
وان لم يكن الزوجية مقصورة معها وعن الثاني بان الضروري هناك ليس ان اللزوم بين الامرين موجودين من
الموجودات في نفس الامر بل كون احدهما لازما للاخر في نفس الامر وهو لا يستلزم كون اللزوم امرا متحققا موجودا
في نفس الامر لما بيناه واعلم ان هذا السؤال والجواب كلاهما جاريان في جميع المفهومات الاعتبارية المتسلسلة
فيقال مثلا لو كان وجوب اتصاف ماهية الممكن بالامكان باعتبار العقل فما لم يعتبره العقل لم يتحقق واعتبار
العقل ليس بضروري فيجوز ان لا يتحقق وجوب اتصاف ماهية الممكن بالامكان ويلزم امكان زوال الامكان
عن الممكن وانا نحن نعلم بالضرورة انه اذا كان شيء ممكنا كان وجوب اتصافه بالامكان متحققا وكذا
وجوب اتصافه بوجوب الاتصاف وان فرض ان لا اعتبار للعقل ولا ذهن ذاهن ويجاب بانه لا نم انه اذا
لم يكن وجوب اتصاف ماهية الممكن بالامكان امرا متحققا موجودا في نفس الامر لم يكن زوال الامكان عن
الممكن وانما يلزم ذلك لو لم يكن ماهية الممكن واجبة الاتصاف بالامكان فانه لا يلزم من انتفاء مبدء المحمول في
نفس الامر انتفاء الحمل في نفس الامر والضروري ليس ان وجوب الاتصاف موجود من الموجودات في نفس
الامر بل كون ماهية الممكن واجبة الاتصاف بالامكان وعلى هذا القياس في سائر الامور الاعتبارية التي
يمكن تقرير السؤال على وجه يسقط عنه الجواب فيقال كل واحد من اللزومات المتسلسلة الى غير النهاية
لازم في نفس الامر لاحد المتلازمين اذ لو لم يكن لازما في نفس الامر جاز انفكاكه عنه ويلزم جواز انفكاك اللازم
عن الملزوم وانا نحن نعلم بالضرورة ان كل لزوم لازم وان فرض ان لا اعتبار للعقل ولا ذهن ذاهن و
اذا كان كل لزوم لازما في نفس الامر كان متحققا فيه لانا نعلم بالضرورة ان ما لا ثبوت له بوجه من الوجوه

لا يتصف بثبوت شيء له فان ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له فان 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 بان
الشيء اذا لم يوجد في الخارج اصلا لم يتصف بثبوت شيء له قطعا سواء كان ذلك الشيء وجوديا او عدميا ومن
ثم قالوا صدق القضية الموجبة المعدولة الخارجية يستدعي وجود موضوعها في الخارج وكذلك البديهة حاكمة بان الشيء
اذا لم يتحقق في نفس الامر لم يثبت له صفة في نفس الامر فما لم يتحقق اللزوم في نفس الامر لم يكن لازما في نفس الامر والحاصل
ان اللزوم كما وقع مبدء المحمول في قضية صادقة في نفس الامر كذلك يقع موضوعا لتلك القضية وصحة الحمل في
نفس الامر وذلك بكيفيته فيلزم تحقق جميع اللزومات الغير المتناهية في نفس الامر فيكون التسلسل في الامور المتحققة
في نفس الامر لا في الامور الاعتبارية المنقطعة بانقطاع الاعتبار وحكم الذهن على الممكن بالامكان يجب ان يعتبر
مطابقته لما في العقل لان الامكان عقلي جواب عن استدلال من يقول بان الامكان موجود في الخارج تقريره
ان حكم الذهن على الممكن بالامكان ان 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 مر ان صحة الحكم بالامور العقلية باعتبار مطابقته لما في نفس الامر وهو اعم مما في الخارج ومما في العقل
فقد يكون صحة الحكم بمطابقته لما في العقل والحكم بالامكان من هذا القبيل فيه ما مر من الاشكال وهو
ان ما في نفس الامر يجب ان يكون مغايرا 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 مبدء المحمول
في الخارج لا يقتضي انتفاء الحمل الخارجي لكن المصنف لم يلتفت اليه لكونه حدسيا غير مطابق للواقع لما مر من
ان الحكم بامكان الانسان صحيح ولو لم يكن للانسان وجود في الخارج فلو كان هذا الحكم مطابقا للخارج
لاقتضى وجود الموضوع فيه وكان الانسب ايراد هذا الكلام بعد قوله ولو كان الامكان ثبوتيا لزم ان
كل ممكن على امكانه مقرونا بقوله والفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي لا يستلزم ثبوته والحكم بحاجة
الممكن ضروري اي اولي يجزم العقل به بمجرد تصور طرفيه والنسبة وجعل التصديق بحاجة التصور غير قادح جواز وحل
مقدر تقريره اما لو عرضنا هذه القضية على العقل وجدناها اخفى من قولنا الواحد نصف الاثنين والاوليات لا يجري

فيها التفاوت بالظهور والخفاء وتقرير الجواب ان الاولى قد يكون خفيا لخفاء في تصورات اطرافه اما
لكونها كسبيا واما لقلة الاسباب المقتضية للتفات العقل اليها والحق فيه من هذا القبيل لما عرفت من ان
استواء نسبة طرفي الممكن اليه ليس بديهيا معقولا مجردا بل مستلزم التصور الى الواجب والممكن والممتنع بل هو مبني على
البرهان الدال على امتناع ان يكون احد طرفي الممكن اولى به بالنظر الى ذاته لكن اذا تصور الممكن من حيث
تساوي نسبة طرفيه اليه نظرا الى ذاته وتصور مفهوم الاحتياج في ترجح احد الطرفين على الآخر الى مرجح وسبب
اليه جزم العقل بانه محتاج الى ذلك قطعا من غير استعانة في هذا الحكم بشيء خارج عن اطرافه اعني المحكوم عليه
وبه والنسبة بخلاف تصورات قولنا الواحد نصف الاثنين فانها باسرها ضرورية كثيرة الحصول في الاذهان
فلذلك يوجد منها تفاوت فان العقل الى ما الفه اميل وله متى ورد عليه اقبل وقد انكر احتياج الممكن الى المؤثر
جماعة كذمقراطيس واتباعه القائلين بان وجود الممكنات بطريق الاتفاق ولهم شبهة منها انه لو احتاج
الممكن الى المؤثر لامكن تاثيره فيه اولا معنى لكونه محتاجا الى المؤثر مع امتناع تاثيره فيه فان المقصود من اثبات
احتياجه في وجوده مثلا الى مؤثر ان وجوده انما يحصل له من تاثيره لكن تاثيرا امر في امر صحيح وذلك وجوه الاول
انه لو اتصف شيء بالمؤثرية لكانت المؤثرية لكونها وصفا محتاجا الى الموصوف ممكنا محتاجا الى المؤثر فيتحقق
هناك مؤثرية اخرى ويعود الكلام اليها حتى يتسلسل والجواب المؤثرية اعتبار عقلي يعني ليس موجودا في الخارج حتى
يكون ممكنا محتاجا الى المؤثر ولا يقدح ذلك في اتصاف شيء بالمؤثرية لما عرفت من ان انتفاء مبدأ المحمول
لا يستلزم انتفاء الحمل والاتصاف به كاتصاف زيد بالمعنى الثاني ان تاثير المؤثر اما حال وجود الاثر وهو
تحصيل الحاصل او حال عدمه وهو جمع بين النقيضين والجواب المؤثر يؤثر في الاثر لا من حيث هو موجود
حتى يلزم تحصيل الحاصل ولا من حيث هو معدوم حتى يلزم جمع النقيضين بل تاثير المؤثر انما هو في الاثر من
حيث هو غير مقيد بشيء من الوجود والعدم غاية الامر ان التاثير في زمان وجود الاثر وذلك تحصيل
للحاصل بهذا التحصيل ولا استحالة فيه انما المحال هو التحصيل لما كان حاصلا قبل هذا التحصيل الثالث
ان هذا التاثير اما في الماهية او في الوجود او في موصوفيتها به والكل محال اما في الماهية فلان الانسان مثلا لو
كان انسانا بتاثير المؤثر لوقع الشك في كونه انسانا عند وقوع الشك في وجود المؤثر والتالي باطل اما

فانا نعلم قطعا ان ثبوت الشيء لنفسه ضروري فان الانسان انسان ولو قطع النظر عن جميع ما عداه مؤثرا كان
او غيره فلو كان انسانيته الانسان بتاثير المؤثر لما كان كذلك وما يقال من ان الانسان لو كان انسانا بتاثير
المؤثر لم يكن انسانا عند عدم المؤثر وسلب الشيء عن نفسه محال فمدفوع بمنع الاستحالة فان المعدوم في الخارج مسلوب
عن نفسه ما دام معدوما فاذا ارتفع المؤثر في وقت او دائما ارتفع الانسانية كذلك فيصدق قولنا ليس الانسان
انسانا ويكون صدق السالبة الخارجية بعدم الموضوع في الخارج واما الوجود والموصوفية فقد مر انهما امران عدميان
فلا يصلحان اثرا للوجود والجواب تاثير المؤثر في الماهية ومعنى تاثيره فيها ان يجعلها موجودة لا ان يجعل اياها تلك
الماهية فانه مع غير معقول اصلا اذ لا مغايرة بين الماهية ونفسها لتصور يتوسط جعل منهما فيكون احدهما مجعولة والاخرى
مجعولا اليها وهذا المعنى قول الحكماء ان الماهيات ليست مجعولة بجعل الجاعل على ما حكي عن ابي علي انه سئل عن هذه المسئلة
وقد كان ناكل المسمن فقال الجاعل لم يجعل المسمن مشتملا على المسمن موجودا وقد يوجد في بعض النسخ بهامشه قوله و
لحقه وجوب لاحق وقد سبق في هذا الملحق بعبارة اخرى وهي قوله وعند اعتبارهما بالنظر اليهما عبث اما بالغير
وقد شرحناه هناك فلا نعيده ومنها انه لو احتاج الممكن في وجوده الى المؤثر لاحتاج اليه في عدمه اذ لا استواء
نسبتهما اليه لكن العدم لا يصلح اثرا للشيء والجواب اما لانه ان العدم لا يصلح اثرا لشيء كيف وعدم الممكن
مستند الى عدم علته لا يقال لو جاز استناد العدم الى العدم كما ذكرتم لجاز استناد الوجود الى العدم
وانه ينفي الحاجة الى وجود المؤثر في العالم فينسد باب اثبات الصانع وانه عدم المعلول عند عدم العلة ضروري
واما ان عدمه معلل بعدمها او بامر ملازم لعدمها فذلك غير معلوم ودعوى الضرورة غير مسموعة بل لا بد من دليل
على ذلك لا ما يقول هذا الكلام على السند الاخص مع انا نحن عن الاول بان الضرورة تحكم بجواز استناد
العدم الى العدم وامتناع استناد الوجود الى العدم وعن الثاني بانه قد سبق ان العقل كما يحكم بترتب وجود
المعلول على وجود العلة باستعمال الفاء كقولك وجد حركة اليد فوجد حركة المفتاح كذلك يحكم بترتب عدمه
على عدمها باستعمال الفاء كقولك عدم حركة اليد فعدم حركة المفتاح اعني عدم حركته المستندة الى حركتها فكما ان
استناد وجوده الى وجودها بديهي كذلك استناد عدمه الى عدمها فلو جاز ان يقال عدمه مستند الى امر ملازم لعدمها
لجاز ان يقال وجوده مستند الى امر ملازم لوجودها وهذا باطل بديهة فدعوى الضرورة هناك كما فيه ومنها مكابرة

خصوصا اذا كان العدم حادثين والممكن مفتقرا الى المؤثر لوجود علته اى علة الافتقار وهو الامكان اختلفوا
فى ان الممكن الباقى هل يفتقر الى المؤثر حال بقائه ام لا فذهب من قال علة الافتقار هى الامكان وحده الى ان
الممكن الباقى يحتاج الى المؤثر حال بقائه لان علة الحاجة اعنى الامكان لازم لماهية الممكن لا ينفك عنها فهى موجودة
حال البقاء فيوجد معلولها اعنى الحاجة ومن قال علة الحاجة الى المؤثر هو الحدوث وحده او مع الامكان
او قال العلة الامكان بشرط الحدوث لم يلزمه ان يكون الممكن حال بقائه مستغنيا عن المؤثر اذ الحدوث حال
البقاء فلا حاجة وقد التزمه جماعة منهم وتمسكوا ببقاء البناء بعد فناء البناء وقالوا ان العالم يحتاج الى الصانع فى
ان يخرجه من العدم الى الوجود وبعد ان خرج اليه لا تبقى له حاجة اليه حتى لو جاز العدم على الصانع لم يمنع ذلك خلوا
كثير الحاضر العالم ولما كان هذا امرا شنيعا قال بعضهم ان الاعراض عرضة للعدم بل هى متجددة دائما اما بعاقب الامثال
واما بتوارد الوجود على العدم بعينه فهى محتاجة الى الصانع احتياجا مستمرا واما الجواهر اعنى الاجسام وما يتركب منها
منها اعنى الجواهر الفردة فيستحيل خلوها عن الاكوان المتجددة المحتاجة الى الصانع فهى ايضا محتاجة اليه دائما والمؤثر
بعد البقاء بعد الاحداث جواب دخل مقدر تقريره لو افتقر الممكن حال بقائه الى المؤثر لزم امكان تاثير المؤثر
فى الممكن الباقى لكنه ممتنع لان المؤثر ان افاد نفس الوجود الذى كان حاصلا قبل لزم تحصيل الحاصل وان
افاد امرا آخر متجددا لم يكن التاثير فى الباقى بل فى المتجدد وتقرير الجواب ان المؤثر يفيد البقاء للممكن الباقى
بهذا البقاء فتاثير المؤثر فى الممكن الباقى وذلك بان يجعله متصفا بالبقاء والمقصد بقولنا 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 بممتنع ولنزد توضيحا لهذا المقام فانه مما اشتبه على كثير من الاقوام فنقول ان اتصاف
الممكن بالوجود فى زمان حدوثه كما لم يكن مقتضى ذاته لاستواء نسبة ذاته الى طرفى وجوده وعدمه كذلك اتصافه
بما فى الزمان الثانى وما بعده من الازمنة ليس مقتضى ذاته لان استواء نسبته الى طرفى وجوده وعدمه امر لازم
له فى حد ذاته فكما استحال اقتضاؤه الوجود فى الزمان الاول استحال اقتضاؤه اياه فى الزمان الثانى
وما بعده فكما ان اتصافه بالوجود فى زمان الحدوث يستند الى المؤثر كذلك اتصافه بما بعده من الازمنة
والاول هو اتصافه باصل الوجود والثانى هو اتصافه بالبقاء فهو فى وجوده ابتداء وفى بقائه محتاج الى المؤثر

الذى تفيده الوجود ومدمه له وحاجته اليه فى حال بقائه كحاجته اليه فى ابتدائه فلو فرض انقطاع فيضان نور الوجود
من الصانع لم يبق على العالم فى آن لم يبق موجودا وبعينه على بعض ذلك اعتبار كما اسلفنا بمقابلة الشمس
فانه كلما حجب عنها زال ضوءه وما تمسكوا من مثال البناء ببقاء البناء فهو مهدوم بان الكلام فى العلة الموجدة
وليس البناء موجد البناء فى الحقيقة انما هو محركه مدة مثلا علة لحركات الالات من الاخشاب والاحجار واللبنات
وتلك الحركات علل معدة لاوضاع مخصوصة بين تلك الالات وتلك الاوضاع مستندة الى علل فاعلية هى غير
تلك الحركات المستندة الى حركة البناء فلا يضر بانعدام شئ منها ولهذا اى ولان الممكن الباقى مفتقر الى المؤثر
فى بقائه جاز استناد القديم الممكن الى المؤثر الموجب لانه ممكن باق فيحتاج الى المؤثر فى بقائه غاية الامر انه ليس له حال
حدوث كالحادث الباقى فيحتاج الى فى البقاء بخلاف الحادث الباقى فانه يحتاج الى المؤثر فى الحدوث انتهى
لو امكن اى لو امكن مؤثر قديم موجب بالذات على ما يدعيه الفلاسفة لم يمتنع استناد الاثر القديم اليه بل وجب ان
يكون معلوله الاول وسائر ما يصدر عنه بالذات او بالوسائط القديمة قديما والا لكان وجوده بعد ذلك ترجحا
بلا مرجح حيث لم يوجد فى الازل ويوجد فيما لا يزال مع استواء الحالين نظرا الى تمام العلة اولو امكن القديم الممكن
وكانه انسب بما سيأتى من ان كل ممكن حادث فان قيل صفات البارى تعالى على رأى المعتزلة من المتكلمين
موجودات قديمة يمتنع استنادها اليه بطريق الاختيار بمعنى الايجاب قلنا على رأى المص صفات البارى تعالى ليست
زائدة على ذاته كما هو رأى الحكماء والمعتزلة ولا يمكن استنادها الى المختار يعنى انما قدمنا المؤثر بالموجب لانه لا يمكن
استناده الى المختار لان فعل المختار مسبوق بالقصد والاختيار والقصد الى الايجاد متقدم عليه ومقارن لعدم
ما قصد ايجاده لان القصد الى الايجاد الموجود ممتنع بديهة ورد بان تقدم القصد على الايجاد كتقدم الايجاد
على الموجود فى انهما بحسب الذات مجوز مقارنتهما للوجود زمانا لان المح هو القصد الى ايجاد الموجود بوجود قيل
بل يقول اذا كان القصد كافيا فى وجود المقصد كان مع المقصد زمانا واذا لم يكن كافيا فقد تقدم عليه زمانا كقصدنا
الى افعالنا ومنع الامام الرازى استناده الى الموجب المص متمسكا بان تاثيره فى القديم اما حال بقائه ويلزم
ايجاد الموجود وانما حال عدمه او حدوثه وعلى التقديرين يلزم كونه حادثا وقد فرضناه قديما هف وقد عرفت جوابه
ولا قديم اى لا بالذات ولا بالزمان سوى الله تعالى سيأتى القديم الذاتى لا يوصف به سوى ذات الله تعالى

سيأتي من أدلة توحيد الواجب وأما وقع في عبارة بعضهم من أن صفات الله تعالى واجبة أو قديمة بالذات فمعناه
بذات الواجب بمعنى أنها لا تفتقر إلى غير الذات وأما القدم الزماني فوصف به ذات الله تعالى اتفاقا من الحكماء
وأهل الملة وصفاته أيضا عند الأشاعرة ومن يحذو حذوهم فإنهم أجمعوا على أن الله سبحانه وتعالى صفات موجودة
قديمة بذات الله تعالى وأما المعتزلة فقد بالغوا في التوحيد ونفوا القدم الزماني أيضا عما سوى ذات الله تعالى ولم يقولوا
بالصفات الزائدة القديمة إلا أن القائلين منهم بالحال أثبتوا لله تعالى أحوالا أربعة هي العالمية والقادرية والحيية
والموجودية وزعموا أنها ثابتة في الأزل مع الذات وزاد أبو هاشم حالة خامسة هي علة للأربعة مميزة للذات وهي
الإلهية فلزمهم القول بتعدد القدماء وهذا تفصيل ما قال الإمام في المحصل إن المعتزلة وإن بالغوا في إنكار ثبوت
القدماء لكنهم قالوا به في المعنى لأنهم قالوا الأحوال الخمسة المذكورة ثابتة في الأزل مع الذات فالثابت في الأزل
على هذا القول أمور قديمة ولا معنى للقديم إلا ذلك وأعرض المص عليه بأنهم يعرفون بأن الوجود والثبوت ولا
يجعلون الأحوال موجودة لما مر فلا مدخل فيما ذكره الإمام من تفسير القديم بما لا أول لوجوده إلا أن يفسر القول
القديم بما لا أول لثبوته وكان في قوله ولا معنى للقديم إلا ذلك دفعا لهذا الاعتراض أي لا معنى للوجود إلا
عنوانا للثبوت فلا فرق في المعنى بين قولنا لا أول لوجوده ولا أول لثبوته حتى لو نوقش في اللفظ غيرنا الوجود
إلى الثبوت قالوا إثبات القدماء كفر والنصارى إنما كفروا لما أثبتوا مع ذاته تعالى صفات ثلثا قديمة سموها
أقانيم هي العلم والوجود والحيوة فكيف لا يكفر من أثبت مع ذاته صفات سبعا أو أكثر والجواب أنهم إنما كفروا
لأنهم أثبتوا ذوات لا صفات وإن تحاشوا عن التسمية بالذوات وسموها صفات فإنهم قالوا إن تعالى أقنوم
العلم إلى المسيح والمستقل بالاستقلال لا يكون إلا ذاتا وإثبات المتعدد من الذوات القديمة هو الكفر دون إثبات الصفات
القديمة في ذات واحدة وأيضا إنما كفرهم الله تعالى بقوله لقد كفر الذين قالوا إن الله ثالث ثلثة لأنهم آلهة ثلثة
كما يدل عليه قوله وما من إله إلا إله واحد وأما غير ذات الله تعالى وصفاته فلا يوصف بالقدم باجماع المتكلمين لأن
ما سوى الله تعالى وصفاته مخلوق وكل مخلوق حادث عندهم وأما الحكماء فقد قالوا بقدم العقول والنفوس السماوية
والأجسام الفلكية بذواتها وصفاتها من الصورة والشكل وأصل الحركة والوضع بمعنى أنها متحركة حركة متصلة
من الأزل إلى الأبد إلا أن كل حركة تعرض من حركاتها فهي مسبوقة بأخرى فتكون حادثة وكذا الوضع والأجسام

العنصرية بهيولاها وأثبت الثنوية من المجوس قديمين هما النور والظلمة قالوا بولد العالم من امتزاجهما والخرمية
منهم قدماء خمسة اثنان منها حيان فاعلان وهما الباري والنفس وعنوا بالنفس ما يكون مبدأ للحيوة وهي الأرواح
البشرية والسماوية وواحد منفعل غير حي وهو الهيولى وأما ليسا بحيين ولا فاعلين ولا منفعلين وهما الدهر
والخلاء قالوا عشقت النفس إلى الهيولى لوقوفها كما لا تتهاها الحسية والعقلية عليها فحصل من اختلاطهما أنواع
المكونات وذهب الص إلى أنه ليس في الوجود قديم لا بالذات ولا بالزمان سوى ذات الله تعالى وادعى أن
صفاته تعالى ليست زائدة على ذاته كما ذهب إليه الحكماء والمعتزلة ولا يفتقر الحادث إلى المدة والمادة والا لزم
التسلسل أو افتقر كل حادث إلى مادة ومدة لزم التسلسل لأنهما أيضا حادثان أو لا قديم في الوجود سوى الله تعالى مفتقران
أيضا إلى مادة ومدة آخران ويبطل الكلام النهائي بسلسلة لا تقال معنى افتقار الحادث إلى المدة أن وجوده مسبوق
بوجود مدة سابقة عليه لا يجتمع معه في الوجود فلو افتقر هي إلى مدة أخرى بهذه الصفة وهكذا إلى غير النهاية لزم وجود
حوادث لا بداية لها كدورات الأفلاك على رأي الحكيم لا يترتب أمور موجودة معا إلى غير النهاية والمح هو الثاني
دون الأول لأنا نقول الأول أيضا صحيح على رأي المص وسائر المتكلمين كما سيجيء في مبحث إبطال التسلسل وذهب الحكماء
إلى أن كل حادث مسبوق بمادة ومدة أما المادة فلأن عدم الحادث متقدم على وجوده وهذا التقدم ليس بالعلية
ولا بالطبع لأن وجود الشيء لا يحتاج إلى عدمه ولا بالشرف لأن عدم الشيء ليس له شرف بالنسبة إلى وجوده ولا بالماهية
لأنه ليس بين وجود الشيء وعدمه ترتب حسي ولا عقلي فهو بالزمان فإن عدم الحادث في زمان سابق فثبت
أن الحادث مسبوق بالزمان والمتكلمون منعوا الحصر وأثبتوا قسما آخر من التقدم سموه تقدما بالذات كما
سبق في المتن وذكرنا هناك أن هذا القسم مبني لأبحاث كثيرة بين الحكماء والمتكلمين وذلك منها وجه آخر
وجود الحادث بعد أن لم يكن له بعدية بالقياس إلى قبلية ليست كقبلية الواحد على الاثنين التي قد يكون
بينهما ما هو قبل وما هو بعد معا في حصول الوجود بل هو قبلية لا تجامع مع البعدية فلا بد لها من معروض يعرضه هي
بالذات وذلك لأن معروض القبلية إن عرضه القبلية لا بواسطة شيء آخر فذاك وإن عرضه بواسطة شيء
آخر فذلك الشيء الآخر هو القبل بالذات وهو لا يكون نفس العدم لأن العدم لو اقتضى لذاته القبلية لا يكون
بعد ولا ذات الفاعل والا لم يصر معا وبعد فيجب أن يكون معروض القبلية أمرا مغايرا لها وما هو إلا الزمان

ان اراد بمعروض بالذات ما يكون ذاته معصيا للقبلية فلا نم ان العلة لا بد لها من معروض كذلك
وان اراد به ما يكون معروضا لها اولا وبالذات لا بواسطة امر اخر فلا نم انه لا يكون نفس العدم قوله لان
العدم لو اقتضى لذاته القبلية لا يكون بعد فلنا نم لكن العدم لا يقتضي لذاته القبلية وجه ثالث وهو ان وجود
الحادث بعد ان لم يكن له قبل وذلك القبل كم متصل غير قار الذات فهو الزمان اما انه كم فلانه يقبل الزيادة
والنقصان فان قيل زيد الى نوح مثلا اطول وازيد منه الى موسى واما انه متصل فلانه يقبل الانقسام لا الى
حد فان قيل زيد الى نوح يمكن ان يقسم ويقال قيل زيد الى عمرو ملاصق الى مكرم الى نوح وهكذا يمكن ان يقسم
قيل زيد الى عمرو ويقال قيل زيد الى خالد ملاصق الى بشر الى عمرو واما انه غير قار الذات فلان اجزاءه لا
تجتمع في الوجود فان كل جزء يفرض منه فهو قبل بالقياس الى اخر قبلية لا تجوز اجتماع القبل مع البعد لا يقال
القبلية اضافة بين القبل والبعد وكذا البعدية اضافة بينهما والمضافان يجب اجتماعهما في الوجود لانا نقول
هما اضافتان عقليتان يجب ان يوجد معروضاهما معا في العقل ولا يجب ان يوجد معروضاهما معا في
الخارج فان قيل فعلى هذا عدم اجتماع الجزء الذي هو القبل مع الجزء الذي هو البعد انما يكون في الوجود الخارجي
فيلزم ان يكون لكل من الجزئين وجود في الخارج لكن وجود اجزاء الشيء في الخارج ينافي اتصاله اذ المتصل
هو ما لا جزء له بالفعل وايضا يلزم ان يكون ذلك الامر المتصل الذي يسمونه الزمان ذا اجزاء غير قابلة للانقسام
اذ لو انقسم واحد منها الى جزئين لكان احدهما قبل والاخر بعد لما مر من ان اجزاءه لا تجتمع في الوجود
وكان لكل من القبل والبعد وجود في الخارج وكان جزئين ما فرضناه جزءا واحدا هف وهذا مع انهم لا يقولون
به يستلزم تركب الجسم من اجزاء لا تتجزى لان الزمان والحركة والمسافة امور متطابقة يستلزم انتهاء الانقسام
في احدها انتهاء الانقسام في الاخرين فيبطل الاصل الذي عليه مبنى قواعدهم لا يقال عدم اجتماع الاجزاء
في الوجود الخارجي لا يستلزم ان يكون لها وجود خارجي فان السلب الخارجي لا يقتضي وجود الموضوع
في الخارج كما يقال العدم والوجود لا يجتمعان في الخارج ولا يلزم ثبوت العدم في الخارج لانا نقول
عدم اجتماع الاجزاء الشيء في الوجود بهذا المعنى لا يستلزم كونه غير قار الذات او يصدق على جميع اقسام
المقدار من الجسم التعليمي والسطح والخط بل على الجسم الطبيعي ايضا فانه لا اجزاء لها في الخارج حتى تجتمع في

الوجود الخارجي بل الجواب ان مهية الزمان متصلة في حد ذاتها لا جزء لها بالفعل بل بالعرض لكنها بحيث لو
فرض الفعل انقسامها الى جزئين يحكم بانهما لا يجتمعان في الوجود الخارجي على معنى انهما لو وجدا معا لم يكونا متقابلين
كان احدهما متقدما والاخر متاخرا وهذا المعنى لا يتحقق في المقدار والجسم وايضا يدفع ايضا ما قيل من ان اجزاء
الزمان ان كانت متساوية في المهية استحال تخصيص بعضها بالتقدم وبعضها بالتاخر لان الامور المتساوية
في المهية يجب تساويها في اللوازم وان كانت متخالفة بحسب المهية كان كل جزء منها منفصلا بمهيته عن باقي
الاجزاء فكان اجزاؤه منفصلا بالفعل بعضها عن بعض فلم يكن الزمان متصلا واحدا بل كان مولفا من
امور لا تقبل الانقسام اصلا لان كل ما يفرض فيه من الاجزاء لا بد ان يتقدم بعضها على بعض اذ الفرض ان
الاجزاء المتقدمة والمتاخرة متخالفة بالمهية فينفصل بعضها عن بعض بالفعل فكل ما يمكن ان يفرض جزءا منه كان منفصلا
عن غيره بالفعل فجميع الانقسامات التي يمكن فرضها كانت حاصلة بالفعل فيكون كل واحد من اجزاء غير قابل
للانقسام اذ لو قبل شيء منها انقساما غير حاصل بالفعل لم يكن جميع الانقسامات الممكنة حاصلة بالفعل
فلا يكون اجزاؤه الا امورا غير قابلة للانقسام ولو بالفرض وح يلزم تركب الحركة والمسافة ايضا من اجزاء
لا تتجزى لان ما ذكره انما يلزم اذا كانت تلك الاجزاء موجودة في الخارج ويكون بعضها مقتضيا للتقدم وبعضها
للتاخر واما المادة ويعنون بها ما يكون موضوعا للحادث ان كان عرضا او هيولاه ان كان صورة او متعلقة
ان كان نفسا وقد تفسر المادة بالهيولى وحدها لان الموضوع ومتعلق النفس يشملان عليها فلان الحادث
قبل وجوده ممكن لامتناع الانقلاب والامكان وجودي لما سبق من الادلة وليس بجوهر لكونه اضافيا كحقيقته
فيكون عرضا فيستدعي محلا موجودا ليس هو نفس ذلك الحادث لامتناع تقدم الشيء على نفسه ولا امرا منفصلا
عنه لانه لا معنى لقيام امكان الشيء بالامر المنفصل عنه بل متعلقا به وهو المعنى بالمادة واما توهم من ان امكان
الشيء هو اقتدار الفاعل عليه فيكون قائما بالفاعل فاسد لان الاقتدار وعدمه يعلل بالامكان وعدمه فيقال
هذا مقدور لانه ممكن وهذا غير مقدور لانه ممتنع ولانه لا يكون الا بالقياس الى القادر بخلاف الامكان والقول
بالممكن القديم كالمواد والمجردات لانها ممكنة ولا مادة لها مدفوع بان امكانها تابع لها وليس للقديم حالة
ما قبل الوجود حتى يكون هناك امكان يستدعي محلا غيره والجواب من وجهين الاول انا لا نم ان المتعلق بالحادث

منحصر في المادة بالمعنى المذكور لم لا يجوز ان يكون محل امكان الحادث مثلا تعلق بالحادث وراء تعلق الحلول
او التدبير والتصرف ولو كان تعلق الحلول فلم لا يجوز ان يكون الحادث جوهرا غير جسماني حالا في جوهر اخر كذلك
ولم يقم دلالة على امتناع ذلك او عرضا قائما بجوهر غير جسماني فان علوم العقول والنفوس بل كيفياتها القائمة
بها على الاطلاق اعراض موضوعاتها ذوات العقول والنفوس وليست باجسام ولا مكبهم بعميم الموضوع بحيث يتناول
الجوهر وغيره او يبطل ج ما فرعوا على هذه القاعدة من ان العقول جميع كمالاتها بالعقل لان كون بعضها بالقوة
يوجب كون العقول مادية لان كل حادث لا بد له من مادة والثاني انه ان اريد بالامكان الامكان الذاتي فلا نم
انه وجودي وقد مر بيان فساد ادلتهم وان اريد الامكان الاستعدادي فلا نم ان كل حادث فهو قبل وجوده
ممكن بالامكان الاستعدادي لجواز ان يحدث من غير ان يكون هناك مادة وامور معدة لها الى وجود ذلك
الحادث ولا يكون هذا من الانقلاب في شيء لما مر من تحقق معنى الانقلاب فلا نسلم كونه لازما في المنفصل عن هذا
الوجه وجهان احدهما ان المراد بالامكان الامكان الذاتي وهو محتاج الى محل غير الممكن لان الامكان الذاتي
انما هو بالقياس الى الوجود والوجود اما بالذات واما بالعرض على المسلك الاول الامكان بالقياس الى
الوجود بالعرض وهو امكان ان يوجد لشيء شيء اخر كالبياض للجسم والصورة للهيولى والنفس للبدن فلا حاجة في
احتياجه الى وجود شيء حتى يوجد له شيء اخر واما الامكان بالقياس الى الوجود بالذات فهو امكان وجود الشيء
في نفسه فذلك الشيء ان كان مما يتعلق وجوده بالغير اي يكون بحيث اذا وجد كان موجودا في غيره كالعرض
والصورة او مع غيره كالنفس فهو كالاول في الاحتياج الى وجود ذلك الغير ضرورة ان ذلك الغير لو كان
معدوما لامتنع كون ذلك الشيء موجودا فيه او معه وعلى كلا التقديرين يكون الحادث مادة بالمعنى المذكور وان
لم يكن ذلك الشيء مما يتعلق وجوده بالغير من موضوع او هيولى او بدن فلعله لا يجوز ان يكون حادثا وا لا
لكان امكانه قبل حدوثه قائما بنفسه او لا علاقة له بشيء من الموضوعات حتى يقوم به وهو مح ولانه مضاف والمضاف
لا يمكن ان يقوم بنفسه وهذا الوجه في غاية السقوط لانه موقوف على بيان كون الامكان موجودا في الخارج
اذ لو كان امرا اعتباريا لجاز قيامه قبل حدوث ذلك الحادث بمهية ذلك الحادث فلا يلزم كونه قائما بنفسه
ولو ثبت ذلك بعطا مع كون الامكان موجودا ولم الاستدلال من غير حاجة الى ما ذكر من التفاصيل على ان

امكان وجود شيء لغيره قائم به او متعلق انما يقتضي امكان وجود ذلك الشيء غير لا وجوده بالفعل فقولك لو كان
معدوما لامتنع كون ذلك الشيء موجودا فيه او معه قلنا امتناعه في زمان كونه معدوما مم وبشرط كونه معدوما مسلم
لكنه غير المبحوث وثانيهما ان المراد بالامكان الاستعدادي والدليل قائم على ثبوته لكل حادث وتقريره ان
العلة التامة للحادث لا يجوز ان يكون ذات القديم وحده او مع شرط قديم والا لزم قدم الحادث لان المعلول
دائم بدوام علته التامة بالضرورة لما في الخلف من الترجيح بلا مرجح بل لا بد من شرط حادث وحدوثه يتوقف على
شرط اخر حادث وهكذا الى غير النهاية ويمتنع توقف الحادث على تلك الحوادث جملة لامتناع التسلسل ولان مجموعها الحادث
فيه يفتقر الى شرط اخر حادث فيكون داخلا خارجا وهو مح بل لا بد من موجودات متعاقبة يكون كل سابق منها معدا للاحق
من غير اجتماع كالحركات والاوضاع الفلكية ويحصل بحسبها للحادث حالات مقربة الى العصيان عن العلة سمي امكانا
الاستعداد من المتعاقبة في القرب والبعد المتصورة الى محل ليس موقوفا على الحادث ولا امرا منفصلا عنه لما تقدم وهذا
الوجه ايضا مع امكانه على كون الصانع القديم موجبا بالذات اذ الفاعل بالاختيار وحدوث الحادث مبني على تعلق
ارادته القديمة التي من شأنها الترجيح والتخصيص من غير توقف على شرط حادث فاسد لانا لا نم انه يحصل بحسب تلك
الحوادث المتعاقبة للحادث حالات موجودة في الخارج لتحتاج الى محل موجود مع نعم يحصل بحسبها للحادث قرب
من العصيان عن العلة متفاوت مراتب ذلك القرب لكن ذلك امر عقلي لا يحصل له في الاعيان كيفية وانما يحصل
من الحادث والعصيان عن العلة ولا يتصور تحقق النسبة في الاعيان بدون تحقق المنتسبين فهما العدم لا يجوز عليه
العدم لوجوبه بالذات او لاستناده الى ما امتنع استناد العدم الى الفاعل بالاختيار فامتنع عدمه لامتناع
اما واجب لذاته وامتناع عدمه ظ وانما يمكن مستندا الى الواجب بالذات اما بلا واسطة او بوسائط قديمة وايا
ما كان يمتنع عدمه لوجوب دوام المعلول بدوام علته التامة لا تقال فالعدم اذا امتنع عدمه كان واجبا لا
ممكنا لانا نقول امتناع عدم الشيء بالغير لا ينافي امكانه الذاتي هذا لما كان الواجب فاعلا بالاختيار لا موجبا بالذات
لم يكن شيء من معلولاته قديما يمتنع العدم وانما ذلك على رأي الفلاسفة وحدوث صفات الواجب قد مر مرارا وسيجيء
في مبحث حدوث الاجسام زيادة كلام في هذا المقام والله الموفق

في الماهية ولو اعتبرنا
كالوحدة والكثرة ونظائرهما وهي اي لفظ الماهية مشتقة عما هو وهو اي الماهية وتذكير الضمير باعتبار الخبر تأنيث بجانب

عن السوال كما هو وتطلق لفظ الماهية غالبا على الامر المعقول اى الحاصل فى القوة العاقلة فلا يكون الا كليا موجودا
فى الذهن ومن ثم قيل لفظ الماهية يدل على مفهوم الكلية اثرا ما وتطلق الذات والحقيقة غالبا عليها اى على الماهية مع
اعتبار الوجود الخارجى فلا يقال ح ذات العنقاء وحقيقتها بل ماهيتها وهذا بحسب الاغلب وقد يستعمل هذه
الالفاظ الثلثة بلا اعتبار فرق بينها والكل من توابع المعقولات اى مفهومات هذه الالفاظ عوارض ذهنية تعرض
لما صدقت هى عليها من المعقولات الاولى فى الدرجة الثانية من التعقل وقد يراد بالذات ما صدقت عليه الماهية
من الافراد والحقيقة الحرية يسمى هويته وقد يراد بها الهوية المستحق وقد يراد بها الوجود الخارجى وحقيقة كل شى مغايرة
لما يعرض لها من الاعتبارات لازمة كانت تلك العوارض او مفارقة كالزوجية والفردية والوجود والعدم والوحدة
والكثرة الى غير ذلك من الاعتبارات على معنى ان الامور العارضة لحقيقة شى لا يكون نفس ذلك الشى المعروض
ولا داخلا فى حقيقته والا اى وان لم يكن كذلك بل كانت نفس حقيقة معروضها او داخلة فيها مثلا لو كانت الوحدة
نفس حقيقة الانسان او داخلة فيها لما صدق اى ذلك الشى المعروض كالانسان فى مثالنا هذا على اثنين فيها اى على
اثنين فى تلك العوارض كالكثرة فى مثالنا هذا المنافى للواحد فان الانسان كما يكون واحدا كذلك يكون كثيرا
فلو كان الوحدة نفس حقيقة الانسان او داخلة فيها لم يكن الانسان الكثير انسانا للتنافى بين الوحدة والكثرة
المعتبرة فى مفهوم الانسان ويكون الماهية مع كل عارض مقابلة لها مع ضده فاذا لوحظت الانسانية ولوحظ
معها الوحدة حصل هناك انسان واحد مقابل للانسان الملحوظ مع الكثرة وكذا الانسان الملحوظ مع الوجود
يكون مقابلا للانسان الملحوظ مع العدم وهكذا واما اذا لوحظت الانسانية ولم يلاحظ معها شى من الامور
الزائدة العارضة لها لم يكن هناك الا انسانية محضة لا الانسان الواحد ولا الكثير ولا الموجود ولا المعدوم لا
على معنى انها ليست متصفة بشى منها فانها تستحيل خلوها عن المقابلات اذ لا بد لها من اتصافها بواحد من
المتناقضين بل على معنى انه لا يمكن للعقل بهذه الملاحظة ان يحكم على الماهية بشى من عوارضها بل يحتاج فى هذا
الحكم الى ان يلاحظ امرا اخر لم يكن ملحوظا فى تلك الحالة فظهر ان تلك العوارض ليست للماهية فى حد ذاتها
فليست نفسها ولا داخلة فيها والا لما احتيج الى ملاحظة اخرى وهذا معنى قوله وهى من حيث هى ليست الا هى
فلو سئل بطريق النقض وهل الانسانية من حيث هى انسانية اى فى حد ذاتها بل هى شى من تلك العوارض او

ليست شى منها فالجواب السلب لكل شى من تلك العوارض هذا كرجوع السلب قبل الحقيقة لا بعدها اى يجب
ان يقال ان الانسان ليس من حيث هو انسان بالف ولا شى من الاشياء ولا يقال ان الانسان من حيث
هو انسان ليس بالف لان هذه الصيغة قد يكون للايجاب العدولى وح يصير المعنى من حيث هو انسان شى هو لا الف
وذلك خطا واما قال بطريق النقض او هناك يستحق الجواب قطعا ما حيث احد شى الرد هذا واما اذا سئل بالترديد
بين الايجاب المحصل والمعدول كان يقال هل الانسان الف او لا الف فلا يستحق الجواب وان اجيب بجانب
السلب شى الرد هذا فقال لا هذا ولا ذاك المعنى الذى عرفته واذا عرفت هذا فاعلم ان للماهية بالقياس الى
تلك العوارض اعتبارات ثلثة احدها ان يوخذ شرط مقارنتها اى يسمى الماهية المخلوطة والماهية بشرط شى وقد
يوخذ شرط ان لا مقارنتها اى من العوارض ويسمى ح المجردة والماهية بشرط لا شى وقد يوخذ غير مشروط لا بالمقارنة
ولا بعدمها ويسمى المطلقة والماهية لا بشرط شى وتوهم بعض الناس ان القوم جعلوا الماهية منقسمة الى هذه الاقسام
الثلثة فتمسك بذلك على تجويز كون الشى قسما من نفسه بناء على ان الماهية المطلقة نفس الماهية التى جعلت مورد القسمة
ومنشاء الغفول عما اشرنا اليه من ان القوم لما بينوا ان ماهية كل شى مغايرة لما يعرض لها من الاعتبارات اشاروا
الى ان للماهية بالقياس الى تلك العوارض اعتبارات ثلثة فمورد القسمة حال الماهية بالقياس الى عوارضها ثم تقسيم الشى
الى نفسه والى غيره باطل قطعا بل قسم الشى لا بد ان يكون مغايرا له بل لا بد ان يكون اخص منه مطلقا وما يقال من ان
الحيوان ينقسم الى الابيض والاسود مع ان كل واحد منهما اعم من الحيوان من وجه كلام ظاهرى لان حقيقة التقسيم
ضم مخصص الى مشترك فاذا 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 مطلقا من الحيوان فاراد
المصنف بيان تلك الاعتبارات واحكامها فقال وقد يوخذ الماهية محذوفا عنها ما عدا اشارة الى الماهية المجردة
لكن لا دخل فى اداء هذا المعنى لقوله بحيث لو انضم اليها شى لكان زائدا ولا يكون معقولا على ذلك المجموع وذلك
لان الماهية المحذوف عنها ما عدا نفسها هو الماهية بشرط لا شى من غير حاجة الى اعتبار قيد زائد ولعل ذلك خطر منه و
خلط بين الاصطلاحين فانهم يقولون الاجزاء المحمولة للماهية اذا قيس بعضها مع بعض لها اعتبارات ثلثة فان
الحيوان مثلا يوخذ تارة بشرط شى فيكون عين نوع من انواعه وتارة بشرط لا شى فيكون جزءا له وتارة لا بشرط شى

فيكون محمولا عليه وليس معنى اخذه ههنا بشرط شيء ان يوخذ بشرط اي شيء كان كالضاحك والكاتب مثلا بل معناه
ان يوخذ بشرط ان يدخل فيه ما من شانه ان يدخل فيه ويحصله وشانه ان الحيوان مبهم مبهم لا يتعين ولا يحصل الا بفصل
ينضم اليه فيحصله ويكمله ويعينه ويكون ذلك الفصل داخلا فيها من حيث انه متحصل ومتعين فاذا اخذ من حيث دخل
فيه ما يحصله ويعينه قيل هو ماخوذ بشرط شيء ولذا يقال الجنس بشرط شيء هو عين النوع فالحيوان بشرط الناطق عين
الانسان وبشرط الصاهل عين الفرس وهكذا وليس معنى اخذه ههنا بشرط لا شيء انه يكون مجردا عن كل شيء على
ما ذكر في الماهية المجردة بل معناه انه يوخذ مجردا من حيث انه قد انضم اليه امر خارج عنه وقد حصل منهما امر ثالث وهذا
الاعتبار يكون كل منهما جزءا له وجزء الشيء من حيث انه جزء له لا يكون محمولا عليه مواطاة اذ لا يصح ان يقال هذا الكل
هو هذا الجزء فلذلك حمل الحيوان بشرط لا شيء جزء وماده لما تركب منه وعرض محمول عليه فلا بد في هذين الاعتبارين للحيوان
من اخذ شيء معه في الاول اعني اخذه بشرط شيء يوخذ ذلك الشيء معه من حيث هو داخل فيه كما عرفت وفي الثاني
اعني اخذه بشرط لا شيء يوخذ معه ذلك الشيء من حيث هو زائد عليه خارج عنه واما احد الحيوان لا بشرط شيء فهو ان
يعتبر من حيث هو اي من غير ان يعرض شيء اخر اي لا يوخذ معه شيء من حيث هو داخل فيه ولا من حيث انه خارج
عنه ينضم اليه بل يوخذ من حيث هو فيكون صالحا لكل واحد من الاعتبارين ويكون محمولا على الاحوال المندرجة
تحته وقس على ذلك حال الناطق وكذا حال غيرهما من الاجزاء المحمولة للمهيات واذا تحققت ما ملوناه من ذلك
ان قوله محذوفا عنها ما عداها هو معنى الماهية بشرط لا شيء بالاصطلاح الاول وقوله بحيث لو انضم اليها الخ هو معناها
لاصطلاح الثاني وبين الاصطلاحين بون بعيد لا يقال المعتبر في المعنى الثاني هو الانضمام حقيقة والمذكور ههنا
هو الانضمام فرضا لانا نقول لم يرد ان مجرد الفرض يغني عن الانضمام اذ لا فايدة في اعتبار فرض الانضمام
بدون اعتبار الانضمام لا يقال لم لا يحمل قوله محذوفا عنها على المعنى الثاني ولا يجعل قوله بحيث لو انضم اليها
الخ بيانا وكشفا له قال ابن سينا ان الماهية قد يوخذ بشرط لا شيء بان يتصور معناها بشرط ان يكون ذلك المعنى
وحده ويكون كل ما يقارنه زائدا عليه ولا يكون المعنى الاول مقولا على ذلك المجموع وعلى هذا لا يلزم الخلط
بين الاصطلاحين لانا نقول لا يستقيم قوله ولا يوخذ الا في الاذهان لان الماهية بشرط لا شيء بالمعنى الثاني
لا خلاف لاحد في امكان وجودها ذهنا وخارجا كما لا خلاف في امتناع وجودها بالمعنى الاول خارجا لان الوجود

الخارجي من العوارض وكذا التشخص فلو وجدت لزم اقترانها بالعوارض فلم تكن مجردة انما الخلاف في امكان
وجودها ذهنا فقال بعضهم بمنع وجودها في الذهن ايضا لان الكون في الذهن ايضا من العوارض وقال بعضهم
يجوز في الذهن اذا وجدت بالتجرد عن العوارض الخارجية لان الكون في الذهن من العوارض الذهنية وفيه بحث
لانه ان اراد بالعوارض الخارجية ما يحل الامور الحاصلة في الاعيان وبالذهنية ما يحل الامور العامة بالاذهان
لا يثبت امتناع وجود المجردة في الخارج لان الكون في الخارج ايضا من العوارض الذهنية بهذا المعنى على ما سبق
تحقيقه في بحث الوجود وان اراد بالعوارض الخارجية ما يكون عروضها بحسب نفس الامر وبالذهنية ما يحللها
الذهن فيضيفها واعتبر عروضها لها من غير ان يكون ذلك بحسب نفس الامر يلزم امتناع وجود المجردة في الذهن
ايضا لان الكون في الذهن ايضا من العوارض الخارجية بهذا المعنى والحق ما اختاره المص لان الذهن يمكنه تصور
كل شيء حتى عدم نفسه ولا حجر في التصورات اصلا فلا يمتنع ان يعقل الذهن الماهية المجردة عن جميع اللواحق
الخارجية والذهنية بان يعتبرها معراة عنها ويلاحظها كذلك وان كانت بحسب نفس الامر مصحوبة بها الا
ترى انه يمكن الحكم على المجردة مطلقا بامتناع الوجود في الخارج ولا حكم على شيء الا بعد تصوره فاندفع ما قيل
من ان الكون في الذهن ايضا من العوارض فلو وجدت في الذهن لزم اقترانها بالعوارض فلم تكن مجردة لان
ذلك الاقتران انما هو بحسب نفس الامر لا بحسب التصور والوجود الذهني والتجرد انما هو بحسب التصور والوجود
الذهني لا بحسب نفس الامر على انه لا يمكن ان يكون تلك الماهية مخلوطة بحسب نفس الامر مجردة بحسب الوجود الذهني و
التصور ولا فساد في ذلك كما ان المعدوم المطلق بتصوره الذهن فيصير موجودا بحسب نفس الامر مع انه معدوم
بحسب فرض العقل من غير مفسده وقد مر تحقيق ذلك مرارا واعترض بان حاصل ما ذكرتم ان كل ما يوجد في الذهن
من الماهيات فهي مخلوطة بحسب نفس الامر وليست مجردة الا ان العقل قد يتصورها مجردة تصورا غير مطابق للواقع
ولا غرو بما لا مطابقة فيصدق ان كل ما يوجد في الذهن لا يكون مجردا ويلزم منه بحكم عكس النقيض ان المجرد
لا يوجد في الذهن وذلك مدعانا واحببنا به لا معنى للمجرد الا ما اعتبره العقل كذلك ورد بانه لا يمنع وجوده
في الخارج ايضا بان يكون مقرونا بالعوارض والمشخصات ويعتبره العقل مجردا عن ذلك هذا الحاصل انه
ان اريد بالمجردة ما لا يكون في نفسه مقرونا بشيء من العوارض امتنع وجوده في الخارج والذهن جميعا وان اريد

ما اعتبره العقل كذلك جاز وجوده فيها والحق اذا كان معنى المجرد ما ذكره لا يصح ح قوله ان تلك
الماهية مخلوطة بحسب نفس الامر مجردة بحسب الفرض لان تلك الماهية على هذا التفسير للمجرد تكون مجردة بحسب نفس الامر
وينهدم بيان التحقيق الذي ذكره في الجواب انه لا معنى للموجود في الذهن الا ما تصوره العقل اعم من
ان يكون ذلك التصور مطابقا للواقع ام لا فنحن لا ندعي سوى ان المجرد قد يكون متصورا للعقل معروضا له واما
ان ذلك الفرض مطابق للواقع فنحن لا ندعيه بل نعترف بان ذلك خلاف الواقع ثم قال وقد يوجد لا بشرط شيء
اشاره الى الماهية المطلقة وهو كلي طبيعي المفهوم ان منع نفس تصوره عن وقوع الشركة فيه فهو الجزئي كزيد وهذا الكفر
وان لم يمنع فهو الكلي كالانسان فان له مفهوما مشتركا بين افراده اي يقال لكل واحد منها انه هو وانما قيد المنع
بنفس التصور ليخرج بعض اقسام الكلي عن حد الجزئي ويدخل في حد الكلي كمفهوم واجب الوجود اذ لو قيل الجزئي ما امتنع
فيه الشركة ما دام منه الامتناع بحسب نفس الامر قيل الكلية اذا فسرت بالاشتراك امتنع عروضها في الخارج للوجودات
الخارجية والا لزم اتصاف ذات واحدة بعينها في زمان واحد باوصاف متقابلة ومنهم من جوز كون الكلية عارضة
في الخارج للوجودات الخارجية وزعم ان امتناع اجتماع المتقابلات في الذات الواحدة الشخصية دون الذات
الواحدة النوعية او الجنسية وقال فالطبيعة الانسانية مثلا موجودة في الخارج ومشتركة بين افرادها وهي في كل فرد
منها معروضة لشخص معين وليس المشترك بين تلك الافراد مجموع المعروض والعارض حتى يلزم اشتراك شخص واحد
بعينه بين امور كثيرة بل المشترك هو المعروض وحده ولا استحالة فيه ورد عليه 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 فلو كانت الطبيعة الانسانية
موجودة في الخارج لكانت مع قطع النظر عما يعرضها في الخارج متعينة في ذاتها غير قابلة للاشتراك فيها فلا يصور
كونها موجودة في الخارج ومشتركة بين افرادها والكلية بمعنى الاشتراك يمنع عروضها للصور العقلية اذ فان
كل واحدة منها صورة جزئية في نفس جزئية 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 ومعنى مطابقة الصور
الذهنية مناسبة مخصوصة لا يكون لسائر الصور العقلية فانا اذا تعقلنا زيدا مثلا حصل في اذهاننا اثر ليس ذلك
الاثر هو بعينه الاثر الذي يحصل فيه اذا تعقلنا فرسا مثلا ومعنى المطابقة لكثيرين انه لا يحصل من تعقل كل واحد

منها اثر مخصوص فانا اذا رأينا زيدا وجردناه عن مشخصاته حصل منه في اذهاننا الصورة الانسانية المعراة عن العوارض
واذا رأينا بعد ذلك عمرا وجردناه ايضا حصل منه صورة اخرى في العقل ولو انعكس الامر في الرؤية كان حصول تلك
الصورة من عمرو دون زيد واستوضح ما اشرنا اليه من جواز مشاهدة شخص واحد فانه اذا ضرب واحد منها على شمعة
ارتسم فيها ذلك النقش فان ضربت عليها خاتم اخر لم يمح اثر الشمعة بل اخر ولو سبق الى الشمعة غير الذي ضرب عليها اولا كان
الاثر الحاصل في الشمعة من ذلك النقش بعينه لا يقال كما ان الصورة العقلية مطابقة لكل من الكثيرين كذلك كل
واحد منها مطابق لتلك الصورة ولما تطابقتا تلك الصورة صورة ان المطابقة يكون بين كل واحد منها
يجب ان يكون كليا لانا نقول ان الكلية هي مطابقة الصورة العقلية لامور كثيرة لا المطابقة مطلقا ولعل السر في
ذلك ان الامور الخارجية ذوات متاصلة بخلاف الصور العقلية فانها كالاضلال المتقصة للارتباط بغيرها
وكان هذا المعنى معتبرا في مفهوم الكلية فهي مطابقة الصورة العقلية للامور المتكثرة سواء كانت خارجية او ذهنية
دون مطابقة الامور الخارجية لها فان قيل الصورة الحاصلة من زيد مثلا في ذهن واحد من الطائفة الذين صورة
مطابقة لباقي الصور الحاصلة في اذهان غيره صورة ان الاشتراك المطابقة لشيء واحد منطابقة فيلزم ان يكون
تلك الصور كلية قلنا ان الكلية هي مطابقة الصور العقلية لكثيرين هي طل لها ومعنى لارتباطها بها فان الصور الادراكية
يكون اظلالا لا امثالا للامور الخارجية او لصور اخرى ذهنية ومن البين ان الصور الحاصلة في اذهان تلك الطائفة
ليس بعضها فرعا لبعض بل كلها اظلال لامر واحد خارجي موز هذا كلامه وحاصله ان الكلية لا يصح تفسيرها
بالاشتراك اذ لو فسرت به لم يمكن عروضها للامور الخارجية لامتناع اتصاف ذات واحدة بالامور المتقابلة
ولا للصور العقلية لكون كل واحد منها صورة جزئية في نفس جزئية فيجب تفسيرها بالمطابقة بالمعنى المذكور اذ هي تعرض
للصور العقلية كما سبق فساده ظ لان المطلقين باسرهم فسروا المفهوم الى الكلي والجزئي فيعرض الكلية
هو المعلوم دون الصور العقلية التي هي العلوم ودون الموجودات الخارجية التي هي اشخاص فانا اذا رأينا زيدا
مثلا وحصل في اذهاننا مفهوم الحيوان مثلا كان هناك امور ثلاثة زيد وهو شخص موجود في الخارج لا يمكن ان
يوصف بالكلية والصورة العقلية المفهوم الحيوان وهي ايضا لا تتصف بالكلية لانها صورة جزئية في نفس الناظر
جزئية كما اعترف هذا القائل ومفهوم الحيوان وهو غير صورته العقلية لانه معلوم لا علم وصورته العقلية علم لا معلوم

وهو الموصوف بالكلية والاشتراك بين كثيرين بمعنى حمله عليها ايجابا فظهر ان امتناع عروض الاشتراك بين
كثيرين للموجودات الخارجية وكذا الصورة العقلية لا يدل على عدم صحة تفسير الكلية بالاشتراك دائما كان
يدل لو كان الموصوف بالكلية احدى هاتين وليس كذلك وما ذكره من ان الكلية بمعنى المطابقة يعرض للصور
العقلية مع انها صور جزئية في نفس جزئية يستلزم ان يكون امر واحد من جهة واحدة كليا وجزئيا الله فلا يكون
مفهوما الكلية والجزئية متقابلين وذلك مما لم يقل به احد ولو استدل على عدم صحة تفسير الكلية بالمطابقة بالمعنى
المذكور بان المطابقة بهذا المعنى تعرض للصور العقلية والكلية لا يمكن عروضها لتلك الصور لكونها جزئية حالة
في نفس جزئية لكان صوابا موجود في الخارج على معنى ان ما صدق عليه اعني الشخص موجود في الخارج على ما هو التحقيق
مذهب من قال بوجود الطبايع في الاعيان وهو جزء من الاشخاص لان الشخص عبارة عن مجموع المهية والتشخص
ونسبة المهية الى التشخص 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 به ان الحيوان جزء له في الخارج فهو ممنوع بل هو اول المسئلة وان اريد انه جزء له في العقل فهو مسلم
لكن الاجزاء العقلية للموجودات الخارجية لا يجب ان يكون موجودة في الخارج الا ترى ان المعنى جزء هذا الانسان
الموجود في الخارج مع انه ليس بموجود فيه وصادق على المجموع الحاصل منه ومما يضاف اليه هذا الكلام انما
يلايم بحال المهية لا بشرط شيء بالاصطلاح الاخير الذي سبق ذكره والكلية العارضة للمهية بعد الحاق لها كلي منطقي
لان المنطقي انما يبحث عن الكلي من حيث هو كلي من غير ان ينسبه الى طبيعة من الطبايع وتقال للمركب من
العارض والمعروض كلي عقلي وهما اي الكلي العقلي والمنطقي ومنهما نعني من المعقولات الثانية اما الكلي
المنطقي فقد سبق بيان ذلك فيه واما العقلي فلمركبته منه ومن هذه نعني الكلي الطبيعي والمنطقي والعقلي اعتبارات
ثلثة منها يحصل في كل مهية معقولة ومنها بسيطة وهي ما لا جزء له ومنها مركبة وهي ما له جزء وهما موجودان ضرورة
دعوى الضرورة في وجود المهية المركبة فان وجود الانسان والشجر والبيت وامثالها من المركبات ضروري
وكذلك تركبها الله ضروري معلوم بالضرورة واما وجود المهية البسيطة فدعوى الضرورة فيه محل تامل وقد
يستدل عليه بان المركب لا بد وان ينتهي في التحليل الى البسيط لان كل كثرة وان كانت غير متناهية

لا بد فيها من الواحد لانه مبدأها فلو انتفى الواحد انتفى الكثير لانتفاء مبدئه لا يقال ان اردت بالواحد ما هو واحد
وحده حقيقة فقولك لا بد فيه من الواحد مم لجواز ان يكون كل واحد من اجزاء الكثرة مركبا من احاد كل واحد منها
مركب من احاد اخر كذلك وهكذا الى غير النهاية وان اردت به ما هو اعم من الواحد الحقيقي والاعتباري فذلك مسلم
لكن لا يحصل لك مقصودا لا يلزم منه انتهاء المركب الى البسيط والسند امر لا نا نقول لا معنى للكثرة في الحقيقة الا المتالف
من الاحاد الحقيقية واما الواحد المركب مما لا متناهي فانه وان جاز ان يعتبر جزء الكثرة لكنه في الحقيقة كثرة في نفسه
فالكثرة المركبة من تلك الاحاد الاعتبارية مركبة من كثرات في الحقيقة فلا بد هناك من احاد حقيقية والا لزم تحقق
كثرات حقيقية من غير ان يتحقق هناك احاد اصلا وهو محال بديهة ووصفاهما يعني البساطة والتركيب اعتباريان لا
وجود لهما في الخارج متنافيان لا يصدقان على شيء اصلا ولا يرتفعان لان كون الشيء ذا جزء وعدم كونه ذا جزء
متقابلان تقابل السلب والايجاب وقد يتضايفان يعني قد يعتبران على وجه يكونان متضايفين فان البساطة
قد تطلق على كون شيء جزءا من شيء اخر والتركيب على كون شيء كلا لشيء اخر فيتعاكسان في العموم والخصوص مع
اعتبار ما مضى يعني ان البسيط والمركب الاضافيين اذا اعتبرا قياسا بما مضى من البسيط والمركب الحقيقيين
البسيط بالبسيط والمركب بالمركب يتعاكسان في العموم والخصوص اي يكون البسيط الاضافي اعم مطلقا من
البسيط الحقيقي لان كل ما لا جزء له صدق عليه انه جزء لما تركب منه ومن غيره وليس كل ما هو جزء لغيره يصدق عليه
انه لا جزء له لجواز ان يكون جزء شيء واجزاء على عكس السند 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 اضافته الى جزء وفيه نظر لان البسيط الحقيقي قد لا يكون بسيطا اضافيا بان لا يعتبر جزءا من الشيء اصلا
فالقول بان المركب الحقيقي قد لا يكون اضافيا مع ان له جزءا البتة والبسيط الحقيقي يكون اضافيا البتة مع انه
لا يكون جزءا من شيء اصلا عند اعتبار ذلك ظ قطعا بل النسبة بين البسيطين عموم من وجه لتصادقهما في بسيط
حقيقي هو جزء من مركب كالوحدة للعدد وصدق الحقيقي بدون الاضافي في بسيط حقيقي لا مركب منه شيء كالواجب
وبالعكس في مركب حقيقي هو جزء المركب اخر كالجسم للحيوان وبين المركبين مساواة ان لم يشترط في الاضافي اعتبار
العقل الاضافة لان كل مركب حقيقي لا بد وان يكون له جزء فيكون مركبا اضافيا بالقياس الى ذلك الجزء

وبالعكس وعموم مطلق ان اشترط ذلك لان كل مركب اضافي بالقياس الى جزئه فهو مركب حقيقي ولا ينعكس
لجواز ان لا يعتبر في الحقيقي الاضافة الى جزئه فيكون اعم مطلقا من الاضافي وكما يحتاج الجاعل في المركب الى
جاعل فكذا في البسيط يحتاج الجاعل الى جاعل اختلفوا في الماهية الممكنة بل هي مجعولة بجعل جاعل ام لا على اقوال
ثلثة الاول اختيار المص دعواتها كلها مجعولة بجعل الجاعل سواء كانت مركبة او بسيطة وذلك لان المحوج
الى تاثير الفاعل هو الامكان العارض للمركبات والبسائط فكلها محتاجة الى جعل الجاعل ثم الاثر الحاصل
في الخارج من جعل الجاعل اي تاثير الفاعل هو ذات الممكن لا وجوده فلذلك يقال ماهيات الممكنات مجعولة
بجعل الجاعل دون وجوداتها الثاني انها غير مجعولة مطلقا مركبة كانت او بسيطة اذ لو كانت الانسانية
مثلا بجعل الجاعل لم يكن الانسانية عند عدم جعل الجاعل انسانية وسلبت عن نفسها مح قد سبق من
انا لا نم استحالة فان المعدوم في الخارج مسلوب عن نفسه انما المح هو الايجاب العدولي وحاصله ان
عند عدم الجعل يرتفع الماهية الانسانية عن الخارج راسا فلا تصدق عليها حكم الخارجي بل تصدق سلب جميع
الاشياء راسا حتى سلب نفسها عنها بحسب الخارج لا انها تقرر في الخارج مع اللا انسانية حتى يلزم صدق
قولنا الانسانية لا انسانية والمح هو هذا الثاني لا الاول الثالث ان المركبة مجعولة بخلاف البسيط اذ لو كان
البسيط مجعولا لكان ممكنا لان المجعولية فرع الاحتياج الى المؤثر والاحتياج اليه فرع الامكان لكن الامكان
نسبة يقتضي الاثنينية فيلزم ان يكون في البسيط اثنينية ولا يكون البسيط بسيطا مف والجواب ان
الامكان نسبة بين الماهية ووجودها لا بين اجزاء الماهية حتى يقتضي اثنينية فيها قال صاحب المواقف ان هذه
المسئلة من المداحض ونحن نثبت اقدامك فيها باشارة حقة الى كحر محل النزاع وغشاء المذاهب وهي ان
الحكماء لما اثبتوا الوجود الذهني راوا عوارض الماهيات ثلثة اقسام قسم يلحق الماهية من حيث هي اي وجود
وحدت كالزوجية للاربعة وقسم يلحقها باعتبار وجودها الخارجي كالسابق للجسم وقسم يلحقها باعتبار الوجود
الذهني وهو الذي يسمى معقولا ثانيا كالذاتية والعرضية فمنهم القائلون ان الماهيات غير مجعولة على ان المجعولية
من عوارض الوجود الخارجي لا من عوارض الماهية واراد بالمجعولية الاحتياج الى الفاعلية وقال بعضهم
وقد اراد بالمجعولية الاحتياج الى الغير سواء كان فاعلا موجدا او غيره اعم مما انها يلحق الماهية المركبة لذاتها

مع قطع النظر عن وجودها فان الاحتياج الى جزئها الداخل في قوامها يلحقها بنفس مفهومها من حيث هو
موقوفا بما وجدت المركبة كانت متصفة بالاحتياج الى الغير بخلاف البسيط اذ ليس هذا الاحتياج اللازم للمركب
وان اشتركا في الاحتياج اللازم للوجود واراده واقولهم الامكان العارض للبسيط اذ ليس فيه تثنية
ان الاحتياج العارض للماهية المركبة في حد ذاتها مع قطع النظر عن وجودها لا يتصور عروضه للماهية البسيطة
وهذا الكلام حق لا شبهة فيه وقال بعضهم الماهيات كلها بسيطها ومركبها مجعولة وقد زادوا ان الاحتياج
عارض لها اعم من ان يكون عروضه لنفس الماهية او لنفس الوجود وهذا الكلام صدق لا شك فيه وقال البعض
المحققون فيه بعد لان البحث عما يلحق الماهية انه من لوازمها من حيث هي او من لوازمها في الوجود الخارجي او الذهني
جار في كثير من لواحقها فليس لتخصيص هذا البحث بالمجعولية كثير فايدة 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 فانها ايضا وحدت كانت متصفة بهذا الاحتياج سواء كان اتصافها به بها او غيرها وان فسر المجعولية
بانها الاحتياج الى الفاعل في الوجود الخارجي كان الكلام صحيحا والقصد تكلفا وابعد من ذلك ما قال
الامام الرازي من ان معنى قولهم الماهية غير مجعولة ان المجعولية ليست نفس الماهية ولا داخلة فيها على قياس ما قيل
من ان الماهية لا واحدة ولا كثيرة والصواب ان يقال معنى قولهم الماهيات ليست مجعولة انها في انفسها ليست
مجعولة بل هي مجعولة باعتبار وجوداتها فانك اذا لاحظت ماهية السواد ولم تلاحظ معها شيئا سواها
لم تعقل هناك جعل اذ لا مغايرة بين الماهية ونفسها حتى يتصور توسط جعل منها فيكون احدهما مجعولة والاخرى
مجعولا اليها وكذا لا يتصور تاثير الفاعل في الوجود بمعنى جعل الوجود وجودا بل تاثيره في الماهية باعتبار الوجود
بمعنى انه يجعلها متصفة بالوجود لا بمعنى جعل اتصافها بوجود متحقق في الخارج فان الصباغ اذا صبغ
ثوبا فانه لا يجعل الثوب ثوبا ولا الصبغ صبغا بل يجعل الثوب متصفا بالصبغ في الخارج وان لم يجعل اتصافه
به موجودا ثانيا في الخارج فليست الماهيات في انفسها مجعولة ولا وجوداتها ايضا في انفسها مجعولة بل الماهيات
في كونها موجودة مجعولة وهذا المعنى مما لا ينبغي ان يتنازع فيه ولا ملاقاة بين نفي المجعولية عن الماهيات بالمعنى
الذي ذكرناه اولا وبين اثباتها لها لما بينا انفا من انه الحق الذي لا توهم لظلاله فالقول بنفي المجعولية

مطلقا وثباتها مطلقا كلاهما صحيح اذا حملا على صورتاه ومن ذهب الى ان المركبات مجعولة دون
البسايط فان ارادوا بالمجعولية احد المعنيين المذكورين فالفرق بط لان المجعولية بمعنى جعل المهية تلك
المهية مستغنية عنها جميعا وبمعنى جعل المهية موجودة تامة لها معا وان ارادوا كما هو الظاهر من كلامهم ان مهية المركب
في حد ذاتها مع قطع النظر عن وجودها محتاجة الى ضم بعض اجزايها الى بعض وهذا الاحتياج الذاتي لا يتصور في البسيط فانه
جاعل بحقيقتها في نفسها لضم بعض اجزايها الى بعض وهذا الاحتياج الذاتي لا يتصور في البسيط فانه
المركب لتشابه كان في ثبوت المجعولية بحسب الوجود وفي نفي المجعولية بحسب المهية وبما يراد ان بان المركب
مجعول في حد ذاته مع قطع النظر عن وجوده دون البسيط كان هذا اصح قطعا لا ريب ويقول ح ان
قولهم الامكان لا يعرض البسيط لم يريدوا به امكانه بالقياس الى وجوده لظهور بطلانه اذ الكلام
في الماهيات الممكنة دون الواجب والممتنع وايضا لو صح نفي هذا الامكان عن البسيط بما ذكر لانتفى عنه
الوجوب والامتناع ايضا لانها نسبة كالامكان بل ايراد وابه حاجة في حد ذاته كما في المركب وح يندفع
الجواب عنه بما ذكر من ان عروض الامكان للبسيط لا يقتضي احتياجه في حد ذاته انتهى كلامه لا يخفى
على المتامل ان ما ذكره من التوفيق بين القولين الاولين اعني نفي المجعولية مطلقا واثباتها مطلقا كلام
حق لا شبهة فيه وقد اسلفنا نفسه في بحث حاجة الممكن الى المؤثر لكن توجيه القول الثالث على ما ذكره فيه ذلك
البعد الذي كان قد هرب عنه او محصله ان الحاجة الى الفاعل من لوازم مهية المركب دون البسيط فانها
بالنسبة اليه من لوازم الوجود دون المهية فليتامل وهما اي المركب والبسيط قد يقومان بانفسهما اي
لا يحتاجان في تقومهما الى محل يقومان به لا ان لهما قياما بانفسهما كما ان لهما قياما ما حقيقيا بغيرهما وقد يفتقران
في تقومهما الى المحل فهناك اقسام اربعة بسيط قايم بنفسه كالواجب تع وبسيط قايم بغيره كالنقطة
ومركب قايم بنفسه كالجسم ومركب قايم بغيره كالسواد والمركب مركب عما تقدم وجوده اذ عدما بالقياس
الى الذهن والخارج يعني ان اجزاء المهية تتقدم عليها بحسب الوجودين الذهني والخارجي فان وجود البيت
في الخارج يفتقر الى وجود الجدران والسقف فيه وكذا وجوده في الذهن يفتقر الى وجودها فيه وبحسب
العدمين الصادقين عدم البيت في الخارج يفتقر الى عدم الجدار والسقف فيه وكذا عدمه في الذهن

يفتقر الى عدم احدهما فيه لكن من المقدمتين اعني تقدم الاجزاء على المهية بحسب الوجود وتقدمها عليه
بحسب العدم فرق من وجهين احدهما ان التقدم بحسب الوجود يتحقق بالنسبة الى كل جزء واما التقدم بحسب
العدم فايجابه بالنسبة الى شيء من الاجزاء فان وجود البيت يفتقر الى وجود كل من الجدار والسقف وعدمه
انما يفتقر الى عدم احدهما ايا كان والثاني ان المتقدم بحسب الوجود يعدم بالطبع والمتقدم بحسب العدم
يتقدم بالعلية فان وجود كل من الجدار والسقف علة ناقصة لوجود البيت وعدم احدهما ايا كان علة تامة
لعدمه فان قيل يلزم من ذلك ان يكون للشيء الواحد بعينه وهو عدم هذا البيت المعين مثلا علل تامة بعدد
اجزائه اذ عدم الجدار على ما ذكرت علة تامة لعدم البيت كما ان عدم السقف ايضا علة تامة له وقد صرحوا
باستحالة توارد علل تامة على معلول واحد بالشخص قلنا البرهان انما يدل على ان الواحد بالشخص لا يمكن
ان يكون له علل تامة مجتمعة اذ ممكنة الاجتماع واما العلل التامة التي تستحيل اجتماعها فلا برهان على استحالتها
ثم ان كل واحد من عدم الاجزاء علة تامة لعدم المركب بشرط تقدمه على ساير الاعدام الاخر فاذا عدم
جزء من المركب في زمان ولم يعدم في ذلك الزمان ولا قبله جزء اخر منه كان ذلك العدم مع هذا الشرط
علة تامة لعدم المركب واذا عدم جزءان منه معا في زمان لم يكن شيء من هذين العدمين علة تامة لعدم
المركب لفقدان الشرط ومجموعهما علة تامة له بشرط تقدمه زمانا على اعدام الاجزاء الاخر فهذه علل تامة
قد اجتمعت فيها شرايط متسانقة فلا تمكن اجتماعها فظهر من ذلك انه اذا عدم المركب بعدم جزء منه لم يمكن
ان يعدم العدم جزء اخر بعده وهذا الاشكال ليس مخصوصا باعدام الاجزاء بل جار في اعدام
ساير العلل الناقصة كعدم الفاعل وعدم الغاية وعدم الشرط فان كل واحد منها علة تامة
لعدم المعلول ووجه النقض ما نبهت عليه وهو اي تقدم الاجزاء على المهية علة العني للاجزاء عن السبب
الجديد لان الاجزاء لما كانت متقدمة على الكل فهي تحقق فلا بد وان تحقق الجزء اولا فاستحال عند تحقق
الكل احتياجه الى سبب جديد يحققه لامتناع تحصيل الحاصل فباعتبار الذهن وباعتبار الخارج
يعني ان العني عن السبب الجديد ان اعتبر في الجزء بحسب الوجود الذهني يسمى بالسبق وان
اعتبر بحسب الوجود الخارجي يسمى الجزء العني بالمحصل للجزء خواص ثلث واحد وهي التقدم بحسب الوجود

الذهني والخارجي متعاكسة اي خاصة مساوية للجزء فان كل جزء متقدم على الكل وكل ما هو متقدم على الآخر فهو
جزء له فان قيل ان اريد بهذا التقدم المتقدم في الوجودين جميعا على ما هو ظاهر عبارة القوم فقط لان الجزء
الذهني كالجنس والفصل لا تقدم في الوجود الخارجي والا لامتنع الحمل وان اريد ان الجزء الذهني متقدم
بالوجود الذهني والجزء الخارجي متقدم بالوجود الخارجي على ما ذكرنا العلة الفاعلية للشيء متقدمة عليه في الخارج
ان كانت علة له في الخارج وفي الذهن ان كانت في الذهن فهذه الخاصة لا يكون مساوية للجزء لصدقها
على العلة الفاعلية انتهى الظ ان مرادهم الاول على ما صرح به الامام لكن معناه ان الجزء متقدم على
الكل في الوجودين جميعا ان كان ثمة مغاير في الوجودين بيان ذلك ان الجزء لا بد وان يكون مغايرا
للكل بحسب التعقل والوجود الذهني فان كان مع ذلك مغايرا له بحسب الوجود الخارجي ايضا وذلك اذا
كان جزءا غير محمول وجب تقدمه بحسب الوجودين جميعا كما ذكرناه من مثال البيت وان لم يكن مغايرا له
بحسب الوجود الخارجي وذلك اذا كان من الاجزاء المحمولة فانها عين الكل بحسب الخارج لم يتصور له
تقدم بحسب الخارج وانما يكون تقدمه بحسب الوجود الذهني فقط لكنه بحيث لو كان له وجود 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 توجد 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 مرادهم المعنى الثاني اعني ان الجزء الذهني متقدم بالوجود الذهني والجزء الخارجي
متقدم بالوجود الخارجي ولا يرد النقض بالعلة الفاعلية للشيء لانها لا تصدق عليها انها متقدمة عليه بالوجود
الذهني ان كانت علة له في الوجود الذهني فان الفاعل لوجود الصور في الاذهان هو المبدأ الفياض
ومقدمات الدليل انما هي مفادات لبعضها منه وقد تحصل لنا معلومات كثيرة لا نخطر بالبال المبدأ الفياض
قلت له ان نعود ونورد النقض بالعلة المعدة اذ قد تصدق عليها انه يجب تقدمها بالوجود الخارجي ان كانت
علة معدة بحسب الوجود الخارجي وتقدمها بالوجود الذهني ان كانت علة معدة بحسب الوجود الذهني كمقدمات
الدليل وايضا ان اعم اي يحصل للجزء خاصتان اخريان سوى ما على الخاصة الاولى فان الجزء لما كان

متقدما على الكل بحسب الوجود الذهني والخارجي لزم من الاول اعني من تقدمه بحسب الوجود الذهني الاستغناء
عن الوسط في التصديق بمعنى ان حرم العقل ثبوت الجزء للمهية لا يتوقف على ملاحظة واسطة واكتساب بالبرهان
بل يجب اسناده لها ويمتنع سلبه عنها بمجرد تصورها ومن الثاني اعني من تقدمه بحسب الوجود الخارجي الاستغناء
عن الواسطة في الثبوت بمعنى ان حصول الجزء للمركب كالجدار للبيت واللون للسواد لا يفتقر الى سبب جديد فظهر
ان للجزء خواص ثلث الاولى التقدم بحسب الوجودين وهي خاصة حقيقية لا يصدق على شيء من العوارض الثانية
الاستغناء عن الوسط في التصديق بمعنى وجوب الاثبات وامتناع السلب بمجرد اخطار المهية والجزء بالبال
بل بمجرد تصور المهية وهذه خاصة اضافية لا حقيقية لصدقها على اللوازم البينة بالمعنى الاعم ان اشترط اخطارها
والاخص ان اكتفى بتصور المهية والثالثة الاستغناء عن الوسط في الثبوت وهي ايضا اضافية لا حقيقية لصدقها
على لوازم المهية سواء كان الحكم ثبوتها لها محتاجا الى وسط كتساوي الزوايا الثلث للقائمتين بالنسبة الى
المثلث فانه لازم وثبوته لها الى وسط او غير محتاج كالانقسام بالمتساويين للاربعة ثم التركيب قد يكون
اعتباريا بان يكون هناك عدة امور يعتبرها العقل امرا واحدا وان لم يكن واحدا بالحقيقة وربما يصح بازائه اسما
كالعشرة من الآحاد والعسكر من الافراد ولا يلزم فيه احتياج بعض الاجزاء الى البعض فان قيل ان اريد عدم
الاحتياج اصلا فقط فان احتياج المهية الاجتماعية الى الاجزاء المادية لازم قطعا وان اريد الاحتياج فيما بين
الاجزاء المادية فذلك ليس بلازم في المركب الحقيقي ايضا كالبسائط العنصرية للمركبات المعدنية مثلا قلنا
المراد الاول والصور الاجتماعية في المركبات الاعتبارية محض اعتبار العقل لا تحقق لها في الخارج اذ ليس
من العسكر في الخارج الا تلك الافراد فلو اخذت جزءا منها لم تكن تلك المهيات موجودات خارجية لان
ما جزؤه معدوم قطعا فهو معدوم قطعا والكلام فيها بخلاف المركبات الحقيقية فان لها صورا اجتماعية
متحققة في نفس الامر كما في البيت بل قد تحدث بفعل مفرداتها مزاج كما في المعجون بل وصور نوعية جوهرية هي
مبدأ الآثار العجيبة كما في الترياق فان قيل كل من المزاج والهيئة الاجتماعية عرض فكيف يكون جزءا من المعجون
والبيت وربما جوهر ان قلنا لا استحالة في ان يتركب جوهر من جوهرين احدهما جوهر والآخر عرض قائم بذلك
الجوهر الذي هو جزء اما المستحيل ان يتركب جوهر من عرض قائم بذلك الجوهر لانه يكون متأخرا عنه وما يكون

جزء الشيء يكون معدا عليه وقد يكون حقيقيا بان يحصل من اجتماع عدة الموجودات حقيقة واحدة وحدة حقيقية
مختصة باللوازم والآثار ولا بد في هذا المركب من حاجة البعض الاجزاء الى البعض اذ لو استغنى كل من الاجزاء
عن الآخر لم يحصل منها ماهية واحدة وحدة حقيقية كالحجر الموضوع بجنب الانسان قالوا هذا الحكم الكلي بديهي والتمثيل
للتوضيح لا لانه يستدل به فانه ربما حصل البديهي بحضور تصورات اطرافه وتلك الحاجة قد يكون في جانب
واحد كالمركب من البسائط العنصرية وما يتقوم بها من الصور المعدنية او النباتية او الحيوانية فان الصور
تحتاج الى تلك المواد من غير عكس وقد يكون من جانبين لكن لا باعتبار واحد والا لزم الدور وهذا معنى قوله
ولا يمكن تحولها اي تحول الحاجة للاجزاء باعتبار واحد بل يجب ان يكون باعتبارين كما تحتاج الهيولى الى
الصورة من جهة التعين وتحتاج الصورة الى الهيولى من جهة التشخص وهي اي اجزاء الماهية قد تتمر في الخارج بان
يكون لكل واحد منها وجود مستقل في الخارج غير وجود الآخر فيه وبالضرورة يكون متميزة في الذهن ايضا وهذه
الاجزاء لا يمكن حملها على المركب ولا حمل بعضها على بعض مواطاة وقد تتمر في الذهن فقط دون الخارج وهذه هي
الاجزاء المحمولة وقد تحرف افهام العلماء في كيفية تركب الماهية من الاجزاء المحمولة فاختلفوا على مذاهب اربعة بحسب
الاحتمالات الممكنة وذلك لان هذه الاجزاء اما ان يكون صور الامور 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 قد اخذ كل واحد منها مذهبا الاحتمال
الاول ان يكون تلك الاجزاء صورا لامور متعددة موجودة بوجود واحد وهذا هو القول بان الاجزاء المحمولة
تغاير المركب مهية لا وجودا ويرد عليه ان ذلك الوجود الواحد ان قام بكل واحد من تلك الامور لزم
حلول شيء واحد في محال متعددة وان قام بمجموعها من حيث هو لزم وجود الكل بدون وجود الاجزاء
وكلاهما محالان الاحتمال الثاني ان يكون تلك الاجزاء صورا لامور متعددة موجودة بوجودات متعددة
وهذا هو القول بان الاجزاء المحمولة تغاير المركب مهية ووجودا وهو مردود بان الاجزاء المتغايرة بحسب
الوجود الخارجي يمتنع حملها على المركب وكذا حمل بعضها على بعض فان المتمايزين بحسب الوجود الخارجي
وان فرض منهما اتم ارتباط امكن يمتنع ان يقال احدهما هو الآخر او يقال المجتمع منهما هو هذا الواحد او

او ذاك الواحد يشهد بذلك بديهة العقل ولهذا يبطل التمسك بهذا القائل من انها لما اتحدت وحصل
منها ذات واحدة وحدة حقيقية صح حملها على تلك الذات وحمل بعضها على بعض الاحتمال الثالث ان
يكون تلك الاجزاء صور الامر واحد لكن كانت ماخوذة من امور متعددة بحسب الخارج وهذا قول من قال
انه لا معنى للمركب من الاجزاء المحمولة الا ان هناك شيئا واحدا حصل له معان متعددة معان اخر فيحصل من
تلك المعاني مفهومات صادقة عليه بهو هو ويصير باعتبار حصولها شيئا مخصوصا وحدة مخصوصة تمتاز عن سائر
الاشياء المهية والخواص فالماخوذة من المبدعات هي الذاتيات وبها صارت تلك المهية تلك المهية اذ ليس
المراد بهذا النوع من المهية سوى ان يكون شيء واحد قد حصل له معان متعددة صفات لا وجود لها والماخوذة
من التوابع هي العرضيات اذ ليس لها مدخل في تعين المهية بل انما حصلت العرض كما حصل للانسان عدة
من المعاني كالابعاد والنمو والحس والحركة بالارادة والنطق وهي استتبعت معاني اخر الابعاد والنمو
والتعرف والحس والحركة بالارادة والنطق التعجب والضحك والجوع فالمراد الصناعات فصار بها جوهرا جسما نباتيا
حساسا متحركا بالارادة ناطقا وهي الذاتيات وصار متحرا متعجبا ضاحكا قابلا للصناعات
وهي العرضيات وزعم هذا القائل انه يسهل بهذا البحث امتياز الذاتيات من العرضيات الذي هو معظم
اركان الحكمة ويعرف منه ما قالوا من ان الجنس والفصل قد يكونان ماخوذين من اجزاء خارجية ولذلك حكموا
بان اجناس الاجسام وفصولها ماخوذة من مواد اعراضها وان الحيوان ماخوذ من دون الانسان و
الناطق من نفسه الناطقة وهو مردود بان تلك المعاني الحاصلة للشيء المتسعة لمعان اخرى 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 له لان المشتق من اجزاء خارجي يشتمل على نسبة خارجة عن المركب ضرورة خروج النسبة
عن المنتسبين والمشتمل على ما هو خارج عن الشيء لا يكون ذاتيا له والا لزم ان يدخل في الماهية ما هو خارج عنها
وان كانت خارجة عنه لم يكن شيء منها ذاتيا له وكذلك المحمولات المشتقة منها لا يكون ذاتيات له لاشتمالها
على تلك المعاني الخارجة عن المركب كذا ذكر بعض المحققين ويستفاد منه ان الاجزاء المحمولة لا يكون
مفهومات المشتقات لان ماخذ الاشتقاق ان كان خارجا عن مهية المركب فقط والا فمفهوم المشتق

تشتمل على نسبة لها خلا الاشتقاق الى ما صدق عليه المشتق اعني المركب فالنسبة خارجة عن المركب وكذا مفهوم
المشتق لاشتماله عليها الاحتمال الرابع ان يكون تلك الاجزاء صور الشيء واحد بسيط ذاتا ووجودا لكن
يدرك العقل منه باعتبارات شتى هذه الصور المختلفة وهذا هو القول بان الاجزاء المحمولة عن المركب
في الخارج مهية ووجودا وان جعل الاجزاء في الخارج موجودة جعل المركب فيه ولا امتياز بينهما الا في الذهن
وهو المختار عند المحققين ولا اشكال عليه الا ما سلف من ان الصور العقلية المختلفة كيف يتصور مطابقتها
لامر واحد بسيط في الخارج وقد عرفت جوابه هناك واذا اعتبر عروض العموم ومصاديقه يعني الخصوص الاجزاء
المهية وعدم عروضهما لها فقد تباين وقد يتداخل يعني ينقسم تلك الاجزاء الى متباينة لا يكون بينهما عموم وخصوص
لا مطلقا ولا من وجه والى متداخلة يكون بينهما عموم وخصوص والمصنف اعتبر المتساويين بناء على امتناع
تركب المهية الحقيقية من امرين متساويين عنده على ما سيجيء والا يلزم ادراج المتساويين في المتباينة وفيه بعد
ومنهم من ادرجهما في المتداخلة حيث قال الاجزاء قد يتداخل بان يكون بينهما تصادق بالمساواة او العموم
مطلقا او من وجه وقد يتباين بان لا يكون بينهما تصادق اصلا والمشهور ان المتداخلة ما يكون
بعضها اعم من بعض فالاستاذ اول المتساويين محتاج الى ان يجعل قسيما ثالثا لا يقسم الاجزاء الى متصادقة و
متباينة ثم تقسيم المتصادقة الى متداخلة ومتساوية وقد يوجد الاجزاء المتداخلة لا الاجزاء مطلقا مراد
وقد يوجد محمولة قد استوفينا الكلام في بيان هذين الاعتبارين فلا نعيده وانما ارجعنا الضمير الى الاجزاء
المتداخلة لا الى الاجزاء مطلقا لان هذين الاعتبارين انما يجريان في الاجزاء المحمولة على ما اشرنا اليه في
صدر ذلك المبحث ولعل المصنف انما اخر ذكر المتداخلة عن المباينة مع ان الانسب كان تقديمها عليها
اشارة الى ذلك فيعرض لها اي للاجزاء المحمولة الخمسة والفصلية اليه يعني ان الاجزاء المحمولة اما
اجناس او فصول بمعنى منع الخلو لان جزء المحمول ان كان تمام الذاتي المشترك بين المهية وما تحتها
في الحقيقة كان جنسا والا كان فصلا لاستحالة ان يكون جزء الجميع المهيات لامكان التباين فهي
تميز المهية عن بعضها ولا يعني الفصل سوى ما يكون ذاتيا مميزا للمهية في الجملة ولا يكون تمام الذاتي المشترك
وجعلا بينهما واحدا ولو كان لكل منهما وجود مغاير لوجود الاخر لم يمكن احدهما محمولا على الاخر ولا على المهية

المركبة منهما حملا ما مواطاة والجنس كالمادة وهو معلول والفصل كالصورة وهو علة الجنس والفصل اذا نسبا الى
المادة والصورة كان الجنس كالمادة في ان الشيء اي المركب حاصل معها بالقوة والفصل كالصورة في ان الشيء
حاصل معها بالفعل والفصل علة والجنس معلول على معنى ان الطبيعة الجنسية اذا حصلت في العقل كانت امرا
مبهما مترددا بين اشياء كثيرة هو عين كل واحد منها بحسب الخارج وكانت غير مطلقة على تمام حقيقة واحدة
منها فاذا انضم اليها الفصل تعينت وزال عنها الابهام والتردد واطلقت على تمام حقيقة واحدة من تلك
الاشياء فالفصل علة لصفات الجنس في الذهن وهي التعين وزوال الابهام والحصول اعني الاطلاق على
تمام المهية فيكون الفصل علة للجنس من حيث هو موصوف بتلك الصفات وعليه لهذا المعنى بديهية بعد
تعقل الطبيعة الجنسية والفصلية على ما ينبغي وتوهم كون الفصل علة لوجود الجنس في الذهن بطل والا لم يعقل
الجنس الا مع فصل ما وكذا توهم كونه علة لوجوده في الخارج والا لتغاير في الوجود وامتنع الحمل بالمواطاة
وما لا جنس له لا فصل له بناء على امتناع تركب المهية من امرين متساويين فلو تركب المهية من جزءين كان
احدهما اعم وهو الجنس والاخر اخص وهو الفصل مما لا جنس له لا يكون مركبا فلا يكون له فصل وقد يحتج بشيء
سابق فقال الشيخ في الشفاء الكلي اما ذاتي او عرضي والذاتي اما ان يدل على المهية او لا فان دل على المهية
فاما ان يدل على المهية المنفصلة افرادها وهو النوع او المختلفة افرادها وهو الجنس وان لم يدل فلا يكون اعم
الذاتيات والا لدل على المهية المشتركة بل يكون اخص منه فيميز المهية عن مشاركاتها في ذلك الاعم فيكون
فصلا ثم رسم الفصل في الشفاء بانه المقول على النوع في جواب اي شيء هو في ذاته من جنسه وذكر الصدر فيه
انه ليس من الفصول المعهودة بالاقسام وقال في الاشارات اشارة الى الفصل واما الذاتي الذي لا يصلح
ان يقال على الكثرة التي كليه بالقياس اليها ولا في جواب ما هو فلا شك في انه يصلح للتميز الذاتي لها عما يشاركها
في الوجود اذ في جنسها ثم رسم الفصل في الاشارات بما هو اعم مما في الشفاء حيث قال رسمه بانه كلي يحمل على
الشيء في جواب اي شيء هو في جوهره وقال بعض المحققين كلام الشفاء مبني على امتناع تركب المهية من امرين
متساويين والا فلا نم انه لو لم يكن اعم الذاتيات لكان اخص منه اما اولا فلجواز ان لا يكون ثمة ذاتي
اعم كما اذا تركب من امرين متساويين فقط واما ثانيا فلجواز ان يكون متساويا للاعم ايضا فيكون كل من

من الامرين المتساويين فصلا فلا يصح في تعريف الفصل قوله من جنسه وكلام الاشارات مبني على
جواز تركب ماهية من امرين متساويين فاذا كان الذاتي مساويا لاعم الذاتيات او لم يكن هناك ذاتي
اعم كان مميزا له عن مشاركاته في الوجود لا في الجنس وكان فصلا بمقتضى تعريفه المذكور في الاشارات حيث
عمم ولم يقيد بقوله من جنسه واذا كان اخص منه كان مميزا عن مشاركاته في الجنس وقال المصنف في شرحه للاشارات
الفصل قد يكون خاصا بالجنس كالحساس للنامي مثلا فانه لا يوجد لغيره وقد لا يكون كالناطق للحيوان عند
من يجعله مقولا على غير الحيوانات كبعض الملائكة مثلا وعلى التقديرين فان الجنس انما يحصل ويتعين به نوعا
فذلك النوع انما يمتاز بذلك الفصل اما على تقدير الاول فعن كل ما عداه مما يشاركه في الوجود واما على
التقدير الثاني فعن كل ما يشاركه في الجنس فقط فان الانسان لا يمتاز بالناطق عن جميع ما يشاركه في
الوجود والا لامتاز به عن الملائكة بل عما يشاركه في الحيوانية فقط وهو المراد بقوله عما يشاركه في الوجود
او في جنس ما وذهب الفاضل الشارح وغيره ممن سبقه 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 ما يصلح لتمييزه عما يشاركه في الوجود
والاخص منه هو ما يصلح لتمييزه بالخصوص عما يشاركه في الجنس الذي يعمهما ولزمهم على ذلك تجويز تركب اعم
الذاتيات الذي هو الجنس العالي من امرين متساويين له ولا يكون واحد منهما الجنس بل يكون ان فصلين
وذلك غير مطابق للوجود ولا لاصولهم التي بنوا عليها وفيما ذهبنا اليه غنى عن امثال هذه التعلقات الى
هذا كلامه اما توجيه الكلام الاشارات فقد اعترض عليه بان مناط الفصلية ليس هو التميز عن جميع
المشاركات ومثل الناطق مميز عن بعض المشاركات في الوجود فلا فرق ولهذا الاعتراض وجه دفع
سنذكره واما قوله غير مطابق لاصولهم يعني من ان الفصل محصل للطبيعة الجنسية وان الجنس العالي
لا يجوز ان يكون له فصل مقوم وان الفصل القريب لا يمكن ان يكون متعددا وان ما لا جنس له لا فصل له
الى غير ذلك مما يدل على ان قدماء المنطقيين قالوا بامتناع تركب الماهية من امرين متساويين وبنوا عليه تلك الفروع
والشيخ متبعهم في الشفاء والمتأخرون لما راوا ضعف ادلتهم على ما سنظهره رجعوا عن هذا الاصل والفروع
الا ما صح لهم دليل غير مبني على هذا الاصل واما قوله غير مطابق للوجود يعني لقيام الادلة على ان ليس في الوجود

والا لكان الفصل الذي يتميز به فصل الامر من فصل الامر الثاني

مثل تلك الماهية فنقول كلامنا مدخوله فان منها انه لو تركبت ماهية حقيقية من امرين متساويين فلا بد ان يحقق بينهما
حاجة وليس احدهما بالاحتياج اولى من الاخر لانهما ذاتان متساويان فيحتاج كل منهما الى الاخر ويلزم الدور
وردبانا لا نسلم وجوب الاحتياج في الاجزاء المحمولة لانها اجزاء ذهنية لا يمايز بينهما في الوجود الخارجي وانما يجب
ذلك في الاجزاء الخارجية المتمايزة بحسب الوجود الخارجي ولو سلم فلم يحتج كل منهما الى الاخر من جهة اخرى
فلا يلزم الدور واجيب بجواز ان يحتاج احدهما الى الاخر من غير عكس ولا محذور اذ لا يلزم من التساوي في
الصدق التساوي في الحقيقة فلا يلزم من الاحتياج من احد الطرفين دون الاخر ترجيح لا مرجح ومنها ان
كل ماهية اما جوهر او عرض فان كان الجوهر جنسا لها وان كان عرضا كان احد التسعة او البقية على اختلاف المذهبين
جنسا لها فلا يكون تركبها من امرين متساويين وان فرض تلك الماهية جنسا من الاجناس العالية كالجوهر مثلا
لو تركب من امرين متساويين كان كل منهما اما جوهرا او عرضا لا سبيل الى الثاني والا لكان الجوهر عرضا
لصدقه على الجوهر بالمواطاة اذ الكلام في الاجزاء المحمولة ولا الى الاول لانه لو كان جوهرا فاما ان يكون
جوهرا مطلقا فيلزم تركب الجوهر من نفسه او جوهرا مخصوصا والجوهر المطلق جزء منه فيلزم ان يكون الشيء جزءا
لنفسه وانه محال وهكذا يقول في سائر الاجناس العالية كالكم مثلا كل من اجزائه اما كم او لا كم وليس الكلام في
ورودها لانه انحصار الممكنات في المقولات العشر او الاربع اذ لم يقم عليه برهان بل ولا قائل به وانما الكلام
في دعوى انحصار الاجناس العالية في احدهما والفرق ظ لجواز انحصار الاجناس في احدهما مع وجود ممكنات
كثيرة غير مندرجة في تلك الاجناس كيف وقد صرحوا بان النقطة والوحدة من هذا القبيل سلمنا ذلك لكن لا نم
حصرها لما يحتها ولا دليل لهم على ذلك سلمناه لكن قوله جزء الجوهر اما ان يكون جوهرا او عرضا اما ان
يريد به ان الجزء اما مفهوم الجوهر او مفهوم العرض واما ان يريد به ان الجزء اما ان يصدق عليه الجوهر او
العرض فان كان المراد الاول فلا نم الحصر لجواز ان يكون مفهومه مغايرا لمفهومي الجوهر والعرض فان جميع
الممكنات لا ينحصر في المفهومين وان كان المراد الثاني فلا نم ان الجزء لو كان جوهرا مخصوصا لزم ان
يكون الشيء جزءا لنفسه وانما يلزم ان لو كان ذاتيا له وهو ممنوع فان الصدق اعم من ان يكون صدق
الذاتي او العرضي ولا يلزم من وجود العام وجود الخاص لا يقال الكلام على تقدير كون الجوهر جنسا

لما تحته فلو صدق على جزئه كان ايضا جنسا له لا عرضيا لانا نقول ليس معنى كون الجوهر جنسا لما تحته انه جنس يجمع
ما صدق عليه فان ذلك ممتنع في اي جنس كان ضروره ان اجناس الماهيات النوعية صادقة على فصول لها صدق
العرض العام وايضا لو تم هذا الدليل لدل على امتناع تركب الماهية من الاجزاء المحمولة مطلقا سواء كانت
متساوية او لا فانا نقول في الانسان مثلا انه لا يمكن ان يتركب من الحيوان والناطق لان كلا منهما اما انسان
او لا انسان ويتم الدليل الخ هذا وقد تقام الدليل على هذا المطلب من غير استعانة بامتناع تركب الماهية
من امرين متساويين فيقال الماهية التي لا جنس لها لا فصل لها لانه اذا لم يكن لها جنس لم تشارك غيرها في
ذاتي فلا يحتاج حالي ان مفصل عنه بفصل بل هي مفصلة بذاتها عن الغير وان كانت مشاركة له 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 لانفصل بل لتحقق حقيقتها والجزء المساوي فصل لا لانحصار
اجزاء الماهية في الجنس والفصل او يقال الفصل يعرف بامور ثلثة الاول التميز والثاني التعيين وازالة الابهام
والثالث التحصيل اعني التطبيق على تمام الماهية قال الشيخ في الشفاء ان الفصل له معنيان اول وثان
فان المنطقيين كانوا يستعملونه فيما يميز به شيء عن شيء لازما او مفارقا ذاتيا او عرضيا ثم نقلوه الى المتميز به الشيء
في ذاته وهو الذي يقترن بطبيعة الجنس فيميزها ويعينها ويقومها نوعا فلو جوزنا تركب ماهية من امرين متساويين
لا يكون شيء منهما فصلا اذ لا تصور شيء من هذه الامور الثلثة في واحد من الامرين اما التميز فلان تلك الماهية
لا مشارك لها شيء في ذاتي فلا تصور فيها تميز عن المشاركات في الذاتيات نعم لها مشاركات في
امور عرضية كالوجود وغيره لكنها بذاتها متميزة عنها كان جزئيها ايضا متميزان بذاتهما عما يشاركه في عرضياته
فليس كون احدهما متميزا عن الآخر عن المشاركات في العرضيات باولى من عكسه واما التعيين والتحصيل
فلانهما فرعان على امر مبهم يتردد بين ماهيات لا ينطبق على تمام ماهية منها وذلك مفقود فيما تركب من
امور متساوية ولما تعذرت هذه المعاني الثلثة باسرها في تلك الامور المتساوية لم يكن شيء منها فصلا
بالمعنى المذكور بل كان اطلاق الفصل على تلك الامور بالاشتراك اللفظي ونحن انما ادعينا ان ما
لا جنس له لا فصل له بذلك المعنى لا بمعنى اخر يوضع له الفصل تارة اخرى والجواب ان المعتبر في مفهوم

الفصل هو التميز الذاتي دون التعيين والتحصيل فانهما خارجان عن مفهومه مقارنان له لكونه منضما الى
امور مبهمة غير متحصلة وكلام الشيخ في الشفاء قد ذكرنا انه مبني على امتناع مثل تلك الماهية ثم ذلك التميز الذاتي
حاصل في كل واحد من تلك الامور المتساوية فانه يميز الماهية عما عداها سواء قلنا ان تلك الماهية متساوية ايضا عما
عداها ولا يلزم منه تحصيل الحاصل لان امتيازها بعضها عن امتيازها بالحركات ان امتيازها باحد الجزئين غير
امتيازها بالجزء الآخر او قلنا انها لا امتياز بعضها اصلا بل امتيازها باجزائها واذا كان لكل واحد من الامور
المتساوية تميز ذاتي لماهيته كان فصلا لها بذلك المعنى جنسه وكيف لا وقد بطل انحصار الذاتي في الجنس و
الفصل بل انحصار الكليات في الخمس وفساده اظهر من ان يخفى او يقال الماهية اذا تركبت من جزئين محمولين
فلا بد وان يكون مركبة من جنس وفصل اما اذا كان احد الجزئين اعم من الآخر فظاهر واما اذا تساويا فلان
تلك الماهية المركبة مشاركة لاحدهما في طبيعته لانه صادق على الماهية المركبة وعلى نفسه وهو تمام المشترك بينهما ضرورة
انهما لا يشتركان في ذاتي آخر ولا خلاف في انهما مختلفان بالحقيقة فيكون جنسا والماهية المركبة مخالفة له في طبيعة
الجزء الآخر لانه ذاتي للماهية عرضي له فهو ذاتي لها بالقياس الى ذلك الجزء فيكون فصلا والجواب انا لا نسلم
ان الجزء الآخر يميز الماهية بالقياس الى ذلك الجزء كيف وهو صادق على ذلك الجزء ايضا وان كان صدقا عرضيا
فان احد مع وصف كونه واحدا حتى يحصل الماهية ورد ان وصف الذاتية امر اعتباري فلا يكون الماخوذ معه
فصلا للماهية الموجودة وايضا مشاركة الماهية المركبة احد جزئيها في طبيعتها لا يوجب ان يكون جنسا وانما يكون
كذلك لو كان بحيث نوعان والشيء لا يكون نوعا لنفسه وكل فصل ام اي قريب سماه ماما لقصور الفصل
البعيد بالنسبة اليه فان الفصل وان تميز الماهية التي هو بالنسبة اليها فصل بعيد عن بعض مشاركاتها لكن لا
تميزا عن تمام مشاركاتها ولا يحصلها نوعا كخلاف الفصل القريب فان الناطق مثلا يميز الانسان عن تمام
مشاركاتها ويحصله نوعا والحساس لا يميز الانسان كذلك ولا يحصله انما يميزه عن جميع المشاركات
ويحصله للحيوان وهو فصل قريب بالنسبة اليه فهو واحد ولو تعدد فالواحد منهما ان يحصل به بانفراده الجنس
فقد صار به نوعا وليس للآخر في حصول هذا النوع مدخل فيكون هو فصلا دون الآخر وان يحصل بهما معا
كانا فصلا واحدا لا متعددا وهذا الدليل مع اشارته على امتناع تركب الماهية من امرين متساويين يرد عليه

انا نختار ان الجنس يحصل بهما معا لا لواحد منهما منفردا قوله كانا فصلا واحدا لا متعددا قلنا نعم اذا لم يوجد
في مفهوم الفصل القريب ان يحصل الجنس به بانفراده لا يقال يفسر الفصل القريب بتمام الجزء المميز ولذا
سماه فصلا تاما لانا نقول لم يكن البحث قليل الجدوى اذ لا يتصور النزاع من احد في ان تمام الجزء المميز
لا يكون متعدد الظهور انه لو كان متعددا لم يمكن ان يفرض تماما وانما يتصور النزاع لو فسر الفصل القريب
بالجزء المميز للشيء عن جميع ما عداه على ما هو المشهور واما انه مشكل لانه يقال الحساس والمتحرك بالارادة فصلان
ورسمان للحيوان لانا نقول بل كل منهما اثر لفصله فان حقيقة الفصل اذا جهلت عرفناها باقرب اثاره
كالنطق لفصل الانسان ولما استنبه بعدم كل من الحس والحركة بالارادة على الآخر عبرهما معا عن فصل
الحيوان هذا وقد يعبر عن هذه الدعوى بعبارة اخرى وهي انه لا يمكن وجود فصلين في مرتبة واحدة لمهية واحدة
ومعنى كونهما في مرتبة واحدة ان يكون كل منهما مميزا للمهية عن جميع مشاركاتها او لا يكون مميزا احدهما قاصرا
عن الآخر وهذه العبارة انسب بقوله ولا يمكن وجود جنسين في مرتبة واحدة لمهية واحدة ومعنى كونهما
في مرتبة واحدة ان لا يكون احدهما جنسا للآخر فاما ان يكون بينهما عموم من وجه او عموم مطلق ولم يلزم ان
يكون الاعم عرضيا للنوع الذي يكون الاخص جنسا للمهية بالقياس اليه والا لم يكن الاخص تمام الذاتي المشترك
فلم يكن جنسا او مساويا ولم يلزم ان يكون كل منهما عرضيا لما هو الآخر ذاتي له والا لم يكن كلاهما او احدهما
تمام الذاتي المشترك قالوا لو امكن وجود جنسين في مرتبة واحدة لم يحصل كل منهما بالفصل وحده والا لكان
النوع محققا بدون الجنس الآخر فلا يكون الآخر جنسا له والتقدير بخلاف ذلك بل كان كل منهما يحصل
بالفصل وبالجنس الآخر فيكون كل منهما هو المجموع الحاصل من الجنس الآخر والفصل فيكون كل منهما
علة ناقصة لحصول الآخر فيكون حصول كل منهما موقوفا على الآخر فيلزم الدور واعترض بانهم ان ارادوا
بالتحصل ارتفاع الابهام الحاصل للجنس فلا نم انه لا يحصل الجنس بالفصل وحده قوله والا لكان النوع
محققا بدون الجنس الآخر قلنا يجوز ارتفاع الابهام بالفصل مع توقف النوع على اجزائه البالغة
وان ارادوا بالتحصل تحقق حقيقة النوع به كان اللازم مما ذكره ان توقف كل من الجنسين في
تحصيله على الفصل وذات الجنس الآخر لا على تحصيله فلا دور او حقيقة توقف المهية المركبة من الجنس والفصل

على كل واحد من الجنسين ولا محذور فيه ولو صح ما ذكره لم يلتئم منه من يلتئم اجزاء اصلا اذ ما احدهما مع الآخر
لا يحصل الحقيقة بدون الثالث وبالعكس اي لا يحصل الحقيقة انه بالثالث مع الثاني بدون الاول بل
يقول الفصل لا يحصل بدون الجنس والا لتحصل النوع بدون الجنس فيلزم توقف كل منهما على الآخر في تحصيله قيل
نحن نقرر الدليل هكذا لا يحصل كل من الجنسين بالفصل وحده والا لكان النوع محققا بدون الجنس الآخر وذلك
لان الجنس اذا تحصل صار هو من حيث هو متحصل بما حصله نوعا منه قطعا وليس المراد من حاصل عن المحصل
الذي هو ذلك الجنس والمحصل الذي هو الفصل فرضا دخل في حيثية ذلك النوع فيكون الجنس الآخر خارجا
عنهما فلا يكون جنسا لهما والتقدير بخلافه وح يلزم ان يحصل كل من الجنسين بالفصل والجنس الآخر اولا لانا
هناك نشاركهما في تحصيله ولما كان كل واحد منهما مبهما لم يمكن ان يكون له مدخل في تحصيل الآخر الا باعتبار
تحصيله في نفسه فيلزم ان يكون تحصيل كل منهما علة ناقصة لتحصيل الآخر فيلزم الدور ولهذا التقرير اندفع
هذا الاعتراض لكن يجب ان ذلك التقرير انما هو اذا كان الجنسان متساويين اما اذا كان احدهما اعم
ايهما كان يكون اعم مطلقا وقد عرفت جوازه فانه يجوز ان يكون ذات الآخر مع الفصل محصلا له
فلا يلزم دور فالاولى ان يقتصر على ان المهية الواحدة لو كان لها جنسان في مرتبة واحدة لكان لها
فصل محصل فيحصل به كل منهما نوعا على حدة سواء كان الفصل واحدا او متعددا فلا يكون تلك المهية
نوعا واحدا ومهية واحدة هف انتهى كلامه ان الاعتراض المذكور باق بحاله لان حاصل هذا التقرير
ان كلا من الجنسين له مدخل في تحصيل الجنس الآخر لكنه لما كان مبهما ما لم يحصل ولم يزل ابهامه لم يكن له
اثر في تحصيل الآخر وحاصل الاعتراض ان التحصيل ان اريد به زوال الابهام فلا نم ان لكل من الجنسين
مدخلا في تحصيل الآخر فان عموم النوع بجنس لا يتوقف على تحصيل الجنس الآخر لا بمعنى تعميم ذلك النوع به ولا
بمعنى زوال ابهامه مع انه يرد عليه اعتراض آخر وهو انه يجوز ان يكون مفهوما ان في كل منهما ابهاما من وجه
فيزول باجتماعهما ابهام كليهما فيكون تحصيل كل منهما باعتبار تحصيل الآخر معه لا سابقا عليه ومثل ذلك يسمى
دورا معيا وهو غير مطابق على ما قيل من ان الحيوان والناطق في كل منهما ابهام بزوال ما لا يخفى فان الحيوان
مشترك بين الانسان وبين الفرس مثلا والناطق يميزه عن الفرس والناطق مشترك بينه وبين الملك

هذا المعنى وان اريد بتحقق حقيقة النوع به علم الاجمالي فيحتمل

والحيوان بمنزلة عن الملك واما تقريره الاولى فرد عليه منع طرو ما لانم انه تحصل من كل منهما نوعا على
حده وانما يلزم ذلك لو لم يكن كلاهما مقوما لنوع واحد واحد على ما هو المفروض والا يمنع قوله لو كان
لهما جنسان في مرتبة لكان لهما فصل لجواز ان يكونا مثل الحيوان والناطق على ما قيل ونعلنا اتفاقا انهما
يكونان على هذا التقدير جنسين للانسان لا فصل له سواهما واذا ثبت امتناع جنسين في مرتبة ثبت ان
اجزاء الماهية لا يكون كلها اجناسا لان الماهية المركبة لا بد لها من جزئين لا يكون احدهما جزءا للآخر فاذا كان
كلاهما جنسين لزم وجود جنسين في مرتبة واحدة وقد سبق ان مقدمتان احديهما ان اجزاء الماهية
لا يكون كلها فصولا حيث بينا ان 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 تركيب عقلي الا منهما معا وليعلم ان ما اسلفناه في بيان ان الجزء المحمول اما جنس او فصول
انما هو على تقدير ان يفسر الفصل بالكلي المقول في جواب اي شيء هو في ذاته على ما نقلناه من الاشارات
واما اذا فسر بما يميز الشيء عن جنسه على ما نقلناه من الشفاء فلا بد في بيانه من طريق آخر وهناك طريق مشهور وهو
انه مبني على امتناع وجود جنسين في مرتبة واحدة وهو ان الجزء المحمول ان كان تمام الذاتي المشترك بين
الماهية ونوع آخر مباين لها فهو الجنس والا فهو الفصل سواء كان مختصا بالماهية او لا اما اذا اختص بها فظ
لانه يصلح للتمييز عما يشاركها في الجنس ضرورة اشتراكهما مع العرفي ذاتي اعم اذ يمتنع تركيب الماهية من امرين
متساويين فاذا ثبت اختصاص احد الجزئين فلا بد من اشتراك الجزء الآخر ويكون هو الجنس واما اذا
لم يختص فلانه ح لا يكون تمام المشترك بين الماهية ونوع آخر مباين لها اذ التقدير بخلافه فيكون بعضا
من تمام المشترك فان اختص بتمام المشترك يكون فصلا لانه يميزه عما يشاركه في جنسه لما مر من ضرورة اشتراكه
مع العرفي في جزء آخر هو جنس له وللماهية اذ هو يميز الماهية اذ عن بعض ما يشاركها في ذلك الجنس فيكون فصلا
لها اذ هو وان لم يختص به فلا بد وان يختص بتمام مشترك والا يلزم ان يكون اجزاء كل تمام مشترك نوع
مباين له وللماهية اذ يكون الجزء المفروض موجودا فيه ويكون ذاتي آخر للماهية تمام مشترك بين ذلك النوع
والماهية ثم بازاء نوع آخر وتمام مشترك آخر وهكذا حتى يلزم ان يكون للماهية تمام مشتركات غير متناهية

ويلزم تركب الماهية من امور غير متناهية وذلك يستلزم امتناع تعقلها بالكنه والكلام في الماهيات المعقولة
بالكنه والتي يمكن تعقلها كذلك واعترض عليه بانه لم لا يجوز ان يكون تمام المشترك الثالث هو بعينه تمام المشترك
الاول بان يكون بازاء الماهية نوعان متباينان ومتباينان للماهية يشاركها كل منهما في تمام مشترك بين الماهية
وذلك النوع ولا يوجد في النوع الآخر ويكون الجزء الذي هو بعض تمام المشترك موجودا في كل من النوعين
واعم من كل واحد من تمامي المشترك قالوا هذا الاعتراض مما لا مدفع له الا اذا ثبت انه لا يجوز ان يكون للماهية
واحدة جنسان في مرتبة واحدة واذا لو ثبت علمت انه يمكن دفع هذا الاعتراض من غير بناء على تلك
القاعدة بان يقال هذا الجزء 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 المقدر ولا الى
الثاني لانه يلزم ان يكون هناك تمام مشترك ثالث بين الماهية وذينك النوعين المذكورين ويكون الجزء المذكور
بعضا منه وبعد الكلام اليها فيلزم ان يكون هناك تمام مشتركات غير متناهية يكون كل منهما اعم مطلقا من
الآخر لا يقال اذا بني الدليل على تلك القاعدة يلزم الدور ولا حاجة الى تخصيص الكلام 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 موجودة معا اذ الكلام في الماهيات الحقيقية واجزائها لانا نقول هذا انما يتم
ان لو كانت الاجناس متمايزة بحسب الوجود الخارجي وليس كذلك وطريق آخر خاص به وهو ان يقال
الجزء المحمول ان كان تمام الذاتي المشترك بين الماهية ونوع آخر مباين لها فهو الجنس والا فهو لا يكون اعم
الذاتيات والا لكان تمام الذاتي المشترك وهو خلاف المقدر بل يكون اخص منه ولو من وجه بناء على امتناع
تركب الماهية من امرين متساويين فيميز الماهية عن مشارك لها في ذلك الاعم فيكون فصلا لكونه مميزا للماهية
عن مشارك لها في جنس ويرد عليهما انه لا يلزم من كون جزء الماهية اعم منها ان يكون جنسا لها لجواز ان
يكون عموميه بعروضه لنوع آخر مباين لها فلم يكن مقولا عليها في جواب ما هو بحسب الشركة المحضة فلم يكن جنسا
لها وبحث بناء بينهما لما مر انفا وقد يكون منهما طبيعي وعقلي ومنطقي بحسبهما يعني ان كلا من الجنس والفصل
قد يكون طبيعيا وقد يكون منطقيا وقد يكون عقليا فان مفهوم الجنس جنس منطقي ومعروضه كالحيوان

مثلا جنس طبعي والمركب منهما جنس عقلي ومفهوم الفصل فصل منطقي ومعروضه كالناطق مثلا فصل طبعي
والمركب منهما فصل عقلي كما ان جنسهما اي جنس الجنس والفصل اعني مفهوم الكلي كلي منطقي ومعروضه كلي طبعي
والمركب منهما كلي عقلي على ما مر وقد يقال معناه ان مفهوم الكلي جنس لمفهومي الجنس والفصل بل هو جنس لمفهومات
الكليات الخمس فيعرض له الكلية بالقياس اليها فهناك معروض هو مفهوم الكلي مطلقا ويسمى كليا طبعيا وعارض هو
مفهوم الكلي العارض لذلك المطلق بالنسبة الى مفهومات الكليات ويسمى كليا منطقيا ومركب من المعروض
والعارض ويسمى كليا عقليا فمفهوم الكلي من حيث هو في هذا الاعتبار يعم له طبعه من الطبايع كالحيوان مثلا و
متصف 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 واخص من بعض يسمى جنسا متوسطا وفصل كل جنس يكون في
مرتبته يعني فصل الجنس العالي يسمى فصلا عاليا وفصل الجنس السافل يسمى فصلا سافلا وفصل الجنس المتوسط يسمى فصلا
متوسطا واما الفصل على رأي المص فلا يكون للماهية الواحدة الا واحدا وسيجيء بيان ذلك عن قريب فالانقسام
الى المفرد والمتعدد لا يكون الا للجنس دون الفصل ولذا قال المص ومن الجنس ما هو مفرد وهو الذي لا جنس فوقه ولا
تحته ومنه ما هو غير مفرد وهو ما ذكرنا من معنى العالي والسافل يندفع ما قيل من ان المعتبر في العلو والسفل هو ان
يكون الاعلى جزءا من ماهية الاسفل اذ لو اكتفي بمجرد العموم لما تحقق اجناس عالية لان المفهومات العامة كالموجود
مثلا اعم منها وليس الاعلى من الفصول المذكورة جزءا 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
فصل لا فصل له فيكون هذا الفصل الذي انتهى اليه سلسلة الفصول هو العالي وفصل النوع الاخير هو السافل
وما بينهما هو المتوسط واما الفصل المفرد فهو فصل بسيط ليس جزء الفصل اخر مع انه مردود بما قد صرح به
من ان جنس الفصل لا معنى له وحقيقته في موضعه وسنشير اليه وهما اضافتان وقد يجتمعان مع المقابل يعني
ان كلا من الجنس والفصل لا بد وان يعتبر بالقياس الى شيء فان الجنس انما هو جنس بالقياس الى نوعه وكذا الفصل
ومفهوماهما متقابلان لان الجنس ما يكون معولا في جواب ما هو والفصل ما لا يكون معولا في جواب ما هو لكن مع

تقابلهما قد يجتمعان في شيء واحد لكن لا بالاضافة الى شيء واحد فان الجنس للشيء لا يكون فصلا له بل بالاضافة
الى شيئين وذلك كالحساس الذي هو فصل بالنسبة الى الحيوان جنس بالنسبة الى السمع والبصر ولا يمكن احد الجنسين
بالنسبة الى الفصل بان يكون الجنس جنسا بالنسبة الى الفصل كما هو جنس بالنسبة الى النوع والا لكان معولا للفصل
فلا يكون الفصل محصلا له بل يقول لو كان الجنس او شيء من اجزائه داخلا في الفصل لم يكن المجموع فصلا في
الحقيقة بل الجزء الاخر وانه لزم اعتبار جزء واحد في الماهية مرتين وانه غلط قطعا بل يقول جنس الفصل مما لا يعقل
اذ لو كان له جنس لكان مركبا من الماهية ونوعا ما تحقق لاشتراكه وجنسه فان كان تمام المشترك بين الماهية و
ذلك النوع كان جنسا للماهية وان كان بعضا من تمام المشترك كان فصلا لجنسها كما عرفت ولا شيء من الجنس
واجزائه بداخل في الفصل على ما سبق واذا انتفى الجنس والفصل الى ما صاقان اليه يعني النوع كان الجنس
اعم مطلقا من النوع والفصل مساويا للنوع اعترض عليه بان هذا الحكم عام متناول الاجناس كلها فرب كانت
او بعيدة اذ لا بد من كونها مشتركة بين ما اضيفت هي اليه بالجنسية وبين غيره واما الحكم بكون الفصل مساويا
لما هو فصل له فمختص بالفصل القريب فان الفصل القريب بالنسبة الى ما هو فصل قريب له لا بد ان يكون مساويا له لانه
ذاتي له مميز 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 يكون اعم منه مطلقا اما هي فصول بعيدة له ولا محذور في
ذلك لانها مميزة له عن بعض ما عداه وعمومها لا ينافي ذلك ويمكن الجواب بان المص اعتبر في الفصل التمييز
عن جميع المشاركات فالفصل البعيد للماهية هو ما يحقق فصل لما هو فصل قريب له من اجناسها لكونه مميزا له عن جميع
المشاركات وانما يقال له فصل للماهية باعتبار انه فصل لجنسها وبهذا الجواب يندفع الاعتراض المذكور على ما تعليقاته
من شرحه للاشارات فيما سبق والشخص من الامور الاعتبارية المهية النوعية من حيث هي بنفس تصورها غير مانع من الشركة
بل يمكن للعقل فرض اشتراكها بحملها على كثيرين والشخص منها بنفس تصوره مانع من الشركة فاذن لا بد في الشخص
من امر زائد على الماهية وهو التشخص وهو امر اعتباري لا وجود له في الخارج لوجهين الاول انه لو كان موجودا في
الخارج لكان له تشخص ويعود الكلام اليه ويسري والجواب انا لا نسلم انه لو كان موجودا لكان له تشخص وانما يلزم ذلك
لو كان له ماهية كلية مشاركة فيها شيء اخر وهو ممتنع بل هو متميز عما عداه ذاتا لا بامر زائد على ذاته ومشاركة لسائر التشخصات

انما هو في مفهوم الشخص وهو عرضي بالنسبة اليها وما يقال من ان كل موجود له ماهية كلية في العقل وان امتنع تعدد
افراده بحسب الخارج فهم فان الواجب بما هو موجود خارجي ليس له ماهية نوعية يعرضها تشخص بل تشخصه عين ذاته كما هو
المشهور عندهم الثاني انه لو وجد في الخارج لتوقف عروض لحصة هذا الشخص من النوع دون الحصة الاخرى منه على
وجودها وعدمها فان كان بمشاركة هذا الشخص دار وان كان بتشخص اخر منه والجواب ان عروضه لا يتوقف على تميز
سابق بل يلزم المح وحاصله ان ذلك دور معية فان الماهية اذا وجدت وحدت بمشاركة ما عرض لها من التشخص وذلك
كتخصص الانواع من الجنس بمشاركة الفصول ولا يتوقف اختصاص كل فصل بحصة على تميزها سابق لا يقال وجود
المعروض مقدم على وجود العارض بالضرورة فكذا تميزه لكونه مغايرا للوجود السابق وهذا بخلاف الفصول
وتخصص الانواع من الجنس فان التمايز هناك عقلي لا خارجي لانا نقول تقدم المعروض على العارض انما هو بالذات
دون الزمان وهو لا يستلزم تقدمه معه لا بالزمان وهو ظ ولا بالذات لجواز ان يكون الشيء محتاجا اليه
ولا يكون مغايرا له كذلك واجيب المخالف اي القائل بكون التشخص موجودا في الخارج بوجوه الاول انه
التشخص الموجود في الخارج وهو الموجود في الخارج موجود فيه بالضرورة والجواب انه ان اريد بالتشخص معروض
التشخص فلا ان التشخص عارض له لا جزء منه وان اريد المجموع المركب منهما فلا نم انه موجود فان من يمنع كون التشخص
موجودا كيف يسلم انه مع معروضه موجود ان بل الموجود عنده هو المعروض وحده ودفعه صاحب المواقف بان المراد
بالتشخص الذي ادعينا وجوده هو مثل زيد ولا ريب لعاقل في وجوده وليس مفهومه مفهوم الانسان وحده قطعا
والا لصدق على عمرو انه زيد كما يصدق عليه انه انسان فاذن هو الانسان مع شيء اخر يسمى التشخص فذلك الشيء
الاخر زيد فيكون موجودا ثم قال ان نسبة الماهية الى التشخصات كنسبة الجنس الى الفصل فكما ان الجنس امر
مبهم في العقل يحتمل مهيات متعددة ولا يتعين شيء منها الا بانضمام فصل اليه مما متحدان ذاتا وجعلا و
وجودا في الخارج ولا يمتازان الا في الذهن كذلك الماهية النوعية تحتمل هويات متعددة لا يتعين شيء منها
الا بتشخص منضم اليها وهما متحدان في الخارج ذاتا وجعلا ووجودا ومتمايزان في الذهن فقط فليس في الخارج
موجود هو الماهية الانسانية مثلا وموجود اخر هو التشخص حتى يركب منهما فرد منها والا لم يصح حمل الماهية على
افرادها بل ليس هناك الا موجود واحد اعني الهوية الشخصية الا ان العقل يحصلها الى ماهية نوعية وتشخص

كما يحصل الماهية النوعية الى الجنس والفصل وفيه نظر لما سبق من ان الجزء العقلي للموجود الخارجي لا يجب ان يكون
موجودا في الخارج ولو سلم فذلك الشيء هو ما يخصه من الكم والكيف والاين ونحو ذلك مما 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 الماهية من حيث هي هي لا تقتضي الوحدة ولا الكثرة وانما تتكثر بما يضاف اليها من
التشخص وهو موجود والا لم يكن التكثر بحسب الخارج بل بمحض اعتبار العقل الثالث ان التشخص لو كان عدميا
لما كان معينا في نفسه اذ لا هوية للمعدوم فلم يكن معينا لغيره ضرورة ان ما لا ثبوت له لا يصلح سببا لتعين الشيء على
غيره بحسب الخارج والجواب عنها ان ما يضاف الى الطبيعة ويعينها وتكثرها هي العوارض المشخصة ولا نزاع في
وجودها على ما سبق لا التشخص ولو سلم فان الموجودات الخارجية يجوز اتصافها بالامور العدمية وتكثرها بتلك
الصفات وامتيازها بها عما ليست متصفة كالاعمى الذي يتميز بالعمى عمن ليس باعمى الرابع ان مفهوم التشخص
لو كان عدميا ولنعني عدما مطلقا لكان عدما للتشخص او التشخص اما لا يخرج عن القسمين وذلك التشخص اما
عدمي او ثبوتي وعلى التقادير يلزم كونه وجوديا اما على الاول فلان نقيض العدمي وجودي واما على الثالث
فلان حكم الامثال واحد والجواب انا لا نم ان العدمي يلزم ان يكون عدما لامر بل يكون معدوما في الخارج على
ما ادعينا من انه امر اعتباري ولو سلم فلا نم ان نقيض العدمي وجودي كالامتناع واللا امتناع ولو سلم فان
اريد بالتشخص واللا تشخص مفهوماتهما فلا حصر لجواز ان يكون التشخص عدما لامر اخر وان اريد ما صدق عليه فلا نم
ان كل ما صدق عليه اللا تشخص هو عدمي ليكون نقيضه ثبوتيا كيف واللا تشخص صادق على جميع الحقائق ولو
سلم فلا نم تماثل التشخصات ثم لا يجوز ان يكون مخالفة متشاركة في مفهوم عارض مفهوم التشخص الخامس ان
التشخص لو كان عدميا لكان عدما لما منافيه ضرورة كالاطلاق والكلية والعموم وما يجري مجرى ذلك فان
كان عدما للاطلاق اولا بعينه كالكلية والعموم وبالجملة ما لا ينفك عدمه عن عدم الاطلاق كان التشخص
مشتركا بين افراد الماهية كعدم الاطلاق لان المعتبر انه عدم لامر لا ينفك عدمه عن عدم الاطلاق وعدم
الاطلاق متحقق في جميع افراد الماهية وكذا التشخص فلا يكون تشخصا وان لم يكن التشخص عدما
للاطلاق ولا عدما لما لا ينفك عدمه عن عدم الاطلاق لزم جواز الانفكاك بين عدم الاطلاق وبين

وذلك العدم الذي هو التشخص وذلك اما بان يتحقق عدم الاطلاق بدون التشخص فيلزم كون الشيء لا مطلقا
ولا معينا وهو رفع للنقيضين واما بان يتحقق التشخص بدون عدم الاطلاق فيلزم كون الشيء مطلقا ومعينا وهو
جمع للنقيضين والجواب ما سبق من انا لا نسلم ان العدمي يلزم ان يكون عدما لامر ولو سلم نقول ان اريد بالتشخص
الذي يجعله عدم الاطلاق مطلق التشخص فلا نسلم امتناع اشتراكه بين افراد الماهية كعدم الاطلاق وانما يمتنع
لو لم يكن مغايرا لافراد الماهية بالتشخصات الخاصة المفروضة لمطلق التشخص وان اريد به التشخص الخاص فمختار
انه ليس عدما للاطلاق ولا الا لا ينفك عدمه عن عدم الاطلاق بل الامر يوجد عدم الاطلاق بدون عدمه
الذي هو ذلك التشخص وهو لا يستلزم الا كون الشيء لا مطلقا ولا معينا فذلك التشخص ولا استحالة في ذلك
لجواز ان يكون متشخصا بتشخص اخر ولما كان هناك مظنة سؤال وهو ان يقال لو كان الماهية التشخص يشارك غيره
من التشخصات في مفهوم التشخص فلا يبعد ان يتشارك معه تشخص اخر وتعلل الكلام اليه حتى يستحالة
فاوا نظر اليه من حيث هو امر عقلي وجد مشاركا لغيره من التشخصات فيه ولا نسلم بل يقطع بانقطاع
للاعتبار ونحن قد استوفينا الكلام في امثال ذلك على وجه لا مزيد عليه فلا نعيده وقد يجاب بما
من ان التشخص يتميز عما عداه بذاته لا بتشخص زائد على ذاته حتى يلزم التسلسل واشتراكه مع سائر التشخصات
في مفهوم التشخص اشتراك في امر عرضي واما بانه التشخص قد يكون نفس الماهية فلا يتكثر وقد يستند الى المادة المتشخصة
بالاعراض الخاصة الحالة فيها بنفسها قال الحكماء الالهية قد يكون متشخصة بنفسها مستغنية في تشخصها عن فرض
الاشتراك فيها كالواجب تعالى فلا يتصور هناك تعدد اصلا وقد لا يكون متشخصة بنفسها بل بتشخص مغاير لتشخصها
وح قد يستند تشخصها الى الماهية بنفسها او بلوازمها فيتحصر في شخص والا لزم تخلف المعلول عن علته لتحقق
الماهية في كل فرد مع عدم تشخص الفرد الاخر وقد يستند الى غيرها ولا يجوز ان يكون امرا منفصلا عن
التشخص لان نسبته الى كل الافراد والتشخصات على السواء ولا حالا فيه لان الحال في التشخص
لافتقاره اليه يكون متاخرا عنه ولكونه علة لتشخصه المتقدم عليه لكونه مقوما له على ما مر من ان نسبته الى
التشخص نسبة الفصل الى النوع يكون متقدما عليه ويتوجه ان يكون محلا له وهو المادة وقد مر
تفسيرها في بحث ان كل حادث مسبوق بمادة والاستناد الى المادة اعم من ان يكون بنفسها

او بواسطة ما فيها فلا يرد ما قيل من ان غير المنفصل لا ينحصر فيما يكون حالا في التشخص او محلا له لجواز ان يكون
حالا في محله قيل لو كان تكثر اشخاص الماهية بسبب تكثر مواد لكان تكثر المواد المتكثرة المتماثلة بسبب مواد اخر
ولزم التسلسل او لو كان نوع كل مادة منحصرا في اشخاصها فلم تعدد افراد ما اتلف تعددا افراد ما يحل فيها واجيب بان
تكثر المادة معلل باعراض لحقتها الاستعدادات متعاقبة الى غير النهاية بحيث يكون كل استعداد سابق معدا للاحق
وهذه الاستعدادات ليست مجتمعة بل متعاقبة ومثل هذا التسلسل جائز عندهم وقال صاحب المواقف هذا الجواب
لا يجدي نفعا لانهم لما جوزوا تشخص المادة بما حل فيها لان مرجع ما ذكروه هو ان علة تشخص المادة امور حالة فيها
سابقة على ذلك التشخص ومقارنة لتشخص اخر معلل بامور اخرى متقدمة على التشخص الاخر وهكذا الى ما لا نهاية
له ايجاب ان يقول فلم لا يجوز تشخص الماهيات بصفاتها العارضة على سبيل التعاقب الى ما لا نهاية له فلا حاجة
ح في تعدد افراد الماهية النوعية الى المادة ان الكلام الحكماء في هذا المقام مبني على ما زعموا من ان
تعاقب الاستعدادات المتسلسلة الى غير النهاية انما يكون في المادة على ما سبق في بحث ان كل حادث مسبوق
بمادة فلو لم يكن ذلك بل اشتهر وان لا يرد عليه الا الاعتراضات الواردة هناك مثل ان يقال لم لا يجوز ان الامر
المنفصل نسبته الى كل الافراد والتشخصات على السواء فان فواعل وجودات الممكنات ليست محالا لها ولا حالا
فيها مع ان لكل فاعل نسبة خاصة الى مفعوله ولو سلم فلا نسلم ان المحل هو المادة لم لا يجوز ان يكون جوهرا غير
جسماني ولا يكفيهم تعميم المادة بحسب تناول المجردات ايضا لانهم فرعوا على هذه القاعدة ان افراد العقول الواقع
منحصرة في اشخاصها قالوا لان علة تشخصها ليست المادة لانها مجردة فهي اما الماهية بنفسها او بامر لازم لها فيلزم الانحصار
وقالوا ان النفوس الانسانية انما تعددت وان لم يكن مادية لتعلقها بالمادة بتعلق التدبير والتصرف فهو في
حكم المادي فيتعدد بحسب تعدد المادة التي تتعلق بها ولا يحصل التشخص بانضمام كلي عقلي الى مثله فان التعيين
من المفهومات الكلية في اي مرتبة كان لا يقتضي ان لا يمكن للعقل فرض الاشتراك بين كثيرين نعم يجوز
ان يتعين التعيين امرا لا يصدق في الخارج الا على شخص واحد وينحصر في شخص خارجي لكن يكون له افراد ذهنية
واعترض بانه اذا جاز في العاقل ان يرتفع عموم مفهوم التعيين احدهما بالاخر ويختص بنوع واحد كما في الخاصة
المركبة فلم لا يجوز ان يكون تعين الكلي بالكلي في بعض الصور والمراتب مؤديا الى امتناع فرض الاشتراك

فان قيل فعلى ما ذكرتم يلزم ان يكون ما ينضم الى الكلي ويفيده الجزئية جزئيا وله لا محالة مفهوم كلي يفتقر الى
ما ينضم اليه ويجعله جزئيا له وهكذا فيلزم عند تعقل شخص ان تتعقل مفهومات غير متناهية هف قلنا لا نم
ان كل جزئي له مفهوم كلي يفتقر الى ما ينضم اليه ويجعله جزئيا بل قد يكون متنعا في نفسه عن فرض الاشتراك
والتشخص من هذا القبيل فان التشخص كزيد مثلا يفصله العقل الى مهية كلية وتشخص ينضم اليها فيفيدها الجزئية
واما التشخص فليس يفصله العقل الى مهية كلية وتشخص اخر فان التشخص مميز عما عداه بذاته ولا اشتراك له بما سواه
الا في مفهومات عرضية والاشتراك في العرضيات مع الامتياز بالذات لا يحوج الى تشخص اخر هذا ولم نظهر
لي بعد فائدة تقييد الكلي بالعقلي والتمييز بغاير التشخص لان التشخص للشيء انما هو في نفسه والتمييز انما يكون بالقياس
الى المشارك ولانه لا يجوز ان يتشخص كل من السنن بذات الاخر لما عرفت من ان تقييد الكلي بالكلي
لا يفيد التشخص ويجوز امتياز كل من السنن بالاخر كما في الطائر الولود وقد توجد في بعض النسخ قوله والتشخص
قد لا يعتبر مشاركته والكلي قد يكون اضافيا فيميز والتشخص المندرج تحت غيره مميز يعني ان بين التشخص والتمييز
عموم من وجه فان التشخص يتحقق بدون التمييز في التشخص اذا لم يعتبر مشاركته مع غيره في مفهوم من المفهومات
والتمييز بدون التشخص في الكلي الذي يكون جزئيا اضافيا فقوله والكلي قد يكون اضافيا معناه ان الكلي قد
يكون جزئيا اضافيا على ما وجد في بعض النسخ ويحتمل ان في التشخص اذا اعتبر مشاركته مع غيره في مفهوم من المفهومات
ولا يخفى على المتأمل ان عدم اعتبار مشاركة التشخص مع غيره في مفهوم من المفهومات لا يستلزم ان لا يكون مميزا اي غير
مشاركة في المفهومات العامة كالوجود بل يستلزم عدم اعتبار تميزه فلا يثبت بذلك تشخص بلا تمييز فالصواب ان يقال
التمييز اعم مطلقا من التشخص لان كل متشخص مميز ولا عكس كليا والتشخص يغاير الوحدة فان مفهوم الانسان مثلا اذا اعتبر
من حيث هو غير مقيد بوجود شيء من العوارض ولا بعدمه اعني اذا اعتبر من حيث هو كلي طبيعي 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 يغاير الوجود لصدقه اي صدق الوجود على الكثير من حيث هو كثير بخلاف الوحدة فان الموصوف بالكثرة
اذا لوحظ اتصافه بها يصدق عليه انه موجود ولا يصدق عليه بتلك الملاحظة انه واحد نعم اذا لوحظ واعتبر من
حيث جملته صدق عليه انه واحد وانه لو كانت الوحدة نفس الوجود لكان الوحدة التشخصية نفس الوجود التشخصي

ولزم ان يكون التفرق الواقع في الجسم البسيط الواحد اعداما لذلك الجسم المتشخص بالكلية وايجادا لجسمين اخرين
من كتم العدم او بالتفرق بطل الوحدة المخصوصة وبطل الوجود المخصوص وانه اعني كون التفرق اعداما بالكلية
والمجوز مكابر لمقتضى عقله لا يخاطب ولا يناظر وقد يستدل على ذلك بان التفرق لو كان اعداما للجسم بالكلية وايجادا
لجسمين اخرين من كتم العدم لكان نسبة المياه التي جعلت من الجرة في الكنران الماء الذي كان في الجرة كنسبة سائر
الاشخاص من مياه لم تكن في الجرة اليه وليس كذلك بالضرورة فان البلد والصبيان ممن لم يمارس الكتب والبرهان
اذا قيل لهم ما فعلتم بالماء الذي كان في الجرة يقولون حفظناه في الكنران بخلاف ما اذا صبوا ماء الجرة واخذوا
في الكنران من ماء البركة فانهم لا يقولون على هذا التقدير ان ماء الجرة محفوظ في الكنران والحكماء لما ذهبوا
الى ان الصورة الجسمية تنعدم بالتفرق اثبتوا الهيولى لئلا يكون التفرق اعداما للجسم بالكلية وهذا الدليل يعني يدل
على ان الوحدة ليست عين التشخص فان الجسم البسيط الواحد اذا فرض زالت وحدته التشخصية دون هويته الشخصية
والا لكان التفرق اعداما وليس وقد اي يساوق الوحدة الوجود فان كل ما هو واحد 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 مسويان في كون كل منهما اعرف بالاقسام يعني ان الوحدة
اعرف عند العقل من الكثرة والكثرة اعرف عند الخيال من الوحدة قيل ان اخذ الوحدة والكثرة من حيث انهما
امران كليان والكليات لا يدركها الا العقل وليس من شان الخيال ادراكها وان اخذ الكثرة من
حيث هي حاصلة في محسوس الوحدة الا ما خوذة كذلك فلا يدركها العقل بل قوة جسمانية تمسى خيالا او وهما
فيختص احدهما بالاعرفية عند الخيال لا وجه له واجيب بان المدرك للكليات والجزئيات في الانسان هو
العقل اي النفس الناطقة كما هو المشهور لكن يدرك الكليات بذاتها اي برسم صور الكليات في ذاتها و
يدرك الجزئيات بالاتها اي برسم صورها في الاتها فالمدرك للجميع ليس الا اياها ثم ان الصورة الكلية المرتسمة
في ذات النفس مجردة من صور جزئياتها المرتسمة في الالات فان النفس تدرك اولا بالاتها جزئيات متكثرة
ترتسم صورها في تلك الالات ثم تنتزع منها بحذف مشخصاتها صورة واحدة كلية ترتسم في ذاتها فكل واحد
من الكليات المرتسمة في ذات النفس معروض للوحدة وجزئياتها المتكثرة هو منها المرتسمة في الخيال او في غيره

يكون موجودا باعتبار

عند العقل والخيال اعرفية

معروضه للكثره ولا شك ان المرتسم فى ذات النفس يكون اقرب منها واعرف عندنا نظرا الى ذاتها وحدها من
المرتسم فى الاتها وان المرتسم فى الاتها اقرب منها واعرف عندنا نظرا الى ذاتها ماخوذه مع تلك الالات فظهر
ان معروض الوحده اعرف عند العقل فى نفسه من معروض الكثره وان معروض الكثره اعرف عند العقل باعتبار
الاله من معروض الوحده فكذا حال العارضين اعنى الوحده والكثره الكليين لانهما عارضان لمعروضهما
هناك اى فى العقل والاله فالعقل اذا اخذ وحده كان ادراكه لما هو عارض للمرتسم فيه اقرب من ادراكه لما هو
عارض للمرتسم فى الته واذا اعتبر مع الته كان الامر بالعكس وان كان هذان الادراكان للعقل بنفسه
فيه نظر لانه قد يرتسم فى النفس صور كليه كثيره ينتزع كل منها من جهات كثيره فكما ان الجزئيات المرتسمه
فى الاله معروضه للكثره كذلك تلك الكليات المرتسمه فى النفس معروضه للكثره ايضا وكما ان كل واحد من تلك
الكليات المرتسمه فى النفس معروض للوحده كذلك كل واحد من تلك الجزئيات المرتسمه فى الخيال معروض للوحده
ايضا فلا وجه لتخصيص الوحده بالعروض لما ارتسم فى النفس وتخصيص الكثره بالعروض لما ارتسم فى الخيال وليست
الوحده امرا عينيا لما سبق من لزوم التسلسل بل هى من توابع المعقولات وكذا الكثره يعنى انهما ليسا من الامور
الاعتباريه بل من المعقولات الثانيه لانهما ملتبسه من الوحدات وليس مهيتها الا الوحدات المجتمعه فى
كونهما من المعقولات الثانيه نظر لانهما عباره عن عوارض الوجود المبنى على ما سبق وهما عرضان للموجودات
فى الخارج ومعاملهما لاضافه العليه والمعلوليه فان الوحده علة مقومه للكثره والكثره معلوله متقومه بها والمكياليه
والمكيليه فان الوحده مكال للكثره لان الوحده بعينها اذا حذفت منها مره بعد اخرى وهو معنى الكيل والكثره
مكيله بها والعليه والمعلوليه متضايفان بالذات وكذا المكياليه والمكيليه لمعروضهما اعنى الوحده والكثره متضايفان
بالعرض لا يقال جوهرى منهما قالوا ليس من الوحده والكثره تقابل بالذات بوجهين احدهما ان موضوع
المتقابلين يجب ان يكون واحدا بالشخص وموضوع الوحده والكثره ليس كذلك لان طريان الوحده
على موضوع الكثره انما يتوهم اذا اجتمعت اشياء متعدده بحيث يحصل منها شى واحد فح نقول ان كانت
تلك الاشياء الكثره المتعدده باقيه باعيانها وقد تركب منها شى واحد فالكثره باقيه فى موضوعها الذى هو
تلك الاشياء التى صارت اجزاء للمركب والوحده عارضه للمجموع من حيث هو مجموع فلا اتحاد فى الموضوع

وان زالت تلك الاشياء التى كانت معروضه للكثره وحصل شى اخر هو معروض للوحده فلا اتحاد فى الموضوع
ايضا لان موضوع الكثره هو تلك الزوايل ومعروض الوحده هو هذا الحادث وقس على ذلك طريان الكثره على
موضوع الوحده الجواب المعض بانه لو تم هذا الدليل لدل على ان لا تقابل بين الوحده واللاوحده
وكذا بين الكثره واللاكثره وفساده ظ والحل ان موضوع المتقابلين لا يلزم ان يكون واحدا بالشخص
بل قد صرحوا بانه قد يكون واحدا بالشخص كالعدل والجور لزيد او بالنوع كالرجوليه والمرءه للانسان او بالجنس
كالزوجيه والفرديه للعدد او بامر اعم كالحمره والشرب للشى كيف ويلزم ان يكون مثل الانسانيه والفرسيه
والحيوانيه والحجريه وغير ذلك مما يزول بزوالها الشخص عن مقابله لسلوبها او لا يمكن ان يكون شخص واحد
موضوعا لها فان قيل معنى قولهم ان موضوع المتقابلين يجب ان يكون واحدا بالشخص او يجب ان يكونا
اذا لاحظهما العقل وضمهما الى موضوع واحد يحصى جوز بمجرد ملاحظتهما ثبوت كل واحد منهما له على سبيل
البدل دون الاجتماع من جهة واحده لكن ربما امتنع ثبوت احدهما له بسبب يعين الاخر فيه لامر خارج
والحاصل انه يجب ان يكون العرض ممكنا للعقل وان كان المفروض محالا وفى مثلنا هذا فرض ثبوت الكثره للواحد
الشخصى ممكن كالمعروض وليس هذا الا مثل فرض كون الجزئى كليا وهم قد صرحوا بانه فرض صحيح بالوصفيه
هذا دليل اخر برانه لا يتعلق لنا بما ذكر من الدليل ومع ذلك نقول كل موجود له وحده ما ولو باعتبار وشخص
لانهما يساوقان الوجود فكل موجود واحد بالشخص ممكن للعقل ان يفرضه كثيرا لكن لا من الجهة التى هو بها
واحد حتى يكون الفرض والمفروض محالا وممكن ان يفرض زوال تلك الكثره عنه فليس هناك الفرض محالا
ولا المفروض ولو سلم ان موضوع المتقابلين يجب ان يكون واحدا بالشخص فح نقول قولك ان كانت الاشياء
المتعدده باقيه باعيانها فالكثره باقيه ان اردت ان تلك الاشياء باقيه متعدده على ما هى عليه لغلط باعتبار
ظهار انها غير باقيه متعدده ولم يزل الله فان زوال الكثره عن شى لا يقتضى زوال وجوده والا لكان
جمع المياه التى فى كيزان متعدده فى كوز واحد اعدامها بالكليه وايجاد الماء اخر من كتم العدم والضروره
يقضى بطلانه وان اردت انها باقيه بشخصها فمنع الملازمه ونقول تلك الاشياء باقيه بشخصها وزالت عنها
الكثره وعرضت لها وحده حقيقيه والحاصل ان الوحده والكثره ليسا من المشخصات فلا يزول بزوال

احدهما وطريان الاخر وجود موضوعهما والا لكان تفريق الماء الواحد في اوان متعدده اعدادا للماء واحد
وايجاد المياه وكذا كان جمع المياه المتعدده في اناء واحد اعدادا للمياه وايجاد الماء والضروره تقضي بطلانهما
على ما مر مرارا فان قيل المياه اذا كانت في اوان فهناك صور جسمية متعدده معروضه للكثره كل واحده منها
امر متصل في حد ذاته فاذا اجتمعت في اناء واحد زالت تلك الصور باسرها وحصلت صوره واحده
متصله في حد ذاته لا منفصل فيها اصلا كما تقرر عندهم فمحل الكثره تلك الصور وقد زالت ومحل الوحده
هو الصوره التي حدثت اتحادا في المحل قطعا كيف ومحل الوحده موجود في الحال معدوم في الماضي ومحل
الكثره معدوم في الحال موجود في الماضي وقس على ذلك اذا كان ماء في اناء واحد ثم فرق في اوان
متعدده فان معروض الكثره الطاريه هو الامور المتصله التي حدثت بالتفريق ومعروض الوحده هو ذلك
المتصل الذي قد زال [illegible] مدافع اشاره على اثبات الهيولى والصورة وعدم [illegible] حجة على نفيهما و
جهم الله على [illegible] انما يدل على ان الصوره الجسميه الواحده بالشخص لا يكون موضوعا للوحده والكثره
فلا نعم برهان كلنا على ان امرا واحدا بالشخص لا يمكن ان يكون موضوعا لهما لم لا يجوز ان يكون موضوعهما
هيولى الماء الباقيه بعينها في الحالين وقد اتصفت في احديهما بالكثره وفي الاخرى بالوحده وذلك
كاف في اتحادهما مجلا فان قيل الهيولى ليست واحده في حد ذاتها ولا كثره ضروره ان المتصف في
حد ذاته باحديهما لا الاخرى بل انما تتصف بهما بالعرض وعلى سبيل التبع للصوره الحالة فيها على طريقة
وصف الشيء بما هو وصف لمجاوره كما يوصف الساكن في السفينه بالحركه على سبيل التبع للسفينه فالموصوف
الحقيقي الذي حل فيه الوحده والكثره هو الصوره لا الهيولى [illegible] مشابها الاشتراك اللفظي فان
اتصاف شيء بامر في حد ذاته يطلق على معنيين احدهما في مقابله الاتصاف بالعرض ومعناه ان يكون ذلك
الشيء نفسه موصوفا بهذا الامر لا ان يكون الموصوف الحقيقي شيئا اخر له تعلق بذلك الشيء ووصف ذلك الشيء
بما هو وصف لمتعلقه كما يقال السفينه في حد ذاتها موصوفه بالحركه وساكنها موصوف بهما بالعرض وثانيهما
ان يكون الاتصاف بمقتضى ذات الموصوف كما يقال الاربعه في حد ذاتها زوج فقوله الهيولى ليست في
حد ذاتها واحده ولا كثره ان اراد به المعنى الاول فذلك ثم قوله ان المتصف في حد ذاته باحديهما لا يمكن

لا يمكن اتصاف في حد ذاته

اتصافه بالاخرى فلنا ثم فان السفينه قد يكون موصوفه في حد ذاتها بالحركه وقد يكون موصوفه في حد ذاتها
بالسكون وان اراد المعنى الثاني فمسلم لكن لا يقتضي ذلك ان لا يكون الموصوف الحقيقي للوحده والكثره
هو الهيولى فان ذات السفينه لا يقتضي الاتصاف بالحركه ولا الاتصاف بالسكون ومع ذلك يكون موصوفا
حقيقيا لكل منهما وثانيهما ان الكثره ملتئمه من الوحدات فان حقيقه الاثنين مثلا وحدتان فليس هناك شيء
سوى الوحدتين واما الانقسام فلازم لتلك الحقيقه خارج عنها وتعريف الكثره بكون الشيء بحيث ينقسم
تعريف بما لا يحد وتصور كنه الكثره انما هو بتصور وحداتها فالوحده مقومه للكثره ومعلوم الشيء بجامعه
وجودا ومعقولا والمتقابلان لا يمكن اجتماعهما وبما قررنا اندفع ما قيل من انه ان اريد ان ذات الكثره
مقومه بذات الوحده فمم اما بحسب الخارج فلانهما اعتباران عقليان واما بحسب الذهن فلانها تعقل الكثره
وهو كون الشيء بحيث ينقسم بدون تعقل الوحده وهو كونه بحيث لا ينقسم وان اريد ان معروض الكثره مقوم معروض
الوحده بمعنى ان الكثير مؤلف يصدق على كل جزء منه واحد وهذا معنى اجتماع الكثره من الوحدات فمسلم لكنه
لا ينافي التقابل الذاتي بين الوحده والكثره العارضين بل بين معروضيهما ولا نزاع في ذلك الا ترى انهم
اتفقوا على ان المتقابلين بالذات اذا اجتمعا في الموضوع كالفرس واللافرس وكالبصير والاعمى وكالابيض
والابن وكالاسود والابيض لم يمكن تقابلهما بالذات فكيف اذا اتحدا بنفس الموضوع عن [illegible] ان المعنى
بامتناع الاجتماع للمتقابلين ان لا يتصف شيء واحد بهما اتصافا في زمان واحد من جهه واحده على
ما نص عليه الشيخ في المقاله السابعه من الفن الثاني من منطق الشفاء لا ان يكونا موجودين معا والا جتماع
الذي للشيء مع مقومه ان يكونا موجودين معا لا ان يتصف شيء واحد بهما اتصافا قائما [illegible] الحق ان
الوحده والكثره متقابلتان بالذات تقابل التضاد واما انهما متقابلان بالذات فلانا اذا نظرنا الى
مفهوميهما وقطعنا النظر عن كون احديهما علة للاخرى او مكملا له حكمنا بان الشيء الواحد لا يكون في
زمان واحد من جهه واحده واحدا وكثيرا معا وانه بالتضاد فلانه ليس بالتضايف لان المتضايفين
يجب ان يكونا متكافئين لا يقدم لاحديهما على الاخر وجودا ولا تعقلا والوحده لكونها مقومه للكثره يجب
تقدمها وجودا وتعقلا وانه يمكن تعقل الوحده بدون تعقل الكثره واما التقابلان الاخران اعني

تقابل السلب والايجاب وتقابل العدم والملكة فلان احد المتقابلين منهما يكون عدما للمقابل الاخر
والوحدة لكونها مقومة للكثرة لا يكون هي عدما للكثرة لامتناع تقوم الشي بعدمه ولا الكثرة عدما لها لامتناع
تقوم الشي بعدمه وما يقال من ان الضد لا يقوم الضد الاخر فمجرد الدعوى لا دليل عليه سوى ان الضد
لا يجامع الضد والمقوم يجامع ما يقومه وقد عرفت فساده مع ان الواقع خلافه الا يرى ان البلغة ضد لكل
من السواد والبياض مع انها تقوم انهما معروضهما اي معروض الوحدة والكثرة قد يكون واحدا فله
اي لمعروض الكثرة جهتان بالضرورة لامتناع ان يكون الشي الواحد من جهة واحدة واحدا وكثيرا معا
كافراد الانسان فانها كثرة من حيث ذواتها وواحدة من حيث انها انسان فجهة الوحدة ان لم تقوم
جهة الكثرة اي لم تكن ذاته لها بمعنى ما ليس بخارج عنها ولم تعرض لها اي لم تكن خارجة محمولة عليها وذلك
بان يكون خارجة غير محمولة عليها كما في وحدة نسبة النفس الى البدن ونسبة الملك الى المدينة من حيث التدبير
فان التدبير وهو جهة الوحدة بين النسبتين ليس مقوما ولا عارضا لهما لانه غير محمول عليهما او المدبر هو النفس
او الملك لانسبتاهما فالوحدة عرضية لان اتصاف جهتي الكثرة بالوحدة في هذا القسم انما يكون بالتبعية
وبالعرض لا بالذات فان اتصاف النسبتين في المثال المذكور بالوحدة من حيث التدبير انما هو بالعرض
وبتبعية اتصاف النفس والملك بالوحدة من حيث التدبير على طريقة وصف الشي بوصف ما هو متعلق به وان
عرضت جهة الوحدة لجهة الكثرة كما في وحدة العطن والبلح من حيث البياض فان العطن والبلح كثيران
واحد من حيث انهما ابيض فالابيض جهة الوحدة وهو عارض لذاتي العطن والبلح اللذين هما جهة الكثرة
وكما في وحدة الكاتب والضاحك من حيث انهما انسان فان الانسان وهو جهة الوحدة منهما عارض
لهما بالمعنى المذكور اعني الخارج المحمول كانت جهة الكثرة موضوعات او محمولات عارضة لموضوع واحد
هو جهة وحدة تلك المحمولات او بالعكس اي معروضة لمحمول واحد هو جهة الوحدة لتلك الموضوعات
فقوله عارضة لموضوع صفة لقوله محمولات وقوله او بالعكس عطف عليه على انه صفة لقوله موضوعات على
طريق اللف والنشر من غير ترتيب ويكون حاصل الكلام ان جهة الكثرة في هذا القسم اعني ما يكون جهة
الوحدة عارضة لجهة الكثرة ويسمى الواحد بالعرض يكون في بعض الصور موضوعات لجهة وحدتها وفي بعض

الوحدة

الصور محمولات لجهة وحدتها وفي بعض هم يسمون الاول واحدا بالمحمول والثاني واحدا بالموضوع وانما
يعنون بعضها بالموضوعية وبعضها بالمحمولية مع ان العارض بالمعنى المذكور مع معروضه يكونان متصادقين ويجوز
ان يكون كل منهما موضوعا للاخر والاخر محمولا له لان بعضها بالطبع موضوع كالعطن والبلح في المثال
الاول وبعضها بالطبع محمول كالكاتب والضاحك في المثال الثاني هذا وجه الكلام موافقا لما اشتهر
بينهم من قسمة الواحد بالعرض الى الواحد بالموضوع والواحد بالمحمول وقيل معناه كانت هناك محمولات عارضة
لموضوع واحد او بالعكس اي موضوعات معروضة لمحمول واحد والاول كالكاتب والضاحك العارضين
للانسان الموضوع لهما فانهما اشتركا في ان كلا منهما محمول على الانسان والمحمولية المتحدة منهما عارضة لهما
خارجة عن حقيقتهما والثاني كالعطن والبلح الموصوفين بالابيض فانه قد عرض لكل منهما انه موضوع للابيض
والموضوعية المتحدة منهما عارضة لهما خارجة عن حقيقتهما والتقرير على هذا الوجه احسن من ان يجعل جهة الاتحاد
في المثال الاول هو الانسان وفي المثال الثاني هو الابيض فان الانسان لا يقال له انه عارض للكاتب والضاحك
الا على سبيل التجوز لعمري ما يقول هذا القائل لم لم يقل المص كانت هناك سوادا وبياض او كانت هناك
حمرة او صفرة الى غير ذلك مما لا يتناهى مما يكون جهة الوحدة فيه عارضة ولم يعين من بينها هذان العارضان
بالكون هناك ولم يعاند في الكون هناك حتى قال المص كان هناك موضوعات او محمولات ملفقة او ما توهمه
من ان الانسان لا يقال له انه عارض للكاتب والضاحك الا على سبيل التجوز ليس بشي لان العارض
يطلق في الاصطلاح حقيقة على ما هو محمول على الشي وخارج عنه والانسان بالنسبة الى الكاتب والضاحك
كذلك فلا يجوز في اطلاق العارض على الانسان بهذا المعنى المراد ههنا وانه فان القوم عدوا الاتحاد
بالموضوع قسما والاتحاد بالمحمول قسما وهذا التوجيه يجعل الاتحاد بالموضوع راجعا في الحقيقة الى الاتحاد
بالمحمول وان قومت جهة الوحدة ذاتية لجهة الكثرة فوحدة جنسية ان كانت جهة الوحدة جنسا لجهة الكثرة
كوحدة الانسان والفرس من حيث انهما حيوان او نوعية ان كانت لها نوعا كوحدة زيد وعمرو من
حيث كونهما انسانا او فصلية ان كانت فصلا لها كوحدة زيد وعمرو من حيث انهما ناطق وقد يتغايران
معروضا هما لكن معروض الكثرة لا يتصور ان لا يكون معروضا للوحدة لان كل كثير فهو واحد من جهة ما

على ما سبق فالمقسم هو معروض الوحدة الذي لا يمكن ان يكون معروضا للكثرة فموضوع مجرد عدم الانقسام
لا غير اي ما لا يكون له مفهوم سوى عدم الانقسام واردنا بالموضوع الذات يعني ان الذات الذي
مفهومه مجرد عدم الانقسام وحده شخصية اي وحدة هي شخص من اشخاص مفهوم الوحدة فان مفهوم الوحدة
واحد من حيث الذات كثير من حيث الافراد فهو عرد داخل في المقسم قبل الواحد بالشخص الذي لا يقبل القسمة
الى الاجزاء المقدارية اما ان لا يكون له مفهوم سوى مفهوم عدم الانقسام فهو الوحدة الشخصية فقوله موضوع
مجرد عدم الانقسام اضافة بيانية اي موضوع هو مجرد مفهوم عدم الانقسام فيه نظر لان مفهوم
عدم الانقسام لا يكون هو الوحدة الشخصية كما لا يخفى واما قوله اما ان لا يكون له مفهوم سوى مفهوم عدم الانقسام
فهو الوحدة الشخصية معناه ان الوحدة الشخصية ذات مفهومه عدم الانقسام وقد فرع عليه كون اضافة الموضوع
بيانية وهو يقتضي ان يكون الوحدة نفس مفهوم عدم الانقسام بقول مطلق اي وحدة يعبر عنها بقول
مطلق من غير ان يقال وحدة النقطة او المفارق او غير ذلك والا نقطة شخصية ان كان له مفهوم زائد
ووضع هكذا وقعت العبارة في النسخ والصواب ان يقال والا نقطة ان كان ذا وضع يعني
ان لم يكن موضوع مجرد عدم الانقسام وذلك بان يكون له مفهوم سوى عدم الانقسام فهو نقطة
ان كان ذا وضع او مفارق شخصي ان لم يكن ذا وضع هذا ان لم يقبل موضوع الوحدة القسمة والا اي
وان قبل القسمة فهو مقدار شخصي ان قبل القسمة بالذات او جسم شخصي ان لم يقبل بالذات وهذا بناء
على مذهبه في نفي الهيولى فلا يرد النقض بها لكن يرد النقض بما يحل في احدهما حلول سريان بسيط 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 مقول بالتشكيك على ما تحته فان الواحد بالشخص
اولى بالوحدة من الواحد بالنوع ومن الواحد بالجنس وفي الواحد بالجنس تفاوت بحسب مراتبه وكذا الواحد
بالفصل تفاوت بحسب مراتبه وفي الواحد بالشخص ما لا ينقسم اولى بالوحدة مما ينقسم وكل ذلك اولى
من الواحد بالعرض ثم الواحد بالعرض الخاص اولى من الواحد بالعرض العام وكل ذلك اولى من الواحد

بالوحدة العرضية وكذا الكثرة مقولة بالتشكيك لكونها في كل عدد اشد منها فيما دونه والهو هو لفظ مركب جعل
اسما وعرف باللام والمراد به الحمل الايجابي 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 قبل هذا ان هو هو وهو ان يكون
للشيئين وحدة من وجه على نحو الوحدة في الانقسام الى الاقسام المذكورة فكما يقال جهة الوحدة اما مقومة او عارضة
فكذا جهة هو هو فجميع اقسام الوحدة تتحقق في اقسام هو هو لكن ينبغي ان يعتبر في هو هو الكثرة فانه لا يتصور
بدون اثنينية فلا يتصور في الشخص الواحد من حيث هو شخص واحد بخلاف الوحدة فانها تتصور في الشخص الواحد
من حيث هو شخص واحد ان الهو هو والا زيد به المعنى الذي ذكره يكون انقسامه الى الاقسام المذكورة باعتبار
انقسام ما فيه من الوحدة فهو بالحقيقة انقسام للوحدة وكذلك كل مفهوم اخر اعتبر فيه الوحدة بل كل مفهوم اعتبر
فيه مفهوم اخر ينقسم هو باعتبار انقسام هذا المفهوم الاخر فالغرض بخصوصه هو هو يكون قليل الجدوى والظاهر هذا
الكلام بعد ذكر الوحدة الشخصية واقسامها مع انها لا يندرج في هو هو غير ملائم والوحدة في الوصف العرضي
والذاتي يغاير اسماؤها باختلاف المضاف اليه فان الوحدة في النوع تسمى مماثلة وفي الجنس مجانسة وفي الكيف مشابهة
وفي الكم مساواة وفي الوضع موازاة وفي الاضافة مناسبة وفي الاطراف مطابقة والاتحاد مع اتحاد الاثنين
بان يكون هناك شيئان فيصيران شيئا واحدا بطريق الوحدة الاتصالية كما اذا جمع الماء في اناء واحد والا
كما اذا امتزج الماء والتراب فصارا طينا او الكون والفساد كالماء والهواء صارا بالعلمان هواء واحدا
او الاستحالة كلون الجسم كان سوادا وبياضا فصارا سوادا خاليا من البياض واما اتحاد الاثنين بان يصير
شيء بعينه من غير ان يزول عنه شيء او ينضم اليه شيء شيئا اخر كان يكون هناك زيد وعمرو مثلا فيتحدان بان يصير زيد
بعينه عمرو او بالعكس فذلك ممتنع لوجهين الاول انهما بعد الاتحاد ان كانا موجودين كانا اثنين لا واحدا وان
كان احدهما فقط موجودا كان هذا فناء لاحدهما وبقاء للاخر وان لم يكن شيء منهما موجودا كان هذا فناء
لهما وحدوث ثالث والكل خلاف المفروض واعترض عليه بانا لا نسلم انهما لو كانا موجودين كانا اثنين لا واحدا
وانما يلزم ذلك لو لم يكونا موجودين بوجود واحد ودفع بان هذا الوجود الواحد اما احد الوجودين الاولين
فيكون فناء لاحدهما وبقاء للاخر او غيرهما فيكون فناء لهما وحدوث ثالث واجيب عن هذا الدفع بانهما

موجودان بوجود واحد هو نفس الوجود من الاولين اللذين صارا واحدا لا يقال يلزم ان يكون واحدا بعينه
خالا في محلين لانا نقول انما يلزم ذلك ان لو تحدا ذاتا سماوكان هناك ذاتان وهذا بوجود واحد وليس
كذلك بل هما قد اتحدا ذاتا ووجودا ... وجه اجراءهما قبل الاتحاد كان كل واحد منهما متشخصا متشخص امتيازه
عن الاخر فان بقي ذلك التشخص بعد الاتحاد كانا اثنين لا واحدا اذ الفرض كل واحد متشخص متشخص امتيازه عن
الاخر فهما شخصان متمايزان لا واحد وان لم يبق ذلك التشخص بعد الاتحاد بعد زوال ما زال لتشخصه ضرورة زوال
التشخص وزال تشخصه فيكون مدافعا لاحدهما وتعاند للاخر او فناء لهما وحدوث ثالث ولا يمكن ان يقال
على قياس ما مر في الوجود بعد الاتحاد انهما متشخصان متشخص بنفس التشخصين الاولين لان كلا من التشخصين
الاولين كان قد امتاز به احد الاثنين عن الاخر وهذا التشخص لا يمتاز به احدهما عن الاخر فلا يكون هو نفسهما
فالهو مستدعي جهتي تعاند الاتحاد على ما سلف من ان الحمل الايجابي يستدعي اتحاد الطرفين من وجه والا
لكان حكما بوحدة الاثنين وتغايرهما من وجه اخر والا لكان حملا للشيء على نفسه والوحدة ليست بعدد
لان العدد لكونه كما يقبل الانقسام والوحدة لا تقبله ومن جعلها عددا اراد بالعدد ما يدخل تحت العد
فالنزاع لفظي بل هي مبدأ للعدد والمقوم بها لا غير يعني ان كل عدد مقوم بوحدانه لا بما دونه من الاعداد فان
التسعة مثلا مقومة بالوحدة ست مرات لا بثلثة وثلثة فان تقومها بهما ليس باولى من تقومها باربعة واثنين
ولا من تقومها بخمسة وواحد فان تقومت بعضها لزم الترجيح بلا مرجح وان تقومت بالكل لزم استغناء
الشيء عما هو ذاتي له لان كل واحد منها كاف في تقومها فسعي به عما عداه فان قيل جاز ان يكون كل واحد
منها مقوما لها باعتبار القدر المشترك من جميعها او لا مدخل في تقومها بخصوصياتها قلنا القدر المشترك
منها الذي تقوم بحقيقة التسعة هو الوحدات فاذكر اعترافك بالغلط لا تقال تقومها بالوحدات ايضا ليس اولى من
تقومها بالاعداد فيعود المحذور اعني الترجيح بلا مرجح لانا نقول التقوم بالوحدات راجح باعتبار انه لازم على
كل حال وانه يمكن تصور كنه كل عدد مع الغفلة عما دونه من الاعداد فان العشرة مثلا اذا تصورت وحدانها
من غير شعور بخصوصيات الاعداد المندرجة تحتها فقد تصورت حقيقة العشرة بلا شبهة فلا يكون شيء من تلك
الاعداد داخلا في حقيقتها واذا اضيفت اليها مثلها حصلت الاثنينية وهي نوع من العدد ثم يحصل انواع

لا متناهية من العدد واحدا واحدا فان الاثنين اذا اضيف اليها وحدة اخرى يحصل الثلثة وهي نوع من العدد
واذا اضيف اليها وحدة اخرى يحصل اربعة هي ايضا نوع اخر وهكذا كل نوع اذا زيد عليه وحدة يحصل نوع
اخر والزائد لا ينتهي الى حد لا يزاد عليه فلا ينتهي الانواع الى نوع لا يكون فوقه نوع اخر مختلفة الحقائق هي
انواع العدد لاختلافها بالواحد كالضلع والمنطقة والتركيب والاولية واختلاف اللوازم يدل على اختلاف
الملزومات وكل واحد منها اي من انواع العدد امر اعتباري يتقوم بالوحدة التي هي امر اعتباري لما مر من الضابط
يحكم به اي بذلك النوع من العدد العقل على الحقائق اذا انضم بعضها الى بعض في العقل انضماما يجب اي
يجب ذلك النوع من العدد مثلا اذا انضم واحد الى واحد يحكم العقل بالاثنين عليهما واذا انضم اليه واحد
اخر يحكم العقل بالثلثة عليهما وكذا والوحدة قد تعرض لذاتها ومقابلها فانه يقال وحدة واحدة وغير واحدة
فان كل ما له وجود ذهنيا او خارجيا فله وحدة ما ولو بالاعتبار لما سبق من ان الوحدة تساوق الوجود ولا
من الوحدات بل تنقطع بانقطاع الاعتبار على ما عرفت في امثالها من الامور الاعتبارية وقد تعرض
لها شركة فان وحدة زيد تشارك وحدة عمرو في مطلق الوحدة فتخصص اي تميز كل منهما عن الاخر
بالمشهور اي بما اضيف اليه فان وحدة زيد تمتاز عن وحدة عمرو وكذلك يمتاز وحدة عمرو عن
وحدة زيد ويسمى ان معروض الاضافة يسمى مضافا فمشهوريا لا يقال الوحدة نفسها ليست اضافة
حتى يكون معروضها مضافا مشهوريا غاية الامر انه يعرض لها اضافة الى معروضها لانا نقول تلك
الاضافة كما يعرض للوحدة يعرض لموضوعها ايضا وبهذا الاعتبار يسمى موضوعها مضافا مشهوريا ودلوي
شرح هذا المجمل من المتن ايضا من العجب وكذا المقابل يعني ان الكثرة ايضا يعرض لها شركة وتميز عن مشاركها
بمعروضها وتضاف الوحدة الى معروضها باعتبارين والى مقابلها بثالث اي الوحدة يعرض لها
اضافات ثلث اثنان بالقياس الى معروضها واحدة منهما باعتبار انها وحدة له وثانيهما باعتبار
حلولها فيه والاضافة الثالثة بالقياس الى الكثرة وهي انها مقابلة للكثرة ... ان الاضافتين الاولى
والثانية بالحقيقة اضافة حقيقية واحدة لا تفاوت بينهما الا بالعبارة وان عرض هذه الاضافات
لا اختصاص لها بالوحدة والكثرة بل كل صفة مع موصوفها تلك الحالة وكذا المقابل اي الكثرة ايضا تعرض

لها هذه الاضافات الثلث فانها كثرة لمعروضها وحالة فيه ومقابلة للوحدة ويعرض له اي لمقابل الوحدة
ما يستحيل عروضه لها اي للوحدة واراد بهما ههنا معروضيهما من المقابل المتنوع الى انواعه الاربعة اعني
تقابل السلب والايجاب وهو راجع الى القول والعقد والملكة والعدم وهو الاول اخوذا باعتبار خصوصيته ما
وتقابل الضدين وهما وجوديان وتعاكس هو وما قبله في التحقق والمشهوري وتقابل التضايف قال الحكماء
الاثنان ان كانا متشاركين في تمام الماهية فهما متماثلان والا متخالفان والمتخالفان اما متقابلان او غير
متقابلان والمتقابلان هما المتخالفان اللذان يمتنع اجتماعهما في محل واحد في زمان واحد من جهة واحدة
فخرج بقيد التخالف المثلان وان امتنع اجتماعهما وبعد امتناع الاجتماع في محل واحد مثل السواد والحلاوة
مما يمكن اجتماعهما ودخل بقيد وحدة الجهة مثل الابوة والبنوة مما يمكن اجتماعهما باعتبار جهتين وبقيد
وحدة المحل المتقابلان اذا امكن اجتماعهما في الوجود كبياض الرومي وسواد الزنجي والحبشي واما القيد
وحدة الزمان فمستدرك لان الاجتماع لا يكون الا في زمان واحد الا انه يقال لو على سبيل المجاز اجتمع
هذان الوصفان في ذات واحدة وان كانا في وقتين فصرح بوحدته دفعا لتوهم الجواز في الاجتماع ثم المتقابلان
اما ان يكون احدهما عدما للاخر اولا والاول ان اعتبر فيه نسبتهما الى قابل لما اضيف اليه العدم فعدم وملكة
فان اعتبر قبوله له بحسب شخصه في وقت اتصافه بالامر العدمي فهو العدم والملكة المشهوران كالكور بحيث
فانها عدم اللحية عمن من شانه في ذلك الوقت ان يكون ملتحيا فان الصبي لا يقال له كوسج وان اعتبر
قبوله اعم من ذلك بان لا يقيد بذلك الوقت كعدم اللحية عن الطفل او اعتبر قبوله له بحسب نوعه كالعمى
للانسان او جنسه القريب كالعمى للعقرب او البعيد كعدم الحركة الارادية للجبل فان جنسه البعيد اعني الجسم
الذي هو فوق الجماد قابل للحركة الارادية فهو العدم والملكة الحقيقيان وان لم يعتبر فيه نسبتهما الى
قابل فسلب وايجاب فما ذكرنا ان المتقابلين بتقابل العدم والملكة انما يمتازان عن المتقابلين بتقابل
السلب والايجاب باعتبار النسبة الى المحل القابل وهذا معنى قوله وهو الاول اخوذا باعتبار خصوصيته
والثاني ان لم يعقل كل منهما الا بالقياس الى الاخر فهما المتضايفان والا فهما الضدان المشهوران
وقد شرط في الضدان ان يكون بينهما غاية الخلاف والبعد كالسواد والبياض فانهما متخالفان

متباعدان في الغاية دون الحمرة والصفرة اذ ليس بينهما ذلك الخلاف والتباعد فيسميان بالمتغايرين
والضدان لهذا المعنى يسميان حقيقيين وقد علم مما ذكرنا ان الحقيقي من التضاد اخص من المشهوري منه
والحقيقي من تقابل العدم والملكة اعم من المشهوري منه على عكس تقابل التضاد وهذا معنى قوله وتعاكس هو
وما قبله في التحقق والمشهورية والمشهوري في تقسيم المتقابلين اما ان يكونا وجوديين اولا وعلى الاول اما ان يكون
تعقل كل منهما بالقياس الى الاخر فهما المتضايفان اولا فالمتضادان وعلى الثاني يكون احدهما وجوديا
والاخر عدميا فاما ان يعتبر في العدمي محل قابل للوجودي فهما العدم والملكة او لا فهما السلب والايجاب
واعترض عليه اولا بجواز كون احد العدمين كالعمى واللاعمى واجيب بان العدم المطلق لا يقابل بعينه ولا العدم
المضاف لاجتماعهما معه والعدم المضاف لا يقابل العدم المضاف لاجتماعهما في كل موجود مغاير لما اضيف
اليه العدمان واما العمى فهو انتفاء البصر عما هو قابل له فان اريد باللاعمى سلب انتفاء البصر فهو البصر
بعينه ولا اعتبار بحرف السلب والمقابل بحاله وان اريد سلب القابلية فالمقابل منهما بالايجاب والسلب
فيه نظر اما اولا فلانه يجوز ان يكون احد العدمين مضافا الى الاخر وعلى تقدير عدم الاضافة
يجوز ان لا يكون بين ملكتيهما اعني المعنيين اللذين اضيف اليهما العدمان واسطة كعدم القيام بالنفس
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 الحول عما من شانه ان يكون احول مع عدم قابلية البصر فان ملكتيهما
اعني قابلية البصر والحول كليهما منتفيان عن الجدار مع عدم اجتماع العدمين فيه وذلك لان عدم الحول
قد شرط ان يكون عما من شانه ان يكون احول وعلى كل من التقادير الثلثة لا يصح قوله لاجتماعهما في
كل موجود مغاير لما اضيف اليه العدمان واما ثانيا فلان قوله ان اريد باللاعمى سلب انتفاء البصر
فهو البصر بعينه غير صحيح لان تعقل البصر لا يتوقف على تعقل انتفائه وتعقل سلب انتفاء البصر متوقف عليه قطعا
فلا يتحدان مفهوما وان كانا متلازمين فليس الاختلاف بينهما بمجرد حرف السلب في اللفظ فقط حتى
لا يعتد به واما ثالثا فلان مفهوم اللاعمى اعم من كل واحد من سلب الانتفاء وسلب القابلية وهذا المفهوم

الاعم مقابل لمفهوم العمى فى نفسه سواء كان انتفاء مفهوم العمى بسلب عدم البصر او بغيره او مع قطع
النظر عما ذكره من التفصيل لحكم العقل بالتقابل بينهما وبينما عدميان واما انتفاؤه لكذا او لكذا فاخص
من مطلق انتفائه والاحكام الخاصة بالخاص لا يلزم طبيعة العام واما ما اعتلان قوله ان اريد سلب
القابلية فالتقابل بينهما بالسلب والايجاب ان اريد ان تقابل اللاعمى بمعنى سلب القابلية مع العمى
تقابل السلب والايجاب فذلك مم ولو سلم فمقصود المعترض حاصل او عرضه ان ست تقابلا من العدميين
وان اراد ان تقابل سلب القابلية مع القابلية تقابل السلب والايجاب فذلك مسلم لكن لا كلام فيه انما
الكلام فى تقابل سلب قابلية البصر مع عدم البصر عما من شانه ان يكون بصيرا وما بان عدم اللازم
تقابل وجود الملزوم وليس داخلا فى العدم والملكة ولا فى السلب والايجاب اذا المعتبر فيهما ان يكون العدمى
منهما عدما للوجودى واجيب بان المتقابلين مقيسان الى محل واحد ولا شك ان عدم اللازم ووجود
الملزوم متخالفان فى المحل فلا تقابل بينهما ورد بان الكلام فى وجود الملزوم للمحل وانتفاء اللازم عن
ذلك المحل كوجود الحركة للجسم مع انتفاء السكونة اللازمة لها عنه وعلى ما ذكرنا من التقسيم يدخل العدميان
اذا كان احدهما مضافا الى الاخر كالعمى واللاعمى فى السلب والايجاب واذا لم يكن احدهما مضافا الى
الاخر كعدم القيام بالنفس وعدم القيام بالغير فى المتضادين وعلى هذا لا يصح قول المص وكذا الوجوديان
والعدمى اذا لم يكن العدمى عدما للوجودى كوجود الملزوم وعدم اللازم يدخلان فى المتضادين وعلى
هذا لا يصح قول المص وهما يعنى المتضادين وجوديان ثم ان بعضهم اعتبروا فى تعريف المتقابلين الموضوع
بدل المحل واراد به المحل المستغنى عن الحال ولذلك صرحوا بان لا تضاد فى الجواهر اذ لا موضوع لها
واعتبر اخرون المحل مطلقا بدل الموضوع على ما ذكرنا ثم اسوا التضاد بين الصور النوعية للعناصر ويظهر
من ذلك ان المراد بامتناع اجتماعهما فى ذات على ما ذكره بعض هو امتناع الاجتماع بحسب الحلول فيه لا
بحسب الصدق والحمل عليه فان امتناع الاجتماع بحسب الصدق قد يسمى تباينا فلا يدخل نحو الانسان
والفرس فى تعريف المتقابلين بخلاف مفهومى البياض واللابياض فانه يمتنع اجتماعهما باعتبار الحلول
فى محل فان قيل من المتقابلين ما يجرى فى القضايا كالتناقض والتضاد فان قولنا كل حيوان انسان

نقيض لقولنا بعض الحيوان ليس بانسان وضد لقولنا لا شئ من الحيوان بانسان على ما قال الشيخ فى الشفاء
ليس الكلى السالب تقابل الكلى الموجب مقابلة بالتناقض بل هو مقابل له من حيث هو سالب لمحموله مقابلة اخرى
فلتسم هذه المقابلة تضادا واذا كان المتقابلان بها لا يجتمعان صدقا البتة ولكن قد يجتمعان كذبا كالاضداد
فى اعيان الامور انتهى كلامه مع انه لا يتصور اعتبار ورود العرض على محل فلنا تصور ورود العرض
محلا للثبوت وعدم الثبوت او المراد من الحلول ههنا ما يعم حلول الاعراض فى محالها والصور فى مواد
وانما يتصور باعتبار اتصاف المحل بالامور الاعتبارية قال الشيخ فى الشفاء ان المتقابلين بالايجاب والسلب
ان لم يحتملا الصدق على بسيط كالفرسية واللافرسية والا فمركب كقولنا زيد فرس زيد ليس بفرس فان اطلاق
هذين المتضادين على موضوع واحد فى زمان واحد صحيح وقال الصدر ان نفس التقابل الايجاب والسلب ومعنى الايجاب
وجود اى معنى كان ما اعتبار وجوده فى نفسه او وجوده لغيره ومعنى السلب لا وجود اى معنى كان سواء
كان لا وجوده فى نفسه او لا وجوده لغيره وبما بعلمنا يظهر اندفاع ما قيل اذا اعتبر مفهوم الفرس
فان اعتبر معه صدقه على شئ فيكون اللافرس سلبا لذلك الصدق وح اما ان يكون النسبة بالصدق ضرورية
فهما فى المعنى يصيران بالفعل او بقدرته فلا تقابل بينهما الا باعتبار وقوع تلك النسبة ايجابا او لا وقوعها
سلبا فيرجعان بالقوة الى قضيتين واذا اعتبر مفهوم الفرس ولم يلاحظ معه نسبة بالصدق على شئ
فيكون مفهوم اللافرس ح هو مفهوم كلمة لا مقيدا بمفهوم الفرس ولا سلب فى الحقيقة ههنا اذ لا يتصور
ورود سلب والايجاب الا على نسبة لانك اذا اعتبرت مفهوما واحدا ولم تعتبر معه نسبة الى مفهوم اخر
ولا نسبة مفهوم اخر اليه لم يمكن لك ادراك وقوع او لا وقوع متعلق بذلك المفهوم الواحد كما يشهد
به البديهة فمفهوما الفرس واللافرس الماخوذان على هذا الوجه متباعدان فى نفسهما غاية التباعد ومتوافقان
فى الصدق على ذات واحدة فهما متقابلان بهذا الاعتبار فان قلت قد مر ان المعتبر فى المتقابلين
هو المحل او الموضوع وليس لمفهومى الفرس واللافرس حلول فى محل فلا تقابل بينهما قلت منقل الكلام
الى مفهومى البياض واللابياض الماخوذين على الوجه الاخر فبينهما تقابل خارج عن الاقسام الاربعة
لان حاصل هذا الكلام ان السلب والايجاب فى تقابل السلب والايجاب انما يراد بهما ادراك

الوقوع واللاوقوع فلا يصور ردهما الا على نسبة وعليه مبنى قول المص وهو راجع الى القول العقلي
ان الايجاب والسلب امران عقليان واردان على النسبة التي هي عليه الصفة اذا حصلا في العقل كان
كل منهما عقدا اي اعتقادا واذا عبر عنهما بعبارة كان كل من العبارتين قولا مفهوميا البياض واللا
اذا لم يعتبر معهما نسبة لا يصور فيهما سلب ولا ايجاب فيكونان متقابلين غير تقابل الايجاب والسلب
وظ انه ليس من الاقسام الباقية فهو جد تقابل خارج عن الاقسام الاربعة ومما نقلنا عن الشيخ
من معنى الايجاب والسلب يضمحل ذلك الاشكال بالكلية فان قلت تقابل الموجبة الكلية كقولنا
كل انسان حيوان مع السالبة الكلية كقولنا لا شيء من الانسان بحيوان تقابل الايجاب والسلب
لان الحكم في الاول بوجود الحيوانية للانسان وفي الثاني بلا وجود الحيوانية للانسان فلم عده الشيخ
من تقابل التضاد قلت يجيء يكون في تقابل السلب والايجاب احد المتقابلين عدما ورفعا للآخر
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 ليس احدهما عدما للآخر ويمكن ان يعقل احدهما مع قطع النظر عن الآخر فهما متضادان
على ما يخرج من التقسيم الذي ذكرناه فظهر فساد ما قيل ان اطلاق الضد على الكلية لاجل
المشابهة مع التمد من حيث امتناع الاجتماع مع جواز الارتفاع لا لان التقابل بين الكليتين
تقابل التضاد حقيقة بل هو قسم من تقابل السلب والايجاب الذي هو اعم من التناقض ولعل
منشأه ما وقع في عبارة الشيخ على ما نقلناه انفا من قوله فتنقسم هذه المقابلة حصادا واذا كان المتقابلان
بهما لا يجتمعان صدقا البتة ولكن قد يجتمعان كذبا كالاضداد في اعيان الامور وبعض الشيخ ان
تضاد الكليتين تضاد بين الامور العقلية لانهما من النسب الحكمية التي هي امور عقلية نسبة التضاد
بين الامور العينية كالسواد والبياض فلما كان هنا مظنة ان يقال ان المضايف جنس التقابل
فانه يصدق عليه وعلى غيره من المفهومات كالتجاور والتماس وغيرهما فكيف يكون قسما منه مندرجا
تحته اجاب بقوله ويندرج تحته اي تحت التقابل الجنس اي المضايف باعتبار عارض يعني ان

مفهوم المضايف قد عرض له مفهوم التقابل فمفهوم المضايف من حيث هو اعم من مفهوم التقابل ومن
حيث انه معروض لحصة من التقابل اخص منه على قياس كون مفهوم الكلي من حيث هو اعم من مفهوم
الجنس ومن حيث انه معروض لمفهوم جنس الجنسية اخص وبالحقيقة يكون المعروض اعم والعارض اخص
فاذا احد المعروض من حيث انه معروض لذلك العارض كان اخص ايضا وقد يجاب بان مفهوم التقابل
من حيث هو مفرد من افراد المضايف واخص منه واما من حيث الصدق والحمل فانه اعم منه ولا
استحالة في اندراج مفهوم من حيث هو تحت آخر وعدم اندراجه فيه من حيث الصدق على افراده
كالحيوان فانه بحسب مفهومه 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 ولو نوعا فرد من افراده اندراج افراد
ذلك المفهوم تحت الآخر وكذا الحال من مفهومي المتقابل والمضايف فان مفهوم التقابل من حيث صدقه
على افراده اعم من المضايف ومن حيث هو مندرج تحت المضايف وفرد من افراده فان قلت اذكرتم
انما يظهر اذا كان المفهوم الآخر اعني المندرج فيه عرضا للمندرج كما في المثال المذكور واما اذا كان ذاتيا
له كما في بحثنا فلا اذ من المستحيل ان لا يصدق ذاتي الشيء على ما يصدق عليه ذلك الشيء قلت اذا كان
المضايف ذاتيا لمفهوم التقابل الذي هو عارض لاقسامه لم يلزم صدق المضايف الا على عارض تلك
الاقسام او عليها من حيث انها معروضة لذلك العارض واما صدقه على تلك الاقسام في انفسها فكلا
وبذلك هم مقصودنا هكذا قيل فيه نظر لان مقصد السائل ان المضايف لكونه ذاتيا للتقابل يصدق
على ما يصدق عليه التقابل فان صدق التقابل على اقسامه انفسها صدق المضايف ايضا بالضرورة عليها
انفسها ولا اثر في ذلك لكون التقابل عارض لاقسامه غاية ما في الباب ان يكون صدقهما صدقا
عرضيا وقد يقال في شرح هذا المقام اراد بالجنس مفهوم التقابل والضمير في قوله يندرج تحته راجع
الى المضايف يعني ان مفهوم التقابل جنس لاقسامه الاربعة ومع ذلك مندرج تحت احد اقسامه
اي المضايف وذلك باعتبار عارض فان مفهوم التقابل قد عرض له مفهوم المضايف فمفهوم التقابل
من حيث هو اعم من مفهوم المضايف وجنس له ومن حيث انه معروض لحصة من المضايف اخص

منه لكن يشكل ح قوله ومقولية عليها بالتشكيك اى مقولية التقابل على اقسامه الاربعة بالتشكيك
بناء على ما اشتهر من ان المشكك لا يكون ذاتيا لما يحته فاما ان يقال ان ذلك لم يثبت خصوصا فى المهيات
الاعتبارية او يقال اطلق الجنس على الاعم الخارجى واستدل على ان التقابل ليس لاقسامه بان تعقلها
بالكنه لا يتوقف على تعقله ومذاط فى المضايف كما ان التوقف ط فى المضاد واما فى الباقين فتردد قال
الامام انا قد نعقل ماهية المتضايفين وان لم نخطر بالبال امتناع اجتماعهما وذلك يعرفنا عدم تعوم المتضايفين
بالتقابل وط ان هذا يدل على ان التقابل ليس ذاتيا لذوات المتقابلات كالسواد والبياض مثلا ولا
كلام فيه انما الكلام فى انه هل هو ذاتى لاقسامه التى هى عوارض لتلك الذوات واستدل فيه السلب
يعنى ان تقابل السلب والايجاب اشد فى مفهوم التقابل مما سواه من اقسام التقابل واستدل على ذلك
بوجوه الاول ان منافى الشئ انما رفعه او ما يستلزم رفعه لان ما عداهما يجوز اجتماعه مع ذلك قطعا ولا شك
ان منافاة رفع الشئ معه انما هى لذاتيهما ولذلك اذا لاحظهما العقل مع قطع النظر عما عداهما
تفصيلا واجمالا حكم بالمنافاة بلا توقف وان منافاة مستلزم رفعه معه انما هى لاشتماله على رفعه اذ
لولا اشتماله عليه لما نافاه قطعا فالمستلزم لرفع الشئ انما نافاه على سبيل التبع لا لذاته ولذلك اذا
لاحظ العقل مفهوما ولاحظ معه مفهوما آخر معاندا لرفع المفهوم الاول مما لم يشعر باستلزامه لرفعه لم يحكم
بامتناع الاجتماع بينهما لكن قد يكون مفهوم الآخر ملازما لمستلزم لرفع المفهوم الاول فمجرد ملاحظته
يشعر بالاستلزام اجمالا ولا يشعر بهذا الشعور الاجمالى فيغلط ويظن ان الحكم بالمنافاة لذاتى المفهومين
ولذلك قيل هنا انا اذا اعتقدنا ان هذا امر وقطعنا النظر عن جميع المعانى الخارجة عن مفهومه مع ذلك
لذاته من اعتقاد انه خر ونظير ما ذكرنا ان المنافاة الدائمة انما هى بين الايجاب والسلب وان المنافاة فيما
عداهما تابعة لمنافاتهما فيكون التقابل بينهما اشد واقوى الثانى ان سلب الخير مثلا لا ينافيه اثبات
الشر لصدقهما على ذات واحدة ولا ينافيه سلب الشر او يصدقان على ذات واحدة بل لا ينافيه
الا ايجاب الخير واذا انحصر منافى سلب الخير فى ايجابه وكانت المنافاة مستحقة من الجانبين انحصر ايضا
منافى ايجاب الخير فى سلبه ولما انحصر منافى ايجابه فى سلبه كان التقابل بين السلب والايجاب اقوى من

التقابل بين الضدين واعترض عليه بانه لا يلزم من صدق قولنا لا ينافى سلب الخير الا ايجابه ان يصدق
قولنا لا ينافى ايجاب الخير الا سلبه وكون المنافاة مستحقة من الجانبين لا يقتضى الا ان ايجاب الخير ينافيه
سلبه واما انحصار منافيه فى السلب فكلا او لا نرى ان ايجاب الشر ينافى ايجاب الخير ولا ينافى سلبه ولو سلم
انحصار منافى ايجاب الخير فى سلبه لزم ان لا يكون تقابل السلب والايجاب اقوى اذ المقدير انه ليس هناك
منافاة اخرى والاقوى لا بد له من شئ هو اقوى منه الثالث ان للخير مثلا عقدين عقد انه خير وعقد انه ليس
بشر والاول ذاتى للخير والثانى عرضى له لانه خارج عن حقيقة الخير وعقد انه ليس بخير رافع لعقد انه خير وعقد
انه شر رافع لعقد انه ليس بشر والرافع للامر الذاتى اقوى معاندة من الرافع للامر العرضى ورد ذلك بان
العرضى اذا كان لازما كان رافعه رافعا للملزوم ايضا وان لم يكن لازما لم يكن رافعه منافيا للمعروض لا يقال
ان الرافع للاوسط يكون اقوى من الرافع لاوسط لافتقاره فى التاثير الى غيره لانا نقول النار القوية تسخن الواسطة
تسخينا اقوى من تسخين النار الضعيفة المباشرة فلم لا يكون الحال هنا كذلك وفى بعض النسخ واشد منافاة بدل
قوله واشد منافاة السلب ووجه بان التضاد مشروط بغاية الخلاف وهى غاية فى امتناع الاجتماع ورد
بانه لا يتصور غاية خلاف فوق التنافى الذاتى بان يكون احدهما صريح سلب الآخر مع ان ذلك الاشتراط
انما هو فى التضاد الحقيقى والثالث انما هو التضاد المشهورى على ما سبق وقيل لان اجتماع الضدين يشتمل
على اجتماع السلب والايجاب مع زيادة فان اراد بالزيادة غاية الخلاف فممنوع وان اراد اعم من
ذلك فالعدم والملكة والمتضايفان كذلك وقيل معنى كلامه ان اشد الانواع فى التشكيك هو التضاد لان
قبول القوة والضعف فى اصنافه من الحركة والسكون والحرارة والبرودة والسواد والبياض وغيرها
فى غاية الظهور بخلاف البواقى ويقال للاول المناقض يعنى تقابل الايجاب والسلب مطلقا سواء كان
بين المفردات او بين القضايا يسمى بالمناقض وما وقع فى كتب المنطق من ان المناقض هو اختلاف
القضيتين بحيث يقتضى لذاته صدق احدهما وكذب الاخرى فاعترض عليه بعض المحققين بان المناقض كما
يقع بين القضايا يقع بين المفردات فاختصاص الاختلاف فى الحد بالقضيتين يخرجه عن الجمع ثم اعتذر
بان المراد هو المناقض بين القضايا لان الكلام فى احكامها وانما حصروا بحثهم بالمناقض بين القضايا

وان وجب ان يكون مباحثهم عامة منطبقة على جميع الجزئيات لان عموم مباحثهم انما يجب ان يكون بالنسبة
الى اعراضهم ومقاصدهم ولما لم يتعلق لهم بالمناقض من المفردات غرض يعتد به بل جل غرضهم انما هو في المناقض
من القضايا حتى صار قياس الخلف الموقوف على معرفته عمدة في اثبات المطالب في العلوم الحقيقية
بل وفي اثبات احكامهم من العكوس وانتاج الاقيسة لاجرم خصصوا نظرهم بالمناقض من القضايا
وهو في تعريفهم اياه على ذلك وكذلك تعريفهم المتناقضين بالمفهومين المتمانعين لذاتيهما اجتماعا و
ارتفاعا مبني على ما ذكرنا وبما ذكرنا ظهر فساد ما قيل ان مفهوم اللاانسان مثلا اذا لم يعتبر معه صدقه
على شيء وضم اليه حرف السلب حصل هناك مفهومان لا يمكن صدقهما على ذات واحدة في زمان واحد من
جهة واحدة ويمكن ارتفاعهما كما عرفت في مباحث عدول القضايا فلا يكونان متناقضين لانهما المفهومان
المتمانعان لذاتيهما اجتماعا وارتفاعا لما ذكرنا من ان مرادهم بذلك هو المناقض من القضايا وكذا فساد
ما قيل بعد ذلك نعم ان فسر المتناقضان بالمفهومين المتمانعين لذاتيهما وادعى ان التنافي اما في التحقق
والانتفاء كما في القضايا واما في المفهوم فانه اذا قيس احدهما الى الآخر كان في نفسه اشد بعدا عنه من جميع
ما سواه كان الانسان واللاانسان الماخوذان على الوجه المذكور متناقضين وبهذا المعنى قيل رفع
كل شيء نقيضه سواء كان رفعه في نفسه او رفعه عن شيء لانا قد ذكرنا انهم يجعلون مقابل السلب والايجاب مطلقا
سواء كان من المفردات او من القضايا بالمناقض وظاهر انه لا حاجة في تسمية معنى لفظ ان يفسر ذلك اللفظ
بمعنى آخر يساوي ذلك المعنى ويحقق التناقض في القضايا بشروط ثمان يعني ان تحقق التناقض في المفردات
لا يتوقف على شرط فان كل مفهوم دخل عليه حرف السلب يكون نقيضا له من غير شرط في ذلك بشرط
يتوقف عليه بخلاف التناقض في القضايا فانه لا يتحقق الا بوحدات ثمان في وحدة الموضوع ووحدة المحمول
ووحدة الزمان ووحدة المكان ووحدة الشرط ووحدة الاضافة ووحدة الجزء ووحدة الكل ووحدة
القوة والفعل لجواز صدق القضيتين او كذبهما عند اختلافهما في شيء منها كما يقال زيد قائم وعمرو ليس
بقائم وزيد كاتب وليس بحجار وزيد ضاحك نهارا وليس بضاحك ليلا او زيد جالس في السوق وليس
بجالس في الدار والجسم مفرق البصر بشرط كونه ابيض وليس بمفرق بشرط كونه اسود او زيد ابو لعمرو وليس

باب لبكر والرمحي اسود بعضه وليس باسود كله والخمر مسكر بالقوة وليس بمسكر بالفعل ويصدقان او يكذبان معا
وهذا اي الاشتراط بتلك الشرائط الثمانية انما هو في القضايا الشخصية واما القضايا المحصورة فيشترط تاسع
وهو الاختلاف فيه اي في الكم بان يكون احدهما كلية والاخرى جزئية فان القضية الكلية تصدق القضية الكلية على ما مر
تحقيقه فيجوز مع تحقق الشرائط الثمانية كذبهما لجواز كذب الضدين كقولنا كل حيوان انسان ولا شيء من الحيوان
بانسان والجزئيتان صادقتان كقولنا بعض الحيوان انسان وليس بعض الحيوان بانسان وفي الموجهات
يشترط شرط عاشر وهو الاختلاف في الجهة ايضا اختلافا بحيث لا يمكن اجتماعهما صدقا ولا كذبا بل يكون احدهما
صادقة والاخرى كاذبة لانه لو لم يكن الاختلاف في الجهة لم يتحقق التناقض لصدق المتكاذبين وكذب الضروريتين
في مادة الامكان مع تحقق الشرائط التسع المذكورة او تصدق بعض الامكان كاتب ولا شيء من الانسان
بالامكان بكاتب وتكذب بعض الانسان بالضرورة كاتب ولا شيء من الانسان بالضرورة بكاتب ولو كان
الاختلاف بالجهة ولم يكن بالكيفية المذكورة لم يتحقق 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 فيها بحسب الجهة بالكيفية المذكورة وكذا المطلقة مع الدائمة
اي في مادة المذكورة يتناقضان كذلك والسر في ذلك ان بعض القضية رفعها بعينها فاذا اعتبر في احدى
القضيتين جهة من الجهات كالضرورة والامكان والدوام والاطلاق فلا بد ان يعتبر في بعض تلك القضية
رفع تلك الجهة ولا شك ان رفع جهة من الجهات لا يكون من جنس تلك الجهة فان رفع الضرورة لا يكون ضرورة
بل امكانا وبالعكس ورفع الدوام لا يكون دواما بل اطلاقا وبالعكس فعلم ان اختلاف الجهة لا بد منه في احد البعضين
ولان رفع الضرورة كما لا يكون ضرورة لا يكون دواما ولا اطلاقا ورفع الدوام كما لا يكون دواما لا يكون
ضرورة ولا امكانا وعلى هذا القياس علم ان اختلاف الجهة على اي وجه كان لا يكفينا فان قلت اذا كان
بعض القضية رفعها بعينها فاخذ بعض القضية ان نفي عين ما اثبت فيها وذلك بايراد كلمة السلب على لفظها مصدرا
الى سلب معناه فاي حاجة في ذلك الى الاشارة بالشرائط المذكورة والى التفصيل الذي يورده المنطقيون
في بعض بعض قلت الامر على ما ذكرت فان القضيتين المتناقضتين يجب ان يكونا متحدتين من جميع

٢ الانسان

الوجوه الا بان يكون في احديهما سلبا وفي الاخرى ايجابا لكن كثيرا يغفل عن التغاير ويظن في قضيتين انهما
متناقضتان ويغلط مثلا قولنا الخمر مسكر مع قولنا ليس بمسكر يظن انهما متناقضتان ويغفل عن عدم الاتحاد
بينهما بحسب القوة والفعل فاشتراط الوحدات الثمانية لتحصيل ذلك المجمل اعني اتحاد القضيتين وعدم تغايرهما
الا بالسلب والايجاب لئلا يغفل عن وجه من الوجوه التي يمكن ان يقع بها التغاير بين القضيتين وبهذا ظهر ان
رد الوحدات الثمانية الى الثلث اعني وحدة الموضوع والمحمول والزمان او الى الاثنين اعني الوحدتين الاوليين
او الوحدة الواحدة اعني وحدة النسبة كما فعل بعضهم رد لهذا التفصيل الى الاجمال وهو ليس بمقصود هم وانما
اشتراط الاختلاف في الحصر فلما علمت ان رفع الايجاب الكلي سلب جزئي ورفع الايجاب الجزئي سلب كلي
وعلمت ايضا انه قد يغلط ويظن ان قولنا كل انسان حيوان مع قولنا لا شيء من الانسان بحيوان متناقضان
لا تفاوت بينهما الا بالسلب والايجاب والحاصل ان الاشتراط بالشرائط المذكورة انما هو لدفع اللبس
والصون عن الخطاء في اخذ البعض واما التفصيل الذي اورده المنطقيون في بعض بعض بعض فعرضهم
من ذلك تحصيل مفهومات القضايا عند ارتفاعها او لوازمها المساوية لها حتى يكون عندهم في المناقضات
قضايا محصلة مضبوطة ويسهل استعمالها في العكوس والاقيسة والمطالب العلمية هذا وان قوله وفي الموجهات
عاشر لم يرد به ان المطلقات الشخصية او المحصورة تناقض بعضها بعضا ويكفي لتحقق التناقض بينهما اذا
كانت بحسب الشرائط الثمانية واذا كانت محصورة الشرائط التسع كما توهمه الكلام اولا تناقض بين
المطلقات بل اراد وان هذه الشرائط تمكن اعتبارها مع كون القضايا مطلقة لم يعتبر فيها جهة لكن تحقق
التناقض بينها موقوف على اعتبار الجهة والاختلاف فيها فكانه قال لتناقض القضايا شرائط يتحقق فيها
مع قطع النظر عن جهتها وشرط اخر لا يتحقق الا باعتبار الجهة فالشرائط في تناقض الشخصيات يكون تسعا
وفي المحصورات عشرا وبعض ذلك اعتبارهم في الاقيسة شرائط الانتاج بحسب الكمية والكيفية على حدتها
ثم اعتبارهم شرائط بحسب الجهات في المختلطات واذا عدد العدم بالملكة ثم جعل محمولا في القضايا سميت القضية
معدولة زعم بعضهم ان المعدولة لا بد ان يكون محمولها عدم ملكة سواء عبر عنه بلفظ محصل كقولك زيد اعمى او
جاهل او ساكت او ساكن او بلفظ معدول بان يركب كلمة السلب مع لفظ محصل فعلى هذا يعتبر في القضية

المعدولة ان يكون موضوعها مستعدا للملكة اما بحسب شخصه او نوعه او جنسه فرسا كان او بعدا والحق ان
المعدولة ما كان محمولها مفهوما عدميا اي عدم شيء في نفسه سواء عبر عنه بلفظ وجودي او عدمي وسواء كان
الموضوع مستعدا لذلك الشيء الذي اضيف اليه بوجه من الوجوه المذكورة اولا كما حقق ذلك في موضعه وهي
تقابل الوجودية صدقا لا كذبا اي الموجبة المعدولة تقابل الموجبة المحصلة صدقا فقط اذ قد يصدق ان يصدق الكاتب
واللاكاتب معا على موضوع واحد في وقت واحد من جهة واحدة ويكذبان معا او الموجبتان انما يصدقان
عند وجود الموضوع فيتكاذبان لامتناع عدم الموضوع واذ كذبتا فيصدق مقابلاتها بالضرورة وهما
السالبتان مثال الموجبتين زيد كاتب زيد لا كاتب مثال السالبتين زيد ليس بكاتب زيد ليس بلا كاتب
وقد يستلزم الموضوع احد الضدين بعينه كالثلج المستلزم للتناقض او لا بعينه كالجسم المستلزم للحركة والسكون
او لا يستلزم شيئا منهما عند الخلو مطلقا فان لا يتصف بالضدين ولا بامر اخر يتوسطهما كالسماء الخالي عن
السواد والبياض وعن كل ما يتوسطهما من الالوان او عند الخلو عن الضدين لكن عند الاتصاف بالوسط سواء
عبر عن ذلك الوسط باسم وجودي كالماء المتوسط بين الحلو والحامض وكالغبار المتوسط بين الحار والبارد
او بسلب الطرفين كما يقال لا عادل ولا جائر لمن اتصف بحاله متوسطة بين العدل والجور واما قولهم العلك
لا فضل ولا حلف فلم يريدوا بسلب الطرفين هناك اثبات حالة متوسطة بين الفضل والحلف ولا يعقل للواحد
ضدان لان الاضداد وان تكثرت لا تصور عادة الخلاف الا بين اثنين منها وهو مبني على الاجناس ومشروط
في الانواع بالاتحاد في الجنس قالوا لا تضاد بين الاجناس اصلا ولا 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 ولا مستند لهم في ذلك سوى الاستقراء ولما اعترض عليهم بان الفضيلة
والرذيلة ضدان مع كونهما جنسين لانواع كثيرة بحيثهما ولذلك الخير والشر فلا يصح القول بان لا تضاد بين
الاجناس اجابوا اولا بان الفضيلة والرذيلة ليستا ضدين بل هما عدم وملكة فان الرذيلة عدم الفضيلة
وكذلك الخير والشر فان الشر هو عدم الخير وما يقال ان تلك الامور ليست اجناسا لما تحتها فانما يقال الاشياء
التي يطلق عليها الخير او الشر او الفضيلة 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 بين كل متضادين منها تحت جنس واحد
وجعل الجنس والفصل واحدا جواب دخل مقدر تقريره ان يقال ان كل واحد من الضدين يشتمل على جنس
وفصل والجنس لا يقع به تضاد لانه واحد منهما فالتضاد انما يقع في الفصول والفصول لا يجب اندراجها
تحت جنس واحد فلا يجب دخول الضدين تحت جنس واحد وتقرير الجواب ان جعل الجنس والفصل واحدا في
الخارج فالموجود العيني هو نوعه جنس وفصل ولا يكون لكل منهما وجود مغاير لوجود الآخر في الاعيان بل
كون كل منهما موجودا مغايرا للوجود 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
لا في الامور الاعتبارية هذا ما قيل في توجيه هذا المقام فيه نظر لان التضاد كثيرا ما يكون بين الامور
الاعتبارية لمفهومي الجنس والفصل فانهما متضادان مع انهما من ثواني المعقولات بل بين الامور العدمية
اعني ما يكون العدم جزءا لمفهومها كما مر من مثال عدم القيام بالنفس وعدم 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 يبقى
الاعيان امرا بسيطا ويحاذيه على ما مر من معنى وجود الطبايع في الاعيان ولكل من الجنس والفصل
ايضا هذا المعنى وجود في الاعيان واعلم ان هذه الاحكام انما هو للتضاد الحقيقي لا المشهوري ولم
نعرض ههنا لاقسام التقابل للاضافة ولم نبين احوالها لان بحث الاضافة يجيء مفصلا في مباحث
الاعراض

كل شيء يصدر عنه امر اما بالاستقلال او بالانضمام

فانه علة لذلك الامر والامر معلول له هذا التعريف انما يصدق على العلة الفاعلة اما وحدها او ماخوذة مع
غيرها ولا يصدق على غيرها من العلل اذ لا يصدر عن شيء منها فانها غير مؤثرة فلا يصح تقسيم العلة بهذا المعنى
الى الاقسام الاربعة بقوله وهي فاعلة ومادية وصورية وغائية فالصواب ان يقال العلة ما يحتاج اليه امر
في وجوده ثم المحتاج اليه اما جزء للمحتاج او امر خارج عنه والاول اما ان يكون به الشيء بالفعل كالهيولى للسرير
فهو الصورة لا يقال صورة السيف قد يحصل في الخشب مع ان السيف ليس حاصلا بالفعل لانا نقول
الصورة السيفية المعتبرة اذا حصلت بشخصها حصل السيف بالفعل قطعا وليست الحاصلة في الخشب عين

تلك الصورة بل فردا آخر من نوعها هكذا قيل فيه نظر لانه لما تحقق ههنا فرد من نوع صورة السيف
وجب ان يتحقق فرد من نوع السيف ولما لم يتحقق فرد السيف بالفعل علمنا ان صورة السيف لم تحصل ههنا
فالصواب في الجواب ان يقال لا نم ان صورة السيف تحصل في الخشب واما ان يكون السيف به بالقوة كالخشب
للسرير فهو المادة وليس المراد بالعلة المادية والصورة ما يحصل للاجسام من المادة والصورة الجوهريتين
بل ما يعمهما وغيرهما من الجواهر والاعراض التي يوجد بها امر بالفعل او بالصورة واما ان علتان للماهية داخلتان
في قوامها كما انهما علتان للوجود ايضا لتوقفه عليهما فيخصان باسم علة الماهية تمييزا لهما عن الباقيين المشاركين
اياهما في علة الوجود والثاني اعني ما يكون خارجا عما منه الشيء كالنجار للسرير وهو الفاعل والمؤثر واما
لاجله الشيء كالجلوس على السرير فهو العلة الغائية واما ان العلتان اعني الفاعل والغائية يخصان باسم علة
الوجود ولتوقفه عليهما دون الماهية والمادة والصورة لا يوجدان الا للمركب والغائية لا يكون الا للفاعل
بالاختيار فان الموجب لا يكون لفعله غاية وان جاز ان يكون لفعله حكمة وفائدة وقد يسمى فائدة فعل الموجب
غاية تشبيها لها بالغاية الحقيقية التي هي علة غائية للفعل وغرض مقصود للفاعل والغائية انما يكون علة بحسب
وجودها الذهني واما بحسب وجودها الخارجي فهي معلولة لمعلولها لتأخرها عنه وتأخرها عنه في الوجود فلها
اعني الغائية علاقة العلية والمعلولية بالعكس الى شيء واحد لكن بحسب وجودها الخارجي والذهني ويسمى
جميع ما يحتاج اليه الشيء بمعنى ان لا يبقى هناك امر آخر يحتاج اليه لا بمعنى ان يكون مركبا من عدة امور البتة
علة تامة وانما فسرنا الجميع بما فسرنا لما مر من ان العلة التامة قد يكون هي الفاعلية وحدها كما في البسيط
الصادر عن الموجب بلا اشتراط امر في تأثيره ولا تصور مانع لا يقال لا بد من اعتبار امكان المعلول
مع العلة فالمركب لازم لانا نقول علة الاحتياج الى الفاعل هو الامكان فالشيء ما لم يعتبر متصفا بالامكان
لم يطلب له علة فالامكان ماخوذ في جانب المعلول فانا ما دمنا ممكنا لم يطلب له علة ولا شك ان معه
ذلك لا يعتبر امكانه مع الفاعل مرة اخرى هكذا قيل فيه نظر لان كلا من الجزء الصوري والمادي
مع انه جزء من المعلول جزء من العلة التامة ايضا فلو كان الامكان جزءا من العلة التامة مع كونه صفة للمعلول
ومعتبرا فيه لم يلزم محذور وايضا لما كان الامكان من شرائط التأثير فلا يوجد مؤثر بلا اشتراط امر في تأثيره

وانت خبير بان المعلول اذا كان مركبا فجميع اجزائه التي هي غير يكون جزءا من علته التامة والجزء لا يكون
محتاجا الى الكل بل الامر بالعكس فاطلاق لفظ العلة عليها غير صحيح اللهم الا ان يقال ذلك اصطلاح اخر
وليس مبنيا على كونها علة بالمعنى المذكور اعني المحتاج اليه مثل اذا كانت العلة التامة جميع ما يحتاج اليه الشيء
ومن جملته عدم المانع فيلزم ان يكون العلة التامة للشيء بعدمه ضرورة انعدام الكل بانعدام الجزء وهو باطل لان
امتناع تاثير المعدوم في الموجود ضروري وانه يلزم انسداد باب اثبات الصانع والجواب ان المؤثر في الوجود
هو الفاعل فقط وعدم المانع ما 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 اسناد المعلول الى
فاعل موجود مؤثر مشروط في تاثيره بامور عدمية معه فلا يلزم تاثير المعدوم في الموجود ولا انسداد 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 انبات المانع للدحول فانه كاشف عن وجود فصاء
له حوام تمكن النمو فيه وكعدم العود المانع لسقوط السقف فانه كاشف عن وجود مساو يمكن بحرك السقف
فيها الا ان الشرط الوجودي ربما لا يعلم الا بملازم عدمي فيعبر 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
عدمه فقط كالمانع فيجب ان يكون معدوما واما بحسب وجوده وعدمه معا كالمعد اذ لا بد من عدمه الطارئ
على وجوده فيجب ان يوجد اولا ثم يعدم واعترض على حصر العلل في الاربع بالشرط مثل الموضوع كالخشب
للصناع والالة كالمعدوم للنجار والمعاون كالمعين للنشار والوقت كالصيف للذي يصنع الادم والداعي
الذي ليس معاونا كالجوع للاكل وبعدم المانع مثل زوال الرطوبة للاحراق وبالمعد مثل الحركة للوصول
الى المقصد لان كلا منها علة لكونه محتاجا اليه وخارج عن المعلول مع انه ليس بامنه الشيء ولا بالاجله الشيء
واجيب بانها بالحقيقة من تتمة العلل المادية لان القابل انما يكون قابلا بالفعل معها وقد يجعل من تتمة
العلل الفاعلية لان المراد بالفاعل هو المستقل بالفاعلية والتاثير ولا يكون كذلك الا باستجماع الشرائط

وارتفاع الموانع ومنهم من جعل الادوات من تتمة الفاعل وما عداها من تتمة المادة وردنا بانا سلمنا ان
المراد بالفاعل هو المستقل بالفاعلية واما المادة هو القابل بالفعل لكن كل ما ذكرنا محتاج اليه المعلول ولا
يصدق عليه انه جزء للمعلول ولا بانه منه ولا بالاجله ولا معنى لعدم الحصر في الاقسام الا 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 الذكر انما هو لواسطة احتياجهما اليها فيكون تلك المذكورات من
العلل بالواسطة والمقسم هو علة الشيء لا واسطة لكن يبقى شيء وهو انه كان يجب ان يجعل العلة العامة
من تتمة الفاعل لانهم قالوا ان العامة مؤثرة في مؤثرية الفاعل فانهم قسموا الخارج عن الشيء الى ما يكون مؤثرا
في وجوده وهو الفاعل والى ما يكون مؤثرا في مؤثرية المؤثر فيه وهو العامة ومنهم من جعل القسمة وجعل هذه
المذكورات شروطا ولك ان تقول في تقسيم اقسام العلة ما يتوقف عليه وجود الشيء اما جزء له او خارج عنه
والثاني اما ان يكون الوجود او لاجله او لا هذا او لا ذاك وح اما 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 فيما يتوقف عليه الوجود الخارجي وحيث
ذكر لفظ العلة مطلقا يراد به الفاعلية وتذكر البواقي اوصافها او باسماء اخرى كما يقال لعلة الماهية جزء
ركن ويقال للمادية مادة وطينة ويقال للفاعلية عامة وعرض فالفاعل مبدء التاثير وعند وجوده يجتمع
جهات التاثير يجب وجود المعلول يعني عند وجود الفاعل المستجمع لجميع ما يتوقف عليه تاثيره ويسمى علة معلولة
وتامة اي يجب وجود المعلول والا يلزم فرض وجوده معه في زمان وعدمه معه في زمان اخر فوجوده في ذلك
الزمان ان كان لامر لم يوجد في الزمان الاخر لم يكن مستجمعا ما فرضناه مستجمعا وان لم يكن لامر لزم
ترجيح احد المتساويين على الاخر بلا مرجح لان الترجيح الحاصل من الفاعل مشترك بين الزمانين وبهذا يندفع
ايقال من انه لم لا يكون مقدار ترجيحا بلا مرجح من المختار وانه جائز عند بعضهم اما المستحيل اتفاقا هو ترجيح بلا
مرجح لا ما يفرض ان ارادته او تعلقها لكونه من شرائط التاثير موجود في الزمانين معا فلا يتصور منه ترجيح
مخصوص باحد الزمانين فيكون وقوع الوجود في احدهما دون الاخر ترجيحا بلا مرجح وانه باطل بديهة واتفاقا

كما ذكر ولا يجب مقارنة العدم اى لا يجب ان يكون وجود العلة المستقلة مقارنا لعدم المعلول لما عرفت
من جواز استناد القديم الى المؤثر ان المتبادر من هذه العبارة ان وجود العلة المستقلة يجوز ان
يقارن عدم المعلول لكن ذلك باطل قطعا لما سبق من انه يجب وجود المعلول عند وجود العلة المستقلة
لا يقال وجود المعلول عند وجود العلة اعم من ان يكون وجود العلة مقارنا لوجود المعلول او مستقبلا 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 المدعى وان كان الثانى فلا شك ان هذا الزمان منقسم ويمكن وجود
المعلول فى بعض اجزائه اولا لسبق الى امتناعه بعد تمام العلة ووجوده بعد هذا الزمان مع امكانه
عليه مرجح بلا مرجح بل نقول وجوده مقارنا لوجود فاعله ممكن ووجوده بعد وجود فاعله مرجح بلا مرجح لا يقال
وجوده مقارنا لوجود الفاعل انما يترجح بلا مرجح لامكان وجوده بعده لانا نختار وجوده بعد وجود الفاعل
المستجمع لجميع ما يتوقف عليه تاثيره بزمان محال بل يجب مقارنتهما وعكس هذا المعنى ان يكون وجوده مقارنا
محالا ويجب تاخره عنه معقول فان قيل لو صح هذا لما جاز استناد الحادث الى القديم لتاخره عنه بالزمان
قلنا من جملة ما يتوقف عليه تاثير القديم فى الحادث شرط حادث تقارن الاثر الحادث كتعلق الارادة
عندنا والحركات والاوضاع عند الفلاسفة فيكون التقدم بالزمان لذات الفاعل ولا نزاع فيه لا للفاعل
المستجمع لجميع جهات التاثير فان قيل الضرورة قاضية بان ايجاد العلة للمعلول لا يكون الا بعد وجودها
ووجود المعلول اما مقارن للايجاد او متاخر عنه فيكون متاخرا عن وجود العلة قلنا كون الايجاد بعد
وجود العلة المستجمعة لجميع ما يتوقف عليه التاثير بعد زمانيه ممنوع ولا يجوز بقاء المعلول بعده اى بعد الفاعل
يعنى 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 فى المعد اما
المادة والصورة فلا شبهة فى ان المعلول لا يبقى بعدهما لانتفاء الكل بانتفاء الجزء بديهة واما الفاعل
والشرط وعدم المانع فلا يبقى المعلول ايضا بعدها لان الامكان متحقق فى جميع الازمنة فوجب ان
يتحقق معلوله الذى هو الحاجة الى المؤثر فى جميع الازمنة فوجب ان يتحقق معلوله الذى هو الحاجة الى المؤثر

الا ان هذه الصفة فيكون المعلول فى جميع الاوقات محتاجا الى ذات المؤثر وما يتوقف عليه تاثيره من وجود الشرط
وعدم المانع فاذا زال شئ منها فى وقت تعذر زال الاحتياج اليه وجود المعلول فى ذلك الوقت فيزول وجوده
ايضا لامتناع تحقق المحتاج بدون المحتاج اليه والا لم يكن محتاجا اليه واما المعد فلما كان احتياج المعلول
اليه من حيث عدمه الطارى على وجوده فعدمه الطارى يتحقق بتمام العلة فلا يكون زوال المعد مقتضيا
لزوال المعلول بل مقتضيا الى وجوده فان قلت على ما ذكرت يجب انعدام المعد حال وجود المعلول وعبارة
المص تدل على عدم الوجوب قلت لعله اراد بالجواز الامكان العام ولا منافاة بينه وبين الوجوب
وانما اختار ذكر الجواز رعاية لمقابلة اللاجواز هكذا قيل وفيه نظر لان هذا الكلام انما يصح
ان لو قال يجوز انعدام المعد حال وجود المعلول وليس كذلك بل انما استفيد هذا الجواز من بقاء المعلول
بعد المعد حتى لو قال بدل قوله وان جاز فى المعد وان وجب فى المعد لصح وان وجب بقاء المعلول بعد المعد
لا يستفاد ذلك المعنى بعينه نعم لو قيل يجب وجود المعلول بعد المعد لان العلة بتمامها بانعدامه فكان حق العبارة
ان تقول وان وجب فى 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 ملزوم لاستعداد وجود المعلول
على تفاوت مراتب الاستعدادات وهى من مراتبها لا يجوز ان يجامع وجوده بالفعل لان الاستعداد
هو القوة المباينة للفعل فكذا ملزومه ايضا لا يجوز ان يجامعه واعترض ان هذا الدليل يوجب احتياج المعلول
فى جميع اوقاته الى علة ما لا الى العلة الموجدة له اولا حتى يعدم بانعدامها ومن الجائز ان يكون لمعلول
واحد علتان مستقلتان على البدل فاذا وجدت احداهما لم ينعدم وجود الاخرى فى زمان انعدام الاولى
وجود المعلول فيه فلا يلزم انعدامه بانعدام علته المستقلة والبرهان انما قام على امتناع اجتماع علتين
مستقلتين معا لا على البدل وكذا لا يلزم من عدم الشرط عدم المعلول لجواز ان يقوم مقامه شرط اخر
واجيب بانه لا استحالة فى ان يكون لواحد يحصى علتان مستقلتان على سبيل البدل ممتنعا الاجتماع
بان يكون لكل واحدة منهما يجب لو وجدتا ابتداء وجود ذلك المعلول الشخصى واما ان يوجد احدى تينك

العلتين فوجد المعلول ثم تعدم هذه العلة ويوجد الاخرى فهو مستحيل لان المعلول الشخصي ان انعدم بانعدام
الاولى ثم وجد بايجاد الثانية لزم اعادة المعدوم وان لم ينعدم كان اصل الوجود حاصلا له بايجاد الاولى
ولما كانت الاخرى علة مستقلة وجب ان يكون معيدة للمعلول اصل الوجود ايضا فيلزم تحصيل الحاصل ولا يمكن
ان يقال انها تعيد بقاء الوجود الحاصل بالعلة الاولى اذ يلزم ان لا يكون علة مستقلة والمقدر خلافه فظهر ان
المستقلتين المذكورتين يجب ان يكونا بحيث اذا وجدت احديهما استحال وجود الاخرى بعدها وان امكن ان
توجد بدل الاولى ابتداء فان قلت ما ذكرته انما يتم في تعدد العلة الفاعلية اذ لا بد لكل فاعل واحد من الفاعلين
من تاثير دون تعدد الشرط مع وحدة الفاعل او جاز ان يتوقف تاثيره على احدهما لا بعينه قلت اذا توقف
تاثيره على احدهما لا بعينه لم يكن خصوص شيء منهما شرطا فلا تعدد في الشرط وان توقف تاثيره على احديهما
بخصوصه زال بزواله ويكون التاثير المشروط بخصوصه الاخر تاثيرا اخر وهم ما ذكرناه بلا شبهة وكذا الحال
في عدم المانع من التاثير فانه اذا كان المانع مركبا من امرين مثلا اسفي باسقاط احدهما لا بعينه فلا تعدد في عدم
المانع واذا كان التاثير موقوفا على خصوصية احد العدمين زال بزوال ذلك العدم ويكون التاثير الموقوف
على خصوصية العدم الاخر تاثيرا اخر انتهى كلامه ... وفيه نظر اما اولا فلانا نختار ان المعلول لم ينعدم بانعدام
العلة الاولى بل ان انعدام العلة الاولى وجد عليه باسره واستمر وجود المعلول بهذا السبب قوله وان لم ينعدم
كان اصل الوجود حاصلا له قلنا ان اراد باصل الوجود الحاصل للمعلول في الزمان السابق نختار ان
العلة الثانية لا تفيده واستقلالها لا يقتضي ذلك وان اراد باصل الوجود نفس الوجود اعم من ان يكون
في الزمان السابق او غيره نختار ان العلة الثانية تفيده وجود المعلول ولكن في الزمان الذي هو زمان
وجود العلة الثانية قوله يلزم تحصيل الحاصل قلنا نعم فان وجود المعلول في زمان وجود العلة الثانية الذي
هو اثر العلة الثانية غير الوجود في الزمان السابق الذي هو اثر العلة الاولى لا يقال فعلى هذا لا يكون فائدة
العلة الثانية وجود المعلول في الزمان الثاني بل استمرار وجوده ولا معنى للبقاء الا هذا فالعلة الثانية
تعيد بقاء وجود المعلول الحاصل بالعلة الاولى فلم تكن مستقلة لانا نقول العلة الثانية تفيد نفس الوجود من
غير اشتراط ان يكون في الزمان الثاني او الاول لكن لما وجدت العلة الثانية في آن انعدام العلة

الاولى بحيث لم يحصل بين زماني وجودي العلتين زمان اخر لزم استمرار وجود المعلول وصار باقيا وذلك
لا ينافي استقلال العلة واما ثانيا فلانا نقول يجوز ان يكون لمعلول واحد علتان يفيد احديهما اصل الوجود
في ان انعدامه لو وجد علة اخرى تعيد بقاء الوجود الحاصل بالعلة الاولى قوله يلزم ان لا يكون العلة الاخرى
مستقلة قلنا لا يهمنا كونه مستقلا اذ المط ان يثبت جواز بقاء المعلول بعد انعدام علته باي وجه كان و
اما ثالثا فلان هذا الدليل مبني على امتناع اعادة المعدوم وذلك لم يثبت كما عرفت لكنه لو قال بدل
قوله ان انعدم المعلول بانعدام الاول ثم وجد بايجاد الثانية لزم اعادة المعدوم ان انعدم بانعدام الاولى
سلمنا ادعاه سقط عنه هذا الاعتراض واما رابعا فلان قوله اذا توقف تاثيره على احدهما لا بعينه لم يكن
خصوص شيء منهما شرطا فلا تعدد في الشرط وان توقف تاثيره على احديهما بخصوصه زال بزواله ويكون التاثير
المشروط بخصوصه الاخر تاثيرا اخر لو تم لدل على استحالة ان يكون لواحد شخصي علتان مستقلتان مطلقا 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 في ابتداء وجود ذلك المعلول الشخصي فانا نقول وجود المعلول اما ان
يتوقف على احديهما لا بعينها فلا يكون خصوص شيء منهما علة فلا تعدد في العلة واما ان يتوقف على احديهما
بخصوصها فيمتنع ان يوجد المعلول الا بوجودها فلا يكون الاخرى علة هف والحل منع المقدمة القائلة اذا
لم يكن خصوص شيء منهما شرطا فلا تعدد في الشرط وما يظن من ان البناء يبقى بعد البناء فالمعلول يبقى
بعد علته فقد عرفت ان سببه الجهل بما هو علة حقيقة وكذلك ما يقال لا شك ان الاب له مدخل في وجود
الابن فهو اما فاعل لوجوده او شرط له مع ان الابن يبقى بعد الاب وكذا النار علة فاعلية او شرط
لسخونة الماء المتسخن بها مع بقاء السخونة بعدها فبطل ما ادعيتموه من ان المعلول لا يجوز ان يبقى بعد العلة
فان الاب ان اراد به خصوصه وحركته معينة علة فاعلية او شرطا يتم به العلة التامة لحركة المني وحركة المني علة معدة
لحصوله في الرحم ثم حصوله فيه زمانا مع امور يحدث هناك علة لاستعداده لقبول الصورة الانسانية فيفيض
عليه تلك الصورة من المبدء الفياض فصورة انسانا وبقاؤه انسانا له علة اخرى غير الاب فلذلك جاز بقاؤه
بعده وكذلك النار بمجاورتها للماء تعد مادته لقبول السخونة فيفيض السخونة عليها من المبدء ومع وجوده

يتحد المعلول الفاعل اذا كان واحدا في ذاته ولم يكن له صفة ولم يكن فعله مشروطا بامر لم يجز عند الحكماء ان
يصدر عنه اكثر من واحد خلافا للاكثر المتكلمين وقد توهم ان عدم جواز ذلك في الموجب بالذات وجوازه
في الفاعل المختار كلاهما متفق عليه وانما النزاع بينهم في ان المبدء الاول موجب او مختار والحق ان
الفاعل المختار اذا تعدد ارادته او تعلقها على ما ذهب اليه المتكلمون كان جائزا عما نحن بصدده اذ فيه كثرة
باعتبار تعدد ارادته او تعلقها فلا يكون واحدا من كل الوجوه فان تصور ان لا يكون فيه تعدد بوجه ما كان
واختلافه ومتنازعا فيه اجمع الحكماء بوجوه الاول لو كان الواحد الحقيقي مصدر الامرين كانت مصدريته
هذا غير مصدريته ذاك فان كان كل واحد منهما نفس الواحد الحقيقي كان للامر واحد حقيقتان مختلفتان وان
دخل فيه واحد منهما لزم تركبه فلم يكن واحدا ما فرضناه واحدا وان خرجا او خرج احدهما وكان الاخر عينا
لزم التسلسل في الخارج لان المصدرية الخارجة لا يمكن ان تستند الى غير الواحد الحقيقي والا لم يكن موجده
مصدرا او المقدر خلافه فيكون الواحد الحقيقي مصدرا لتلك المصدرية وننقل الكلام الى مصدرية المصدرية حتى
يتسلسل واجيب بانه بالنقض وتقريره انه لو تم هذا الدليل لزم مفسدة فانا نقول لو صدر عن الواحد الحقيقي
شيء فمصدريته لذلك الشيء امر مغاير له لكونه نسبة بينه وبين غيره فهو اما داخل فيه ويلزم تركبه او خارج عنه
معلول له كما مر انفا وننقل الكلام الى مصدريتها يلزم التسلسل او يقول كان الصادر هناك شيئين احدهما
ذلك الشيء الصادر عن الواحد والثاني مصدريته لذلك الشيء لا شيء واحد وهو مناف لما ادعيتم من ايجاد
المعلول عند ايجاد العلة وتاره بالكل وهو ان المصدرية امر اعتباري مستغنى عن المصدر فلا يبعد ان يكون
للعلة خصوصية مع المعلول باعتبارها تصدر عنها معلولها المعين لا يكون لها تلك الخصوصية مع غيره او لولاها
لم يكن اقتضاؤها لهذا المعلول باولى من اقتضائها لما عداه فلا يتصور صدوره عنها فاذا فرضنا مثلا ان
الماء يصدر عنه البرودة فلا بد ان يكون له مع البرودة خصوصية لا يكون له مع غيرها وبحسب ذلك يتعين صدور
البرودة عنه دون الحرارة وغيرها وفي الحقيقة تلك الخصوصية هي المصدر فيكون موجودة قطعا ومتقدمة على
المعلول جزما فيعبرون عن تلك الخصوصية بالمصدرية تارة وبالصدور اخرى ويكون العلة بحيث يجب عنها
المعلول جبرا بالنسبة وذلك يضيق العبارة عما هو المقصود في هذا المقام حتى ان الخصوصية الصحيحة عليها الاشكال

بانها اضافة لكن لم يقصد بها معنى مهما الا اضافي بل ارتباط خاص وتعلق واختصاص بالمعلول
المخصوص لا يكون له ذلك مع غيره ويصحح اطلاق هذه الالفاظ على ذلك المعنى المراد بطريق التجوز مما لا
ينكر فاندفع المنع وهو ظ والنقض ايضا فان المعلول اذا كان واحدا يكون مصدريته بالمعنى المذكور عين
ذات المصدر بخلاف ما اذا تعدد والمعلول فانه يتحقق مصدريتان معتبرتان لا يمكن ان يكون كلتاهما
عين ذات المصدر بخلاف لما مر انفا ولا ان يكون واحدة منهما داخلة فيه فيلزم كون احدهما لا اقل خارجا
معلولا له وهم الكلام الخ واعترض عليه بانه لم لا يجوز ان يكون الذات واحدة من جميع الجهات لها خصوصية
مع امور متعددة مشاركة في جهة او غير مشاركة فيها لا يكون تلك الخصوصية لها مع غير تلك الامور فيصدر
عنها تلك الامور باسرها لا لبعضها دون بعض ولو سلم انه لا بد من خصوصية مع كل صادر معين فلا نم انها
موجودة قوله في الحقيقة تلك الخصوصية هي المصدر فيكون موجودة قطعا قلنا ان اراد بالمصدر الفاعل فلا نم
ان الخصوصية المذكورة يجب ان تكون في الحقيقة فاعلية حتى يلزم وجودها لجواز ان يكون فاعل واحد مع امر
عدمي له خصوصية مع معلول معين ومع امر عدمي اخر له خصوصية مع معلول اخر فلا يكون الخصوصية هي
الفاعل بل المجموع الماخوذ منه ومن غيره وان اراد بالمصدر ما له مدخل في الصدور سلمنا ان الخصوصية مصدر
لكن لا نم ان المصدر بهذا المعنى يجب ان يكون موجودا لانه قال اثبات المقصود ليس موقوفا على وجود الخصوصية
بل يكفيه عدمها على المعلول او يلزم تكثر في الواحد الحقيقي ولو بالاعتبار لانا نقول لو اوجب تعدد الامور
العدمية تكثرا في الواحد الحقيقي لزم ان لا يمكن سلب اشياء كثيرة عن شيء واحد من جميع الوجوه لاستلزامه
تكثرا فيه لكنه باطل لان جميع ما نافيه مسلوب عنه بالضرورة وما يقال من ان سلب شيء عن شيء امر عقلي لا يتحقق
في العقل الا بعد تعقل مسلوب ومسلوب عنه متقدمان ولا يمكن ثبوت المسلوب عنه وحده مع لا يكون الواحد
الحقيقي من حيث هو واحد حقيقي مسلوبا عنه اشياء كثيرة مدفوع بان الواحد الحقيقي كالواجب تعالى متصف
في حد نفسه في الخارج بالسلوب والاضافات وان لم يكن هي متحققة في الخارج ولا موقوف ذلك
الاتصاف على تعقل المسلوب عنه والمسلوب وانما الموقوف على تعقلهما هو العلم بالاتصاف لا نفس
الاتصاف الثاني لو جاز صدور الكثير عن الواحد لما كان تعدد الاثر مستلزما لتعدد المؤثر فلم يصح

فلم يصح الاستدلال منه علينا لكن قيل هذا الاستدلال مذكور في العقول فانا لما رأينا الماء يوجب البرودة
والنار يوجب الحرارة قطعنا بان طبع النار غير طبع الماء فظهر ان كلما تعدد المعلول تعدد العلة وعكس
عكس النقيض الى قولنا كلما اتحدت العلة اتحد المعلول وهو المط والجواب ان الاستدلال على تغاير
طبعي النار والماء انما هو بالتخلف لا بالتعدد فانا لما رأينا نارا ولا برد معها كما كان مع الماء ورأينا ماء
ولا حر معه كما كان مع النار علمنا تخلف اثر كل منهما عن الاخر انهما متغايران فلو رأينا آثارا متعددة
لا تخلف لم يمكن لنا الاستدلال بها على تعدد المؤثر بل هذا هو المتنازع فيه الثالث لو كان الواحد الحقيقي
مصدرا لامرين كاب مثلا كان مصدرا لاول ما لعس الان ب ليس اهلزم اجتماع النقيضين
والجواب ان نعني صدورا هو لا صدورا لا صدورا لا اعني صدور ب وهذا الوجه كسه ان سنا الى بهنار
لما طلب منه البرهان على هذا الغلط قال الامام العجب ممن يسمى عمره في المنطق لعصمته عن الخطاء ثم يهمله في
مثل هذا المطلب الاعلى حتى يقع في غلط يضحك منه الصبيان ثم تعرض الكثرة باعتبار كثرة الاضافات
اشاره الى جواب استدلال المتكلمين وهو انه لو لم يصدر عن الواحد الا الواحد لم يصدر عن المعلول
الاول الا واحد هو الثاني وعنه واحد هو الثالث وهلم جرا فيكون الموجودات سلسلة واحدة ويلزم
في كل موجودين فرضا ان يكون احدهما علة للاخر والاخر معلولا له بوسط او بغير وسط وهذا باطل
ضرورة وتقرير الجواب ان ذلك انما يلزم لو لم يكن في المعلول الاول مع وحدته كثرة بحسب الجهات
والاعتبارات فان له وجودا ووجوبا بالغير وامكانا بالذات فصدر عنه بحسب كل جهة من تلك الجهات
امرا فرد واعترض الامام بان هذه كلها اعتبارات عقلية لا يصلح علة للاعيان الخارجية وان كان
ظاهرا وهو انها ليست علا مستقلة بل شروطا وحيثيات يختلف بها احوال العلة الموجودة واعترض
بانه كو كفى مثل هذه الكثرة في ان يكون الواحد مصدرا للمعلولات الكثيرة لذات الواجب تعالى يصلح
ان يجعل مبدا للممكنات باعتبار ما له من كثرة السلوب والاضافات من غير ان يجعل بعض معلولاته
واسطة في ذلك ويحكم بان الصادر الاول عنه ليس الا واحدا واجيب بان السلوب والاضافات لا
ثبت الا بعد ثبوت الغير فلو كان لها دخل في ثبوت الغير لزم الدور واعترض بان ثبوتها لا يتوقف

على ثبوت الغير بل بعقلها يتوقف على تعقل الغير كما مر فلا دور ان سلب شيء لا يتوقف على تحقق
شيء من الطرفين وانما الاضافة بين الشيئين فلا تصور تحققها الا بعد تحققهما والمص في شرح الاشارات
قد بين كيفية تكثر الجهات المقتضية لامكان صدور الكثرة عن الواحد وجهه اخرجت قال اذا فرضنا مبدا
اول ولتكن ا وصدر عنه شيء واحد ولتكن ب لهو في اول مراتب معلولاته ثم من الجائز ان يصدر عن ا
متوسطا ب شيء ولتكن ج وعن ب وحده شيء ولتكن د فيكون في ثانية المراتب شيئان لا يعدم لاحدهما
على الاخر وان جوزنا ان يصدر عن ب بالنظر الى اشيء اخر صار ثانية في ثانية المراتب ثلثة اشياء ثم من
الجائز ان يصدر عن ا بتوسط ج وحده شيء وبتوسط د وحده ما هو متوسط ج ومعا ثالث وبتوسط ب
ج رابع وبتوسط ب د خامس وبتوسط ب ج ومعا سادس وعن ب بتوسط ج سابع وبتوسط د ثامن
وبتوسط ج ومعا د تاسع وعن ج وحده عاشر وعن د وحده حادي عشر وعن ج ومعا د ثاني عشر ويكون هذه
كلها في ثالثة المراتب ولو جوزنا ان يصدر عن السافل بالنظر الى ما فوقه شيء واعتبرنا الترتيب في المتوسطات
التي يكون فوق واحدة صار ما في هذه المرتبة اضعافا مضاعفة ثم اذا جاوزنا هذه المراتب جاز وجود
كثرة لا تحصى عددها في مرتبة واحدة لا الى لا نهاية له فهكذا يمكن ان يصدر اشياء كثيرة في مرتبة واحدة عن
مبدا 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 منعكس على نفسه وفي الوحدة النوعية لا عكس يعني ان الواحد بالشخص
لا يكون معلولا لعلتين يستقل كل منهما بايجاده خلافا لبعض المعتزلة وذلك لوجهين الاول انه يلزم
احتياجه الى كل من العلتين لكونهما علة واستغناؤه عن كل منهما لكون الاخرى مستقلة بالعلية الثاني
انه لو توقف على كل منهما لم يكن شيء منهما علة مستقلة بل جزء علة لان معنى استقلال العلة ان لا يعتبر
في التاثير الى شيء اخر وان توقف على احدهما فقط كانت هي العلة دون الاخرى وان لم يتوقف
على شيء منهما لم يكن هي 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 واورد الامام ان المعلول النوعي
ان احتاج لذاته الى العلة المعينة مع استغنائه الى غيرها وهو باطل وان لم يحتج كان غناؤه عنها لازما له فلا
يعرض له الاحتياج اليها فاجاب بانه لا يلزم من عدم الاحتياج لذاته الى العلة المعينة استغناؤه عن
العلة مطلقا بل يجوز ان يحتاج لذاته الى علة ما ويكون الاستغناء الى العلة المعينة لا من جهة المعلول
بل من جهة تلك العلة المعينة فالحاجة المطلقة من جانب المعلول وتعين العلة من جانب العلة واعترض
صاحب المواقف بان فيما ذكر من احتياج المعلول الى علة ما بحيث يكون التعين من جانب العلة لا
لعدم احتياج المعلول الى العلة بعينها مع كونه محتاجا الى علة ما لا بعينها يجوز ان يكون الواحد بالشخص
معلولا لعلتين مستقلتين من غير ان يحتاج الى كل منهما بعينه لا يلزم الخ بل الى مفهوم احدهما لا بعينه الذي
لا ينافي الاجتماع كما هو شان المعلول النوعي والحاصل انه لما جاز ان يكون الاستناد الى علة معينة ناشيا
من اقتضاء العلة المعينة دون احتياج المعلول الى تلك المعينة جاز ان يكون الواحد الشخصي معلولا لعلتين
مستقلتين ولا يكون محتاجا الى شئ منهما بعينه حتى يلزم من اجتماعهما كونه محتاجا ومستغنيا بالقياس
الى كل واحدة منهما بل يكون محتاجا الى علة ما وهذا الاحتياج لا ينافي الاجتماع لانهما اذا اجتمعا لزم
الاستغناء عن خصوصية كل منهما لا عن مفهوم احدهما الذي هو اعم منهما فلا يتم الدليل الاول وايضا فلنا
ان نختار في الدليل الثاني سقوط ابعاده وان توقف المعلول على احدى العلتين لا بعينها فلا يلزم شئ
من المحذورات المذكورة في الدليل الثاني ولا يتم مرامه ان المعلول الشخصي اذا اجتمع عليه
علتان مستقلتان يعين كل واحدة منهما احتياج المعلول الى نفسها على ما تقدم من ان تعين العلة
من جانبها فيلزم احتياجه الى كل واحدة منهما بعينها ويلزم ما ذكرناه ولهذا اذا لم يجتمعا على توارد ما على
سبيل البدل الا ابتداء او على سبيل التعاقب لا يلزم المحذور اذ المتعين بالعلية على تقدير وجود كل
واحدة منهما انما هي الموجودة ح دون التي لم توجد بعد او وجدت ثم انعدمت هذا والحق ان الطبيعة
النوعية لا احتياج لها الى العلة ولا استغناء عنها اصلا لانهما انما يكونان للموجود الخارجي فان استغناء
شئ عن العلة معناه ان لوجوده ووجودها واحتياجه اليها ان لا يوجد بدونها وما لا يكون موجودا لا يتصف بشئ

منهما والطبائع لا وجود لها في الخارج انما هو الموجود فيه اشخاصها وقول المص ان الواحد بالنوع يكون له
علل متعددة ليس معناه ان الطبيعة النوعية الواحدة يكون لها علل متعددة بل معناه ان افرادها التي هي واحدة
بالنوع يكون لها علل متعددة بان يصنع بعضها بهذه وبعضها بتلك والنسبتان اي العلية والمعلولية من نوا
المعقولات لا شك في انهما من الامور الاعتبارية والا لزم التسلسل واما انهما من المعقولات الثانية
فحيث يعرف بالتامل ومنهما مقابلة المضايف وقد يجتمعان في الشئ الواحد بالنسبة الى امرين يعني
قد يكون الشئ علة لامر ومعلولا لآخر كالعقل المتوسط ولا يتعاكسان اي العلة والمعلول فيهما اي في العلية
والمعلولية اي لا يكون العلة معلولة للمعلول لها بوسط او بغيره ولا المعلول علة لعلتها كذلك وهذان المعنيان
مثلا ان وهذا هو الذي يقال له الدور ولم يذكر دليلا على بطلانه كما سيذكر على بطلان التسلسل فكانه مدعى
بداهته كما ذهب اليه الامام الرازي واستدل بان العلة متقدمة على المعلول فلو كان الشئ علة لعلته لكان
متقدما على علته المتقدمة عليه فيلزم تقدمه على نفسه بمرتبتين واعترض عليه الامام بان العلة لا يجب تقدمها
بالزمان بل بالذات فح يقول معنى المتقدم بالذات ان كان نفس العلية كان ذلك لزم تقدم الشئ
على علته جاريا مجرى ذلك يلزم علية الشئ لعلته وهو عين المتنازع فيه بحسب المعنى وان كان مخالفا له في
اللفظ فان كان معنى المتقدم امرا وراء المذكور فلا بد من تصوره اولا ثم تقريره باقامة الدليل عليه
ثانيا فانا نمنع وجود المنع في المقامين اولا تصور هناك للتقدم معنى سوى العلية وليس مسلما ان له معنى
سوى العلية فلا يتم ان ذلك المفهوم ثابت للعلة قال فالاولى ان يقال كل واحد منهما على تقدير الدور
مفتقر الى الآخر المفتقر اليه اي الى ذلك الواحد فيلزم ح اجتماع كل واحد الى نفسه وانه محال اذ الافتقار
نسبة لا تصور الا بين النسبتين ثم قال والاقوى ان يقال نسبة المفتقر اليه الى المفتقر بالوجوب لان
العلة المعينة يستلزم معلولا معينا ونسبة المفتقر الى المفتقر اليه بالامكان لان المعلول المعين لا يستلزم علة
معينة بل علة ما وهما بمعنى الوجوب والامكان متنافيان وانما كان هذا اقوى من ذلك الاول لان تحقق
النسبة بكفاية التغاير الاعتباري فيه بحث لانه جاز ان يكون لكل من النسبتين جهتان تغايرتا بهما
مختلفتان بالوجوب والامكان والجواب عنه بانه اذا اختلفت الجهة لا يكون مما نحن بصدد ابطاله او كلاما

في بطلان الدور ولا دور الا مع اتحاد الجهة ليس بشيء لان الدور هو ان يكون مفتقرا ومفتقرا اليه
كلاهما من جهة واحدة وعند تحقق الدور يكون شيء مفتقرا ومفتقرا اليه من جهة واحدة لا يقدح في ذلك ان
يترتب على كونه مفتقرا صفة لذلك الشيء وعلى كونه مفتقرا اليه صفة اخرى له مغايرة للاولى كما فيما نحن بصدده
فان نفس احدى الصفتين هو كونه مفتقرا ونفس الاخرى هو كونه مفتقرا اليه واعترض عليه القاضي
الارموي بانه ان اراد بالافتقار في الدليل المرضي عنده امتناع الانفكاك مطلقا فقد تعاكس الافتقار
بهذا المعنى من الجانبين لجواز ان يمتنع انفكاك كل من الشيئين عن الاخر ولا امتناع في ذلك بل هو
واقع بين المتلازمين وليس يلزم من تعاكس هذا المعنى بين العلة والمعلول الا امتناع انفكاك
كل منهما عن نفسه ولا محذور فيه وان اراد بالافتقار امتناع الانفكاك مع تقدم التاخر اي تاخر
المفتقر عن المفتقر اليه جاز في التاخر ما جاز من الشبهة في التقدم بعينه او تقول ان اردت بتاخر
المعلول معنى المعلولية كان قولك كل واحد منهما على تقدير الدور مفتقرا الى الاخر بمنزلة كل واحد
منهما معلول للاخر هذا هو عين المتنازع فيه وان اردت معنى اخر فلا بد من تصويره وتقريره فالشبهة
مشتركة بين الدليلين المردود والمرضي والجواب عن تلك الشبهة ان من العلة والمعلول
مرتبا بحيث يصح ان يقال كانت العلة فكان المعلول من غير عكس فان احد الامرين في انه يصح
ان يقال تحركت اليد فتحرك الخاتم ولا يصح ان يقال تحرك الخاتم فتحركت اليد فيما نحن فيه
معنى يصح ترتب المعلول على العلة بالفاء ويمتنع من عكسه وهذا المعنى يقال له بالنسبة الى العلة
كونه علة ومتقدما ومحتاجا اليه ومفتقرا اليه وموقوفا عليه وبالنسبة الى المعلول كونه معلولا ومتاخرا
ومفتقرا وموقوفا فحاصل الاستدلال انه لو كان شيء علة لعلته لزم كونه علة لنفسه وذلك باطل بالضرورة
وبعبارة اخرى لزم تقدم الشيء على نفسه وبعبارة اخرى لزم توقف الشيء على نفسه وبعبارة اخرى
لزم افتقاره الى نفسه وذلك باطل بالضرورة فان قيل اللزوم ممنوع وسند المنع وجهان احدهما ان المحتاج
الى المحتاج الى الشيء لا يلزم ان يكون محتاجا الى ذلك الشيء فان العلة القريبة للشيء كافية في تحققه
وان لم توجد البعيدة والا لزم تخلف الشيء عن العلة القريبة وثانيهما انه يجوز ان يكون شيئان مهيتهما

كل منهما علة لوجود الاخر او مهية احدهما علة لوجود الاخر ووجود الاخر علة لوجود الاول قلنا 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 وبطلانه ظ ولان كون
مهية الشيء علة لما هو علة لوجوده مع انه ظ البطلان لانا نعلم ان العلة الموجدة لا بد وان يكون موجودة
قبل وجود معلولها ليس مما نحن فيه اعني الدور المفسر بتوقف الشيء على ما يتوقف عليه ولا سيما في
معروضاتها في سلسلة واحدة الى غير النهاية لان كل واحد منها اي من تلك السلسلة ممتنع الحصول
بدون علة واجبة وذلك لكونه ممكنا فلا يجب ولا يوجد بنفسه بل يحتاج الى علة تجب ولا يوجده وذلك
لوجوب تقدم العلة بالوجود والوجوب على المعلول لكن الواجب بالغير ممتنع الحصول اي
لكونه ممكنا بدون علة واجبة لما تقدم فلو انحصر الموجودات في الممكن لوجد شيء منها فيجب وجود علة واجبة
لذاتها اي طرف للسلسلة من تجويز ذهاب سلسلة الممكنات الى غير النهاية يقول كل منها يجب بغيره
ويوجد بغيره ولا ينتهي الى ما هو واجب لذاته فدعوى انه لا بد من وجود علة واجبة لذاتها مصادرة و
للمنطقي من جملة قد فصلت منها احاد متناهية وجملة اخرى لم يفصل منها هذا هو برهان التطبيق وعليه
التعويل في كل ما يدعى تناهيه تقريره انه لو تسلسلت العلل والمعلولات الى غير النهاية لحصلت هناك جملتان
احدهما من معلول معين او علة معينة والاخرى من المعلول الذي بعده او العلة التي بعدها فهما بعدد
متساو مطبق من الجملة التي قد فصل منها احاد متناهية والجملة الاخرى التي لم يفصل منها هذه الاحاد
اي يطبق الجزء الاول من احديهما على الجزء الاول من الاخرى وكذلك يطبق الجزء الثاني على الجزء
الثاني وهلم جرا فان وقع بازاء كل جزء من التامة جزء من الناقصة لزم تساوي الكل والجزء وهو
محال وان لم يقع فلا يتصور ذلك الا بان يوجد جزء من التامة لا يكون بازائه جزء من الناقصة لزم تناهي
الناقصة بالضرورة والتامة لا تزيد على الناقصة الا بعدد متناه فيلزم تناهيها بالضرورة ان الزائد
على المتناهي بمتناه متناه واعترض بانا نختار انه يقع بازاء كل جزء من التامة جزء من الناقصة ولا يلزم
تساويهما فان ذلك كما يكون للتساوي قد يكون لعدم التناهي والمحال انما لزم من المجموع

اي من لا تناهي العلل والمعلولات ومن فصل عدد متناه منها حتى يحصل جملة اخرى ومن توهم انطباق
احدهما على الاخرى على الوجه المخصوص فيكون المجموع محالا ولا يلزم من استحالة شيء من اجزائه كان
مجموع قيام زيد وعدم مريض وكل واحد من جزئيه ممكن في نفسه وايضا فالدليل معوض بالاعداد والجزئيات
التي لا اول لها والنفوس الناطقة فانها غير متناهية عند القائلين بالتطبيق مع ان الحجة جارية فيها
واجيب عن الاول بدعوى الضرورة في ان كل جملتين اما متساويتان او متفاوتتان بالزيادة و
النقصان وان الناقصة يلزمها الانقطاع وعن الثاني بانه اذا كان المجموع محالا لا بد ان يكون
شيء من اجزائه او اجتماعهما محالا ونحن نعلم بالضرورة ان ما سوى عدم التناهي ليس محالا وعن
النقض بالاعداد بانها من الاعتبارات العقلية ولا يدخل في الوجود من المعدودات الا ما هي متناهية
وعن النقض بالباقيين اعني بالامور المتعاقبة الوجود كالحركات الفلكية والتي يوجد معا لكن لا ترتب
بينها كالنفوس الناطقة بان المتكلمين مجمعون على استحالة لا تناهيها واجزاء برهان التطبيق فيها
وسيصرح المصنف ذلك بحث حدوث العالم واما الحكماء المشترطون في استحالة ما لا يتناهى اجتماعها
في الوجود الترتب فيها فهم يقولون اذا كانت الآحاد موجودة معا بالفعل وكان فيها ترتب اي
فاذا جعل الاول من احدى الجملتين بازاء الاول من الجملة الاخرى كان الثاني بازاء الثاني وهكذا
فيتم التطبيق لا محالة واذا لم يكن موجودة في الخارج معا لم يتم لان وقوع آحاد احديهما بازاء آحاد
الاخرى ليس في الوجود الخارجي اذ ليست مجتمعة بحسب الخارج في زمان اصلا وليس في الوجود الذهني
ايضا لاستحالة وجودها منفصلة في الذهن دفعة ومن المعلوم انه لا يتصور وقوع آحاد احدى الجملتين
بازاء آحاد الاخرى الا اذا كانت موجودة معا اما في الخارج او في الذهن وكذا لا يتم التطبيق اذا كانت
الآحاد موجودة معا ولم يكن فيها ترتب لوجهين اولا يلزم من كون الاول بازاء الاول كون الثاني
بازاء الثاني والثالث بازاء الثالث وهكذا لجواز ان يقع آحاد كثيرة من احديهما بازاء واحد من الاخرى
اللهم الا اذا لاحظ العقل كل واحد من الاول واعتبره بازاء واحد من الاخرى لكن العقل لا يقدر
على استحضار ما لا نهاية له مفصلا لا دفعة ولا في زمان متناه حتى يتصور هناك تطبيق ونظر الخلف بل

سقوط التطبيق بانقطاع الوهم والعقل واستوضح ما صورناه لك بتوهم التطبيق بين جملتين متساويتين
على الاستواء وبين اعداد الحصى فانك في الاول 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 ولا يخفى على المتأمل ان وقوع كل واحد من آحاد الجملة الناقصة
بازاء واحد من آحاد الجملة التامة اذا كانت الجملتان موجودتين معا من الامور الممكنة وان لم يكن
بين آحادهما ترتب والعقل يفرض ذلك الممكن واقعا حتى يظهر الخلف ولا يحتاج في ذلك الفرض الى ملاحظة
آحادهما مفصلة بل يكفي فرض وقوع هذا الممكن لاحظتها اجمالا فبرهان التطبيق يدل على ان الامور الغير
المتناهية الموجودة معا مطلقا محال سواء كان بينها ترتب اولا ولان التطبيق باعتبار التساوي بحيث
تعد وكل واحد منهما باعتبارهما يوجب تناهيهما الموجب ازدياد احدى المتساويين على الاخرى من
حيث التساوي برهان آخر على استحالة ما يقرره اما في المعلول المحض من السلسلة المفروضة اذا كان التساوي
في جانب العلل او العلة المحضة اذا كان التساوي في جانب المعلولات وبجعل كل من الآحاد التي فوقه على
التقدير الاول او تحتها على التقدير الثاني متعددا باعتبار وصفي العلية والمعلولية لان الشيء من حيث انه
علة مغاير من حيث انه معلول فيحصل جملتان متعاقبتان بالاعتبار احديهما العلل والاخرى المعلولات
ويلزم عند التطبيق منهما زيادة وصف العلية على التقدير الاول وزيادة وصف المعلولية على التقدير
الثاني ضرورة تقدم العلة على المعلول فان كل علة على التقدير الاول لا تطبق على معلولها وذلك لخروج
المعلول المحض عن السلسلة بل على معلول علتها المتقدمة عليها بمرتبة وذلك المعلول هو نفس تلك العلة
المطبقة عليه وانما تغايران بحسب وصفي العلية والمعلولية وبهذا الاعتبار يصير الانطباق بينهما وكل
علة ومعلول منطبقين لا بد ان يكون قبلها علة فاذا انطبقت افراد المعلولات تأسيسا 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 علته فلا تكون علة متقدمة عليه بل واقعة في مرتبته وقد عرفت
بطلانه فيرتد سلسلة العلل على سلسلة المعلولات بواحدة وفيه انقطاع السلسلتين وكذا كل معلول على التقدير

الاول بزيادة وصف العلية

الثاني لا يطلق على علته بل على علة معلوله المتأخر عنها وعن ذلك المعلول ايضا فكل معلول وعلة مطلقين لا بد
ان يكون بعدهما معلول ويلزم على قياس ما تقدم زيادة سلسلة المعلولات على سلسلة العلل بواحدة وتقطع
السلسلتان معا ولان المؤثر في المجموع ان كان بعض اجزائه كان الشيء مؤثرا في نفسه وعلته ولان المجموع له
علة تامة وكل جزء ليس علة تامة اذ الجملة لا تحدث به وكيف تحدث الجملة بشيء هو محتاج الى لا يتناهى من تلك الجملة
برهان آخر تقريره ان جميع تلك الموجودات المتسلسلة اذا اخذت بحيث لا يدخل فيها غيرها ولا يخرج عنها شيء
منها فلا يخلو اما ان موجود ممكن اما الوجود فلانحصار اجزائه في الموجود ومعلوم ان المركب لا يعدم الا بعدم
من اجزائه واما الامكان فلافتقاره الى جزئه الممكن واذا كان الجميع موجودا ممكنا فوجوده بالاستقلال اما بنفسه
وهو باطل الاستحالة واما بجزء منه وهو ايضا محال لاستلزامه كون ذلك الجزء علة لنفسه ولعلته بناء على ان العلة المستقلة
للمركب من الاجزاء الممكنة يجب ان يكون علة لكل جزء منه اذ لو كان الموجد لبعض اجزائه شيئا آخر لتوقف حصول
المركب عليه فلم يكن احدهما مستقلا وايضا موجد الجميع بالاستقلال لا يجوز ان يكون جزءه لان كل جزء محتاج
الى ما لا يتناهى من تلك السلسلة فلا يستقل بذاته واما خارج عنه وقد مر بيانه ان العلة المستقلة للمركب
من الاجزاء الممكنة يجب ان يكون علة لكل جزء منه فلا اقل من ان يوجد ذلك الخارج جزءا من اجزاء السلسلة
ولا يكون ذلك الجزء مستندا الى علة موجدة داخلة في السلسلة والا لزم دورا على ان على معلول واحد يحصى وهو خلاف
المفروض لانا قد فرضنا ان كل واحد من آحاد السلسلة مستند الى آخر منها الى غير النهاية وايضا لو لم يستند
ذلك الجزء الى علة داخلة كان طرفا لتلك السلسلة فيكون متناهية مع فرضها غير متناهية وما ذكرنا من التقرير
اندفع ما قيل ان اريد بالعلة التي لا بد منها لجميع السلسلة العلة التامة فلا نم استحالة كونها نفس السلسلة فان
العلة التامة بمعنى جميع ما يحتاج اليه الشيء قد يكون نفس ذلك الشيء كما في المركب من الواجب والممكن
فان قيل فيلزم ان يكون واجبا لكون وجوده من ذاتها وكفى بهذا استحالة فلنا نعم وانما يلزم لو لم يفتقر
الى جزئها الذي ليس نفس ذاتها وان اريد العلة الفاعلية فلا نم استحالة كونها نفس اجزاء السلسلة وانما
يستحيل لو لزم كونها علة لكل جزء من اجزاء السلسلة حتى لنفسه ولعلته وهو ممنوع لجواز ان يكون بعض اجزاء
المعلول المركب مستندا الى غير فاعلة كالحسب من السرير لانا قد صرحنا بان المراد بالعلة الفاعل المستقل

بالايجاد واما السرير فالفاعل المستقل ليس هو النجار وحده بل مع فاعل الخشب نعم يرد على المقدمة القائلة
بان كل جزء محتاج الى علته فلا يستقل بذاتها ان احتياج العلة الى ما هو علة لها بوجدها لا ينافي استقلالها بل انما
ينافيه 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 لا نم ان مراد انها بعضها علة مستقلة لكل جزء حتى يكون علة هذا الجزء هي بعضها
علة ذلك الجزء وهذا باطل لان المركب قد يكون بحيث يحدث اجزاؤه شيئا فشيئا كخشب السرير والبيت الا جتماعه
فعند حدوث الجزء الاول ان لم يوجد العلة المستقلة التي فرضناها علة لكل جزء لزم تقدم المعلول على علته
وهو باطل وان وجدت لزم تخلف المعلول اعني الجزء الآخر عن علته المستقلة بالايجاد وقد مر بطلانه
واما ان مراد انها علة لكل جزء من المركب اما بعضها او جزء منها بحيث يكون كل جزء معلولا لها او لجزء منها من
غير افتقار الى امر خارج عنها واذا كان المعلول المركب مرتب الاجزاء كانت علته المستقلة ايضا مرتبة الاجزاء
يحدث كل جزء منه بجزء منها مغاير له بحسب الزمان ولا يلزم التقدم ولا التخلف وهذا ايضا فاسد من جهة انه
لا يفيد المطلوب اعني امتناع كون العلة المستقلة للسلسلة جزءا منها او من اجزائها لجواز ان يكون علة بهذا المعنى
من غير ان يلزم علية الشيء لنفسه او لعلته وذلك مجموع الاجزاء التي كل منها معروض للعلية والمعلولية بحيث
لا يخرج عنها الا المعلول المحض المتأخر عن الكل بحسب العلة المتقدم عليه بحسب الرتبة حيث يعتبر من الجانب
المتناهي ولذا يعبر عن ذلك المجموع تارة بما قبل المعلول الآخر وتارة بما بعد المعلول الاول فانه جزء من
السلسلة بحق السلسلة عند تجمعه ويقع لكل جزء منه جزءا منها فان نفسه جزء من السلسلة حتى يكون علته
المجموع الذي قبل ما قبل المعلول الآخر وهكذا في كل مجموع قبله الى نهايته فان قيل ما بعد المعلول المحض
لا يصلح علة مستقلة بايجاد السلسلة لانه ممكن محتاج الى علته وهو جزء من السلسلة فيحتاج باحتياجه السلسلة
ايضا الى تلك العلة وهكذا كل مجموع يفرض فلا يوجد السلسلة الا بمعاونة من تلك العلل ولانه ليس بكاف
في تحقق السلسلة بل لا بد من المعلول المحض ايضا قلنا 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 وطائفة
لا دخل لمعلوله الآخر في ايجاده فان قيل نحن نقول من الابتداء علة الجملة لا يجوز ان يكون جزء منها لعدم

اولويه بعض الاجزاء ولان كل جزء يفرض معلولا اولى منه بان يكون علة للجملة لكونها اكثر تاثيرا فلنا نعم بل الجزء
الذي هو ما قبل المعلول الاخير معين للعلية لان غيره من الاجزاء تعده للجملة لا يستقل بايجاد الجملة بل يحتاج
في ايجادها الى معاون خارج عن علتها القريبة وعلى اصل الدليل منع اخر وهو انا لا نسلم افتقار الجملة المفروضة
الى علة غير علل الاحاد وانما يلزم لو كان لها وجود مغاير لوجودات الاحاد والمعلل كل منها علة وتوكلم انها
ممكن مجرد عباره بل هي ممكنات تحقق كل منها علة فمن اين يلزم الافتقار الى علة اخرى وهذا كالعشرة من
الرجال لا تفتقر الى غير علل الاحاد وما قيل جميع تلك العلل الموجدة التي هي علة موجدة للسلسلة باسرها
اما ان يكون عين السلسلة او داخلة فيها او خارجة عنها مبني على توهم ان السلسلة موجود اخر ممكن محتاج
الى علة اخرى هي جميع تلك العلل وليس كذلك بل ليس هناك الا ممكنات قد احتاج كل منها الى علته وما
يقال من ان وجودات الاحاد غير وجود كل منها كلام خال عن التحصيل هذا وان قوله فلان المجموع له
علة تامة ان اراد بالعلة التامة جميع ما يحتاج اليه الشيء فقد عرفت فساده وان اراد بها المؤثر بالاستقلال
فحقه ان يكون معتدا على قوله ولان المؤثر في المجموع الخ وجه اخر لو ذهب سلسلة العلل الى غير النهاية
لزم زيادة عدد المعلولية على عدد العلية وهو باطل لان العلية والمعلولية متضايفان تضايفا حقيقيا ومن
لوازمهما التكافؤ في الوجود اي اذا وجد احد من المتضايفين الحقيقيين وجد الاخر قطعا فلا بد ان
يوجد بازاء كل واحد من احدهما واحد من الاخر فيكونان متساويين في العدد ضرورة وجه اللزوم
ان كل علة في السلسلة فهو معلول على ما هو المفروض وليس كل ما هو معلول فهما علة كالمعلول الاخير وكذا
نقول لو سلسلت المعلولات الى غير النهاية لزاد عدد العلية على عدد المعلولية لان كل ما هو معلول في
هذه السلسلة فهو علة من غير عكس كالعلة الاولى وجه اخر انه لو وجدت سلسلة غير متناهية سواء كانت
من العلل او المعلولات فهي لا محالة تشتمل على الوف فعدة الالوف الموجودة فيها اما ان يكون مساوية
لعدة احادها او اكثر وهو باطل الاستحالة لان عدة الاحاد يجب ان يكون الف مرة مثل عدد الالوف
لان معناها ان ما احد كل الف من الاحاد واحدا حتى يكون عدده مائة الف مثلا واما ان يكون اقل وهو
ايضا باطل لان الاحاد تشتمل على جملتين احديهما تعد عدة الالوف والاخرى تعد الزائد عليه والاولى

اعني الجملة التي تعد عدة الالوف اما ان يكون من الجانب المتناهي او من الجانب الغير المتناهي وعلى التقديرين
يلزم تناهي سلسلة الخ وان كانت السلسلة غير متناهية من الجانبين يفرض مقطعا فيحصل جانب متناه وما في
الرد هذا الزوم التناهي على التقدير الاول فلان عدة الالوف متناهية لكونها محصورة بين حاصرين بما طرفا
السلسلة والمقطع الذي هو مبدأ الجملة الثانية اعني الزائد على عدد الالوف على ما هو المفروض واذا تناهت عدة
الالوف تناهت السلسلة لكونها عبارة عن مجموع الاحاد والمتالفة من تلك العدة من الالوف والمتالف من الجملة
المتناهية الاعداد والاحاد متناه بالضرورة واما على التقدير الثاني فلان الجملة التي هي تقدر الزائد على عدة
الالوف تقع في جانب المتناهي ويكون متناهيا ضرورة انحصارها بين طرفي السلسلة ومبدء عدة الالوف و
هي اضعاف عدة الالوف بسبعة وتسعة وتسعين مرة فيلزم تناهي عدة الالوف بالضرورة فيلزم تناهي السلسلة
لتناهي اجزائها عدة واحادا على ما مر ورد بمنع المقدمة القائلة بان هذا مساو لذلك او اكثر او اقل فان التساوي
والتفاوت من خواص المتناهي ويمكن دفعه بدعوى الضرورة في ان كل جملتين سواء كانتا متناهيتين او غير
متناهيتين فهما اما متساويتان او متفاوتتان وتكافؤ المتضايفين اي العلية والمعلولية وليس المراد بهما هنا
العلية والمعلولية مطلقا بل الفاعلية والمفعولية على ما يستوضح في طرفي النقيض اي في الوجود والعدم معا على معنى
انه اذا تحققت العلية في معروض وجودي تحققت المعلولية في معروض وجودي وبالعكس يعني اذا تحققت المعلولية
في معروض وجودي تحققت العلية في معروض وجودي وهذا معنى تكافؤهما في الوجود وايضا اذا تحققت العلية
في معروض عدمي تحققت المعلولية في معروض عدمي وبالعكس يعني اذا تحققت المعلولية في معروض عدمي تحققت
العلية في معروض عدمي وهذا معنى تكافؤهما في العدم وذلك لانه لا يمكن تاثير العدمي في الوجودي ويلزم
من ذلك انه اذا كانت العلة الفاعلية عدمية كان المعلول ايضا عدميا وانه اذا كان المعلول وجوديا كانت
العلة الفاعلية وجودية ايضا فان قيل ان تاثير الوجودي في العدمي لا يجوز بما ادعاه لانه يلزم منه
انه اذا كانت العلة الفاعلية وجودية كان المعلول ايضا وجوديا وانه اذا كان المعلول عدميا كانت العلة
ايضا عدمية لكنه ليس وما قيل في اثباته من انه ان صح عدم العدم عن الوجود وان عدم العلة الفاعلية علة
فاعلية لعدم المعلول لم يجز ان يكون الوجودي علة فاعلية للعدمي والا لكان عدم الوجودي علة فاعلية لعدم

العدمي الذي هو وجودي مع مردود بانه يجوز ان يكون الوجودي الذي هو علة فاعلية للعدمي
الواجب ولا تصور له عدم حتى يلزم ان يكون علة للوجودي وكذا ما قيل لو لم يكن معلول الوجودي وجوديا
لكان عدميا ولكن ذلك العدمي لا بد لها من علة موجودة اذ المعدوم لا يصدر الا عن موجود فعدم تلك العلة
علة لذلك العدمي لان عدم العلة علة لعدم المعلول وقد فرض ان الوجودي علة له اي علة لذلك العدمي
فيوارد علتان على معلول واحد مردود بانه يجوز ان لا يكون لممكنة علة اذ ليس من الواجب ان يكون لكل
ممكن علة موجدة اذ من الممكنات ما لا يدخل في الوجود ازلا وابدا ولو سلم يجوز ان يكون علة واجب الوجود
لا يقال فيلزم ان يكون معلوله اي موجود الوجود علة يجوز ان يكون وجوده منوطا على شرط لم يتحقق بعد
والقبول والفعل منافيان مع اتحاد النسبة لنافي لازمتهما قال الحكماء البسيط الحقيقي الذي لا تعدد فيه اصلا
كالواجب تعالى لا يكون مصدرا لاثر وقائلا له وبنوا على ذلك امتناع اتصاف الواجب تعالى بصفات حقيقية
زائدة على ذاته على ما قوله الاشاعرة واستدلوا على ذلك بان القبول والفعل متنافيان عند اتحاد النسبة
اي عند اتحاد نسبة الفعل ونسبة القبول بان يكون نسبة الفعل واقعة بين المتنسبين اللذين وقع نسبة القبول
بينهما وذلك لتنافي لازميهما اعني الوجوب اللازم للفعل والامكان اللازم للقبول فان الفاعل للشيء
يجب عند وجوده وجود المفعول والقابل له لا يجب عند وجوده وجود المقبول بل يمكن حصوله فيه ويرد عليه
انه ان اراد ان الفاعل اذا اجتمع شرائط تاثيره وارتفع موانعه وصار بالفعل موصوفا بالفاعلية وجب
وجود المفعول معه فكذا نقول ان القابل اذا اجتمع معه ما يتوقف عليه كونه قابلا بالفعل وجب وجود المقبول
فيه فلا فرق بينهما وان اراد ان القابل وحده لا يجب معه وجود المقبول ولا عدمه فكذا نقول ان الفاعل
وحده لا يجب معه وجود المفعول ولا عدمه فلا فرق ايضا والجواب عن ذلك بان الفاعل يمكن ان يكون
مستقلا في بعض الصور موجبا لمفعوله من حيث انه فاعل دون القابل اذ لا يتصور استقلاله والحاجة من
حيث انه قابل في شيء من الصور فالفعل وحده موجب في الجملة والقبول لا يوجب اصلا فلو اجتمعا في
شيء من جهة واحدة لزم امكان الوجوب وامتناعه من تلك الجهة وهو ممتنع مدفوع بان امكان
الوجوب انما هو من جهة الفاعلية كما صرح به مدار المحقق وامتناع الوجوب انما هو من جهة القابلية كما صرح

به ايضا فامكان الوجوب وامتناعه ليسا من جهة واحدة بل من جهتين مختلفتين هما الفاعلية والقابلية
ولا محذور في ذلك ويجب المخالفة بين العلة والمعلول ان كان المعلول محتاجا لذاته الى تلك العلة والا فلا
يعني ان المعلول ان كان محتاجا الى العلة في ذاته ومهيته يجب ان يكون مهيته مخالفة لمهية العلة والا لزم ان
يكون مهية المعلول محتاجة الى نفسها وانه محال وان كان محتاجا الى العلة في تحققه لا في نوعه ومهيته جاز ان
يتفقا في المهية وان يختلفا فيها ولا يجب صدق احدى النسبتين على المصاحب يعني اذا كان شيء علة فاعلية للاخر
لكان هناك شيء ثالث مصاحب لذلك الفاعل فانه لا يجب ان يكون ذلك المصاحب فاعلا لذلك الاخر
بل لا يجوز ذلك لامتناع ان يكون لشيء واحد فاعلان في مرتبة واحدة وكذا الحال في مصاحب المعلول فانه
لا يجب كونه معلولا لعلة ذلك المعلول بل لا يجوز ذلك اذا فرضت علتيهما لهما من جهة واحدة وليس الشخص
من العنصريات علة ذاتية لشخص اخر والا لم يتناه الاشخاص يعني لو كان الشخص من العنصريات يجب
ذاته ومهيته علة لاخر منها لزم ان يكون كل شخص علة لاخر منها لاشتماله على تلك المهية ويلزم لا تناهي اشخاص
العناصر حين هو موجودة معا وفيه نظر لانا لا نسلم انه يلزم منه ان يكون كل شخص علة لاخر واما اللازم ان يكون
كل شخص من اشخاص العناصر لاشتماله على المهية العنصرية علة لذلك الشخص الاخر المعلول فرضا ولا استغنائه
عنه بغيره ودليل اخر على ان العناصر ليست عللا ذاتية بعضها لبعض تقريره ان العناصر ليست بعضها اولى
بان يكون علة ذاتية لبعضها من غيره بل نسبة كلها في ذلك سواء فيستغني ما فرضناه معلولا عما فرضناه علة
بغير ذلك المفروض هف وفيه نظر لان معنى العلة الذاتية على ما مر ان يكون علة لمهية وحقيقة ان يكون
العلة هي المهية بحيث لا يكون بخصوصية الافراد مدخل في تلك العلية فلا يستغني لاحتياج المعلول واستغنائه
عن خصوصية فرد فرد ولعدم تعدده ودليل اخر تقريره ان الشخص من العناصر لا يتقدم بالذات على شيء
اخر منها لان كل شخص من العناصر يمكن ان يفرض متقدما بالذات على شخص اخر متاخرا عنه وهو هو
والعلة الذاتية لا بد وان يكون متقدمة بالذات على المعلول وفيه نظر لان امكان فرض التقدم والتاخر
لا ينافي التقدم الذاتي بحسب نفس الامر وامكان التقدم والتاخر بحسب نفس الامر ممنوع ولنكتفي بهما
ودليل اخر تقريره ان الشخص من العناصر يكافي شخصا اخر في ان احدهما ليس اولى بان يكون علة للاخر

من العكس والمكافئان لا يكون احدهما علة للآخر ورد عليه وعلى الدليل الاول والثاني انهما مبنيان على
ان اشخاص العناصر متساوية بحسب المهية ومومهم ولتقاء احدهما مع عدم صاحبه ودليل آخر تقريره ان كل شخص
من العناصر يجوز ان يبقى بعد عدم شخص آخر والمعلول لا يجوز ان يبقى بعد علته وفيه نظر لان كلية هذا الحكم ممنوعة
والاستواء في المهية على تقدير التسليم لا يفيد ذلك والاستقراء الناقص لا يفيد يقينا والفعل مما يفتقر
الى تصور جزئي لتخصيص الفعل وسوق ثم ارادة ثم حركة من العضلات لتبعيض مبدأ الفعل اشارة الى مبادي
الافعال الاختيارية المنسوبة الى النفس الحيوانية وهي اربعة مرتبة ابعدها عن الافعال هي التصور الجزئي
للشيء الملائم او المنافي تصورا مطابقا او غير مطابق وانما سمي ان يكون التصور جزئيا لان التصور الكلي
يكون نسبته الى جميع الجزئيات على السواء فلا يتبعه جزئي خاص والا لزم ترجيح احد الامور المتساوية على
الباقي وثانيه سوق ينبعث عن ذلك التصور وينبعث الى سوق نحو طلب انما ينبعث عن ادراك الملائم في
الشيء اللذيذ او النافع ادراكا مطابقا او غير مطابق ويسمى شهوة والى سوق نحو دفع وعلة انما ينبعث عن
ادراك منافاة في الشيء المكروه او الضار ويسمى غضبا وثالثه الاجماع المسمى بالارادة ويدل على مغايرته للسوق
كون الانسان مريدا للتناول بالاشتهاء كما في الدواء البشع ومنه يعلم ان الفعل الاختياري قد يقع بلا سابقة
شوق فالقول بان مبادي الافعال الاختيارية اربعة ناد على الاغلب وغير مريد لما يشتهيه كما اذا سمع مانع
من خارج او حمية ومنه وجود هذا الاجماع يرجح احد طرفي الفعل والترك اللذين يتساوى نسبتهما الى القادر
عليهما وتلك الحركة من القوة المنبثة في العضلات المحركة للاعضاء هذا وقد قيل لو كان المعتبر في صدور الفعل
الجزئي التصور الجزئي لزم دور لان تصوره من حيث انه يمنع من وقوع الشركة يتوقف على وجوده لانه قبل
حدوث السواد المعين مثلا لا يتصور الاسود اذا وقعا في هذا المحل في هذا الوقت على هذا الشرط
والمقيد بهذه القيود وان كانت الوقائع لا يكون الا كلية واما تصور هذا السواد من حيث التشخصه
المانع من فرض الاشتراك فلا يحصل الا بعد وجوده فلو توقف وجوده على مثل هذا التصور كان دورا
واجاب المص بان 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 فانه كما يكون حصول الجزئي في

الخارج مبدأ لحصوله في الخيال فقد يكون حصوله في الخيال ايضا مبدأ لحصوله في الخارج ولا يلزم الدور وا
الاختيارية الى مكان مع ارادة تحصيلها اي تحصيل تلك الحركة وجزئيات تلك الحركة مع تخيلات وارادات
جزئية اشارة الى جواب سؤال ربما يورد وهو ان الحركة مسافة يكفي فيها ارادة معلقة بقطع جميعها ما شيء من
تصور الحركة عليها مع انها مشتملة على حدود وقطعها المتحرك من غير ان يتصور بالخصوص وما معنى ارادة الحركة
اليها والحركة عنها مثل تلك الارادة الكلية المتعلقة بقطع المسافة باسرها كافية في حدوث الحركات الجزئية المتعلقة
بتلك الحدود وظاهر ان الافعال الجزئية الصادرة عنها لا تحتاج الى تصورات وارادات جزئية وتقرير الجواب ان
صدور الحركة عن الارادة الكلية يتوقف على وجود الارادة الجزئية بيان ذلك ان المتحرك على مسافة يتخيلها اولا
وينبعث منه ارادة كلية معلقة بقطع جميعها ثم انه يتخيل حدا جزئيا من حدودها وينبعث من تخيله ارادة جزئية معلقة
بقطع جزء من المسافة واقع منه ومن ذلك الحد وبعد قطعه اياه يتخيل حدا آخر وهكذا فلو انقطع بعد وصوله
الى حد معين من حدودها تخيله حدا آخر بعده انقطعت حركته ولم يجاوز ذلك الحد الذي وصل اليه وينبغي
واعلم ان كل جزء من اجزاء المسافة يتعلق به تخيل وينبعث منه ارادة جزئية يترتب عليها الحركة على ذلك الجزء فهذه
التخيلات والارادات مستمرة استمرار الحركات وكما ان استمرار الحركات لا يمنع تحققها ولا يقتضي كونها كلية
كذلك استمرار التخيلات والارادات كذا في متجددة منضمة لا يمنع جزئيتها ولا يقتضي كليتها ولما اعترض بان
التخيلات والارادات الجزئية امور حادثة جزئية فلا بد لها من علل حادثة جزئية والكلام فيها كالكلام في الاول
فيتسلسل ثم السبب ان كان دفعه فهو ممتنع وان كان السابق علة للاحق كان الصحيح لا لان السابق يتقدم حال حصول
اللاحق والمعدوم لا يكون علة للموجود اجاب بقوله يكون السابق من هذه التخيلات والارادات علة
للسابق من تلك الحركة المعدة لحصول تخيلات وارادات اخرى فيصل الارادات في النفس والحركات في
المسافة الى اخرها يعني ان السابق علة معدة للاحق فلا محذور في انعدامه حال حصول اللاحق لان العلة
المعدة يجب ان لا تجامع المعلول على ما مر تحقيقه ثم اعترض بان الانسان يجد من نفسه في كثير من حركاته
الاختيارية على مسافة كفرسخ مثلا انه يقصد نهايتها ويتوجه الى تلك النهاية مع ذهوله عن الحدود الواقعة
في اثنائها اما لغفلته عنها او لاشتغال نفسه بشاغل من خوف او مرض او الم فالذي يتوقف عليه الحركة اما

ان يكون يحصل كل واحد من الحدود التي يفرض في المسافة او يحصل بعضها دون بعض والاول يقتضي وصول اغير
متناهية مرات غير متناهية لان المسافة منقسمة الى غير النهاية وكل نصف من تلك الانصاف التي لا تتناهى يتناهى وذلك
لكن كل عاقل يجد من نفسه عند الحركة ان الامر ليس كذلك والثاني يوجب جواز تحقق الحركة على كل مسافة من غير قصد الى
شيء من اجزائها لانه اذا جاز ذلك في بعض المسافة فليجز في كلها والا يلزم الترجيح بلا مرجح وايضا لا يكون ح التحلات
والاراءات متصلة كما زعم وجعل اتصالها سببا لاستمرار الحركة واجاب عن اصل السؤال بعض المحققين بان
الموجود في الخارج هو الحركة بمعنى التوسط دون الحركة بمعنى قطع المسافة وسيأتي تحقيق ذلك وبيانه ان الحركة
بمعنى التوسط امر واحد يحصل من مبدء المسافة الى منتهاها فيكفي فيها تحصيل المسافة باسرها اجمالا وارادة متعلقة
بالحركة عليها والاحتياج الى تحصيل الحدود المفروضة عليها والقصد اليها بخصوصها ليس هناك حركات متعددة
بل حركة واحدة جزئية فلا يرد الحركة على مسافة بعضها على القاعدة القائلة بان كل فعل جزئي يحتاج الى تصور وارادة
جزئيين وما ذكره هذا المسائل مبني على وجود الحركة بمعنى القطع وكذا ما اجيب به عن سؤاله وما اعترض به على
الجواب ايضا فالكل ساقط وتلك القاعدة مشروطة وشرط في صدق التأثير على المقارن الوضع قال الحكماء
شرط في ان يصدق على المقارن للمادة اعني الصور والاعراض المقارنة لها انه مؤثر وضع خاص بينه وبين
مؤثر موافق لان الصور والاعراض دوامها عوارض لها اجسام فكذلك ما يصدر عنها بتوسط قوامها يصدر بواسطة
تلك المادة فيكون لمشاركته من الوضع ولذلك كان النار لا تسخن اي شيء اتفق بل ما كان ملاصقا لجرمها او كان
له وضع اخر بالقياس اليه والشمس لا تضيء كل شيء اتفق بل ما كان مقابلا لجرمها واعترض عليه بانه ان اراد
بوساطة المادة توقف الفعل على تحقق المادة فذلك مم لان ذات الفاعل اعني الصور والاعراض موقوف
عليها فيتوقف فعله عليها بالضرورة لكن لا يلزم من ذلك اشتراط الوضع في التأثير وان اراد بها
ان لوضعها دخلا في تأثيرها فذلك مم فان المادي متأثر عن المجرد لكون خصوصية ذاته المجردة مقتضية للتأثير فيه
فلم لا يجوز ان يكون المادي بعد تحصله بالمادة مؤثرا بخصوصية ذاته في المجرد ولا يكون للوضع مدخل في تأثيره وان
كان حالا في المادة مقارنا للوضع واي فرق بين التأثير والتأثر في ذلك وايضا فان النفس الناطقة سارية بجميع
في قواها المتخيلة والمتوهمة فانه يحصل بها بواسطتها اعراض نفسانية كالغضب والفرح وغيرهما مع ان النفس

واعراضها لا وضع لها وتلك الامور المرتسمة في قواها مادية ذوات اوضاع وما يقال من ان هذه معدات
للنفس وكلامنا في المؤثر يدفعه بان قبل مراتبها الاعداد وتوابعها والتناهي التي يشترط في صدق التأثير
على المقارن تناهي اثاره فيكون قوله التناهي معطوفا على قوله الوضع والظاهر ان هذا العطف توقف تأثير
القوة الجسمانية على التناهي كتوقفه على الوضع لكن الظاهر هو المفهوم من كلامهم ان التأثير موقوف على الوضع
ومستلزم للتناهي ولعل المراد في المعطوف الاستلزام اللازم للاشتراط بحسب المدة والعدة والشدة
التي باعتبارها يصدق التناهي وعدمه الخاص على المؤثر بالنظر الى اثاره اشارة الى ان صدق التناهي
وعدمه الخاص اعني عدم التناهي عما من شأنه ان يكون متناهيا وعدم الملكة على المؤثر بالنظر الى اثاره انما
يكون بحسب المدة او العدة او الشدة لتوسل باثبات تناهيه بحسب تلك الامور الثلثة على اثبات ان القوي
الجسمانية لا توصف بالتناهي آثارها مطلقا وذلك اعني ان المؤثر لا يوصف بتناهي ولا تناهي اثاره الا بحسب
احد تلك الامور الثلثة لان التناهي واللاتناهي بمعنى عدم الملكة من الاعراض الذاتية الاولية للكمية فاذا وصف
المؤثر بالتناهي او اللاتناهي نظر الى اثاره فلا بد ان يعتبر اما عدد الآثار وهو التناهي واللاتناهي بحسب العدة
واما زمانها وهو ان يعتبر تناهيه في الزيادة والكثرة وهو التناهي بحسب المدة او في النقصان والقلة وهو التناهي
بحسب الشدة ثم ان اللاتناهي في الشدة ظ البطلان ولذلك لم يستعمل بالاصطلاح عليه واقام الحجة على امتناع
اللاتناهي بحسب المدة والعدة وذلك اعني بطلان التناهي بحسب الشدة لان القوي اذا اختلفت
في الشدة كرماة يقطع سهامهم مسافة واحدة محدودة في ازمنة مختلفة فلا شك ان التي زمانها اقل هي
اشد قوة من التي زمانها اكثر فما يكون غير متناهية في الشدة يجب ان يقع الحركة الصادرة عنها في زمان
لم يوجد مثل تلك الحركة في زمان اقل منه لكن كل زمان قابل للقسمة فالحركة الواقعة في نصف ذلك الزمان
مع اتحاد المسافة يكون اسرع لصدورها اشد واقوى فلا يكون مصدر الاولى غير متناهية في الشدة والمقدر
خلافه واعترض عليه بانا لا نم ان قطع تلك المسافة في نصف ذلك الزمان ممكن في نفس الامر وامكان
فرض قطعها لا يجدي نفعا لجواز ان يكون المفروض محالا مستلزما لمحال اخر لان العسري يختلف باختلاف العامل
ومع اتحاد المبدأ تفاوت معاملة والطبع يختلف باختلاف الفاعل لتساوي الصغر والكبر في القبول

فاذا الحركات مع اتحاد المبدا عرض التناهي قالوا لا شك ان التاثير العسري يختلف باختلاف الفاعل المقسور
بمعنى انه كلما كان اكبر كان تحريك القاسر له اضعف لكون معاوقته ومدافعته اكثر واقوى لانه انما يعاوق
بحسب طبيعته وهي في الجسم الكثير اقوى منها في الجسم الصغير لاشتماله على طبيعة الصغير مع الزيادة واذا فرضنا
تحريك الجسم بعينه جسما من مبدء معين ثم تحريكه جسما اخر مماثلا له بحسب الطبيعة واكثر منه بحسب المقدار سلك
القوة بعينها ومن ذلك المبدا بعينه لزم ان تفاوت منتهى حركة الجسمين بان يكون حركة الاصغر اكثر
من حركة الاكبر لكون المعاوقة فيه اقل فبالضرورة ينتهي حركة الاكبر ويلزم منه انتهاء حركة الاصغر لانها انما
ترتد على حركة الاكبر بعد زيادة مقداره على مقداره او المفروض انه لا تفاوت الا بذلك والتاثير الطبيعي يختلف
باختلاف الفاعل بمعنى انه كلما كان الجسم اعظم مقدارا كان الطبيعة اقوى واكثر اثارا لان القوى الجسمانية
انما تختلف باختلاف محالها بالصغر والكبر لكونها متحيزة بحيزها واما في قبول الحركة فالصغر والكبر متساويان
لان ذلك للجسمية وهي فيهما على السوية فاذا فرضنا حركة الصغير والكبير بالطبع من مبدء معين لزم التفاوت
في الجانب الاخر ضرورة ان الحركة لا تقوى على ما تقوى عليه الكل فتنقطع حركة الصغير ويلزم منه انتهاء حركة
الكبير لكونها على نسبة جسميتها ونقض الدليل اجمالا بالحركة الفلكية فانها مع عدم تناهيها عندهم مستندة
الى قوى جسمانية لها ادراكات جزئية او التعقل الكلي لا يكفي في جزئيات الحركة على ما سبق واجيب بان
مبادي الحركات الفلكية هي الجواهر المفارقة لا واسطة نفوسها الجزئية الجسمانية المتعلقة في اجرامها والبرهان
انما قام على ان القوة الجسمانية لا يكون موثرة اثارا غير متناهية لا على انها لا يكون واسطة في صدور تلك
الاثار وردبانه لما جاز بقاء القوة الجسمانية مدة غير متناهية وكونها واسطة في صدور اثار لا تتناهى
جاز ايضا كونها مبادي لتلك الاثار لانها المباشرة لتلك التحريكات عندهم اذا كانت واسطة فلم
لا يباشرها اصلا لا اصلا وتفصيلا بانه ليس للحركات التي تقوى عليها تلك القوى مجموع موجود في وقت
بل هي كالاعداد التي لم توجد فلا يصح الحكم عليها بالزيادة والنقصان وهذا هو الذي عولوا عليه
في جواب دليل المتكلمين على تناهي الحوادث فانهم لما استدلوا على وجوب تناهيها بازدياد كل
يوم اجابوا عنه بانه ليس للحوادث مجموع موجود في وقت من الاوقات فلا يصح الحكم عليها بالازدياد

فضلا عن اتصافه بتناهيها واعتذر لهم بان المحكوم عليه هنا كون القوة قوية على تلك الافعال وهذا
المعنى حاصل في الحال ولا شك ان كون القوة الطبيعية قوية على تحريك الكل ابعد من كون نصف تلك
القوة قوية على تحريك الجزء وان كون القوة العسرية قوية على تحريك الجزء ابعد من كونها قوية على تحريك
الكل فوقع التفاوت في حال من وجود القوة بخلاف الحوادث اذ ليس لمجموعها وجود في وقت فامتنع
الحكم عليها بالزيادة والنقصان وردهذا الاعتذار بان المح اللازم من تفاوت الحركات تناهي
ما فرض غير متناه وليس يلزم هذا المح من التفاوت في حال القوة ولو سلم انها توصف بالزيادة والنقصان
فلم لا يجوز ان تكون القوى الجسمانية ازلية لا تكون تحريكاتها مبدا ويكون التفاوت بين الحركتين
بالزيادة والنقصان من الجانب المتناهي اعني من الجانب المنتهي ولو سلم انها مبدا فلم لا يجوز ان يكون
التفاوت الذي لا بد منه هو التفاوت بالسرعة والبطء بان يكون حركة الاصغر اسرع في العسرية وابطأ
في الطبيعية من غير انقطاع واجيب بان التفاوت بالسرعة والبطء يستدعي التفاوت بحسب العدد او
المدة وذلك لانه اذا وقع التفاوت في العدد لان الاختراع يكون عدد حركاته اكثر قطعا وعلى التناهي
يقع التفاوت في المدة اذا كانت قوة جسمانية غير متناهية بحسب المدة يجوز ان يكون التفاوت
بين حركتي الجسمين الصغير والكبير بحسب العدد لا بحسب المدة بان يكون في الحركة العسرية عدد حركات
الجسم الصغير اكثر من عدد حركات الجسم الكبير ويكون في الحركة الطبيعية عدد حركات الجسم الكبير اكثر
من عدد حركات الجسم الصغير ولا يلزم انتهاء ما فرض غير متناه لجواز ان يكون حركتا الجسمين الصغير
والكبير كلتاهما متساويتين بحسب العدد مع عدم تناهيهما بحسب المدة وكذلك اذا كانت قوة جسمانية
غير متناهية بحسب العدد يجوز ان يكون حركتا الجسمين الصغير والكبير متفاوتتين بحسب المدة دون العدد
من غير لزوم محذور لجواز ان يكونا متساويتين بحسب المدة مع عدم تناهيهما بحسب العدد وما يقال من
انه اذا كانت عدة حركات جسم غير متناهية وفنيت تلك المدة الى اخر غير متناهية كان اجزاء الحركة
الواقعة في اجزاء تلك المدة غير متناهية العدد فعدم التناهي بحسب المدة يستلزم عدم التناهي بحسب
العدد فعند امتناع عدم التناهي بحسب المدة وسقط المنع المذكور فظ لان كل مدة فهو امر متصل

في حد نفسه لا جزء له بالفعل فاذا جزى الى اجزاء بالفعل يكون تلك الاجزاء متناهية العدد واما انه قابل
لانقسامات غير متناهية فمعناه ان قسمته لا تقف عند حد لا يكون بعده قسمة كما يقال ان مقدورات الله
غير متناهية ويعني به انه لا ينتهي الى مقدور لا يكون بعده وكذا ما يقال ان التفاوت بحسب المدة يستلزم
التفاوت بحسب العدد لان اطولية الزمان يستلزم زيادة عدد الحركة فاذا كانت حركتا الجسمين
الصغير والكبير غير متناهيين بحسب العدد لم يجز ان يكون بينهما تفاوت بحسب المدة والا لكان ما هو اقل
مدة اقل عددا فيلزم انتهاء مدة عددا مع انه فرض غير متناه عددا وايضا لان اطولية زمان الحركة
انما يستلزم زيادة عدد الحركة ان لو كانت الحركتان متساويتين بالسرعة والبطوء وذلك مم
نعم يمكن ان يقال ان التناهي بحسب العدد يستلزم التناهي بحسب المدة وبالعكس كلاهما للزوم الانحصار
بين الحاصرين اما على الاول فالحاصران العددان اللذان هما مبدأ المدة ومنتهاها واما على الثاني
فالحاصران هما حركتا طرفي المدة ويرد على اصل الدليل ان التفاوت بالنقصان لا يستلزم الانقطاع
فان حركة الفلك التاسع اقل عددا من حركة الفلك التاسع مع عدم تناهيهما وبعد التنازل الى
برهان تناهي القوة الطبيعية انما يجري في قوة حالة في جسم لا معاوق فيه منقسمة بانقسام ذلك الجسم
على التشابه كالطبائع في الاجسام العنصرية وكالنفوس المنطبعة في الاجرام الفلكية لكن التحريك
الطبيعي المقابل للتحريك القسري متناول التحريك الصادر عن النفوس الناطقة والحيوانية ايضا
مع ان اكثر تلك النفوس لا تنقسم بانقسام محالها وايضا اجسام النباتات والحيوانات مركبة من بسائط
لا بد من معاوقات بعضها طبائعها مع التفاوت في التحريك الطبيعي الصادر عن تلك النفوس
بسبب تلك المعاوقات الحاصلة في القابل المركب فلا يصح ان نسبة الحركتين على نسبة الجسمين
وكذلك برهان تناهي القوة القسرية انما يجري في قوة قاسرة تجسم حالة ما ذكرنا اعني تجسم حلت فيه
قوة لا معاوق لها فيه منقسمة بانقسام ذلك الجسم وذلك لان مبناه على ما سبق على ان التفاوت
بين حركتي الجسمين المقسورين انما هو بحسب التفاوت بين معاوقة طبعيهما والتفاوت
بين المعاوقين انما هو بحسب التفاوت بين الطبعين ونسبة الطبعين على نسبة مقداري الجسمين

واعلم ان هذه الدعوى والتي ذكرت قبلها من العلامة سفسطائية على اصلهم حيث يعتبرون القوى الجسمانية
تاثيرا واما القائلون بالنفس والمكنات الى الله تعالى ابتداء فلا يعتبرون هذا سواء لهم بمعزل عن هذا البحث
والمحل المتقوم بالحال قابل له ومادة للمركب وصورة والى وقد يحصل القرب والبعد باستعدادات تكتسبها بالاعتبار
الحال فيه وهذا الحال صورة للمركب وجزء فاعل لمحله وهو واحد قال الحكماء لما ثبت ملازمة الهيولى والصورة
وثبت ان كل ما كان كذلك فلا بد وان يكون احدهما علة للآخر فاما ان يكون الهيولى علة للصورة او
بالعكس والاول باطل لان المادة قابلة للصورة فلا يكون علة لوجودها لاستحالة كون الشيء الواحد قابلا و
فاعلا معا فتعين كون الصورة علة فلا يخلو اما ان يكون علة مستقلة وذلك باطل لان الصورة والشكل
لو جاز ان يعاد الهيولى معدومة على الشكل لانه من توابع المادة والمتقدم على ما مع الشيء متقدم
على ذلك الشيء فيستحيل كون الصورة علة مستقلة لها فلم يبق الا ان الصورة شريكة لشيء آخر كلاهما علة
للهيولى وهذا معنى قوله وجزء فاعل لمحله واعترض عليه قالوا بالانم ان كل متلازمين لا بد ان يكون
احدهما علة للآخر فان المتضايفين متلازمان مع انه ليس احدهما علة للآخر ولئن سلمنا ذلك فلا نم
ان الشيء الواحد لا يكون فاعلا وقابلا فان ذلك مما لم يثبت ولو سلم فلا نم ان الصورة مع الشكل فان
الشكل عبارة عن النهاية الحاصلة بسبب احاطة حد او حدود بالمقدار وتلك النهاية متاخرة عن وجود ذلك
الحد او الحدود وهو متاخر عن وجود المقدار الذي هو المحدود وهو متاخر عن الجسم فالمتاخر عن الصورة
لوجوب تاخر الكل عن الجزء ولئن سلم فالحكم بان المتقدم على ما مع الشيء متقدم على ذلك الشيء انما
يظهر صحته في التقدم والمعية الزمانيين دون غيرهما لا يقال لعلهم ارادوا ان الصورة مع الشكل
زمانا لان تقدم الهيولى على الشكل ليس بحسب الزمان وايضا لو تم ذلك لدل على ان الصورة ليست
جزءا له من فاعل الهيولى لان جزء الفاعل المتقدم على المعلول وايضا فاحتياج الشيء في وجوده الى ما
يحل فيه باطل قطعا لان الشيء ما لم يتحصل موجودا في الخارج لا يمكن حلول شيء فيه لان وجود الذات في نفسها
متقدم على احوالها التي من جملتها حلول شيء آخر فيها لا يقال ان المحتاج اليه المحل هو مطلق الحال و
طبعه والمتاخر عن المحل هو الحال المعين باعراض في المحل فلا محذور لانا نقول ان الطبيعة لا وجود

لها الاخذ وجود الحال المتعين قبل وجود المتعين لا وجود للطبيعة فلا يتصور كونها جزء للعلة الفاعلية
لموجود خارجي كما زعموا ولو سلم ان احتياج الشيء في وجوده الى المحل فيه ممكن فلا شبهة في ان ذلك
لا يتصور فيما نزول 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 واجيب عن ذلك بان الحال اذا لم
يكن محتاجا الى محله في وجوده بل فيما يلزمه من عوارضه كالصورة الجسمية فانها جوهر مجرد بذاته مستغن في
وجوده عن الهيولى ومحتاجا اليها في قبول الاتصال والانفصال اللازم له فلا بد له من ان يحل فيها فمثل
هذا الحال يجوز ان يكون علة لوجود المحل وسببا لفاعليته قوله ان الشيء ما لم يتشخص موجودا في الخارج لا يمكن
حلول شيء فيه قلنا لكن لا يلزم منه الا ان توقف حلول الحال على وجود المحل ولا استحالة فيه انما المحال ان
يتوقف وجود الحال على وجود المحل المتوقف على وجود الحال وليس ذلك بلازم واما ان الشيء لا يبقى
بعد زوال ما هو محتاج في وجوده اليه فذلك اذا لم يخلفه بدل والصورة الجسمية اذا زالت عن الهيولى
يخلفها صورة اخرى تحل فيها وعلة وجود الهيولى هي احدى الصورة المشخصة المتعاقبة لا بعينها وبسببها الهيولى
في تقومها بها تتشخص قائم بدعايم متعاقبة بزوال واحدة منها وتقام مقامها اخرى فان قلت انهم قد ادعوا
ان الصورة محتاجة في عوارضها المشخصة الى الهيولى فلا يتصور كون الصورة المشخصة المتعاقبة علة لها
سواء كانت مقومة او غير مقومة قلت انهم ارادوا بالعوارض المشخصة ههنا العوارض اللازمة لشخصها التي
اذا زالت لم يبق ذلك الشخص بعينه لا العوارض التي يستفاد منها تشخصها كما توهمه العبارة ولذلك عدوا
في العوارض المشخصة امورا كلية لا يتصور استفادة التشخص منها كالناهي والسكل المطلقين وغيرهما
من العوارض اللازمة للاشخاص والمحل المتقوم بالحال يسمى بالنسبة الى الحال قابلا له وبالنسبة الى المركب
منها مادة له وهذا الحال المتقوم للمحل يسمى بالنسبة الى المركب منهما صورة له وظاهر هذه العبارة يوهم
ان المادة والصورة بمعنى العلة المادية والصورية انما يطلقان على الهيولى والصورة اذ المحل المتقوم
بالحال ليس الا الهيولى والحال المتقوم للمحل ليس الا الصورة كذلك قد عرفت فيما سبق انهما بعينهما وغيرهما
من الجواهر والاعراض التي توجد بها امرا بالفعل او بالقوة وهو اعني الحال المتقوم للمحل لا يكون الا واحدا

لان الواحد ان استقل بتقويم المحل عن غيره فلا يكون غيره معوما له وان لم يستقل كان المجموع معوما وكل منهما
جزء للمقوم فيه منع ظاهر اذ لا يلزم من عدم الاستقلال بالتقويم عدم التقويم وقبول المحل للحال اعني امكان
حصول الحال في المحل والى والا يلزم الانقلاب ولما كان هذا مظنة ان يقال لو كان القبول ذاتيا للمحل
لما جاز انفكاكه عنه لكن المحل قد لا يقبل شيئا بصرفا بلا له فان النطفة لا تقبل الصورة الانسانية ثم اذا صارت
جنينا قبلتها اجاب بان القبول اعني امكان حصول الحال في المحل مستمر ابدا لا يتخلف اصلا بل ثابت في جميع
الاحوال لكن القبول قد يكون قريبا وقد يكون بعيدا فان قبول النطفة للصورة الانسانية بعد قبول الجنين
لها قريب فالحاصل بعد ان لم يكن قرب القبول بعد بعده لا اصل القبول والسبب في حصول قرب القبول
بعد بعده استعدادات للمحل يستفيدها من الامور الحالة فيه واعلم ان ما علمناه عن الحكماء في هذا المبحث
كلها من فروع الهيولى والصورة والمص لما كان منكرا لهما كما سيجيء كان المناسب ان لا يذكر هذه المباحث
او يذكرها على سبيل النفي والانكار لا على طريق الاثبات والاقرار والعامة علة لمنتهاها اي يصير بها الذي منه
تعلقه العلة الفاعلية يعني ان تصور العامة علة فاعلية لكون الفاعل فاعلا او معقولها تصير معقولا على العقل
فبهذا الاعتبار يكون العامة علة للمعلول الذي صدر عن الفاعل بعلوله في وجوده الخارجي للمعلول فان
وجود العامة في الخارج سبب على وجود المعلول فيه فالمتقدم بحسب الوجود العقلي والمتاخر بحسب الوجود
الخارجي فلا دور وهذا معنى قولهم اول الفكر اخر العمل فان البحار تصور الجلوس على السرير موجودة ثم توجد
الجلوس عليه وهي اي العامة ما يتوجه لكل قاصد اي لكل فاعل فعل بالقصد والاختيار فان الفاعل انما يقصد
الفعل لغرض اما القوة الحيوانية المحركة فغايتها الوصول الى المنتهى الحركات الاختيارية الصادرة
عن الحيوان لها مبادئ اربعة مترتبة كما ذكرنا والمبدأ القريب للقوة المحركة المنبثة في عضلة العضو والمبدأ
الذي يليه هو الاجتماع من القوة المسوقة والاعوجاج هو العضو الملائم او المنافي فاذا ارتسم بالتخيل
او التفكر صورة في النفس تحركت القوة المسوقة الى الاجتماع فحركت منها القوة المحركة في الاعضاء فانتهى
اليه الحركة وهو الوصول الى المنتهى هو غاية للقوة الحيوانية المحركة وليس لها غاية غير ذلك فهو اي الوصول
الى المنتهى قد يكون غاية للقوة المسوقة ايضا وقد لا يكون بل يكون لها غاية اخرى لكن لا توصل اليها

الا بالوصول الى المنتهى مثال الاول ان الانسان ربما حجر عن المقام فى موضع وحمل فى نفسه صورة
موضع اخر فاستقام الى المقام فيه فيحرك نحوه وانتهت حركته اليه فغاية القوة السوقية نفس ما انتهى اليه تحريك
القوة المحركة ومثال الثانى ان الانسان قد يحمل فى نفسه صورة لغاية لصديق له فيشتاقه فيتحرك الى المكان
الذى يصادقه فيه فينتهى حركته الى ذلك المكان ولا يكون نفس ما انتهت اليه حركته نفس غاية القوة السوقية
بل معنى اخر لكن معه ويحصل بعده وهو لقاء الصديق وعلى تقدير المغايرة بين غاية القوة المحركة والشوقية
فان لم يحصل غاية القوة الشوقية بعد الوصول الى المنتهى فالحركة باطلة بالنسبة الى القوة السوقية او لم يحصل
بهذه الحركة ما هو غاية لها والا اى ان حصل غاية القوة السوقية فهو اما جزافى ان كان المبدء هو الفكر او عادة
ان كان المبدء هو التخيل مع خلو فكره بنفسه كاللعب بالمحبة او قصد ضرورى ان كان المبدء هو التخيل
مع طبيعة كالنفس او مع مزاج كحركات المرضى او عبث وخراف ان كان المبدء هو التخيل وحده من
غير انضمام شئ اخر اليه واسموا الطبيعيات غايات الحكماء يطلقون الغاية على ما ينتهى اليه الفعل وان لم يكن
مقصودا اذا كان بحيث لو كان الفاعل مختارا لفعله وذلك الفعل لاجله والغاية بهذا المعنى اعم من العلة
الغائية وبهذا الاعتبار اسموا الطبيعيات غايات مع انه لا شعور لها ولا قصد وكذا اسموا الاتفاقيات
اى الاسباب الاتفاقية غايات ما تادى اليه الفعل ان كان مادة دائما او اكثريا يسمى ذلك الفعل سببا
ذاتيا وما تادى هو اليه غاية دائمة وان كان مادته مساويا او اغلب يسمى ذلك الفعل سببا اتفاقيا وما
تادى هو اليه غاية اتفاقية ومنهم من انكر الاتفاقيات مستدلا بان الفعل ان كان مستجمعا لجميع الجهات
المعتبرة فى التادى كان التادى دائما وكان الفعل سببا ذاتيا له وما تادى هو اليه غاية ذاتية
وان لم يكن مستجمعا لما ذكر امتنع التادى فلم يكن هناك سبب اتفاقى ولا غاية اتفاقية والجواب ان ليس
كل ما هو معتبر فى تحقق التادى بالفعل جزءا من التادى فان انتفاء المانع جزء استعداد الفاعل معتبر فيه
مع انه ليس منه جزءا منه فالتادى اذا انفك عن دائه بعض هذه الامور انفكاكا مساويا لاقترانه به
او انفكاكا راجحا عليه فهو المسمى بالسبب الاتفاقى وما تادى هو اليه بالغاية الاتفاقية واذا اعتبر ذلك السبب
مع جميع الجهات المعتبرة فى تاديه كان سببا ذاتيا لمسببه الذى هو غاية ذاتية له مثال ذلك ان يحفر موضعا

فيصل الى كنز فان الحفر من حيث هو حفر ليس مادة الى الكنز دائما ولا اكثريا فلا جرم كان سببا اتفاقيا وكان
وجدان الكنز غاية اتفاقية له واذا اعتبر مع الحفر كونه فى موضع فيه الكنز وكونه مسببا الى مقر الكنز مع سلامة الحاسة
كان الحفر مع هذه الشرائط سببا ذاتيا لوجدانه والعلة مطلقا سواء كانت فاعلة او مادية او صورية
او غائية قد تكون بسيطة فالفاعلية كطبائع البسائط العنصرية والمادية كهيولياتها والصورية كصورها و
الغائية كوصول كل منها الى مكانها الطبيعى وقد تكون مركبة فالفاعلية كمجموع العقل 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 الالية والغائية كمجموع شرى المتاع ولقاء الحبيب بالنسبة الى القوة
السوقية وايضا كل واحد من العلل اما بالقوة فالفاعلية كالطبيعة بالنسبة الى الحركة حال حصول الجسم فى مكانه
الطبيعى والمادية كالنطفة بالنسبة الى الانسان والصورية كصورة الماء حال كون هيولاه ملابسة لصورة الهواء
والغائية كلقاء الحبيب قبل حصوله او بالفعل فالفاعلية كالطبيعة حال كون الجسم متحركا الى مكانه الطبيعى
والمادية كالحسن بالنسبة الى الانسانية والصورية كصورة الماء حال كونه ماء بالفعل والغائية كلقاء الحبيب
حال حصوله وايضا كل واحد منها اما كلية او جزئية فالفاعلية الكلية كالنار للتسخين والجزئية كهذا النار له و
المادية الكلية كالنطفة والجزئية كهذه النطفة وكذا فى سائرها وايضا كل واحد منها اما ذاتية او عرضية العلة الذاتية
يطلق على ما هو علة حقيقة بالنسبة الى ما هو معلول حقيقة والعلة العرضية يطلق باعتبار من احدهما اقتران شئ بما هو
علة حقيقة فان الشئ اذا اقترن بالعلة الحقيقية اقترانا مصححا لاطلاق اسمها عليه يسمى علة عرضية والثانى
اقتران شئ بالمعلول كذلك فان العلة بالقياس الى ذلك الشئ المقترن بالمعلول يسمى علة عرضية فالفاعلية
العرضية كالسقمونيا بالنسبة الى البرودة فان السقمونيا يسهل الصفراء الموجبة لسخونة البدن المانعة للاجزاء
الباردة التى فى البدن عن برودته فلما زال المانع عنها برودته لطبيعتها فالفعل الصادر عن الاجزاء الباردة
التى فى البدن اعنى البرودة بالعرض الى ما اقترن بها وزال المانع وهو السقمونيا والمادية العرضية كالخشب
للسرير اذا اتحد مع صفة الناشر مثلا فان ذات الخشب علة مادية ذاته وما اقترنها اعنى الخشب ما جردا
مع صفة الناشر علة مادية عرضية والصورية العرضية كصورة السرير اذا اتحدت مع بعض عوارضها و

الفاعلية العرضية كشراء المتاع بالنسبة الى السفر اذا كان المقصود منه لقاء الحبيب وحصل معية شراء
المتاع وانه كل منها اما عامة او خاصة فالعلة العامة هي التي تكون جنسا للعلة الحقيقية كالصانع الذي هو
جنس للنساء والخاصة هي العلة الحقيقية كالنساء وكذلك في ساير العلل وانه كل منها قريبة او بعيدة فالفاعلية
القريبة كالعفونة بالنسبة الى الحمى والبعيدة كالاحتقان مع الامتلاء بالنسبة الى الحمى وعلى هذا القياس
في ساير العلل وانه كل منها مشتركة او خاصة فالفاعلية المشتركة كنساء واحد لبيوت متعددة والخاصة كنساء
واحد لبيت واحد وعلى هذا القياس في ساير العلل والعدم للحادث الزماني من المبادي العرضية لانه
مقارن لما هو علة ذاته لوجود الحادث والفاعل في الطرفين يعني الوجود والعدم واحد لان الفاعل
المستجمع لجميع ما يتوقف عليه الاثر ان كان موجودا فقد وجد الاثر وان كان معدوما فقد عدم الاثر
فالفاعل بالنسبة الى طرف الوجود هو بعينه الفاعل بالنسبة الى طرف العدم لكن وجود الاثر معلق بوجوده
وعدمه معلق بعدمه ولا يخفى عليك ان هذا انما يتم لو سلم ان تاثير الوجودي في العدمي لا يجوز لكنه
لم يثبت على امر والموضوع هو المحل المستغني عن الحال كالمادة وهو المحل المتقوم بالحال في ان كل واحد
منها علة مادية بالنسبة الى ما تركب منه ومن الحال وافتقار الاثر الى المؤثر انما هو في احد طرفيه اي في وجوده
او عدمه قد يعدم ان المؤثر يجعل الماهية موجودة او معدومة لانه يجعلها تلك الماهية او لا يغايره بين الماهية
ونفسها حتى يصير توسط جعل منهما فيكون احدهما مجعولا والاخرى مجعولا اليها واسباب الماهية غير اسباب
الوجود قد سبق ان العلة المادية والصورية يسميان بعلة الماهية والاخيران اعني الفاعلية والغائية يسميان
علة الوجود ولا بد للعدم من سبب لما عرفت من ان الممكن نسبته الى طرفي الوجود والعدم على السواء
فلا بد لكل منهما يستدعي سببا والا لزم الترجيح من غير مرجح وكذا في الحركة يعني لا بد لعدم الحركة ايضا
من سبب دفعا لما توهم بعض القاصرين من ان العدم اولى بالاعراض السالبة كالحركة والزمان بدليل
امتناع التقابل عليهما ويكفي في وقوعه تلك الاولوية فلا حاجة الى سبب ووجه ما سبق من ان الممكن لا يكون
احد طرفيه اولى به لذاته وامتناع التقابل بمعنى امتناع اجتماع اجزائه لا يقتضي ذلك وعلى تقدير الاولوية
لا يكفي تلك الاولوية في وقوعه على ما سبق بيانه ومن العلل المعدة ما يؤدي الى مثل كالحركة الى منتصف

المسافة المؤدية الى الحركة الى منتهاها او خلاف كالحركة المؤدية الى السكون التي هي مخالفة للحركة او ضد
كالحركة الى فوق المؤدية الى الحركة الى اسفل والاعداد قريب كالاعداد الحاصلة بالنسبة الى الصورة الانسانية
او بعيد كاعداد النطفة بالنسبة اليها ومن العلل العرضية ما هو معد يعني ان بعض العلل الفاعلية العرضية
يكون علة معدة ذاتية بالنسبة الى ما هي علة فاعلية عرضية له فان شرب السقمونيا علة فاعلية عرضية للبرودة
مع انه علة معدة ذاتية لحصول البرودة المقصد في الجواهر والاعراض وفيه فصول الاول في
الجواهر قدم مباحثها على مباحث الاعراض لان وجود العرض موقوف على وجود الجوهر فناسب ذلك
ان يقدم بيان احواله على بيان احوال العرض ومنهم من قدم مباحث الاعراض نظرا الى انه قد يستدل باحوال
الاعراض على احوال الجواهر كما يستدل باحوال الحركة والسكون على حدوث الاجسام وتقطع المسافة
المتناهية في زمان متناه على عدم تركبها من الجواهر الافراد الغير المتناهية الى غير ذلك مما يطلع عليه باستقراء
مباحث الجواهر وانه هذا اما ان يعرف الجسم الطبيعي لا بمكن الا بعد معرفة البعد والزاوية والقائمة الممكن
اما ان يكون موجودا في الموضوع وهو المحل المتقوم بغيره والمراد بالكون في الموضوع هو الحلول فيه اي الاختصاص
التابع 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 ط وهو اما مفارق عن المادة اي
المحل المتقوم بالحال في ذاته وفعله اي لا يحتاج في ذاته وفعله الى المادة وهو العقل او مفارق عن المادة
في ذاته دون فعله وهو النفس او مقارن للمادة فاما ان يكون محلا لجوهر آخر وهو المادة وفي جعل
المادة من اقسام المقارن للمادة نوع حزازة فالاولى ان يقال او غير مفارق بدل قوله او مقارن
وكذا في استعمال المادة فيه ان يخرج من التقسيم فالاولى ما حرر قسم الجوهر الى المفارق وغيره عن تقسيمه
الى المادة وصورة يكون حالا في جوهر آخر وهو الصورة او ما يركب منهما اي من الجوهر الحال والمحل
هو الجسم قال الامام لا بد من الدلالة على ان الجوهر المركب من الجوهرين الحال والمحل هو الجسم فانه لا استبعاد
في وجود جوهر غير جسماني يكون مركبا من جوهرين يكون احدهما حالا في الآخر مقوما له ثم اورد تقسيما آخر
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 اولا يكون وهو العرض والثاني اما ان يكون متحيزا وهو الجسم او جزءا منه
وهو الهيولى او لا متحيزا ولا جزءا منه وهو اما ان يكون مدبرا للجسم وهو النفس او جزءا منه او لا مدبرا ولا جزءا
منه وهو العقل او جزءه والموضوع والمحل يتعاكسان وجودا وعدما في العموم والخصوص وقد ظهر مما ذكرنا ان
الموضوع اخص مطلقا من المحل لما مر من انه المحل المستغني عن الحال والمحل قد يكون محتاجا الى ما يحل
فيه كالمادة وقد مر في موضعه ان بعض الاخص مطلقا اعم مطلقا من بعض الاعم مطلقا وكذا الحال والعرض
قد مر ان العرض هو الحال في الموضوع والحال قد يكون لا في موضوع كالصورة فالحال اعم مطلقا من العرض
ومن الموضوع والعرض مباين له لان الموضوع هو المحل المقوم بنفسه والعرض لا يقوم بنفسه ويصدق العرض
على المحل والحال جزءا لا كليا فانه يصدق بعض المحل عرض كالحركة فانها محل السرعة وليس يصدق كل ما هو
محل فهو عرض لان من المحل ما هو جوهر وكذا يصدق بعض الحال عرض ولا يصدق كل حال فهو عرض لكان
الصورة ويظهر من ذلك ان الجوهر انه يصدق على المحل والحال جزءا لا كليا والجوهر والعرض من
ذاتي المعقولات لتوقف نسبة احدهما على وسط واختلاف الانواع بالاولية في المعقول اشتراكه عرض
اختلف العلماء في ان الجوهر هل هو جنس لما تحته ام لا واختار المص انه ليس بجنس لما تحته من الجواهر كما ان العرض
ليس بجنس لما تحته من الاعراض واحتج على ذلك بوجوه الاول ان الجوهر والعرض يتوقف نسبتهما الى
ما تحتهما على وسط اي لا يكونان محمولين على ما تحتهما الا بوسط فما يحتاج في اثبات جوهرية النفوس
الناطقة والصور الحالة في الاجسام الى نظر واستدلال ولذلك اختلف فيه فزعم بعضهم انها من قبيل
الاعراض وكذا في اثبات عرضية المقادير والاضواء والالوان يحتاج الى استدلال فلا يكون شيء من
الجوهر والعرض جنسا لما تحته لان ذاتي الشيء كما مر بيانه يكون بين الثبوت لذلك الشيء وذاتي الشيء
انما يكون بين الثبوت له اذا كان ذلك الشيء متصورا بالكنه ولا نعلم ان ما ذكر من الامثلة قد تصور
فيها الماهية بالكنه بل المتصور من النفس هو المدبر للبدن المتصرف فيه وهذا امر عارض لها خارج عن
ماهيتها وكذا الحال في سائرها ولو كانت الماهية معقولة بالكنه في هذه الامثلة لامكن ان يحتاج فيها الى
دليل اصلا الثاني ان مفهومي الجوهر والعرض كلاهما معقول على ما تحتهما من الانواع بالتشكيك فان انواع

الجواهر بعضها اولى بالجوهرية من بعض وكذلك انواع الاعراض بعضها اولى من بعض بالعرضية والذاتي
لا يكون معقولا بالتشكيك على ما هو ذاتي له وردنا لا نم اختلاف انواعها في حقيقة الجوهرية والعرضية بالاولوية
وعدمها ولو سلم فقد مر ان ما ذكره في بيانه على تقدير صحته انما يدل على ان المعقول بالتشكيك لا يكون ذاتيا
لجميع ما تحته من الامور التي يقال هو عليها بالتشكيك لا على انه لا يكون ذاتيا لشيء منها فجاز ان يكون
الجوهر او العرض جنسا لبعض ما تحته من الانواع وان لم يكن جنسا لجميع ما تحته الثالث ان المعقول
من الجوهر امر مشترك عرضي بالنسبة الى ما تحته وكذا المعقول من العرض فانا نعقل من الجوهر انه المستغني
عن الموضوع ونعقل من العرض انه المحتاج الى الموضوع ولا شك ان هذين المفهومين انما هما الموضوع
ماخوذين بالقياس الى ما يغايرهما اعني الموضوع والذاتي لا يكون كذلك فانه ثبت لماهو ذاتي له وان
قطع النظر عن جميع ما يغايره والاستغناء امر سلبي لانه عبارة عن عدم الحاجة الى الموضوع والعدمي
لا يكون جنسا للانواع المحصلة وفي قوله والمعقول منهما عرضي اشارة الى ان هذا الوجه انما اقيم دليلا
على عرضية هذين المفهومين اللذين يعقلان من الجوهر والعرض فلا يرد عليه الاعتراض بان ذلك
انما هو لو كان تعريف الجوهر بالاستغناء عن الموضوع وكذا تعريف العرض بالاحتياج اليه بحد يدلهما
وذلك غير معلوم واعلم ان المص لم يكتف بعرضية مفهومي الجوهر والعرض بالنسبة الى ما تحتهما بل زاد عليهما
انهما من المعقولات الثانية ولم يرد في الدليل على ما استدلوا به في المشهور على عرضية هذين المفهومين
ووجه ذلك بانه لما ثبت كونهما زائدين على ما تحتهما لزم ان يكونا من المعقولات الثانية اذ ليس في
الجسم مثلا امر متحقق زائد على ذاته هو الجوهر ولا في السواد مثلا امر متحقق زائد على ذاته هو العرضية وانما
ثبت بذلك كونهما امرين اعتباريين غير متاصلين في الوجود لا كونهما من المعقولات الثانية فانهما كما
عرفت مرارا عبارة عن عوارض الوجود الذهني وظاهر انهما ليسا منها واستدل ايضا بان الجوهر لو كان
جنسا للجواهر لكان مقولا عليها لا محالة بفصول على ما هو شان الانواع المندرجة تحت جنس فتلك الفصول
اما ان يكون جواهر فينتقل الكلام الى ما يقارنها ويلزم التسلسل اعني ذهاب سلسلة اجزاء الماهية الى غير النهاية
فيلزم امتناع تعقل كنه الانواع الجوهرية واما ان يكون اعراضا فيلزم افتقار الجوهر الى الموضوع

او يلزم كون العرض محمولا على الجوهر ونفسه بحسب الوجود على ما هو شان الفصل مع النوع وما يقال
من انه يلزم تقوم الجوهر بالعرض فعنه ما مر من انه يجوز تقوم الجوهر بعرض قائم بجوهر اخر مقوم لذلك الجوهر
والجواب انه قد مر ان المراد بقولهم الجوهر جنس لما تحته من الحقائق المحصلة النوعية لا انه جنس لكل ما يصدق
عليه من المفهومات فانه لا يمكن ان يكون جنس من الاجناس جنسا لكل ما يصدق عليه فان الجنس بالقياس
الى الفصل الذي يحصله نوعا يكون عرضا عاما كما مر في موضعه فكيف يدعى كون الجوهر جنسا لجميع ما يصدق
عليه من الانواع والفصول حتى يلزم التباين ولا تضاد بين الجواهر ولا بينها وبين عرضها والمعقول من التضاد
العدم ويطلق التضاد على البعض باعتبار اخر قد مر ان بعضهم اعتبروا في التقابل امتناع الاجتماع
في الموضوع ولذلك صرحوا بان لا تضاد بين الجواهر ولا بينها وبين عرضها واخرون اعتبروا المحل مطلقا
بدل الموضوع ولذلك اثبتوا التضاد بين الصور النوعية للعناصر وما يقال من ان التضاد للجواهر
واذا جعلت العناصر اسمى الاجسام باسرها فهو ان المعقول من العناصر ليس الا العدم والعدم لا يكون ضد
الشيء لان الضد لا بد ان يكون وجوديا على ما مر في المتن ووحدة المحل لا تستلزم وحدة الحال يعني
يجوز ان يحل اثنان في محل واحد سواء كانا جوهرين كالهيولى الواحدة التي يحل فيها الصورة الجسمية
والنوعية او عرضين كالجسم الواحد الذي يحل فيه السواد والحركة الامع التماثل اي لا يجوز ان يحل
مثلان في محل واحد لانه يلزم ارتفاع الاثنينية عنهما اذ لا تمايز بينهما بحسب الماهية ولوازمها ولا بعوارض
يتصفان بها فان اتصاف احد المثلين دون المثل الاخر بعارض من تلك العوارض يتوقف على امتيازه
عن المثل الاخر فلو كان امتيازه به لزم الدور ولا باموراخرى سوى ما ذكر لان كل امر نسبته اليهما واحدة
اذ لو امتازت النسبتان فذلك الامتياز اما بذلك الامر فيعود الكلام واحدا بالعرض واما بماهية المثلين
او بلوازمها او بعوارض تحل فيهما وكل ذلك باطل على ما مر والجواب انا نختار ان امتيازهما بعوارض
والاتصاف لا يتوقف على امتياز سابق والحاصل ان ذلك دور معية كما مر في بحث التشخص وانه
وانه لو تم ذلك لدل على امتناع حلول المثلين في محل واحد بطريق التعاقب ايضا بخلاف العكس اي
وحدة الحال تستلزم وحدة المحل فلا يجوز قيام عرض واحد بعينه بمحلين لانه لو قام عرض واحد بعينه بمحلين

لزم ان لا يتميز الواحد عن الاثنين وذلك لانا لو فرضنا ان يكون القائم بمحلين عرضين لم يمكن حال
هذين العرضين في الاثنينية الا كحال العرض الواحد الذي فرضناه قائما بمحلين فيلزم ان لا ينفصل
اثنان في اثنينية عن الواحد في وحدته بل يلزم ان يكون الوحدة اثنينية وانه لو جاز حصول عرض
واحد في محلين لجاز حصول جسم واحد في مكانين لان البديهة لا تفرق بينهما قطعا والتالي باطل فكذا المقدم
وجوزه بعض القدماء من الفلاسفة زعما منهم ان القرب قائم بالمتقاربين والجوار بالمتجاورين والاخوة
بالاخوين الى غير ذلك من الاضافات المتشابهة الاطراف بخلاف مثل الابوة والبنوة من الاضافات
المختلفة الاطراف فان قيام الابوة بالاب والبنوة بالابن وكان منشأ هذا التوهم موتمالهما مع
الاتفاق في الاسم وابو هاشم انه من المعتزلة زعما منه ان التأليف عرض موجود قائم بجوهرين فردين
ولا يجوز قيامه باكثر منهما حتى انه اذا تألف جسم من اجزاء كثيرة قام عنده بكل جزءين متجاورين منها تأليف
واحد اما الاول فلان صعوبة الانفكاك بين اجزاء الجسم المؤلف لا بد لها من رابط به تصعب الانفكاك
وذلك هو التأليف وليس قائما باحدهما فقط والا لم يوجب صعوبة الانفكاك بينهما بل لكل واحد منهما
لتكون وحدة الحال فيهما موجبة لعسر الانفكاك بينهما واجيب عنه بانه مبني على تركب الجسم من الجواهر
الفردة وهو ممنوع وعلى تقدير تسليمه جاز ان يحال صعوبة الانفكاك الى الصاق الفاعل المختار لا الى عرض
واحد قائم بكل منهما مسمى بالتأليف واما الثاني فلانه لو قام باكثر من جزءين كالثلثة مثلا لانعدم بانعدام
احد الاجزاء ضرورة انعدام الحال بانعدام المحل الذي هو جميع الاجزاء واللازم باطل ضرورة بقاء
التأليف فيما بين الجزءين الباقيين وردنا لانم ان التأليف الباقي بين الجزءين هو بعينه التأليف
القائم بالثلثة لم لا يجوز ان ينعدم ذلك ويحدث هذا فان قيل قيام العرض الواحد بالكثير مما قال به
الفلاسفة كالوحدة بالعشرة الواحدة والثلث بمجموع الاضلاع الثلثة المحيطة بسطح والخمسة
متحركة الى اعتبار والقيام بمجموع اجزاء مدفعنا المنازع فيه هو ان يكون العرض الواحد القائم
بمحل هو بعينه القائم بالمحل الاخر لا ان يكون العرض الواحد قائما بمجموع شيئين صارا بالاجتماع
محلا واحدا له كما في هذه الصورة وما ذكرنا يظهر جواب اخر من قول ابي هاشم واما الانقسام فغير

مستلزم من الجانبين اي انقسام المحل لا يستلزم انقسام الحال وكذا انقسام الحال انه لا يستلزم
انقسام المحل الانقسام قسمان احدهما الانقسام الى اجزاء متماثلة في الوضع اي اجزاء يصح ان
يقال في كل منهما انه هو من صاحبه ويسمى اجزاء مقدارية وثانيهما الانقسام الى اجزاء غير متماثلة في
الوضع سواء كانت خارجية كالهيولى والصورة او عقلية كالجنس والفصل وظ ان القسم الثاني من
الانقسام غير مستلزم من الجانبين واما القسم الاول وظ انه ان انقسام الحال بهذا الانقسام يوجب
انقسام المحل انه فان انقسام السواد مثلا الى الاجزاء المقدارية يوجب انقسام الجسم الى الاجزاء كذلك
وكيف لا وكل جزء منه انما يفرض في جزء آخر من محله واما انقسام المحل به فهل يستلزم انقسام الحال فمنهم
من حكم بالاستلزام مطلقا وزعم ان الحال في محل منقسم الى اجزاء متماثلة في الوضع ان كان حاصلا اما
في واحد منها فقط كان محله ذلك الواحد دون المجموع وهو خلاف المفروض وان كان حاصلا اما
في كل واحد من تلك الاجزاء كان الواحد بالشخص حالا في محال متعددة وقد ظهر بطلانه وان لم يوجد شيء من
ذلك الحال في شيء من تلك الاجزاء اصلا لم يكن ذلك الحال حالا في ذلك المحل بالضرورة وان وجد في
كل واحد من تلك الاجزاء بعض من ذلك الحال كان منقسما الى اجزاء متماثلة في الوضع كالمحل ومنهم
من فصل وقال ان الحال في منقسم كذلك ان حل فيه من حيث ذاته لزم انقسامه على حسب انقسام
المحل كالسواد الحال في ذات الجسم ويسمى حلوله فيه حلولا سريانيا وان حل فيه لا من حيث ذاته المنقسمة
بل من حيث هو غير منقسم لم يلزم انقسامه وكان حلوله فيه حلولا غير سرياني واستدل على ذلك بان
الوحدة حالة في محلها قطعا وكذا النقطة في الخط والخط في السطح والسطح في الجسم وليس شيء منها منقسما
بانقسام محله وكذا الاضافات مثل الابوة والبنوة حالة في محالها وليست منقسمة بانقسامها اذ لا يمكن
ان يقال في كل جزء من الاب جزء من الابوة وحينئذ ان الحلول في المنقسم لا يوجب انقساما اذا لم
يكن سريانيا وان الحكم بان الحال اذا لم يوجد في شيء من اجزاء المحل استحال حلوله في ذلك المحل
ليس بديهيا لجواز ان يكون الحال حالا في المجموع من حيث هو مجموع ولا يكون شيء منه حالا في شيء من اجزاء
ذلك المجموع كما في الصور المذكورة لكن الامام في الملخص ادعى بداهة ذلك الحكم ومع كون الوحدة

والنقطة والاضافات امورا موجودة في الخارج واستحضر بان البديهة لا تعرف في ذلك
بين الامور الموجودة في الخارج والاعتبارية الموجودة في نفس الامر فكما جاز في الاعتباري شغل كل المحل
لا نطرق السريان جاز في الخارجي انه ذلك لكن يرد انا اذا قطعنا من جسم مخروط مستدير مثلا قطعة
من جانب قاعدته لزم ان تنعدم النقطة التي على رأسه لانعدام محله الذي هو مجموع المخروط ويحدث
نقطة اخرى وكذا اذا قطعنا جسما مكعبا مما بين سطحيه الاعلى والاسفل لزم ان تنعدم سطحاه مع
خطوطهما ونقاطهما ويحدث سطحان آخران مع الخطوط والنقاط لكن البديهة تشهد بان تلك الاطراف
باقية على حالها ولا تأثير لذلك القطع في وجودها وعدمها لا يقال هذه الاطراف امور اعتبارية
لا تصور فيها وجود ولا عدم لانا نقول لو سلمنا انها اعتبارية فليست من الاعتباريات المحضة بل
من الاعتباريات التي في نفس الامر ومثل هذه الاعتباريات يتصور فيها الكون بعد ان لم يكن
كالعمى يحدث في الشخص بعد ان لم يكن اعمى والموضوع من المشخصات اي العرض يحتاج في تشخصه الى
موضوعه لوجوه الاول انه لو لم يكن محتاجا اليه لكان مستغنيا عنه في تشخصه وهو مستغن عنه في الوجود اما
لانه يكتفي عنه بوحدته او لان التشخص مفتقر الى الوجود فلو افتقر العرض الى موضوعه في وجوده لزم افتقاره
اليه في تشخصه اما بالواسطة والمستغني عن المحل في الوجود والتشخص لا يكون مفتقرا اليه فلا يكون عرضا
هف وفيه نظر لانا لا نم استغناءه عنه في الوجود قوله لانه يكتفي عنه بوحدته قلنا ان اردت
ان الفاعل يوجده من غير حاجة الى الموضوع فذلك اول المسئلة وان اردت انه يستفيد الوجود
من الفاعل لا منه فذلك لا نسلمه لان الاحتياج اعم من الاستفادة واما قوله لان التشخص مفتقر
الى الوجود فم فانهما متلازمان من غير افتقار لاحدهما الى الآخر الثاني ان تشخص العرض ليس لمهيته
ولا للوازمها والا انحصر نوعه في تشخصه ولا لما يحل فيه والا دار لان حلوله في العرض موقوف على تشخصه
ولا للمنفصل لا يكون حالا فيه ولا محلا له لان نسبته الى جميع افراد الماهية على السوية فكونه علة لتشخص
هذا الفرد دون غيره ترجيح بلا مرجح فتشخصه بمحله فان قيل يجوز ان يكون لامر حال في محله قلنا ننقل
الكلام الى علة تشخص ذلك الامر ويرجع آخر الامر الى المحل دفعا للدور والتسلسل وتقابل ان

نقول لم لا يجوز ان يحل في محل العرض على سبيل التعاقب امور غير متناهية يكون كل سابق علة معدة
لشخص اللاحق ومثل هذا التسلسل جائز عند الحكماء فالاولى ان يقال كون المحل علة لشخص العرض اعم من
ان يكون بلا واسطة او بواسطة ما يحل فيه ويمكن الجواب بانا لا نسلم ان شخص العرض لو كان بما يحل
فيه لزم الدور قوله لان حلوله في المحل متوقف على شخصه قلنا مم لكن شخص العرض ليس متوقفا على حلول
ما حل فيه بل على ذاته كما ان حلول الصورة في الهيولى متوقف على وجودها ووجودها متوقف على وجودها لا على
حلولها ولا محذور في ذلك ولو سلم انه دور معية كما مر غير مرة والظاهر لا نسلم ان الحاجة المفضية الى الكل على السواء
لجواز ان يكون له نسبة خاصة الى هذا المعين خاصة سيما اذا كان مختارا والظاهر ان هذا الدليل لا يطرد في
عرض منحصر نوعه في شخصه واذا ثبت ان الموضوع من جملة مشخصات العرض ثبت ان العرض لا يصح عليه
الانتقال لانه اذا كان الموضوع مشخصا له يكون محتاجا الى موضوع مشخص لان المبهم لا يكون موجودا
في الخارج وما لا يكون كذلك لا تعدد وجوداته خارجا فالعرض اذن لا يتحقق وجوده الا بموضوع
معين فلو انتقل انتفى هذا الموضوع المعين وانتفى بانتفائه العرض الضرورة انتفاء المحتاج عند انتفاء المحتاج
اليه وفيه نظر لانه لا يجوز ان يكون موضوعات متعددة كل واحد منها بذاته يوجب تشخص العرض الواحد
فان زال احدها زال شخصه وحصل الآخر لحصول سببه بقي شخصه بالباقي ولم ينعدم ولا يكون المشخص بهما
امرا منهما بل كل واحد من المعينات فان اجيب بانه يستلزم توارد علل مستقلة على معلول واحد شخصي
قلنا قد عرفت ان الدليل انما قام على امتناع توارد ما على سبيل الاجتماع دون التعاقب والتداول
ثم هذا الدليل يدل على ان الجسم لا يصح عليه الانتقال من حيز معين كان فيه الى حيز آخر لانا نقول
الجسم محتاج الى الحيز والحيز المبهم لا وجود له في الخارج فيكون محتاجا الى حيز مشخص فالجسم لا يتحقق وجوده
الا في حيز معين فلو انتقل عنه انتفى هذا الحيز المعين وانتفى بانتفائه الجسم لا يقال حاجة الجسم الى الحيز انما هي
في حال من احواله اعني التحيز لا في وجوده او تشخصه فلو انتفى الحيز المعين انتفى تحيزه المعين لا وجوده او
تشخصه كما في العرض لانا نقول اي طريق عرفتم ان الجسم لا يحتاج في وجوده ولا تشخصه الى الحيز مع انه لا يتصور
وجوده المشخص الا في حيز كما ان العرض لا يتصور وجوده المشخص الا في موضوع ما وما ذكرتم من ان

الجسم يحتاج في تحيزه الى الحيز فمثل هذا الاحتمال قائم في العرض ايضا فانه يجوز ان يكون امتناع انفكاك
العرض عن الموضوع لاحتياجه اليه في عرضيته التي هي من لوازمه او في غيرها من اللوازم لا في وجوده او تشخصه
وما ذكرتموه من الدليل على ان الموضوع مشخص العرض قائم بعينه في ان الحيز مشخص للجسم وما يرد عليه مشترك فالفرق
المذكور تحكم ويمكن الجواب اما عن البعض فبانهم زعموا ان الموضوع المعين مشخص للعرض ولا يمكن ان يدعى
ان الحيز المعين مشخص للجسم لانا نشاهد ان الجسم قد يفارق مكانا الى آخر مع انه ذلك الموجود المشخص فلا يكون
الجسم المشخص محتاجا في وجوده ولا في تشخصه الى مكان معين وحيز ان دليلهم في الحيز فان دليلهم في الحيز
مقدوح باحتمال ان يتشخص الجسم بمادته واما عن المنع فان المراد بالمشخص اعراض يكتسبه الشخص او امور يتعلق
بها الحصول منها في الذهن صورة جزئية مطابقة للشخص نسبتها الى الشخص نسبة الفصل الى النوع يسمى تشخصا وقد
ذكر في مبحث التشخص ولا شك ان الصورة الجزئية انما تحصل من امر مشخص جزئي ولا يمكن ان يحصل تلك
الصورة الجزئية من جزئي آخر فاذا انتفى ذلك الجزئي الذي حصل منه التشخص انتفى التشخص وانتفى بانتفائه التشخص
انه اختلف في ان العرض هل يمكن ان يقوم بالعرض ام لا فالمتكلمون على انه ممتنع والحكماء على انه جائز
بل واقع واختار المصنف مذهب الحكماء فقال وقد تفتقر الحال الى محل متوسط كالسرعة والبطوء فانهما حالان
اولاهما الحركة وتوسطهما حالان في الجسم وكالحسونة والملاسة فانهما عرضان من جملة الكيف حالتان في
السطح الحال في الجسم وكالاستقامة والاستدارة والانحناء فانها اعراض قائمة بالخط والقائمة بالجسم
وكالنقطة فانها عرض بالخط وكالخط فانه عرض قائم بالسطح بمعنى ان ذات النقطة هو الخط وذات الخط هو السطح
لا الجسم واجاب المتكلمون بان مثل النقطة والخط والسطح عدمي ولو سلم فمن الجواهر لا الاعراض ومثل
الحسونة والملاسة والاستقامة والاستدارة والانحناء على تقدير كونه وجوديا انما تقوم بالجسم والسرعة
والبطوء ليسا عرضين زائدين على الحركة قائمين بها بل الحركة امر ممتد يتخلله سكنات اقل او اكثر باعتبارها يسمى
سرعة او بطوء ولو سلم ان السرعة والبطوء ليس لتخلل السكنات وطفرات الحركات انواع مختلفة في السرعة
والبطوء عائدان الى الذاتيات دون العرضيات او هما من الاعتبارات اللاحقة للحركة بحسب الاضافة
الى حركة اخرى بقطع المسافة المعينة في زمان اقل او اكثر ولهذا يختلف باختلاف الاضافة فيكون السريعة

بطئه بالنسبة الى اسرع وبالجملة فليس هناك عرض خاص هو الحركة واخر هو السرعة او البطء واستدلوا على
امتناعه بوجهين الاول ان معنى قيام العرض بالمحل انه تابع له في التحيز فما يقوم به العرض يجب ان يكون
متحيزا بالذات ليصح كون الشيء تابعا له في التحيز والمتحيز بالذات ليس الا الجوهر الثاني انه لو قام عرض
بعرض فلا بد ما لاخره من جوهر ينتهي اليه سلسلة الاعراض ضرورة امتناع قيام العرض بنفسه وح يقوم بعض
الاعراض بالبعض ليس اولى من قيام الكل بذلك الجوهر بل هذا اولى لان القائم بنفسه احق بان يكون محلا
مقوما للحال ولان الكل في حق ذلك الجوهر بمنزلة القيام واعترض على الوجهين بانا لا نم ان معنى
قيام الشيء بالشيء التبعية في التحيز بل معناه اختصاص احد الشيئين بالاخر بحيث يكون الاول تابعا والثاني متبوعا
وان لم يكن منه ذلك الاختصاص معلوما لنا كاختصاص الشاغل بالجسم لا الجسم بالمكان وتحقيقه امران
الاول ان التحيز صفة للجوهر قائم به وليس التحيز متحيزا بالغير والا لزم اشتراط الشيء بنفسه ان قلنا بوجود
التحيز القائم بذلك الجوهر او لا بد ان يقوم التحيز او لا بالجوهر حتى يتبعه غيره في التحيز فاذا كان ذلك الغير
نفس التحيز فقد اشترط قيامه بالجوهر بقيامه بالجوهر وهو اشتراط الشيء بنفسه او الدور ان قلنا بتعدد التحيز
القائم بالجوهر فيكون قيام كل تحيز مشروطا بقيام تحيز اخر به قبله وهكذا الى لا نهاية له الثاني ان اوصاف
الباري تعالى قائمة به من غير سلسلة تحيز في ذاته وصفاته ثم انتهاء قيام العرض بالجوهر مما لا نزاع فيه الا انه لا يوجب
قيام الكل به لجواز ان يكون الاختصاص الناشئ فيما بين بعض الاعراض بان يكون عرض تابعا لعرض
لا للجوهر الذي اليه الانتهاء كالسرعة للحركة ولا وجود لوضع اي مشار اليه بالحس لا يجري بالاستقلال
احترز به عن النقطة فانها موجودة بدليل ان جمعية الجسم الطبيعي وعرفوه بالجوهر القابل للابعاد الثلثة
واراد بالابعاد الثلثة خطوطا تكون متقاطعة على زوايا قوائم واراد بالقبول الامكان يعني يمكن
ان يحصل فيه خطوط كذلك وانما اعتبروا الامكان دون الوجود لان تلك الابعاد ربما لم تكن موجودة
فيه كما في الكرة والاسطوانة والمخروط المستديرين وان كانت موجودة فيه كما في المكعب مثلا قلت
الجسمية باعتبار تلك الابعاد او بمجاورة التي مع نفاذ الجسمية الطبيعية بعينها ورد في المشهور قيد العرض
حيث قيل جوهر يمكن ان يفرض فيه الابعاد الثلثة ولعله غير مفيد مع وجود قيد الامكان بل محل لانه يدخل

ح ما قصد اخراجه اعني الجواهر المجردة لان فرض الابعاد الثلثة فيها ممكن غاية الامر ان يكون المفروض محالا
ويفيد الابعاد بكونها على الوجه المذكور ليحقق ان المعتبر في الجسم قبول الابعاد على هذا الوجه وان كان
موقوفا لا لابعاد كثيرة لا على هذا الوجه لا للاحتراز عن السطح على ما قيل لخروجه عن الحد بالجوهر كما ان الجسم
التعليمي اعني الكمية السارية في الجهات الثلث خرج به قبول الجسم الطبيعي اما مفرد وهو الذي لم يتألف
من اجسام او مركب وهو الذي يتألف من اجسام مختلفة كالحيوان او غير مختلفة كالسرير مثلا والجسم المفرد
قابل للانقسام فلا يخ اما ان يكون جميع الانقسامات الممكنة حاصلة فيه بالفعل او لا وعلى الاول يكون فيه
اجزاء بالفعل قطعا ولا يكون شيء من تلك الاجزاء قابلا للانقسام لم يكن جميع الانقسامات حاصلة بالفعل
فهي اجزاء لا تجزى فاما متساوية وهو مذهب جمهور المتكلمين واما غير متساوية وهو مذهب النظام وعلى
الثاني اما ان لا يكون شيء من الانقسامات حاصلا بالفعل او يكون بعضها حاصلا دون بعض فعلى الاول
لا يكون جزء بالفعل اصلا والا لكان فيه شيء من الانقسامات حاصلا بالفعل هف ولا شك في كونه مع
ذلك قابلا للانقسام فاما غير متناهية وهو مذهب جمهور الحكماء واما متناهية وهو مذهب محمد الشهرستاني
صاحب الملل والنحل وعلى الثاني اعني ان يكون بعض الانقسامات حاصلا فيه بالفعل دون بعض يكون
فيه اجزاء بالفعل ولا يجوز ان يكون شيء من تلك الاجزاء قابلا للانقسام في الجهات الثلث والا لكان
جسما فيكون المركب منه جسما مركبا لا مفردا والكلام في الجسم المفرد بل تلك الاجزاء اما قابلة للانقسام
في جهة واحدة فقط كخطوط جوهرية متصلة في حد ذاتها واما في جهتين فقط كسطوح جوهرية كذلك
واما مختلطة منهما فقط او منهما او من احدهما مع ما لا يجري اصلا وهذه احتمالات ستة لم يذهب اليها
احد واختار المص مذهب الحكماء واذا بطل الجزء الذي لا يتجزى واستحال وجوده مطلقا بطل مذهب
جمهور المتكلمين ومذهب النظام وهو ظ ومذهب محمد الشهرستاني اه لا دلالة له على الاخر الى الجزء الذي
لا يتجزى وجميع تلك الاحتمالات العقلية اه لان ما دل على امتناع تركب الجسم مما لا يتجزى اصلا دل
على امتناع تركبه مما ينقسم في جهة واحدة فقط او في جهتين فقط وما دل على استحالة وجود الجزء الذي
لا يتجزى مطلقا دل على استحالة وجود الخط والسطح الجوهريين والعمدة في اثبات المذهب الذي

اختاره المص ابطال الجزء الذي لا يتجزى فلذلك ابتدء به واعلم ان لهم في ابطاله طريقين احدهما
ما يدل على استحالة وجوده مطلقا وهو ان المتحيز بالذات لا بد ان يكون ما يحاذي منه جهة الفوق غير ما
يحاذي منه جهة اليمين غير ما يحاذي منه جهة اليسار وكذا ما يحاذي منه جهة قدامه غير ما يحاذي منه خلفه فكل
متحيز بالذات لا بد ان يكون منقسما في الجهات الثلث لا يقال ما يحاذي منه هذه الجهات الست هو
اطرافه الخارجة منه فيلزم التعدد في اطرافه الحالة فيه لا في ذاته فلا يلزم الانقسام لانا نقول ما يحاذي
الاطراف ان كانت داخلة في ذاته كان الانقسام ظاهرا والا فما حل فيه طرفه الفوقاني غير ما حل
فيه طرفه التحتاني والا لكان الاشارة الى احد طرفيه عين الاشارة الى الآخر وهو مع بالضرورة فلا بد ان
يفرض في ذاته شيء غير شيء فيكون منقسما ولو وجدنا هذا الدليل كافيا يدل على استحالة الجزء الذي لا يتجزى
وعلى استحالة الخط والسطح الجوهريين واذا استحال وجودها امتنع ان يتركب منها الاجسام الموجودة
في الخارج ولا يدل على استحالة النقطة والخط والسطح العرضيات فانها غير متحيزة بالذات وتعبر
بالنسبة للمكان والبديهة تحكم باختلاف الجهات والاطراف فيما هو متحيز بالذات وقابل للمكان والثاني
من الطريقين ما يدل على استحالة تركب الجسم من اجزاء لا تتجزى وله وجوه كثيرة منها ما ذكره المص
بقوله تحت المتوسط يعني اذا وقع خرمان خرمين بحيث يلاقي الثلثة فلا بد ان يحجب الوسط الطرفين
عن التماس والا لزم ان يكون مداخلا لاحد طرفيه قطعا والتداخل محال والا لم يعد التأليف
زيادة في الحجم واذا حجب الوسط الطرفين عن التماس لزم انقسام الوسط لان ما يلاقي منه احد
الطرفين مع غير ما يلاقي منه الطرف الآخر فيفرض في الوسط شيئان فينقسم وهو خلاف المفروض
وحركة الموضوعين على طرفي المركب من ثلثة يعني لو فرضنا مركبا من اجزاء وسطه كانت اربعة
او خمسة او سبعة الى غير ذلك ووضعنا على كل من طرفيه جزءا على التبادل وفرضنا تحرك كل منهما متوجها
الى الآخر حركة على السواء في السرعة والبطء والابتداء فلا بد ان يتلاقيا ولا يمكن ان يكون ذلك
التلاقي بان يكون احد الجزءين بأسره على الطرف والآخر بأسره على الوسط والا لم يتساو الحركتان
بل لا بد ان يكون شيء من الوسط مسعولا باحدهما وشيء آخر منه مسعولا بالآخر فيلزم انقسامه قطعا

ثم لما كانت تلك الاجزاء غير متفاوتة في الحجم وجب ان يكون بعض من كل واحد من الجزءين على الوسط
وبعض آخر منه على بعض من الطرف فيلزم انقسام الاجزاء الخمسة بأسرها مع كونها غير منقسمة فرضا لا يقال
هذا المحال لم يلزم من وجود الجزء الذي لا يتجزى وحده بل منه وما فرض معه من مركب المسافة من اجزاء وسر
ومن تحرك جزءين على السواء فيلزم منه استحالة المجموع دون استحالة الجزء لانا نقول قد ذكرنا فيما سبق
انه اذا استحال مجموع فلا بد ان يكون بعض اجزائه محالا في نفسه او يكون اجتماع بعضها مع بعض محالا وليس
الاجتماع فيما نحن بصدده محالا قطعا وليس شيء من اجزائه سوى الجزء محالا في نفسه فيتعين استحالة او
اربعة على السادل يعني لو فرضنا مركبا من اجزاء تسعة اربعة كانت او سبعة او غير ذلك ووضعنا على كل
من طرفيه جزءا على السادل وفرضنا تحرك كل منهما متوجها الى الآخر حركة على السواء في السرعة والبطء و
الابتداء فلا بد ان يتحاذيا بالضرورة وموضع المحاذاة لا بد ان يكون بين الجزءين المتوسطين اذ لا يمكن
ان يتحاذيا بان يكونا معا على احد الوسطين والا لم يتساويا في الحركة بل لا بد ان يتحاذيا على ملتقى الوسطين
بان يكون بعض من كل منهما على بعض من احد الوسطين وبعضه الآخر على بعض من الوسط الآخر فيلزم
انقسام الجزءين المتحركين مع انقسام الوسطين ويلزمهم ما يشهد الحس بكذبه من التفكك لما اقام الحجج على
نفي الجزء الذي لا يتجزى اراد ان يسير الى الزم اصحاب هذا المذهب مما يشهد الحس بكذبه وقد التزموه
منه بتفكك اجزاء الرحى فانا اذا فرضنا خطا خارجا من مركز الرحى الى الطوق العظيم منها فذلك الخط
يكون مركبا من اجزاء لا تتجزى فاذا تحرك الجزء الابعد من هذا الخط وهو الذي على الطوق جزءا واحدا من مسافته
فالجزء الذي يلي الابعد ان يتحرك اقل من جزء كان الجزء منقسما وان تحرك موازيه جزءا واحدا من مسافته علمنا
الكلام الى الجزء الثالث وهكذا الى الجزء الذي يلي المركز فان تحرك شيء منها اقل من جزء لزم انقسامه وان
تحرك كل واحد منها جزءا واحدا لزم ان يكون مسافة الجزء الذي على المركز وحركته مساوية لمسافة الجزء الذي
على الطوق العظيم وحركته وهو مح بالضرورة وان سكن الجزء الذي يلي الابعد حين تحرك الابعد جزءا
لزم انفصاله عنه وكذا الحال في سائر الاجزاء فيلزم تفكك اجزاء الرحى على مثال دوائر محيطة بعضها ببعض
نظير ذلك ما خراج الخطوط المتلاصقة من مركز الرحى الى الطوق العظيم منها في جميع الجهات وقد التزموه

مع ان الحس يكذبه قالوا ان الرحى تنفك على متتال دوائر كما ذكرتم لكن الفاعل المختار يلصق بعضها بعض
ولا يسع الحس ذلك للطافة الارض التي يقع فيها التفكك وسكون المتحرك ومما يلزمهم سكون المتحرك
فانا اذا فرضنا مثلا ان فرسا سار بحركته من اول النهار الى منتصفه خمسين فرسخا ولا شك ان الشمس
قد سارت في هذه المدة ربعا من الدور وعند حركة الشمس وقطعها مسافة مساوية لجزء واحد لا يخ اما
ان يتحرك الفرس جزءا او اقل او يسكن والاول يوجب ان يكون حركة الفرس مساوية لحركة الشمس
مع ان المسافة التي قطعها اعني ربع الدور زائد على خمسين فرسخا بالف الوف والثاني يوجب
انقسام الجزء والثالث يوجب سكون المتحرك وقد التزموه مع ان الحس يكذبه ودعوى عدم الاحساس
بالسكنات لقصر ازمنتها وعلتها مكابرة صريحة لان سكناته بعد رياده حركات الشمس على حركاته فيكون
حركاته مغمورة في سكناته فينبغي ان يرى ساكنا فقط ولا اقل من ان يرى تارة ساكنا واخرى
متحركا لكنا لا نحس بكونه اصلا واسفار الدائرة يعني لو صح الجزء لانفتت الدائرة والا فاما ان يتلاقى
ظواهر اجزائها كما تلاقت بواطنها فيلزم ان تكون مساحة ظاهر المساحة باطنها فاذا احاطت بهذه
دائرة اخرى كان حكمها مثل حكم الاولى فيكون ظ المحيط كباطنها وباطنها كظ المحاط بها لانطباقه عليه
وظ المحاط بها كباطنها فيكون ظ المحيط كباطن المحاط بها هكذا الحكم الدوائر محيطا بعضها ببعض
لا فرجة فيها الى ان يبلغ دائرة تساوي منطقة الفلك الاعظم فلا يزيد اجزاء هذه الدائرة العظيمة جدا
على اجزاء الدائرة المفروضة اولا مع كونها صغيرة جدا واما ان لا يتلاقى بواطنها فيلزم الانقسام
لان الجوانب المتلاقية غير الجوانب التي لم تتلاق وقد التزموا اسفار الدائرة وقالوا ان النصر يخطئ
في امر الدائرة فان الدائرة المحسوسة شكل مضرس وليست بدائرة حقيقية وانه ذلك بان شرط
صدق الاحساس ان يكون ما تعلقت الاحساس على قدر يمكن للقوة الحساسة ادراكه اذ لو لم
يمكن كذلك لم تقوى القوة الحساسة على ادراكه ولم يمكن عدم ادراكه والا على عدمه كما في الذرات
المبثوثة في الجو والاصوات الخفية جدا فاذا كان التضريس في محيط الدائرة متجاوزا في الصغر الحد
الذي هو شرط الاحساس لم يحس به ولم يدل ذلك على عدمه وليس بشيء لان هذا التضريس

ان كان اصغر من الجزء لزم انقسام الجزء وان كان مساويا له او اكبر فكيف يرى الجزء ولا يرى ما هو
مساو له او اكبر والنقطة عرض قائم بالمنقسم باعتبار التناهي لما اقام الحجة على بطلان الجزء الذي لا يتجزى
وبين ما يلزم القائلين به من المفاسد التي التزموها اراد ان يشير الى اجوبة حججهم بتقرير الحجة الاولى ان النقطة
موجودة لقيام الدليل على وجود الاطراف كما سيجيء في هذا الكتاب فان كانت جوهرا وهي ذات
وضع يلزم المط وان كانت عرضا فمحلها لا ينقسم والا لزم انقسام النقطة لان الحال في المنقسم
لا بد ان يكون منقسما واذا لم ينقسم محلها يلزم المط وتقرير الجواب ما قد سبق من ان انقسام الحال
بانقسام المحل انما يلزم اذا كان حلوله فيه من حيث ذاته المنقسمة وحلول النقطة في المحل المنقسم ليس
من حيث ذاته المنقسمة بل من حيث هو مساه والحركة لا وجود لها في الحال ولا يلزم نفيها مطلقا جواب
عن الحجة السابقة بتقريرها ان الحركة لها وجود في الحال اذ لو لم يكن موجودة في الحال لم يكن لها وجود
اصلا لان الماضي والمستقبل من الحركة معدومان فان الماضي قد انعدم والمستقبل لم يوجد بعد وح
لا يخ اما ان يكون الحركة الموجودة في الحال منقسمة او غير منقسمة والاول بط والا لزم سبق احد جزئيها
على الاخر مع الوجود لكونها غير قار الذات فلم يكن الحركة التي فرضناها موجودة في الحال موجودة بتمامها
فيه بل يكون الموجودة احد جزئيها فقط مع ان الثاني فيكون المسافة التي وقعت الحركة في الحال
عليها غير منقسمة والا لزم انقسام الحركة لان الحركة في احد الجزئين جزء الحركة في الجزئين واذا كانت المسافة
التي وقعت الحركة في الحال عليها غير منقسمة لزم الجزء الذي لا يتجزى وهو المط وتقرير الجواب ان الحركة
لا وجود لها في الحال ولا يلزم من نفيها في الحال نفيها مطلقا قوله لان الماضي والمستقبل من الحركة
معدومان قلنا لا نم انهما معدومان مطلقا بل هما معدومان في الحال ولا يلزم من ذلك عدمهما
مطلقا فان الماضي من الحركة موجود في الماضي من الزمان وان لم يكن موجودا في الحال والمستقبل
من الزمان وكذا المستقبل من الحركة موجود في المستقبل من الزمان وان لم يكن موجودا في الحال
والماضي من الزمان والان لا يخلو له خارجا جواب عن الحجة الثالثة بتقريرها ان الان اي المسمى
بالحال والحاضر من الزمان موجود لان الزمان موجود فلو لم يكن الان موجودا للزمان وجودا اصلا

لان الماضي والمستقبل من الزمان معدومان فان الماضي صار معدوما والمستقبل لم يوجد بعد وهو
غير منقسم والا لزم سبق احد جزئيه على الاخر بالوجود لان اجزاء الزمان لا تجتمع في الوجود فلم يكن
تمامه موجودا ما فرضناه موجودا هف واذا كان الان موجودا غير منقسم فالحركة المطابقة له انه غير
منقسمة والمسافة المطابقة لها انه غير منقسمة فيلزم الجزء وتقرير الجواب ان الان لا تحقق له في الخارج
ولا يلزم من نفيها في الزمان مطلقا قوله لان الماضي والمستقبل معدومان قلنا لا نم بل الماضي والمستقبل
معدومان في الحال ولا يلزم من نفيهما في الحال نفيهما مطلقا لا يقال ان وجد الزمان الماضي فلا بد ان يوجد
اما في الماضي او في الحال او في الاستقبال والاخيران ظاهرا البطلان وكذا الاول والا لزم ان يكون زمان
اخر او يكون الشيء ظرفا لنفسه فلا يكون الماضي من الزمان موجودا اصلا وكذا المستقبل لانا نقول اذا ذكرتم
يدل على ان الحال انه ليس بموجود اصلا وحل 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 الازمنة كما ان المكان موجود في
نفسه وان لم يكن موجودا في شيء من الامكنة بخلاف الممكن 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 والفرض انه لا وجود للحركة فيما هو حال فلا وجود لها في شيء من الازمنة والحجة الثالثة
هكذا لو لم يكن الحال موجودا لم يكن الزمان موجودا اصلا لان الماضي كان حالا والمستقبل سيصير حالا
والفرض انه لا وجود لما هو حال فلا وجود لهما انه وح يسقط الجوابان المذكوران وكان عنهما بان الحركة
بمعنى التوسط موجودة في الان الحاضر لكنها ليست منطبقة على المسافة او لاجزائها في امتداء المسافة بل
هي موجودة في كل حد من الحدود المفروضة فيها فلست لنا حركة مركبة من اجزاء لا تتجزى نعم يرسم من هذه
الحركة الموجودة في الخارج امر ممتد في الخيال غير موجود في الخارج منطبق على المسافة منقسم مثلها الى اجزاء
لا تقف على حد لا يقبل الانقسام هو الحركة بمعنى القطع ولو تركبت الحركة مما لا تتجزى لم يكن موجودة يعني
انهم استدلوا بوجود الحركة على ثبوت الجزء الذي لا يتجزى والحال انه لا يدل على ثبوته بل انما يدل على
امتناعه وذلك لانه لو ثبت الجزء وتركبت الحركة والمسافة مما لا يتجزى فالمتحرك من جزء من اجزاء المسافة

الى اخر منها متصل بالاول لا يخ اما ان يتصف بالحركة حال كونه في الجزء الاول وهو باطل لانه لم يأخذ بعد في
الحركة او حال كونه في الجزء الثاني وهو ايضا باطل لانه ح قد انتهت الحركة ولا واسطة بين الاول والثاني ليتصف
بالحركة هناك فلا يوجد الحركة اصلا واجيب بان المتحرك لا يتصف بالحركة حال كونه في الجزء الاول لكنه
يتصف بها في اول زمان حصوله في الجزء الثاني لانه حقيقة الحركة عند القائلين بالجزء الذي لا يتجزى
هي كونه الاول في مكانه الثاني فاذا حصل له ذلك وصف بالحركة وينقطع تلك الحركة بالكون الثاني في
المكان الثاني ويتصف فيه بالحركة في الان الاول ويتصف فيه بالسكون في الان الثاني فلم يلزم
من تركب الحركة مما لا يتجزى ان لا يكون موجودة اصلا والقائل بعدم تناهي الاجزاء التي لا تتجزى في
الجسم يعني النظام وهو لم يكن قائلا بالجزء الذي لا يتجزى وتركب الجسم منه الا انه لزمه ذلك من حيث لا
يدري فانه لما وقف على ادلة نفاة الجزء ولم يقدر على ردها سماها ما يتعلق بلزوم بطلان حكم الحس كتعلق الرحى
ونحوه اضطر الى الحكم بان كل جسم فهو قابل للانقسام لا الى نهاية ولما كان من مذهبه ان حصول الانقسام
من لوازم حصول الانقسامات ظن ان جميع الانقسامات التي لا تتناهى حاصل في الجسم بالفعل وصرح بان
في الجسم اجزاء غير متناهية موجودة بالفعل فلزمه القول بالجزء الذي لا يتجزى لانه اذا كان كل انقسام ممكن
في الجسم حاصلا فيه بالفعل فما لا يكون من الانقسامات حاصلا في الجسم امتنع حصوله فيه فيكون اجزاؤه
غير قابلة للانقسام بعد وضع فيما كان بارا عنه ناصا له غير معترف به فان قيل المذكور في كتب المعتزلة ان
الجسم عند النظام مركب من اللون والطعم والرائحة وغيرها من الاعراض قلنا نعم الا ان هذه عنده
جواهر لا اعراض فان مثل الاكوان والاعتمادات والالام واللذات وما اشبه ذلك اعراض لا دخل
لها في حقيقة الجسم وفاقا واما الالوان والاضواء والطعوم والروائح والاصوات والكيفيات الملموسة
من الحرارة والبرودة وغيرها عند النظام جواهر بل اجسام حيث صرح بان كلا من ذلك جسم لطيف
مركب من جواهر مجتمعة ثم ان تلك الاجسام اللطيفة اذا اجتمعت وتداخلت صارت الجسم الكثيف
لزمه مع ما تقدم من مفاسد اثبات الجزء البعض لوجود المؤلف مما تناهى فانا لو فرضنا اجتماع
ثمانية اجزاء مثلا بحيث يصير المركب منها طولا وعرضا وعمقا متقسما في الجهات الثلث متقاطعا امتداداته

على زوايا قائمة فبالضرورة يكون جسما مع تناهي اجزائه ويعترض به قوله كل جسم مؤلف من اجزاء لا تتناهى
بالفعل فان قيل مذهب النظام ان الجوهر الفرد يمتنع وجوده على الانفراد وانما يكون في ضمن الجسم
وكل جسم فمن جواهر غير متناهية قلنا نفرض الكلام في ثمانية اجزاء الجسم فان قيل قد سبق انفا وسيجيء
ايضا ان النظام يجوز تداخل الاجسام بعضها في بعض قلنا ان نقول لا يصير المركب من الاجزاء التي
فرضوها طولا عرضا عمقا لتداخل الاجزاء بعضها في بعض فلا يحصل منها جسم قلنا لا يمكنه القول بتداخل
جميع اجزاء الجسم والا لم يزد حجم الجسم على حجم جزء واحد فلا بد ان يبقى في الجسم اجزاء غير متداخلة فنفرض الكلام
في تلك الاجزاء التي هي متناهية وهو ان نقول كل واحد من تلك الاجزاء الغير المتداخلة مؤلف من اجزاء
لا تتناهى متداخلة ويمكن دفعه بانه انما وقع في القول بالاجزاء الغير المتناهية لضرورة القول بقبول الجسم
للانقسامات الغير المتناهية كما مر انفا فلا بد ان يكون تلك الاجزاء الغير المتناهية بحيث يكون الجسم منقسما
اليها بالفعل والاجزاء المتداخلة ليست من هذا القبيل فلا يفيده عدم تناهيها ويصرف في التعميم الى
المناسب يعني اذا استبان تناهي اجزاء كل جسم قلنا هذا الجسم له حجم متناه واجزاء متناهية والجسم الذي
فيه البحث له حجم متناه لتناهي الابعاد واجزاء غير متناهية على زعمه ولا شك في انه بحسب ازدياد الاجزاء
يزداد الجسم فيكون نسبة الحجم الى الحجم كنسبة الاجزاء الى الاجزاء لكن نسبة الحجم الى الحجم نسبة متناه الى متناه
ونسبة الاجزاء الى الاجزاء نسبة متناه الى غير متناه فيكون نسبة المتناهي الى المتناهي نسبة المتناهي الى
غير المتناهي هف فلا يكون شيء من الاجسام مؤلفا من اجزاء غير متناهية واعترض عليه بان ازدياد
الحجم بحسب ازدياد النظم والتأليف لا يستلزم كليا لان يكون نسبة المؤلف الى المؤلف كنسبة الاحاد
الى الاحاد واذ من الجائز ان يكون الازدياد بحسب الازدياد مع كون النسبتين مختلفتين بل يجوز ان
يكون نسبة الخمسين من النسب التي توجد في المقادير دون الاعداد مع لا توجد مثلها في الاحاد لان نسبتها
عددية قطعا واجيب بان تلك الاجزاء لما كان نظمها وتأليف بعضها الى بعض موجبا لحجم المؤلف منها وجب
ان يكون لها مقادير في انفسها والا لم يتصور حصول حجم بانضمام بعضها الى بعض واذا كان لها مقادير
في انفسها كانت متساوية اذ لو تفاوتت لزم انقسام بعضها واذا كانت متساوية وكان انضمامها

هو الموجب لازدياد الحجم والمقدار كانت نسبة مؤلف منها الى مؤلف اخر منها كنسبة احاد الاول الى احاد
الثاني بالضرورة وبما قررنا اندفع ما قيل من ان تلك الاجزاء لا توصف بالتساوي ولا بالتفاوت
لانهما من خواص المقادير ولا مقدار لتلك الاجزاء في انفسها فهي لا متساوية ولا متفاوتة ويلزمه عدم
لحوق السريع البطيء لان السريع اذا قطع جزءا قطع البطيء ايضا جزءا اخر اذ لا اقل منه ولا تخلل للسكنات
لشهادة الحس ولا يخفى ان هذا الوجه لا يختص بابطال قول النظام بل يجري فيما اذا كانت الاجزاء
متناهية ايضا بل هو بالحقيقة ما ذكره بقوله ويلزمهم سكون المتحرك لانهم يلتزمون تخلل السكنات فالاولى
ان يجعل عدم لحوق السريع البطيء مع قوله وان لا تقطع المسافة المتناهية في زمان متناه وجها
واحدا كما جعله صاحب المواقف وكان المص اشار الى ذلك حيث لم يفصل بينهما بقوله ويلزمه كما
فصل بين البعض بوجود المؤلف وعدم لحوق السريع البطيء وتقريره ان المسافة المتناهية المقدار
لو كانت مركبة من اجزاء غير متناهية موجودة فيها بالفعل لامتنع قطعها في زمان متناه اذ لا يمكن قطعها
الا بعد قطع بعضها ولا قطع بعضها الا بعد قطع نصف نصفها وهكذا الى ما لا نهاية له فامتنع قطعها
الا في زمان غير متناه ولم يلحق السريع البطيء اذا توسط بينهما مسافة قليلة فان تلك المسافة مركبة من اجزاء
غير متناهية لا يمكن للسريع قطعها في زمان متناه فلا يلحق البطيء قطعا والضرورة قضت ببطلان الطفرة
يحكى ان العلاف لما اورد هذا الالزام على النظام التجأ الى القول بالطفرة فقال ان المتحرك قد يقطع
المسافة بان يحاذي بعض اجزائها دون بعض ولما عيره مشيوخ الجزء بان البديهة تقضي ببطلانها اجاب
بانها ليست بابعد مما لزمكم من القول بتعلق الرحى وقد الزمتموه ومن الشواهد الحسية لبطلان الطفرة
انا نجد القلم يحصل خطا اسود من غير ان يمر في خلاله اجزاء بيض وليس ذلك لفرط اختلاط الاجزاء البيض
بالسود بحيث لا تمتاز عند الحس لان الاجزاء المحسوسة اقل من المطفورة عنها بكثير بل لا نسبة لها اليها
لكونها غير متناهية فينبغي ان يقع الاحساس بالبيض ولا حاجة له الى هذه المكابرة بل يكفيه ان يقول كما
ان المسافة المتناهية مركبة من اجزاء موجودة غير متناهية كذلك الزمان المتناهي مشتمل على اجزاء غير
متناهية فيقابل اجزاء المسافة والزمان معا فيمكن قطعها فيه وهذا كما ان المسافة المعينة يحتمل عند العلامة

الانقسام الى غير النهاية ولا يمتنع قطعها في زمان متساو مع ان قطعها يتوقف على قطع نصفها ونصف
نصفها ولم يجر الى ما لا يتناهى وذلك لان كلا من المسافة والزمان المتناهيين قابل للانقسام الى غير النهاية
فان قيل له ان يحتج بما لا يقول بلا تناهي الاجزاء في كل امتداد يفرض للجسم وفيما بين كل طرفين من اطرافه
فانه يجوز ان يكون جميع اجزاء الجسم غير متناهية لكن بكل امتداد يفرض في ذلك الجسم يكون اجزاؤه متناهية
قلنا قد سبق ان القول بالاجزاء الغير المتناهية انما كان لضرورة قبول الجسم للانقسامات الغير المتناهية
ولا شك ان الجسم يقبلها في كل امتداد يفرض فيه والتداخل فيه دفع لجواب النظام عن برهان التناسب
حيث قال لا نم ان نسبة الجسم الى الجسم نسبة الاجزاء الى الاجزاء وانما يكون كذلك لو لم يتداخل بعض الاجزاء
في بعض فان الضرورة تقضي ببطلانه فان حاصله ان الكل ليس باعظم من الجزء واذا ثبت امتناع تركب
الجسم مما لا يتجزى اصلا وما في حكمه ثبت ان الجسم المفرد متصل في نفسه لا منفصل فيه ولما امتنع وجود الجزء
الذي لا يتجزى وجب ان يكون الجسم المفرد قابلا للانقسامات غير متناهية بمعنى انه لا ينتهي في الانقسام
الى حد يقف عنده ولا يقبل الانقسام بعده كما زعمه الشهرستاني والا لزم وجود الجزء لا بمعنى ان تلك
الانقسامات التي لا تتناهى يمكن ان توجد بالفعل اما في الخارج واما في الذهن منفصلة فانه صح عندهم
لانها لو جرت الى الفعل لم تركب تلك الاقسام التي لا تتناهى لزم ان يوجد منها جسم غير متناهي المقدار
مع انه يجب مساواته فيه لذلك الجسم المتناهي المقدار الذي قسم اليها وذلك على قياس ما قال المتكلمون
ان مقدورات الله تعالى غير متناهية مع ان وجودها لا يتناهى في الخارج صح مطلقا عندهم فليس معناه
عندهم الا ان تأثير القدرة لا يصل الى حد لا يمكن ان يتجاوزه بل كل مرتبة يصل اليها تأثير القدرة يمكن وصوله
الى مرتبة اخرى فوقها كما في لا تتناهي الاعداد فانها لا تصل الى حد الا ويمكن الزيادة عليه وقد ثبت بالتجارب
المص من مذهب الحكماء وهو ان الجسم متصل في نفسه قابل للقسمة الى لا تتناهي ثم ان القسمة اما ان توجب
انفصالا في الخارج اولا فالاول هو القسمة الانفكاكية المنقسمة الى الكسر والقطع والفرق بينهما ان
القطع يحتاج الى آلة نفاذة تفصله بالنفوذ فيه والكسر لا يحتاج اليها والثانية اعني التي لا توجب انفصالا
في الخارج هي المسماة بالقسمة الفرضية المقابلة للقسمة الخارجية وربما يسمى اقسام وهمية وربما يفرق بينهما

بان الفرضية ما هو بفرض العقل كليا والوهمية ما هو بحسب التوهم جزئيا والفرضية المقابلة للتي رجحه اما ان
يكون بمجرد الفرض من غير سبب حامل عليه او يكون بسبب حامل عليه كاختلاف عرضين قارين اي مقترنين
في محلهما لا بالقياس الى غيره كالسواد والبياض في الجسم الابيض او غير قارين اي غير مقترنين في محلهما
باعتبار نفسه بل بالاضافة الى غيره كما يسمى او محاذاتين وتوهم بعضهم ان القسمة الواقعة بسبب اختلاف
عرضين من القسمة الانفكاكية التي توجب انفصالا في الخارج لان محل السواد يجب ان يكون مغايرا
لمحل البياض في الخارج وكذا ما يماس او يحاذي من جسم جسما يجب ان يغاير ما يحاذي او يماس منه جسما
آخر والحق انها لا توجب انفصالا في الخارج لان الجسم اذا كان متصلا واحدا في نفسه ثم وقع ضوء على
بعضه او لاقاه جسم آخر او حاذاه فانا نعلم بالضرورة انه لا يصير بذلك جزءين منفصلا احدهما عن الآخر
في الخارج حتى اذا زال عنه تلك الاعراض عاد الى الحالة الاولى فصار متصلا واحدا ولو كان كذلك
لكان المسافة بصير اقساما غير متناهية في الخارج بحسب مواقاة المتحرك حدودا ثم تعود متصلة في نفسها واحدة
في ذاتها عند انقطاع الحركة وما ذكره من المغايرة فانما هي بحسب العقل لا بحسب الخارج واذا تمهد هذا
فنقول ما ذكر من الادلة لا تدل على ان كل جسم مفرد قابل للقسمة الانفكاكية بل انما تدل على انه قابل للقسمة
الوهمية والا لكان جزء لا يتجزى او ما في حكمه فاراد ان يبين ان كل جسم كما هو قابل للقسمة الوهمية كذلك
قابل للقسمة الانفكاكية اي الفعلية والقسمة يعني القسمة الوهمية بانواعها ما هو بمجرد فرض العقل كليا او بمجرد
توهم الوهم جزئيا او لا بمجرد هما بل بسبب اختلاف عرضين قارين او غير قارين يحدث في المقسوم اثنينية
تساوي طباع كل واحد منهما طباع المجموع وطباع الجزء الخارج الموافق له في المهية محدود على الجزءين
المتصلين المفروضين في جزء واحد بالحد على الجزءين المنفصلين اعني الجزء الذي قسم والجزء الخارج
الموافق له في المهية من الانفكاك الرافع للاتحاد الاتصالي لجواز القسمة الوهمية لمزوم لجواز القسمة
الانفكاكية فبطل مذهب ديمقراطيس واتباعه وهو ان مساوي الاجسام البسيطة اجسام صغار صلبة
متحيزة في الوهم بحسب الجهات الثلث غير قابلة للتجزية بحسب الخارج واتصال الجسم البسيط عبارة عن
اجتماع تلك الاجزاء وانفصاله عن افتراقها وكل جزء منها متصل في نفسه بالحصة وغير قابل للانفصال

الفكي بل للانفصال الوهمي والجسم الذي يقبل الانفصال الفكي كالماء مثلا غير متصل في نفسه بالحقيقة بل
بحسب الحس ولما كان هذا مظنة ان يقال يمكن ان لا يجوز على الجزءين المتصلين ما يجوز على الجزءين المنفصلين
من الانفكاك ليتحقق مانع في الجزءين المتصلين اجاب بقوله وامتناع الانفكاك لعارض لا يقتضي
الامتناع الذاتي يعني ان ذلك المانع لا يكون لازما لماهية الجزءين المتصلين المفروضين في الجزء المقسوم
وهما والا انحصر نوع ذلك الجزء في شخصه لانه لو وجد منه شخصان لكانا متساويين في الماهية وكان كل
واحد منهما قابلا للانفصال الانفكاكي الحاصل منهما مع وجود المانع عنه ضعف واذا لم يكن المانع
لازما بل عارضا مفارقا فلا شك ان امتناع الانفكاك لعارض مفارق لا يقتضي الامتناع الذاتي
المنافي للفصول الذي هو مقصودنا فقبل هذا الدليل مبني على توافق تلك الاجسام في الماهية وهو ممنوع وان
بني على تسليم الخصم كان جدلا خارجا عن الحكمة واما حصر بان مناه ليس الا على عدم انحصار
النوع في الشخص اذ لو لم ينحصر لجاز الجزء الخارج الموافق في الماهية وتم الدليل قيل على تقدير تحقق الخارج
الموافق لعل شخص احدهما مانع من ذلك القبول او شخص الاخر شرط له فلا يكون الجزء الواحد قابلا
للانفصال بين جزءيه المفروض فيه اما لوجود المانع او فقد الشرط واجيب بما مر من ان المانع لا يكون
لازما والامتناع لعارض لا يمنع القبول الذاتي وقد ثبت ان الجسم شيء واحد اي متصل واحد ليس بدي
مفاصل واجزاء بالفعل كما هو عند الحس بقبول الانقسام الوهمي والانفكاكي اي الى ما لا يتناهى فذهب
افلاطون ومن تابعه الى ان ذلك الجوهر المتصل قائم بذاته غير حال في شيء اخر وهو الجسم المطلق فهو عندهم
جوهر بسيط لا تركيب فيه بحسب الخارج اصلا وقائل بطريان الاتصال والانفصال عليه مع بقائه في
الحالين في ذاته فهو من حيث جوهره وذاته يسمى جسما ومن حيث قبوله للصور النوعية التي لانواع
الاجسام يسمى هيولا واختار المص هذا المذهب وذهب ارسطو ومن تابعه الى ان ذلك الجوهر المتصل
حال في جوهر اخر يسمى بالهيولى وردوه ما احتجوا به على ذلك بعد تجريده عن الزوائد والالفاظ المشتركة
والمجازية التي توجب صعوبة الفهم وورود الاشكالات ان ذلك الجوهر المتصل في ذاته الذي كان
بلا مفصل اذا طرء عليه الانفصال انعدم وحدث هناك جوهران متصلان في ذاتهما فلا بد هناك من شيء

اخر مشترك بين المتصل الاول وبين هذين المتصلين ولا بد ان يكون ذلك الشيء باقيا بعينه في الحال والا لكان
تفرق الجسم الى جسمين اعداما للجسم بالكلية وايجادا لجسمين اخرين من كتم العدم والضرورة تقضي ببطلانه و
اجاب المص بقوله ولا يقتضي ذلك اي اتصال الجسم وقبوله الانفصال ثبوت مادة سوى الجسم لاستحالة التسلسل
ووجود ما لا يتناهى اي لو اقتضى ذلك ثبوت مادة سوى الجسم لزم التسلسل او وجود مواد لا تتناهى لان الجسم المتصل
الواحد اذا انفصل الى جسمين فاما ان يكون مادة هذا غير مادة ذاك بعينها وهو ممتنع لاستلزامه ان يكون الشيء
الواحد بالشخص في ان واحد في مكانين واما غيرها وح ان كان مادة كل منهما حادثة بعد الانفصال لزم التسلسل
لان كل حادث عندهم مسبوق بالمادة ويكون تلك المادة ايضا حادثة على هذا التقدير فتحتاج الى مادة ثالثة
وهكذا وتلزم ترتب امور غير متناهية وهو التسلسل وايضا فانعدمت مادة الجسم المتصل بانعدام جوهره المتصل
بذاته وحدثت مادتان للجسمين المتصلين حدوث جوهريهما المتصلين فيكون انعداما للجسم بالمرة لا بمجرد جوهره
المتصل بذاته وحدوثا لجسمين اخرين لا عن شيء وهو مع بطلانه مبطل مقصودهم اعني اثبات وجود امرين
في الحالين وان كانت موجودة قبل الانفصال لزم اشتمال الجسم على اجزاء موجودة بالفعل بل على مواد
موجودة بالفعل لا تتناهى عددا الى حد يقف عنده كما عرفت في الانقسام فلا بد ان يكون تلك المواد
غير متناهية بالفعل اذ لو كانت متناهية لتوقف عددها اذا وصل الانقسام الى مرتبتها واجيب بان المادة تتحقق
هو عند الانفصال هو بعينه عند الاتصال ليس في واحد ولا متعددا في ذاته بل بالعرض في واحد عند الاتصال
الواحد ومتعدد عند الاتصال المتعدد فلا لم ان المادتين لو كانتا موجودتين بالفعل في الجسم المتصل الواحد
لكان مشتملا على اجزاء بالفعل وانما يلزم ان لو كانتا موجودتين فيه بالفعل بادتين وليس كذلك بل
هما موجودتان فيه بمادة واحدة بالاتصال الواحد فلا يلزم وجود الاجزاء بالفعل فيه واذا كانت المادة
هي مع المتصل الواحد متصل واحد ومع المتصل المتعدد متصل متعدد كان المتصل الواحد والمتعدد
مختصا بها اختصاص الباعث بالمبعوث فيكون محلا للمتصل الواحد حال الاتصال وللمتصلين حال
الانفصال فيكون جوهرا قطعا ويسمى الهيولى الاولى وذلك الجوهر المتصل بالصورة الجسمية والجسم المركب
منهما والصورة الجسمية قد يسمى جسما لانها الجسم في بادي الرأي فان قيل اتصال الجسم عبارة عن كونه

بحيث لا يكون له مفاصل واجزاء بالفعل وانفصاله عدمه عما من شانه ذلك وان اريد بالاتصال معنى
اخر فلا نم انه ثبت بالادلة المذكورة لا دلالة لها الا على ان الجسم المفرد ليس له اجزاء بالفعل بقبل الانقسام
الوهمي والخارجي فهما معنيان عرضيان اي زائدان على حقيقة الجسم سواء دان عليه مح لانم ان الجسم
عند طريان الانفصال عليه ينعدم ذاته وانما ينعدم وصفه اعني كونه متصلا بالمعنى المذكور قلنا الجسم
اذا لم يكن متصلا لم يكن بحيث يفرض فيه الابعاد الثلثة فلم يكن جسما البتة لان قابلية الابعاد ان لم يكن
فصلا له على ما هو المشهور فلا اقل من ان يكون لازمة له وعند طريان الانفصال عليه لا يبقى جسما بل ينعدم
جسميته ويحدث جسمان اخران ولقائل ان يقول القائل للابعاد الثلثة بالحقيقة هو الجسم
التعليمي اعني الكمية السارية في الجهات الثلث والجسم الطبيعي انما يتصف بالعاملية بالعرض وبتبعية
الانفصال وحدث عارضان اخران اعني الجسمين التعليميين الحادثين بعد الانفصال وقابلية الابعاد
لازمة للجسم الطبيعي لا ينفك عنه لعدم انفكاك جسم تعليمي ما عنه فهو مع الجسم التعليمي الواحد متصل واحد ومع
الجسم التعليمي المتعدد متصل متعدد كما يقولون ان المهية مع الصورة الجسمية الواحدة متصل واحد ومع الصور
المتعددة متصل متعدد فانهم يقولون ان الصورة الجسمية متصلة في ذاتها لا بفعل الانفصال بل ينعدم عند
الانفصال ويحدث صورتان اخريان والهولى لكونها في حد ذاتها لا متصلة ولا منفصلة باقية في الحالين
ونحن نقول المتصل في ذاته انما هو الجسم التعليمي وهو الذي ينعدم ويحدث والجسم الطبيعي لا متصل في
ذاته ولا منفصل بل هو موجود باق في الحالين فلا حاجة الى اثبات الهولى بل نقول لا نم ان الجسم
اذا طرء عليه الانفصال لم يكن قابلا للابعاد الثلثة غاية ما في الباب انه كان قبل الانفصال قابلا
واحدا للابعاد فصار بعد الانفصال قسمين كل منهما قابل للابعاد الثلثة فبالحقيقة انعدم من الجسم
وحدته وطرء عليه كثرة والجسم حال الوحدة هو بعينه حال الكثرة لم ينعدم قط فكما يقولون ان المادة
شخص وعند الاتصال هو بعينه عند الانفصال كذلك نقول ان الجسم شخص وعنده الوحدة اعني الاتصال
هو بعينه عند الكثرة اعني الانفصال غاية الامر انه لا يقال ان الجسم ح شخص واحد بل متكثر فان قيل
اذا كان هناك جسمان في كل منهما قدر من المادة فلا شك ان لكل من المادتين ح شخص متمايز

عن سائر المادة وهذا الشخص باق لم يزل وذلك صح ولنا الجسم عند الكثرة هو بعينه عند الوحدة
لم ينعدم قط انما الزائل شخص اخر امتاز كل من المادتين عن الاخر وزواله زال كثرة الجسم لا ذاته
المتصف بالكثرة فان قيل زوال هذا الشخص كاف في مقصودنا وهو لزوم انعدام مجموع المادتين لان
كلا من المادتين ينعدم بانعدام شخصه الذي به امتاز عن المادة الاخر فينعدم المجموع اقول ضرورة انعدام
الكل بانعدام الجزء قلنا جزء المجموع ذات كل من المادتين بدون شخصه الذي به امتاز عن الجزء الاخر
فان هذا الشخص ليس من مقومات المجموع الذي هو باق في حالتي الوحدة والكثرة انما هو مقوم لشخص
كل من المادتين لا لذاته الذي هو جزء من المجموع والحاصل ان شخص كل من المادتين مركب من معروض
هو جوهر المادة وعارض به امتاز عن المادة الاخر والمقوم المجموع هو المعروض دون عارضه ولكل
جسم بسيطا كان او مركبا مكان طبيعي يقتضي طبيعته حصوله فيه ولو اخرج عنه قاسر بطلبه اي الحصول فيه
عند الخروج على اقرب الطرق يعني اقصر الابعاد منهما وذلك لانه لو خلي وطبعه اي فرض بعد وجوده
خاليا عن جميع ما يمكن خلوه عنه من الامور الخارجة عنه لكان له مكان ضرورة اذ لا يمكن جسم لا في مكان
ولا يتصور حصوله في ذلك المكان مستندا الى امر خارج عنه اذ المفروض خلوه عنه ولا الى الجسمية المشتركة
لان نسبتها الى الاكمة كلها على السوية بل الى امر داخل فيه مختص به وهو المراد بالطبيعة فهو مكان طبيعي له
فلو فرض خروجه عن ذلك المكان لكان منافيا لمقتضى طبعه ومستندا الى غيره فاذا خلي وطبعه عاد الى
ذلك المكان بمقتضى طبعه على اقرب الطرق واعترض عليه بوجوه الاول ان تاثير فاعله فيه ان كان
من الامور الخارجة التي يفرض خلوه عنها فلا نم انه عند تخليته مع طبعه يكون موجودا منفصلا عن ان يكون
حاصلا في مكان او مقتضيا له وان لم يكن منها اي من تلك الامور الخارجة جاز ان يكون حصوله في مكان
معين من فاعله اما بالجبر او باختياره لم يعين ذلك بعين الاختيار واجيب بان تخلية الجسم مع طبعه
لا يتصور الا بعد وجوده خاليا عن جميع التاثيرات التي لا يكون من ذاته سواء كان من فاعله او من
غيره اختيارا او اجبارا فلا بد ان يكون حاصلا في مكان معين بمقتضى ذاته فتاثير الفاعل في وجوده
من حيث فرض وجوده فلا يكون من الامور التي يفرض خلوه عنها حال وجوده بخلاف تاثيره في حصوله

في فرض الجسم موجودا في الحالين اعني حال وجوده وحال الخلو

في مكان معين فانه من تلك الامور اذ ليس من ذاته ولا موقف عليه وجوده ذاته وفيه نظر لان الاين
من الاعراض التي لا يمكن ان يمسك الجسم في وجوده عنها كما صرح به المص في شرح الاشارات فالفاعل
اذا اوجد الجسم اوجده في مكان لا محالة اذ لا يتصور وجوده جسم لا في مكان فالتاثير في حصول الجسم
في مكان من ثمة باثر الفاعل في وجوده وليس من الامور التي يمكن ان يفرض خلوه عنها حال وجوده
والحاصل ان الاين من لوازم وجود الجسم لا يمكن تحقق التاثير في وجود شيء بدون تحقق التاثير فيما هو
لازم لوجوده فان وجود هذا اللازم من ثمة فرض وجود الملزوم الثاني ان تحليه الجسم مع طبعه وان كانت
ممكنة في الذهن نظرا الى ذات الجسم لكنها جاز ان يكون مستحيلة بحسب نفس الامر فلا يمشي الاستدلال بها
على ان للجسم مكانا طبعيا بحسب نفس الامر بل على ان له مكانا طبعيا على ذلك التقدير الذي لا
يطابق الوقع الثالث النقض باجزاء العناصر فانها لا تقتضي مواضع معينة بل يقع امكنتها حيث اتفقت
فان الجزء المائي مثلا ربما استقر في جزء من مكان الماء وربما استقر في جزء اخر منه مع جريان الدليل
فيهما ووقع عن الاجزاء البسيطة من العناصر بانها اذا خليت وطبعها اتصلت بكلها فلا يبقى اجزاء
موجودة فهي ما دامت اجزاء موجودة لم تخل وطبعها لكن النقض بالمركبات الواقعة في امكنة هي اجزاء
من مكان العنصر الغالب دون اجزاء اخر منه فلا يدفع له فلا يجدي تخصيص الدعوى بان الجسم
البسيط يقتضي مكانا طبعيا لان الدليل المذكور يعم البسيط والمركب واستدل ايضا بان الاجسام
اذا لم يكن لها قاسر يوجه الثقال منها الى مركز العالم والخفاف منها الى محيطه ولا شك ان ذلك
بحسب اقتضاء الطبع اذ لا قاسر هناك بهذا الدليل لا يفيد الدعوى الكلية وقال ثابت
بن قرة ليس لشيء من الامكنة حال يخص به دون غيره حتى يتصور ان جسما يطلب له بطبعه دون
ما عداه واذا رمنا مداره الى فوق فانما يعود الى مركز الارض لان الحجر يميل الى الكلية الذي يجذبه
لعلة الجنسية لا لان الطبيعة الارضية طالبة له كما توهم ولو جعل الارض نصفين وجعل كل نصف
في جانب اخر لكان طلب كل منهما مساويا لطلب صاحبه حتى يلتقيا في وسط المسافة التي بينهما
ولو فرض ان الارض كلها رفعت الى فلك الشمس ثم اطلق من المكان الذي هي فيه الان حجر

لارتفع منه ذلك الحجر الى ما يقابله الامر العظيم الذي هو شهير ولو فرض انها تقطعت وتفرقت
في جوانب العالم ثم اطلقت اجزاؤها لكان يوجد بعضها الى بعض وبعضها حيث يتهيأ تلاقيها ولان
كل جزء يطلب جميع الاجزاء طلبا واحدا ومن المحال ان يلتقي الجزء الواحد كل جزء لا جرم طلب ان
يكون قريبا من جميع الاجزاء قربا متساويا وهذا هو طلب الوسط ثم ان جميع الاجزاء شأنه هذا
فلزم من ذلك استدارة الارض وكرويتها وان يكون كل جزء منها طالبا للمركز ولما كان مذهب
المص ان المكان هو البعد لا السطح على ما سيجيء كان عنده لكل جسم مكان حتى للمحدد وللجهات
فانه مع كونه محيطا بجميع الاجسام حاصل عنده في مكان واما القائل بان المكان هو السطح المحوي
للجسم الحاوي فليس المحدد عنده في مكان اصلا وان كان ذا وضع بالقياس الى ما يحويه من الاجسام
اذ ليس فوقه جسم يحويه فلو تعدد اشيء يعني لا يكون المكان الطبعي للجسم الواحد الا واحدا اذ لو تعدد لم
يكن طبيعيا فرضناه مكانا طبعيا وذلك لان الجسم اذا كان في احدهما وخلي مع طبعه فان طلب
الاخر هذا المكان الذي هو فيه الان ليس طبعيا له لانه اذا رب عنه طالب لغيره وان لم يطلب الاخر
حال كونه في احدهما فالاخر ليس طبعيا له لانه ليس طالبا له حين ما خلي وطبعه عدم الطلب
لمكان يسبب انه وجد مكانا طبعيا اخر لا يقدح في كون هذا المكان طبعيا له فان طلبه المكان انما
يكون اذا لم يكن واحد المكان هو مطلوبه واما اذا كان الجسم خارجا عنهما لا على سمتهما بالتقسيم ثم
خلي وطبعه فاما ان يتوجه اليهما معا وهو محال او لا يتوجه الى واحد منهما فليس شيء منهما طبيعيا له او يتوجه
الى احدهما فقط فالاخر ليس طبيعيا له والكل محال فالمكان الطبيعي واحد وقوع الجسم لا على
سمتهما مانع من التوجه اليهما معا فلا يجامعه كونه محلا لطبعه فلعل منشأ الاستحالة اجتماع هذين الامرين
المتنافيين لا بعد والمكان الطبيعي ومكان المركب مكان الغالب اما انفس وجوده فيه فالوا ليس
للمركب مكان وراء امكنة البسائط لان المركب لا يقتضي زيادة في وجود الاجسام فلا احتياج
بسببه الى مكان زائد على ما كان للبسائط فاذن امكنة المركبات هي امكنة البسائط بعينها ثم المركب
اما ان يكون بسائطه متساوية في قوة الميل الى اماكنها او يكون مختلفة بان يكون بعضها غالبا

على الباقي فان كان الاول فالمكان الطبيعي للمركب هو الذي ابقى وجوده فيه والا فمكان الغالب
فانه يقهر ما عداه ويجذبه الى مكانه فيكون الكل اذا خلي وطبعه طالبا لذلك المكان واعترض عليه
اما اولا فبان المركب المتساوي البسائط لو اخرج عن المكان الذي ابقى وجوده لم يعد اليه طبعا بل
يسكن انما خرج لعدم المرجح فلا يكون ذلك المكان طبعيا له فيه نظر لان الحركات الطبيعية
تشتد عند القرب من امكنتها وتضعف عند البعد عنها فالمركب اذا كان في مكان وتساوت فيه بسائطه
بحسب قوة الميل الى اماكنها لا يكون ذلك المركب في مكان اخر متساوي النسبة الى امكنة بسائطه
بل يكون اقرب الى مكان بسيط من بسائطه فيغلب ذلك البسيط ح على سائر البسائط ويجذبها الى مكانه
واما ثانيا فبانه يجوز ان يحصل للمركب صورة نوعية تقتضي حصوله في مكان الجزء الغالب وكذا الشكل يعني
كما ان لكل جسم مكانا طبيعيا كذلك له شكل طبيعي ايضا وذلك لان الجسم لو خلي وطبعه لاحاطه حدود
اوجدود ولوجوب تناهي الابعاد كما سيجيء بيانه ويكون له من جهة تلك الاحاطة هيئة ولا نعني بالشكل
الا تلك الهيئة ثم ان تلك الهيئة لا بد لها من علة وقد فرض انه لا موجد خارجيا فعلتها طبيعة الجسم لا غير واعترض
عليه بان الشكل موقوف على تناهي الابعاد ولا شك ان طبيعة الجسم لا تقتضي تناهي ابعاده وما تقتضي
بواسطة ليست مستندة الى ذاته لا يكون عارضا له لذاته ثم قيل هذا بعينه وارد في المكان ايضا لان حصوله
فيه موقوف على وجود المكان الذي لا يستند الى ذات الجسم واجيب بان وجود الجسم لا يتصور في غير
مكان عند القائل بانه العدم اي وجود المكان من لوازم وجوده من حيث هو بخلاف تناهي الابعاد
فانه ليس من لوازم وجود الجسم من حيث هو والواسطة اذا لم تستند الى ذات الشيء ولم يكن لازمة
له كانت امرا غريبا قطعا بخلاف ما يستند الى ذاته وهو ما اذا لزم ذاته من حيث هو هو فان وجود هذا
اللازم منه فرض وجود الشيء فلا يكون امرا غريبا ايضا نعم لا شك في وروده على القول بان
المكان هو السطح فانه ليس لازما لوجود الجسم كما في المجرد بل يتوقف على وجود جسم حاو وهو امر
غريب قطعا والطبيعي هو الكرة يعني ان الشكل الطبيعي للجسم البسيط هو الكرة لان الطبيعة في الجسم
البسيط واحدة والفاعل الواحد في القابل الواحد لا يفعل الا فعلا واحدا وكل شكل سوى الكرة

فهو افعال مختلفة فان المضلع من الاشكال يكون جانب منه خطا واخر سطحا او نقطة واعترض عليه
بالمنع والمعارضة والنقض اما المنع فلانا لا نسلم ان تاثير الفاعل الواحد في القابل الواحد لا يكون الا
واحدا لم لا يجوز ان يكون هناك جهات مختلفة تصدر عن الفاعل الواحد بحسبها في القابل الواحد امور مختلفة
والثابت بالبرهان على تقدير صحته ان الواحد من جميع الجهات لا يصدر عنه اثار متعددة واما المعارضة
فتقريرها ان البسائط لا يجوز ان يشترك في الشكل لان اشتراكها في الشكل يستلزم اتحادها في الطبيعة كما
ان اختلافها في المكان يستلزم اختلافها في الطبيعة واجيب بان اختلاف المعلولات يستلزم اختلاف
العلل واما اتحاد المعلولات فلا يستلزم اتحاد العلل فان قيل الاشتراك في المعلول اذا لم يستلزم
الاشتراك في العلة فما الطريق الاولى ان لا يستلزم الاختلاف فيها مع امكان استناد الشكل الى الحيثية
المشتركة كما امكن استناده الى الطبائع المختلفة فلم جزمتم بان الشكل الطبيعي اجيب بان عروض الاشكال
المعينة باعتبار عروض المقادير وعروض المقادير مستند الى الطبائع فلا بد من استناد الاشكال اليها
نعم الشكل المطلق يمكن ان يستند الى الحيثية المطلقة حتى يكون الشكل المطلق اثرا للجسم المطلق والمعين
اثرا لخصوصية الجسم اعني الصورة النوعية واما النقض فمن وجوه اولها ان الارض بسيطة وليست كرية
لما عليها وفيها من التلال والوهاد واجيب بان شكلها الطبيعي هو الكرة الا انه وقعت هناك
اسباب خارجة كالرياح والامطار والسيول فاشتملت بها جزء من الارض ثم ان اليبوسة التي فيها حافظة
لما حصل لها من الاشكال فلا جرم بقي شكل الارض على ذلك الاشتمال المقتضي لتلك الجسمانيات فيكون
خروجها عن شكلها الطبيعي بتلك الاسباب وذلك لا يقدح في اقتضاء طبيعتها الشكل الكري كما
ادعيناه فان قيل كون اليبوسة المستندة الى طبيعة الارض حافظة للشكل القسري المانع عن الشكل
الطبيعي يقتضي كون الطبيعة الواحدة مقتضية لشيء ولما يمنع حصول ذلك الشيء وذلك باطل قطعا اجيب
بان الطبيعة اقتضت شكلا مخصوصا واقتضت ايضا كيفية حافظة للشكل مطلقا فهذا الاقتضاء لا يخالف
الاقتضاء الاول بل يؤكده لو خلت وطبيعتها لكن لما ازال القاسر الشكل ولم تزل الكيفية صارت
الكيفية حافظة للشكل القسري ومانعة بالعرض عن العود الى الشكل الطبيعي ولا استحالة في ذلك

وثانيها ان الافلاك المكوكبة فيها تقر تمكز الكواكب فيها مختلفة بالقدر اذ هي مساوية لمقادير الكواكب
المختلفة الاقدار المالية لتلك النقر وبالموضع اذ لا ان تلك النقر موجودة في جانب من الفلك دون
اخر وكذا المتيم يختلف جاهاه بالرقة والمتانة فقد اختلف فعل الطبيعة الواحدة في مادة واحدة واجيب
بان الاختلاف المذكور ليس مستندا الى الطبيعة الواحدة بل الى صور متعددة فان الفلك قد يحصل
له صورة نوعية بعضي كرية متكلة لكن اتصلت به صورة اخرى اقرت عنها كرة اخرى تختص بها هي
كوكب او مدور او خارج مركز فلزم من ذلك ان يبقى في الفلك الاول نقرة او متيم مختلف التخن فان
قيل حلول الصور المختلفة لا يكون الا لاختلاف المواد او لاختلاف استعدادات مادة واحدة و
لا يتصور ذلك في الفلك اجيب بانه يجوز ان يكون اختلاف الصور في بعض البسائط مستندا الى
اسباب تعود الى الفواعل كما جاز اسناده الى امور تعود الى القوابل لكن يبقى عليه انه يلزم اجتماع
صورتين نوعيتين في الكوكب والتدوير والخارج المركز وموجب ذلك اذا كان في الفلك صورتان
كان فيه تركيب قوى وطبائع فلا يكون بسيطا وانه اذا جاز ان يحصل بالفلك صور متعددة هي مبادي
افعال مختلفة جاز في سائر البسائط فلا يلزم ان يكون تشكلها مستديرا وربما يدفع الاول بمنع استحالته
فان صور العناصر باقية في المركب وقد حل فيه صورة اخرى نوعية سارية في جميع اجزائه وهي العناصر فيكون
في كل عنصر هناك صورتان نوعيتان والثاني بان يعني تركب القوى ان يكون لجزء من الجسم قوة
ولجزء اخر منه قوة اخرى حتى اذا كان له جزءان كان له قوتان وليس الامر في الفلك كذلك اذ الصورة الاولى
سارية في الكل والثانية مختصة ببعضه والثالث بان كل صورة تعرض في البسيط قوة واحدة لا تؤثر في مادة
واحدة فلا يعضي الى تشكلا مستديرا وثالثها ان القوة المصورة قوة طبيعية مبدأ الاشكال الاعضاء
عندهم فهي اما ان يكون بسيطة او مركبة فان كانت بسيطة فمحلها ان كان بسيطا يلزم ان يكون
شكل الحيوان كرة واحدة وان كان مركبا كان الحيوان كرات بعدد البسائط وان كانت مركبة
فاما ان يكون تلك القوى في محال مختلفة فيكون الحيوان ايضا مجموع كرات واما ان يكون في محل
واحد فان لم يكن البعض مانعا للبعض عن اقتضاء الاستدارة كان الحيوان كرة واحدة وان

منع فلم لا يجوز ان يكون مع طبائع الاجسام ما يمنعها عن ذلك واجيب بانا لا نسلم ان القوة المصورة
ان كانت بسيطة ومحلها مركب يلزم ان يكون الحيوان كرات وانما يلزم ذلك لو كان فعل القوة في المركب
فعلها في واحد واحد وكذلك لا نسلم انها ان كانت مركبة في مركب يلزم ان يكون الحيوان كرات وانما
يكون كذلك لو كان فعل القوة المركبة في المركب فعل واحدة واحدة في واحد واحد وذلك ممنوع والمعقول
من المكان هو البعد المكان موجود لانه مقصد المتحرك ولانه مشار اليه بالاشارة الحسية فانه يقال
الجسم ههنا او هناك ولانه يشغل الجسم عنه واليه ولانه يقدر له نصف وثلث وربع الى غير ذلك ولانه يعاوه
زيادة ونقصانا ولا يتصور شيء من الامور المذكورة للعدم المحض ويمكن الجواب بان مقصد المتحرك
في الحركات الطبيعية اما الثقال فالمركز واما الخفاف فالمحيط وكلاهما موجودان واما في الحركات
الارادية فوضع خاص له بالنسبة الى الاجسام التي في منتهى حركته والاشارة الحسية لا تقتضي وجود المشار اليه
في الخارج فان الحكماء ذهبوا الى ان الخطوط ليست مركبة من النقط ولا السطوح من الخطوط بل هي
متصلة في انفسها لا مفصل فيها مع انهم جوزوا الاشارة الحسية الى النقطة المتوهمة في وسط الخط
والى الخط المتوهم في وسط السطح فلا يلزم عندهم كون المشار اليه بالاشارة الحسية موجودا في الخارج
وانتقال الجسم انما هو عن فراغ موهوم اخر وكذا التقدير بالنصف والثلث وغير ذلك من الاجزاء
وكذا التفاوت بالزيادة والنقصان انما هو بحسب التوهم ولان الجسم بكليته في مكانه فلو لم يجز
ان يكون المكان غير منقسم لاستحالة ان يكون المنقسم في جميع جهاته حاصلا تمامه فيما لا ينقسم ولا ان
يكون امرا منقسما في جهة واحدة فقط كالخط مثلا لاستحالة كونه محيطا بالجسم بكليته فهو اما منقسم
في الجهتين او في الجهات كلها وعلى الاول يكون المكان سطحا عرضيا لامتناع الجزء وما في حكمه
ولا يجوز ان يكون حالا في المتمكن والا لاستغنى باستحالة مثل فيما يحويه ويجب ان يكون مماسا للسطح الظاهر
من المتمكن في جميع جهاته والا لم يكن مالئا له فهو السطح الباطن من الجسم الحاوي مماسا للسطح الظاهر
من المحوي كما هو مذهب ارسطو ومن تابعه كابن سينا والفارابي وغيرهما من الحكماء وعلى الثاني
يكون المكان بعدا منقسما في جميع الجهات مساويا للبعد الذي في الجسم بحيث ينطبق احدهما على

الاخر سار يافيه بكليته فذلك البعد الذي هو المكان اما ان يكون امرا موهوما تشغله الجسم وتملاه على
سبيل التوهم كما هو مذهب المتكلم واما ان يكون امرا موجودا ولا يجوز ان يكون بعدا ماديا قائما
بالجسم اذ يلزم من حصول الجسم فيه تداخل الاجسام فهو بعد مجرد ويجب ان يكون جوهرا لقيامه بذاته
وتوارد الممكنات عليه مع بقاء شخصه وكانه جوهر متوسط بين العالمين اعني الجواهر المجرده التي
لا تعلق اشاره حسيه والاجسام التي هي جواهر كثيفه وح يكون الاقسام الاولية للجوهر ستة لا خمسة على
ما هو المشهور والى هذا الاحتمال ذهب افلاطون ومن تابعه من الحكماء الاشراقيين فلا مزيد للاحتمالات
على الثلثة ولما اقمنا الدليل على كونه موجودا ابطل مذهب المتكلمين وبقي الاحتمالان الاخران مبني
ابطال واحد منهما بمقدمات الاخر بالضروره واختار المص ان المكان هو البعد وقال فان الامارات تساعد
عليه فان الناس كلهم يحكمون بان الماء فيما بين اطراف الاناء ولا شك انهم يريدون باطراف
الاناء اطرافه الداخله لا الخارجه فيما بين اطرافه هو البعد الممتد في داخله لا سطحه الباطن اذ هو عينها
والله فانهم يقولون ان المكان قد يكون فارغا وقد يكون مملوءا ولا يقولون ان السطح قد يكون فارغا
وقد يكون مملوءا والله حكم الذهن بان الجسم ههنا او هناك لا يتوقف على انه هل يحيط به جسم اولا واعلم
ان البعد منه علاق للماده وهو الحال في الجسم ومانع مساويه ومنه مفارق يحل فيه الاجسام وملاقيها
بحملتها وتداخلها بحيث ينطبق على بعد الممكن ويحده ولا امتناع لخلوه عن الماده جواب عن حجة القائلين
بان المكان هو السطح تقريرها ان المكان لو كان هو البعد وهو موجود لزم من تمكن الجسم تداخل
البعدين اي بعد البعد القائم به في البعد الذي هو مكانه وتجويزه يؤدي الى تجويز دخول اجسام
العالم في حيز خردله وانه سفسطه تقرير الجواب ان الممتنع تداخل البعدين الملاقيين للماده لان
تجويزه يؤدي الى تجويز دخول العالم في حيز خردله واما البعد المجرد الذي لا يقوم بالماده فيمكن ان
يحل فيه الاجسام وملاقيها بحملتها وتداخلها بحيث ينطبق على بعد الممكن ويحده بحسب الاشاره الحسيه
ولا امتناع في ذلك لخلوه عن الماده فتجويز التداخل فيه لا يفضي الى الاستحاله المذكوره واعترض
عليه بان منشا امتناع التداخل هو العظم والامتداد فكل ما لم يتصف بالعظم والامتداد اصلا

جاز التداخل فيه مطلقا كالنقطه وكل ما اتصف بالعظم والامتداد في جهة او جهتين فقط امتنع التداخل
فيه من تلك الجهة او في الجهتين فقط كالخطوط يمتنع تداخلها في الطول دون العرض وكالسطوح
يمتنع تداخلها في الطول والعرض دون العمق وكل ما اتصف بالعظم في الجهات كلها امتنع التداخل
فيه مطلقا فان بديهة العقل حاكمة بان ما لا حجم له اصلا اذا الاقى نظيره لاقاه بابره ولم يصور في
احدهما شيء خال عن الاخر ولا كونهما معا اعظم من احدهما فقط وذلك هو التداخل وبان ما له
حجم وعظم اذا الاقى نظيره في الجهة التي اتصفا بالعظم فيها كان مجموعهما اعظم من احدهما فامتناع
التداخل انما هو بالذات للاعظام والاحجام الموجبه لجواز فرض الانقسام وهي المقادير والابعاد
دون الهيولى اذ ليست منقسمه الابعاد وكذلك الصورة الجسميه فان انقسامها لما فيها من المقادير
لكنها مستلزمه للمقدار والحاصل ان امتناع التداخل انما هو لاستلزامه كون الكل ليس باعظم
من الجزء فلا يمتنع فيما ليس له عظم ولكن الامتناع فيما له عظم من جهة دون جهة اخرى ان كان من
الجهة التي ليس لها من تلك الجهة عظم ظاهر ما ذكرنا امتناع التداخل في الابعاد مطلقا سواء كانت
ثلاثيه او غيرها قال الامام في الملخص لو امكن ان يشكك العقل في ان هذا البعد الموجود بين طرفي
هذا الاناء بعد ان مع ان هذا البعد المشار اليه بالحس ليس الا الواحد فلشكك في ان هذا الشخص
الانساني الواحد بل هو واحد بالحقيقه او اشخاص متعدده وفيه نظر لان للقائلين بان
المكان بعد مجرد موجود منطبق على البعد القائم ان يقولوا انا لما قمنا البرهان على ان المكان بعد مجرد
موجود منطبق على البعد القائم بالجسم فهما موجودان متغايران وحكم الحس بان ليس ههنا الا شخص
واحد لتعارض مع البرهان ليس مقبولا بل محمول على انه لم يميز عنهما في الاشاره الحسيه كما ان البرهان
لما دل على ان الجسم مركب من الهيولى والصورة لم يقبل حكم الحس بانه موجود واحد بل جزمنا بان
ههنا موجودين احدهما الهيولى والاخر الصورة ولهم وجوه اخر منها انه لو كان المكان هو البعد
فاما ان يكون قابلا للحركة الاينية التي هي الانتقال من مكان الى مكان اخر فيلزم ان يكون له المكان
وبعد الكلام اليه ليلزم ترتب الامكنة لا الى نهاية وهو مخ لما مر في ابطال التسلسل ولان جميع الامكنة الغير

المتناهية لكونها من جنس البعد على ما هو المفروض لكون قابلا للحركة فيفتقر الى المكان فيلزم ان يكون
ذلك المكان داخلا في تلك الامكنة لكونها واحدا منها وان يكون خارجا عنها لكونه ظرفا لها
وذلك محال واما ان لا يكون قابلا للحركة فيلزم ان لا يكون الجسم اصلا قابلا للحركة لانه يلزم البعد
المنافي لقبول الحركة ويلزم منافي الشيء منافي لذلك الشيء لكن الجواب بما اختار ان البعد
قابل للحركة الاعمة ويمنع لزوم الدور قوله يلزم ان يكون للمكان مكان قلنا نعم لكن على سبيل الامكان
لا على سبيل الوجوب فان قبول الحركة عبارة عن المكان الاتصاف بالانتقال من مكان الى
مكان وهذا الامكان انما يقتضي امكان ان يكون للمتصف مكان لا وجوبه فلا يلزم الدور وانما يلزم
ان لو وجب ان يكون لكل مكان مكان وهو غير واجب كما مر وتحقيق ان البعد في نفسه اما ان يفتقر
الى المحل فيمتنع تجرده عن المادة على ما عرفته في البعد الذي هو المكان واما ان يستغني عنه فلا يكون
في المادة على ما هو شأن البعد القائم بالجسم لان معنى حلول العرض في المحل اختصاصه به بحيث
يفتقر اليه في التقوم فلا يرد ما قيل من انه يجوز ان لا يفتقر في نفسه الى المحل والعرض له الحلول فيه
فيها انه لو كان المكان هو البعد لزم من تمكن الجسم فيه اجتماع البعدين اعني البعد الذي هو المكان
والبعد القائم بالجسم وفيه اجتماع المثلين واجيب عن الكل بانه يجوز ان يكون البعد القائم بالجسم
مخالفا بالهوية للبعد المفارق وان اشتركا في ذاتي او عرضي وهو مطلق البعد فلا يمتنع اختصاص
قبول الحركة وامتناع المحل واختصاص البعد المفارق بامكان التقوم فيه ولا يكون من اجتماعهما
اجتماع المثلين ولو كان المكان سطحا لتضادت الاحكام اشارة الى احتجاج القائلين بان
المكان هو البعد تقريره ان المكان ليس هو السطح الباطن للجسم الحاوي اذ لا تتضاد
احكام الجسم الواحد في حالة واحدة بيان الملازمة ان الطير الواقف في الريح الهابة ساكن
بالضرورة ويلزم من كون المكان هو السطح ان يكون متحركا في تلك الحالة لانه تبدل عليه السطوح
المحيطة مع ان تبدل الامكنة انما نفس الحركة الانتقالية او ملزوم لها فيلزم اجتماع الضدين اعني
الحركة والسكون في الطير المذكور والحاصل المنقول من بلد الى بلد في صندوق يكون متحركا بلا شبهة

ويلزم ان يكون ساكنا لان السطح المحيط به لا يتبدل وعدم تبدل المكان يلزم السكون او نفسه
لان تبدله لازم للحركة او نفسها واجيب عن الاول ان تبدل الامكنة اذا كان ناشيا من تمكن فيها كان
حركة واذا كان ناشيا من غيره كما في الطير الواقف في الريح الهابة لم يكن حركة وعن الثاني بان المتحرك
بالذات هو الصندوق واما ما فيه فهو متحرك بالعرض كساكن السفينة والمتحرك بالعرض لا يكون موصوفا
بالحركة حقيقة وانما الموصوف بها حقيقة ما لابسه وتعلق به ووصف المتحرك بالحركة وصف له بحال متعلقه
لكن اذا قيل يلزم ان يكون انسان محفوف بكرباس مثلا بحيث لم يبق من طرفه حيز غير محفوف
اذا سافر من بلد الى بلد لزم ان يكون ساكنا لانه لم ينتقل من مكانه وهو بطن الكرباس وكذا الحوت
في الماء الجاري اذا تحرك حركة مساوية لحركة الماء بحيث لم يفارق سطح الماء الملاصق له لزم ان يكون
ساكنا وذلك مغلط فلا يدفع له ولم يعم المكان اشارة الى دليل اخر للقائلين بان المكان هو البعد
تقريره انا نقطع بان لكل جسم مكانا فلو كان المكان هو السطح لزم ان يكون الجسم المحيط بالكل
ليس له مكان اولا يحويه جسم ليكون سطحه الباطن مكانا له فليس المكان يعم الاجسام كلها والقائلون
بالسطح ملزمون مع انه مناقض لمقالتهم فانهم لما اثبتوا المكان الطبيعي للاجسام قالوا لكن يعلم بالضرورة
ان كل جسم لو خلي وطبعه لكان في مكان فقد اعترفوا بان كل جسم يجب ان يكون في مكان وحكموا
بذلك هناك وهنا اعلم اثبات المكان الطبيعي فما لهم نسوا ذلك وانكروه حين الزموا انه قائلون
بان المحدد لا مكان له مناقضون لانفسهم فيما ادعوه هناك بل نقول كيف لا يكون للمحدد مكان و
ان الحركة الوضعية التي لا تقتضي تبدل المكان لها تعرض لمجموع المحدد من حيث هو مجموع واما نصفاه
المتمانزان بحسب ما يعرض لهما من كونهما فوق الارض او تحتها فلا شك انهما يتبدلان لان المكان
ولهما نقله من مكان الى مكان اخر وكذلك جميع اجزاء المحدد يستبدل امكنتهم بامكنة اخرى حال
حركته بالاستدارة ولو كان اجزاء المتحرك بالحركة الدورية ليس لها نقله من مكان الى مكان اخر
لم يكن للقمر والشمس وسائر الكواكب نقلة اصلا والضرورة تبطله الا يرى انها تارة فوق الارض
وتارة تحتها فكيف لا يكون منتقلة من مكان الى مكان اخر مع ثبوت هذه الحالة لها واذا كان

كل جزء من اجزاء المحدود في مكان مستبدلا ست حركته الوضعية مكانا ما وكان المحدود كله في مكان
مركب من امكنة اجزائه فوجب ان يكون المكان هو البعد دون السطح هذا وقد قيل ان لهم ان يخصوا
قولهم كل جسم لو خلي وطبعه لكان في مكان بالاجسام التي لها مكان فيخرج عنه ما لا مكان له
وان يقولوا اجزاء المتحرك بالاستدارة ان كانت معروضة فلا يعرض لها حركة خارجية قطعا وان
كانت موجودة بالفعل كالكواكب المنفصلة عن اجرام الافلاك المركوزة هي فيها فالمعلوم من حالها
بالضرورة تبدل اوضاعها بالقياس الى الامور الثابتة لحركة الوضعية الحاصلة للفلك واما
انتقالها من مكان الى مكان فليس مما علم بالضرورة ولهم وجوه اخر منها انا نعلم بالضرورة ان
المكان الذي خرج عنه الحجر المسكن في الهواء فملأه الهواء لم يبطل والسطح الذي كان محيطا بذلك
الحجر قد بطل بالكلية فدل على ان المكان هو البعد الذي لم يبطل دون السطح الذي بطل ومنها
ان المكان مقصد المتحرك بالحصول فيه ومقصد المتحرك بالحصول فيه يجب ان يكون موجودا حال
الحركة ليتصور كونه مقصدا بالحصول فيه والمكان الذي يقصده الثقيل المطلق وهو الذي يقتضي
ان يطلب مركز ثقله على مركز الارض كالحجر مثلا موجود حال ما يفرض الحجر متحركا طالبا للحصول فيه
ولا سطح هناك موجود المحيط بهذا الثقيل وكذا ما يقصده الخفيف المطلق وهو الذي يقتضي
ان يطلب محيط مقعر فلك القمر لقطعه من النار مثلا يجب ان يكون موجودا حال ما يفرض هذا الخفيف
متحركا اليه طالبا للحصول فيه ولا سطح هناك موجود المحيط بهذا الخفيف فدل على ان المكان هو البعد
الموجود دون السطح المعدوم في حال حركتي الثقيل والخفيف ومنها ان المكان يجب ان يكون
مساويا للممكن لان الممكن منطبق على المكان على ما مر فيجب ان يكونا متساويين فاذا كان المكان
هو السطح لا يكونان متساويين فانه لو فرض الشمس المدورة اذا جعلنا اصغر رقعة كان السطح المحيط
بها اضعاف المحيط بالمدورة واذا جعلنا الصغيرة مدورة كان السطح المحيط بها اقل من المحيط
بالصغيرة مع ان الجسم في الحالين واحد وايضا اذا حفرنا في الجسم حفرة عميقة فقد انعدم الجسم الذي
هو الممكن وازداد مكانه وهو السطح الحاوي بهوائه وزن الماء المملوء منه اذا صب بعضه كان ذلك

الزئبق مماسا لكل جميع سطحه الداخل كما كان مماسا له كذلك قبل الصب فقد نقص الممكن الذي هو الماء والمكان
اعني السطح الباطن من الزئبق بحاله ومنها ان الممكن مالي المكانية منطبق عليه كما مر انفا ولا يتصور
ذلك الا بان يكون في كل جزء من المكان جزء من الممكن بل وان يكون كل جزء من الممكن الصاق جزء
من المكان فلو كان المكان هو السطح لم يكن لاجزاء الجسم الممكن في مكانه مكان اصلا ومنها ان الجسم
انما يكون في مكانه بحجمه لا بسطحه فلو فرض ان المكان هو السطح كان الجسم فيه بسطحه دون حجمه وقد
يدفع هذه الوجوه الثلثة بان معنى كونه مكانيا انه لا يوجد شيء من مكانه الا وهو طاق لسطحه الظاهر ومعنى
كونه بحجمه في مكانه انه بتمامه في داخل المكان لا ان كل جزء من حجمه طاق لجزء من مكانه فهذا المكان
لا يصح عليه الخلو عن شاغل القائلون بان المكان هو السطح مع بعض القائلين بالبعد المجرد والموجود
لم يجوزوا ان يخلو المكان عما يشغله وعلة المصر والباقون منهم مع القائلين بالبعد الموهوم على جوازه
وهم اصحاب الخلاء والا لساوت حركة المعاوق حركة عدمه عند فرض معاوق اقل نسبة زمانيهما
احتج المانعون بانه لو جاز ذلك لزم ان يكون زمان الحركة مع المعاوق مساويا لزمان تلك
الحركة بدون المعاوق واللازم باطل بيان الملزوم انا نفرض حركة الجسم في فرجة مثلا من الخلاء
ولا محالة يكون في زمان ولنفرضه ساعة ثم نفرض حركة ذلك الجسم بتلك القوة بعينها في فرجة من
الملاء ولا محالة يكون في زمان اكثر لوجود المعاوق ولنفرضه عشر ساعات ثم نفرض حركة تلك القوة
في ملاء ارق قواما من الملاء الاول بحيث يكون نسبة معاوقة الملاء الغليظ كنسبة زمان حركة الخلاء
الى زمان حركة الملاء الغليظ اي يكون معاوقة الملاء الرقيق عشر معاوقة الملاء الغليظ فيلزم ان يكون
زمان حركته في الملاء الرقيق ساعة ضرورة انه اذا اتحدت المسافة والمتحرك والقوة المحركة لم يكن
السرعة والبطء اعني قلة الزمان وكثرته بحسب قلة المعاوقة وكثرتها فيلزم تساوي زمان حركة ذي
المعاوق اعني التي في الملاء الرقيق وزمان حركة عديم المعاوق اعني التي في الخلاء وفيه نظر اما
اولا فلانا لا نسلم امكان قوة لم يكون على نسبة زمان الخلاء الى زمان الملاء وانما يمكن لو لم تنتهي
القوة في مراتب الى قوة لا يمكن ما لا قوة ارق منه اذ لو انتهى جاز ان لا يوجد في تلك المراتب قوة

على نسبة زمان الخلاء والملاء وعدم الانتهاء ممنوع ولو سلم فلم لا يجوز ان يتوقف المعاوقة
على قدر من القوام بحيث لا توجد بدونه وح يقوم الاحتمال المذكور اعني ان لا توجد معاوقة
على النسبة المذكورة ولو سلم عدم التوقف انه فلم لا يجوز ان يكون نسبة زمان الخلا الى
زمان الملاء على وجه لا توجد تلك النسبة من المعاوقين فان الاولى من النسب المقدارية والثانية
من النسب العددية وقد برهن اقليدس على انه يجوز ان يكون لمقدار الى آخر نسبة لا توجد
تلك النسبة من النسب العددية واما ثانيا فلانا نقول لا يخ اما ان يمكن ان تكون الحركة بدون
معاوقة من الملاء في زمان او لا يمكن فان امكن نقول بعض من زمان الحركة في الملاء العليظ كساعة
مثلا في المثال المفروض بازاء نفس الحركة والباقي كتسع ساعات بازاء معاوقة الملاء العليظ
فزمان حركة الملاء الرقيق في المثال المفروض يمكن ان يكون ساعة لاجل نفس الحركة وتسعة اعشار
ساعة لاجل معاوقته اذ المفروض ان معاوقة عشر معاوقة الملاء العليظ فالزمان الذي بازاء
معاوقة عشر الزمان الذي بازاء معاوقة الملاء الغليظ فالملزم ان يكون الحركة مع العائق كالاحم
وان لم يمكن بطل السند لاكم هذا لان حاصله ان الخلاء اذ لو كان ممكنا لم يلزم من فرض وقوعه
مع الامور الممكنة مح لكنه يلزم من فرض وقوعه مع فرض الحركات الثلث المذكورة على الوجه المذكور
مع ان كل واحد منها ممكن وكذا اجتماع تلك الامور الاربعة ممكن تساوي زمان ذي المعاوقة
وعدم المعاوقة وانه مح قطعا فالخلاء مح قطعا واذا اعرفتم بان الحركة بدون معاوقة من الملاء
لا يمكن ان تكون في زمان فقد اعرفتم باستحالة تلك الحركات الثلث اعني الحركة في الخلاء على الوجه المذكور
اعني كونها في زمان ولزمكم الاعتراف ببطلان الاستدلال وهذا الاعتراض اورده بعض
المتاخرين بوجه آخر وهو ان الحركة بنفسها تستدعي زمانا وبسبب المعاوقة زمانا فيجتمعان
المعاوقة وتخص احدهما فاقدتها فاذن زمان نفس الحركة غير مختلف في جميع الاحوال انما يختلف
في زمان المعاوقة بحسب قلتها وكثرتها ويختلف زمان الحركة بعد انضياف ما يحف من ذلك له
ولا يلزم على ذلك المح المذكور والمعه مهد للجواب عنه مقدمة هي ان كل حركة لا بد ان تكون على حد ما

من السرعة والبطوء لانها محالة يكون على مسافة في زمان فاذا فرض حركة اخرى بقطع تلك المسافة
في نصف ذلك الزمان كانت اسرع او ابطاء من الاولى فاذا كانت تلك الحركة نفسانية اي صادرة
عن شعور وارادة جاز ان يجد النفس حالها من السرعة والبطوء بان يتخيل ملائمة حد منهما وينبعث
عنها الميل بحسب ذلك الحد فيترتب عليه الحركة السريعة او البطيئة وان كانت طبيعية او قسرية احتاجت
في تحديدها من السرعة والبطوء الى معاوق وذلك لان الطبيعة لا تفاوت فيها ولا شعور لها بالملائم
وغيرها حتى يمكن اسناد الحد والمخالفة اليها فهي بحسب ذاتها كانت تحصل الحركة في غير زمان لو امكن واذا
لم يمكن ولكنها تحتاج الحركة الى ما يحدد حالها وكذلك القسرية لا تفاوت فيه لان المفروض بحركة بقوة
واحدة وذلك القابل للحركة اعني الجسم المتحرك لا تفاوت فيه لان المفروض اتحاده فلا بد من امر
يفارق المتحرك في ماهيته والا لم يكن له مدخل في اقتضاء حد في الحركة وذلك المفارق الخارج عن
المتحرك او غير خارج عنه فالخارج سواء قوام ما في المسافة من الاجسام مختلف اخلاقه رقة وغلظا كالهواء
والماء يتفاوت حدود الحركة سرعة وبطوء واما غير الخارج فهو لا يمكن ان يفارق الحركة الطبيعية لان ذات
الشيء لا يمكن ان يعتضي امرا ويعتضي المنع عن اقتضاء ذلك بل هو الذي يفارق القسرية وهو الطبيعة
اي الغرض الذي يحمله الميل الطبيعي فاذن يلزم من ارتفاع هذين المعاوقين اعني الخارج والداخل
ارتفاع السرعة والبطوء من الحركة ويلزم منه استحالة الحركة ولاجل ذلك استدلت الحكماء باحوال هذين
الحركتين بارة على امتناع عدم معاوق خارجي وتنفيق امتناع وجود الخلاء وتارة على وجود معاوق داخلي
فاثبتوا المبدأ الميل الطبيعي في الاجسام التي يجوز ان يتحرك قسرا وبعد تمهيد تلك المقدمة اجاب عن الاعتراض
المذكور بوجهين احدهما انه لا يمكن ان يقال الحركة بنفسها تستدعي شاغل الزمان وبسبب السرعة والبطوء
شيئا آخر لما بينا ان الحركة يمتنع ان توجد الا على حد ما منهما في مفروضه غير موجودة وما لا وجود له
لا يستدعي شيئا اصلا وثانيهما ان الحركة بنفسها لا يمكن ان تستدعي زمانا لانها لو وجدت لا مع حد
من السرعة والبطوء في زمان كانت بحيث اذا فرض وقوع اخرى في نصف ذلك الزمان اوفى صعفه
كانت لا محالة اسرع او ابطاء من المفروضة فكانت مع حد من السرعة والبطوء حين فرضها لا مع حد

منها هف والحاصل ان المص نحص الدليل باحدى الحركتين الطبيعية والقسرية ثم يدعى ان عكس الحركتين
لا تكونان على حد ما من السرعة والبطوء الا بسبب المعاوق فاذا فرض الحركة منزوعة عن المعاوق
كان هذا فرضا للحركة منزوعة عن السرعة او البطوء ثم يضم الى ذلك ان الحركة بدون احدهما غير
موجودة وما لا وجود له لا يستدعي شيئا ليصح ان الحركة منزوعة لا يستدعي شيئا من الزمان فرغم
ان قول المعترض ان الحركة بنفسها يستدعي زمانا وسبب المعاوقة زمانا آخر معناه ان الحركة اذا
لم يكن مع المعاوق تستدعي زمانا وليس كذلك بل معناه ان الحركة مستقلة بنفسها تستدعي
زمانا اي من غير ان يكون للمعاوقة دخل في ذلك الاستدعاء ثم بانضمام المعاوق اليها في
الاستدعاء تستدعي زمانا آخر وهذا المعنى لا يقتضي ان يكون الحركة لا مع المعاوق منتقدة عنه
الزمان والعجب مع كونه عالما في التحقيق وعالما في التدقيق انه ابطل قول المعترض بالمعنى الذي
فهمه بمقدمات اكثرها في محل المنع ولم يتنبه لمغزى الدليل وابطاله بهدم بنيانه على ما لم يتمشر
مشيدا واما المنوع فهي ان قوله وكذلك الاسرع لا تفاوت فيه ان اراد ان التفاوت في الحركات
الثلث المفروضة في الدليل المذكور لا تفاوت فيه فلو كان الملحوظ هو التفاوت لزم ان لا تفاوت
الحركة من جهة التفاوت سرعة وبطوء في تلك الصور الثلث وذلك هو مطلب المعترض فانه يدعي
ان الحركة القسرية مع قطع النظر عن المعاوق تمضي قدرا من الزمان وحدا ما من السرعة والبطوء وهو
محفوظ في الصور الثلث لا تفاوت في سائر الحركات القسرية ايضا فلو كان هو الملحوظ لزم
ان لا يكون في الحركات القسرية تفاوت اسراعا وابطاء وذلك باطل قطعا وكذا الكلام في
قوله وكذلك القابل للحركة اعني الجسم المتحرك لا تفاوت فيه لان المفروض اتحاده ثم قوله فلا بد
من امر آخر تفاوت المتحرك في تاثيره والا لم يكن له دخل في امضاء حدود الحركة يضم فان
ذلك الامر الآخر لا يلزم ان يكون معاوقا بل نقول ان ذلك الامر الآخر هو الميل والمص في
شرح الاشارات ان الحركة لا تنفك عن حد ما من السرعة والبطوء والمراد من السرعة والبطوء والمراد
من السرعة والبطوء شيء واحد بالذات وهو كيفية قابلة للشدة والضعف انما يختلفان بالاضافة

العارضة مما هو سرعة للشيء بالقياس الى شيء هو بعينه بطوء بالقياس الى آخر ولما كانت الحركة ممتنعة
الانفكاك عن هذه الكيفية وكانت الطبيعة التي هي مبدأ الحركة شيئا يقبل الشدة والضعف اليها
واحدة وكان صدور حركة معينة منها ممتنعا لعدم الاولوية فاقتضت اولا امر الشدة و
الضعف بحسب اختلاف الجسم ذي الطبيعة في الكم اعني الكبر والصغر او الكيف اعني الكثافة
والتخلخل او الوضع اعني اندماج الاجزاء او انفكاكها او غير ذلك وذلك الامر هو الميل
وهذا الكلام صريح في ان ما يحدد حال الحركة من السرعة والبطوء هو الميل ولئن سلمنا ان ذلك
الامر الآخر يجب ان يكون معاوقا للمحرك في تاثيره فلا نم انه دوام ما في المسافة من الاجسام
لم لا يجوز ان يكون امرا آخر غير التوام كالقوة الجاذبة للمقناطيس مثلا فانا لو اخذنا بيدنا قطعة
من المقناطيس مع قطعة من الحديد ثم ارسلنا الحديد فانه يتحرك بالطبع الى اسفل ويعاوق الحركة
قوة المقناطيس ويتسارع في الحركة بحسب تباعده من المقناطيس ولو سلم فلا نم ان غير الخارج لا يمكن
ان يعاوق الحركة الطبيعية قوله لان ذات الشيء لا يمكن ان يقتضي شيئا ويقتضي ما يعوقه عن اقتضاء
ذلك فلنا غير لازم وانما كان يلزم لو لم يتعدد غير الخارج لكنه متعدد كالطبيعة والنفس احدهما تقتضي
الحركة والآخر يعوقها عنها كالطير اذا سقط عن مكانه شغله وهو ينظر اليه فلا نم الاستدلال بالحركة
الطبيعية على امتناع الخلاء فان حاصله بعد التلخيص ان الحركة لا بد فيها من معاوق يحدد حالها من الاسراع
والابطاء والحركة الطبيعية لا يتصور فيها المعاوق الغير الخارج فاذا لم يكن هناك معاوق خارج
وذلك يحقق الخلاء انتفى العائق بالكلية ويلزم من انتفائه انتفاء الحركة فهذا المنع متوجه الى المقدمة
القائلة الحركة الطبيعية لا يتصور فيها المعاوق الغير الخارج سلمنا ذلك لكن نقول احد المعاوقين
كاف في تحديد حال الحركة من الاسراع والابطاء فلا نم الاستدلال بالحركة القسرية على امتناع
عدم المعاوق الخارجي اعني على امتناع الخلاء لان المعاوق الداخلي فيه يحدد حال الحركة من الاسراع و
الابطاء لكن هذا المنع في التحقيق مع قوله وكذا القابل للحركة اعني الجسم المتحرك لا تفاوت فيه لان المفروض
اتحاده وقد مر آنفا فكذا لا يصح الاستدلال بالحركة القسرية على وجود المعارف الداخلي اعني مبدأ

الميل الطبعي لان المعاوق الخارجي اعني قوام ما في المسافة كاف في تجدد حال الحركة وظ ان الاستدلال
على هذا المط لا يمكن بالحركة الطبيعية فظهر بطلان قوله ولاجل ذلك استدلت الحكماء بها على الحركتين
تارة على امتناع الخلاء وتارة على وجود ميل الطبعي في الاجسام الى سبل الحركة السريعة لا
على امتناع الخلاء ومنهم من زعم ان معناه ان الحركة بماهيتها تقتضي قدرا من الزمان حال
ان الجواب الصحيح عن تجويز اقتضاء الحركة نفسها قدرا من الزمان انه لا يجوز ان تقتضي الحركة
لذاتها زمانا معينا والا لما جاز وقوع الحركة في نصف ذلك الزمان وسوبط لان نصف
تلك الحركة واقعة في نصف ذلك الزمان ولا شك ان نصف الحركة حركة بل الحركة من حيث
هي حركة لا تستدعي الا زمانا مطلقا ومساوية مطلقة واما المعين للزمان فهو الحد المعين من السرعة
والبطوء وليس كذلك فان كلام المعترض انما هو في الحركة المخصوصة المفروضة في الاستدلال
وما يقال من ان هذا الجواب انما يتم لو سلم ان تلك الحركة في جزء من ذلك الزمان الذي
فرضنا انه تقتضيه تلك الحركة ممكن بحسب نفس الامر وانى له بيان ذلك اي بيان امكان وقوعها
الا بحسب التوهم اذ يصح ان يتوهم وقوع الحركة في ذلك الجزء واما بحسب نفس الامر فكلا لجواز ان
يقال الزمان الذي تقتضيه تلك الحركة قد لا يقبل القسمة بالفعل بل بالتوهم فكيف يقع الحركة المحققة
في جزء وهي من الزمان مدفوع بان العقل يحكم بناء على نفي الجزء الذي لا يتجزى حكما مطابقا للواقع
بان كل جزء من اجزاء الزمان الذي فرضنا انه تقتضيه تلك الحركة الواقعة فيه وذلك الجزء ايضا
حركة واقعة في جزء من اجزاء المسافة وهو في نفسه ايضا مسافة فيحكم بان تلك الحركة من حيث هي حالة
لا تقع في اي جزء كان من الاجزاء المفروضة للزمان فلا تقتضي الحركة لذاتها قدرا معينا من الزمان
بل تقتضي مطلق الزمان ولما كانت الجهة متناسبة للمكان لان كل واحد منهما مقصد للمتحرك الاني لا
ان المكان مقصد المتحرك بالحصول فيه والجهة مقصد المتحرك بالوصول اليها او القرب منها ولان
كل واحد منهما مقصد الاشارة الحسية اشار بعد الفراغ عن بحث المكان الى بحث الجهة والجهة طرف
الامتداد والحاصل في ماخذ الاشارة وليست مقسمة في ماخذ الاشارة ولما ذكر منا انه طرف

الامتداد والحاصل فيه فاما ان لا يكون منقسما اصلا فيكون نقطة او يكون منقسما اصلا فيكون نقطة او يكون
منقسما في امتداد اخر فيكون خطا او في امتدادين اخرين فيكون سطحا فطرف الامتداد بالنسبة
الى الامتداد يسمى نهاية وطرفا وبالنسبة الى الحركة والاشارة يسمى جهة فان قيل فالجهات على ما ذكرت
اما النقاط والخطوط والسطوح وهي قائمة بالجسم فيتحرك بحركته فكيف يتصور حركة الجسم الى الجهة للوصول اليها
او القرب منها كما ذكرتم وايضا يلزم ان يكون جهتا الفوق والسفل ايضا متبدلين فلنا نعم لا يتصور
حركة الجسم الى الجهات التي تكون فيه بمجرد حركته واما حركته الى جهات تقوم بالجسم الاخر او حركة
الجسم الاخر الى جهات تقوم به فلا يمنع عنها والتبدل في جهتي الفوق والسفل انما يلزم على تقدير
حركة الفلك المحدد لها وخروجه عن مكانه وذلك غير ممكن والا لم يكن محددا فان جهة اليمين من
الانسان مثلا انما تتبدل عند تبدله لانه هو المعين والمحدد لها فان اليمين هو ما يلي اقوى جانبيه
فاذا استدار على نفسه صار ما يلي اقوى جانبيه يلي اضعفهما فصار اليمين يسارا وهي من ذوات
الاوضاع المقصودة بالحركة للحصول فيها وبالاشارة اشارة الى الاستدلال على كون الجهة
امرا موجودا اذا وضع بانها مقصودة بالحركة والاشارة الحسية والمعدوم لا يكون منتهى الاشارة
ومقصد المتحرك وكذا الموجود الذي لا وضع له وقد عرفت بما مر انفا من الفرق بين الجهة والمكان
فساد قوله مقصودة بالحركة للحصول فيها وان الصواب ان يقول وصولا اليها وقد علمت ان الطبيعي
منها فوق وسفل وما عداها غير متناهية الجهة على قسمين مبتدل بالعرض مثل اليمين والشمال والقدام
والخلف وقسم لا يتبدل وهو ما يكون بالطبع وهو فوق وسفل فان المتوجه الى المشرق مثلا يكون
المشرق قدامه والمغرب خلفه والجنوب يمينه والشمال شماله ثم اذا توجه الى المغرب تبدلت
الجميع وصار قدامه خلفه وبالعكس ويمينه شماله وبالعكس واما الفوق والتحت فلا يتبدلان لان
القائم اذا صار مقلوبا لم يصر ما يلي راسه فوقا وما يلي رجله تحتا بل صار راسه من تحت ورجله
من فوق فهما جهتان واقعتان بالطبع لا تتغيران بالعرض والجهات المتبدلة بالعرض غير متناهية
لان الجهة طرف الامتداد ويمكن ان يفرض في كل جسم امتدادات غير متناهية ويكون كل طرف منها

والحكم بان الجهات ست مشهور وليس بحق وبيانه ان امران عامي وخاصي اما العامي فهو ان
الانسان محيط به حسا على الدوام من الظهر والبطن والراس والقدم فالذي هو العلي في
العالم يسمى يمينا وما يحاذي وجهه والذي هو حركته بالطبع وهناك خاصة الابصار ويسمى قداما وما
يقابله خلفا وما يلي راسه بالطبع يسمى فوقا وما يقابله تحتا ولما لم يكن عندهم سوى ما ذكر وقعت
اوهامهم على هذه الجهات الست واعتقدوها في سائر الحيوانات ايضا ثم عموا اعتبارها في سائر الاجسام
وان لم يكن لها اجزاء مغايرة على ذلك الوجه واما الماضي فهو ان الجسم يمكن ان يفرض فيها امتدادات
متقاطعة على زوايا قائمة ولكل بعد منها فلكل جسم جهات ست الا ان اعتبار بعضها عن بعض
موقوف على اعتبار الاجزاء المتميزة فالامتداد الطويل فيها الانسان باعتبار طول قامته
طرف هو قائم بالوقوف والبحث وطرفا الامتداد والعرض يسميان باعتبار عرض قامته باليمين والشمال
وطرفا الامتداد الذي يسمى بينهما باعتبار بطن قامته بالقدام والخلف فالاعتبار الحاصل يشمل على
الاعتبار العامي مع زيادة هي فتنقطع الامتداد على توهم فان العامة عاملون عنها وان اطلق
تطبيق اعتبار عليها ولا شك ان ضم بعض الامتدادات على بعض لا يجب باعتبار الجهات
واذا لم يعتد كانت غير متناهية لامكان الفرض في جسم واحد بل القياس الى نقطة واحدة و
امتدادات غير متناهية في الاجسام وهي قسمان فلكية هي الافلاك بما فيها من
الكواكب وعنصرية هي العناصر فيها من المواليد الثلاثة اعني المعدنيات والنباتات والحيوانات الفلكية
فالكلية منها يعني الافلاك التي ليست باجزاء الافلاك اجرام واحدة منها غير متحركة ولذلك يسمى
بالفلك الاطلس لتشبيهه بالاطلس الخالي عن النقوش محيط بالجميع ولذلك يسمى الفلك الافلاك وبالفلك
الاعظم ويليه فلك الثوابت ثم افلاك الكواكب السيارة السبعة على الترتيب المشهور وهذه الافلاك
هي التي لم يجوزوا ان يكون اقل منها لانهم وجدوا في مادي الرائي جميع الكواكب متحركة بالحركة اليومية
السريعة من المشرق الى المغرب فاثبتوا لها فلكا آخر وكذا وجدوا الكواكب السبعة السيارة ذوي حركات
غريبة مختلفة غير متناهية تقاس بعضها الى بعض كل منها فلكا آخر فصارت الافلاك تسعة واما في جانب

الكثرة فلا قطع بجواز ان كل من الثوابت على فلك وان يكون الافلاك العشر الفلكية وجوز المص ان يكون
الافلاك كما يليه بان تسند الحركة اليومية الى محوريها لا الى فلك خاص وذلك بان يتصل بها ليس بحركتها
قال صاحب الحجة لما سمعت هذا من المص قلت يجوز ان يكون الثوابت ودوائر البروج على محدب فلك
زحل ويعلق بعض مجموع السبعة بحركتها الحركة الاولى واخرى بالسبعة بحركتها الحركة الاخرى لكن يشترط
ان يفرض دوائر البروج متحركة بالحركة اليسرى بعد دون البسيطة لتعليل التوابت بها من برج الى برج كما هو
الواقع فاستحسن واتفق على وشمل تلك الافلاك الكلية على ما دلهم عليه شاهد من احوال تلك الكواكب من
السرعة والبطوء والرجعة والاستقامة والاقامة والخسوف والكسوف والسكنات البلدية والهلالية
واختلاف اوضاعها بالنسبة الى مكان الاقاليم وغير ذلك حافظا كل منها لنظام مخصوص عائدا كل حال
الى مثلها وما يقال من اثبات الافلاك على وجه المخصوص مبني على اصول فاسدة ماخوذة من الفلاسفة
من نفي القادر المختار وعدم تجويز الخرق والالتئام على الافلاك وانها لا تستدعي كانها ولا بضعف ولا
يكون لها رجوع ولا انحراف ولا وقوف ولا اختلاف حال غير ما بل تكون ابدا متحركة حركة بسيطة
في الجهة التي تتحرك اليها الى غير ذلك من المسائل الظنية والالهية التي بعضها مخالف للشرع وبعضها لم يثبت
تكون اولها مدخولة او ليس على تلك الاصول بقول ان القادر المختار بحسب ارادته يحرك تلك الافلاك على
النظام المشاهد او بقول ان الكواكب تتحرك في الفلك كالسمك في الماء بسرعة وبطء فرجع فلك وسمع
من غير حاجة الى تلك الافلاك الكثيرة وعلى تقدير تسليم تلك الاصول فما ذكروا اثبات للملزوم بما على وجود
لازمه ولا يصح الا اذا علم المساواة وليست بمعلومة ولا ضرورية ولا برهان على امتناع ان يكون تلك
الاختلافات المشاهدة لاسباب اخر غير ما ذكروا فليس شيء وجنابه عدم الاطلاع على حاصل هذا الفن
قد لا يدل فان اكثر ما عدمات حدسية يحرم العقل بلتها عند مشاهدة الاختلافات المذكورة على النظام
المشاهد والاستعانة بالمقدمات الهندسية الى الاسطرلاب الهيئة اسماء مسلمات مشاهدة السكنات البلدية
والهلالية على الوجه المرصود وموجب بوجب الشمس بان نور القمر مستفاد من الشمس فان الخسوف انما هو
بسبب حيلولة الارض بين الشمس والقمر والكسوف انما هو بسبب حيلولة القمر بين الشمس والابصار مع القول بالمثلوث

العاور المختار وبين تلك الاصول المذكورة فان ثبوت القدر المختار واسعار تلك الاصول للاعيان
ان يكون الحال على ما ذكر عامة الامر اما لا يجوز ان الاحتمالات الاخر مثلا عند ثبوت العاور المختار
يجوز ان يستعد العاور بحسب ارادته وجه القمر عند الخسوف من غير حيلولة الارض وكذا عند الكسوف وجه
الشمس من غير حيلولة القمر وكذا يجوز ان يسود وينور وجه القمر على ما شاهده من السكلات البلدية
والهلالية وانضم على تقدير جواز الاصداف في حركات الفلكيات وسائر احوالها يجوز ان يكون احد الصنمين
كل منا النرس مضاء والاخر مظلما ثم يتحرك البيران على مركزيهما بحسب تصرفهما بمقادير المظلمان مواجهين
ساعة حالتي الخسوف والكسوف اما بالتمام وذلك اذا كانا موجودين واما لبعض على قدر ما اذا كانا
عدمين وعلى هذا القياس حالتي السكلات البلدية والهلالية لكنا نجزم مع قيام الاحتمالات المذكورة
ان الحال على ما ذكر من استعداد القمر نوره من الشمس وان الخسوف والكسوف انما يكونان بسبب حيلولة
الارض والقمر ومثل هذا الاحتمال قائم في العلوم العادية والحسية بل وجميع الضروريات فانا نجزم بان اولى
المثلث بعد خروجها عنه لم يصر مساويا قائما محققين في العلوم الالهية والهندسية مع ان العاور المختار يجوز
ان يجعلها كذلك بحسب ارادته بل على تقدير ان يكون الهندسة موضوعا يجوز ان يحقق وضع قريب من الاوضاع
الكلية بعض ظهور ذلك الاعلى ما هو مذهب الفاضلين لا يجاب من استناد الحوادث الى الاوضاع الفلكية
او غير ذلك مما هو مذكور في سائر العلوم في الضروريات والى هذا ان المذكور في علم الهيئة ليس مبنيا
على مقدمات السفسطة والالهية وما عرف له العادة من تصديق المتصفين كيفما انما هو بطريق المناسبة
للفلاسفة وليس ذلك امرا واجبا بل يمكن اثباته من غير التماس عليها فان المذكور فيه بعضه مقدمات من علم
لا يطرق الهاشمية وبعضها مقدمات حدسية كما ذكرنا وبعضه مقدمات يحكم بها العقل بحسب الاحتمال كما هو
الاولى والاولى كما يقولون ان تحدث الحامل مما من تحدث الميل بواسطة مشتركة وكذا مقرره بمقرره ولا مستند
لهم غير ان الاولى ان لا يكون في الفلكيات فصل لا يحتاج اليه وكما يقولون فلك الشمس فوق افلاك الزهرة
وعطارد لان حسن الترتيب والنظام يقتضي ان يكون ما هو اكثر بعدا واعظم مدارا ارطاء حركة من الكواكب
وان يكون الشمس واسطة في النظم والترتيب بمنزلة القلادة من ما سعد عنها الا بعادا لا ربطة اعني التسديس

والتربيع والتثليث والمقابلة وهو ما لا سعد عنها الا بعادا المذكورة اعني التسديس وبعضه مقدمات مذكورة
على سبيل التردد دون الجزم كما يقولون ان اختلاف حركة الشمس بالسرعة والبطء اما بناء على اصل
الخارج واما بناء على اصل التدوير من غير جزم باحدهما فلو سلم ان اثبات الافلاك على الوجه الذي ذكره
يتوقف على تلك الاصول الفاسدة فلا شك انه انما يكون ذلك اذا ادعى اصحاب هذا الفن انه لا يمكن
ان يوجد على الوجه الذي ذكرنا اما اذا كان دعواهم انه يمكن ان يكون على ذلك الوجه وان امكن ان يكون
على الوجوه الاخر فلا تصور التوقف حتى يكون اصلا انهم يجعلوا من الوجوه الممكنة ما ينطبق به احوال تلك الكواكب
مع كثرة اصلا فانها على وجه يتيسر لهم ان يعينوا مواضع تلك الكواكب واتصالات بعضها مع بعض في كل وقت
اردوا بحيث يطابق الحس والعيان مطابقة يحكم فيها العقول والاذهان ومن تامل في احوال تلك الاطلال
على سطوح الرخامات يشهد بان هذا شيء عجاب واسس عليهم مما مستطات مدورة خارجة المركز والمجموع اربعة
وعشرون اصول وفيه نظر اما اولا فلانه صرح في ان الافلاك الحاملة للقمر اما ان يكون مدارا في خارجة
المركز وهذا خطأ فان الافلاك الحاملة للقمر حورسرا وما ملاوسما فكان خوافقا واما ثانيا فلان عدة الافلاك
على ما هو المشهور تربى الى خمسة وعشرين لان لكل من المجسطي القمر مدورا واحدا فالمدار ثلثة ولكل من
السيارة فلكا خارج المركز سوى عطارد فان له فلكي خارجي المركز والافلاك الخارجة المراكز ثلاثة وللقمر
فلكان اخران مواضعا المركز على ما مر فعدد الافلاك الحاملة لسبعة عشر وهي مع الافلاك الكلية التسعة تربى الى
خمسة وعشرين على ما ذكرنا نعم لو لم يجعلوا الكرة المحيطة بالحامل فلكا برأسه بل جعلوها مع الحامل فلكا واحدا
لعلى ما سبق تحريكه الحوامل كانت تلك الكرة جزءا من الفلك كالمجسطي غير معدود في عدد الافلاك وكان عدد
الافلاك على ما ذكره اربعة وعشرين الا ان اصحاب هذا الوجه فاطبة صرحوا بان الفلك الاول من افلاك القمر
هو فلك الممثل ويسمى الحورسر ايضا محدثه حامل لمقعر فلك عطارد ومقعره لمحدث الفلك الثاني من افلاكه وهي الفلك
الحامل فلك الكرة يجب ان يعد من الافلاك وليس فلكا كليا والا لكان الحامل ايضا فلكا كليا فيصير فلكا عدد
الافلاك الكلية عشرة وهو خلاف ما وجبوا اليه فهو من الافلاك الحاملة ويلزم ما ذكر ويشمل على الكواكب
سبعة سيارة والف وسبعة وعشرين الى الثلثين وعشرين او خمسة وعشرين كوكبا ثوابت رصدوا وعينوا مواضعها

طولا وعرضا واما عن المرصودة من السوات فهي محصورة والكل بسائط اجزاؤها المحلة الطبع قابلة
للانتقال الى اخبارها الطبيعية وما دلك الا بالحركة المستقيمة فيلزم ان يكون الجهات متحددة قبل الفلك
وقد سبق في موضعه ان الجهة انما تحدد بالفلك وفيه نظر لانه يجوز ان يكون المواضع الطبيعية
لتلك البسائط متجاورة بحيث يكون البسائط مجتمعة معا متلاصقة مع بعض حال كونها في اخبارها
الطبيعية اول ولو سلم انها قد خرجت حال التأليف عن اخبارها الطبيعية فلم لا يجوز ان يكون اخبارها
الطبيعية مع اخبارها التي هي فيها حال التأليف متساوية البعد عن مركز العالم ويقال لها بالحركة المستديرة
لا بالحركة المستقيمة حتى يلزم تحدد الجهة لانتقال المراد بالحركة المستقيمة ما يخرج المتحرك بها عن مكانه اعني الحركة
بالمكان فان النقطة الحوالة من المار على الاستدارة مثلا متحركة حركة يخرج بها عن مكانها فتكون متحركة حركة
مستقيمة اصطلاحا بخلاف الجسم المتحرك الذي لا يخرج عنه بحركته اصلا فانه متحرك على الاستدارة واما
حركة الحوالة وبطائرها فانما يسمى مستديرة لغة لا اصطلاحا لانا نقول الفلك انما تحدد جهة الفوق والسفل
دون سائر الجهات فاذا تحرك جزء الفلك من مكانه الى مكانه الطبيعي على دائرة مركزها مركز العالم
فهو لم يتحرك الى احدى جهتي الفوق والسفل فلم يلزم تحدد جهة قبل فان سلم فلك الحركة مستقيمة بوجه المنع
الى قولكم يلزم ان يكون الجهات متحددة قبل الفلك لا بالفلك ولو سلم ان انتقال الاجزاء الى اخبارها
الطبيعية انما يمكن بحركتها الى احدى جهتي الفوق والسفل فلا يلزم من ذلك الا تحدد الجهة قبل حركة الاجزاء ولا
استحالة في ذلك انما الخ ان تحدد الجهة قبل وجود الاجزاء او يلزم ح ان يكون الجهة متحددة قبل الفلك
لا بالفلك على ان هذا الدليل على تقدير تمامه انما يثبت بسائط الفلك المحددة للجهات اعني الفلك الاعظم دون
سائر الافلاك كما هو مدعاه حالة عن الكيفيات الفعلية اي الحرارة والبرودة والكيفيات الانفعالية اي
الرطوبة واليبوسة هذه الكيفيات وان كان لكل منها مدخل في الفعل والانفعال لكن الفعل في الاولين اظهر كما
ان الانفعال في الاخيرين اعني الرطوبة واليبوسة اظهر فلذلك يسمون الاولين بالفعليين والاخيرين
بالانفعاليين قالوا الفلك لا حار ولا بارد لان هاتين الكيفيتين يوصفان بحلهما ملاصقا عدلوها بطائفة فلا تكون
قابلة للحركة المستقيمة وانه يوجب تحدد الجهة قبل الفلك وهذا الدليل لا يتناوله على تحدد الجهات بحصص الحدود

ولا يعم الافلاك الثامنة والحجة العامة للكل انها متحركة على الاستدارة بدلالة الارصاد فيها مثل مستدير
فلا يكون فيها مثل مستقيم لتنافيهما لان المثل المستقيم يقتضي بوجه الجسم الى جهة المستدير يقتضي حركة
عنها وقد يجتمع السابق من المثلين او قد يجتمعان في جسم واحد ويحصل باجتماعهما حركة مركبة كالدحرجة
في الكرة كما في الحلة فانها تتحرك على الاستقامة والاستدارة معا وليست حركة الاستدارة صادرة
عن الجهة بل هي غير مقتضية للتوجه اليها صرفا على الوجهين اما لانه لا يلزم ان الحرارة والبرودة يوجبان تحلهما ملاصقا عدلا
او تباعدا مطلقا بل ذلك في العناصر فقط دون الافلاك فجاز ان يكون فيها حرارة او برودة بلا وجه فقال
قبل الحرارة علة الحركة كما ان البرودة علة الحركة كما ان البرودة علة السكون فيمتنع التخلف فلو وجدنا في الافلاك
لزم المعلول بدون علتها علتها قد تتخلف الاثر عن العلة التامة علة عدم الحركة فانها توجب الحرارة في العناصر
القابلة لها والافلاك متحركة وغير حارة لان مادتها غير قابلة للحرارة عندكم فيجوز ان يتخلف الحركة والسكون
عن الحرارة والبرودة لان مادة الفلك لا تقبلهما وان كانا سببين لها قال الامام المعتمد في اثبات
ان الفلك ليس بحار ان يقال لو كانت الافلاك حارة لكانت في غاية الحرارة لوجود الفاعل الذي
هو طبيعة الفلك في القابل الذي هو مادته من غير عائق بينهما لكونها بسيطة والثاني والا لكان الاقرب
من الفلك اسخن كروس الحيال الشاخصة ولم يظهر من السمس اثر السخن في عالمنا هذا او يقال ان سخن الشمس
دون السموات التي هي في غاية الحرارة مع انها اعني السموات اضعاف اضعافها اذ هي فيها كقطرة في بحر الخ
والجواب ان مراتب السخونة مختلفة بالنوع فربما لا تقبل مادة الفلك الا مرتبة ضعيفة من الحرارة فلا يؤثر
حرارته في عالمنا هذا ولئن سلمنا قوة حرارتها فلنا اثر السخن منها مقدار لا يصل الينا لان الطبقة الزمهريرية
له والشمس لا تسخن عنها بل اشعتها اي المسخنة بها وانعكست من سطوح الاجسام الكثيفة وكذلك اذا انعكست
اشعتها من اشياء اضعف جدا اخرجت الاشياء المنعكس عنها كما في المرايا المحرقة وليس للافلاك الحارة بالنسبة
اشعة تصل بعضها وايضا كرة النار ما عندهم في محيط الهواء الغاصر فلو صح هذا الدليل لزم ان لا يكون
كرة النار حارة وقد يجاب عنه بان الطبقة الزمهريرية تعاوقها ولا تصور معاوقها للافلاك المسخنة
جدا او لا قدر لها بالنسبة اليها كالسمع في مراتب الابعاد والاجرام من علم الهيئة وقالوا النص

لا رطب ولا يابس لان الرطوبة كيفية تقتضي سهولة قبول الاشكال وتركه والسوسة كيفية تقتضي عسر
ولا تصور ذلك القبول والترك سواء كان يسيرا او عسيرا الا بالحركة المستقيمة في احراز القابل فوجود
الرطوبة والسوسة في جسم توجب صحة الحركة المستقيمة عليه وقد عرفت امتناعها على الافلاك والحيوان
الكم قد عرفت ان الممتنع انما هو لزوالها اي حالته عن لوازم تلك الكميات كالخط والسطح والمحاذاة
الكيف والا لزم قبولها للحركة المستقيمة والجواب منع بطلان التالي كما مر سلمنا لانها لا تخلو
عن الضياء وما ورد انما من الكواكب مدا انما هو في غير الفلك الاطلس واما العناصر البسيطة فاربعة
كرة النار والهواء عطف على كرة النار لا على النار وكذا قوله والماء والارض اشارة الى ان تلك
العناصر الاربعة وان كان مقتضى طبائعها الكروية لكن غير النار وقد خرجت عن مقتضى طبائعها اما
الارض والماء فلان هبوطهما واما الهواء فلان الاوضاع المربعة الحرجة عن الكروية ولا تخرج النار
عنها لانها قوية على احالة ما يتصل بها الى جنسها واستعد عدد ما من ازدواجات الكميات المعتدلة والا
وجدوا العناصر الاربع عن حرارة وبرودة ورطوبة ويبوسة ولم يجدوا ما يشتمل على واحدة منها وما لم
يكن اجتماع الاربعة والثلاثة لما بين الحرارة والبرودة وبين الرطوبة واليبوسة من التضاد وتعين اجتماع
اثنين من الكيفيات الاربع في كل بسيط عنصري فالجامع بين الحرارة واليبوسة هو النار وبين الحرارة
والرطوبة هو الهواء وبين البرودة والرطوبة هو الماء وبين البرودة واليبوسة هو الارض وكلامهم
في هذا المقام مبني على الظن الذي هو اقصى احوال الاجسام التي نشاهدها الوجدان والتجربة والتفتيش عنها
بالاستقراء لا على المقدمات اليقينية وضبط الاحتمالات العقلية فان ذلك مما لا سبيل اليه
قال الامام من حاول حصر البسائط العنصرية بقسمة عقلية حاول ما لا يمكن الوفاء به ثم ان كان
بطريق التركيب والتحليل وجدوا تركيب الكيفيات وتحليلها منتهيا اليها ثم لم يجدوا هذه الاربعة مشتركة
من تركيب اجسام اخر ولا محللة لاجسام اخر زعموا ان الاسطقسات هي هذه الاربعة منها هذه الاربعة
اسمى كلامه فلا يرد عليهم انه يجوز ان يكون هناك عنصر خال عن الكيفيات الاربع او مشتمل على
واحدة منها فقط وما يقال من انكم ان اردتم بهذه الكيفيات التي تستدلون بازدواجها على عدد العناصر

ما هي في نهاية الشدة لا يكون الهواء حارا او رطبا لان حرارته ليست في الغاية ولئن اردتم ما هو اقل من
الشدة وغيره ولا شك ان المتوسط بين غاية الحرارة والرطوبة والمعتدل منها حدود ولا نهاية لها
فان اتم كل حد عنصر ابعده بطبعه زاوية العناصر على والا لزم الترجيح بلا مرجح اقول فساده كما لان
الترجيح من غير مرجح انما يلزم ان لو اتمنوا البعض الحدود وعنصرا دون بعض ولما اذا اتموا الجميع الحدود عنصرا
واحدا يلزم ذلك ولا نزاع في العناصر على اربعة لا تعالى بل تكون بعض طبيعة عنصر واحد في مادة مجعولة عنصر
متشابهة ثم صرحوا بان البسيط يجب ان يكون بعض طبيعته في مادة عنصر متشابهة غير مختلفة انما تقول
ثم صرحوا ايضا بان العقل المشابهة ليس معناه ان لا يختلف خلال العقل اصلا بل معناه ان يكون من
نوع واحد من العناصر الاربعة فقد يعلب الى ما يجاوره كما يعلب النار هواء وبالعكس والهواء ماء
وبالعكس وهي ست صور لا يرد عليها الا يعلب الى الملاصق المجاور وقد يعلب الى غير ما يجاوره
اما توسط واحد كما يعلب النار الى الماء وبالعكس والهواء ايضا وبالعكس وهي اربع صور لا يرد
عليها الا يعلب الى غير الملاصق بوسط واحد واما بوسائط كما يعلب النار ارضا وبالعكس وهي
صورتان لا غير فالجميع اي جميع ما حصله من ضرب كل الى اربعة في الثلاثة الباقية والذي يدل على هذه
الانقلابات التجربة والعيان واما انقلاب النار هواء فان الشعلة عن الشمع وتعب لروت
والاحراق ما فاتها على بعض الجوانب فاذا انقلب هواء واما انقلاب الهواء ماء فعند الحاجة
الشيء على الكرة وسد الطرق التي يدخل فيها الهواء الحديد ومن قال جاز ان يحصل لذلك الهواء بخوره فيه يعمل
عمل البارد الاحراق كان السموم وهي ريح في غاية السخونة تقتل بدن الحيوان ملاقاة جدا كما يرى فيما يحرم
بالعمل بالمشاهدة او قد يحدث هناك ما يلين بها الحديد واما انقلاب الهواء ماء فلان الطاس
المكبوب على الحديد تركه قطرات الماء كلما يحتبس حدث مرة بعد اخرى فتلك القطرات لا تخلو عن اقسام
ثلثة اما ان يكون من داخل الطاس فهو على سبيل الترشح وليس كذلك لان الآني ليس بصدد بطبعه ولانه
لو كان بالترشح لكان من الماء الحار اولى لانه الطف فهو اقبل للتصعد في تلك المسام الطبيعة واما ان يكون من
خارج الطاس فذلك اما ان يعلب الهواء المطيف بالطاس اليها فذلك هو المطر واما ان يكون هناك

اجزاء ما هو موجود في الهواء المطلق بالطاس ونزل منه الى الطاس كما ذهب اليه ابو البركات فلا يلزم
ان في الهواء اللطيف ما لا نهاية له اجزاء لطيفة بالفعل لكنها لصغرها وحدت حرارة الهواء اما ما لا يعلق من
جرف الهواء والنزول على الانا على برد الانا الذي فيه رائحة السخونة من الاجزاء الغائرة الصغر
فكيف وعلت فرلت واجتمعت على الانا فهو اضبط لان الهواء اللطيف بالاناء لا يمكن ان يحمل
على اجزاء كثيرة بالنسبة لا سيما في الصيف فان حرارة الهواء تحركها وتصعدها وعلى تقدير تقاعس من
تلك الاجزاء يلزم احد امور ثلثة اما بقاؤها واما تناقصها واما تراخي ازمنة حدوثها والكل خلاف
الواقع وذلك لان تلك الاجزاء اما متساوية قرب من الانا او على بعد منه فان كانت على قرب منه فاما
ان تنزل الكل دفعة فيلزم تقاؤها في مرة واحدة او ينزل شيء منها على التساوي فيلزم تقاؤها وانقطاعها
او انها تنزل طبقا بعد السخونة مرة بعد اخرى مع تقاء الانا بحالة الاولى او على التناقص فيلزم تناقصها
وان كانت على بعد منه يلزم تراخي الازمنة لتعدد المسافة واعترض على ذلك او لا بانه يجوز ان يلحق
تلك الاجزاء مدد من بخارات الارض فانها متجددة دائما مجاورة للانا ودائما فلا يلزم شيء من
تلك الامور الثلثة وثانيا بانه يجوز ان يتحرك الابعد الى مكان الاقرب في زمان حركته الى الانا مثلا
او يتحرك الى الانا مكان على بعد ربع ذراع منه يتحرك الذي على بعد نصف ذراع منه الى مكان مكان
على بعد الربع وهكذا فلا يتناقص ولا تتراخى ازمنة النزول وثالثا بالنقض لو جعل الاول
انه اذا كان برودة الانا بعينه لانقلاب الهواء المحيط به بالنزول ان يصير الهواء المحيط بذلك الماء
ايضا ماء بسبب برودة الماء وكذلك الهواء المحيط بذلك الى ان يجري الماء جريانا صالحا والماء
مدة يكدر والثاني انه لو كان برودة الانا سببا لانقلاب الهواء ماء لوجب ان يركب الندى جميع
سطح الانا ولا يخرج لان جميعه غاية البرودة والهواء ايضا متصل بجميعه فيلزم اتصال القطرات بعضها
ببعض وليس كذلك بل الراكب على سطح الانا قطرات متفاصلة كحبات متفرقة واجيب عن الاول
بان حرم الانا الصلابة يعتريها بالكيفيات الرديئة وعند تكيفه يسد مكيفه بها ويحفظها طبعا وربما يوجد الاواني
الرصاصية المشتملة على الماء في الحارة الصيفية من تلك المائعات بالاناء المذكور شدة برودة نفس الهواء

المحيط به والماء لضعف برودته وسرعة تكيفه بالكيفية الغريبة يحيل الهواء المحيط به عن برودته سريعا
فلا يفسد الهواء ما دام على السطح الاناء واما اذا جرى عنه واتصل الهواء بالسطح عاد الى فساده
وعن الثاني وبانه لا يلزم من استحالة جزء من سطح الانا الهواء الملاصق به الى الماء استحالة كل
جزء منه بالملاصقة لجواز ان يكون قلة المحل شرطا لا يوجد في كل جزء وان لم يعلم والصيف قد يكون
صحو في قلل الجبال ويصير المطر سواء فيجيء سحابا لم يتسوا الهاء من موضع اخر ولا انعقد من بخار
متصعد ثم يرى ذلك السحاب يهبط على ما يصح ثم يعود والشيخ قد حكى انه شاهد ذلك بجبال طبرستان
وطوس وغيرها وقد نشاهد اهل المساكن الحلية امثال ذلك كثيرا واعترض الامام على ذلك بان
برد الانا للهواء ليس باعظم من برد الاراضي الجدبة اماه في جسم السماء بل هذه المواضع التي
يجري النسيم عليها اشهر وذلك يقتضي انقلاب اكثر الهواء ماء وايضا لو كان انقلاب الهواء ماء للبرودة
فيعتبر بطول الليل يصير الهواء ابرد مما كان قبله ويوم الصحو ابرد من يوم المطر فالواجب ان يسمع الثلج
والمطر الى ان يعتبر الفصول والهواء اجيب بانه يجوز ان يكون ذلك لعدم شرط او وجود مانع لم
يعلما بالتفصيل على ما مر آنفا في جواب النقض الثاني واما انقلاب الماء هواء فعند تحلل الاجزاء بحيث
يلطف بالكلية كما يشاهد عند غليان القدر واما انقلاب الماء ارضا فعند انعقاد المياه الجارية
التي تسرب بحيث يصير حجارة صلبة واما انقلاب الارض ماء فعند ما يحيل الاجزاء الصلبة الحجرية
مياها شاملة يعرف ذلك الاصحاب الحيل ولما بين امكان الانقلابات بغير وسط علم امكان الانقلاب
بوسط او بوسائط فالنار حارة لان النار التي عندنا مع مخالطتها ما يكيف بالبرودة حرارتها
محسوسة ظاهرة فالنار الصرفة بالطريق الاولى والمناقشة فيه بانه يجوز ان يكون النار التي
عند الفلك مخالفة للنوع للنار التي عندنا فلا يلزم الاشتراك في اللوازم او يكون الحرارة المحسوسة
في هذه النار ناشئة عن خصوصية المركب لا من الحر الناري الذي فيه بعيد عن الانصاف
يابسة لانها معينة للرطوبة عن مادة الجسم المجاور لها واعترض بانه يجوز ان يكون اجزاء الرطوبة
لان النار اذا اثرت في جسم مركب تصعد اجزاؤه اللطيفة من اجزائه الكثيفة اليابسة ولانها

لو كانت رطبة لكانت استحالة الاجسام الرطبة كالحطب الرطب مثلا اليها اسرع من استحالة
الاجسام اليابسة كالحطب اليابس مثلا لان الاستحالة الى العنصر الموافق في الكيفية اسهل منها
الى المخالف فيها وليس كذلك بل الامر بالعكس لشهادة التجربة واعترض عليه بانه يجوز ان
يكون عسر استحالة الرطب اليها بسبب برودة المادة التي في الرطب لا بسبب الرطوبة ولهذا
اذا كان الرطب حارا كالهواء استحيل اليها سريعا واجيب بان الرطب اذا كان فيه برودة
يعتد بها عسر استحالته اليها في اليابس سواء يعتد بها ام لا عسر استحالته اليها فيلزم ان لا يكون
الحطب اليابس اسرع استحالة اليها من الحطب الرطب والتجربة تشهد بخلاف ذلك وقيل انها
رطبة لانها سهلة القبول للشكل واعترض عليه بان النار التي عندنا كذلك فلعله ليست مخالطة
الهواء فما الدليل على ان النار التي عند الفلك كذلك لا يقال ما الفرق بين المقامين احدهما
تحريك الحرارة في النار التي هنا لاجل المخالطة بالهواء الذي هو حار وثانيهما تحريك
الرطوبة المحسوسة فيها لاجل المخالطة مع الهواء الذي هو رطب حيث عد الاولى خروجا
عن الانصاف دون الثانية لانا نقول المخالطتان في الكيفية اذا اجتمعتا تتكرر كل من الكيفيتين
ويحصل للمركب كيفية منهما في الشدة والضعف فاذا كان الحرارة في النار لاجل مخالطة الهواء
لوجب ان تكون حرارتها اضعف من حرارة الهواء الصرف لكن الامر بعكس ذلك واما الرطوبة
الحاصلة في النار ليست مخالطة الهواء فلا شك انها اضعف من رطوبة الهواء الصرف فيجوز
ان تكون لاجل المخالطة واستدل الشيخ في الاشارات على سوسة النار بانها اذا احدث
دقائقها بحيث يكون معها اجسام صلبة ارضية تصدقها السحاب الصاعد واعترض عليه بانه
قال انه ان الصاعد سدد من الارض والابخرة المتصعدة من الارض المحسوسة في السحاب
وهذا اظهر قوله وايد بما حكاه من ان الصواعق تسقط الحديد تارة والنحاس تارة والحجارة
فدل على ان مادتها الابخرة والادخنة الشبيهة بمادة الاجسام في معاونتها سفافية
الشفاف ما لا يمنع الشعاع عن النفوذ فيه نص على ذلك الشيخ في الشفاء فيعسر بما لا يزال

ولا صورة فان الزجاج الملون شفاف اولم يمنع من نفوذ الشعاع فيه والشعاع كيفية تقتضي ظهور
كل جسم كثيف اورد فيه والاول هو الشعاع النيري والثاني هو شعاع البصر يعني ان النار الصرفة
التي هي كرة محاذية لمحدب فلك القمر شفافة لانها لا تستر ما وراءها من الكواكب واما ان الجسم التي
فيها فقد نص الشيخ على انها ليست شفافة لانها تحجب ما وراءها عن الابصار وما ذلك الا بمنعه نفوذ
الشعاع البصري فيه ولا يمتنع فيها طل كما في الحلال المضيء عن مصباح اخر وما ذاك الا بمنع نفوذ
الشعاع المصباحي وقد عرفت ان ما يمنع نفوذ الشعاع فيه ليس بشفاف فان قيل ان في اصول السعل
توجد بارجرة لعوبها وتمكنها من احالة ما يخالطها في الصلابة يكون شفافة ولا يمتاز للبعض الباطل
ولا يكون لها صورة تمنع عن رؤية ما وراءها قال الشيخ في الاشارات اصول السعل حب النار قوية
في شفافة لا يبقى لها ظل ويبقى لها ما وراءها طل عن مصباح اخر متحركة بالسعة تحركة الفلك بدلالة حركة دوران
الادوات فانه قد ظهر في سنة سبع وتسعين وثمانمائة نجم له ذنب في اوائل الميزان واستوت
بغرب الاكليل الشمالي وكان تطلع وتغرب معه لا مفارقة ثم بعد مدة ظهر ان لها حركة خاصة
فيما بين المشرق والشمال وكان يصغر جرمها ويضعف ضوءها بالتدريج حتى الحق بعد ثمانية اشهر
بقربها وقد بعدت عن الاكليل بالجهة المذكورة قدر رمح وفيما شاهد بدا دلالة ظاهرة على ان كرة
النار تتحرك بالحركة اليومية وما قيل من انه لو كان كذلك لكانت حركة دوران الادوات على
موازاة المعدل لكنها ليست كذلك بل بارة الى الشمال من المعدل وبارة الى الجنوب منه فقول ليس
بشيء لانه على ما شاهدنا انما يتحرك كذلك بحركتها الخاصة وجميع الكواكب تتحرك بالحركة اليومية مع ان
لها حركات خاصة بارة الى الشمال من المعدل وبارة الى الجنوب منه والاستدلال بان السطح
المتقعر لفلك القمر مكان للنار فاذا تحرك ذلك تحرك فلك القمر تحرك المتمكن فيه بالعرض كحركة جالس السفينة
يتحرك بحركة مكانه باطل والا لزم ان يتحرك سائر العناصر ايضا والتشبيه بجالس السفينة وهمان ذلك في
الحركة المستقيمة وكلامنا في المستديرة ولما طبقة واحدة او ما يخالطها مع الهواء عدوا ثالثة
طبقات الهواء وهو بناء على احالة الخرق التي هي بعض صورة بعض الحركات ان لا تحصل سائر النار

كما يروى عن الحيوان الذي يسمونه سمندر فلا يتم ما ذكره كلنا والهواء جار لان الماء ليس بحصر
الهواء والهواء المجاور لما عدا انما يحس برودته لانه يمتزج بالحرارة اختلطت به من الماء رطب
بشهادة الحس اذ لا يمنع نفوذ الشعاع فيه لم يربع طبقات اما ولى ما يمتزج منه مع البارد هي
التي يلاقي منها الارض المربعة على الشكل ويكون فيها الكواكب ودوائر الادوار والمدارات
وما يشبهها من الاعمدة ومحوطا الثانية الهواء الغالب وهي التي تحدث فيها الشهب الثالثة الهواء
البارد مخالطا من الابخرة اليابسة ولا يصل اليه اثر شعاع الشمس المنعكس من وجه الارض يسمى
طبقة زمهريرية وهي منشأ الشهب والصواعق والرعد والبرق الرابعة الهواء الكثيف المجاور للارض
والماء الذي يصل اليه اثر الشعاع المنعكس فلا يبقى على صرافة برودته التي اكتسبها من مخالطة الابخرة
والماء بارد رطب بشهادة الحس شفاف اذ لا يمنع نفوذ الشعاع فيه وما قال من انه مرئي فلا يكون
شفافا مدفوع بانه لا ينافي بينهما كما في الزجاج مخلط سلبه ارباع الارض لقرب حاله طبقة واحدة والارض
باردة لانها لو خلت وطباعها ولم يحس بسبب حرارة ظهر عنها برد محسوس وفيه نظر لانه لا دليل لهم
عليه والحرارة لا تبقى بذلك اولا يلزم خلو الارض في زمان من الازمنة عما يبرد بها وفرض الخلو لا يفيد
وما قيل من انها كثيفة وما ذلك الا لبرودتها بما يبرد من الماء لانها اكثف منه الا ان الاجسام
تبرد الماء اشد وذلك لقرب وصوله الى المسام والعصا وبالاعصاء كما ان النار اخف من الهواء
المذاب مع ان الاجسام تحرارة النحاس اشد واقوى الا ترى ان مسامرة على النار سرعة سلك وان
امر على النحاس المذاب احرقت مدفوع بانه يجوز ان يكون كيفيتها لنوعها بالنسبة شهادة الحس
ساكنة في الوسط اما انها في وسط العالم اي مركز تجمعها منطبق على مركز العالم فلانحراف العرض مخالط
انه الحصيصة للشمس واما انها ساكنة فلانها لو تحركت فاما ان تتحرك عن الوسط او الى الوسط او على الوسط
فان كان الاول والثاني لزم عدم انحراف العرض مخالطا انه الحصيصة للشمس والثاني باطل وان كان
الثالث لزم ان تتحرك بالاستدارة ما فيه مدار مثل مستقيم وقد مضت امتناعه واجيب لزم ان حركة
المرمى الى جهة حركتها اقطاع من حركة ذلك المرمى الى جهة حركتها اقطاع من حركة ذلك المرمى بعينه سلك الجهة

بعينها او ارمى الى خلاف جهتها وذلك اذا كان حركة المرمى اسرع من حركتها واما اذا اتفقا
لزم ان لا تحس بحركة المرمى او ابو افتقاني الجهة وتحس بحركة سرعة له او بالعكس واذا كان
حركة اقطاع من حركتها لزم ان تحس حركة المرمى الى خلاف جهة ما رمى اليها واذا فرض شخصان متساويان
في القوة وقدرا حجرين متساويين احدهما الى حركتها والآخر الى خلافها لزم ان يرى حركة الحجرين
كلتيهما الى جهة واحدة مخلفين السرعة والبطوء والبوالي باسرها باطلة فان قيل ما ذكرتم انما يلزم
لو لم يساعدها الهواء في حركتها كما تساعد الاثير الفلك فلنا لزم ان لا يقع الحجران المختلفان في الصغر
والكبر المرميان في الهواء في سمت خط واحد على الارض من خطوط انصاف النهار على ذلك الخط
لان تحريك الهواء الكثير يكون اقل من تحريكه للصغير فظهر بطلان ما ذهب اليه جمع من الاوائل من ان الارض
متحركة بحركة وضعية من المغرب الى المشرق دائما ويتوالى هذا القول لانهم لما راوا الكواكب حركات
بطيئة الى المشرق وحركة سريعة الى المغرب واستحال عندهم كون الجسم الواحد متحركا وقعة الى جهتين ولم يعلموا
ان ذلك جائز اذا كانت احدهما بالعرض ولم يمكنهم تسليم الحركات البطيئة الى الارض لاختلافها
فاسدة والحركة السريعة التي هي اليها وزعموا انها المتحركة بهذه الحركة وسائر الكواكب ثابتة وعارية
وكما ان السفينة في الماء متحركة والسطح ساكن وان كان تحمل حركة السطح الى الجانب المقابل الذي
اليه تتحرك السفينة والجواب عن الوجه الاول انه لم يمنع امتناع الحركة المستديرة على ما فيه مدار مثل
مستقيم وعن الثاني ان المراد بمساعدة الهواء في مساعدة مع جمع ما فيه حركات او غيره صغيرا كان او
كبيرا وح لا يلزم في من المفاسد سعادة قول الحكم بسعة الارض وجب الحكم بان لا يتبع حسوف
اصلا او لو كان سعة سعاع الشمس في الارض فاي شيء يحجب نورها عن القمر ولعله من فضل طغيان العلم
وعصر السعاف بما لا يكون له ولا صوت مما لا يناسب عادة الاصطلاح مما يعلم من تصريحاتهم واستعمالاتهم
يظهر لمن يتتبع كتب الحكمة كما كتب الله ولا الله قال صاحب الصحاح شف عليه ثوبه يشف سفوفا
وشفيفا اصله عن الثاني اي رق على ترى ما تحته وثوب شف وسخف اي رقيق وشف جمعه شفوف
اي تحمل حاملة طبقات الاولى الارض المخالطة عنصرها التي تولد منها الجبال والمعادن وكثير من النباتات

والحوادث الجوية الحادثة الأرض العنصرية المحيطة بالمركز وأما المركبات فهذه الأربعة أسطقسات
هذه الأربعة من حيث إنها تركب منها المركبات تسمى أسطقسات ومن حيث إنها تحلل إليه المركبات
تسمى عناصر ومن حيث إنها تحصل منصدمة عالم الكون والفساد تسمى أركانا ومن حيث إنها
تنحل كل منها إلى الآخر تسمى أصول الكون والفساد والدليل على كون تلك الأربعة أسطقسات
للمركبات إنها إذا حللت بالنار والآلة تظهر منها هناك أجزاء أرضية ومائية وهوائية ونارية وأما
النورية فلا تنفك منها للطبع والنبع وقبل النار موجودة في المركبات لأنها لا تنفك عن الأثر إلا
بالعرض ولا عرضها هناك ولا يكون عن عرضا لأن استعداد الجزء المخالط لعنصر النار للقبول النارية أضعف
من استعداده لقبول عرضها لأن استعداده لقبول صورة ما اختلطت به أقوى لأن الكيفية
المخلوطة تنسب إلى مجاورة النار إذا اختلطت بما يعرضها من الأجزاء الأرضية والمائية فإنها تنقطع
ولا تبقى نارا والجواب عن الأول أن المعد كالأجزاء الشمسية عرضا أو أصار عالما على سائر
الأجزاء أصير لاستعداد القبول النارية أقوى وأصح منه وجوه النار عندنا وعن الثاني أن خالط
المركب يخلطها عن الانطفاء وهي حادثة عند تفاعل بعضها من بعض يعني أن المركبات حادثة لأنها
إنما تحصل باجتماع العناصر وتفاعلها المقتضي لاستحالتها في كيفياتها المتضادة وذلك لا يتم إلا بالحركة
فتكون وجوداتها مسبوقة بالحركة فتكون مسبوقة بالزمان فتكون حادثة وما ذكره ط لكنه إنما يفيد
حدوث المركبات بأشخاصها وأما أنواعها المحفوظة بتعاقب الأفراد فيجوز أن تكون قديمة فإن الحكماء
الأنواع المتولدة يجب أن تكون قديمة وأما المتولدة فمحتملة للأمرين ثم إن تفاعل العناصر بعضها في
بعض لا يخرج بحسب التعميم العقلي عن ستة احتمالات لأن في كل عنصر مادة وصورة وكيفية وكل منها
إما فاعل أو منفعل ولا يجوز أن تكون المادة هي الفاعلة لأن شأنها القبول والانفعال لا الفعل
والتأثير ولا أن تكون الصورة هي المنفعلة لأنها شأنها الفعل والتأثير لا القبول والانفعال فلم
يبق من الاحتمالات إلا الأربعة هي ما تكون المنفعل فيها المادة والكيفية والفاعل إما الصورة أو
الكيفية لكن الصورة ليست فاعلة لأن الماء الحار إذا امتزج بالماء البارد وانكسرت الحرارة والبرودة

وحصل هناك كيفية متوسطة منهما وليس هناك صورة مستحدثة فيعين أن يكون الفاعل هو الكيفية ولا يجوز
أن يكون المنفعل أيضا هو الكيفية لأن انفعال الكيفيتين المتضادتين عن انكسارهما إما معا أو على
التعاقب وإن حصل الانكسار إن معا والعلة واجبة الحصول مع المعلول لزم أن يكون الكيفيتان الكاسرتان
إن موجودتين على حرارتهما عند حصول انكسارهما وهو محال وإن كان انكسار أحدهما متقدما على انكسار
الأخرى لزم أن يعود المكسور المغلوب كاسرا غالبا وهو الضابط منفعل الكيفية في المادة فيكسر حرارة كيفيتها
ويحصل كيفية مشابهة في الكل متوسطة بين المزاج ومعنى تشابه الكيفية المزاجية في الكل أن الحاصل في كل جزء
من أجزاء الممتزج مماثل الحاصل في الجزء الآخر ساوية في الجملة للتوغيب من غير تفاوت إلا ما قيل حتى
أن الجزء النارية كالجزء المائية في الحرارة والبرودة والرطوبة والبيوسة وكذا الهواء والأرض ومعنى
توسطها أن يكون أقرب إلى الكل من الكيفيتين المتضادتين فإن مثلها بمعنى أن يسرع الماء إلى البارد
ويسرع بالتماس إلى الحار وكذا في الرطوبة واليبوسة وأعرض عليهما أو لا فلا نه يجوز أن يكون
الفاعل هو الصورة قوله الماء الحار إذا امتزج بالماء البارد وانكسرت برودته وليس هناك صورة مستحدثة
فلما تحتم فإن صورة الماء هناك تفعل فعلين أعني التسخين والتبريد متوسط كيفيتين متماثلتين أعني البرودة
الذاتية والحرارة العرضية فإن صورة كل عنصر تفعل في مادتها بالذات وفي غيرها بواسطة الكيفية سواء كانت
تلك الكيفية ذاتية أو عرضية وأما ثانيا فلأن انفعال المادة مما يليق الاستحالة في كيفياتها وإذا كانت
الماء منفعلة في الكيفية كانت الكيفية معلولة بالصورة فكان الإشكال الوارد على انفعال الكيفية عن الكيفية
بأنها حالة وقد يورد هذا بعبارة أخرى فيقال انفعال مادة أحد العناصر عن كيفية الآخر ليس إلا كيفية
كيفية من جنس الكيفية الفاعلة وذلك لا يكون إلا بعد انعدام الكيفية الصورية التي للمادة المنفعلة وحصول
فعل كل كيفية في مادة الكيفية الأخرى إما حال فعل الكيفية الأخرى في مادة الأولى فيلزم كون المعدوم
مؤثرا حال كونه معدوما وإما قبل فعل الأخرى فيلزم أن يكون الكيفية الأخرى بعد انعدامها مؤثرة
في مادة الأولى وإما بعد فعل الأخرى فيلزم أن الكيفية الأولى بعد انعدامها مؤثرة في مادة الأخرى
وقد مت بعضهم إلى أن المحقق منها أن يلزم جواز كون كيفية واحدة فاعلة ومنفعلة في حالة واحدة من

من الجسم عالية من جهة الصورة الى علة ومعلولة من جهة المادة المنفعلة ولا يخفى سخافة هذا المذهب لان
الصورة انما تفعل بكيفيتها هي لا بفعل ما لم تكن كيفيتها عالية فلو توقف كون الكيفية عالية على كون الصورة
فاعلة لزم الدور وايضا انكسار الكيفية ومعلوميتها على ما يظهر من تعريف العارة عبارة عن انعدام تلك الكيفية
وحدوث كيفية في المادة اضعف منها فلا يتصور كون كيفية واحدة عالية ومعلولة من جهتين فذهب
آخرون الى ان الحق ان يقال لا فعل ولا انفعال بين العناصر المجتمعة بل اجتماعها على جهة كيفيتها مصححة
معدة تام لزوال تلك الكيفية الصرفة ووجود كيفية اخرى متوسطة منهما عارضة من المبدأ على تلك العناصر ثم يقال
ان الفاعل هو الصورة والمنفعل هو المادة في كيفيتها والكيفية المغايرة للصورة الفاعلة معدة لفعلها والمعد
يجوز انعدامه عند تأثير العلة في معلولها الموقف على اعداد ذلك المعد فيجوز انعدام الكيفيات المعدة للمواد
عند تأثير الصورة في تلك المواد فاندفع الالزام بكون الكاسر مكسرا كاسرا وكون المعدوم موجودا ورد
الاول بان الاجزاء المتصغرة التي خلطت كيفياتها الصرفة بلا فعل وانفعال يكون متحققة في الاستعداد
فكيف ليس كيفية متوسطة حاصلة في الكل والثاني بان اعداد كل كيفية لمادة الاخرى لا يتصور الا باحالتها في
كيفياتها فيحتاج الى كيفية مغايرة من الكيفية المعدة فيصل الكلام الى الاعداد ويعود تلك الاقسام والالزام
وذهب بعض المحققين الى ان الفاعل الكاسر هو نفس الكيفية والمنفعل المنكسر سورة الكيفية لا نفسها فان الحرارة
مثلا تكسر سورة البرودة والبرودة تكسر الحرارة فان انكسار سورة البرودة لا يتوقف على ان يكون ذلك
لسورة الحرارة بل يحصل ذلك بنفس الحرارة فان الماء العارض اذا امتزج بالماء الشديد البرد تكسر سورة
برودتها وكذلك انكسار سورة الحرارة لا يلزم ان يكون لسورة البرودة بل قد يحصل بنفس البرودة
كالماء العليل البرد اذا امتزج بالماء الشديد الحرارة فانه تكسر سورة حرارته قال واذا كان كذلك فلا مانع
من اسناد الفاعل الى الكيفيات كما هو مذهب الاطباء ويندفع بما ذكر من المنع على كل واحد من
شقي الترديد اما عن الاول فبان يكون الانكسار لان الكاسر لسورة الحرارة لما كان نفس البرودة
وبالعكس كان الكاسر ماهيا حال الانكسار وبعده ضرورة ان هذه الكيفيات ماهية في المزاج بعد حصول
المزاج واما عن الثاني فلانه لا يمكن ان يقال يستحيل ان يصير المنكسر كاسرا لانه قد سبق ان الكيفية المنكسرة

السورة قد تكسر حد سورة حدها على ما مر من الاستشهاد واقول لا يخفى على المتأمل الفارق بين انكسار
سورة الكيفية للشيء فان معناه ان يستحيل ذلك الشيء من كيفية اقوى الى كيفية اضعف وحقيقة ذلك ان تنعدم
عنه الكيفية القوية وتحدث له الكيفية الضعيفة ان الح لازم غير مدفوع فان الانكسار من ان كان معا لزم
ان يكون الكيفيتان الكاسرتان موجودتين حال وجود الانكسار ضرورة وجود المؤثر حال وجود الاثر
معدومين ايضا حتى تلك الحال يحققا بمعنى الانكسار وان كان احد الانكسارين متقدما على الآخر لزم ان تعود
الكيفية المعدومة بالانكسار موجودة بعد انعدامها لتصير كاسرا من غير سبب يقتضي وجودها بعد انعدامها فان
انكسار صورة برودة الماء مثلا ان كان متقدما على انكسار سورة حرارة النار لزم ان تنعدم تلك البرودة
السدمة من الماء وتحدث برودة اخرى اضعف منها ثم انكسار سورة حرارة النار بعد ذلك لا يتصور
الا بان تعود تلك البرودة الشديدة التي انعدمت من الماء بالانكسار فتكسر سورة تلك الحرارة ولا يجب
هنا بعضي يعودها ولا يجوز ان يكون الصورة النوعية للماء مقتضية لذلك والا لما انعدمت مع وجودها
لا يقال الحرارة الكاسرة تمنعها عن تقضيها لانا نقول يلزم الدور لان البرودة الزائلة لا تعود الا
بعد زوال الحرارة المانعة ولا تزول الحرارة الا بعد عود البرودة الشديدة اما اذا كان الكاسر لها هو
البرودة الضعيفة الحادثة فلا فلا من المستحيل ان لا يكسر سورة الحرارة البرودة الشديدة ويكسرها
البرودة الضعيفة في حفظ صور البسائط اشارة الى بطلان مذهب اخرجه جماعة في زمان قريب
من زمان المسيح في السماء لكن قوما مذاهب اخرجوا الى قرب زماننا هذا مذهبا غريبا قالوا ان البسائط
اذا امتزجت وانفعل بعضها مع بعض ما ادى ذلك بها الى ان تخلع صورها فلا يكون لواحد منها صورة
الخاصة ولتصح صورة واحدة فيصير لها مولى واحدة وصورة واحدة فمنهم من جعل الصورة امرا
متوسطا بين صورها ومنهم من جعلها صورة اخرى من النوعيات واحتج على فساد هذا لانه مزاج حاصل بهو
فساد ما وكون لان المزاج انما يكون بعد تمام المزاجات ما عداها واعترض عليه بانه قد يلزم هذا القائل
ان الموجود في جميع الممتزجات من المحسوسات المستقة لصور المركبات كون وفساد ولصور الممتزجات
وان ليس هناك استحالة في الكيفيات ويتوسط منها مع بقاء صور الممتزجات على ما ذكروه اذ لم يمتنع

ودليل على بطلانه واعلم ان القول بالمزاج مبني على القول بالاستحالة فان الكيفية المسماة بالمزاج انما تحصل
بعد استحالة الاركان وهو انما هو مبني على القول بالكون فان الاجزاء النارية المختلطة للمركبات
لا تهبط عن الاثير بل تكون هناك وكان من المتقدمين من ينكر جامعا كانكساغورس واصحابه القائلين
بالخلط فانهم كانوا ينكرون التعرف الكيفية وفي الصورة ويزعمون ان الاركان الاربعة لا يوجد فيها
صرفا بل هي مختلطة من تلك الطبائع ومن سائر الطبائع النوعية كالبرد والعظم والعصب والمر والعسل
والعنب وغير ذلك وانما سمي بالغالب الظاهر منها فيعرض لها عند ملاقاة العمران سرير منها ما كان كامنا
فيفعل فيظهر للحس بعد ما كان مغلوبا خافيا لا على انه حدث بل على انه تزيد وكمن فيها ما كان نارا فصار مغلوبا
وخافيا بعد ما كان غالبا وظاهرا او نارا فهم قوم زعموا ان الظاهر ليس على سبيل التولد على سبيل التعود
من غيره فيه كالماء مثلا فانه انما يتسخن بعود اجزاء نارية فيه من النار المجاورة والمدبان متعارضان
فانهما يسركان في ان الماء مثلا لم يسخن حارا الكن الحار نار يخالطه ويعترفان في ان احدهما يرى ان النار
تدرب من داخل الماء والثاني يرى انها ورد عليه من خارجه وانما ادعاهم الى ذلك الحكم بامتناع
كون شيء لا عن شيء وامتناع صيرورة شيء شيئا اخر والسبب لما فرغ عن تعريف المزاج اشتغل بالنسبة عما
فساد المذهب الاول بان النار الكثيرة التي تحصل عن حشد القصار وسعي في ظاهر جرمها وباطنها لا يمكن ان يكون
موجودة بالفعل في باطنها على سبيل الكمون لتحرقه اياها بل لو لم يكن في الصاف ان النار الباقية بعد التحرق
لا تمنع التصديق وجودها بالفعل فيه وجوز ان يرى الرص والسحق ولا يدرك باللمس والعطر فكيف يمكن
ان يصدق بوجود جميع تلك النار التي انفصلت عنها حالة الاشتعال مع هذه الباقية وكذلك النار العامة
في الزجاج الذات لو كان قبل ذلك في الزجاج موجودا لكان يصير اكثر بعد الرد وتصير اوسع
لا يمنع التصرف بالتعود فيه والاحساس بالماء في باطنه واعترض الامام عليه بان حرارة الاودية الحارة
كالتنور انما يكون لكثرة الاجزاء النارية التي فيها عن ظاهره للحس عند السحق والرص فلم لا يجوز ان يكون
فيها مثله فان قيل ليس فيها اجزاء نارية لكنها تسخن بدن الحي عند اتصالها بالخاصية قلنا كان قولنا انها
تسخن بالخاصية لا بالكيفية وهذا الخلاف ما قاله الاطباء واجاب عنه المصنف بان الاجزاء النارية التي

في

في التنور انما لا تظهر للحس لكونها مستترة الكيفية للمزاج فان قالوا تعلمها حصولها بهم والا لزمهم امر
وعلى بطلان مذهب الثاني بخمسة امور من المشاهدات الاول ان السحونة تحدث عند الحركة العنيفة
مما تعلق عليه احد العناصر الثلثة الباقية من غير حصول نار فيه عرضية يمكن تعودها في المسحوق كالمحكوك وسوق الشيء
الناس الصلب الذي ماسه مثله عنيفة كحس بالنسبة فان المحكوك منها يحس بل يحرق من غير نار فيه وسواء
عليه الارضية وكالمحلق وهو الذي يحصل فيه بالعسر فيما محلقا لهواء الكثير الحاجز المنع عليه ومنع الهواء
الخارج من الدخول اليه فانه يسخن لا محالة وذلك لان الحركة الشديدة المنعصة لروح العوام وتحلله يعني
السخونة الضوئية وكالمخصص وهو الجسم الرطب كالماء ونحوه الذي يحرك بحركة شديدة فانه يسخن ايضا
ان الماء يسخن اذا استحال في اناس احدهما مخصوص انما يستحكم الحرم كالنحاس مثلا والثاني
محلل اي مسهل على الروح والمسامات الصغيرة كالخزف فلو كان السخن هو الدال وتسريا في الماء لوجب ان
يسخن الذي في المحلل قبل الاخر لسهولة التعود فيه دون الاخر وليس الامر كذلك الثالث ان الاناء
المصموم المعدوم يحتاج عند هذا المذهب ان يمنع عن تسخن ماء فيه تسخينا بالغا لامتناع دخول شيء تعدد فيه
الا بعد خروج شيء تعدد منه او الداخل حج وليس كذلك الرابع الثمام والصاحة اذا ملئت ماء وسد راسها
سدا محكما ووضعت على نار قوية فانها تسخن بعد صيرورة اكثر ماها نارا ويصير سخنة عظيمة حاملة سرعة الدواب
بحدوث السخونة والنار داخلها مع امتناع دخول النار فيها وخروج الماء منها دل على الاستحالة والكمون
معا وهذان الاستدلالان مرجعهما واحد الخامس ان الحديد ربما يوضع فوق والاجزاء النارية لا يصعد
بل ينزل بالطبع ولا ظاهر هناك فاذا هو الاستحالة ثم يختلف الامر في الاعداد بحسب قربها وبعدها من الاعتدال
قالوا ان العناصر المعدودة اذا اضيفت وامزجت وتفاعلت بكيفياتها واسرعت على كيفية واحدة صارت
واحدة من هذه الجهات مناسبة للبدن الذي هو احدى الدواب فاستعدادها مناسبا ان
يتصل منه عليها بالحفظ تركيبها وتسريها على الاجتماع مدة ولولاه لبدأت سريعا الى الافراق بحسب طباعها
ثم ان تصير العناصر وامزاجها على مراتب متفاوتة وبذلك تتفاوت حال الامزجة بالقرب والبعد منه الى
الاعتدال متفاوتة محالها في الاستعداد والوحدة الموجبة للمناسبة متفاوتة الصور الناقص عليه كما لا يحصل

ولما كان المركب المعدني بعد المزاج على الاعتدال ضعيف الوحدة اسخف صورة ناقصة قليلة الاثر بعدية
المناسبة ولما كان النبات اقرب منه الى الاعتدال والوحدة اسخى صورة اكمل وآثارا والحيوان اقرب
الى الاعتدال والوحدة من النبات فاسخى صورة اشرف واشبه بالمدار الفياض مع عدم مناسبتها بحسب
يعني ان اشخاص الامزجة غير متناهية لان المركبات الممكنة من العناصر الاربعة غير متناهية ويكون بحسب
كل تركيب مزاج فان كان لكل نوع من المركبات مزاج وغرض له طرفا وتفريط اذا خرج عنهما لم يكن
ذلك النوع يعني ان كل نوع له مزاج مناسب لماده وخواصه المطلوبة منه لكنه ليس لهذا المزاج حد معين
لا يتجاوزه الى جانبه اذ ليس افراد نوع واحد كالانسان مثلا على امزجة متساوية في الحرارة وسائر الكيفيات
المتعاملة بحسب اسبابه المختلفة بل كل نوع من المركبات له مزاج محصور من طرفي افراط وتفريط اذا جاوزهما
هلك لكن ولكل المزاج الواقع بين الطرفين يسمى على ما لا يتناهى من الامزجة وهذا الاختلاف بين الطرفين اختلاف
يسمى عرض المزاج النوعي كمزاج الانسان مثلا يحتمل زيادة الحرارة الى حد معين لا يجاوزه فاذا جاوز ذلك
الحد من الحرارة لم يكن مزاج الانسان بل ربما كان مزاج نوع آخر كالاسد مثلا فاذا ذلك للانسان
هلك وكذا يحتمل نقصان الحرارة الى حد معين لا يجاوزه فاذا جاوزه لم يكن مزاجه بل ربما كان مزاج نوع
آخر كالثعلب مثلا فاذا حصل ولكل المزاج للانسان هلك ايضا وكذا الحال في سائر الكيفيات وسمي الامزجة
نسبة لان مقادير الكيفيات المتضادة في المزاج وان كانت متساوية فهو المعتدل والا فهو غير المعتدل
وغير المعتدل اما خروجه عن الاعتدال في كيفية واحدة وهو اربعة اقسام الخارج عن الاعتدال في الحرارة
فقط او الرطوبة فقط او اليبوسة فقط او البرودة فقط واما خروجه عن الاعتدال في كيفيتين فلا
يمكن في المتضادين بل اما في الحرارة واليبوسة او في الحرارة والرطوبة او في البرودة واليبوسة او في
البرودة والرطوبة فهذه اربعة اقسام اخر فالخارج عن الاعتدال ثمانية والمعتدل واحد فيكون
الجميع تسعة والمعتدل لا يمكن وجوده لان اجزاءه متساوية في الميل الى اختيار الطبيعة متفاوتة
فلا يمكن تقطعها بعضا على الاجتماع لامتناع ان تعلق بعض من الامور المتفاوتة بعضا آخر منها وطباعها
داعية الى الافتراق بالنوع الى اختيار الطبيعة المختلفة فيحصل الافتراق قبل حصول الفعل والانفعال فانه

يستدعي

يستدعي مدة لانه حركة من كيفية الى اخرى فلا يحصل منها مزاج لتوقفه على حصول تلك الحركة وحدوثه
بعد انقطاعها واجيب بانه انما يمنع الاجزاء لاسباب خارجة بحيث يكون المائلة الى العلو كالنار
والهواء في جهة السفل والمائلة الى السفل كالارض والماء في جهة العلو فيمنع الاجزاء وتساوم التسوي
فيها في السفلي وسي مجتمعة فيحصل المزاج سابقا ثم يبذر وجود ذلك المعدل اما الامتناع فلا كيف
وشاء الاجتماع قد يكون للمتصل كاتصال الاجتماع الذي لا بد له من مضي سوى الاجزاء اذ السبب لبقاء
الاجتماع من غير محصور في علة عنصر وقد يستدل بانه لو وجد المعتدل كان له مكان طبيعي لما سبق من
ان كل جسم له مكان طبيعي ومكانه الطبيعي لا يجوز ان يكون مكان احد بسائطه للزوم الترجيح من غير
مرجح ولا مكانا اخر غيره والا يلزم الخلاء قبل حدوث المركب واجيب بانه يجوز ان يحصل له صورة
منوعة يقتضي حصوله في مكان بعض بسائطه وايضا لزوم الخلاء قبل حدوث المركب ثم يجوز ان يكون مكانه
مكانا لبعض المركب آخر ومطلق المركب عندهم قديم وان كان كل واحد من افراده حادثا كما مر او مكانا
فيه لبعض البسائط فيشغله بالمحل فيزول الصورة الخلاء وايضا يجوز ان مكانه الطبيعي حيث انه وجوده
فيه وعدمه يحقق ذلك اقول ويرد على الوجهين اما ما يدلان على امتناع وجود مركب مساوي يتوسل
بسائطه لا على امتناع وجود مركب مساوي متفاوت كيفياته الاول اعني الحرارة والبرودة والرطوبة
واليبوسة والمراد بالمعتدل هنا هو الثاني دون الاول اذ لو كان المراد بالمعتدل هو المعنى الاول
لم ينحصر الخارج عن الاعتدال في الاقسام الثمانية المذكورة لان الخارج من الاعتدال بهذا المعنى يمكن
ان يكون كيفياته الاول متساوية ويكون مولد بسائطه متفاوتة بحسب تفاوتها في الكم او الوضع او غير
ذلك كتفاوت اتفاقها من امكنة الطبيعة على ما مر فيما علمناه من كلام المص وقد يطلق المعتدل على ما يوجد عليه
من كيفيات العناصر وكيفياتها البسيطة الذي يعني له ويلتحق بحاله ويكون البسائط له مثلا شان الاسد
الجزء والاقدام وشان الارنب الحوف والجبن ويلتحق بالاول علة الحرارة وبالثاني علة البرودة والمعتدل
بالمعنى الاول يقال له المعتدل الحقيقي وبالمعنى الثاني يقال له المعتدل العرضي والطبعي والاول اشبه بالمعادل
يعني المساوي والثاني من العدل في القسمة وغير المعتدل بهذا المعنى ايضا ثمانية اقسام لانه اما ان يكون

الخروج عن الاعتدال بكيفية واحدة من الاربع فيكون احرّ مما ينبغي او ابرد او ارطب او اميس او بكيفية
غير متضادة فيكون احرّ وارطب او احرّ واميس او ابرد وارطب او ابرد واميس فعلى وفق سعة
ان حمل على الاول لم يكن الموجود منها الا ثمانية على ما زعموا وكان تقسيم المزاج الى الاقسام الستة
تقسيما بحسب ما يوجب العقل في بادي الرأي من غير رجوع الى برهان ولذا قال الشيخ في القانون والمزاج
اما بحسب ما يوجبه القسمة العقلية بالنظر المطلق غير مضاف الى شيء فهو على وجهين واحد الوجهين ان يكون المزاج معتدلا
وان حمل على الثاني يكون جميع الاقسام موجودة واعترض الكاتبي في شرح الملخص بان الخروج عن الاعتدال بالمعنى
الثاني يكون متضادة من ممكن بان يزيد الحرارة والبرودة جميعا على القدر اللائق بالمزاج او ينقصانه
وكذا الرطوبة واليبوسة ولا يلزم من ذلك كون المتضادين عالسين ومعلولين معا كما في الخارج عن الاعتدال
الحقيقي لان المعتبر ثم زيادة كل على الاخرى وههنا على القدر اللائق لا على الاخرى واذا جاز ذلك فالخروج
اما ان يكون بكيفية او كيفيتين او ثلث كيفيات او الكيفيات الاربع جميعا والاول ثمانية اقسام حاصلة من
ضرب اربعة اعني الكيفيات في اثنين اعني الزيادة والنقصان والثاني اربعة وعشرون قسما لان الكيفيتين
الخارجتين اما الحرارة مع البرودة او مع اليبوسة واما البرودة مع الرطوبة او مع اليبوسة ولا الرطوبة
مع اليبوسة فهذه ستة تصير في اربع حالات هي زيادة الكيفيتين ونقصانهما وزيادة الاولى مع نقصان
الثانية وبالعكس والثالث اثنان وثلثون قسما لان الخروج اما بالحرارة مع البرودة والرطوبة او مع
البرودة واليبوسة او مع الرطوبة واليبوسة واما بالبرودة مع الرطوبة واليبوسة تصير اربعة تصير
في ثماني حالات هي زيادة الكيفيات الثلث ونقصانها وزيادة كل من الثلث مع نقصان الاخرى
ونقصان كل مع زيادة الاخرى الرابع عشر قسما عدد الحالات الممكنة اعني زيادة الكيفيات اربع
ونقصانها او زيادة كل منها مع نقصان الثلث الباقية بالعكس فهذه عشرة وزيادة كل اثنين مع نقصان
الاخرى وهذه ستة لان الاثنين اما الفاعلان او المنفعلان واما كل من الفاعل مع كل من المنفعلين
مجموع الاقسام الممكنة مائتان لا ثلثة وستون على ما ذكره المعترض فانه جعل اقسام الخروج بكيفية ثمانية
عشر لا اربعة وعشرين على ما ذكرناه وقال المركب الكائن من الكيفيات الاربع ستة وفي كل واحد من الاقسام

السبعة

السبعة اما ان يكون الخروج بالزيادة فيهما او بالنقصان فيهما او بالزيادة في احدهما والنقصان في الاخرى
فتضرب الثلثة في الستة فيرجع الى ثمانية عشر وكذا جعل اقسام الخروج بالكيفيات الاربع خمسة لا ستة
عشر على ما ذكرنا وقال ان كان الخروج في اربع كيفيات فاما ان يكون الخروج في كل منها بالزيادة او النقصان
او في بعضها بالزيادة وفي بعضها بالنقصان وح اما ان يكون الزيادة في كيفية او كيفيتين او في ثلث كيفيات
فاقسامه خمسة وذلك خبط منه لانه لما اعتبر في الخروج بكيفية زيادة كل من الكيفيات ونقصانها وكذا
اعتبر ذلك في الخروج بثلث كيفيات كان الواجب ان يعتبر ذلك ايضا في الخروج بكيفيتين وكذا في الخروج
بكيفية وكذا في الخروج بالكيفيات الاربع فاسقط بذلك الاحتمال ستة اقسام من الاول واحد عشر قسما
الثاني واجب بان الاعتدال الطبي في المزاج مبني على التناسب بين الكيفيات على الوجه الذي ينبغي فاذا كان
اللائق بحال المركب ان يكون مثلا حرارته ضعف برودته ورطوبته ضعف يبوسته فهذه النسبة اذا
يكون مزاجه كان مزاجه معتدلا ولا يقدح في ذلك ان يكون اجزاؤه الحارة مثلا عشرين والباردة
عشرة او الحارة ثلثين والباردة خمسة عشر الى غير ذلك مما روعي فيه تلك النسبة وامكن ان يركب منه نوع
ولكن المركب فلا يصور بزيادة الاجزاء الحارة والباردة كون المركب احر وابرد مما ينبغي لان كون
الحرارة ضعف البرودة ان كان نافعا مع تلك الزيادة كان المزاج معتدلا وان لم يكن نافعا فاما
ان يكون الحرارة اولى من الضعف فيكون ابرد مما ينبغي او اكثر فيكون احر مما ينبغي فظهر ان الخارج
عن الاعتدال الطبي كما انه كما ان الخارج عن الاعتدال الحقيقي

لما ذكر في الفصل السابق اقسام الاجسام الحر البحث عنها الى البحث عن بعض احكامها وذكر في هذا الفصل
بعض احكام الاجسام فقال ويشترك الاجسام في وجوب التناهي اي الاجسام كلها متناهية الابعاد
لوجوب اتصاف ما فرض لها حده به عند حاله تعلق مع فرض نقصانه عنه يعني يمتنع وجود بعد غير متناه
لان ما فرض لها حد يجب ان يتصف بالتناهي اي كل ما فرض انه غير متناه يلزم ان يكون متناهيا
وكل ما يلزم من فرضه عدمه يكون محالا لا موجود بعد غير متناه يكون محالا وانما قلنا ان كل ما فرض انه غير متناه
يلزمه التناهي لان ما فرض انه غير متناه اذا قيس بمثله اي بما فرض انه غير متناه مع فرض نقصانه

وذلك بان نفرض خطا غير متناه من مبدا معين ونفرض خطا اخر غير متناه ايضا بعد مبدائه ذلك الخط
بذراع مثلا ثم نطبق الثاني على الاول فلا بد ان ينقطع الثاني والا يلزم ان يكون الناقص مثل الزائد
وهو محال واذا انقطع الثاني يلزم ان يكون مساويا للاول زائدا عليه بمقدار متناه وهو ذراع
فيكون الاول ايضا متناهيا فيلزم تناهيهما على تقدير لا تناهيهما محالا وهذا هو برهان التطبيق المذكور
في ابطال التسلسل ويلزم الكلام عليه سؤالا وجوابا ويحيط التسلسل من ضلعي الزاوية وما اشتملا عليه
مع وجوب اتصاف الثاني به بدليل برهان اخر وهو ان كل زاوية فان ضلعيها يمتدان الى ما اشتملا عليه
يعني الى بعد ما منهما ويكون البعد محفوظا بالعاما معا يعني اذا امتد عشرة اذرع مثلا وكان بعد
ما منهما ذراعا فاذا امتد عشرين ذراعا كان بعد ما منهما ذراعين واذا امتد الى ثلثين كان ثلثة اذرع
وعلى هذا فقس وهذا معنى خط يمتد الى بعد ما منهما ولا شك ان بعد ما منهما متناه لكونه محصورا بين حاصرين
فاذا وجب الضلعان الى غير النهاية لزم ان يكون البعد النهائي اعني الامتداد الاول وهو عشرة اذرع
في هذا الفرض الى النهائي اعني البعد الاول وهو ذراع بالفرض كبعد غير النهائي اعني الضلع الذاهب
الى غير النهاية الى النهائي اعني بعد ما بين الضلعين الذاهبين الى غير النهاية متساويا وقد فصل في شرح
هذا المقام ان الابعاد متناهية لان البعد بين ضلعي الزاوية وما اشتمل الضلعان عليه من البعد الواقع منهما
محفوظ بان يكون زائد البعد بين الضلعين بحسب زائد الضلعين اي اذا كان طول كل من الضلعين ذراعا يكون
البعد بينهما ذراعا واذا كان عشرة اذرع يكون البعد بينهما عشرة اذرع وعلى هذا فزائد البعد بينهما يتحدد
زائدهما والبعد بين الضلعين متناه لكونه محصورا بين حاصرين فيلزم ان يكون الضلعان ايضا على بعد ما منهما
الى غير النهاية متناهيين لمساواة البعد ما منهما الذي هو متناه بالضرورة ثم قيل واصل هذا البرهان هو البرهان
المسمى بالترسي وهو ان نفرض خطا مستديرا كخط ب س ج ل نفرض محيط دائرة وتقسيم اقسام متساوية
ويصل بين كل نقطتين متعاقبتين من تلك الاقسام فيحصل هناك خطوط تلك متقاطعة على مركز الدائرة
هي اقطارها وتحدث عند المركب شكل رباعي متساوي الساقين الذي هي قطاعاتها وكل واحد من تلك
الرباعيات قائم لان المركز على كل نقطة نفرض على سطح المحيط به اربع قوائم وقد فسحت منها اقساما

منه متساوية كانت كلها واحدة على قائمة يحيط به ضلعان مما يضا وطرفين من تلك الاقطار ومدار
الضلعان مما الذان ذكرهما المص اعني ضلع زاوية يكون الانفراج منهما متساويا لا شك اوهما
وذلك انه اذا وصل من بين الضلعين خطان متساويان ووصل بين المتصلين بخط مستقيم يحدث
هناك ضلعان متساوي الاضلاع لان مجموع زوايا المثلث مساوية لقائمتين فلما كان احدهما اعني الذي
بين الضلعين على قائمة ووجب ان يكون الزاويتان اللتان على القاعدة اعني الخط الواصل بين
المتصلين متساويتين لتساوي الساقين لزم ان يكون كل واحدة منهما على قائمة ايضا فيكون زوايا المثلث
متساوية فوجب ان يكون اضلاعه ايضا متساوية فاذا فرض ان كل واحد من الضلعين قد امتد عشرة
كان الانفراج منهما غير النهاية واذا امتدا بانه كان الانفراج ايضا وهكذا فاذا فرض انهما امتدا
الى غير النهاية كان الانفراج منهما موصوفا بالتناهي قطعا فيلزم ان يكون ما لا متناهي محصورا بين
حاصرين وانه محال ولما وجب كون الانفراج متناهيا وجب ان يكون امتداد ما ايضا متناهيا فيكون
الابعاد ايضا متناهية لان المفروض امتدادهما بقدر الابعاد اولا يخفى على المتامل ان كلام
العامل الاول حالا لانكار يصح لان دعوى المساواة بين الضلعين والانفراج منهما انما يصح ان لو قيد
الزاوية بانها تحدث على القائمة او الضلعان بانهما ضلعان مثلث متساوي الاضلاع وحينئذ لا
فالمساواة ممنوعة وانه بالبرهان السلمي وهو ان يقال نفرض خطان مستقيمان كيفما مثلث بحيث
يكون البعد بينهما بعدد ما بهما ذراعا وبعدد ما بهما ذراعين وعلى هذا فاذا ذهبا الى غير النهاية
كان البعد بينهما غير متساوية بالضرورة اشبه بالبرهان الترسي فقول العامل الثاني واصل هذا البرهان
هو البرهان الترسي محل بحث وان كلام المص لا يمكن ان يحمل على احد البرهانين لانه اطلق البعد ولم
يقيدها بالمساواة ولا اشارة فيه الى الصورة التي لا بد منها فيهما واعلم ان هذين البرهانين مع
ما ذكرناه في شرح كلام المص لانهما انما يدلان على امتناع لا تناهي الابعاد من جميع الجهات او من
جهتين ولا يدلان على امتناعه في جهة واحدة ولو جوز مجوز استواء غير متناهية لم يتم ومع ذلك
اقول يرد على جميعها ان الاستحالة انما نشأت من فرض امر متناهيين كفرض وجود زيد مع عدم

فان وجود خط واصل بين الصلعين يحتمل مع عدم تناهيهما فان الخط الواصل بينهما انما يحصل من التطبيق
منهما فهما متناهيان ولك التطبيق كيف لا ويكون كل منهما محصورا بين الآخر وذلك الخط الواصل وانما
الحد واستقامة القسمة يدل على الوحدة احتج القائلون بان الاجسام متماثلة اي متحدة الحقيقة وانما
الاختلاف بالعوارض او متخالفة بالحقيقة فذهب الاشاعرة الى انها متماثلة وهذا اصل مبني عليه
كثير من قواعد الاسلام كاثبات القادر المختار وكثير من احوال النبوة والمعاد فان اختصاص كل جسم بصفاته
المعينة لا بد ان يكون لمرجح مختار وليس الموجب الى الكل على السواء ولا جائز على كل جسم ما يجوز على الآخر كالتردد
على النار والحرق على السماء بحسب جواز ما يقبل من المعجزات واحوال القيامة ومبنى هذا الاصل عندهم على ان
اجزاء الجسم ليست الا الجواهر الفردة وانها متماثلة لا يتصور فيها اختلاف حقيقة وقد يستدل بوجوه احدها
ان الاجسام يقدر اسوا لها في الاعراض يلبس بعضها بعض ولولا تماثلها لما كان كذلك واجيب بان
هذه الدلالة انما يصح في حق من يصحح جمع الاجسام وشاهد الحس كل واحد منها بكل ما عداها فاما قبل
ذلك فليس الا الرحم والاحد بالطين وثانيها انها باسرها متساوية في قبول جميع الاعراض فيكون متساوية
في الماهية واجيب بانه لم يصح عندنا ان جرم النار قابل للكتابة والارضية وان جرم الفلك قابل للصعاب
الراجحة وقصة ابراهيم عليه السلام جرت فلا يدل على الحكم الكلي ايضا فلم لا يجوز ان تقال ان الله تعالى خلق
في بدن ابراهيم عليه السلام كيفية صدها استلذ بحاسة النار كما في النجاة وغيرها ثم جوز تسليم استواء الكل في
قبول الاعراض فلا يلزم منه استواؤها في عام الماهية لان الاشتراك في اللوازم لا يدل على الاشتراك في
الملزومات وثالثها ان الجسم لا معنى له الا الحاصل في الحيز والاجسام باسرها متساوية فيكون متساوية في الماهية
واجيب بان الحصول في الحيز ليس ذات الجسم بل حكما من احكامها وقد ذكرنا ان التساوي في اللوازم لا يدل
على التساوي في الملزومات وقال المصنف لحصول الحيز الدال على ماهية الجسم على الاختلاف الاقوال فيه
واحد عند كل قوم لوقوع القسمة فيه ولذلك اتفق الكل على تماثله فان المختلفات او اجتمعت في حد واحد
وقع فيه التقسيم ضرورة كما قال الجسم الفاعل للابعاد والمشتمل عليها وبراد بها الطبيعي والتعليمي والتمام
يقول بتخالفها لتخالف خواصها وذلك يوجب تخالف الانواع لا تخالف المفهوم من الحد فالمتكلم يقول ان المراد

بتماثلها

بتماثلها الحاوية في مفهوم الجسم وان كانت في انواعها مختلفة فيندرج تحته والضرورة تقضي بتماثلها
ذهب الجمهور الى ان الاجسام ماهية رياضية واكثر الحكماء الضرورة تقضي انا نعلم بالضرورة ان كيفيات
وسوسا وودا ساي بعينها التي كانت من غير تبدل في الذات بل ان كان في العوارض والهيئات لا يخفى
ان الحس شاهد بانها ماهية والا اعرض ما يجوز ان يكون ذلك يتجدد الاتصال كما في الاعراض وحالهم
النظام قال ان الاجسام لا تبقى زمانين فزعم بعضهم ان قوله هذا مبني على ان الجسم عنده مجموع الاعراض
والعرض عرضان وقد سبقك على ان ليس مذهبه ان الجسم عرض بل ان مثل اللون والطعم والرائحة
من الاعراض اجسام قائمة بانفسها وقال بعضهم ان ما ذكر في عدم بقاء الاعراض لما كان جاريا في الاجسام
اضاف الى النظام فقام الدليل على صحة قيامها فالتزم انها لا تبقى زمانين وانما تتجدد الاتصال وقيل
انه قال بذلك لانه قال بان الاعدام من الامور الثبوتية معقول وانه لا يصدق الاجسام حتى يقول انه يبقى
بان الصدق مذهبه ان الاجسام تبقى عند العامة فلا بد له من القول بانها لا تبقى كما قيل في الاعراض
وقال المصنف ان هذا النقل من النظام غير معتمد وقد قيل انه قال باجتماع الاجسام الى المؤثر حال البقاء
فذهب وهم الناقل الى انه لا يقول بقائها يعني توهم السامعون ان حاجتها الى المؤثر كذلك لا يتصور الا
اذا كانت متجددة غير باقية فنقلوا عنه ما توهموه من كلامه لا ما قصده به من الهاء غير باقية بذاتها بل تتجدد
ويجوز خلوها عن الكيفيات المذوقة اي الطعوم والمرئية اي الالوان والاصوات والمشمومة اي الروائح كالهواء
فانه خال عن هذه الكيفيات لانا لا نحس بها وعدم الاحساس فيما نشاهده ان نحس بغيره مع بعض النفي
والا لادى الى السفسطة ونقلوا على السبع الى الحس الاشعري خلافه واوعوا انه قابل اللون على
الكون يعني لما امتنع خلو الجسم عن الكون امتنع خلوه عن اللون قياسا عليه وكذا قابل الاتصاف على بعده
وقال كما امتنع خلو الجسم عن اللون الاتصاف فان العادة قد جرت بخلق الالوان عند زوالها
امتنع خلوه عنها قبل الاتصاف قياسا عليه ومع القياس الاول يخلو حكمي الكون واللون عن الجامع
والقياس الثاني الفرق بين الصورتين وهو ان اجتماع الخلو بعد الاتصاف لانه موقوف على جواز الضد
وقبل الاتصاف لا يكون موقوفا عليه فان صح هذا ظهر الفرق والا منعنا الحكم في الاصل وقلنا بجواز الخلو

بعد الانصاف على ان الاستدلال بالتمثيل في امثال هذه المباحث التي يطلب فيها التحقيق مستبعد جدا
لانه على تقدير تمامه لا يفيد الا ظنا ضعيفا ويجوز رد بعضها بشرط الضوء واللون وهو ضروري اعترفوا
في ان الاجسام هل هي مرئية بذواتها ام لا فذهب الحكماء الى انها ليست مرئية بذواتها بل المرئي اولا
وبالذات هو اللون والاضواء التي تملأ سطوح الاجسام والا لرئي الهواء لكنه غير مرئي لخلوه عنهما
ثم المعلم بمقارنة هذا الاحساس يحكم بان ما بين تلك السطوح جواهر ممتدة في الجهات اعني الاجسام
فهي مرئية بالعرض وذهب المتكلمون الى انها مرئية بذواتها واختار المص هذا المذهب واولى
الصورة في ذلك واشار الى الجواب عما قالوا في الهواء من انه غير مرئي لخلوه عن الاضواء والالوان
بان رؤية الاجسام مشروطة بكيفيتها بها واستدل الاشاعرة بانا نرى الطويل والعريض والطول
لا يجوز ان يكون عرضا لانه يجب كون الجسم مركبا من الاجزاء التي لا تتجزى فلو كان الطول عرضا لكان محله
الجزء الواحد لاستحالة قيام العرض باكثر من محل واحد فالجزء الموصوف بالطول يكون اكثر مقدارا
ليس موصوفا به فيكون الطويل قابلا للقسمة وهو محال واذا كان الطول نفس الجوهر والطويل مرئي
فالجوهر مرئي وقد عرفت ان الاجسام كلها حادثة لعدم انفكاكها من جزئيات متناهية حادثة فانها لا تخلو
عن الحركة والسكون وذلك لان كل جسم له وضع وحيز فان كان منتقلا عن احدهما كان متحركا والا
كان ساكنا وكل منهما حادث وظاهر اما الحركة فلوجوه احدها انها بعض الموصوف بالعرض لكونها انتقالا
من حال الى حال والانتقال من حالة الى اخرى لا بد ان يكون مسبوقا بحصول الحالة المنتقل عنها
وهذا السبق زماني حتى لم يجامع فيه السابق المسبوق والمسبوق بالغير متأخر زمانيا مسبوق بالعدم
لان معنى عدمه مجامعة السابق للمسبوق وان لم يوجد السابق ولا يوجد المسبوق والمسبوق بالعدم هو معنى
الحدوث هنا واعترض عليه بانكم ان اردتم بكون الحركة بعضا للموصوف بالغير انها بعض ان يكون
ماهيتها موصوفة بالغير فهو ممنوع وان اردتم به انها تقتضي ان يكون كل جزئي وفرد منها موصوفا بالغير فهو مسلم
لكنه لا يقتضي حدوث ماهية الحركة اذ يجوز ان يكون لها جزئيات متعاقبة غير متناهية ويكون قبل كل حركة
جزئية حركة اخرى لا الى نهاية ويكون ماهية الحركة قديمة محفوظة بتعاقب تلك الافراد الى كل واحد منها

حادث

حادث ولا يلزم من موصوفية كل واحد منها بآخر منها ان يكون مجموع الجزئيات مسبوقا بشيء آخر
غير الجزئيات على معنى انه لا يوجد مع ذلك الغير شيء من تلك الجزئيات حتى يلزم انقطاعها فيكون الماهية
التي هي حادثة موصوفة بذلك الغير واجيب عنه بانه اشارة بالممتنعة المتنوعة اعني قوله الحركة بعض
ان يكون ماهيتها موصوفة بالغير وذلك لوجهين احدهما ان ماهية الحركة حركة من امر بعض وامر يحصل لان
الحركة لا بد ان يكون منقسمة الى اجزاء لا يجوز اجتماعها ولا شك ان الامر المحصل مسبوق بالامر المبعض
ضرورة ان موصوفية الجزء بعض موصوفية الكل ودفع ذلك بان ماهية الحركة حاصلة في كل واحد من
الامر المبعض والامر المحصل بما فيهما لان الحركة لا تنقسم الا الى اجزاء كل واحد منها حركة فكل واحد من المبعض
والمحصل جزئي من جزئيات ماهية الحركة فهي محفوظة بكل منهما فلا يلزم من موصوفية المحصل بالمبعض
الا موصوفية فرد من ماهية الحركة بفرد آخر منها لا موصوفية الماهية بغيرها من الماهيات وهكذا الحال
اذا قسم ذلك المبعض الى جزئين بعدم احدهما على الآخر فان كل واحد من هذين الجزئين الذي هو جزئي لماهية
الحركة الموجودة قبل وبانهما ان كل جزئي من جزئيات الحركة لما كان حادثا كان مسبوقا بعدم ازلي
فيجتمع عدمات تلك الماهية الجزئيات في الازل فلا يوجد ماهية الحركة في الازل والا لوجد في ضمن جزئي من
جزئياتها فيجتمع وجود ذلك الجزئي وعدمه معا في الازل وايضا وقد مر ذلك بان الازل ليس وقتا
محدودا وزمانا مخصوصا اجتمع فيه عدمات الحركات كلها حتى ان وجد فيه شيء منها جامع عدمه فيلزم
اجتماع النقيضين على معنى كونها ازلية ان تلك العدمات لا بد لها ولا ريب منها بخلاف وجوداتها
فان لها بدايات وبرهانا فليس يعرض شيء من اجزاء الازل الا ويقطع فيه شيء من تلك العدمات التي
لا بداية لها بوجود من تلك الوجودات وليس الاجزاء الازل انقطاع في جانب الماضي فاذا وجد في كل
جزء منها حركة وانقطع فيه عدمها لم يكن هناك محذور الا ان الوهم قاصر عن ادراك الازل فيحسبه
وقت معين اجتمع فيه وجود الحركة مع عدمها وبارة بابطال السند المساوي اعني بيان قبل الافراد الغير
المتناهية للحركة وذلك تقرير ما سنذكره في الفن من الدلالة على تناهي جزئيات الحركة والسكون واقول
ان ما سلمه المعترض من حدوث كل جزئي من جزئيات الحركة كاف للمستدل منها ولا حاجة له الى الاستدلال

على حدوث ما منها فانه يستلزم الدلالة على ان حركاتها ساكنة وهاهنا المقدمتين بما ادعاه من حدوث
الاجسام على السطح مع انه يثبت حدوث الماهية ايضا بعد ثبوت تلك المقدمتين لان الامور المتناهية
اذا كان كل منها حادثا كان مجموعها ايضا حادثا واذا كان مجموع حركات ماهية حادثا كان الماهية ايضا
حادثة ما بها طريق التطبيق وعدمها فهاهنا يجب ابطال التسلسل وتقريرها هاهنا ان يقول لو كانت ازلية
كان لها ان تعرض من جزء معين منها كدورة معينة مثلا الى ما لا يتناهى له جملة واحدة وتعرض ايضا من جزء
قبلها بمقدار مساو كعشر دورات مثلا جملة اخرى ثم تطبق الجملتين وتتكرر الكلام الى آخره على ما مر وقد عرفت
ان برهان التطبيق انما يدل على امتناع لا تناهي الامور الموجودة معا فاما طريق المصابقة وتقريرها ان
الحركة يجب ان تكون من اجزاء بعضها سابقة وبعضها مسبوقة ولنجعلها دورات مثلا فلو كانت حركة ازلية
كانت تلك الدورات غير متناهية ولكن لنا حد من دورة معينة الى ما لا يتناهى له جملة فيكون تلك الدورة التي الجزء
الاخير في هذه السلسلة التي لا تتناهى موصوفة بالمسبوقية وليس موصوفا بالسابقية وكل واحد من اجزائها
الاخر موصوف بالمسبوقية والسابقية معا او لو جعلنا سابق غير موصوف بالمسبوقية لانقطعت السلسلة
به فكل سابق مسبوق من غير عكس كلي كالجزء الاخير المذكور فيكون عدد المسبوقية ازيد من عدد السابقية
بواحد وانه محال لانهما متضايفان يجب تكافؤهما في الوجود وتساويهما في العدد وان يكون بازاء
كل واحد من احدهما واحد من الآخر واما السكون فلانه لو كان قديما لما امتنع زواله واللازم باطل اما الملازمة
فلانه وجودي وكل وجودي قديم يمتنع زواله على ما مر لانه ان كان واجبا لذاته فظاهر امتناع عدمه وان
كان ممكنا كان مستندا الى واجب بالذات وهو الله تعالى ولا يكون ذلك الواجب مختارا لما مر ان العدم
لا يستند الى المختار بل يكون موجبا فان لم يتوقف تاثيره في ذلك العدم على شرط اصلا بل كان ذاته
كافية في الحادث لزم من عدم عدم الواجب لانه يلزم ذاته من حيث هي وانتفاء اللازم يستلزم
انتفاء الملزوم فيكون عدمه محالا وان توقف تاثيره فيه على شرط فلا يكون ذلك الشرط حادثا والا
لكان العدم المشروط به اولى بالحدوث بل يكون ذلك الشرط ايضا قديما ويعود الكلام فيه وفي صدوره
عن الواجب بل هو شرط او غير شرط ويلزم الاشتباه الى ما يجب صدوره عن الواجب بلا شرط

وهو

وهو باطل في الامور المرتبة الموجبة الموجودة معا فلو عدم هذا الصادر المنتهي اليه عدم الواجب
واذا امتنع عدم مشروطه ايضا وهكذا الى القديم الذي كلامنا فيه وهو المطلوب واما بطلان اللازم
فبالاتفاق والدليل اما الاتفاق فلان الاجسام عند الحكماء تنحصر في الفلكيات وحركتها واجبة عندهم
وفي العنصريات وحركتها حادثة فلا شيء من الاجسام يمتنع عليها الحركة واما الدليل فعلى الاجسام
البسيطة فيجوز على كل جزء من البسيط ما يصح على الجزء الاخر فيصح ان يماس مساره ما يماس مساره
وهو الا الحركة واما مركبة من البسائط فيصح على بسائطها الحركة كما ذكرنا ويلزم منها صحة الحركة على المركب
ولو في الوضع واعترض عليه بوجوه احدها انا لا نسلم ان السكون امر وجودي بل هو عدم الحركة عما
من شانه ان يتحرك فاذا كان ثابتا للجسم ازلا حاز زواله لان الامور العدمية الازلية يجوز زوالها كاعدام
الحوادث اليومية واجيب عن ذلك بان السكون اعني حصول الجسم في الحيز امر محسوس فيكون موجودا
وهو تمام ماهية الحركة والسكون واشتراكهما في العوارض الخارجية فيكون السكون موجودا كالحركة وفيه
بعض غموض لعدم الدليل فيقال لو وجد جسم قديم لزم احد الامرين اما ان يكون له كون قديم واما
ان يكون ساكنا فيقال كل كون كون لا الى نهاية واللازم باطل اما الملازمة فلان الجسم لا بد له من كون
فان وجد له كون غير مسبوق باخر يلزم الاول واما بطلان اللازم فلانه يستلزم خلو ذلك الجسم عن الكون والا لزم التسلسل وهو
واما بطلان اللازم الاول فلما مر من حدوث السكون واما بطلان اللازم الثاني فلما مر في المطبق والمضايف
ثانيها انا لا نسلم ان العدم لا يستند الى المختار وعدم الكلام عليه ثالثها انا لا نسلم ان الشرط الذي يتوقف
عليه السكون العدم يجب ان يكون قديما حتى يعود الكلام فيه وفي صدوره عن الواجب لم لا يجوز ان يكون
حدثا ازليا كعدم حادث مثلا فاذا وجد ذلك الحادث زال السكون لزوال شرط لا لزوال الواجب حتى
يحكم بامتناعه فان قيل هذا العدم الازلي لكونه ممكنا لا بد ان يستند الى عدم واجب اعني عدم الصنع
اما ابتداء او بواسطة ازلية كما ان الوجود الممكن الازلي لا بد ان يستند الى وجود واجب لذاته ابتداء او
بواسطة ازلية وهو الله تعالى فيكون زواله مستلزما لزوال الواجب اعني العدم الواجب الذي اسمى اليه
استناده فالمحذور لازم لم يندفع على العدمات الازلية الممكنة جاز ان يستند كل واحد منها الى عدم

ازلی اخر ممکن من غیر ان ینتهی الی عدم الواجب بل شرب القدمات الممکنة زمانا واتا الی لا نهایة له
ولیس ذلک بمستحیل واما ما فی حرکاتها ای جزئیات الحرکات والسکون فلان وجودها لا یتوقف
علی شیء للمطلوب علی ما مر فی محث ابطال التسلسل اقول قد حقق فی ذلک المبحث ان وجود ما لا یتناهی مطلقا ولیس
کذلک اما الحق ان یکون ما لا یتناهی موجودا معا فی جزئیات الحرکة ممکن ان یکون غیر متناهیة وجزئیات السکون ایضا
اذا لم یجتمع فی الوجود ولو صف کل حادث بالاضافة الی المتقدم ویجب زیادة المتصف باحدهما من
حیث هو کذلک علی المتصف بالاخری فیستلزم الناقص والزائد ایضا دلیل آخر تقریره ان کل حادث موصوف
بالاضافة الی المتقدم ای یکون سابقا علی ما بعده ویکون لاحقا بما قبله والاعتباران مختلفان وان کانا
فی ذات واحدة فاذا اعتبر الحوادث الماضیة المبداء من الآن مرتین احدهما من حیث ان کل واحد
منها سابق والاخری من حیث هو لاحق کانت السوابق واللواحق المتساویان بالاعتبار متطابقتین
فی الوجود ویجب زیادة المتصف باحدهما من حیث هو متصف بها علی المتصف بالاخری ای یجب ان
یکون السوابق اکثر من اللواحق فی الجانب الذی وقع الشروع فیه بواحدة وذلک لان المتضایفین المتساویین
یجب تساویهما فی العدة والحادث الآنی مسبوق بحد فلا بد ان یکون الحوادث الماضیة متناهیة والا
لزم عدد المسبوقة بواحدة فاذن اللواحق متناهیة فی الماضی لوجوب انقطاعها قبل انقطاع السوابق
والسوابق الزائدة علیها بمقدار متناهیة اعنی بواحدة متناهیة ایضا فیلزم ان یتناهی ما فرض انه غیر متناهی هف
وهذا الدلیل راجع الی التطبیق فی المتبع مع علة موانة فی تحصیل الخلسین کانهما حاصلتان فی الخارج بلا تحلل
منا وعدم میل ذلک فی محث ابطال التسلسل من ان کل واحد من السلسلة علة باعتبار ومعلول باعتبار
حکاهما حلسان متطابقتان فی الخارج احدهما بحسب العلیة والاخری بحسب المعلولیة والضرورة یجب
حدوث ما لا یتناهی من حوادث متناهیة لان تلک الحوادث المتناهیة المتقدمة لها اول قطعا فالذی لا یتناهی
من تلک الحوادث المتناهیة المتقدمة لا یوجد قبل ذلک الاول والا لکان متناهیا ضرورة واذا لم یوجد
قبله کان حادثا مثله فالاجسام حادثة ولما استحال قیام الاعراض الا بها وذلک بناء علی ان الجزء
لم یمت عنده فالاعراض القائمة بها ایضا غیر باقیة عنده فیحضر الاعراض عنده فی الجسمانیة ولما ثبت ان موضوعها

اعنی

اعنی الاجسام حادثة ثبت حدوثها ای الاعراض بامرها ولما من حدوث الاجسام واعراضها اراد ان
یشیر الی اجوبة دلائل العالمین بعدها بعد ذکر الدلیل الاول منها ان الاجسام لو کانت حادثة لتوقف
حدوثها علی امر حادث مختص بوقت حدوثها اذ لو لم یتوقف علیه لزم الرجحان اختصاص حدوثها
بذلک الوقت دون ما عداه مع الاوقات مع تساوی نسبتها الی جمیع تلک الاوقات بخصیص ما مختص
ذکر الکلام فی ذلک الامر الحادث واختصاصه بوقت معین کما فی الحادث الاول ویلزم التسلسل والجواب
ان حدوثها لا یتوقف علی حادث امر مختص بوقت حدوثها بل جمیع ما لا بد منه فی حدوثها حاصل فی الازل
واختص الحدوث بوقته اولا وقت قبله ای اختصاص حدوث الاجسام بوقت الحدوث دون ما عداه من
الاوقات انما هو لاجل ان لا وقت قبل ذلک الوقت فلا یلزم الرجحان من غیر مرجح فان الاوقات التی
تطلب فیها الرجحان هناک معدومة او الزمان هناک موهوم ولا وجود له الا مع وجود العالم ولا یمکن
اجراء الوهم الا بحر والوهم یطلب الرجحان فی تلک الاجزاء لوقوع الاثر من الاحکام الوهمیة فی الامور
الوجودیة الصرفة وانها غیر معقولة اصلا واقول هذا الکلام علی تقدیر تمامه انما یدل علی ان لا یطلب وجه
الرجحان فیما بین الاوقات بان یقال لم اختص الحدوث بهذا الوقت دون ما عداها من الاوقات لا فیما
وجود تلک الحوادث وعدمها بان یقال لم یرجح فی ذلک الوقت وجودها علی عدمها حتی حدثت
وایضا فی الاوقات التی قبل وقت الحدوث اذ لا زمان هناک لا فی الاوقات التی بعده فاختصاص
الحدوث بهذا الوقت دون ما عداه من الاوقات التی بعده یرجح بلا مرجح واجاب بعضهم بان
اختصاص الحدوث بذلک الوقت دون ما عداه لاجل تعلق الارادة القدیمة فلم یلزمه احد الحدوثین
لا التوقف علی امر آخر مخصوص ولا الرجحان بلا مرجح فان تعلق الارادة وهو المخصص والمرجح وارد
علیه ان ذلک التعلق اما ان یکون قدیما او حادثا فان کان قدیما وجب ان یکون المتعلق به الذی
کفی فی وجوده هذا التعلق ایضا قدیما او لو اختص بوقت دون آخر لزم الرجحان بلا مرجح لان الرجحان الحاصل
من ذلک التعلق بتمام الاوقات باسرها لانتفاء الارادة القدیمة یتعلق فی الازل بوجوده فی وقت معین
فاذا حضر ذلک الوقت وحدث ذلک التعلق القدیم من غیر احتیاج الی امر حادث لانا نقول یتوقف وجوده

على حضور ذلك الوقت الذي هو حادث وان تعلق الارادة القديمة حادثا بعلم الكلام الى فان كان حدوثه
بتعلق آخر حادث وهكذا تسلسلت التعلقات الى ما لا نهاية فاما ان يلزموا ابدا التسلسل في مقام المنع مع
كونه خلاف مذهبهم واما ان يقولوا ان التعلق امر اعتباري فلا يحتاج حدوثه الى تأثير الا ان الادلة تشهد بان
كل حادث وجوديا كان او عدميا يحتاج الى تأثير يخصصه بوقت حدوثه قبل الوجود ولعلهم هذا اللزوم يكون
الحادث اليومي قديما لجريان الدليل بعينه ولانه لا يعقل الحادث اليومي مستندا الى الحوادث الفلكية من
الحركات الفلكية والاتصالات الكوكبية وكل منها مسبوق بآخر لا الى نهاية ومثل هذا التسلسل جار بخلاف
التسلسل الامور المرتبة المجتمعة لانا نقول اذا سلم جوازه ليس في الحوادث المتعاقبة فلم لا يجوز ان يكون
حدوث الاجسام مشروطا بشرط مسبوق بآخر لا الى نهاية فيكون حدوث العالم الجسماني عن المبدأ القديم
بتوسط الحوادث المتعاقبة كما في الحوادث اليومية فان قيل ليس المشروط المتعاقب انما يتصور فيما له مادة
سابقة استعدادا بسوار وملك المشروط عليها لقبول الحادث المشروط بتلك الشروط حتى اذا كمل
الاستعداد حاصل عليه من المبدأ القديم ما هي مستعدة له وما سوى العالم الجسماني ليس له زيادة
حتى يتصور فيه وارد المشروط المعتبرة في حدوث العالم عليها قلنا لا نم ان الشروط والحوادث المتعاقبة
انما تتصور في المادة او قد يكون تصورات متعاقبة لامر مجرد عن المادة وبوابها كل سابق منها
شرط للاحق الى ان ينتهي الى ما هو شرط لحدوث العالم الجسماني بقرر الدليل الثاني من موجد الاجسام
لا يجوز ان يكون مختارا لان المختار الذي يصح منه الفعل والترك انما يفعل القصد وسلمنا فلا نسلم الحكم
ولا نسلم الملازمة الا اذا كان هناك ما يرجح به الايجاد على تركه بالقياس اليه فيكون الايجاد اولى به من تركه
فكان بالايجاد ما قضى دائما وهذا يوجب ان يكون المبدأ المؤثر في الاجسام موجبا واثر الموجب
القديم يجب ان يكون قديما فيصح عليه ان نقول ان الموجب القديم انما يكون قديما اذا صدر عنه
بتوسط حوادث متسلسلة الى غير النهاية فلا كالحوادث اليومية على رأي الحكماء الا ان قدم التسلسل
الحوادث التي يخالف رأي المتكلم والجواب انا لا نم ان المختار لا يوجد شيئا الا اذا كان هناك
ما يرجح الايجاد على تركه بل المختار يرجح احد مقدوريه لا لامر عند بعضهم فان الاشاعرة ومن اصحابنا

سرهم جوزوا ترجيح الفاعل المختار لاحد مقدوريه بلا مرجح يدعوه اليه ولذلك امكنهم القول بان تعالى الله
غير معلل بالاغراض مع كونه فاعلا بالقصد والاختيار وتمسكوا في بداهة الجواز بعد حتى الظن ان ورعيهم
الجامع وطرق الفارق من السمع مع المساواة في جميع الجهات الى تصور الترجيح بلا مرجح
بلا مرجح وبين الترجيح بلا مرجح فالترجيح احد المتساويين من طرفي الممكن بلا مرجح من خارج ضرورة
البطلان كيف ولو جوزناه انسد باب اثبات الصانع واما الترجيح من غير مرجح اي من غير داع لان
غير ذات يتصف بالترجيح فليس بمحال لان المختار اذا كان مختارا فهو يرجح ما اراده اي مقدوريه شاء واعترض
عليهم بان المختار وان رجح احد مقدوريه ما اراده لكن اذا كان ارادته لاحدهما دون الآخر
بالنظر الى ذاته يوجب ان يقال كيف اتصف باحدى الارادتين دون الاخرى فان استند ترجيح هذه
الارادة الى ارادة اخرى يعود الكلام اليها ولزم التسلسل في الارادات وان لم يستند الى شيء فقد ترجح
احد المتساويين على الآخر بلا سبب وان قيل الارادة واحدة لكن تعلقها بالمرادات
لزم التسلسل في التعلقات واما المعتزلة ومن يحذو حذوهم فادعوا ان الفعل الخالي عن الغرض عبث والله تعالى
منزه عنه ورجوع الغرض اليه مع تعاليه عن المضار فيكون راجعا الى المخلوقات ورعاية مصالح العباد
والاحسان اليهم واما الحكماء فقد زعموا ان البديهة تشهد بان الفاعل المختار بذلك المعنى الذي ذكرناه
لا يتصور منه فعل العرض فيكون مستكملا به ما قضى دائما فلذلك نفوا الاختيار بهذا المعنى عنه تعالى
وانما قلنا نفوا عنه تعالى الاختيار بهذا المعنى لان الاختيار بمعنى كونه بحيث ان شاء فعل وان لم يشأ
لم يفعل ثابت له تعالى بقرر الدليل الثالث ان الاجسام مركبة من المادة والصورة والمادة قديمة
والا افتقرت الى مادة اخرى لما ثبت من ان كل حادث له مادة وتسلسل المواد ويلزم من قدم
المادة قدم الصورة لما ثبت من انها لا تنفك عن الصورة فيلزم قدم الجسم والجواب ان الجسم بسيط
كما هو عند الحكماء والمادة مبتدعة وان سلمنا تركبه من المادة والصورة فلا نم ان المادة قديمة
وما استدلوا به عليه فقد سبق معناه وعللنا انها لا تنفك عن الصورة ولم نم ولئن تم الدليل
الرابع ان الزمان قديم والا لكان عدمه قبل وجوده فعلية لا يجامع فيها التي هي السبق الزماني

فيكون الزمان موجودا حين ما فرض معدوما هف واذا كان الزمان قديما كانت الحركة التي هو مقدارها
اقدم منه فكذا الجسم الذي هو محل الحركة والحوادث انا لا نسلم ان الزمان موجود حتى يلزم ان يكون حادثا او قديما
بل هو امر موهوم كما هو مذهب ولو سلم فلك العلة لا تستدعي زمانا فان اجزاء الزمان معدوم بعضها على
بعض فلك العلة وليس معدوما بالزمان وقد سبق تحقيقه في مبحث السبق والتقدم

اي المفارقة عن المادة وقد سبق انها قسمان عقل ونفس اما العقل فلم يثبت دليل على اثباته
وما يقال من انه لو وجد لشارك الباري تعالى في التجرد ولزم تركب واجب الباري تعالى من الامر المشترك وجمادة
بمفارقته وهو محال فمردود لان المشاركة في العوارض لا تنافي السلوب والاوصاف لا تقتضي التركيب
في الذات واما وجوده فمدخولة كقولهم استدل الحكماء على وجود العقل بوجوه مرتبة ثلاثة الاول منها ان
الممكن منحصر في العرض والجواهر الخمسة اعني الجسم والهيولى والصورة والنفس والعقل واول ما يصدر عن الباري تعالى
لا يمكن ان يكون عرضا والا ان يكون احد الجواهر سوى العقل فلو لم يكن العقل موجودا لم يوجد اول صادر عنه تعالى
هف اما ان الجسم لا يمكن ان يكون هو اول ما يصدر عنه تعالى لانه متحقق مركب من الهيولى والصورة فلو صدر عنه تعالى
لزم ان يصدر الاثنان عنه والواحد لا يصدر عنه اثنان فان واجب الباري تعالى واحد من جميع الجهات لا كثرة
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 مشروط وفي تاثيرها لمادة اما الصورة فلان تاثيرها موقوف على تشخصها وهو
موقوف على المادة واما النفس فلانها اما بوساطة الآلات جسمانية فلو كان المعلول الاول هو احدهما لكان
تاثيرها على المادة لان المادة على ذلك التقدير يكون معلولة لها اما ابتداء وبوساطة امتناع
اسنادها الى الباري تعالى والا لزم تعدد آثاره ولا يجوز ان يكون تاثيرها في تاثيرها على المادة اولا
سبق المشروط في تاثيره اي لا سبق المشروط هو الصورة او النفس في تاثيره عارض لاحقا على المادة
على ذلك الامر الذي هو عرض 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 يكون علة لموضوعه كما مر
ولا يجوز ان يكون المشروط في وجوده تاثيره على ذلك الامر والى هذا اشار بقوله او وجوده اي لا سبق

المشروط هو العرض في وجوده على ما 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 اسند عنه
صلاحية التاثير والى هذا اشار بقوله والا لما اسند صلاحية التاثير عنه اي كقولهم والا لما اسند صلاحية
التاثير عنه في اثبات ان المعلول الاول لا يجوز ان يكون هو المادة وقد ذكر الضمير في عنه باعتبار تاويل المادة
المحل وفي بعض النسخ بدل قوله والا لما اسند قوله والا لما اسند وهو يكون عطفا على قوله المشروط
اي المادة لو كانت هي المعلول الاول لزم ان يكون سابقة على ما عداها لان ما سواها من الممكنات يمكن ان يستند
اليها اما ابتداء او بوساطة ولا سبق لما اسند صلاحية التاثير عنه فلا يكون هي سابقة عليها اقول ويلخص هذا الدليل
ان اول صادر عنه تعالى واحد مستعمل بالوجود والتاثير وغير العقل ليس كذلك لانتفاء الوحدة في الجسم والتاثير
في الهيولى والاستعمال في الصورة والنفس وبالوجود في العرض لان المؤثر مختار اشارة الى ترتيب
الدليل المذكور وذلك اما لانه ان الباري تعالى واحد من جميع الجهات بل هو مختار متعدد اذا وتعلقها او هو
موجب له حيثيات متعددة كالوجود المطلق العارض لوجوده الخاص وكالسلوب وهذه الجهات وان كانت
امورا اعتبارية لا عينية يجوز ان يكون شروطا لتاثيره فيتعدد آثاره كما جوزتم تعدد آثار المعلول الاول بحسب
جهاته الاعتبارية على ما مر ولو سلم انه واحد من جميع الجهات فلا نسلم ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد
وقد تكلمنا عليه فيما سبق ولو سلم فلا نسلم ان الجسم مركب من الهيولى والصورة وقد مر ابطاله فلم لا يجوز ان يكون
الصادر الاول هو الجسم ولو سلم فلا نسلم ان الصورة في تشخصها محتاجة الى الهيولى فلم لا يجوز ان يكون هي المعلول
الاول ولو سلم فلا نسلم ان الهيولى في تشخصها ووجودها محتاجة الى الصورة فلم لا يجوز ان يكون هي المعلول الاول
وما قلتم من ابطاله من انها لا تصلح للتاثير فهو ممنوع لا نسلم ان الصادر الاول يجب ان يكون علة لجميع ما عداه اما بواسطة
او بغير واسطة فلزم ان يكون الهيولى على ذلك التقدير علة مؤثرة في معلولها ويمتنع ان يكون الشيء الواحد
بالنسبة الى واحد فاعلا وقابلا معا لانا نقول هذا الامتناع ممنوع وقد تكلمنا عليه كما مر ولو سلم فانما هو
اذا كان القبول والفعل من جهة واحدة لم لا يجوز ان يكون المادة قابلة له من جهة وفاعلة له بواسطة اخرى ولو سلم
فلا نسلم ان اول ما يصدق عليه الواجب يلزم ان يكون احد الامور المذكورة لم لا يجوز ان يكون صفة من صفات

الواجب تعالى ويمنع كون الصفة عين الذات ولو سلم ان الصفة عين الذات فلم لا يجوز ان يكون هناك
جوهر ليس بجسم يتركب من جزئين ليسا كجزئي الجسم اعني الهيولى والصورة وح جاز ان يكون الصادر الاول
هو احد هذين الجزئين لهذا الجوهر من غير لزوم محذور فان قيل هذا الجوهر المركب لا يجوز ان يكون مجردا لان
المجرد بالذات الا في المكان وهو الجوهر الممتد في الجهات اعني الصورة الجسمية وسيهافي ذلك محلها وما يحل في
محلها فيكون مجردا لا في مكان ولا يجوز ان يكون نفسا لان جزء النفس لا يستعمل بالتأثير والا لاستعمل بالكون
فعلا وهو المط هنا وكونه مركبا لا يقدح فيه فانا لا نم ان جزء النفس لو استعمل بالتأثير لزم استعمال النفس به
فان استعمال الجزء لا يستلزم استعمال الكل لجواز ان يحتاج الجزء الاخر في التأثير الى امر خارج ولزوم مما يصح
احتياج الكل ولو سلم فلا نم ان المعلول الاول يجب ان يكون موجدا لجواز ان يكون واسطة في تجويز ان يكون
اول ما يصدر عنا او صورة ثم يصدر بواسطة البدن او الهيولى ولو سلم فلا نم ان النفس لا تؤثر الا بآلة
جسمانية لم لا يجوز ان يؤثر بدونها وبعض جوازه العادة كالمعجزة والكرامة والسحر من هذا القبيل على ما حرر فانه
يكون مستغنيا عن المادة في الذات والفعل ولا يعني بالفعل سوى هذا فلنا الفعل هو الجوهر المستغني عن المادة
في ذاته وفي جميع افعاله والمحتاج الى المادة في بعض افعاله لا يكون فعلا بل نفسا فلم لا يجوز ان يكون الصادر
الاول هو النفس ويكون اتحادها في اول الامر بدون الآلة وقولهم استدارة الحركة توجب الارادة
المستلزمة للنفس والكل دليل اخر على اثبات العقول بقوله ان الاجرام السماوية ليس بعض اجزائها بوجه اولى بما هو
عليه من الوضع من بعض بحسب طباعها لان الطبائع التي للاجزاء المفروضة متحدة فلا يعرض امور مختلفة فلا يكون
شيء من الاوضاع واحد اشيء من طبائع الاجزاء المفروضة فالعلة عنه جائزة وتلك العلة لا يصور الا بالمثل
لما سبق فيجوز ان يكون في طباعها مثل ولما لم يكن عليها سوى الحركة المستديرة لم يكن في طباعها الا المثل المستدير
ولا يمكن ان يكون لها مثل مستدير وجب ان يكون له مبدأ فيها او امكان المثل يستلزم امكان التحريك
القسري وقد مر عندهم ان ما يفعل تحريكها قسرا فلا بد فيه من مبدأ مثل طبائعي ومع وجود مبدأ المثل المستدير
في الجوهر البسيط يمتنع ان يكون فيه عائق عن ذلك المثل بحسب الطبع لان الطبيعة البسيطة الواحدة لا يصور كونها
مقتضية لشيء ولا لعوقها عنه اصلا والعائق الخارج ايضا ممتنع اذ لا عائق عن الحركة المستديرة من خارج

الا ومثل مستقيم او مركب يمتنع وجوده في الاجرام الفلكية وذلك لان ما لا مثل فيه اصلا وما فيه مثل بالاستدارة
فقط لا يمكن ان يكون الحركة المستديرة ولا واحد فيه مبدأ المثل وعدم التناهي فالمثل موجود بالفعل فالاجرام السماوية
متحركة بالاستدارة ثم ان تلك الحركة ارادية لانا قد بينا ان في الفلك مثلا طباعيا يحركه فلا يكون حركته قسرية
مستندة الى امر خارج عنه فهو لا ارادية او طبيعية ولا يجوز ان يكون طبيعية لان الفلك يحركه المستدير
يطلب وضعا ثم يتركه ويطلب وضعا ثم يتركه لا يتصور بدون ارادة فان طلب شيء وتركه لا يكون الا باختيار
الاغراض وذلك لا يتم الا بالتصور والارادة واما الطبيعة فلا ارادة فلا يجوز ان يكون طالبا لشيء وتاركا له
وان كانا في وقتين لا يقال لم لا يجوز ان يكون المط بالطبع نفس الحركة فيكون نفس الحركة دائمة مطلوبة غير مرادة
لانا نقول الحركة لذاتها تقتضي التأدي الى الغير فيكون المط بها وذلك الغير فيتعين ان يكون ارادية ثبت ان
استدارة الاجرام السماوية توجب ارادة المحرك وارادته تستلزم التصور الكامل اي الذات التي كمالاتها
حاصلة بالفعل لان الارادة تقتضي ان يكون للمراد مط ممكن الحصول لان طلب الممتنع اما محسوسا او معقولا
لا سبيل الى الاول لان طلب المحسوس انما يكون للحدث او للدفع وحدث الملائم سهوه ودفع المنافر عنه
وهما على الفلك محالان لانها محصنان بالجسم الذي يفعل ويتغير عن حالة ملائمة الى حالة غير ملائمة وبالعكس والاجرام
السماوية لا يحترق ولا يلتئم ولا يتكون ولا يفسد ولا ينمو ولا يذبل ولا يتخلخل ولا يتكاثف ولا يتحلل وما يحله
لا يتغير عن حالة الى اخرى الا في اوقاتها التي لا يتصور كون بعضها طباعيا وبعضها غير ملائم فيتعين الثاني وهو ان
يكون المط معقولا فالطالب اما ان يريد نيل ذاته او نيل صفاته او نيل شبه احدهما والاول كان له تعلق بالمط
وعلى التقديرين الاول والثاني يلزم انقطاع الحركة لان الذات والصفة اما ان تنال في الحال فيلزم انقطاع الحركة
لامتناع طلب الحاصل واما ان لا تنال اصلا فلا يلزم اليأس عن حصول ما هو اساسه ويلزم الانقطاع
لكن انقطاع الحركة ح لانها حاصلة للزمان الذي يمتنع عليه العدم مطلقا اي سابقا على وجوده او طارئا
عليه والى هذا اشار بقوله او طلب الحاصل فعلا او قوة توجب الانقطاع وغير الممكن ح اي طلب غير الممكن
ح واراد بالحاصل بالفعل ما نال في الحال وبالحاصل بالقوة ما لا ينال اصلا تحاشيا عن القوة لكونه
ممكن الحصول فيتعين الثالث وهو ان يكون الطلب لنيل المط ولا يجوز ان يكون سببا مستقرا او لا يلزم الا الانقطاع

او طلب الحاصل بل سببها غير مستمر اي سببها بعد شيء يحدث بعض سببه ويحصل اخر ويجب ان يحفظ ذلك
بعاقب الافراد لا الى نهاية والا يلزم الانقطاع مع ان المط حصول مشابهات غير متناهية يحصل بالتدريج
في اوقات غير متناهية لئلا يلزم انقطاع الحركة فيكون المط موجودا متصفا بالفعل بصفات كمال غير متناهية
بحركة الفلك فيخرج بحركة الاوضاع الممكنة من القوة الى الفعل ويحصل له بكل وضع شيء بالمط الذي
هو بالفعل من كل الوجوه ولم يزل يزول وضع ويحصل آخر فيزول شيء ويحصل اخر ويحفظ كل منها بتعاقب
الافراد ولا يجوز ان يكون ذلك هو الواجب والا لم يختلف الحركات فيجوز ان يكون عقليا وبحث بذلك بعد
العقول وهذه الحجة مدخولة لتوقفه على دوام ما اوجبنا انقطاعه اي هذا الدليل موقوف على دوام الحركة التي
اوجبنا انقطاعها حيث منا حدوثها وانه موقوف على حصر اقسام الدليل فيما ذكر وهو ممنوع فانا لا نسلم
ان طلب المحسوس لا يكون الا للحدوث او للدفع لم لا يجوز ان يكون لغرض او السبب او غير ذلك مع المنازعة
في امتناع طلب الحاصل اي لا نسلم ان طلب الحاصل وانه لا نسلم ان طبائع الاجزاء المفروضة للفلك لا تقتضي
امورا مختلفة فان بعض الاجزاء يقتضي ان يكون مغرب القطبين وبعضها يقتضي ان يكون مغرب المنطقة اذ لو لم
يستند ذلك الى طبائعها لكان ذلك ترجيحا بلا مرجح وما قال من ان ذلك لا يعود الى الفاعل فمدفوع بان
نسبة الفاعل الى الجميع على السواء وعلى هذا الاصل مبنى كثير من قواعدهم ولو سلم فلا نسلم ان عدم وجوب
الوضع لطبائع الاجزاء المفروضة للفلك يستلزم جواز العلة عنه لجواز ان يكون حركة الفلك صورة منوطة
متصلة لوضع معين لا تفارقه اصلا فان قلت لا يصح ذلك في صحة ما ادعيناه لان الاجزاء بالنظر الى طبائعها
لا يكون مقتضية لذلك الوضع يجوز عليها الانتقال عنه قلت يكون تلك الصورة المذكورة امرا اعتباريا خارجا
عن طبائع الاجزاء فيطلب بناء على هذا الاحتمال حصره العقلي الخارجي بعد هذا في ذي المثل المستقيم والمركب
نعم يدفع ما قيل من ان عدم الوضع لطبائع الاجزاء يستلزم جواز الحركة عليها اذ يجوز زوال الحركة عنها مما اعتبر
الوضع بالنسبة اليه لان استلزامه جواز الحركة عليها بالنظر الى طبائعها لا سترة فيه اذ لو لم تجز الحركة عليها بالنظر
الى طبائعها لا سترة فيه اذ لو لم تجز الحركة عليها بالنظر الى طبائعها لكانت ممتنعة بالنظر اليها وامتناع حركتها بالنظر
الى طبائعها عبارة عن انتفاء طبائعها لعدم حركتها اعني سكونها ومعناه وجوب الوضع لطبائع الاجزاء

فلو لم

فلو لم تجز الحركة عليها لزم ان يجب الوضع بالنظر الى طبائعها مع انه فان النصف من الفلك الذي يلي
والنصف الاخر منه يجب فلو فرضنا ان سوى الفلك من العناصر والمركبات كالهباء لا يعرض اصلا فلا شك ان
النصف العلوي من الفلك لا يقتضي طبيعة العلوية ولا ما في عن الجهة وكذا النصف السفلي منه لا يقتضي
طبيعة السفلية ولا ما في عن العلوية والا لزم اختلاف مقتضيات طبيعة واحدة بسيطة فالنظر الى
طبيعتها يجوز ان يصير الفوقاني تحتانيا والتحتاني فوقانيا وما ذلك الا لجواز الحركة عليها او المفروض ان ما سوى
الفلك لا يتبدل عن حاله ولو سلم فلا نسلم ان الفلكيات لا تقبل الحركة المستقيمة مطلقا بيان علة امتناع
الخرق والالتئام والتخلخل والتكاثف وغير ذلك مما ذكر في الدليل ولو سلم فلا نسلم ان ما يقبل الحركة القسرية
لا يدفعه من حدا مثل طباعي ولو سلم فلا نسلم ان العائق عن الحركة المستديرة لا يكون الا ذي مثل مستقيم
او مركب لجواز ان يكون العائق ذي مستدير مساو لها في القوة مخالف لها في الجهة ولو سلم فلا نسلم
انه لا واحد حدا المثل وعدم العائق لزوم وجود المثل بالفعل لجواز ان يتخلف المثل عن وجود المبدأ
لانتفاء شرطه كعدم الحالة الملائمة مثلا ولو سلم فلا نسلم انه يلزم من عدم مثل ذات المط وصوره حصول الكمال
ولا من سلبه انتفاء الطلب لم لا يجوز ان يدوم الرجاء او يكون المط او صورة امرا اعتباريا يحفظ بتعاقب
الافراد كما ذكر في السبب ولو سلم فلا نسلم ان ذلك المط المستدير ليس هو الواجب حتى لم والا لم يختلف
الحركات في الجهات فلما يجوز ان يكون ذلك الاختلاف لاختلاف العوائق في البيع او لاختلاف الكمال
المتشبه به في الواجب بحسب الاعتبار ولو سلم فلا نسلم ان المط الموصوف بصفات كمال غير متناهية
هو العقل وانما يلزم ذلك لو كان الاتصاف بها على الاجتماع دون التعاقب قولهم لا علة من
المتضايفين والا لامكن المنع او على الاقوى بالاضعف ولئن اجر على اثبات العقل بتقرير ان
الجسم لا بد له من موجد وموجده لا يجوز ان يكون جسما والا لكان اما حادثا او محتاجا لتقرير عدم
من ان الافلاك والعناصر يحتوي بعضها على بعض لا يصل الى الاول لان الحاوي او الكائن على موجده
للمحتوي فلا بد ان يعدم بوجوده ووجوده على وجود المحتوي ووجوده كما مر فاذا اعتبر وجود الحاوي في
مرتبة لم يكن المحتوي في تلك المرتبة وجوب صدوره ماخوذا بالذات عن وجود ما علة له اعني الحاوي بل الكائن

لانه لم يجب بعدم الخلاء في داخل الحاوي ووجوده في داخله متلازمان بحيث لا يمكن انفكاك
احدهما عن الآخر في نفس الامر ضرورة انه اذا اسمي الخلاء في داخله كان مملوء المحوي واذا وجد المحوي
في داخله اسمي الخلاء في داخله بل هما متلازمان في الصورة ايضا ضرورة انه اذا تصور عدم الخلاء في
داخله بعد تصور وجود محوي فيه وبالعكس بل ربما يظن ان عدم الخلاء في داخله عين وجوده المحوي
فيه لشدة تلازمهما وتعاندهما كما لا يخفى ومثل هذين المتلازمين لا يختلفان وجوبا وامكانا لان
اختلافهما في ذلك يوجب جواز الانفكاك بينهما فاذا كان احدهما ممكنا غير واجب في مرتبة كان الآخر ايضا
ممكنا غير واجب فيها فعدم الخلاء يكون ممكنا في مرتبة وجود الحاوي كما ان وجود المحوي كذلك مع ضرورة
ان الخلاء ممتنع لذاته فيكون عدمه واجبا لذاته فلا يكون في مرتبة اصلا لان ما بالذات لا يختلف ولا يتخلف
وكذا الخلو المذكور اعني امكان الخلاء لازم اذ اورض ان العلة هي الصورة الجسمية للجسم الحاوي لانه الجوهر
المحدد الاقطار المتصلة المحدد لمكان الجسم المحوي اذا اسمي الخلاء في داخله كان مملوء المحوي البتة واذا وجد في داخله
اسمي الخلاء في داخله البتة فاذا اعتبر وجود تلك الصورة في مرتبة لم يكن المحوي في تلك المرتبة وجوب الى آخر ما
من الزمان وكذا اذا فرض ان العلة هي سوى الحاوي لانها مباينة عن الصورة كما يرى عندهم من ان الصورة
شريكة لعلة التشخص فاذا اعتبر وجود الصورة الجسمية في المرتبة لم يكن المحوي في تلك المرتبة وجوب لتأخره بالذات
عنها ثم من ومثل ذلك من الصورة النوعية للجسم الحاوي وتعينه والاعراض القائمة به لا يمكن ان يكون
من شيء علة موجدة للمحوي وكذا الكلام الى آخره لان الحاوي اشرف من المحوي لكونه اعدا منه شأنه ان يفسد
وتعرف اقوى واعظم منه لاستماله بحسب الصورة والمقدار على ما هو مسلم مع زيادة والوهم لا يمنع العليل
الاشرف والاقوى والاعظم مما هو احسن واضعف واصغر ومثل ذلك من انه لا يمكن ان يكون شيء
مما يتعلق بالمحوي من الصغر والاعراض وغيرها علة للحاوي فاساه اي موجد الجسم لا يجوز ان يكون جسما ولا جسمانيا
فهو امر مفارق ذاتا وفعلا وهو الواجب او العقل والاول اخ لا مرضعين الكتاب وهو المطلوب مع الامتناع
الذاتي اشارة الى الجواب عن الدليل المذكور تقريره انا لا نسلم ان الخلاء ممتنع لذاته لانه لو كان ممتنعا لذاته
لكان عدمه واجبا لذاته لكن وجوب عدمه بالذات ينافي وجوب ما بالذات اعني وجود المحوي فان التلازم

لو وجب احدهما بالذات والآخر بالغير لا يمكن ارتفاع الواجب بالغير وامتنع وارتفاع الواجب
بالذات ومن البين ان البين اذا لم يمكن ارتفاع احدهما وامكن ارتفاع الآخر امكن الانفكاك بينهما فلما
اتم تلازمهما كما اذا تحقق الانفكاك لكن احد المتباينين اعني وجوب المحوي الغير لكونه ممكنا واقع في نفس الامر
فالمتباين الآخر اعني وجوب عدم الخلاء بالذات ليس بممتنع بالذات وانما انتفى ولا على المنع حتى صار جائزا
في العدم اعني امتناع الخلاء بالذات لانها قد برهن عليها فيما سبق فيقال ان اردتم بقولكم وجوب عدم الخلاء
لذاته ينافي كون بالتلازم اعني وجود المحوي واجبا بغيره انه ينافي كونه واجبا بغيره الذي هو الحاوي فمسلم
لان وجوب المحوي بالحاوي نسلم ان لا يكون عدم الخلاء واجبا في مرتبة وجود الحاوي ووجوبه كما لم يكن وجوبكم
وجوب المحوي بالغير واقع في نفس الامر ثم فانا قد برهنا على ان الحاوي لا يكون علة للمحوي وان اردتم انه ينافي كونه
واجبا بغيره مطلقا فلا نسلم انتفاءه فان وجوب المحوي لعلة اخرى غير الحاوي لا نسلم ان لا يكون عدم
الخلاء واجبا في مرتبة وجود تلك العلة ووجوبها بل نسلم ان يكون وجود المحوي ممكنا في تلك المرتبة ولا نسلم
حينئذ امكانه في تلك المرتبة امكان عدم الخلاء فيها لان ارتفاع وجود المحوي في تلك المرتبة لا نسلم الخلاء حتى يلزم
من امكان الارتفاع امكان الخلاء فنسلم ان لا يكون عدم الخلاء واجبا بل ممكنا اولا نرى انا اذا فرضنا
ارتفاع المحوي والحاوي معا لم يكن هناك خلاء جمع اعني وجود مكان مع خلوه عما يشغله انا اذا فرض حاو
ليس في داخله محوي كان المكان الذي هو سطحه الباطن او البعد الموجود او المفروض في داخله خاليا عن
الشاغل وهو الذي دل البرهان على امتناعه واما الخلاء بمعنى العدم المحض او الممكن محض الشيء فليس بممتنع كما
سبق وظهر ان امكان الخلاء ليس لازما لوجود المحوي لعلة الحاوي فلا يكون امتناع الخلاء بالذات منافيا
لوجوب المحوي بعلة الحاوي فجاز ان يكون المحوي معلولا لعلة اخرى غير الحاوي وهو كلام الملازمة لا نسلم
في الوجوب بالذات ثم قولكم في جوابه او لم يكن ارتفاع احد البينين وامكن ارتفاع الآخر امكن الانفكاك
بينهما فلما امكان ارتفاع الآخر انما هو بالنظر الى ذاته وهو لا ينفي جواز الانفكاك بجواز ان يكون الاول
مفتقرا لوجوده لك الآخر كامتناع الانفكاك بين ذات الواجب ومعلوله الاول الا ترى ان امكان ارتفاعه
بالنظر الى ذاته لا ينفي جواز انفكاكه عن الواجب وانما كان ينفيه ان لو امكن ارتفاعه بالنظر الى ذات الواجب

وليس كذلك ضرورة ان وجوب المعلول مرتبط بوجود العلة ويحتمل ان اللزوم ثابت في امكان ارتفاع
اللازم عن الملزوم وامكانه عنه لا امكان ارتفاع اللازم في نفسه فان هذا الامكان لا يستلزم امكان
الاول لان حصول اللازم في نفسه مفهوم وحصوله مع اللزوم مفهوم آخر فيكون ارتفاع الحصول الاول
مغايرا لارتفاع الحصول الثاني فجاز ان يكون احد الارتفاعين ممكنا والآخر مستحيلا لانه يلزم من وجود
المحوي وعدم الخلاء وسند المنع ما صورناه في التوجيه المذكور اعني ارتفاع المحوي والحاوي معا فان
احد الملازمين اعني عدم الخلاء يتحقق بهما مع انتفاء الملازم الآخر اعني وجود المحوي هذا وقد يجاب
عن اصل الاستدلال بانا نمنع الملازمة بين عدم الخلاء في واحد بعد ذلك الاعتبار فان الحاوي ليس علة
لمطلق المحوي بل المحوي معين فالمحوي المعين وان استلزم عدم الخلاء الا ان عدم الخلاء لا يستلزم المحوي
فلا يتحقق الملازمة بينهما وليس لنا ان نقول الملازمة بينهما ظاهرة لان الملازمين يجب ان يتساويا في مرتبة الوجوب
فانا قد بينا انه يجوز ان يكون احد الملازمين واجبا بالذات والآخر واجبا بالغير ولا يمكن ان الواجب
بالغير لا يكون واجبا في مرتبة وجوب ذلك الغير نعم يجب ان يكونا بحيث اذا وجب وجود احدهما في زمان
وجب وجود الآخر في ذلك الزمان البتة وان كان متأخرا عنه في المرتبة واما انه اذا وجب احدهما في
مرتبة وجب الآخر في تلك المرتبة فغير واجب فعلى هذه المقدمة يستدرك في الزمان او يكون ان يقال لو كان
الحاوي علة للمحوي لتعدم علته بالوجوب بعد وجب الحاوي ولم يجب وجود المحوي بعد ذلك لكن المحوي هو
الذي يملأ مقعر الحاوي فما دام لم يجب وجود المحوي لم يجب ملأ مقعر الحاوي واذا لم يجب ملأ مقعره لم يجب
عدم الخلاء بالضرورة ولقائل ان يقول ان اراد بقوله بعد وجب الحاوي ولم يجب وجود المحوي بعد انه
لم يجب في ذلك الزمان وجود المحوي فذلك مسلم وان اراد انه لم يجب في تلك المرتبة وجود المحوي فذلك مسلم
كليه لا يجديه لانه لا يترتب عليه عدم وجوب عدم الخلاء لما عرفت آنفا من ان الملازمين لا يجب تساويهما
في مرتبة الوجوب وليس لنا ذلك لكن لا يلزم ان المتولي مباحثه عن الصورة فوقكم في شركة لعلة المتولي
علينا لو سلم متولي لا يشخصها وهي التي يمكن ان تعتبر وجودها في مرتبة لنا ذلك لكن لا يلزم ان الحاوي اعظم
واقوى من المحوي لانه انما كان المحوي اكبر كانه يحث يرد على الحاوي بحسب المماسة فيكون اعظم منه حجما

وان

وان كان الحاوي اطول منه وقطرا على اسماوات الوسيط لا غير فهما في المعاني الثانية وللقائل اخر على ان
العقل يقرره ان موجد الجسم لا يكون مقارنا للمادة لان تأثير المقارن لا يكون الا بما له وضع بالنسبة اليه
على ما سبق من انه يشترط في صدق التأثير على المقارن الوضع والجسم هل الاتحاد ولا وجود له والا لزم فصلا عن
ان يكون علة لجزئه معا فلا يجب ان يكون علة للجزء الآخر واجتماعه مع الآخر كما صرح به الشيخ في الاشارات
وح يجوز ان يكون مادة الجسم موجودة قبل مع صورة جسمه ويكون لها وضع بالنسبة الى الموجد المقارن
فيوجد هو في تلك المادة صورة جسمه اخرى يكون جزءا آخر الجسم هو ايراد ذلك الموجد ولا يمكن انه اذا كان
لشيء مادة موجودة كان وضع مادته بالنسبة الى المؤثر مضيا لاتحاده ذلك الشيء في تلك المادة والا لزم
ان لا يؤثر ذو وضع في ذي وضع اصلا اولا وضع له قبل وجوده وهو باطل قطعا على ان الكلام هنا في العلة
الفاعلة المستعملة بالتأثير على معنى انها لا تشاركها في العلة غيرها ولا يمكن ان يفاعل المركب بهذا المعنى يجب
ان يكون فاعلا لكل واحد من اجزائه والا لكان فاعل الجزء الآخر مشاركا له اذ الكلام في المركب من الآخر الممكنة
فلا يكون مستعملا بالتأثير والجواب ان اشتراط الوضع في تأثير المقارن لم يجب وقد يتكلف علته وانه بعض الفعل
النفس لا يتوقف على الآلات الجسمانية فلا يشترط الوضع في تلك الافعال لم لا يجوز ان يكون الحادث الجسم هذا القبيل
ودليل تقريره ان علة اول الاجسام يجب ان يكون فعلا والا لكان اما واجبا فيلزم صدور الكثير عنه واما غيره فيلزم
تقدم الشيء على نفسه اما اذا كان جسما او عرضا فظاهر واما اذا كان نفسا فلان فعلها مشروط بالجسم وذلك
الجسم اما الجسم الاول فيتقدم على نفسه بمراتب واما الثاني والثالث فيتقدم بمراتب اما اذا كان مادة او صورة
فلان كلاهما لا يمكن ان يوجد الا مع الاخرى فيجب ان يوجد الاخرى حتى يكون موجد الجسم الاول اولا ولم يوجد
الاخرى واوجد الاسم الآخر لم يكن ذلك الجسم الآخر الذي هو اثره اول الاجسام لان جزءه عن الجسم الذي
احدهما جزء منه وقد تقرر عندهم انه ليس احدهما علة للآخر في الوجود والجواب بعد الوقوف على ما مر من الاجوبة
عن الوجوه في غاية الظهور واما النفس فهو كمال اول لجسم طبيعي آلي ذي حيوة بالقوة قد عرفت ان الجوهر المفارق
عن المادة في ذاته دون فعله يسمى نفسا وقد يطلق لفظ النفس على النفس المجردة بل يوجد كالنفس الناطقة التي هي مبدأ
لافاضة من التعقل والتميز والتولد والنفس الحيوانية التي مبدأ الحس والحركة الارادية وتحصل النفس الارضية لنباتها

وللنفس الناطقة الانسانية تعريفات ايضا كقولنا اول لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة والمراد بالكمال ما يكمل به
النوع في ذاته ويسمى كمالا اول كحد السيف وللحد مدا وفي صفاته ويسمى كمالا ثانيا كالقاطعية مع النوع من العوارض
مثل القطع للسيف وقولهم اول يخرج عنه الكمالات الثانية المتأخرة عن الحصول النوعي في نفسه كتوابع الكمال الاول
المحصل للنوع من العلم والقدرة وغيرهما من الصفات المتفرعة على الحصول الانواعي في ذواتها وقولهم الجسم يخرج عنه
الكمالات الاول للمجردات وقولهم طبيعي يخرج صور الاجسام الصناعية كهيئة السيف والسرير والكرسي وغيرها
وقولهم آلي يخرج صور العناصر والمعدنيات اذ لا يصدر عنها افعال بواسطة الالات وقولهم ذي حياة بالقوة
واراد به ما يمكن ان يصدر عنه ما يصدر عن الاحياء ولا يكون ذلك الصدور عنه دائما بل قد يكون بالقوة لا
بالفعل نادرا من ظاهر العبارة اعني ما يكون حيوة بالقوة او يخرج عن التعريف النفوس الحيوانية والانسانية
يخرج النفس السماوية على رأي من يقول ان النفس انما هي للفلك الكلي وان ما فيه من الافلاك الجزئية بمنزلة الآلات له
فيكون جسما آليا لان ما يصدر عنه من التعقلات والحركات الارادية التي هي من افاعيل الحيوة يكون دائما
وبالفعل لا كما فاعيل الناس والحيوان من التغذية والتنمية وتوليد المثل والادراك والحركة الارادية والنطق
اعني بفعل الخطابة فانها ليست دائمة بل قد يكون بالقوة واما على رأي من يقول ان لكل كرة نفسا وانها
ليست من الاجسام الآلية فلا حاجة الى هذا القيد ولهذا لم يذكره الاكثرون واعترض بانه ان اريد بما يصدر
عنه الاختيار ما يوقع من الافعال على الحيوة فلا يندرج فيها التغذية والتنمية والتوليد ولا يدخل في التعريف
النفوس النباتية وان اريد به الافعال الصادرة عن الاحياء سواء توقفت على الحياة او لا وان اريد
جميعها خرج عنه النفوس النباتية والحيوانية وان اريد بعضها دخل فيه صور البسائط
والمعدنيات او يصدر عنها بعض ما يصدر عن الاحياء واجيب عنه بان المراد النفس وصورة المعدنيات
والبسائط خارجة عن التعريف بقيد الآلي فانه يفعل افعاله بدون آلة يتوسط بينها وبين آثارها فان قيل فعلى ما ذكر
من ان ذي حيوة بالقوة لا يخرج النفس السماوية يقول قولنا كمال اول لجسم طبيعي آلي يعني ساكنا لا الارض والسماوية
لتعريفها به وقد صرحوا بان اطلاق النفس عليها بمحض اشتراك اللفظ اذ الاول باعتبار افعال مختلفة والثاني
باعتبار فعل مسمى بفعل واحد وانه لا يتناولها رسم واحد او لو اقتصر على حد به فعلا دخل صور البسائط

والعنصريات

والعنصريات وان اشترط القصد والارادة خرجت النفس الناطقة وان اعتبر اختلاف الاحوال خرجت
الفلكية فلنا في هذا التصريح على المذهب الصحيح وهو ان لكل فلك نفسا وليس للنفوس السماوية اختلاف افعال
والآلات لكن الشيخ ذكر في الشفاء ان النفس اسم لمبدأ صدور افاعيل ليست على وتيرة واحدة على وفق الارادة
ولا جاء في انه معنى شامل لها صالح لتعريفها به على المذهبين لا يدخل النفس السماوية ايضا ليس على نهج واحد
عادم للارادة بل انها مختلفة ومع الارادة على رأي وعلى نهج واحد مع الارادة على الصحيح وان اريد ان تعريف
محل واحد من النفس النباتية والحيوانية والانسانية والفلكية على حدة خرج النفس الناطقة كمال اول لجسم طبيعي تغذى
وينمو اعني اي لا يحس ولا يتحرك بالارادة والنفس الحيوانية كمال اول لجسم يحس ويتحرك بالارادة فقط اي لا يفعل
الخطابة والنفس الانسانية كمال اول لجسم طبيعي يفعل الخطابة ويستنبط بالرأي والنفس الفلكية كمال اول لجسم طبيعي
ذي ادراك وحركة دائمين واعلم ان ما ذكر في تعريف النفس عموما او خصوصا ليس لها من حيث ماهيتها جوهرا
بل من حيث اضافتها الى الجسم الذي هي نفس له او لعل النفس انما تطلق عليها من جهة تلك الاضافة فقد يجب
ان يوحد الجسم في تعريفها كما يوحد الكل في تعريف الثاني من حيث انه ثان وان لم يكن واحدة من حيث انه
انسان ولما كان الغرض الاهم من معرفة النفس معرفة النفس الانسانية اذ هي مرقاة الى ما هو اهم المهمات
اعني معرفة الصانع تعالى من صفات الكمال ولذلك اشتهر فيما بين طلاب العلم من عرف نفسه فقد عرف ربه
شرع بعد تعريف النفس مطلقا في بيان احوال النفس الانسانية من انها مغايرة للمزاج والبدن واجزائه
وانها جوهر مجرد متحد بالماهية مع افراد الانسانية حادث لا يفنى بفناء البدن وله شغل بالابدان وله
تعلق بالذات واحساس بالآلات ويشارك الناس في قوى التغذية والتنمية والتوليد وسائر الحيوان في
قوى الادراكي الظاهر والباطن واستدل على تغاير النفس للمزاج وتعاليه بوجوه بعض الناس من ان النفس
غير المزاج الذي هو مناسب البدن بوجوه الاول ان النفس الناطقة شرط في حصول المزاج لان المزاج واقع
بين اضداد متنازعة الى الانفكاك انما يجتمعها على الاجتماع والتالف النفس يمكن حصول المزاج موقوفا
على الانسان والتالف الموقوف على النفس مغاير للمزاج لزم الدور والى هذا اشار بقوله وهي مغايرة لما
هي شرط فيه لاستحالة الدور وقيل ان المركبات يستحيل تحولها كما لا تحلها الاولى فغير جائز ان يجب امرها المختلف

فيلزم ان لا يكون الامزجة شرطا في حصول كمالاتها الاولى فلو كانت النفس التي هي الكمال الاول شرطا
في حصول المزاج يلزم الدور واجيب بان نفس الانسان هو انما يجمع اجزاء غذائه ثم يصيرها اخلاطا ويميز
من الاخلاط مادة المني ويجعلها مستعدة لقبول قوة تعد المادة لتصير وتكون انسانا وتصير المادة تلك
القوة مبادئ وتكون تلك القوة صورة حافظة لمزاج المني بعينه كالصور المعدنية ثم ان المني لما وقع في الرحم
تزايد كالانحباب استعدادات تكسبها تلك الى ان تستعد لقبول نفس تصدر عنها مع حفظ المادة الافعال
الانسانية فتحدث تعداد وتصنعه الى تلك المادة نمو وتكامل البدن الى ان يستعد لقبول نفس تصدر عنها مع
ما تقدم الافعال الحيوانية ثم تكامل ان يستعد لقبول نفس ناطقة تصدر عنها جميع ما تقدم مع النطق وتدبير
البدن الى ان يحل الاصل بعد الكشف بما ذكرنا ان المزاج الواقع من اجزاء المني اولا يتوقف على نفس الانسان
ويتوقف على الصورة الكمالية الحافظة للمركب وان المزاج الحاصل له في الرحم باستعدادات تكسبها تلك
يتوقف على تلك الصورة ويتوقف على الصورة الفاعلة للافعال الانسانية وان المزاج الحاصل بعد الولادة
يتوقف على هذه الصورة التي هي نفس حساسة للمولود ويتوقف عليها الصورة الفاعلة لافعال الحيوان وان
المزاج الحاصل له بكامل العقد ويتوقف على هذه الصورة التي هي نفس حيوانية للمولود ويتوقف عليه نفس الناطقة
التي هي مدبرة للمولود ومادة والعقد وحفظ المزاج الى حلول الاجل فيكون كل مزاج موقوفا على نفس ليست هي
موقوفة على ذلك المزاج بل على مزاج اخر سابق عليه فلا يلزم الدور اقول ان من يزعم ان النفس عين المزاج لا يزعم
ان كل مزاج نفس بل يقول متى الاخر حصل ما يلزم من الكمال والعود من الاعداد الى ان يصير صدفا الا ما ذكرنا
اسم النفس وسوقها من الى اخر وراء المزاج وليس هو الا المزاج وحصوله يتوقف على مزاج اخر سابق عليه
هو بحسب الاضداد والمادة الى الانفكاك على الاجتماع والتالف الى حصول هذا المزاج الذي هو النفس وليس ذلك المزاج
السابق نفسا حتى يلزم توقف النفس على النفس على ان ذلك ايضا جائز غاية الامر ان يلزم توقف كل نفس اخرى سابقة
عليها بعد الولادة بعضا الى الاخرى عليها ولا محذور في ذلك كما ان النفس والمزاج قد يتعاونان في الافعال
كثيرا ما يريد النفس الحركة الى جهة والمزاج يمانعها ان يعطي السكون كما لو كان على الارض او يعطي الحركة الى جهة اخرى
كالصاعد الى موضع عالي والعالج في الاعضاء مدل على مغايرة المتعاونين والى هذا اشار بقوله ولمانعة في الاعضاء

واعترض عليه بان المانع للنفس في الحركة او في جهتها هو اخراء البدن فانها لثقلها تميل الى السفل فتمنع
النفس في الحركة على وجه الارض وفي الصعود الى موضع عالي واما المزاج فان من جنس الحرارة والبرودة
فلا يمانعه في شيء منها الثالث ان النفس هي عند بطلان المزاج فان زيدا صحيحا له مزاج عند طفوليته
لا يبقى ذلك المزاج عند بلوغه الى سن الشباب ولا شك ان الباقي غير الزائل والى هذا اشار بقوله وبطلانه
احد حاملي ثبوت الاخر وقد يستدل بوجه اخر وهو انه لو كان هذا الادراك اعني الحس هو المزاج
لم يحصل ادراك باللمس لان المزاج كيفية حلولية فهي لم تفعل فيها فلا يدركها وان كانت كيفية مضادة له
لعدم بها فكيف يدركها ولا من مغايرة الحس للمزاج اراد ان من مغايرتها للبدن فقال وهي جائز
لما يمنع العقل عنه يعني ان الانسان لا يعقل عن ذاته اي لا يخبر عن تصوره والتصديق بثبوته في جميع حالاته
ومنه على ذلك بان الانسان اذا كان له قطع صحيح وراجع نفسه في هذه الحالة لم يشك في انه مدرك
لذاته بل انا وكذا اذا تعطل حواسه الظاهرة والباطنة بالسكر لا يترك ذاته عن ذاته ولا يلزم
من تعطل النائم والسكران وايهما في حالة النوم والسكر ان هي ذلك التعطل على ذكر مما عند زوال العارض
وتعطل عن بدنه واعضائه الظاهرة والباطنة والقوى والحواس يظهر ذلك بان يتوهم الانسان
انه خلق اول خلقه صحيح الخلق والمزاج على هيئة لا يشعر شيئا من اجزائه ولا سلامة من اعضائه معلقا في هواء
طلق لا يحرقه ولا يرده فانه في هذه الحالة يعطل عن ظواهر البدن لانها لا تدرك الا بالحواس وعن
بواطنه لانها لا تدرك الا بالسرح فيكون غافلا عن البدن ايضا وعن القوى والحواس باسرها مع كونه مدركا
لذاته وانيتها فلا يكون ذاته ساذجة وذلك بان ذات الانسان عند هي اجزاؤه الاصلية الجسمانية
التي هي جزء لبدنه ولا نم انها تعقل عنها بل انما تعقل عن الاجزاء الاصلية وعن الاعراض والقوى الحالة
فيها وفيه نظر لانه لو كان لا يعقل عن اجزائه الاصلية لكان غافلا عنها اي لا نقول بحث ان
تعلمها بحسبها بل بوجه يساعد عداها من سائر الاعضاء وغيرها واكثر الناس لا يعلمونها كذلك مع انهم
يعلمون انفسهم بوجه يساعد عداه ومغايرة لما يمنع المشاركة ثم نقول ان من معايرة النفس للجسمية
المتحدة في الجهات بانها مشتركة بين الاجسام ونفس كل احد لا يشارك فيها غيره وفيه نظر لانه ان اراد

بالحسية طبعها الكلية حتى يكون معنى الكلام ان نفس كل احد ليست طبيعة جسمية كلية فذلك لا
يشتبه على من له ادنى نظر فكيف يكون جسمية وبدون وان اراد الجسم المحض فذلك هو البدن نفسه
والنفس مما يقع الشركة فيه وتعاوره لما يقع التبدل فيه يريد ان نفس معاريها تجمع ما ذكر اعني المزاج
والبدن واجزاءه وقواه والحسية بدليل تجمع ما بها تبدله اما المزاج فانها تصير اجزاء كان د
اردمه وانصار رطب وانس واما البدن واعضاؤه والحسية فانها تنمو وبدليل وقواه انها
يبدو بعض مع ان النفس باقية بحالها من اول العمر الى كما يحكم به البديهة وعن التبدل عن التبدل والغرض
بان التبدل انما هو في الاجزاء الفضلية واعراضها دون الاجزاء الاصلية التي النفس والصفوص
بالحيوان والنبات فان ذات النفس المخصوص ليس الا هذا الشكل المحسوس منه وهو دائما في التبدل
والتحلل والانحلال بل بالسواد والبياض مع انا نعلم بديهة ان ذاته باقية ما دام حيوته ولعل السر في
ذلك ان ذاته عبارة عن بعض ما شاهده من مع مشخصات تجزء العقل عن تلخيصها وذلك البعض المشخصات
لا تبدل ولا تتغير مدة حيوته الا بعوارض لا مدخل لها في تشخيصها كالاجزاء الاصلية التي في بدن
الانسان فانها لا تبدل من اول عمره الى الا بعوارض لا مدخل لها في تشخيصه وهي حيوته تجردها ان
النفس الناطقة ليست مجردة لا بالذات ولا بالتبع فان قيل لما سبق ان النفس معاريه للبدن واجزائه
فقد تبين انها ليست بجسم والا لكانت عين البدن او جزءه منه ضرورة انها ليست جسما مفصلا عن
النفس خارجا عنه ولما سبق انها ليست بالمزاج ولا القوى والحواس سبق انها ليست جسمانية اصلا فعلم
مما سبق كونها مجردة بالمعنى الذي ذكره اجيب بانه ربما يتوهم الوهم الى انها جسم مجاور للبدن
وانها حال عرض فيه غير الاعراض المذكورة تجردها تعني ان عارض النفس الناطقة اي الصورة
العقلية المنطبعة فيها تجردها فيلزم ان تكون النفس الناطقة التي هي معروضها مجردة بيان الاول ان
كون الصورة العقلية قد تكون مشتركة بين كثيرين كالكليات التي تصورها وكل ما هو مشترك بين كثيرين
مجرد لانه لو لم يكن مجردا لكان مخصوصا بعوارض مادية من مقدار معين واين معين وكيف معين ووضع
معين وغير ذلك فلا يكون ملائما لما ليس له ذلك فلا يكون مشتركا بين كثيرين وبيان الثاني اختصاصا

المحل بالمعدة والاين المعين والوضع المعين وجب اختصاص الحال فيه واعترض عليه بانا لا نم ان العلم بارتسام صورة
المعلوم في العالم يجوز ان يكون العلم بانكشاف الاشياء على النفس من دون ارتسام صورة فيها بل يجوز
اجتماعها النفس من هناك كما يدرك من اعين من الحيثيات في الالهيات بل يجوز ان يكون العلم مجردا انكشاف
من غير ان يرتسم صورة في شيء سلمناه لكن جاز ان لا يكون تلك الصورة مساوية للمعلوم في تمام الماهية
بل يكون كعكس الشمس على الجدار وح لا يكون هذه الصورة مجردة بل المجرد ما له هذه الصورة وليس يلزم
من اتصاف هذه الصورة بالعوارض المادية ان لا يكون ذو الصورة مجردا عنها سلمناه لكن لا نم
ان اتصاف الناطقة بهذه العوارض بمعنى اتصاف ما يحل فيها بها فان اتصاف المحل بصفة لا يوجب اتصاف
ما حل فيه بها الا يرى ان الجسم متصف بالتحيز مع ان الحركة الحالة فيه لا يتصف به سلمناه لكن اتصاف
الصورة الحالة في النفس بهذه العوارض من قبل محلها لا ينافي تجردها عنها بحسب ذاتها فالسؤالان
الاولان مندفعان بانتفاء الموجود المبني على الوجه الذي يحقق اولا ان الوجود الذهني على ما حققنا ليس
بارتسام الصورة في الذهن وقيامها به فلا يتم الاستدلال وعدم انتفائها ودليل آخر على تجرد النفس بوجوه
ان النفس الناطقة غير منقسمة ولا شيء من الاوصاف بغير منقسمة اما الصغرى فلان النفس بعقل البسائط التي لا تتم
فيها الذي هو عاقل له اعني النفس الناطقة لا تنقسم والا لزم انقسام المعقول الغير المنقسم ضرورة انقسام الحال
بانقسام المحل اما انها تعقل البسائط فلانها تعقل البسيط والوحدة وغيرها من البسائط وانها تعقل
حقيقة ما فان كانت بسيطة فذلك والا كانت مركبة من البسائط لان كل كثرة وان كانت غير متناهية
لا بد فيها من واحد بالفعل لانه مبدأ لها وتعقل الكل بعد تعقل اجزائه قبل تعقل ذلك الواحد بالفعل مستلزم للدور
واجيب بانه لا يجوز ان يتم بالقوة الى اجزاء متخالفة بالماهية والا لكانت الاجزاء حاصلة بالفعل
بل الى اجزاء متساوية في الماهية فتكون الصورة العقلية مشتركة بين اجزائها في تمام الماهية ولا شك ان كل
واحد من تلك الاجزاء حاصل بالفعل لحصول ولان حصول الماهية يتحقق بحصول واحد منها او لا معنى لتعقل
الشيء الا حصول ماهيته في العقل فيكون الجزء الواحد كافيا عن الاجزاء الاخرى المعقولة فيكون الصورة العقلية
مفروضة للزيادة والنقصان فلا يكون مجردة عن العوارض المادية ورد بان الذي ثبت هو ان الصورة العقلية

يجب ان يكون مجردة عن مواد حواسها المحسوسة وعن عوارضها والا لم يمكن حركتها منها واما انها يجب تجردها
عن جميع العوارض المادية فلان المادي اما جسم او ما يحل فيه وكل منهما مقسم ويرد عليه
اما لا نم ان العلم بطريق الارتسام ولو سلم فلا نم مساواة الصورة للمعلوم في تمام الماهية اقول ولو سلم
فلا نم الانتقام وعدمه لانه من لوازم الوجود الخارجي وليس من لوازم الماهية حتى يلزم من
التساوي في الماهية التساوي فيه ولو سلم فلا نم ان انتقام المحل يوجب انتقام الحال فيه وقدم الكلام
فيه مما لا يرد عليه والصحيح لا نم ان كل ما هو مقسم فان النقطة مادية غير منقسمة اقول فان قيل بالنقطة معلوم عليهم
فانا نقول النفس الناطقة منقسمة ولا شيء من المجردات بمنقسم اما انها منقسمة فلانها تعقل ان مبادي المركبة
هي منقسمة وانقسام الحال يستلزم انقسام المحل قلنا انقسام الحال انما يستلزم انقسام المحل اذا كان
ذلك الانقسام الى الاجزاء المقدارية ولا نم ان الماهيات المركبة التي تعقلها النفس منقسمة الى اجزاء مقدارية
وقولها على ما يجر المقدارات عنه يعني ان النفس الناطقة تعقل معقولات غير متناهية ويمكن ان احوال
الماديات متناهية واجيب بان التعقل عبارة عن قبول النفس للصورة العقلية وهي انفعال لا فعل و
الانفعالات الغير المتناهية جائزة على الجسمانيات كما في النفوس المتعلقة وهولي الاجسام العنصرية
اقول ولو سلم انه تعقل فلم لا يجوز ان النفس تعقل معقولات غير متناهية ان اريد به انها لا تنتهي الى معقول الا وهو
تعقل تعقل آخر بعده فالقوى الجسمانية ايضا كذلك فان القوة الخيالية مثلا لا تنتهي في تصور الاشكال
الى حد الا وهي تتصور شكلا آخر بعده وان عنى به انها تحصر معقولاتها لا نهاية لها دفعة واحدة
فهو مم الا ان يريد انها تتصور معقولا كليا ويلاحظ افراده الغير المتناهية في ضمن ذلك المفهوم الكلي اجمالا
والقوى الجسمانية لا تقدر على ذلك قلنا ذلك لانها لا تقدر على تعقل الكلي فيرجع الى الوجه الاول وايضا
فان النفس تدرك ذاتها وآلاتها وادراكاتها والمدرك الجسماني ليس كذلك كالناظرة والسامعة والوهم
والخيال لانها انما تعقل بواسطة آلة ولا يمكن توسط الآلة في الشيء ذاته وآلته وادراكاته واجب
عن ذلك ما لم لا يجوز ان يدرك بعض الجسمانيات ذاتها وادراكاتها من غير توسط آلة وكذا ما هو آلة لها
في سائر الادراكات وحصول عارضها بالنسبة الى ما يعقل محلا منقطعا يعني ان النفس غير حالة في جسم بل قلت

او دماغ

او دماغ او غيرهما لانه يحصل العارض للنفس الناطقة بالنسبة الى ما تعقل محلا منقطعا اي لانه يحصل العلم للنفس
الناطقة بالنسبة الى ما يعرض محلا لها منقطعا اي في وقت دون وقت لا دائما والحاصل ان النفس
الناطقة تعقلها لذاتها وكذا الكل عضو من اعضائه حاصل في وقت دون وقت فلو كانت حالة في البدن
او في عضو من اعضائه لكانت دائما تعقل له او غير متعقل له اصلا وذلك لانه اما ان يكون في تعقل محلها
حصولها منفصلا عنها او لا بل يتوقف على حصول صورة اخرى مماثلة لمحلها كما في ادراك الامور الخارجية
فان كان الاول لزم الاول لوجوب وجود الحكم عند تمام العلة وان كان الثاني لزم التسلسل لان حصول
صورة اخرى مماثلة يستلزم اجتماع المثلين في مادة واحدة وهو ممتنع اقول يرد عليه
انه يجوز ان لا يكفي في تعقل محلها حصوله منفصلا عنها ولا يتوقف ايضا على حصول صورة اخرى
مماثلة له بل يتوقف على امر آخر كتوجه النفس وغيره من الشرائط وايضا فان المتعقل ان كان
الجسم الذي هو محل الناطقة كان اللازم ان يحل في ذلك الجسم صورة تعقله مماثلة له لا ان
يحل في مادة واحدة صورتان مماثلتان وكذا ان كان المتعقل مادة الجسم الذي هو محلها لزم ان يحل
في تلك المادة صورتان متساويتان في تمام الماهية فان قيل الكلام في الصورة الجسمية او النوعية الحالة في مادة الجسم الذي هو محل
الناطقة فان الناطقة حالة في تلك المادة قطعا فاذا ارتسم في الناطقة صورة تعقله مماثلة
لتلك الصورة الجسمية او النوعية كانت ايضا حالة في تلك المادة فيجتمع فيها صورتان جسميتان
او نوعيتان متماثلتان احدهما عاقلة والاخرى معقولة قلنا لا نم من حلول شيء في آخر
حلوله في محل ذلك او المراد بالحلول هو الاختصاص التام فيجوز ان يحدث في آخر
ولا يحدث محله كالسرعة الحالة في الحركة فانها ليست حالة في محل الحركة لان الحركة توصف بالسرعة
ولا يوصف الجسم بها ولو سلم فاجتماع المثلين انما يمتنع لاستلزامه ارتفاع الامتياز بينهما
ومنها الامتياز بالمحل لان احدى الصورتين حالة في المادة بلا واسطة والاخرى حالة فيها بواسطة
وهذا القدر كاف في الامتياز بينهما اقول سلمنا انهما متماثلتان من وجه آخر ايضا وهو ان احدى

الصورتين موجودة بوجود خارجي والاخرى موجودة بوجود عقلي وما قال من ان حلول احدى
المثلين في الاخر يحكم لهما في محل واحد اولا مما رهما انه لا يحب الماهية ولوازمها بحسب العوارض
ليس دعوى بسيطها اليها مدفوع بان نسبة العارض الى المحل مغايرة الحال للمحل ونسبته الى الحال مغايرة
احد الحالين للآخر وهذا القدر كاف في التمايز ومن هذا الوجه اعتنى على ان العلم بارتسام الصورة وقد
مر الكلام فيه على انه لو لم هذا الدليل لدل على ان النفس الناطقة اما عالمة بصفاتها دائما او عالمة
بشيء منها اصلا وكلاهما باطلة فان كثيرا من صفات النفس معلوم لها ولا يدوم استحضارها اياه وان
بان صفات النفس ولوازمها تنقسم الى قسمين قسم يلزمها لذاتها من غير مقايسة الى شيء مغاير لها كلزوم
مدركيتها لذاتها وقسم يلزمها بالقياس الى شيء مغاير لها كلزومها مجردة عن المادة وغير موجودة
في الموضوع والنفس مدركة للقسم الاول دائما كما كانت مدركة لذاتها دائما وليس مدركة للقسم الثاني
الا عند المقايسة لعدم الشرط عند عدم المقايسة فان قيل اذا كان ادراكها لذاتها من
القسم الاول لزم ان يكون مدركة لادراكها لذاتها وهكذا فيلزم علوم غير متناهية اقول ادراكها
لذاتها ليس من القسم الاول لانه انما يحصل لها بالمقايسة الى غيرها اعني ادراكها لذاتها
فانه غير ذاتها فلا يلزم تعلقها بشيء وهو ادراكها لذاتها وان كان غير ذاتها لكنه حاضر عندها
كحضور ذاتها مما يلزمها من الصفات بالقياس اليه انها تكون مدركة دائما فتحقق الحضور والعرض
انه كاف في الادراك وما اجيب به من ان العلم بالعلم ليس امرا زائدا عليه ولو كان العلم بالصورة
العقلية بصورة اخرى مساوية لها لزم اجتماع صورتين متماثلتين في النفس فلا يلزم علوم غير متناهية
ليس بشيء لان العلم بالعلم والعلم يتوقف على حصول صورة اخرى مساوية لكنه مغايرة له قطعا فلزم
المحذور وما يعلم بالضرورة انه لا يدوم علمنا بكثير من صفات الحقيقية القائمة بالنفس كالقدرة والسخاوة
والعلم والشجاعة وغيرها والا لزم استغناء العارض عن المعروض لان عارض النفس
الناطقة اي الصورة العقلية يكون مستغنية عن المادة واستغناء العارض يستلزم استغناء المعروض
لان احتياج المعروض الى شيء يدعي احتياج عارضه اليه ولا يخفى ان هذا هو الوجه الاول بعينه

ولا يقال

ولا يقال السعة يعني ان النفس الناطقة غير منطبعة في جسم لان القوة المنطبعة في الجسم مانعة له
في الضعف والكلال لانها انما تفعل بواسطة الجسم فيكون الجسم آلة لها ولا يعرض للآلة كلال
الا ويعرض للقوة كلال لان اختلال الشرط يقتضي اختلال المشروط كما يرى في قوى الحس
والحركة الحاصلة في البدن فانها تضعفان لضعف البدن والنفس الناطقة غير منطبعة في الجسم فلا تضعف
والكلال فان الانسان في سن الاختلاط يقوى بفعله ويزداد وان كانت الآلة البدنية
في التضاؤل والاختلاط فان قيل الانسان في آخر سن الشيخوخة قد يصير خرفا وتضعف بفعله
فقد اختل قوة الفعل باختلال الآلة فيكون حالة في الجسم قلنا اختلال الفعل باختلال الآلة لا يدل
على ان الفاعل قائم في الجسم عامل بآلة او جاز ان يمنعه في آخر العمر عن فعله الذي هو بذاته استعماله
تدبير البدن واستعداده وان لم يكن حالا فيه بخلاف ازدياد الفعل عند كلال البدن فانه
يدل على فعله بنفسه لا بآلة بدنية ويرد عليه انه يجوز ان تضعف القوة العاقلة بضعف البدن وكان
ما يرى من ازدياد فعلها بسبب اجتماع علوم كثيرة عنده وبسبب التمرين والاعتياد فان وجوده الفاعلية
كما يكون بحسب القوة قد يكون بحسب التمرين والاعتياد ايضا فان المدمن على فعل من الشيء
يقدر على ما لا يقدر على مثله الصبيان الا قويا وفي آخر سن الشيخوخة مستولي الضعف على البدن
وكذلك على القوة العاقلة بحيث لا يبقى للتمرين والاعتياد اثر بعده فيعرض الخرافة والهذيان يجوز ان يكون
الخلل الحاصل في زمان الكهولة اوفق للقوة العاقلة من سائر الامزجة وبذلك تقوى القوة
العاقلة وتحصل الضد ودليل آخر على ان النفس ليست قوة جسمانية تقريره ان القوى المنطبعة الاجسام
يكل ويضعف عند ورود الافعال وتكررها خصوصا الافعال الشاقة الشديدة كالحركة والتماس
اما الحركة فظاهر بل يقول ربما يبلغ درجة القوة حد يمتنع عن فعلها فان الناظر بعد النظر في قرص الشمس
بالاستقصاء لا يدرك النور الضعيف والسامع بعد السماع الرعد الشديد لا يسمع الصوت الضعيف
والسامع بعد اللمس الراحة القوية لا يحس بالراحة الضعيفة وهكذا حال الرائحة واللامسة فكان قوة
الحس قد تطلب بالتمرين والكلال واما التماس فلان افاعيل تلك القوى لا تصدر منها الا عند انفعال

الا عند انفعال موضوعات تلك القوى كما ان محل الحواس عن المحسوسات عند الاحساس والانفعال انما
يكون بالماس لهر طبيعة المنفعل ويمنعه عن المعاوقة هو منه والفعل وان كان بعض طبيعة القوة
لكنه لا يكون بعض الطبايع العناصر التي سالف موضوعات تلك القوى عنها فيكون تلك الطبايع مقهورة
عليها معاوقة لتلك القوى في افعالها والمعاوم والشارع بعض الوس فيها جميعا وقد يحصل للنفس
الناطقة صد ذلك الوس والكلال فانها قد تكل عند توارد الافكار المؤدية الى العلوم بل تقوى بذلك
الاقوياء وكالانها واما فلنا قد لا يكل النفس ولم تقل لا يكل اصلا لان العاقلة اذا كان تعقلها معاوقة
من القوة الفكرية فقد تضعف عن التعقل بضعف مقارنها لا بضعف في ذاتها وكلا الوجهين ضعف الى الجهة
فلا قال الامام جاز ان يكون العاقلة مخالفة بالنوع لسائر القوى مع كون الجميع مدركة فلا يمتنع اختصاص
بعضها بالكلال دون بعض واما الحاس فلانا لا نسلم ان القوى الجسمانية لا تصدر عنها الا عند انفعال
موضوعاتها ودخولها بحسب حد واحد بعض وحدتها ذهب جمع من الحكماء كارسطو واتباعه الى ان
النفوس البشرية متحدة بالنوع وانما تختلف بالصفات والملكات لاختلاف الامزجة والادوات
واختاره المص وذهب بعضهم الى انها مختلفة بالماهية بمعنى انها تحت انواع مختلفة تحت كل نوع افراد
متحدة بالماهية قيل ويمكن ان يكون قوله عم الناس معادن كمعادن الذهب والفضة وقوله عم
الارواح جنود مجندة فما تعارف منها ائتلف وما تناكر منها اختلف اشارة الى هذا وقال الامام ان هذا
المذهب هو المختار عندنا واما بمعنى ان يكون كل فرد منها مخالفا بالماهية لسائر الافراد حتى لا يشترك منهم
اثنان فالحق انه لم يقل به احد واحتج المص على ما اختاره بان النفوس البشرية داخلة تحت حد واحد
وهذا يقتضي وحدتها بالنوع يجوز ان يكون فان الامور المختلفة بالماهية يمتنع ان يجمعها حد واحد واعترض عليه
بان دخولها تحت حد واحد لا يقتضي وحدتها بالنوع يجوز ان يكون ما ذكره وفي حدها حد الحقيقة الجسمية المشتركة بينها
فان الحد كما يكون للحقيقة الجسمية ايضا وان ادعى ان هذا مقبول في جواب السؤال بما هو على الافراد واي طائفة
تعرض فهو حجة بل ربما يحتاج في ذلك الى ضم ضم جوهري بل يجوز ان ما يعقل من النفس فيجعل حد الجامع ضاعا ما
لانواع مختلفة الحقيقة واختلاف العوارض لا يقتضي اختلافها اشارة الى جواب احتجاجهم على اختلافها بالماهية

بعوارضها انها مختلفة العوارض مثل الذكاء والبلادة والبخل والسخاوة والجبن والشجاعة وليس ذلك الاختلاف
بسبب المزاج فان الانسان قد يكون حاد المزاج وفي غاية البلادة وقد يكون بارد المزاج وفي غاية
الذكاء وقد يكون بالعكس وايضا قد يتبدل المزاج وهذه العوارض باقية بحالها فان الواحد قد يسخن
مزاجه حتى لم يبرد بعد ذلك وسواء على حلقه الماء وبلاوته ووكاده فلو كان ذلك بالمزاج لاختلف
باختلاف المزاج وايضا قد تتبدل هذه العوارض وبقي المزاج بحاله فان الجبان اذا تكلف اشياء
في المحاربة والشاب عليها يصير شجاعا والبخيل اذا تكلف بذل المال ودوام عليه يصير سخيا والعصوب
اذا تكلم ودوام عليه يصير حليما مع بقاء المزاج بحاله فلو كانت هذه الامور مستندة الى المزاج لاستمرت
باستمراره وايضا فانا نجد شخصين متقاربين في المزاج غاية التقارب مع ما بينهما من غاية التباين في
الرحمة والقسوة والكرم والبخل والعفة والفجور فعلم انها ليست مستندة الى المزاج وليس ايضا ذلك
الاختلاف بسبب الامور الخارجة كالتعليم من المعلم وتأديبه من الاولين والاصحاب والاخوان
اذ قد يوجد الانسان اجتماع هذه الاسباب الخارجية كلها للعلم بملازمة كون محله الى الفجور وبالعكس وقد
يكون الاقران في غاية الخسة والرذالة والولد في غاية الشرف والكرامة وبالعكس فظهر ان الاختلاف في هذه
العوارض ليس مستندا الى اختلاف الآلات البدنية واحوالها ولا الى الاسباب الخارجة فهو مستند الى ذوات
النفوس فيجب ان يكون مختلفة وتقرير الجواب انه يجوز ان يكون تلك الاسباب اخر لا يطلع على تفاصيلها مثل
ما يدعيه الحكماء من الاوضاع الفلكية او يكون المركب في تلك الاسباب من النفوس والامور البدنية والخارجية
على وجوه مختلفة والحاصل فلا يبقى الاتفاق فيها واذا وقع الاتفاق على الندرة يقع التوافق في تلك العوارض
ولو كانت العوارض المختلفة مستندة الى ذوات النفوس وحدها لم يصور تبدلها على نفس واحدة وهي جاهلة
وهو ظاهر على قولنا وعلى قول الحكيم لو كانت ازلية لزم اجتماع الضدين وبطلان ما ثبت او ثبوت ما يمتنع وسبب ارسطو
واتباعه الى ان النفس حادثة وهو موافق لما ذهب اليه المشائون وذهب الفلاطون ومن قبله الى انها قديمة واختار المص
الاول ولهذا قال وهو ظ على قولنا اي حدوث النفس ظاهر على قول المشائين لان الواجب تعالى فاعل بالاختيار وعلى
رأيهم وان المختار لا يكون قديما على ما سبق وعلى قول الحكيم فلان النفس لو كانت ازلية لزم احد الامور الثلثة وهي اجتماع
الضدين او بطلان ما ثبت او ثبوت ما يمتنع بيان الملازمة ان النفس لو كانت قديمة فاما ان يكون في الازل واحدة

او متعددة لا سبيل الى الاول لانها بعد التعلق بالبدن اما ان تبقى على وحدتها وح يلزم ان يكون نفس زيد نفس
عمرو ونفس من اتصف بالحسن والخل بعينه من اتصف بالاشراف والمعور فيلزم اجتماع الضدين وهو الامر الاول
واما ان تكثر ولا يمكن ذلك الا بان تبطل النفس الاولى الواحدة وتحدث نفوس اخر كثيرة فيلزم بطلان ما ثبت
اعني النفس الاولى وهو الامر الثاني وذلك باطل لما عرفت من ان العدم لا يكون روالمعنى ان ذلك قول بحدوث النفس
وانما قلنا لا يمكن الا بطلان نفس وحدوث نفوس اخر لان التكثر اما بالانقسام والتجزي او بزوال الواحد وحصول
التكثر والاول لا يكون الا بالمادة وبذلك اسوا اليسوا على تبقى مادة النفس من البدن ولا بدن في الازل لان
المركبات العنصرية حادثة وقد عرفت ولم يقل فالكلام في النفوس المتعلقة بالابدان الحادثة الهالكة وعامتها في الازل
بالاعدام لا تصور الا بالانتقال عنها الى هذه الابدان وهو تناسخ وسيجيء بطلانه ولا سبيل الى الثاني لانها على تقدير
تعددها في الازل لا يكون متجددة بالنوع لما سبق من الاتحاد بالماهية بالتكثر بالافراد وانما يمكن فيما له مادة وتم الكلام
تمام الاعتراض عليه انه مبني على مقدمات قد رسمها في محل مباحثها والنقض انما يتم بابطال التناسخ الموقوف على ما ثبت
حدوث النفس فيلزم الدور وهي مع البدن على التساوي اي عدد النفوس مساو لعدد الابدان لا يزيد احدهما على الاخر لانه
لا يتعلق بدن واحد الا نفس واحدة وذلك معلوم بالضرورة وكذلك لا يتعلق نفس واحدة الا ببدن واحد اما على
سبيل الاجتماع فبالضرورة ايضا واما على سبيل الانتقال من بدن الى آخر فلانه لو انتقل نفس من بدن الى آخر لزم ان يجتمع فيه
نفسان متعلقة وحادثة لان حدوث النفس عن العلة القديمة موقوف على حصول الاستعداد في العالم الجسماني وعند حصول الاستعداد
يجب حدوث النفس لما تقرر من لزوم وجود المعلول عند تمام العلة واعترض عليه بانه مع اعترافه على كون المبدأ موجبا لا
مبني على حدوث النفس وقد مر انه لا يتم بانه الا بابطال التناسخ فيلزم الدور وايضا الحصار شرط حدوث النفس في حدوث
استعداد البدن ثم لجواز ان يكون شرطا ايضا بان لا يصادق استعداد البدن لتعلق النفس به نفسا
موجودة وقد بطل بديهة في حال كان ذلك الاستعداد فلا يحدث ح نفس اخرى لانتفاء شرط الحدوث
وقد استدل بوجوه اخر لا يوجد على حدوث النفس احدها ان النفس المتعلقة بهذا البدن
لو كانت متعلقة به من بدن آخر لزم ان يتذكر شيئا من احوال ذلك البدن لان محل العلم والتذكر هو
جوهر النفس الباقي كما كان واللازم باطل قطعا واعترض بان التذكر انما يلزم لو لم يكن التعلق بذلك البدن
شرطا والاستغراق في تدبير البدن الآخر مانعا وطول العهد منشاء ...

ثانيها انها لو تعلقت بعد مفارقة هذا البدن ببدن آخر لزم ان لا يزيد عدد الابدان الهالكة على الابدان
الحادثة بطل والتالي باطل بالمشاهدة فانه قد يحدث وباء عام فيهلك ابدان كثيرة لا يحدث مثلها
الا في اعصار متطاولة بيان الملازمة انه لو هلك بدنان وحدث بدن واحد مثلا فاما ان يتعلق
بالبدن الحادث احد نفسي الهالكين فقط فيلزم تعطل النفس الاخرى او كلتاهما فيجتمع على بدن واحد
نفسان وان لم يكن هناك الا نفس واحدة وكانت متعلقة بكلا البدنين الهالكين فيلزم تعلق النفس
الواحدة باكثر من بدن واحد والتوالي ظاهرة البطلان واعترض عليه بانه انما يلزم ما ذكر ان لو كان
التعلق ببدن آخر لا بالبدن وعلى الفور واما اذا كان جائزا ولازما ولو بعد حين فلا لجواز ان لا يشتغل
نفوس الهالكين الكثيرين او تشتغل بعد حدوث الابدان الكثيرة وما ذكر من التعطل مع انه لا حجة على
بطلانه فليس بلازم لان الابتهاج بالكمالات او التألم بالجهالات يشغل ويرد على الوجوه الثلاثة انها
انما تدل على ان النفس بعد مفارقة البدن لا تنتقل الى بدن آخر انساني ولا يدل على انها لا تنتقل
الى حيوان آخر من البهائم والسباع وغيرها على ما جوزه بعض المتناسخة وسماه مسخا ولا الى نبات
وسماه فسخا ولا الى جماد وعلى ما جوزه آخر وسماه رسخا ولا الى جرم سماوي على ما يراه بعض الفلاسفة ولا
يتم بغنائه اتفق القائلون بمغايرة النفس للبدن على انها لا تفنى بفنائه وقبل المتكلمين على ذلك النصوص من
الكتاب والسنة واجماع الامة وهي من الكثرة والظهور بحيث لا تفتقر الى الذكر واما الفلاسفة فقالوا
يمتنع فناء النفس اذ لو فنيت لكان لها محل تقوم به امكان فنائها ولا بد ان يكون ذلك المحل موجودا
لانا لا نريد بالامكان الامكان الذاتي الذي هو امر عدمي بل الامكان الاستعدادي الذي هو عرض
موجود فلا بد له من محل موجود وح اما ان يكون الشيء محلا لامكان وجود ما هو مساوق القوام له او لامكان
فساده عنه فان البديهة تحكم باستحالة ان يكون الشيء مستعد الحصول مباينه له او لفساده عنه ولو
جاز ذلك لجاز ان يكون الجزء الخالي مستعدا لحصول النفس الناطقة الانسانية له او لعدمها عنه بل النفس
انما يكون محلا لامكان وجود ما هو متعلق القوام به اي مستعد لوجوده له ومحلا لامكان فساده
اي مستعد العدم عنه كالجسم فانه محل لامكان وجود السواد وهو تهيؤه لوجود السواد فيه بحيث يكون

متصفا بالسواد حال وجوده فيه وكذا محل لامكان فساده بحيث يصف به اذا فسد باقيا بعينه ولما
امتنع فناء الشيء بعينه مع فساده امتنع كون الشيء محلا لامكان فساد ذاته فذلك المحل الذي يقوم به امكان
فساد النفس مغاير لها وليس بمباين لها فانما محل لها او حال فيها لا سبيل الى الثاني لاستلزامه بقاء
الحال مع فساد محله ولا الى الاول لاستلزامه كون النفس ذاتا وذاته يقوم بها فلم يكن مجردة
ولا يجوز ان يكون ذلك المحل هو البدن لانا فرضناه مدبرا فان قيل هذا الدليل انما يدل على امتناع فناء
النفس بعد فناء البدن وليس فيه دلالة على انه لا يعدم مطلقا فلنا النفس الناطقة وان كانت
مجردة في ذاتها لكنها متعلقة بالبدن مدبرة له متصرفة فيه بحسب الدواعي تحصيلا لكمالاتها الذاتية فهذا الارتباط
الذي بينهما هو جهة مقارنة النفس للبدن فمن هذه الجهة جاز ان يكون البدن محلا لامكان وجود النفس
وعدمها على معنى انه يكون مستعدا لوجودها متعلقة به فيكون البدن محلا لاستعداد وجودها من
حيث انها مقارنة له لا من حيث انها مباينة اياه بل هو محل لاستعداد تعلقها به وتصرفها فيه
ولما توقف تعلقها به على وجودها في نفسها كان هذا الاستعداد منسوبا اولا الى وبالذات الى تعلقها
اعني وجودها من حيث انها متعلقة به ثانيا وبالعرض الى وجودها في نفسها فهذا الاستعداد
كاف لتقضان الوجود عليها متعلقة به ولا حاجة في ذلك الى استعداد منسوب اولا وبالذات الى
وجودها في نفسها لامتناع قيامه بالبدن لانها من حيث وجودها في نفسها مباينة له وقد سبق ان الشيء
لا يكون مستعدا لما هو مباين له ومن هذه الجهة ايضا جاز ان يكون البدن محلا لامكان فساد
النفس على معنى انه يكون مستعدا لعدم النفس من جهة انها مدبرة فيكون البدن محلا لاستعداد عدمها
من حيث انها مقارنة له لا من حيث انها مباينة اياه بل هو محل لاستعداد انقطاع تدبيرها عنه
لكن لما توقف انقطاع تدبيرها على عدمها في نفسها لم يكن هذا الاستعداد منسوبا الى عدمها في نفسها
لا بالذات ولا بالعرض فلا يكفي هذا الاستعداد لعدمها في نفسها اصلا بل لا بد له من استعداد آخر
وقد سبق امتناع قيامه بالبدن فعند ظهر الفرق بين امكان وجود النفس وامكان عدمها وان
البدن لا يجوز ان يكون محلا للامكان الثاني مع انه محل للامكان الاول ويرد عليه جميع ما سبق

ايراده في مبحث ان كل حادث مادي ولا يصير مبدأ صورة لاخر والابطل ما انتهاه من التعاول
وذهب بعضهم الى ان النفس الناطقة صورة بعض منها صورة نوعية انما به على البدن فيكون الى البصر فيها
في البدن واجزائه وهواياه وهذا الكلام مبني عليه ومعناه ان النفس التي تعلقت بدن فلو فاضت
منها صورة نوعية عليه لا بعض منها صورة نوعية لبدن آخر والا لكان النفس واحدة بدنان فيرتد عدد
الابدان على عدد النفوس فلا تتساويان وقد بينا انهما متساويان ويعلل هذا انها يدرك
بالالات يعني ان النفس الناطقة تدرك الكليات بذاتها لا بواسطة الالات بل برسم صورها في ذات
النفس وتدرك الجزئيات بالالات اي بان يرسم صورها في الالات لا يراد في ان مدرك الكليات
في الانسان هو النفس واما مدرك الجزئيات على وجه كونها جزئيات فعند بعضهم النفس واختاره المص
وعند بعض الحواس والدليل على ان مدرك الجميع هو النفس اما بحكم بين الكلي والجزئي والحاكم بين
الشيئين لا بد ان يدركهما فالمدرك من الانسان لجميع الادراكات شيء واحد والمدرك للكليات هو
النفس الناطقة فلا بد ان يكون مدرك الجزئيات ايضا اياها واما ان صور الكليات ترسم في النفس
دون قواها الجسمانية وصور الجزئيات في قواها لا في ذاتها فقد سبق بيان الاول في مبحث تجرد
النفس وبين الثاني بقوله للامتزاج بين المختلفين وضعا من غير استناد يعني قد تختلط مزاجا بحيث
متساويين في جميع الوجوه الا في احدهما على بعض المزاج الوسطاني والاخر على بساطة وعلى هذا الشكل
قوله من غير استناد اي من غير ان يستند هذا التحليل الى الخارج بان يرى هذا الشكل في الخارج
بل يتحلل اجزاؤه ويتميز من جانبه المختلفين في الوضع وليس هذا الامتياز بينهما بحسب الهيئة ولوازمها
وعوارضها كالمقدار والشكل والسواد والبياض وغير ذلك لعرض تساويهما في جميع الوجوه بل
بالمحل بان يكون محل احدهما غير محل الآخر وليس هذا هو المحل الخارجي لان المفروض انه لم يوخذ
من الخارج فتعين ان يكون المحل الادراكي لذلك والمجرد ولا يصلح ان يكون محلا لذلك فتعين الالة
الجسمانية واعترض بان هذا انما يتم في المتخيلات المسماة بالصور دون المتوهمات التي هي معان
جزئية قيل لو كان ادراك النفس للجزئيات بمعونة الالات لما ادركت النفس هويتها لامتناع

توسطا لا لذى ذلك واللازم باطل بالضرورة واحتج بان المعتبر الى توسط الآلة هو الادراك الذى
بطريق ارتسام الصورة واما ما لا يفتقر ارتسام الصورة كادراك النفس ذاتها فلا يفتقر الى
توسط آلة وقد يجاب بانهم صرحوا بان ادراك الجزئيات المادية هو الذى يكون بالآلات
واما ادراك الجزئيات المجردة كتصور النفس مثلا فلا حاجة فيه الى الآلات الجسمانية
وللنفس قوى تشارك بها غيرها هى الغاذية والنامية والمولدة واخرى اخص بها يحصل
الادراك اما الجزئى او الكلى يعنى ان للنفس الناطقة قوى يشارك بها الحيوان الاعجم
والنبات وقوى اخرى اخص بها يحصل الادراك الجزئى وهو قوى يشارك بها الحيوان الاعجم
دون النبات وهى الحواس الخمس الظاهرة والخمس الباطنة وهذه القوى العشر يحصل بها ادراك الجزئى
ولها قوة اخرى اخص من الاولين لانها تختص بالانسان وهى قوة يحصل بها الادراك الكلى اما
القوى التى يشارك فيها النبات والحيوان الاعجم فاصولها ثلثة اثنان لاجل الشخص وهما الغاذية
والنامية وواحدة لاجل النوع وهى المولدة وهذه القوى الثلث يسمى نباتية لا لاختصاص النبات
بها بل لانحصار قواه فيها ويسمى طبيعية ايضا اما الغاذية فهى تحيل الغذاء الى مشاكلة المغتذى ثم
فعلها بافعال جزئية احدها يحصل جوهر البدن وهو الدم والخلط الذى هو بالقوة القريبة من
الفعل شبيه بالعضو وقد يحتمل به كل يتغير على حاله يسمى اطرويفيا وهو عدم الغذاء والثانى الالزاق
وقد يحتمل به كاستقاء اللحم والثالث التشبيه بالعضو المغتذى حتى فى قوامه ولونه وقد يحتمل به
كما فى البرص والبهق فان جوهر البدن والالزاق موجودان فيهما والتشبيه مرتفع موجود فهذه
الافعال الثلثة لا بد ان يكون لقوى ثلث لكون القوة الغاذية هى مجموعها او قوة اخرى تستخدم
كل واحدة منها الظ انها هى مجموع تلك القوى الثلث والقوة التى تصدر منها التشبيه تسمى نامية
ثانية مهيئة وهى واحدة بالجنس فى الانسان وغيره من المركبات التى لها اعضاء واجزاء مختلفة بالحقيقة
بمنزلة الاعضاء وتختلف بالنوع اذ فى كل عضو منها قوة تغير الغذاء الى شبه مخالف لشبه القوة
الاخرى واما النامية فهى التى تداخل الغذاء من اجزاء المتغذى فيزيد فى الاقطار الثلثة بنسبة

طبيعية بان تزيد فى الاعضاء الاصلية اعنى ما تولد من المنى كالعظم والعصب والرباط وغيرها
وبذلك يظهر الفرق بين النمو والسمن انما هو زيادة فى الاعضاء المتولدة من الدم كاللحم والشحم والسمن
لا فى الاعضاء الاصلية وقيل السمن لا يزيد فى الطول وليس كذلك فانه قد يزيد فى الطول ايضا ونعنى
بنسبة طبيعية تخرج الورم فانه ليس على نسبة طبيعية بل خارج عن المجرى الطبيعى واما المولدة فالمراد
بها هو بيان توحيدها اعتبارية كما فى الغاذية فانها كما ذكرنا انما عبارة عن ثلث قوى احديها
ما يحصل فضلة الهضم الرابع منيا وهذه القوة عملها فى الانثيين لان ذلك الدم يصير منيا فيهما وانما
يتهيأ كل جزء من المنى الحاصل من الذكر والانثى فى الرحم لعضو مخصوص بان يجعل بعضه مستعدا للعظم
وبعضه مستعدا للعصب وبعضه مستعدا للرباط الى غير ذلك وهذه القوى يسمى المغيرة الاولى لان المغيرة
كما يطلق على هذه القوة يطلق على احدى القوى الثلث من القوى الغاذية ايضا لوجود معنى التغير فيها
فخصت هذه بالمغيرة الاولى وتلك بالمغيرة الثانية لتقدمها عليها فى بدن المولود وفعل هذه القوة
انما يكون حال كون المنى فى الرحم بتصادف وكذا فعل القوة المصورة لانها بعد مواد الاعضاء
والصورة يلبسها صورتها الخاصة بها وانما لم يذكر الهضم القوة المصورة لانه سيطلبها وانما احتيج
الى هذه القوى اما الى الغاذية فلان بقاء البدن بدون الغذاء محال لان البدن انما يمكن تكونه
من جسم رطب ليكون قابلا للتشكل والتمدد ولا بد من حرارة غريزية منضجة محللة للفضول وبرهانها
لا محالة ان تحلل الرطوبة وتعينها على ذلك الهواء الخارجى والى كانت البدنية والنباتية فلولا ان
الغذاء يخلف بدل ما تحلل منه لم يكن بقاؤه مدة تمام التكون فضلا عما بعد ذلك وليس يوجد فى
الخارج جسم اذا لمس بدن الانسان استحالة بطبيعته فلا بد اذن من ان يكون فى النفس قوى
من شانها ان تحيل الوارد الى مشابهة جوهر اعضاء البدن ليخلف بذلك بدل ما تحلل منه وهى
القوة الغاذية واما الى المولدة فلما ثبت من ان الموت ضرورى وحدوث الانسان بالتولد
مما يقدر وجوده فوجب ان يكون للنفس قوة تفصل من المادة التى تحصلها الغاذية تغذية
مادة لشخص اخر ولما كانت المادة المنفصلة اقل من الغذاء الواجب لشخص كامل جعلت النفس ذات

وهو صيف من المادة التي تحصلها الغاذية شيئا فشيئا الى المادة المعصولة فيرد بها مقدارها في
الاقطار على ما سبق لطبعي ملتق باسحاص ذلك النوع الى ان يتم الشخص ويخدم للغاذية قوى اربع
هي الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة لما كان وجود الشخص يتم بفعل العوين الغاذية والنامية
كانا معصوبين فيه بدانها لكن لما لم يمكن ذلك الا بتحصيل الغذاء النافع واصلاحه ودفع ما لا
احتيج الى فعل قوى اخرى اربع فيثبت لتلك الاربع حواس تلك القوى لما ان معناها ليس
مقصودا لذاته بل ليتم فعل تلك العوين واما قال يخدم للغاذية ولم يقل يخدم للغاذية والنامية
لما ان الغاذية ايضا يخدم النامية فيعلم ما هو المقصود بالالزام اما الاحتياج الى الجاذبة فلان
الغذاء لا يمكن ان يصل بنفسه الى جميع الاعضاء لانه لا يخلو اما ان يكون ثقيلا فلا يصل الى الاعضاء
العالية واما ان يكون خفيفا فلا يصل الى الاعضاء السافلة ووجودها في بعض الاعضاء معلوم
بالحس فان المنكس اذا اشتد حاجته الى الغذاء يجذب من فمه الى المعدة من غير ارادة بل
مع ارادة امساكه في فمه وايضا فان الخلو يحرك الى تعود غيره وان ساوله اولى وما ذلك الا بجذب
المعدة اللذذ الى قعرها وايضا الرحم اذا كانت خالية من الفضول بعيدة العهد بالجماع يحس الانسان
وقت الجماع ان احليله يجذب الى الداخل واما الى الماسكة فلان الغذاء لا بد فيه من الاستحالة حتى يصير
شبيها بجوهر المغتذي والاستحالة حركة وكل حركة في زمان فلا بد من زمان في مدة يستحيل الغذاء
الى جوهر المغتذي ولان الخلط جسم رطب سيال استحال ان يقف سعة زمانا فلا بد من قاسر
يقسره على الوقوف وذلك القاسر هو الماسكة ووجوده في بعض الاعضاء معلوم بالحس فان
ارباب التشريح قالوا اذا شرحنا بطن الحيوان حال ما يتناول الغذاء وجدنا معدته محبوسة على الغذاء
بحيث لا يمكن ان يسيل من ذلك الغذاء شيء وايضا قالوا اذا شققنا بطن الحامل من تحت السرة وجدنا رحمها
منضما انضماما شديدا بحيث لا يسع ان يدخل فيها طرف الميل وايضا فان المني اذا استقر في الرحم لا يزال
ينهل مع ثقله واما الى الهاضمة فلان احالة القوة المغيرة انما يكون لما هو مستعد لا يستعد اولئك
هي القوة الهاضمة ومراتبها اربع اولها في المعدة فان الغذاء فيها يصير كيلوسا اي جوهرا شبيها

بماء الكشك الثخين اما مخالطة المشروب وذلك في اكثر الحيوانات واما بلا مخالطة المشروب كما في حيوان الصيد
وابتداء ذلك الهضم في الفم عند المضغ ولهذا كانت الحمية المضوغة تعمل في انضاج الذابل ما لا تفعل
المطبوخة ولا المدوق المخلوطة باللعابات وما يتهيأ في الكبد فان الكيلوس اذا تم انهضامه في المعدة
انجذب لطيفه بالعروق المسماة بالمساريقا الى الكبد وتداخلت في العروق المتصغرة المتفاصلة المنتشرة
في جميع اجزاء الكبد بكليته الكيلوس فينهضم هناك انهضاما ويحلل صورته النوعية الغذائية ويستحيل الى
الاخلاط ويسمى كيموسا واسداد هذا الهضم في المساريقا وما يتهيأ في العروق وابتداؤه من حين صعود
الخلط في العرق العظيم الطالع من حدبة الكبد ورابعها في الاعضاء وابتداؤه من حين ارتشاح الدم من
فوهات العروق واما الى الدافعة فلانه ليس غذاء يصير تمامه جزءا من المغتذي بل ينفصل منه بالعسق
المكان ويمنع ما يرد من الغذاء عن الوصول الى الاعضاء ويوجب تعب البدن بل يفسد ويفسد فلا بد
من قوة تدفع تلك الفضلات ووجودها ظاهر عند الحس في حال التبرز والقيء واراقة البول وقد يضاعف هذه
القوى لبعض الاعضاء كالمعدة فان فيها الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة بالنسبة الى غذاء جميع
البدن وفيها ايضا هذه القوى بالنسبة الى ما يغتذي به خاصة والنمو غير السمن لما مر انفا وقد يوجد احدهما
بدون الآخر اما النمو بدون السمن فكما في الصبي المهزول واما عكسه فكما في بعض الشيوخ والذبول يقابل
النمو والهزال السمن والمصورة عندي باطلة لاستحالة صدور هذه الافعال المحكمة المركبة عن بسيط
ليس لها شعور اصلا والغزالي مال الى ذلك وحكى ابطال القوى مطلقا وادعى ان الافعال المنسوبة الى
القوى صادرة عن ملائكة موكلة بهذه الافعال تفعلها بالشعور والاختيار ورد عليه انا لا نسلم ان المصورة
قوة واحدة بسيطة لم لا يجوز ان يكون وحدتها بالجنس كما ان المغيرة واحدة بالجنس المختلفة بالنوع
ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون صدور هذه الافعال عنها بحسب استعداد المادة فان المني اما يحصل من فضلة
الهضم الرابع في الاعضاء ففضلة هضم كل عضو انما يستعد لصورة ذلك العضو كيف الانصاف ان تلك
الافعال المتقنة المحكمة على النظام المشاهد من الصور العجيبة والاشكال الغريبة والنقوش المؤتلفة والالوان
المختلفة وما روي فيها من حكم ومصالح قد تحيرت فيها الاوهام وعجزت عن ادراكها العقول والافهام

وقد بلغ المدون منها كعلم التشريح ومنافع خلقة الانسان خمسة آلاف مع ان ما لم يعلم منها
اكثر مما قد علم كما لا يخفى على ذي حدس كامل مما لا يكاد يندر عن العقل بصدوره من القوة التي سموها
مصورة وان فرضنا كونها مركبة وكون المواد مختلفة بل يحكم بان امثال تلك الامور لا يمكن ان
يصدر الا عن عليم حكيم قدير هذا كلامهم في القوى البنائية والاعتراض عليه بعد ما قيل ان
اثبات تعدد هذه القوى واحكامها المذكورة في مباحثها مما لا يتم الا على اصول العلاسفة
من ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وان الواجب تعالى موجب بالذات والا على القول باختيار
مجاز ان يكون هذه الافعال كلها صادرة عنه تعالى ابتداء واذا جوزنا ان يصدر عن الواحد اكثر من
واحد جاز ان يكون هذه الافعال كلها صادرة عن قوة واحدة فهذه المسائل لا يتم على قوانين
علم الكلام وامثال ذلك وانما تشارت من خلط المتاخرين الحكمة باصول الدين من وجوه الاول
انا لا نم ان الغاذية قوى لثلث قولكم فعلها انما هو بانفعال جزئية ثلث علما مسلم لكن تحصيل جوهر الدم
وسواه الدم والخلط انما هو فعل هاضمة الكبد والاصافي فعل جاذبة العضو واما الغاذية فعلها ليس
الا التشبيه فليس هناك الا قوة واحدة يصدر منها التشبيه الثاني انا لا نم ان الغاذية غير
الهاضمة فان اكثر الاطباء كجالينوس وابي سهل المسيحي وصاحب الكامل وغيرهم من الاطباء
المتاخرين لم يفرقوا بينهما وغاية ما قيل في الفرق بينهما ان القوة الهاضمة عندي فعلها عند انتهاء
فعل الجاذبة وابتداء امساك فعل الماسكة فاذا جذبت جاذبة عضو شيئا من الدم وامسكته ماسكة
ذلك العضو فللدم صورة نوعية واذا صار سببا بالعضو فقد بطلت تلك الصورة وحدثت صورة
اخرى فيكون ذلك كونا للصورة العضوية وفسادا للصورة الدموية وبدا الكون والفساد حصلا
بان يحدث هناك من الطبخ بالاجلة باخذا استعداد المادة للصورة الدموية في الاسعاض وباخذ
استعدادها للصورة العضوية في الاشتداد ولا يزال الاول ينقص والثاني يشتد الى ان ينتهي
المادة الى حيث يبطل عنها الصورة الاولى وهي الدموية وتحدث الاخرى وهي العضوية فهنا حالتان
حالة منهما سابقة على الاخرى فالحالة الاولى هي فعل القوة الهاضمة والحالة الثانية من فعل القوة الغاذية

ويرد عليه انه لم لا يجوز حصول الحالتين بقوة واحدة فانه لو اعتبر بعد وتبدل 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 والنوعية ايضا كما ذكرنا
انفا ولما جاز ان يكون تلك الاستحالات الكثيرة بقوة واحدة هي الهاضمة فلم لا يجوز ان يكون الاستحالة
الى الصورة العضوية ايضا بتلك القوة بعينها فيكون هي مبطلة للصورة الدموية ومحصلة للصورة العضوية
كما كانت مبطلة للصورة الغذائية ومحصلة للصورة الدموية الثالث انا لا نم ان الغاذية غير الهاضمة
لم لا يجوز ان يكون هناك قوة واحدة يختلف احوالها بالقوة والضعف فيحصل مرتبة من الغذاء تابعة
على قدر المتحلل من الاعضاء الاصلية وذلك في سن النمو اعني الى قريب من ثلثين ثم سترى اليها
شيء من الضعف فيحصل منه ما يساويه وذلك في سن الوقوف اعني الى قريب من الاربعين ثم يزداد
ضعفها فلا يتساوى على يحصل ما يساوي المتحلل وذلك في سن الانحطاط الخفي الذي لا يتبين اعني الى قريب
من ستين وفي الانحطاط الظاهر الذي هو ما بعده الى آخر العمر الرابع انا لا نم ان المولودة للمني قوة
اخرى غير القوة المغيرة التي للانثيين اعني اضمتها فانها بفعل ذلك كما تفعل مغيرة الثدي اللبن ولا
يقال ان في الثدي قوة اخرى وليس المني الا فضلة غذاء الثدي الخامس انه لا حاجة لنا الى
اثبات قوة المغيرة الاولى قولكم في اثباتها ان المني متشابه الاجزاء فلولا هذه القوة تعد بعضه
للعظمة وللعصبية لكان فعل المصورة في بعضه صورة العصب وفي بعض اخر صورة العظم ترجيحا بلا مرجح
قلنا لا نم ان المني متشابه الاجزاء بل هو مختلف الاجزاء كما ذهب اليه ارسطاطاليس وشيعته لان المني
يخرج من كل البدن فيخرج من اللحم جزء يشبه به ومن العظم جزء يشبه به وعلى هذا من جميع الاعضاء
وهذه الاجزاء غير متشابهة لاختلاف حقائقها باختلاف الاعضاء المنفصلة هي عنها ولو سلم بقول ذلك
وارد عليكم في القوة المغيرة ايضا فان المني اذا كان متشابه الاجزاء كان اعداد جزء منه للعظمية
دون آخر ترجيحا بلا مرجح وان اجبتم بان الاختصاص قد يكون بحسب ما يختلف به امزجة الاعضاء
بسبب قربها وبعدها من جرم الرحم كان ذلك جوابا لنا ايضا واما الاعتراض بانهم يجعلون المولدة

والمصورة وغيرها قوى للنفس والآلات لها والنفس حادثة بعد حدوث المزاج وتمام صور الأعضاء
فالقول باستناد صور الأعضاء الى المصورة قول بحدوث الآلة قبل ذى الآلة وفعلها بغيرها
من غير مستعمل اياها وهو باطل مدفوع بان ذلك انما يرد لو جعلت المصورة من قوى النفس
الناطقة للمولود واما لو جعلت من قوى النفس الناطقة للام او من قوى نفس المولود الناشئة
المتغايرة بالذات لنفسه الناطقة فلا اشكال قال المص رحمه الله فى شرح الاشارات ان نفس
الابوين تجذب بالقوة الجاذبة اجزاء غذائيتهم تجعلها اخلاطا وتفرز منها بالقوة المولدة
مادة المنى وتجعلها مستعدة لقبول قوة من شأنها اعداد المادة لصيرورتها انسانا فتصير
تلك القوة منيا وتلك القوة تكون صورة حافظة لمزاج المنى كالصورة المعدنية ثم ان المنى
تزايد كما فى الرحم بحسب استعدادات تكتسبها هناك الى ان يصير مستعدا لقبول نفس
اكمل تصدر عنها مع حفظ المادة الافعال النباتية فتجذب الغذاء وتصيرها الى تلك المادة
فتنميها وتكامل المادة شيئا فشيئا الى ان تصير تلك الصورة مصدرا مع ما كان يصدر عنها هذه
الافاعيل وهكذا الى ان تصير مستعدة لقبول نفس اكمل يصدر عنها مع جميع ما تقدم افعال الحيوان
ايضا فيصدر عنها تلك الافعال فتنمى البدن وتكامل الى ان تصير مستعدة لقبول نفس ناطقة يصدر
عنها مع جميع ما تقدم النطق وتستمر مدة الى ان يحل الاجل واما قوة الادراك الحسى
اللمس فهى قوة منبثة فى البدن كله من شأنها ادراك الحرارة والبرودة والرطوبة و
اليبوسة ونحو ذلك بان ينفعل منها العضو اللامس عند المماسة بحكم الاستقراء قال
الشيخ اول الحواس الذى يصير به الحيوان حيوانا هو اللمس فانه كما ان للنبات قوة غاذية
يجوز ان يعتد سائر القوى ودونها كذلك حال اللامسة للحيوان لان مزاجه من الكيفيات
الملموسة فساده باختلالها والحس طبيعة للمس يجب ان يكون الطلائع التى تدل على امور
تتعلق بها منفعة خارجة عن القوام او مضرة خارجة عن الفساد والذوق وان كان دالا
على الشئ الذى به يستبقى الحيوة من المطعومات فقد يجوز ان يبقى الحيوان مدة لارشاد الحواس الاخر

على الغذاء الموافق واجتناب الضار وليس شئ منها يعين على ان الهواء المحيط بالبدن محرق
او مجمد ولشدة الاحتياج اليه كان بمعونة الاعصاب سائرا فى جميع الاعضاء الا ما يكون عدم
الحس انفع له كالكبد والطحال والكلية لئلا تتأذى بما يلاقيها من الحار اللذاع فان الكبد مولد
للصفراء والسوداء والطحال والكلية مصبان لما فيه لذاع وكالرئة فانها دائمة الحركة فيتألم باصطكاك
بعضها ببعض وكالعظام فانها اساس البدن ودعامة الحركات فلو احست لتألمت بالضغط
والمزاحمة بما يرد عليها من المصاكات وانتهى بعضهم للفلكيات زعما منهم انها من لوازم الحيوة و
للافلاك حيوة لكون حركاتها نفسانية فيكون لها شعور ولمس بالضرورة والقول بانها انما يكون
لجذب الملائم ودفع المنافر فيكون وجودها فى الفلك الممتنع عليه الكون والفساد معطلا مردود
بان ذلك انما يتولى الارضيات واما فى الفلكيات فيجوز ان يوجد لغرض آخر كتلذذها
بالملامسة والاصطكاك واجيب بمنع كونها من لوازم الحيوة على الاطلاق واما ما ذهب
اليه البعض من وجود الملامسة للعنصريات بناء على ان الارض تهرب من العلو الى السفل
والنار بالعكس وذلك يدل على شعورهما بالملائم والمنافر ففى غاية الضعف وفى تعدده و
وحدته نظر وقائل ذهب الجمهور الى ان اللامسة قوة واحدة بها يدرك جميع الملموسات
كسائر الحواس فان اختلاف المدركات لا يوجب اختلافات الادراكات ليستدل بذلك
على تعدد مباديها وذهب كثير من المحققين ومنهم الشيخ الى انها قوى متعددة بناء على ما مهدوه
فى تأثير القوى من ان القوة الواحدة لا تصدر عنها اكثر من واحد فقالوا ههنا ملموسات
مختلفة الاجناس متضادة فلا بد لها من قوى مدركة مختلفة بحكم التضاد بينها فاستوا الكل
ضدين منها قوة واحدة هى الحاكمة بين الضدين كالحاكمة بين الحرارة والبرودة والحاكمة
بين الرطوبة واليبوسة والحاكمة بين الخشونة والملاسة والحاكمة بين اللين والصلابة
ومنهم من زاد الحاكمة بين الثقل والخفة قالوا ويجوز ان يكون لهذه القوى باسرها
آلة واحدة مشتركة بينها وان يكون هناك فى الآلات انقسام غير محسوس فلهذا

محسوس

توهم اتحاد القوى ويرد عليه ان المدرك بالحس هو المتضادان كالحرارة والبرودة دون المتضاد
فانه من المعانى المدركة بالعقل او الوهم واذا جاز ادراك قوة واحدة للضدين فقد صدر عنها اثنان
فلم لا يجوز ان يصدر عنها ما هو اكثر من ذلك وايضا فان الطعوم وكذا الروائح والالوان
اجناس مختلفة متضادة مع اتحاد القوة المدركة لها وكون المتضاد فيما من الملموسات
اكثر واقوى لا يجدى نفعا الذوق ويعبر الى توسط الرطوبة اللعابية الخالية عن المثل
والضد والذوق قوة منبثة فى العصب المفروش على جرم اللسان وهو التالى للمس فى المنفعة
اذ يتمكن به على حدب الملائم ودفع المنافر من المطعومات كما ان اللمس يتمكن به على مثل
ذلك من الملموسات ويوافقه فى الاحتياج الى الملامسة ويفارقه فى ان نفس الملامسة
لا يؤدى الطعم كما ان النفس ملامسة الحار يؤدى الحرارة بل لا بد من توسط الرطوبة اللعابية
المنبثة عن الآلة المسماة بالملعقة وشرط ان تكون هذه الرطوبة خالية عن مثل طعم المطعوم
وضده بل عن الطعوم كلها ليؤدى طعم المذوق كما هو الى الذائقة فان المريض اذا تكيف
لعابه بطعم الخلط الغالب عليه لا يدرك طعوم الاشياء المأكولة والمشروبة الا مشوبة
بذلك الطعم فان المحرور يجد طعم العسل مرا واختلفوا فى ان توسطها بان يخالطها اجزاء الطعم
من ذى الطعم ثم يغوص هذه الرطوبة معها فى جرم اللسان الى الذائقة فالمحسوس ح هو كيفية
ذى الطعم ويكون الرطوبة واسطة لتسهيل وصول الجوهر المحسوس الحامل للكيفية الى الحاسة
او بان تتكيف بعض الرطوبة بالطعم بسبب المجاورة بعوض وجودها فيكون المحسوس كيفيتها او
البعدين لا واسطة من الدقيقة ومحسوسها حقيقة بخلاف الابصار المحتاج الى توسط الجسم الشفاف
وقد يتركب من الطعم واللمس احساس ثالث اعتبار كما فى الحرافة فان سطح اللسان يفعل عنها انفعالا
لا المسيا بالسكين ولها اثر ذوقى فيرد على النفس اثر الفعلين معا كما ترد احد الامرين فى
الحس الشم وهو قوة موضوعة فى الزائدتين النابتتين فى الخشوم الشبيهتين بحلمتى الثدى
ويعبر فى ادراكه الى وصول الهواء المتصعد من ذى الرائحة الى الخشوم الجمهور على ان ادراك الروائح

بوصول الهواء المتكيف بكيفية ذى الرائحة الى آلة الشم وقيل بتبخر وانفصال اجزاء من ذى الرائحة يخالط
الاجزاء الهوائية فتصل الى الشامة وقيل بفعل ذى الرائحة فى الشامة من غير استحالة فى الهواء
ولا تبخر وانفصال ورد الثانى بان الفتيل من المسك يشم على طول الازمنة وكثرة الامكنة من
غير نقصان فى وزنه وحجمه فلو كان الشم بالتبخر وانفصال الاجزاء لما امكن ذلك والثالث
بان المسك قد يذهب به الى مسافة بعيدة جدا او يحرق ويعفن بالكلية مع ان رائحته تدرك
فى الهواء ازمنة متطاولة تمسك الفريق الثانى بان الشم لو لم يكن بتحلل الاجزاء اللطيفة وانفصالها
عن ذى الرائحة لما كانت الحرارة وما يهيجها من الدلك والتبخير مذكية الروائح ولما كان البرد المسدد
يخفيها ولما ذبلت التفاحة بكثرة الشم واللازم باطل يعلم بالمشاهدة والجواب منع الملازمة
لجواز ان يكون ذلك من جهة ان التبخر وتحلل الاجزاء يعين على تكيف الهواء بكيفية ذى الرائحة
وكثرة اللمس والشم على ذبول التفاحة وتحلل رطوباتها قال الامام والحق ان كليهما ممكن يعنى
ممكن ان يكون وصول الاجزاء اللطيفة المنفصلة من ذى الرائحة الى آلة الشم ايضا سببا لادراك
الرائحة كما ان وصول الهواء المتكيف بكيفية ذى الرائحة اليها سبب له ويمسك الآخرون بان
النار مع شدة احالتها لما يجاورها لا تسخن الا مسافة قريبة منها فكيف يحلل الجسم ذو الرائحة
الهواء على مسافة بعيدة على ما حكى فى التعليم الاول من ان الرحمة قد اسعلت من مسافة مائتى فرسخ برائحة
جيف حصلت من قتالها وعفن من النوماس مع امتناع ان يبلغ استحالة الهواء الى تلك المسافة
ويمنع ايضا ان يحلل من تلك الجيف اجزاء يسافر مائتى فرسخ ورد بانه مجرد استبعاد لا دليل
على الامتناع سلمنا لكن وصول الهواء المتكيف الى المسافات البعيدة على ما حكى يجوز ان يكون
ادراكها للجيف بالباصرة حين هى محلقة فى الجو العالى السمع وهى قوة مودعة فى العصب المفروش
فى مقعر الصماخ وتقف ادراكها على وصول الهواء المنضغط المتكيف بكيفية الصوت بسبب تموجه
الحاصل من قرع اى امساس عنيف او قلع بعنف وهما موجبان لتموج الهواء اما القرع
فلان القارع يموج الهواء الى ان يبلغ من المسافة التى يمكنها القارع الى جنبتيها ثم من الامرين

بموجة رابعة فوجه على انه يجوز ان يكون

جميعا لزم المساعدة من الهواء ان تساوى للشكل والتموج الواقعين هناك وشرط متاومة المتموج
للقارع والمقلوع للقالع كما في قرع الطبل وقلع الكرباس بخلاف القطن لعدم المتاومة
الى الصماخ فيسمع الصوت بوصوله الى السامعة لا لتعلق حاسة السمع به مع كونه بعيدا عن الحاس
كالمرئي فانه يرى مع بعده عن الناظر لا لتعلق بينهما ولا يعني بوصول الهواء الحامل للصوت
الى الصماخ ان هواء واحدا بعينه يتموج ويكيف بالصوت ويوصله الى القوة السامعة بل ان
يحاوز ذلك الهواء المكيف بالصوت يتموج ويكيف بالصوت ايضا وهكذا الى ان يتموج ويكيف
الهواء الراكد في الصماخ فيدركه السامعة ويستدل على ان الاحساس بالصوت بوصول الهواء
الحامل له الى الصماخ بوجوه الاول ان من يوضع فمه في طرف انبوبة طويلة ويوضع طرفها الاخر
على صماخ انسان ويتكلم فيه بصوت عال يسمعه ذلك الانسان دون سائر الحاضرين الثاني
انا اذا رأينا من البعيد انسانا يضرب الناس على الخشبة رأينا الضربة قبل سماع الصوت الثالث
ان الصوت يحمل مع الريح كما هو المجرب في صوت المؤذن على المنارة فمن كان منه في جهة تهب
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 الدوران اذ محصولها انه متى وجد وصول الهواء الحامل للصوت
الى الصماخ وجد السماع ومتى لم يوجد لم يوجد فلا يفيد الا الظن وانت خبير بان امثال ذلك بمعونة
الحدس القوي من الاذهان الثاقبة يفيد اليقين وكذا الحال في كثير من المسائل العلمية يستعان
فيها بالحدس الصائب فلا يقوم حجة على الغير مع كونها معلومة يقينا وعورض بوجوه الاول الحروف
الصامتة لا وجود لها الا في آن حدوثها ونحن نسمعها فاذن قد سمعناها قبل وصول الهواء الحامل لها
الى صماخنا الثاني حامل حروف الكلمة الواحدة اما هواء واحد او هوائية متعددة فعلى الاول
يجب ان لا يسمعها الا سامع واحد ولا يسمعها ذلك الواحد الا نادرا لانه من الندران يبقى
ذلك الهواء بالكلية على ذلك الشكل الى ان يصل كلمة الى صماخ واحد وعلى الثاني يجب ان يسمعها
السامع الواحد مرارا كثيرة الثالث قد يسمع السامع كلام غيره وان حال بينهما الجدار المحيط بالسامع

من جميع الجوانب ولا يمكن ان يقال ان الهواء الحامل لتلك الكلمة ينفذ في مسام الجدار لان الهواء
لا يحمل الكلمة المخصوصة ما لم يتشكل بشكل مخصوص في الخارج فاذا اتى الى الجدار وصدمه مكاثفة
لم يبق ذلك الشكل الذي لاجله صار الهواء حاملا للصوت المخصوص فبعد خروجه عن المنافذ يجب
ان لا يبقى كيفية تلك الحروف واجيب عن الاول بان الحروف الصامتة آنية الحدوث لا انه الوجود
مجوز ان يبقى زمانا يصل الهواء الحامل لها الى الصماخ وعن الثاني بان الحامل لها هواء متعدد ولكن
الواصل الى السامع الواحد جاز ان يكون واحدا ولو فرض تعدد الوصول اليه لكنه جاز ان يكون
السماع مشروطا بالوصول اول مرة فيكون شرط السماع فيما بعدها مستفادا وعن الثالث بان
شرط السماع تقارع الهواء على كيفية التي هي الصوت المتموج على التموج ولا يبعد ان يبعد الهواء في النافذ
الصعبة مكيفا بالكيفية التي هي الصوت واطلاق الشكل على الكيفية كثير فمن قال ان الهواء لا يحمل
الكلمة المخصوصة ما لم يتشكل بشكل مخصوص اراد به بكيفية كيفية المعينة على سبيل التجوز ولم يرد به انه
يتشكل الشكل الحقيقي حتى لا يتصور بعوده في تلك المنافذ مستبقيا لشكله على حاله البصر
وهو قوة مودعة في ملتقى العصبتين المجوفتين اللتين ينبتان من غور الطحال المتدمين من
الدماغ عند جوار الزائدتين الشبيهتين بحلمتي الثدي تتامن النابت منهما يسارا ويتياسر
النابت منها يمينا حتى يلتقيا ويصير تجويفهما واحدا ثم النابت يمينا الى الحدقة اليمنى والنابت
يسارا الى الحدقة اليسرى فذلك التجويف الذي هو الملتقى اودع فيه القوة الباصرة ويسمى
مجمع النور وانما جعلت هاتان العصبتان مجوفتين للاحتياج الى كثرة الروح الحامل للقوة الباصرة
بخلاف سائر الحواس الظاهرة وتعلق البصر بالذات بالصور واللون وبواسطتهما بسائر المبصرات
كالشكل والمقدار والحركة وغيرها ولم يرد بالمبصر بالذات ما لا يتوقف ابصاره على ابصار غيره
حتى يرد عليه الاعتراض بان المدرك بالذات هو الضوء ليس الا واما اللون فهو المرئي
بواسطة الضوء كسائر المبصرات بل اراد بالمرئي بالذات ما يكون مرئيا بدون معلقة ابتداء
اي بلا واسطة يكون تعلق الرؤية بها اولا وبالذات وتعلقها بسائر المرئيات ثانيا وبالعرض

على قياس ما عرف في الاعراض الاولية والاعراض الثانية وعلى قياس الحركة الذاتية والحركة العرضية
فان الضوء مرئي برؤية متعلقة به ابتداء بالغير المذكور واللون ايضا كذلك الا ان رؤية الضوء
غير مشروطة برؤية اخرى ورؤية اللون مشروطة بوجود رؤية الضوء المحيط بذلك اللون فاذا
رأينا لونا مضيئا فهناك رؤيتان احديهما متعلقة بالضوء اولا وبالذات والاخرى متعلقة
باللون كذلك ولهذا انكشف كل واحد منهما عند الحس انكشافا تاما الا ان الرؤية الثانية مشروطة
بوجود الرؤية الاولى لا يتحقق بدونها واما الشكل وما ذكر معه فلا يتعلق شيء منها رؤية ابتداء بل الرؤية
المتعلقة بلون الجسم ابتداء تتعلق بمعنى يعنيها ثانيا بشكله ومقداره وحركته وحسنه وقبحه الى غير ذلك
فلون الجسم مرئي اولا وبالذات وتلك الاشياء مرئية ثانية وبالعرض ولهذا لم ينكشف هذه
الاشياء عند الحس انكشاف الضوء واللون وسوف نرجع فيما الى تأثير الحدقة انما يتبين بقوله فيما
لانه لو اثبت الرؤية بعد تمامه كما هو مذهب الاشاعرة لا يكون في حقه تعالى تأثير الحدقة اذ لا
جارحة هناك ويجب حصوله مع شرائطه زائدا على الملاسفة وسهم المعتزلة ان الابصار يتوقف على
شرائط يمتنع حصوله بدونها ويجب حصوله معها اما الاول فلانا نجد بالضرورة انتفاء الرؤية عند
انتفاء شيء من تلك الشرائط ورؤية العدم لا يدل على الامتناع واما الثاني فلانه لو جاز عدم
الابصار معها لجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة ورياض رائقة ونحن لا نراها واللازم باطل قطعا
ورؤية انه ان اريد باللازم امكان ذلك في نفسه فلا نم بطلانه وان اريد الاحتمال والتجويز
العقلي بحيث لا يكون العادة معلوما عند العقل على سبيل القطع فلا نم لزومه فان ذلك من المعلوم
العادية ومنهم من قال ان اشتراط هذه الشرائط انما هو عند تعلق النفس بالبدن هذا التعلق المخصوص
او كون الباصرة على هذا الخلق بالقوة لا على حد اخر من القوة كما في الاخرة واما شرائط الرؤية فمنها
ان يكون المرئي مماثلا للرائي او في حكم المقابل كما في رؤية الاعراض فانها في حكم مماثلتها المتحيزة
بالذات المحاذية للرائي وكما في رؤية الانسان وجهه في المرآة ومنها عدم البعد المفرط وهذا
الشرط مما يتفاوت بحسب قوة البصر وضعفه وبحسب عظم المرئي وصغره وبحسب اشراق لون المرئي

وكمونه فان قوي البصر قد يرى اشياء مخصوصة على بعد مخصوص ولا يراه ضعيف البصر على ذلك
البعد والمرئي العظيم المقدار قد يرى من بعد ولا يرى الصغير المقدار من ذلك البعد وما لونه اكثر اشراقا
وضوءا يرى من بعد اكثر ومنها عدم القرب المفرط فان المبصر اذا قرب من البصر جدا بطل الابصار
ومنها عدم الصغر المفرط وهذا الشرط مما يتفاوت بحسب قوة البصر وضعفه وبحسب قرب المبصر
وبعده ومنها عدم الحجاب بين الرائي والمرئي والمراد من الحجاب الجسم الكثيف المانع للشعاع
من النفوذ فيه وما قيل من ان المراد بالحجاب الجسم الملون او المضيء يدل على فساده ان
الزجاج الملون لا يحجب ما وراءه عن الابصار وايضا يلزم ان لا يحجب الارض عن الرؤية ما
وراءها لان الارض على ما صرح به هذا القائل لا لون لها ولا ضوء فلا تكون حجابا بين الرائي و
المرئي على تقدير ومنها ان يكون المرئي مضيئا اما من ذاته او من غيره ومنها ان يكون المرئي
كثيفا اي مانعا من الشعاع المنفوذ فيه لا يقال فعلى هذا يجب ان لا يكون الجسم اللطيف مثل الماء والزجاج
مرئيا لعدم منعه الشعاع من النفوذ فيه والمرئية شهد بخلافه لانا نقول بعض الاجسام اللطيفة في
الغاية بحيث لا يمنع الشعاع اصلا فهو لا يرى اصلا كالسموات وكرى الاثير والهواء الصافي
وبعضها ليس كذلك لما فيه من اللطافة مثل له خط من طرفي الكثافة واللطافة والماء والزجاج من هذا
القبيل ومثل هذا الجسم اللطيف لا يحجب ما وراءه من الابصار ولكثافته يصير مرئيا وما قيل من
ان هذا الشرط يعني ما ذكر بعضهم من انه يشترط في الرؤية كون الشيء حاد الرؤية ولذلك امتنع
رؤية الطعوم والروائح والكليات النفسانية ليس بشيء لان الكثافة انما تشترط في الجسم
الذي يتعلق الرؤية بأحواله لا في نفس تلك الاحوال والا وجب ان يكون الضوء واللون
والشكل والمقدار وسائر المبصرات انفسها كثيفة وذلك باطل قطعا مع هذا اذا كان الجسم كثيفا
وجب ان يرى طعمه ورائحته كما يرى ضوءه ولونه وشكله ومقداره ليتحقق شرط الكثافة فيها
وقد يقال اشتراط كون المرئي مضيئا يغني عن اشتراط كونه كثيفا لان اللطيف لا يعمل الضوء وانما
من انه عدمها فيقال هذه السبعة هي سلامة الحاسة والقصد الى الاحساس وتوسط الشفاف

بين الرائي والمرئي فصارت شرائط الرؤية عشرة كاملة فنقول ان هذا الاخير يعني عدم اشتراط عدم
الحجاب بين الرائي والمرئي بخروج الشعاع المذاهب المشهورة للحكماء في الابصار ثلثة الاول
مذهب الرياضيين وهو ان الابصار بخروج شعاع من العين على سبيل مخروط راسه عند مركز
البصر وقاعدته على سطح المرئي ثم انهم اختلفوا فيما بينهم فذهب جماعة الى ان ذلك المخروط مصمت
وذهب جماعة اخرى الى انه مركب من خطوط شعاعية مستقيمة اطرافها التي تلي البصر مجتمعة عند مركزه
ثم تمتد متفرقة الى المبصر فما انطبق عليه من المبصر اطراف تلك الخطوط ادركه البصر وما وقع بين
اطراف تلك الخطوط لم يدركه ولذلك يخفى على البصر المسام التي في غاية الدقة في سطوح المبصرات
وذهب جماعة ثالثة الى ان الخارج من العين خط واحد مستقيم فانه اذا اتى المبصر تحرك على
سطحه في جهتي طوله وعرضه وحركته في غاية السرعة ويحصل بحركته سطح مخروطي والثاني مذهب الطبيعيين
وهو ان الابصار بالانطباع وهو المختار عند ارسطو واتباعه كابن سينا وغيره قالوا ان
معاملة المبصر للناظر توجب استعداد العين بصورته على الجليدية ولا يكفي في الابصار
الانطباع في الجليدية والا لرؤي واحد شيئين لانطباع صورته في جليدتي العينين بل لا بد من
تادي الصورة الى ما التقى العصبتين المجوفتين والى الحس المشترك ولم يريدوا بتادي
الصورة من الجليدية الى الملتقى ومنه الى الحس المشترك انتقال العرض الذي هو الصورة بل
ارادوا ان انطباعها في الجليدية معد لفيضان الصورة على الملتقى وفيضانها عليه معد لفيضانها
على الحس المشترك والثالث مذهب طائفة من الحكماء وهو ان المتشف الذي بين البصر والمرئي
يكيف بكيفية الشعاع الذي في البصر ويصير بذلك آلة للابصار وحجة الرياضيين ان المتوسط
بين البصر وما يقابله اذا كان صقيلا اي مرآة لنفوذ الشعاع فيه فهو لا يحجبه عن رؤية المقابل
واذا كان كثيفا اي مانعا لنفوذ الشعاع فيه فهو يحجب البصر عن الرؤية وما ذلك الا لان شعاعا
من البصر قد نفذ في الجسم المتوسط ووصل الى المرئي على التقدير الاول ولم ينفذ في الجسم المتوسط ولم
يصل الى المرئي على التقدير الثاني ولم اشارات ابن سينا موقعة للتعيين في هذا المقام نظر لمن مع كتب

المناظر والمرايا وقد ذكر لابطال مذهبهم وجوه منها ان الشعاع ان كان عرضا امتنع عليه الحركة
والانتقال وان كان جسما امتنع ان يخرج من عيننا بل من عين البقة حتى يخرق الافلاك وينبسط
في الخط على صفة كرة العالم ثم اذا اطبق الجفن عاد الى الهواء او انعدم ثم اذا فتح العين خرج مثله وكذا
ومنها ان حركة الشعاع ليست ارادية وذلك ظاهر وليست طبيعية والا كانت الى جهة واحدة ولا
قسرية اذ لا قسر حيث لا طبع واعترض عليه بانه يجوز ان تكون حركته الى جهة واحدة طبيعية الى
ما عداها من الجهات قسرية وان لم يكن القاسر مفعولا لنا ومنها انه لو كان الابصار بخروج
الشعاع لوجب تشوشه عند هبوب الرياح ووصوله الى ما يقابل الوجه حتى يرى الانسان
ما لا يقابله ولا يرى ما يقابله ومنها ان الابصار لو كان بخروج الشعاع لوجب ان لا يرى المرئي
الا بعد انقضاء زمان يتحرك فيه الشعاع الى المرئي وان يرى العمر بل الثواب زمان يناسب
تفاوت المسافة منها وانه باطل قطعا لان كاشفية العين ابصرنا الثواب ووقع جميع تلك الوجوه
ما دل كلام القائلين بخروج الشعاع وهو انهم ارادوا بما ذكروا ان المرئي اذا قابل شعاع
البصر استعد لان يفيض على سطحه سطح من المبدأ الفياض شعاع يكون ذلك الشعاع قاعدة
مخروط راسه عند مركز البصر لكنهم سموا حدوث الشعاع بسبب مقابلة المبصر بخروج الشعاع
عنها اليه مجازا على قياس تسمية حدوث الضوء بما يقابل الشمس بخروج الضوء عنها اليه
وحجة الطبيعيين وجوه الاول ان الانسان اذا نظر الى قرص الشمس يحدق نظره مدة طويلة
ثم يغمض عينيه فانه يجد من نفسه هذه الحالة واذا لم يكن النظر الهائم نظر الى لون احمر وذلك
النوع حاصل بل مختلطا بالخضرة وما ذلك الا لارتسام صورة المرئي في الباصرة وثباتها
زمانا وردها ان صورة المرئي باقية في الخيال لا في الباصرة لكن من التخيل والمشاهدة
فرق بين والارتسام في الخيال هو التخيل دون المشاهدة ولا شك ان تلك الحالة حالة المشاهدة
لا حالة التخيل فالصواب في الرد ان ثبات صورة المرئي في تلك الحالة ما هو في الحس المشترك
كما يأتي في اثبات الحس المشترك ان اراد بانطباع صورة المرئي في الباصرة وجوده

فلا ينبغي ان يتابع معهم في ذلك فان تحقق صورة المحسوسات وانطباعها في القوى الحاسة لها امر
لازم على تقدير القول بالوجود الذهني بل ينبغي ان نطالبوا في تخصيص القول بالانطباع بصور
المبصرات فان صورة المسموع ايضا منطبعة في القوة السامعة وكذا صورة الملموس في اللامسة
والمذوق في الذائقة والمشموم في الشامة وان ارادوا بانطباع الصورة امرا وراء
ذلك فدليلهم لا يساعدهم على ذلك والثاني ان المرئي اذا كان قريبا من الرائي قريبا معتدلا
يرى كما هو واذا بعد منه يرى اصغر مما هو عليه وهكذا تزايد الصغر بتزايد البعد حتى يرى كنقطة
ثم يضمحل بحيث لا يرى وما ذلك الا لان صورة المرئي تنطبع في جزء من الجليدية يحيط به زاوية
مخروط متوهم لا وجود له اصلا راسه مركز الجليدية وقاعدته سطح المرئي وتلك الزاوية
تصغر كلما بعد المرئي وتصغر بحسب صغرها الجزء الذي تقع فيها من الجليدية ولا شك ان الشبح المرتسم
في الاصغر اصغر من الشبح المرتسم في الاكبر فلذلك يرى المرئي اصغر مطلقا ان التفاوت الواقع
في المرئي بحسب ابعاده من الرائي انما يضبط اذا جعلنا الزاوية موضعا للابصار ويكون
الانطباع واما اذا جعل موضعه قاعدة المخروط كما هو على القول بالشعاع فينبغي ان يرى على مقدار
واحد في ابعاده كلها سواء كانت الزاوية صغيرة او لا فيه نظر لان القائلين بخروج
الشعاع يدعون ان صغر المرئي وعظمه تابعان لصغر زاوية مخروط الشعاع وعظمه والثالث
ان للبصر في ادراكه اسوة سائر الحواس الظاهرة وليس ادراكها لمدركاتها بان يخرج منها
شيء ويتصل بالمحسوس بل ادراكها اياها انما هو بان تاتيها المحسوس فوجب ان لا يكون الاحساس
بالبصر بخروج شيء منه الى المبصر بل بان تاتيه صورة المحسوس ورديانه بمثل بلا جامع واعلم ان
المتاخرين فهموا من قول القدماء بان الابصار انما يكون بانطباع صورة المرئي في الجليدية ان
المرئي بالحقيقة هو تلك الصورة فورد عليهم انه يلزم ان لا يحس الانسان بما هو اكثر من
بقعة ناظره اذ لا يطبع في ناظره ما هو اكثر منه مقدارا فلا يصح منه الحكم على العظيم بالعظم ضرورة
توقفه على ادراك المحكوم عليه وايضا لو كان المبصر هو الصورة المرتسمة في العين لما ادركنا بعد الشيء

عنا ولما ابصرنا حيث هو والصواب انهم ارادوا ان صورة المرئي اذا ارتسمت في العين وتاثرت
الحاسة بها نبهت النفس فاحست بالمرئي الموجود في الخارج على عظمه في جهته بحسب قربه وبعده
فتلك الصورة الة للابصار لا انها مبصرة واما المذهب الثالث فقالوا في ابطاله انا نعلم ضرورة
ان الشعاع الذي في عين العصفور بل البقة يستحيل ان يقوى على احاطة نصف العالم الى كيفيته
بل العصفور او الانسان او الفيل ان كان كله نورا او نارا لما احال الى كيفية من الهواء عشر فراسخ فضلا
عن هذه المسافة العظيمة وان لم يكن هذا محالا عند العقل فلا جلي عنده وايضا لو توقف الابصار على اتصاله
بالشبح المتوسط الى حاله يعين البصر على الادراك لكان كلما كانت العيون اكثر كان الابصار اقوى
او لا يحصل الابصار اصلا لان تلك الكيفية ان حصلت الاشتداد فكلما كانت العيون اكثر كانت
اقوى لكان الادراك اقوى وان لم تحصل فعند اجتماع العيون لو حصلت تلك الحالة لم يمكن حصولها
بعض العيون لزم ان لا يراه الا ذلك البعض فاما ان يحصل تلك الحالة بكل تلك الاسباب وهو
لاستحالة تعليل الحكم الواحد الشخصي بالعلل الكثيرة او لا يحصل شيء منها وح يلزم ان لا يحصل الابصار والتالي
ان يقول بحصول تلك الحالة بجميع تلك العيون ولا يلزم اجتماع العلل المستقلة على معلول واحد
بالشخص وذلك لانه اذا كانت امور يصلح ان يكون كل واحد منها علة مستقلة لامر فاتها كانت
سابقا على ما سواه من تلك الامور سواء كان واحدا او اكثر يكون هو العلة المستقلة مجموعها
لا واحد منها لان شرط سبق الواحد على ما سواه مفقود وفي ذلك الواحد انما يوجد في
المجموع على ما مر في مبحث اجزاء الماهية من ان عدم كل واحد من العلل الناقصة علة تامة لعدم المعلول بشرط
بشرط ان يكون سابقا على ما سواه من الاعدام ولا يلزم اجتماع اعدام العلل الناقصة اجتماع العلل
المستقلة لان العلة المستقلة يكون مجموعها لا واحد او احدا منها لان ذلك الشرط انما يوجد في المجموع
لا في واحد واحد عند اجتماع العيون نختار ان تلك الحالة يحصل بجميعها ويكون علتها المستقلة
مجموعها لا واحد منها حتى يلزم اجتماع علل المستقلة لا يقال اذا نظر شخص في مرئي وحصل تلك الحالة
في المشف المتوسط فاذا نظر بعده شخص اخر في ذلك المرئي فاما ان يحصل تلك الحالة من عين ذلك الناظر

المتاخر وح لزم تحصل الحاصل او لا يحصل وح لزم ان لا يراه الناظر المتاخر وذلك باطل ولو جوزنا ان يحصل
رؤية الناظر المتاخر بكيفية المشف المتوسط لشعاع عين الناظر المتقدم لزم امكان رؤية شخص بعين
شخص آخر ولزم امكان رؤية الاعمى للمبصرات لان ذلك انما يلزم لو لم يكن هناك شرائط اخر
غير الكيفية مكيفة الشعاع فان انعكس الى المدرك البصر وجهه قد شهد الامتحان والتجربة بان الشعاع
اذا وقع على صقيل كالمرآة مثلا ينعكس منه الى شيء آخر وضعه من ذلك الصقيل كوضعه مما وقع عليه الشعاع
فزاوية الانعكاس كزاوية الشعاع على ما ذكر في المناظر فاذا وقع صقيل في مقابلة الرائي انعكس
شعاع بصره منه الى وجهه فيرى وجهه ولا يتصور له الانعكاس ويتوهم انه يراه على الاستقامة
كما هو المعتاد فيحسب صورة وجهه منطبعة في المرآة ولذلك اذا كان الوجه قريبا من المرآة خطوط
المنعكس قصيرة يظن ان صورته قريبة من سطح المرآة واذا كان الوجه بعيدا منها والخطوط المنعكس
طويلة يحسب ان صورته غائرة في عمقها واما اصحاب الانطباع فقد زعموا انه ينطبع من الوجه صورة
في الصقيل ثم ينطبع من تلك الصورة صورة اخرى في العين ورد ذلك بوجوه احدها ان صورة
الوجه لو انطبعت في الصقيل لانطبعت في موضع معين منه ولم يتغير عن موضعه بزوال شيء
كما ان الحائط اذا اخضر لانعكاس الضوء عن الخضرة اليه فان ذلك اللون يلزم موضعا واحدا
ولا يختلف على المتقابلين لكن نرى صورة الشجرة في الماء تنتقل عن مكانها عن الماء مع انتقال ناظرها
لو انطبعت صورة في المرآة ولا انطبعت اما في سطحها الظاهر فكان يلزم ان يراها في سطحها كما يرى سائر
النقوش المنقوشة في ظاهرها هناك لكن يرى الصور المرئية في المرآة غائرة فيها بحيث يقرب
ممن يقرب منها ويبعد عمن يبعد عنها واما في عمقها وهو باطنها اولا فلانه ليس للمرآة ذلك العمق
واما ثانيا فلان الصورة المنطبعة في عمقها لا يمكن ان يرى لكثافة جرم المرآة وما لثخانة لو كانت
الصورة المرئية في المرآة منطبعة فيها لكنا اذا رأينا الجبل العظيم فيها لانطبعت صورته فيها لكن
ذلك ممتنع لاستحالة انطباع العظيم في الصغير يمكن ان يجاب عن الاول بان صورة الوجه
انما تنطبع في موضع معين من الصقيل له وضع خاص بالنسبة الى الوجه وهو موضع لو توهم ان مخروطا

يخرج من مركز الجليدية ووصل الى هذا الموضع ثم انعكس عنه بحيث يكون زاوية الانعكاس مثل زاوية
الوصول لانطبق قاعدة المخروط على سطح الوجه ولا شك ان الموضع الذي له هذا الوضع بالنسبة
الى الوجه يتنقل باستقبال الرائي وعن الثاني بان المرئي انما هو الوجه دون صورته المنطبعة في سطح
الصقيل اذ لو كان المرئي هو الصورة المنطبعة فيه لزم ان لا يرى شيء اعظم من مقدار سطح الصقيل وانما
هي من الآلات الابصار على ما مر انما في الصورة المنطبعة في البصر وعن الثالث بان انطباع صورة
العظيم في الصغير ليس بمحال انما المحال انطباع العظيم في الصغير وهو غير لازم لان صورة الشيء لا يجب ان
يساويه في المقدار وان عرض تعدد السهمين تعدد المرئي فقد تعرض للانسان ان يرى الشيء الواحد
شيئين فقال اصحاب الشعاع ان المخروطين الخارجين من العينين ان التقيا بحيث يصير سهما خطا واحدا
رأى الشيء الواحد واحدا وان تعدد السهمان رأى متعددا وفيه نظر لان انما وسهمي المخروطين غير ممكن
فالصواب ان يقال ان وقع السهمان من الرائي على موقع واحد رأى واحدا وان تعدد موقع السهمين
رؤي متعددا واما القائلون بالانطباع فذهبوا كما مر الى ان انطباع صورة المرئي في الجليدية غير كاف في
ابصاره والا لرؤي الشيء الواحد شيئين وايضا بل لا بد من تأدي الصورة من الجليدتين الى ملتقى العصبتين
فترتسم فيه صورة واحدة فيرى بها ذلك الشيء واحدا وان عرض ان لا تتأدى الصورتان من الجليدتين
الى الملتقى دفعة واحدة لاعوجاج عارض في احدى العصبتين رؤي ذلك الشيء متعددا واعترض
عليه اصحاب الشعاع من وجهين الاول اذا كان قدامنا جسمان احدهما على مسافة عشرة اذرع والآخر
على مسافة ذراع مثلا وكان الثاني لا يحجب الاول عن بصرنا فاذا نظرنا الى الاقرب وجمعنا البصر عليه
وقصدنا النظر كانا لا نرى غيره فانا نراه واحدا كما هو ونرى الابعد في تلك الحالة اثنين
عكسه لو نظرنا الى الابعد وجمعنا البصر عليه فانا نراه واحدا كما هو ونرى الاقرب في تلك الحالة غير
اثنين فلو كان السبب في رؤية الواحد اثنين ما ذكروه من اعوجاج احدى العصبتين لما امكن
ان نرى في حالة واحدة احد الشيئين واحدا والآخر اثنين لانه يلزم ان تكون تلك العصبتين
ايضا بحالة من الالتقاء معا وانه ح هذا الدليل مطلوب عليهم اذ يقال لهم لو كان السبب في رؤية الواحد

اثنين ما ذكرتم من تعدد السهمين او تعدد موقعهما لما امكن ان يرى في حالة واحدة احد الشيئين واحد
والآخر اثنين اذ يلزم ان يكون السهمان اوقعاهما في حالة واحدة متحدا متعددا معا وانه محال
والثاني ان الروح الدماغي جسم لطيف فمن الممتنع نفاذه في ملتقى العصبتين بحيث لا يسعهما عليه
البتة ولا تناخرا واذا كان السعة والتناخر جائزا على ما مر فتحقق الحول في اكثر الامر لا اكثر الناس
لان الروح الباصرة اذا جاوز الملتقى لم يحد الصورتان وللمانع من شان الحواس الظاهرة شرع
في اثبات الحواس الباطنة فقال ومن هذه القوى المدركة للجزئيات الحس المشترك ويسمى اليونانية
بنطاسيا اي لوح النفس فالحواس الباطنة اربعة خمس بعدد الحواس الظاهرة لشهادة الاستقراء
وما يقال من انها اما مدركة واما معينة على الادراك والمدركة اما مدركة للصور اعني ما يمكن ان يدرك
بالحواس الظاهرة وهي الحس المشترك واما مدركة للمعاني اعني ما لا يمكن ان يدرك بها وهي الوهم والمعينة
اما معينة بالتصرف وهي المخيلة واما معينة بالحفظ فاما ان يحفظ الصور وهي الخيال او يحفظ المعاني وهي الحافظة
فوجه ضبطه وجعل الحافظة والمتصرفة مدركة باعتبار الاعانة عن الادراك واستدلوا على وجود الحس
المشترك بوجوه احدها انا نحكم بعض المحسوسات الظاهرة على البعض كما نحكم بان هذا الاصفر حلو والحاكم
بين الشيئين يحتاج الى حضورهما عنده ولا يكون حضور هذين الامرين في النفس لانهما لا يرتسمان
فيها المادتان على ما سبق ولا في الحس الظاهر لانه لا يدرك غير نوع واحد من المحسوسات فاذن لا بد
من قوة غير الحس الظاهر يجتمع فيها صور المحسوسات الظاهرة بالتأدي اليها من طرف الحواس فهي كحواسيس
لهذه القوة فهي مدركة لها اليها تجتمع فيها الملموسات والمبصرات والمسموعات والمذوقات والمشمومات
باسرها فلذلك تسمى بالحس المشترك والى هذا الوجه اشار بقوله الحاكم بين المحسوسات واعترض بان
الحاكم هو النفس لا الاسناد والحكم الى القوة مجاز واجتماع الاشياء عند النفس حال حكمها قد يكون
بارتسامها كليا فيها كما اذا حكمت بين المعقولات وقد يكون بارتسام بعض فيها وارتسام بعض
اخر في الذهن كما اذا حكمت على زيد بانه انسان وقد يكون بارتسامها في الذهن كما اذا حكمت على هذا
اللون بانه غير هذا الطعم فلا حاجة الى قوة يجتمع فيها صور المحسوسات الظاهرة ولئن احتيج اليها لا حاجة ايضا

الى قوة اخرى يجتمع فيها الكلي والجزئي معا حتى يمكن الحكم بينهما نعم لو كان الحاكم من المحسوسات سوى الحس المشترك
كما توهمه جماعة لتم ما ذكره اذ ليس في الحواس الظاهرة ما يدرك نوعين من المحسوسات بتصور حكمه عليهما
فلا بد من قوة باطنة تدرك انواع المحسوسات وتحكم منها فانا نشاهد العطرة النازلة بسرعة خطا
مستقيما والشعلة الحوالة بسرعة خطا مستديرا وذلك لان لقوة البصر عند زوال المقابلة
يرتسم فيها صورة العطرة والشعلة وتبقى قليلا على وجه يتصل الارتسامات البصرية المتقابلة بعضها ببعض بحيث
يشاهد خطا متصلا لانه لا ارتسام في البصر عند زوال المقابلة والى هذا الوجه اشار بقوله لرؤية العطرة
خطا والشعلة دائرة واعترض عليه بانه يجوز ان يكون اتصال الارتسام في الباصرة بان يرتسم
المقابل الثاني قبل ان يزول المرتسم الاول لقوة ارتسام الاول وسرعة تعقب الثاني فيكونان معا وفيه
ان المرتسم ان من به المرض المسمى بداء الحب او اقوى مرضه وتعطل حواسه الظاهرة لعلة المرض يرى
اشياء لا تحقق لها في الخارج على سبيل المشاهدة دون العمل فانه قد يرى سباعا او انسانا حاضرة عنده
ولا يراها احد ممن يسلم حواسه وليس هذه الصور مرتسمة في بصره اذ لا يرتسم فيه الا موجود مقابل اياه
ولما كان ادراكها كادراك ما يرتسم من الخارج بلا فرق عند المدرك دل ذلك ايضا على ان الابصار
انما هو بالحس المشترك ولما كان الابصار بارتسام الصورة في الحس المشترك لم يمتنع الحال عند المدرك
من ان يرد عليه الصورة من خارج كما هو الغالب ومن ان يرد الصورة من داخل كما في المرتسم فانه
لما اشتغل نفسه الناطقة بمراد له المرض بحيث تعطل حواسه الظاهرة استولت المخيلة وبعثت في لوح الحس
المشترك صورا كانت مخزونة في الخيال او صورا تركبها من تلك الصور المخزونة على طريقة اشتباهه
من الخارج ولما لم يكن له شعور باشتباهه من داخل لم يعرف بينها وبين الصور المنتقشة فيه من
خارج فيحسب الاشياء التي هذه صورها موجودة في الخارج حاضرة عنده كما في الصحة بلا فرق والى
هذا الوجه اشار بقوله والمرتسم بالا تحقق له اي ولرؤية المرتسم الا تحقق له ومن القوى الباطنة
الخيال وهي بالقوة مغايرة للحس المشترك لوجوب المغايرة بين القابل والحافظ بمعنى ان لصور المحسوسات
قبولا عندنا وحفظا وهما فعلان مختلفان فلا بد لهما من مبدأين متغايرين لما مر من ان الواحد

لا يكون مصدر الاثرين ومبدأ القبول هو الحس المشترك فمبدأ الحفظ هو الخيال وانما احتيج الى الحفظ لئلا يختل
نظام العالم فانا اذا ابصرنا الشيء ثانيا فلو لم يعرف انه هو المبصر اولا لما حصل التمييز بين النافع والضار
والصديق والعدو واعترض بان الحفظ مسبوق بالقبول ومشروط به ضرورة فقد اجتمعا في قوة
واحدة سميتموها بالخيال وبان الحس المشترك مبدأ لادراكات مختلفة هي انواع الاحساسات وبان النفس
قد تشغل الصور العقلية وتصرف البدن فيبطل قولكم الواحد لا يكون مبدأ لاثرين واجيب بان الخيال لا بد
ان يكون في محل جسماني فيجوز ان يكون قبوله لاجل المادة وحفظ القوة الخيالية كالارض تقبل الشكل بمادتها
وتحفظ صورتها وكيفياتها عن الدروس وبان مبدأ الحس المشترك للادراكات المختلفة انما هي لا
خلاف الجهات عن طرق الشادية من الحواس الظاهرة وكذا ادراكات النفس وتصرفاتها من جهة
قواها المختلفة هذا الجواب يدفع اصل الاستدلال لجواز ان لا يكون الا قوة واحدة لها القبول
والحفظ بحسب اختلاف الجهات وكذا الجواب بان القبول والادراك من قبيل الانفعال دون الفعل و
اجتماع القبول والحفظ وانواع الادراكات في شيء واحد لا يخرج في قولنا الواحد لا يصدر عنه الا الواحد
ودليل آخر وهو ان الصورة الحاصلة في الحس المشترك قد تزول بالكلية بحيث تحتاج الى احساس
جديد وهو النسيان وقد تزول لا بالكلية بل بحيث تحضر باول التفات وهو الذهول طولا انها
مخزونة في قوة اخرى تحضر بالحس المشترك من جهتها لما بين فرق بين الذهول والنسيان لو فرض
بانه يجوز ان لا يكون محفوظة الا في الحس المشترك ويكون الحضور والادراك بالتفات النفس والذهول
بعدمه واجيب بانه لو كان كذلك لم يبق فرق بين المشاهدة والتخيل لان كلا منهما حضور صورة
المحسوس في الحس المشترك من جهة الحواس بالتفات النفس ومعلوم ان تخيل المبصر ليس ابصارا ولا
تخيل المذوق ذوقا وكذا البواقي بل المشاهدة ارتسام من جهة الحواس والتخيل من جهة الخيال
وربما بانه يجوز ان يكون الفرق عائدا الى الحضور عند الحواس والغيبة عنها ولا يكون الادراك والحفظ
الا في قوة واحدة ومن ملك القوى الباطنة الوهم المدرك للمعاني الجزئية المتعلقة بالمحسوسات كالعداوة
الجزئية التي تدركها الشاة من الذئب فتهرب منه والمحبة الجزئية التي تدركها النحلة من آخر فتعمل اليها

فان

فان هذه المعاني لا بد لها من قوة بها ادراكها وملك القوة غير الحواس الظاهرة اذ المراد بالمعاني
ما لا يدرك بالحواس الظاهرة وغير الحس المشترك لانه لا يدرك الا ما تنادى اليه من الحواس الظاهرة
وغير النفس الناطقة لانها لا تدرك الجزئيات بالذات مع ان هذا الادراك حاصل للحيوانات العجم كادراك
الشاة معنى في الذئب لئلا يكون الكلام في ان القوة الواحدة لما جاز ان يكون آلة لادراك انواع المحسوسات
لم لا يجوز ان يكون آلة لادراك معانيها ايضا واما اثبات ذلك بان يدرك عداوة الشخص يدرك له بالضرورة
فضعيف لان الحاكم حينئذ هو النفس فيكون المجموع من الصور والمعاني حاضرا عندها بواسطة كل منها آلتها الخاصة
بها ولا يلزم كون محل الصور والمعاني قوة واحدة لكن يشكل هذا بان مثل هذا قد يكون من الحيوانات العجم
التي لا يعلم وجود النفس الناطقة لها ومن ملك القوى الحافظة هي للوهم كالخيال للحس المشترك ووجه تعاقبها
ان الصور غير الحفظ والحافظ للمعاني غير الحفظ للصور والكلام فيه يعلم مما مر ومن ملك القوى المخيلة المركبة
للصور المحسوسة والمعاني الجزئية المتعلقة بها بعضها مع بعض والمفصلة لما بعض عن بعض تركيب الصورة
بالصورة كما في فوك صاحب هذا اللون المخصوص له هذا الطعم المخصوص وتركيب المعنى بالمعنى كما في فوك
له هذه العداوة له هذه البغضة وتركيب الصورة بالمعنى كما في فوك صاحب هذه الصداقة له هذا اللون
وتفصيل الصورة عن الصورة كما في فوك هذا اللون ليس هذا الطعم وقس على هذا وقد يقال تركيب
الصورة بالصورة كما في تخيل انسان ذي ناحية وتفصيل الصورة عن الصورة كما في تخيل انسان
بلا راس وتركيب المعنى بالصورة كما في توهم صداقة جزئية لزيد وهذه القوة قد يستعملها العقل في
مدركاتها بضم بعضها الى بعض او فصله عنه وحينئذ يسمى متفكرة فالدماغ بطون ثلثة اعظمها البطن
الاول ثم الثالث واما الثاني فهو كمنفذ فيما بينهما مرتزة وعلى شكل الدودة ومحل الحس المشترك هو مقدم
البطن الاول ومحل الخيال مؤخره والمخيلة في مقدم الدودة والوهم في مؤخرها والحافظة في مقدم
البطن الاخير وليس في مؤخره شيء من هذه القوى اذ لا حارس هناك من الحواس فكثر مضاره
المؤدية الى الاختلال وتنحصر احاسيسها العالمة في تسعة اصناف اي ان
الاجناس العالية للاعراض كم هي فذهب ارسطو ومن تابعه الى انها تسعة واختاره المصنف

طايفة اخرى الى انحصاره الكم والكيف والنسبة وهي شاملة للتسعة التي جعل ارسطو اجناسا لكل واحد
منها جنسا وذهب طايفة اخرى الى انحصار اربعة الحركة والاضافة والكم والكيف وانما ارجعنا
الضمير المستتر في قوله ويحصر الى مقدر مضاف موصوف بصفة مخصوصة لانه لو كان راجعا الى
الاعراض على ما هو الظاهر من العبارة لكان الحكم بالانحصار مستفادا بالفطرة والوجدان عند العلم
بوجودها في الخارج فان قيل بناء على تقدير وجودها في الخارج واعلمان في الكيف فلا
نتناص بهما فلنا المشهور في تعريف الكيف كما سيأتي اعتبار عدم تحرجها عن ذلك والا لتعارض
لجواز كونهما نوعين متضادين فلا يكونان من الاجناس فضلا ان يكونا من الاجناس العالية
وبيان انحصار الاجناس العالية للاعراض في هذه التسعة موقوف 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 موقوف على ان اطلاقها على ما تحتها ليس بالاشتراك اللفظي اذ لا يكون هناك
حينئذ معنى مشترك حتى يتصور كونه جنسا ولا على سبيل التشكيك لان المعلول بالتشكيك لا يكون ذاتيا
لماهيته فلا يكون جنسا له بل اطلاقها على ما تحتها بالتواطؤ وليس مع ذلك الفرض من قبيل اطلاق
اللوازم المعلولة على ما تحتها بالتسوية بل من اطلاق الذاتيات على ما تحتها ومع ذلك لا بد ان لا يكون تمام
ماهيات ما تحتها من الجزئيات بل يكون تمام المشترك بين ماهياتها الملحوظة الجمعية حتى يتحقق كونها
اجناسا ويمكن المناقشة في كل واحد من الامور المذكورة وكذا اثبات في كونها غير مندرجة
تحت جنس لجواز ان يكون اثنان منها او اكثر مندرجة في جنس شامل لها واما كونها شاملة
لاجناس تحتها فقد يمنع لجواز كون ما تحت بعضها انواعا حقيقية ويجاب بان المراد ههنا من كونها
عالية انه لا جنس فوقها مجازا ان يكون بعضها اجناسا موجودة واما انه لا جنس عاليا غيرها فلا يدل
عليه بل غايته عدم الوجدان قال الامام وهذه الاشياء التي يتوقف عليها انحصار المقولات
في هذا العدد مما لا سبيل الى تحقيقها وما يقال في بيان الانحصار من ان العرض ان حل النسبة
لذاته فالكم والا فان لا يقتضي النسبة لذاته فالكيف وان اقتضاها فالنسبة اما لاجزاء بعضها

لبعض وهو الوضع او للمجموع الى امر خارج وهو ان كان عرضا فاما كم غير قار فمتى او قار فيعلل باشتماله
فالملك او لا فالاين واما نسبة فالمضاف واما كيف والنسبة اليه اما بان يحصل منه غيره فان فعل
او يحصل هو من غيره فان فعل وان كان جوهرا فهو لا يستحق النسبة الى العرض ويندرج فيما
ذكرنا فوجه ضبط يسهل الاستقراء ويقلل الانتشار الكم يريد ان يذكر المباحث المتعلقة
بكل واحد من المقولات التسع فبدأ بالكمية لانها اعم وجودا من الكيفية واضح وجودا من الكيف
اما انها اعم وجودا من الكيفية فلان العدد من الكمية عارض للامور المغايرة للكيفية اعني الماديات
وعارض ايضا للمجردات العارية عن الكميات فقد وجد الكم مع الكيفية وبدونها فيكون اعم وجودا منها
وكون المجردات غالبة مما لا ينفي كونها معروضة للكيفية لجواز ان لا يكون علمنا بحصول صور الاشياء
فيها وقد يقال ان العدد يعرض لجميع المقولات حتى للكيفية والكيفية لا يعرض لنفسها واما انها اصح وجودا
من الباقي فلان الباقي اعراض بسيطة لا تقوم لها في ذوات موضوعاتها الا بمعنى الى غيرها بخلاف
الكمية فانها مستقرة في ذات موضوعها مع قطع النظر عما عداه فمقابلة الثابت جسم وسطح وخط وغير
الزمان ومنفصلة العدد وقد عرفت ان الكم هو الذي يقبل لذاته القسمة اي يمكن ان يفرض فيه اجزاء فان
كان بحيث يتلاقى كل جزئين منه على حد واحد مشترك بينهما فهو المتصل والا فهو المنفصل والمراد بالحد المشترك
ما يكون نسبة الى الجزئين نسبة واحدة كالنقطة بالقياس الى جزئي الخط فانها ان اعتبرت نهاية
لاحد الجزئين يمكن اعتبارها نهاية للجزء الاخر وان اعتبرت بدايته يمكن اعتبارها بداية للاخر فليس
لها اختصاص باحد الجزئين ليس ذلك الاختصاص بالنسبة الى الجزء الاخر بل نسبتها اليهما على
السوية والخط الى جزئي السطح والسطح الى جزئي الجسم التعليمي والان بالنسبة الى جزئي الزمان والحدود
المشتركة يجب كونها محالة في النوع لما مر حدوده لان الحد المشترك يجب كونه بحيث اذا انضم الى
احد القسمين لم يزد به اصلا واذا انفصل عنه لم ينقص شيئا ولولا ذلك لكان الحد المشترك جزءا اخر
من المقدار المقسوم فيكون القسم الى قسمين قسما الى ثلثة والقسم الى ثلثة قسما الى خمسة وهكذا فالنقطة
ليست جزءا من الخط بل هي عرض فيه وكذا الخط بالقياس الى السطح وكذا السطح بالقياس الى الجسم

ولا يوجد اجزاء الكم المنفصل حد مشترك بالمعنى المذكور فان العشرة اذا قسمتها الى سته واربعه كان
السادس جزءا من السته واخلا فيها وخارجا من الاربعه فلم يكن ثمه امر مشترك بين قسمي العشرة
وهما السته والاربعه كما كانت النقطه مشتركه بين قسمي الخط والكم المتصل اما ان يكون قار الذات اي مجتمع
الاجزاء في الوجود او غير قار الذات الثاني الزمان والاول المقدار وهو ان قبل القسمة في الجهات
الثلث اعني الطول والعرض والعمق فهو الجسم التعليمي وان قبل في الجهتين منها فهو السطح وان لم يقبلها الا في
جهة فهو الخط والكم المنفصل هو العدد ويشملهما قبول المساواة وعدمها اي للكم خواص لئن يشمل المتصل
والمنفصل منها قبول المساواة وقبول عدم المساواة يعني انه اذا نسب الكم الى الكم آخر فاما ان يكون مساويا
له او زائدا او انقص وهذه الخاصه من الاعراض الذاتيه الاوليه للكميات وانما تعرض لغيرها بواسطتها
فان العقل اذا لاحظ الاعداد والمقادير ولم يلاحظ معها شيئا آخر امكنه ان يحكم بينهما بالمساواة
واللامساواة واذا لاحظ شيئا آخر ولم يلاحظ معه عددا او مقدارا لم يمكنه ذلك ومنها قبول القسمة
لذاته حتى ان عروض الاجسام والاعراض انما تقبل القسمة بواسطته والمراد بالقسمة هنا الوهمية وهو ان
تفرض فيه شيئ دون شيئ وقد يطلق على التعليمية وهو ان ينفصل ويقطع بالفعل اي يحدث له هويتان
بعد ان كانت له هوية واحدة والقسمة بهذا المعنى يستحيل عروضها للمقدار اذ عندها يبطل المقدار ويحدث
مقداران آخران نعم المقدار يهيئ المادة لقبول القسمة بهذا المعنى لكن لا يلزم حصول ذلك الاستعداد
في نفس المقدار ولا فناء المقدار عند حصول الانقسام كما لا يفنى الجسم للسكون الطبيعي ولا شيئ معه
ومنها امكان العود والعاد فيه على امر يعينه بالاسقاط عنه مرارا اما بالفعل كما في الكم المنفصل فان
الواحد موجود في جميع الاعداد وهو يعدها وقد يعد بعض الاعداد بعضا ايضا واما بالقوة كما في
الكم المتصل فانه قابل للتجزي محال ان يكون قابلا للعد بدلان الصف في المقدار يصعف في العدد والعدد
مبدأه الواحد فان 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 ملائما لجميع اقسامه من الاعداد
والمقادير يعرض له اولا وبالذات وما عداه بتوسطهما وبالعرض والجمهور عرفوا الكم بالخاصة

الثانية حيث قالوا هو عرض يقبل القسمة لذاته وذكر الامام ان الخاصة الثالثة هي التي تصلح لتعريف الكم
بها لا الاولى لان المساواة لا تعرف الا بالاتفاق في الكمية فيكون تعريف الكم بها دورا وذكر
في المباحث المشرقية انه يمكن ان يجاب عنه بان المساواة واللامساواة مما يدرك بالحس والكم
لا ينال الحس مفردا بل انما ناله مع المتكمم تناولا واحدا ثم ان العقل يجرد المفهوم من الامر
فلهذا يمكن تعريف ذلك المعقول بهذا المحسوس يعني وهذا المحسوس مستغن عن التعريف وامكان اخذه
في تعريفه لا يقتضي توقف معرفته عليه ولا الخاصة الثالثة لاختصاصها بالمتصل وقال صاحب المواقف
كانه اخذ القسمة الانفكاكية واعترض عليه بعض الفضلاء بان الامام قد صرح في كتبه بان القسمة
الانفكاكية يستحيل عروضها للكم المتصل ثم قال واري انه قد ينبغي ذلك على ان قبول الشيئ عبارة عن
امكان حصوله من غير حصول بالفعل ولا شك ان الانقسام في الكم المتصل حاصل بالفعل واما اذا
اريد بالقبول اعم من ذلك اعني امكان فرض شيئ فلا خفاء في شموله المتصل والمنفصل ولذا قال
الامام ان قبول القسمة من عوارض المتصل دون المنفصل الا اذا اخذ القبول باشتراك الاسم
لا يخفى ان محصل كلام هذا الفاضل ان هها انقساما هو حاصل بالفعل في الكم المنفصل
وحاصل بالقوة لا بالفعل في الكم المتصل وانه حيث ان انقساما من الانقسامين اعني الانفكاكية و
الوهمية ليس بهذه المثابة اما الانفكاكية فلما مر غير مرة انها لا يمكن حصولها للكم المتصل واما الوهمية
فلتساوي نسبتها الى الكمين المتصل والمنفصل لانها ان اريد بها كون الشيئ بحيث يمكن ان يفرض فيه شيئ
فهذا المعنى حاصل لهما بالفعل وان اريد بها نفس الفرض لا كون الشيئ بحيث يمكن ان يفرض فلا شك ان هذا
المعنى حاصل لكليهما بالقوة لا بالفعل وهو ذاتي وعرضي اي الكم ينقسم الى الكم بالذات والكم بالعرض فالكم بالذات
هو الذي عد 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 حال
في الكم بالذات كالشكل او حال في محله كاللون الحال في الجسم واما متعلق بالكم بالذات تعلقا ورائه
التعلقات مصحح لاجراء اوصافه عليه كما يقال هذه القوة مساوية او غير متساوية باعتبار اثرها اي الشدة

او المدة او العدة وقالوا ان الزمان مع انه كم متصل بالذات كم متصل بالعرض لانطباقه على الحركة المنطبقة
على المسافة التي هي كم متصل بالذات وعرض الكم المنفصل للكم المتصل الذاتي والكم المتصل العرضي
لان العدد عرض يجمع الاشياء والى هذا اشار بقوله وعرض ثاني القسمين فيهما لاولهما اي عرض
الكم المنفصل الذي هو ثاني القسمين في تقسيمنا للكم الى المتصل والمنفصل للكم المتصل الذي هو اول
القسمين فيهما اي في الذاتي والعرضي فقوله فيهما من تتمة قوله اولهما والضمير في قوله فيهما راجع الى
الذاتي والعرضي والضمير في قوله لاولهما راجع الى القسمين اللذين هما المتصل والمنفصل وقد عرض الكم
المنفصل بالذات للكم المنفصل بالذات كما في قولنا خمس عشرات مصر المنفصل بالذات منفصلا
بالعرض ولا استحالة في ذلك للتغاير بين العارض والمعروض ولو بالتخصص وفي حصول المانع
وفي عدم الشرط دلالة على اسناء الضدية لما بين الخواص المطلقة للكم اراد ان يشير الى خواصه الا
ضافية وهو عدم قبول التفاوت وانما كان خاصة اضافية للكم لان غيره ايضا كالجوهر لا يقبل
التفاوت كما هو المشهور يعني في حصول منافي الضدية للكم دلالة على ذلك اما بيان حصول منافي
الضدية فهو ان الكم المتصل بعض انواعه عارض لبعض فان الخط عارض للسطح وهما عارضان للجسم
وعروض الشيء للشيء منافر للضدية بينهما والكم المنفصل بعض انواعه مقوم للبعض وحصول المقوم
من الامرين منافر للضدية بينهما واما بيان عدم شرط الضدية فهو ان شرط التضاد بين الامرين
الحاصلين في الموضوع سواء كان التضاد حقيقيا او مشهوريا وان يكون بينهما غاية الخلاف اذا كان
التضاد حقيقيا ويمتنع ان يكون لنوعين من العدد موضوع واحد فان موضوع الكمية الضرورية
غير موضوع الاربعة وكذا النوعين من المقدار فان الموضوع القريب للجسم التعليمي الجسم الطبيعي والسطح
الجسم التعليمي والخط السطح ولا يكونان نوعين من العدد ولا من المقدارين غاية الخلاف لان كل
نوعين من العدد فرضا متساعدين يوجد عدد واحد ابعد من احدهما بالنسبة الى الاخر وكذا كل
مقدارين هكذا ذكروا لم يثبت بعد ان احد الضدين لا يكون عارضا للاخر ولا مقوما له
على ما سبق ولا ان الضدين يجب ان يتواردا على موضوع واحد وايضا قد سبق ان الاعداد

انما يقوم بوحداتها لا بالاعداد التي تحتها وايضا استدلالهم بعروض بعض انواع الكم المتصل لبعض
انما يدل على اسناء الضدية بين العوارض والمعروضات ولا يدل على اسناء الضدية بين خطين
او من سطحين او من جسمين فان كل واحد من الخط والسطح والجسم يندرج تحته انواع لا يعرض بعضها
لبعض وايضا قوله فان الموضوع القريب للجسم التعليمي الجسم الطبيعي وللسطح الجسم التعليمي وللخط
السطح يرد عليه مثل ما ورد على الاستدلال بالعروض وهو انما يدل على اسناء التضاد بين الخط
والسطح وبين الخط والجسم وبين السطح والجسم لا على انتفائه بين انواع واحد منها فجاز ان يتضاد مثلا
الجسمان التعليميان المتفاوتان في الصغر والكبر الواردان على موضوع واحد تضادا مشهوريا
كما في التخلخل والتكاثف الحقيقيين وايضا يرد ان الجسم قد يكون موضوعا قريبا للخط اي يعرض
الخط للجسم بلا توسط سطح بينهما كالمحور للكرة فلا مانع للخط والسطح من ان يتضادا او توصف الكم
بالزيادة والكثرة ومقابلتهما اي النقصان والقلة دون الشدة ومقابلتها اي الضعف يعني ان
الكم مطلقا يوصف بالزيادة والنقصان او يقال 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 بالقلة والكثرة فباعتبار ما يعرض له من الكم
المنفصل بحسب تجزيه 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 العاري اي الخط والسطح والجسم التعليمي قد يكون تعلمه وذلك بان يوجد
كل منها لا بشرط شيء وهو ان يصور المقدار من حيث هو هو من غير التفات الى شيء من المواد
ولواحقها فاذا تخيلنا الجسم اعني المقدار الممتد في الجهات الثلث من غير التفات الى شيء من المواد ولواحقها
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 المخصوص المتخيل لا يتم الا في الجسمانية
بحسب تناهيها بحسب تناهي داخل فيها بل يقول الادلة المذكورة في تناهي الابعاد جارية في الامتداد

المخيل اذا كان عن متناه بلا فرق لانه قال اذا امتنع تصور المقدار الذي لا متناهي امتنع الحكم عليه بامتناع
وجوده لانا نقول الممتنع تصور امتداد ذي عن متناه لا تصور امتداد لا متناهي على وجه كلي فالممتنع
هو المخيل لا المتعقل كذا قيل وفيه نظر لان مساواة الصورة لذي الصورة في المقدار
ليس بلازم والا لم يمكن تخيل الاجسام العظيمة كالجبل والسموات وح لم لا يجوز ان يكون الجسم المتخيل
عن متناه وصورته الخيالية في القوة متناهية واذا تخيلنا السطح كذلك اي من عن النهايات الى الجسم
واعراضه كان ذلك المتخيل سطحا تعليميا وكذا الخط اذا تخيلناه مع الغفلة عن السطح وعوارضه كان ذلك
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 يتدربون بها في التعليم وترياض
النفوس بتأنيسها بالتيقنات وتبعيدها عن الغلط فانها علوم متسقة منتظمة فلما تصل الفكر فيها وان
كانت تختلف بنوع من الاعتبار اي هذه الانواع الثلثة تختلف بنوع ما من الاعتبار فان الجسم
التعليمي كما يمكن ان يوخذ لا بشرط شيء على ما عرفت يمكن ان يوخذ بشرط لا شيء ايضا بخلاف السطح والخط
فانهما يمكن ان يوخذا لا بشرط شيء ولا يمكن ان يوخذا 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
بل لا يمكن ان يتخيل السطح بل لا بد ان يتخيل لها امتدادا ما وان كان قليلا حدا في الطول بل في العرض والعمق
ايضا فيكون المتخيل جسما صغيرا لا سطحا 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 تخيل بعد ممتد في جهتي الطول والعرض مجردا عن الامتداد العمقي بالمرة فلا بد ان يتخيل له
عمق ما وان كان قليلا حدا فيكون المتخيل على هذا التقدير ايضا جسما لا سطحا فهذه الامور اعني السطح
والخط والسطح يمكن تصورها على وجه كلي ولا يمكن تخيلها بخلاف الجسم فانه يمكن تصوره وتخيله ايضا فهذه

الواحدان الصحيح وفيه نظر لانه قد مر انفا انه يمكن تخيل السطح مع الغفلة عن الجسم وعوارضه وكذا
يتخيل الخط مع الغفلة عن السطح وعوارضه وهذا القائل ايضا مصرح بذلك وتخلف الجوهرية عما قال في
جوابه ما هو يعطي عرضية والتبدل مع بقاء الجوهرية وافتقار الناس الى برهان وسوق الكرة الجوهرية
والافتقار الى عرض والقوم به يعني عرضية الجسم التعليمي والسطح والخط والزمان والعدد واراد ان من
عرضية انواع الكم فافهم وليلا عاما في الجميع اولا وواهر خاصة كل واحد منها تخص نوع منها ثانيا اما الدليل
العام فتقريره ان معنى الجوهرية قد تخلف عما قال في جواب ما هو عند السوال عن هذه الانواع اعني الخط والسطح
والجسم والزمان والعدد فيكون هذه الانواع اعراضا لانها لو كانت جواهر لما تخلف معنى الجوهرية عما قال
في جواب ما هو عند السوال عنها واعترض عليه بان بطلان التالي مما حتى يقوم عليه برهان واما ما ذكر في
تعريفات هذه الامور مما تخلف معنى الجوهرية عنه مجازا ان يكون من قبيل الخواص التي لا يقال عليها في جواب
ما هو واما الدليل الخاص بالجسم التعليمي فتقريره ان الجسم التعليمي قد يتبدل مع بقاء حقيقته المشخصة فان السعة
المشخصة بعينها تتبدل تبدلا متفاوتا على وفق تبدل اشكالها فانها اذا دورت كان لها مقدار مخصوص ممتد
في الجهات الثلث على نسق واحد بحيث يمكن ان يفرض في داخلها نقطة متساوي جميع الخطوط الخارجة منها الى
سطحها واذا كعبت كان لها مقدار على غير ذلك النسق واذا طولت تفاوت مقدارها بحسب مراتب التطويل
مع ان السعة المشخصة باقية بعينها في هذه الحالات كلها ما لم يطرا عليها انفصال فذلك المبدل ليس معدوما
قطعا ولا معلقا بظواهر الشمعة كالظل بل ما عما قائما جوهرا والا لكان حرارتها ويبدل تشخيصها
تبدلا ضرورة انتفاء الظل بانتفاء الجزء فهو عرض سار فيها في جميع جهاتها وهو الجسم التعليمي وقد ثبت وجوده
وعرضيته واعترض عليه بان الجسم التعليمي القائم بالشمعة واحد لا يتبدل فيه اصلا بل يوارد عليه سطوح واشكال
مختلفة واجيب بان المبدل ليس معلقا بظواهر الشمعة فقط بل متعلق بها عما قائما ايضا فالبدل ليس منحصرا على
السطوح والاشكال والحاصل ان الابعاد الجسمية الثلث اعني الطول والعرض والعمق تختلف في تلك الصور
زيادة ونقصانا فتختلف بحسب اختلافها الجسم التعليمي يمكن ان نناقش بان الجسم التعليمي انما يمكن تعينها
بتعين مساحتها والمساحة في جميع تلك الصور واحدة لا تختلف لكن المبدل اذا انتسب الى المختلف والتكاثف

لاتفي لهذه المنافسة مجال واعترض عليه ايضا بانه فرع نفي الجزء الذي لايتجزى فان من قال به وسرى الجسم
منه يقول ليس هناك شغل المقادير بل استقال الاجزاء من جهة الى جهة وبدل اوضاعها وبذلك
يختلف اشكال الجسم وقد يحمل هذا الدليل عاما منا ولا للسطح والخط ايضا بان يقال انهما ايضا يتبدلان مع
بقاء الجسم بعينه فان المكعب مثلا اذا جعل ذا عشرين قاعدة مثلثات فلاشك ان السطوح الستة والخطوط
الاثني عشر التي كانت في المكعب قد تبدلت الى السطوح العشرين والخطوط الثلثين والجسم الطبيعي باق بحاله لم
يتبدل بعد واما الدليل الخاص بالسطح فتقريره ان السطح انما يحصل للجسم بواسطة التناهي والتناهي لايكون
من مقومات الجسم لان اشارة الجسم معتبرة الى برهان ولذلك امكن فرضه ان يتصور واجسام غير متناهية و
ما يكون اسناده الى الشيء معتبرة الى البرهان لايكون مقوما له فالسطح الحاصل للجسم بسبب التناهي لايكون مقوما للجسم
لان ما يثبت للشيء بسبب امر خارج عنه لايكون مقوما له لاستحالة ثبوت الشيء وحقيقته انما هو بعلته وعلة الجزء
قد يكون خارجة عن الكل لانا نقول الكلام في ثبوت الجزء للكل لا في ثبوته في نفسه ولاشك ان الجزء ثابت
للكل ولو قطع النظر عن جميع ما عداه فلو كان ثابتا للكل بسبب امر خارج لم يكن كذلك واعترض عليه بان
مقوم الشيء انما لايكون ثابتا له بالبرهان اذا كان ذلك الشيء متصورا بالكنه واما اذا كان متصورا بوجه ما
فيجوز ان يثبت له مقومات بالبرهان اولا يرى انهم استدلوا على جوهرية النفس الناطقة مع زعمهم ان الجوهر
جنس لها واعتذروا عن ذلك بانها متصورة بوجه ما لا بكنهها وقد يقال ان التناهي لايكون من مقومات
الجسم لانه عبارة عن انقطاع الجسم وانتهائه فهو امر عدمي فلا يكون جزءا لامر موجود واما الدليل الخاص
بالخط فتقريره ان الجسم يوجد بدون الخط فان الكرة والجسمية موجودة ولا خط فيها بالفعل فلا يكون
الخط مقوما له بل يكون عرضا فيه واعترض عليه بانه يدل على ان الخط ليس مقوما للجسم مطلقا ولا للجسم الذي
لم يوجد فيه ولا يدل على انه ليس مقوما للجسم الذي وجد فيه وقد يستدل تارة على عرضية السطح والخط والنقطة
بانها صفات للجسم التعليمي الذي هو عرض فهي بالعرضية اولى وتارة بان هذه الامور على تقدير وجودها تحتمل
كونها جواهر لما تقدم من استحالة الجزء وما هو في حكمه فيكون اعراضا واما الدليل المختص بالزمان فتقريره
ان الزمان في مقومه معتبر الى الحركة لانه مقدارها والمقدار معتبر الى المقدر والمعتبر في مقومه الى العرض عرض

واما الدليل المختص بالعدد فتقريره الى ان العدد مقوم بالوحدات التي هي اعراض والمقوم باجزائه كلها اعراض
يكون عرضا قطعا واما اذا كان بعض الاجزاء فقط عرضا فيلزم كونه عرضا كالسرير مقوله وتختلف الجوهرية
الى قوله يعطي عرضيته اشارة الى الدليل العام وقوله والبدل الى قوله يعطي عرضية الجسم التعليمي والسطح والخط
والزمان والعدد واشارة الى الدلائل الخاصة وفي كلامه لف ونشر مرتب فان البدل مع بقاء الحقيقة
يتعلق بالجسم التعليمي واعتبار التناهي الى برهان يتعلق بالسطح وثبوت الكرة الجسمية يتعلق بالخط والافتقار
الى العرض يتعلق بالزمان والمقوم به يتعلق بالعدد وليست الاطراف اعداما وان اتصفت بها مع نوع
من الاضافة السطح طرف للجسم والخط طرف للسطح والنقطة طرف للخط وقد اختلفوا في ان الاطراف اعدام
ام لا واختار المص انها ليست باعدام لكنها متصفة بالاعدام مع نوع ما من الاضافة وهذا العذر لا
يقتضي عدمها لجواز اتصاف الوجودي بالعدمي اما انها ليست باعدام فلوجوه منها ان الاطراف
يتشبه بها ما له الاطراف اعني الجسم والجسم ووضع فما به منتهى الجسم اعني الاطراف يكون ذوات اوضاع
لايكون اعداما لامتناع الاشارة الى العدم واعترض عليه بان الاعدام قد يشار اليها بعالمها
كما يشار الى هذا العمى بواسطة الاشارة الى الاعمى فلم لايكون الاطراف كذلك ومنها ان الجسم اذا انتهى في
احدى جهاته فقط لاشك انه يوجد هناك شيء ممتد في جهتين وهو السطح واذا انتهى السطح في احدى جهتيه
فقط يوجد هناك شيء ممتد في جهة واحدة وهو الخط واذا انتهى الخط في امتداده يوجد هناك شيء
لا يمتد في جهة ولا يتم اصلا ومنها ان الجسمين اللذين لامفصل في شيء منهما اعني يكون كل منهما متصلا
في حد ذاته اذا تلاقيا بطرفيهما طولا وعرضا حتى يلاقي به كل واحد منهما الاخر لايكون معدوما لاستحالة
تلاقي الموجودين بمعدوم بل موجود امتدا الى الطول والعرض وهو ظ دون العمق والا يلزم ايضا خلو
العمقين واما كون التلاقي ببعض ما فرضناه ملاقيا عليه وقس على ذلك اثبات الخط تلاقي السطحين واثبات
النقطة تلاقي الخطين واما انها متصفة بالاعدام ومع نوع ما من الاضافة فلان السطح مثلا يوصف
بان الجسم ينتهي به وينقطع عنده والانتهاء امر عدمي يعرض للسطح بالاضافة الى الجسم وكذا الحال
في الخط والنقطة واستدل على ان الاطراف ليست بموجودة بان الاطراف نهايات والنهاية عدمية

وبان السطحين اذا التقيا عند ملاقي الجسمين فلا يخلو اما ان يكون احدهما ملاقيا للآخر بالاسروح يلزم التداخل
اولا بالاسروح يلزم انقسام السطح عمقا وكذا الخطان اذا ملاقا عند ملاقي السطحين يلزم التداخل
على تقدير الملاقات بالاسرو الانقسام عرضا على تقدير الملاقات لانا بالاسر وكذا السطحان اذا ملاقيا
عند ملاقي الخطين لزم التداخل او الانقسام واجب عن الاول بان الاطراف ليست نهايات بل امورا
معروضة للنهايات كما ذكرنا وعن الثاني بانه لا امتناع في تداخل السطحين من جهة العمق لان امتناع
التداخل انما هو من جهة الانقسام بالعظم والصغر والسطح لا حظ له من العظم والصغر من جهة العمق
لكن يمتنع تداخلهما من جهة العرض والطول لان السطح يتصف بالعظم والصغر من جهة الطول والعرض
ولا امتناع في تداخل الخطين من جهة العرض والعمق اذ لا حصة للخط من العظم والصغر بحسبهما ويمتنع تداخل
الخطين من جهة الطول لان الخط يتصف بالعظم والصغر في جهة الطول ولا امتناع في تداخل النقطتين
مطلقا اذ لا حصة للنقطة من العظم والصغر من جهة والحاصل ان امتناع التداخل انما هو بحسب
الاتصاف بالعظم والصغر فحيث لا اتصاف بهما لا امتناع في التداخل والجنس معروض التناهي وعدمه
يعني ان التناهي واللاتناهي بمعنى عدم الملكة من العوارض الذاتية للكم الذي هو جنس الكم المتصل
والمنفصل فان التناهي يوصف به الكم ولا يوصف به غيره الا بسبب مقارنته للكم وانما ذكره هنا
ولم يذكره عند ذكر خواص الكم لعلاقته بينه وبين الاطراف وهي انها انما تعرض للكم المتصل بسبب
وهما اعتباريان لانه يوصف بهما الامور التي لا تحقق لها في الاعيان من الاعراض التسعة
الكيف ويرسم بقبول وعدمه مخصصة جملتها بالاجماع لا طريق الى تعريف الاجناس العالية سوى
الرسوم الناقصة اذ لا تصور لها جنس وهو ظ ولا فصل لما تقدم من ان ما لا جنس له لا فصل له
ولم يعرف الكيف بخاصة شاملة سوى المركب من العرضية والمغايرة للكم وللاعراض النسبية الا ان التعريف
بها كان تعريفا للشيء بما هو اوضح في المعرفة والحالة لان الاجناس العالية ليس بعضها اجلى من البعض
فعدلوا عن ذكر كل من الكم والاعراض النسبية الى ذكر خاصة التي هي اجلى وقالوا هو عرض لا يقتضي لذاته
قسمة ولا نسبة مخرج الجوهر والكم والاعراض النسبية ومن جعل النقطة والوحدة من الاعراض دون الكيف

راد بعدم اقتضاء اللاقسمة احترازا عنهما ولا حاجة الى زيادة هذا الاولية كما فعله بعضهم حيث قال
اقتضاء اوليا لادخال العلم البسيط حيث يقتضي اللاقسمة لكن ليس هذا اقتضاء اوليا بل بواسطة
المتعلق لان قولهم لذاته يغني عنه فما ذكروه رسم للكيف بقبول عدمه كل منهما غير مختص به ويكون
جملتها بالاجماع مخصصة به واقسامه اربعة اي اقسام الكيف اربعة الكيفيات المحسوسة والكيفيات
الاستعدادية والكيفيات النفسانية والكيفيات المختصة بالكم والتعويل في الحصر على الاستقراء ومنهم من
اراد اسامة الرد بين النفي والاثبات فذكر وجوها منها ان الكيف اما ان يختص بالكم اولا الاول
الكيفية المختصة بالكميات والثاني اما محسوس باحد الحواس الظاهرة اولا الاول الكيفية المحسوسة والثاني
اما استعداد نحو الكمال وهو الكيفية الاستعدادية او كمال وهو الكيفية النفسانية فقال لم قلت ان
الكمال الخارج من القسمة هو الكيفية النفسانية ولم منع ذلك الكمال لغير ذوات الانفس فان ما لا يختص
بالكم ولا يكون محسوسا باحدى الحواس الظاهرة ولا يكون حصوله استعدادا جاز ان يكون كيفية
غير مختصة بذوات الانفس من الاجسام غايته انا لم نجده فالمال هو الاستقراء فليعول عليه
اولا ومنها ان الكيف اما ان يتعلق بوجود النفس وذلك بان يكون للنفوس او للاجسام من حيث انها
ذوات الانفس او لا يتعلق بوجود النفس الاول الكيفيات النفسانية والثاني اما ان يتعلق بالكم او لا
الاول هو الكيفية المختصة بالكم والثاني اما استعداد او فعل الاول الكيفية الاستعدادية والثاني الكيفية
المحسوسة فقال لم قلت ان الاخير اعني الفعل هو الكيفية المحسوسة لم لا يجوز ان يكون كيفية هو بها
الفعل دون الاستعداد ولا يكون محسوسة فالمحسوسات بداء بالكيفيات المحسوسة لانها اظهر الاقسام
الاربعة اما انفعالات او انفعالات الكيفيات المحسوسة ان كانت راسخة كصفرة الذهب وحلاوة
العسل سميت انفعالات لانفعال الحواس عنها ولكونها مخصوصة او عمومها تابعة للمزاج الحاصل
من انفعال العناصر فالمخصوص كما في المركبات مثل حلاوة العسل والعموم كما في البسائط مثل حرارة النار
فان النار بسائطها لا تصور فيها المزاج وحرارتها ليست تابعة للمزاج لكن الحرارة من حيث هي قد توجد
تابعة للمزاج كما في الفلفل وهذا معنى قولهم تخصصها او نوعها والا فالحرارة ليست نوعا لحرارة النار وغيرها

لا حقيقتا ولا اضافيا وان كانت غير راسخة كحمرة الخجل وصفرة الوجل سميت انفعالات لانها لسرعة زوالها
شديدة الشبه بان تنفعل فسميت بها تمييزا لها عن الكيفيات الراسخة ومنها على تلك المشابهة وكذا
هذا القسم يشارك القسم الاول في سبب التسمية بالانفعالات لكن حاول المعرفة من القسمين مقصد
من الاسم شيء واطلق الباقي عليه بينا على قصوره وهو عدم ثباته وسرعة زواله وهي متغايرة
للاشكال زعم جمع من الاوائل ان هذه الكيفيات نفس الاشكال قالوا ان الاجسام تنتهي تحليلها
الى اجزاء صلبة قابلة للانقسام الوهمي دون الانقسام الفعلي وزعموا ان تلك الاجزاء متخالفة
الاشكال فالاجزاء التي يحيط بها اربع مثلثات يكون متحدة الاطراف متفرقة لاتصال العصب فيحس منها
بالحرارة والاجزاء التي يحيط بها ست مربعات يكون غليظة الاطراف غير نافذة في العصب فيحس منها بالبرودة
وكذا الحال في الطعوم فان الجزء الذي يقطع العصب الى اجزاء صغار ويكون شديد النفوذ فيه هو الحريف
والجزء الذي يلاقي هذا القطع هو الحلو وكذلك القول في الالوان فان الجزء الذي ينفصل منه شعاع
مفرق للبصر هو الابيض والذي ينفصل منه شعاع جامع للبصر هو الاسود ويحصل من اختلاط هذين النوعين
من الشعاع الالوان المتوسطة بين السواد والبياض وقال جماعة من المتكلمين ليس في النار حرارة
ولكن الله اجرى عادته بخلق الحرارة في العضو عقيب مماسة النار وكذا الكلام في الطعوم والروائح
والالوان قال الامام ان ثبوت هذه الكيفيات من اجلى العلوم الضرورية والاستدلال على الضروريات
عبث لكن المشائين ابطلوا قول القدماء بوجهين احدهما ان الاشكال ملموسة اي مدركة باللمس
في الجملة والالوان والطعوم والروائح غير مدركة باللمس اصلا فالاشكال مغايرة لها وانما فسرنا
الملموسة بما ذكرنا لندفع ما قيل من انا لا نسلم كون الاشكال ملموسة بل الملموس هو السطوح وانما
الهيئة الحاصلة من احاطتها فتبصره لا ملموسة فان قيل نحن لا ندعي ان الاشكال نفس هذه الكيفيات
بل نقول ان اختلاف الاشكال يوجب هيئات حاصلة في الحواس والمحسوس هو تلك الهيئات
فقط ولا امتناع في ان يكون اختلاف الاشكال عند الالة البصر اثرا ولآلة اللمس اثرا اخر
وليس في الخارج كيفية محسوسة مغايرة لنفس الشكل وما ذكرتم من القياس لا يدل على هو ثبوتها واجب

بان تلك الهيئات الحاصلة في الحواس ليست نفس الاشكال لان الاشكال ملموسة والهيئات الحاصلة في الباصرة
والرائحة والشامة ليست ملموسة واذا جاز وجود كيفيات مغايرة للاشكال في الحواس جاز وجودها
في الاجسام الخارجية ورد هذا الجواب بمنع هذه الملازمة وعلى تقدير تسليمها يلزم جواز ثبوت كيفيات في
الاجسام الخارجية لا شعور لنا بها والوجه الثاني لابطال قول القدماء وهو ان هذه الكيفيات اعني الالوان
والطعوم والروائح والحرارة واخواتها متضادة والاشكال ليست متضادة واعترض عليه بانه ان اراد
بالتضاد التضاد المشهوري فلا نم ان الاشكال غير متضادة بهذا المعنى وان اراد به التضاد بمعنى
تعاقب الكيفيات انما يكون من الاطراف فلزم مما ذكره ان لا يكون الاشكال كيفيات بل الاطراف فجاز
ان يكون كيفيات هي الاوساط والجواب عنه بان جنس الاشكال ليس فيه تضاد حقيقي واجناس
تلك الكيفيات فيها تضاد حقيقي فتغايرا قطعا ليس بشيء لان ذلك انما يدل على تغاير جنس الشكل
والكيفية وهو غير مفيد هنا اذ لا يدفع جواز اتحاد الكيفيات المتوسطة بين الاطراف مع الاشكال كما ادعاه
المعترض وهذا معنى قوله لا خلاف فيها ما يحمل اي يحمل شيء على الاشكال ولا يحمل على هذه الكيفيات وبالعكس اعني
يحمل شيء على هذه الكيفيات ولا يحمل على الاشكال اما حمل الشيء على الاشكال دون هذه الكيفيات فهو ان
ملموسة وهذه الكيفيات ليست بملموسة كما ذكرنا في الوجه الاول واما حمل الشيء على هذه الكيفيات
دون الاشكال فهو ان الكيفيات متضادة والاشكال ليست متضادة كما ذكر في الوجه الثاني وايضا
هذه الكيفيات المحسوسة مغايرة للمزاج لعمومها اشارة الى رد من زعم ان هذه الكيفيات نفس المزاج
وذلك لانها اعم من المزاج لان الكيفية المحسوسة قد تحصل بدون المزاج كما في البسائط والمزاج لا يحصل
بدون الكيفية المحسوسة فيكون اعم من المزاج فيكون مغايرة له لان العام يغاير الخاص واما ان المزاج
لا يحصل بدون الكيفية المحسوسة فلانه لا معنى للمزاج الا الكيفية الحاصلة من تفاعل الحار والبارد وما لا يتحرر
بالنسبة الى البرودة ويتبرد بالقياس الى الحرارة فهي بالحقيقة من جنس الحرارة والبرودة فيكون
كيفية ملموسة فتنافيا وبل المحسوسات الملموسات يعني اوائل المحسوسات لوجهين احدهما ان القوة اللامسة
تعم جميع الحيوانات فلا يخلو حيوان عن هذه القوة ويخلو عن سائر الحواس الظاهرة كالخاطر الفاقد

الاشكال

للمشاعر الاربعة كالجلد النافذ لحاسة البصر والحكمة في ذلك ان ثمار الحيوان ما عند ال مزاجه فلا بد له من الاجزاء
عن الكيفيات المفسدة اياه وذلك بادراكها ولذلك جعلت هذه القوى منتشرة في اعضائه فالحكمة
تقتضي ان لا يخلو حيوان عن هذه القوة واما سائر المشاعر فليس في هذه المرتبة من الضرورة بحيث
الخلو عنها الثاني ان الاجسام العنصرية قد تخلو عن الكيفيات المبصرة والمسموعة والمذوقة والمشمومة
ولا تخلو عن الكيفيات الملموسة والحكمة في ذلك ان الابصار لما توقف على توسط جسم فلا بد ان يكون
ذلك الجسم خاليا عن الكيفية المبصرة والا لاشتغلت الحاسة بكيفيته فلا يدرك كيفية الجسم الآخر على
ما ينبغي وكذلك الذوق يتوقف على تكيف الرطوبة اللعابية بطعم ذي الطعم او احلالها بشيء من اجزائه
وايصالها اياه بالسعوط الى القوة الدائقة فلا بد من خلو تلك الرطوبة عن الكيفية المذوقة والا لم
يحصل الاحساس التام بذلك الطعم بل يختلط بطعم مركب وكذا الشم يتوقف على جسم يتكيف بكيفية
ذي الرائحة او يختلط باجزاء منه فلا بد من خلو ذلك الجسم في نفسه عن الرائحة لما ذكرناه وهكذا السمع
يتوقف على توسط جسم يحمل الصوت اليه فلا بد ان يكون في نفسه خاليا من الصوت والا لم يحمله كما ينبغي
ولم يحصل الاحساس التام واما اللمس فلا حاجة به الى متوسط حتى يلزم خلوه عن الكيفيات الملموسة
وهي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة كما ان الملموسات اول المحسوسات لما عرفت كذلك هذه
الكيفيات الاربع اول الملموسات لانها مدركة اولا وبالذات وما عداها اعني اللطافة والكثافة
والهشاشة واللزوجة والبلة والخفاف والثقل يدرك بتوسطها وهذا معنى قوله والثواني المشتبه
اليها وما قيل من الخشونة والملاسة ملموسان لا توسط معدن عبارتهما من الوضع عند بعضهم
فالحرارة جامعة للمتشاكلات ومفرقة للمختلفات اي ان الحرارة والبرودة من اظهر المحسوسات عنتان
من التعريف لما ذكروه من خواصهما لم يقصدوا بها تعريفهما بل قصدوا بها بيان اشكالهما قالوا من شأن الحرارة
افادة الميل المتصعد وبواسطته التحريك ثم ان المركبات لما كانت مركبة من اجسام مختلفة في اللطافة والكثافة
وكلما كان الطف كان اقبل للخفة من الحرارة فان الهواء اسرع قبولا لذلك من الماء الذي هو اسرع فيه
من الارض لا جرم اذا عملت الحرارة في المركب ابرزت الى الصعود الالطف من اجزائه ثم الالطف دون

الكثيف فانه لا يقبل الا بطول وربما لم تعده الحرارة وحقه يقوى على تصعيده فلزم من ذلك تفرق الاجسام
المختلفة الطبائع التي منها تركب المركب ثم يحصل عند تفرق تلك المختلفات هذا السبب اجتماع المتشاكلات
لان تلك الاجزاء بعد تفرقها تجتمع بالطبع الى اماكنها لان طبائعها تقتضي الحركة الى امكنتها الطبيعية والاجتماع
الى اصولها الكلية فان الجسم يحب الضم كما اشتهر في الالسنة فالحرارة معدة للاجتماع الصادر عن طبائعها
بعد زوال المانع الذي هو الالتئام فنسب الاجتماع اليها كما ينسب الافعال الى معداتها فلهذا السبب
قال ان الحرارة من شأنها تفريق المختلفات وجمع المتشاكلات وهذا الجمع والتفريق انما يعرضان في المركب
الذي لا يكون بسائطه شديدة الالتئام اما الذي يكون التئامها شديدا فلا اما ان يكون اللطيف
والكثيف فيه قريبين من الاعتدال اولا وعلى الاول اذا قوي عمل الحرارة فيه حدث حركة دورية كما في
الذهب لان النار انما لا تفرق لان التلازم بين بسائطه شديد جدا فكلما مال اللطيف الى التصعيد جذبه
الكثيف الى الانحدار فحدثت حركة دورية وعلى الثاني ان كان الغالب هو اللطيف يصعد بالكلية و
اصبحت الكثيف كالنوشادر وان كان الغالب هو الكثيف فان لم يكن غالبا جدا احدث تسييلا كما في
الرصاص او تليينا كما في الحديد وان كان غالبا جدا كما في الطلق والنورة احدث مجرد سخونة وتسخين
تليينه الى الاستعانة باعمال سوى اصحاب الاكسير من الاستعانة بما يحدث اشتعالا كالكبريت
والزرنيخ ولذلك قيل من حل الطلق استغنى من الحلق وعدم حصول التصعيد وتفريق المختلفات وجمع
المتشاكلات بناء على ان المانع لا ينافي كون هذه الافعال خاصة لها لان هذه انما يكون عند تحقق
الشرائط وارتفاع الموانع وايضا افعال الطبيعة الواحدة تختلف بحسب اختلاف القوابل وما ذكروا
من ان الحرارة تجمع المتشاكلات وتفرق المختلفات انما هو اذا اثرت في المركب اما اذا اثرت في
البسيط فقد يحصل منه تفريق المتشاكلات فان الماء اذا اثرت فيه الحرارة ابلت بعضه هواء وتحرك
بطبعه وبما تفيده الحرارة من الخفة الى الفوق وتختلط وتتفرق بذلك الهواء اجزاء مائية صغار
فيصعد معه ويكون مجموع ذلك بخارا فالحرارة تكون مفرقة للمتشاكلات اعني الاجزاء المائية والبرودة
بالعكس اي جامعة للمختلفات فانها اذا اثرت في المركب المتخلخل الاجزاء ادخلت تكاثفها والتصاق

بعضها بعض ومنعت من تفارقها فالحرارة توجب سيل الرطوبات المنجمدة والبرودة تحللها وتصعدها
والبرودة توجب انجمادها وتكاثفها وانضمامها وهما متضادان اشاره الى رد من زعم ان البرودة
تقابل الحرارة تقابل العدم والملكة فان البرودة ليست عدم الحرارة لانها محسوسة بالذات ولا شيء
من العدم كذلك بل التقابل منهما تقابل التضاد وتطلق الحرارة على معان اخر مخالفة للكيفية المحسوسة
الحرارة تطلق على اربعة معان احدها الحرارة المحسوسة في جرم النار وثانيها الحرارة المستفادة
من الكواكب كالحرارة الحاصلة من باشر مسامته الشمس للراس او قرب مسامتها وثالثها الحرارة التي توجبها
الحركة ورابعها الحرارة الموجودة في بدن الحيوان التي هي آلة للطبيعة في افعالها كالجذب والدفع والهضم
وغير ذلك ولذلك نسب اليها كخدامة البدن وافلاطون يسميها النار الالهية وهي المسماة بالحرارة
والغريزية وقد اختلف فيها الآراء فذهب جالينوس الى انها الحرارة النارية العنصرية المستفادة
من المزاج وذلك لان الجزء الناري اذا خالط سائر اجزاء العناصر وحصل منها مركب فكان ذلك
الجزء الناري بعد ذلك المركب طنجا واعتدالا وقواما ولم يبلغ في الكثرة الى حيث يحرقه ويبطل قواه
ولا في القلة الى حيث يعجز عن الطبخ الموجب للاعتدال حتى يبقى المركب معه فانما حصل بسبب ذلك الجزء
الناري لذلك المركب الاعتدال والقوام اللذان يلتئم حصولهما لذلك المركب فذلك الجزء الناري شانه
وبعينه ما ذكرناه هو الحرارة الغريزية وانها كما تدفع البلل والتوارد على المركب بالمضادة كذلك
تدفع ايضا الحار الغريب الوارد على المركب لاجل ان الحار الغريب اذا حاول تفريق المركب فالحرارة
الغريزية تدفع اثره بما تفيد المركب من الاتصال الحاصل بالطبخ والنضج فعلى هذا التفاوت من الحرارة
الغريزية وبين الغريبة ليست بالمهية بل التفاوت عنها كون الغريزية جزءا من المركب وكون الغريبة
ليست كذلك حتى لو توهمنا ان الحرارة الغريبة صارت جزءا من المركب والحرارة الغريزية خارجة
عنه كانت الغريبة عند ذلك تفعل فعل الغريزية والغريزية تفعل فعل الغريبة ذهب وارسطو الى
ان هذه الحرارة مغايرة بالنوع والجنس لباقي اقسام الحرارة وان هذه الحرارة انما يستعدها
المركب بالفضائل عليه كانفاض النفس والقوى على ما حكى الشيخ عنه في حيوان الشفاء من انه قال

الحرارة التي بها تفعل البدن علاقة النفس ليست من جنس الحار الاسطقسي الذي هو النار بل من جنس الحار
الذي يفيض عن الاجرام السماوية فان المزاج المعتدل يوجد مناسبا لجوهر السماء لانه منبعث عنه وحده
يعني انه اذا امتزجت العناصر وانكسرت سورة كيفياتها حصل للمركب نوع وحدة وبساطة بها يناسب
البسائط السماوية فيفاض عليه مزاج معتدل به حفظ التركيب وحرارة غريزية بها قوام الحيوة وقبول
علاقة النفس وفرق بين الحار السماوي وبين الحار الاسطقسي فكذلك الحرارة متبعا للحيوة التي لا تنفك الحرارة
النارية واستدل لارسطو بان اثار الحرارة النارية مباينة بالذات لاثار الحرارة السماوية بوجوه
ثلثة الاول ان حرارة الشمس تسود وجه القصار وتبيض النعاش وحرارة النار ليست كذلك الثاني
ان حرارة النار عدمية تعدمها على الفواكه تحرقها والماء فاذا استولت على الفواكه انضجتها ولذلك صار
يسرع 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 دون الثانية لان الحرارة
الاسطقسية متى افرطت وقويت اوهنت القوى وافسدت افعال البدن واما تلك التي اشتدت كما في
الشبان ازدادت الافعال الطبيعية جودة وايضا الغريزية تفارق البدن مع مفارقة النفس الناطقة
والحرارة الاسطقسية تبقى بعد المفارقة بدليل ان بدن الميت بعد عدم ما كان يلبس ويدرك من الحرارة الغريزية
وسعن بدنه وينفخ انتفاخا عظيما ولو كان في وسط الجمد والبرد لما يقال ان الحرارة التي عفنته وبخته
استفادها من خارج وتحقيق ذلك ان العفونة هي حركة الاجزاء النارية التي لم يستحكم امتزاجها بما
امتزجت به من الامزجة الرطبة الى الانفصال فيحصل بالتقاء من الهواء تحركها الى الطبقة النارية فيزيد
بذلك ويستولي فيسخن بها الرطوبة ويغلي غليانا ينفصل به لطيفها عن كثيفها فيحلل المزاج اما الى بسائط او الى جودة
الامتزاج فلا تتحرك اجزاؤه الى الانفصال فبين ان الحرارة الاسطقسية موجودة بعد الموت والحرارة
الغريزية التي كانت بينها في مدة الحيوة عن ان تستولي على رطوب البدن فيعفنها معفونة وليست
هذه الحرارة موجودة في الحيوان فقط بل موجودة في النبات ايضا لان بها لا تعفن العنبة في شجرتها كما تعفن

اذا قطعت منها بل الطبخ في النبات من فعل حرارة مثلها الا انها لا يظهر في كل طور ما في الحيوان واعلم
ان اطلاق لفظ الحرارة على تلك المعاني الاربعة ليس بحسب اشتراك اللفظ على ما توهم بل هو لمفهوم واحد
هو الكيفية الملموسة المحصوصة والظ انها جنس تحته انواع اربعة والمفهوم من عبارة المص ان لفظ
الحرارة يطلق على الكيفية المحسوسة وعلى معان اخر غيرها والاعراف لها وجها غير ان تقال ان الحرارة يطلق
على الكيفية الملموسة وعلى الحرارة الغريزية التي لا يدرك باللمس على الحار الغريزي ايضا وهما ليسا
من الكيفيات الملموسة لان الثاني جوهر والاول ليس مما يدرك بحس اللمس وما قال ان معناه ان الحرارة
يطلق على معان اخر مخالفة للكيفية المحسوسة من النار في الحقيقة مثل الكيفية المسماة بالحرارة الغريزية والكيفية
العاصية من الكواكب والحادثة من الحركة في غاية التحمل اذ لا قرينة مخصصة للكيفية بالمحسوسة من النار
والرطوبة كيفية يقتضي سهولة التشكل لا شك ان الماء رطب وله وصفان احدهما سهولة التشكل والثاني
سهولة الالتصاق والانفصال وبعضهم عرفوا الرطوبة باعتبار الوصف الاول وقالوا كيفية تقتضي
سهولة التشكل بشكل الحاوي الرسب واورد عليه بانه يقتضي ان يكون النار رطب العناصر لكونها
الطف ولم يقل به احد واجيب بان سهولة التشكل في النار التي بلغت بسبب مخالطة الهواء والنار
الصرفة ليست كذلك والاطافة يطلق على معان اربعة رقة القوام وقبول الانقسام الى اجزاء صغيرة
جدا وسرعة التأثر عن الملاقي والشفافية وكون النار الطف العناصر بالمعنى الرابع مسلم لكنه لا يقتضي
قبولها للتشكل فان السماويات شفافة وليست قابلة للتشكل واورد ايضا انه يقتضي ان يكون الهواء
رطبا بل ارطب من الماء وانه يبطل الاتفاق الكل على ان الرطب اذا امتزج باليابس افاده اسما
كالعجين والتفتت والهواء بالامتزاج لا يفيد التراب اسما كما واجيب بان الحكماء متفقون على رطوبة
الهواء وما ذكر من الاتفاق انما هو من العوام لكن نفي لزوم كون الهواء ارطب من الماء ويمكن
الجواب عنه بان ذلك انما يلزم ان كانت الرطوبة مفسرة بالسهولة المذكورة فانها في الهواء ازيد
مما في الماء لكنها كما ترى ليست مفسرة بها بل بالكيفية المقتضية لها وكون الكيفية المقتضية للسهولة المذكورة
في الهواء ازيد مما في الماء مم فانه يدل زيادة الاثر ويدل على زيادة الموثر فان الكيفية المقتضية للسهولة

لو لم يكن في الهواء ازيد مما في الماء لم يكن السهولة في الهواء ازيد مما في الماء فلا يزيد الاثر كما يكون بحسب المعنى
يكون بحسب القابل ايضا وجرم الهواء لكونه ارق قواما من جرم الماء اقبل للسهولة المذكورة والاقدمون
عرفوها باعتبار الوصف الثاني قالوا كيفية تقتضي سهولة التصاق الجسم بغيره وسهولة انفصاله عنه واورد
عليه بانه يلزم ان يكون ما هو اشد التصاقا ارطب فيكون العسل ارطب من الماء وهو باطل قطعا واجيب بان
العسل ادوم التصاقا منه واشد من الماء لا انه اسهل التصاقا ولكن لم يعتبر الرطوبة بنفس الالتصاق حتى
يلزم ان يكون ما هو اشد واقوى في الالتصاق ارطب ولا بدوام الالتصاق حتى يكون الادوم اكثر
رطوبة بل بسهولة الالتصاق فاللازم منه ان يكون الاسهل التصاقا ارطب وليس العسل اسهل انفصالا من الماء
قال الامام الرطوبة بذلك المعنى ان سلم انها وجودية فلا شبهة انها ليست محسوسة لان الهواء رطب
لا محالة بذلك المعنى فلو كانت الرطوبة محسوسة لكانت رطوبة الهواء المعتدل الساكن محسوسة فكان
الهواء دائما محسوسا وكان يجب ان لا يشك الجمهور في وجوده ولا يظنوا ان الفضاء الذي بين السماء
والارض خلاء صرف واذا فسرناها بالكيفية المقتضية لسهولة الالتصاق فالاظهر انها وجودية محسوسة
وان كان للبحث فيه مجال وقد قال ابن سينا في فصل الاسطقساة من السماء الى انها غير محسوسة وفي كتاب
النفس منه انها محسوسة ولعله اراد ان الرطوبة بمعنى سهولة قبول الاشكال غير محسوسة وبمعنى الا
التصاق محسوسة واعلم ان الرطوبة بالتفسير الثاني يقال لها البلة ويقابلها الجفاف وهو عدم البلة
عما شانه ان يكون مبتلا وهي مخصوصة بالماء لا توجد في الهواء وما اشتهر من ان خلط الرطب
باليابس يفيده اسما كما انما هو في الرطب بهذا المعنى وقد يطلق البلة والرطوبة ايضا بالاشتراك
على جسم رطب بالمعنى الثاني جار على جسم اخر ويسمى هذا الجسم الاخر مبتلا فان تعدى اعماقه
وافاده لينا لا يسمى ح مبتلا بل مشعفا والوسخ بالعكس يعني انها كيفية تقتضي صعوبة التشكل بشكل الحاوي
الرسب وهما متغايران فان اللبن والصلابة فان اللبن كيفية تقتضي قبول الغمز في الباطن ويكون للشيء بها
انقوام غير سيال فيستقل عن وضعه ولا يمتد كثيرا ولا يسرع في سهولة وانما يكون قبوله الغمز بسبب الرطوبة
وبما يسكه بسبب الوسخ والصلابة ما يقابله فيكونان من الكيفيات الاستعدادية قال الامام قد يطلق

في امرين انهما من الكيفيات الملموسة وليسا كذلك الاول الخشونة والملاسة فان الخشونة عبارة
عن اختلاف الاجزاء في ظ الجسم بان يكون بعضها ناتئا وبعضها غائرا والملاسة عبارة عن
استوائها فهما من باب الوضع والثاني اللين والصلابة وليسا من الملموسة ايضا لان اللين
هو الذي ينخسف وذلك انما يتم بامور ثلثة الاول الحركة الحاصلة في سطحه الثاني تكلل التعقر القارن
لحدوث تلك الحركة الثالث كونه مستعد القبول ذينك الامرين والاولان ليسا
من اللين لانهما محسوسان بالبصر واللين ليس كذلك واما الثالث فهو من باب القوة و
اللاقوة والصلب فيه امور اربعة الاول عدم الانخماز وهو عدمي الثاني تكلل البناء وهو من
الكيفيات المختصة بالكميات الثالث المقاومة المحسوسة وليست بصلابة لان الهواء الذي في
الزق المنفوخ فيه مقاومة ولا صلابة فيه كما في الرياح القوية مقاومة ولا صلابة الرابع الاستعداد
نحو اللاانفعال وذلك من باب القوة واللاقوة والثقل كيفية يقتضي حركة الجسم الى حيث ينطبق
مركزه على مركز العالم ان مطلقا والخفة بالعكس وهما لان بالاضافة باعتبارين من الكيفيات
الملموسة الثقل والخفة وكل منهما مطلق واضافي والثقل المطلق كيفية يقتضي حركة الجسم الى حيث ينطبق
مركز ثقله على مركز العالم والمراد بمركز الثقل نقطة تعادل ما على جوانبها في الوزن والخفة المطلقة
بالعكس اي كيفية يقتضي حركة الجسم الى حيث ينطبق سطحه على سطح مقعر الفلك وينطبق فوق العناصر
والثقل الاضافي يقال باعتبارين احدهما كيفية يقتضي بها الجسم ان يتحرك في اكثر المسافة الممتدة
بين المركز والمحيط حركة الى المركز لكن لما يبلغ المركز وهذا مثل الماء فانه ينطبق على الارض ويرسب
في الهواء الثاني كيفية يقتضي بها الجسم ان يتحرك بحيث اذا قيس الى الارض كانت الارض
الارض سابقة الى المركز وكذا الخفة الاضافية يقال باعتبارين احدهما كيفية يقتضي بها الجسم
ان يتحرك في الاكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط حركة الى المحيط لكن لا يبلغ المحيط وهذا مثل
الهواء فانه يرسب في النار وينطبق على الماء الثاني كيفية يقتضي حركة الجسم بحيث اذا قيس الى النار
كانت النار سابقة الى المحيط قيل وذكر في الثقل الاضافي بالاعتبار الاول يقتضي ان يكون مسافة

مكاني النار والهواء اعظم من مسافة مكاني الماء والارض وذلك مما لم يرتض عليه بل ما ذكر في الخفة
الاضافية بالاعتبار الاول يقتضي ان يكون الامر بعكس ذلك اي يكون مسافة مكاني الماء والارض
اعظم من مسافة مكاني النار والهواء وانه تناقض ومن ذلك ما نرى ان فرض جزء من الماء مماسا لفلك
القمر ثم خلي وطبعه يحرك الى ان يتصل بمحدب كرة الماء فيكون قد قطع مسافة مكاني النار والهواء وان
فرض محدب كرة الماء مماسا لمقعر الفلك ثم خلت وطباعها يحرك الى ان يماس محدبها مقعر الهواء
فقد يحرك ايضا تلك المسافة فان كانت تلك المسافة اكثر من مسافة مكاني الماء والارض صح ما ذكر
من ان الثقل المضاف يحرك في اكثر المسافة الممتدة من المركز والمحيط والا فلا وان فرض جزء
من الهواء في مركز العالم ثم خلي وطبعه يحرك الى ان يتصل بمقعر كرة الهواء فيكون قد قطع مسافة
مكاني الارض والماء وان فرض كرة الهواء بحيث يكون مركزها مركز العالم بحيث كرتي الماء و
الارض ثم خلي وطبعها يحرك الى ان يماس مقعرها محدب كرة الماء فقد يحرك ايضا تلك المسافة
فان كانت تلك المسافة اكثر من مسافة مكاني النار والهواء صح ما ذكر من ان الخفيف المضاف يحرك
في اكثر المسافة الممتدة من المركز والمحيط والا لم يصح وقيل في الجواب اما فرض كرة الماء بحيث يماس
مقعرها مقعر الفلك فانها حينئذ يحرك بطبعها الى ان يماس مقعرها محدب الارض فقد يحرك في مسافة
اكثر من النار والهواء والماء واذا فرضناها بحيث يكون مركز العالم على محدبها فانها حينئذ يحرك بطبعها
الى ان يماس محدبها مقعر الهواء فقد يحرك في مسافة مكاني الارض والماء وظ ان المسافة الاولى
اكثر من الثانية واذا فرض كرة الهواء بحيث يكون مقعرها مماسا لمقعر الفلك او بحيث يكون مركز
العالم على محدبها كان حالها على عكس كرة الماء فيكون الماء بعلاقة التماس الى الهواء والهواء
حينئذ بالتماس اليه وانما اعتبرنا ثقل الماء بالنسبة الى الهواء فقط وخفة الهواء بالنسبة الى الماء
فقط لانهما متشاركان في اشتمال كل واحد منهما على حصة من الثقل وحصة من الخفة الا ان حصة الثقل
في الماء غالبة على حصة الخفة والحال في الهواء على عكس الماء فصار احدهما بالتماس الى الاخر مثلا
والآخر بالتماس الى الاول حينئذ مدار هذا الجواب على ان نحن ثلثة عناصر اعظم من نحن عنصر

اعظم من ثخن عنصر واحد لان ثخن الماء مشترك بين طرفي النسبة في الصورة الاولى اعني الصورة
المعروضة للثقل المضاف كما ان ثخن الهواء مشترك بينهما في الصورة الثانية اعني الصورة المعروضة
للخفة المضافة وذلك مما لم يرتض عليه بل قد يسبق الى الوهم ان اثخان العناصر الاربعة متساوية
واعني بالثخن ما بين سطحي المحدب والمقعر المحدود وما بين المحيط والمركز في المسمت ولو سلمنا
ذلك منه لم يحتج في الجواب الى هذا التطويل بل كان يكفي ان يقول نفرض مقعر كرة الماء بحيث
يماس مقعر الفلك ثم اذا خليت وطبعها فانها تتحرك الى ان يماس مقعرها محدب كرة الارض
فيتحرك بقدر ثخن كرة النار والهواء والماء وتبقى من المسافة الممتدة من المركز والمحيط مقدار نصف
قطر الارض فقد تحركت اكثر المسافة الممتدة من المركز والمحيط وان نقول نفرض كرة الهواء
بحيث يكون مركز العالم على محدبها ثم نفرضها قد خلت وطبعها فانها تتحرك الى ان يماس محدبها
مقعر كرة النار فيتحرك بقدر الهواء بثخن كرة الماء ونصف قطر الارض وتبقى من المسافة الممتدة
بين المركز والمحيط مقدار ثخن كرة النار فقد تحركت في اكثر المسافة المذكورة وبهذا المقدار يندفع
التناقض ويظهر الحركة في اكثر المسافة التي بين المركز والمحيط ولا يحتاج الى ما اركبه من ان في كل من
عنصري الماء والهواء مع بساطتهما حصة من الخفة وحصة من الثقل مع وضوح بطلانه فان البسيطة
لا يمكن ان يتصف بامرين متضادين وكذا الى ما اركبه من حركة كل من هذين البسيطين حركة طبيعية
من المركز الى المحيط واخرى من المحيط الى المركز مع انه يبطل فان العنصر الثقيل المضاف اذا وجد
المركز لا يتحرك عنه بالطبع والا لزم ان يكون الميل بالطبع مهروبا عنه بالطبع وانه مع غاية الامر ان
الثقيل المطلق اذا صادفه يغلب عليه ويباعد المركز منه فيلزم حركة الثقيل من المركز لكن لا بالطبع بل
بالقسر وكذا الخفيف المضاف اذا وجد المحيط لا يتحرك عنه بالطبع والا لزم المحذور المذكور بل يسكن فيه
ما لم يصادفه الخفيف مطلقا يطلب المركز والخفيف مطلقا يطلب المحيط لكن ذلك الطلب في المطلق من
كل منهما اقوى وكل مما هو في المضاف من كل منهما بحيث يغلب المطلق على المضاف ويباعد المركز
والمحيط منه ويحصل الجواب عما اورد على ما ذكر في الثقل الاضافي بالاعتبار الثاني من ان الارض

والهواء اذا فرضا عند محدب النار دخليا وطبعها تحركا نحو المركز فكانت الارض سابقة قطعا فلزم
ان يكون الهواء ثقيلا مضافا وليس كذلك وكذا عما اورد على ما ذكر في الخفة الاضافية بالاعتبار
الثاني من ان النار والماء اذا فرضا عند المركز وتحركا بالطبع نحو المحيط كانت النار سابقة فلزم
ان يكون الماء خفيفا مضافا وليس كذلك فان قيل فعلى ما ذكرت لا يصح في تعريف الثقيل الاضافي
قولهم لكنه لا يبلغ المركز وكذا لا يصح في تعريف الخفة الاضافية قولهم لكنه لا يبلغ المحيط لان الثقيل المضاف قد يبلغ
المركز والخفيف المضاف قد يبلغ المحيط لان المركز والمحيط على ما ذكرت مكانا هما الطبيعي ومقصداهما
الاصلي كما انهما كذلك بالنسبة الى الثقيل المطلق والخفيف المطلق فلنا عدم بلوغ المركز والمحيط باعتبار
ان المركز والمحيط فرضا مشغولين بالثقيل والخفيف المطلقين ويوضح ذلك ان العناصر الاربعة على الترتيب
المشهور في امكنتها الطبيعية فاذا فرضنا الثقيل المضاف منها اعني الماء قد خرج عن مكانه الطبيعي وزالت
مغايرة الخروج وكمال المزايلة انما يتصور بقدر ثخن ثلثة عناصر اعني النار والهواء والماء وذلك بان نفرض
مقعر الماء الذي كان مماسا لمحدب الارض مماسا لمقعر الفلك فاذا فرض انه بعد ذلك خلي وطبعه
لزم ان يتحرك بالطبع من المحيط الى المركز حركة لا يبلغ المركز ولكن يقطع اكثر المسافة التي بينهما حتى يصل
الى مكانه الطبيعي الذي كان فيه وكذا الخفيف المضاف اذا فرض انه قد خرج عن مكانه الطبيعي غاية
الخروج وبعد عن المحيط كل البعد ولا يتصور ذلك الا بان نفرض مركز العالم على محدبه فاذا خلي
وطبعه لزم ان يتحرك الى ان يماس محدبه مقعر كرة النار فيلزم ان يتحرك من المركز الى المحيط حركة
لا يبلغ المحيط ولكن يقطع اكثر المسافة التي بين المركز والمحيط حتى يصل الى مكانه الطبيعي الذي كان فيه والميل
الطبيعي وفسري نفسه لما كان الثقيل والخفيف من اقسام الميل وعبنها بمباحث الميل مطلقا وهو الذي
يسميه المتكلمون اعتمادا وهو كيفية بها يكون الجسم مدافعا لما يلقيه وهو ينقسم الى ذاتي وعرضي لانه ان قام
حيثيته بما وصف به فهو ذاتي وان لم يقم به حقيقة بل بما يجاوره فهو عرضي على قياس الحركة الذاتية
والعرضية والميل الذاتي ينقسم الى طبيعي وقسري ويعني لان حدوثه في محله الطبيعي ان كان من باشر امر
خارج عن ذلك المحل اي مباين له في الوضع فهو قسري كما في السهم المرمي وان كان حدوثه فيه عن باشر

بالانافة وضعا فان كان مع قصد وشعور فنفسانى والا فطبيعى سواء افضت القوة على وتيرة واحدة ابدا
كميل الحجر المسكن فى الجو او افضت على دثاير مختلفة كميل النبات الى التبرز والتزيد فالمراد بالطبيعة ما يصدر
عنه الحركة والسكون اولا وبالذات دون شعور وارادة والمراد بالنفسانى هنا الارادى ومنهم
من يجعل النفسانى اعم منه ومن احد قسمى الطبيعى اعنى ما لا يكون على وتيرة واحدة لاختصاصه بذوات الانفس
فربما يختلف على حسب اقتضاء النفس وبهذا الاعتبار يسمى ميل النبات نفسانيا ويخص الطبيعة بما يصدر عنه
الحركات على نهج واحد دون شعور وارادة وهو العلة القريبة للحركة اى سبب مقتضى للحركة اقتضاء
يترتب عليه وجود الحركة ان لم يكن هناك مانع وباعتباره يصدر عن الثابت مع تردد ان سمى الميل
مما لا بد منه فى الحركة وذلك ان الحركة ظاهرات متفاوتة فى الشدة والضعف وسببه المحرك الذى
هو الطبيعة او القاسر الى تلك المراتب على السوية فيمتنع ان يصدر عن ذلك المحرك شئ من تلك المراتب
الا توسط امر ذى مراتب متفاوتة فى الشدة والضعف ايضا لتعين لكل واحدة من هذه المراتب
صدور مرتبة معينة من الحركة وذلك الامر هو الميل وانما قلنا المحرك بالطبيعة او القاسر لان المحرك
بالارادة جاز ان يعطى مرتبة معينة من الحركة بحسب ارادته المترتبة على اعتقاد وملايمة تلك المرتبة من
الحركة اياه واعترض عليه بان الميل ايضا يقبل الشدة والضعف على مراتب متفاوتة وسببه الطبيعة او القاسر
الى جميعها على السوية فلا يجوز ان يستند الشئ من مراتبه الى الطبيعة او القاسر بل لا بد هناك من امر اخر متوسط
بينهما فان قيل يجوز ان يستند اصل الميل الى الطبيعة او القاسر وسند اشتداده وضعفه الى امور مختلفة
اما غير حاجة كقوة الطبيعة مثلا وضعفها واما خارجة كرفع المعاوق المخروق وغلظه اجيب بانه لم لا يسند
اصل الحركة الى الطبيعة او القاسر وشدتها وضعفها الى تلك الامور المختلفة من غير حاجة الى الميل قيل
ليس المقصود مما ذكر اثبات وجود الميل لانه بديهى محسوس ولا شك فى ان له مدخلا فى وجود الحركة فان
الحجر المسكن فى الهواء يحس منه بمدافعة ويعلم بالضرورة انها تقتضى ان يحول الحجر بل المقصود منه بيان الحكم
فى توسط الميل بين الطبيعة والحركة الكلام فى انه لا يصلح لذلك واعلم ان وجود الميل فى الحركة
الاينية ظ وكذا فى الحركة الوضعية والكمية واما فى الحركة الكيفية فلا وان وجود الميل حالة السكون لا ينافى كونه آلة

متعلقة للحركة فان من احس بالميل حال السكون علم بالضرورة كونه متعلقا للحركة ومختلفة مضادة يعنى ان
الميلين اذا كان احدهما ذاتيا والاخر عرضيا فلا امتناع فى اجتماعهما سواء كانا الى جهة واحدة او الى
جهتين كساكن السفينة يتحرك الى جهة حركة السفينة والى خلافها ايضا وكذا لا يمتنع اجتماع ميلين ذاتيين
اذا كانا الى جهة واحدة كالحجر المرمى الى جهة السفل اما اذا كانا الى جهتين مختلفتين فلا يجوز ان يجتمعا لان الميل
هو السبب القريب للحركة فلو اجتمع ميلان مختلفان بان يكون احدهما الى جهة والاخر الى خلافها لزم ان
يكون الجسم فى حالة واحدة متحركا الى جهتين مختلفتين وهو باطل بالضرورة وفيه بحث لان السبب القريب
قد يتخلف عنه الاثر لفقد شرط او وجود مانع فيجوز ان يكون هناك ميلان مختلفان يمنع كل منهما الاخر
عن التحريك فلا يلزم حركة الجسم الى جهتين مختلفتين فقيل لو اجتمع الميلان المختلفان فى جسم واحد لزم ان
يكون الجسم الواحد فى حالة واحدة معصيا بالذات للحركة الى جهتين مختلفتين وانه باطل بالضرورة لكونهما
متحركا اليهما معا احد الميلين الذاتيين يجوز ان يكون مستندا من القاسر كما اشرنا اليه انفا فلا
يلزم اقتضاء الجسم بالذات الحركتين المختلفتين ومشار الاستناد اشتراك لفظ الذاتى بين المعنى المذكور هنا
وبين ما يكون مقتضى للذات وايضا امتناع حركة الجسم الى جهتين مختلفتين ظ فى الحركة الاينية والوضعية دون
الحركة الكمية واراد بالتضاد والتضادى المشهورى واذا كانا الى جهتين متقابلتين كان منهما تصاعد
ولما كانت الجهات الحقيقية اثنين انحصر الميل الطبيعى فى قسمين احدهما الميل الهابط وهو الثقل والاخر الميل
الصاعد وهو الخفة واما القسرى والنفسانى فمختلفان بحسب اختلاف الحركات القسرية والارادية
والحق ان الاعتمادين الطبيعيين اعنى الثقل والخفة متضادان لا يتصور اجتماعهما فى شئ واحد
باعتبار واحد ولا يتضادان من ما سواهما من الميول لانهما قد يجتمعان كما فى الحجر المرمى الى فوق فانه
مثلا الى جهة الفوق وذلك ظ ومثلا الى جهة السفل ايضا والا لم يختلف السرعة والبطوء الحجر ان المرميان
الى جهة الفوق بقوة واحدة فى مسافة واحدة لان هذا الاختلاف لا يكون باعتبار الفاعل لانه متحد
فرضا ولا باعتبار معاوق خارجى فى المسافة لانتفائها بالفرض ولا باعتبار معاوق داخلى اذ المفروض
ان لا ميل فيه الى جهة السفل واعترض عليه الامام الرازى بان الطبيعة معاوقة للحركة القسرية ولا شك ان

طبيعة الاكبر اقوى لانها قوة سارية في الجسم منتشرة بتمامه فلذلك كانت حركته ابطأ، واستدل بوجه
آخر وهو ان الحلقة التي تجذبها حاذبان متساويان في القوة حتى وقفت في الوسط وقد فعل فيها كل واحد
منهما فعلا مساويا لما يفعله جذب الآخر وليس ذلك المساوي نفس المدافعة فانها غير موجودة
في تلك الحلقة في هذه الحالة اذ القوة الجاذبة فانه لم تفعل في المجذوب فعلا لم يصر مجرد قوة عاملة بالفعل
الآخر فاذن قد فعل فيه كل منهما فعلا غير المدافعة فلا شك ان الذي فعله كل واحد منهما بحيث لو خلي عن المعارض
لا يقتضي انجذاب الحلقة الى جهته ومدافعتها لما يمنعها عن الحركة في تلك الجهة ليست وجودية تقتضي الدفع الى
جهة مخصوصة وليس ذلك نفس الطبيعة لانها تحرك نحو العلو او السفل وما فعله الجاذبان ليس كذلك انما هو
الميل الى جهة جذب الجاذب ولو لا شوقه لتساوى ذو العاتق وعاد مع ردان سمن ان الجسم القابل
للحركة القسرية لا بد وان يميل بما في ذاته سواء كان طبيعيا او نفسانيا تقرير البرهان انه لا شوق الميل
في الجسم القابل للحركة القسرية لتساوى حركة الجسم ذي العاتق وحركة الجسم القديم العاتق والتالي باطل لان
الملازمة اما بفرض جسما متحركا بالقسر عدم المعاوق اي نفرض انه لا ميل فيه لا طبيعيا ولا نفسانيا
يقطع مسافة ما في زمان ونفرض جسما آخر فيه ميل ومعاوقة تقطعها ونبين انه يقطعها
في زمان اطول ولكن جسم ثالث فيه ميل اضعف من الميل المفروض اولا نسبة الى الميل المفروض
اولا نسبة زمان عدم الميل الى زمان ذي الميل المفروض اولا فيكون في مثل زمان عدم المعاوق
تحرك بالقسر مثل مسافة فيتساوى حركتا مقسورين ذي عاتق وغير ذي عاتق وقد ذكرنا في مبحث اجسام
الحلاء ما يعلم منه تحقيق هذا المقام مما لا مزيد عليه من النقض والزام ملخص اليه من اراد الاطلاع عليه وعند
آخرين يعني عند المتكلمين هو جنس منوع بحسب تعدد الجهات فان لكل جسم جهات متعددة ويكون له بحسب
كل جهة اعتماد وتماثل ويختلف باعتبارها يعني ان الاعتمادات متماثلة اذا كانت الجهة متحدة ويختلفون اذا
كانت متعددة ومنه الثقل يعني عند طائفة منهم الثقل من جنس الاعتماد وهو الاعتماد بالقسر الى جهة
السفل وآخرون منهم جعلوه مغايرا يعني عند طائفة اخرى منهم الثقل مغاير لجنس الاعتماد وهو عبارة عن كثرة
الاجزاء فكلما زاد انضمام اجزائه كان اثقل ومنه لازم ومفارق فسموا الاعتماد الى اعتماد لازم وهو

اصلا وليس

اعتماد

اعتماد والثقل في جهة السفل واعتماد والخفة في جهة العلو والى اعتماد ومفارق وهو ما عدا الاعتماد الذي المذكور
مثل اعتماد والثقل في جهة العلو واعتماد والخفة في جهة السفل ومعنى الاعتماد الى محل لا غير لان الاعتماد
عرض وكل عرض معتمد الى محل ولامتناع حلول عرض في محلين كان الاعتماد معتمدا الى محل لا غير وهو معتمد
لنا يعني ان الاعتماد يحدث بحسب دواعينا ويبقى بحسب صوارفنا فيكون صادرا عنا بحسب قدرتنا و
تتولد منه اشياء بعضها لذاته من غير شرط وبعضها لا لذاته يعني ان الاعتماد يتولد عنه اشياء بعضها
تتولد عنه لذاته يعني بلا واسطة وبعضها يتولد عنه بواسطة وما يتولد عنه بلا واسطة قد يتولد عنه بلا توقف
على شرط وقد يتولد بشرط فهذه ثلاثة اقسام الاول ما يتولد عنه لذاته من غير شرط كالاكوان فانها
متولدة عن الاعتماد بلا واسطة ولا شرط والثاني ما يتولد عنه لذاته بشرط كالاصوات فانها تتولد
عن الاعتماد بلا واسطة لكن بشرط المصاكة والثالث ما يتولد عنه لا لذاته لكن بواسطة كالالم فانه
يتولد عن الاعتماد لكن لا عن ذاته بل عن التفرق المتولد عنها ومنها اوائل المبصرات وهي اللون والضوء
من الكيفيات المحسوسة المبصرات مطلقا يعني سواء كان اولا وبالذات او ثانيا وبالعرض ومنها اوائل المبصرات
قالوا الامور التي يدرك بالبصر مطلقا هي الضوء واللون والاطراف والحجم والبعد والوضع والشكل والتفرق
والاتصال والعدد والحركة والسكون والملاسة والخشونة والشفيف والكثافة والظل والظلمة والحسن
والقبح والتشابه والاختلاف وهنا امور راجعة الى ما ذكر فالترتيب داخل تحت الوضع والتقوس كالكتابة
وغيرها داخلة تحت الترتيب والشكل والاستقامة والانحناء والتحدب والسقف معلقة بالشكل والكثرة
والقلة يعتبران العدد والضحك والبكاء داخلان تحت الشكل والحركة والنشر والطلاقة والعبوس
والتقطيب داخلة تحت الشكل والسكون والبصر يدرك الرطوبة من السيلان والبيوسة من
التماسك واما المدرك بالبصر اولا وبالذات عند الجمهور فهو اللون والضوء وهذا اعني المبصر
بالذات عند الجمهور هو الذي عدّ في الكيفيات المحسوسة دون غيره وقد تحقق فيما سبق
معنى المبصر اولا وبالذات وان الالوان في ذلك كالاضواء ومنهم من سمى ومن عم ان المعقول
من اولا وبالذات هو ان لا يتوقف ابصار غيره على ابصاره وذلك هو الضوء لا غير

رين

بة

لان اللون سوف انصاره على وجود الضوء وانصاره فلا يكون مبقيا اولا ولكل منهما طرفان
اي لكل من اللون والضوء طرفان اما طرفا اللون فالبياض والسواد كما سنذكره واما طرفا
الضوء فهما الضوء الاضعف والضوء الاقوى وللاول حقيقة اي للون حقيقة بنية به على بطلان
قول من زعم انه لا حقيقة لشيء من الالوان اصلا والبياض انما يحصل من مخالطة الهواء المضيء
للاجسام الشفافة المتقطعة جدا كما في البلح وزبد الماء فانهما مركبان من اجزاء مائية متقطعة
جدا وليس فيهما فاعل يؤدي الى مزاج يترتب عليه لون بل يداخل تلك الاجزاء هواء
واشعة فايضة من الاجرام العلوية وتتعاكس تلك الاشعة من سطوح بعضها الى بعض و
تتراكم الاشعة بعضها على بعض والشعاع المنعكس يشبه البياض فان الشمس اذا اشرقت على
حوض من الماء وانعكس شعاعها الى جدار غير مستنير يرى ذلك الشعاع كانه لون ابيض
فاذا راى الحس الشعاع المتراكم على تلك الاجزاء يغلط لعدم الفرق بين الشيء وشبيهه فيحكم بانه
ابيض فالامر المحسوس فيهما موجود في الخارج الا انه ليس ابيضا فيكون البياض فيهما محللا لا محققا
وكذا الحال في الزجاج المدقوق فانه عما قريب هذا اولى من البلح وزبد الماء لعدم تحقق البياض فيه لجواز
ان يحصل من الاجزاء المائية والهوائية في البلح وزبد الماء تفاعل ومزاج يصحح لوجود اللون ولا يتوهم
ذلك في الزجاج المدقوق لان اجزاءه مائية صلبة لا يلتصق بعضها ببعض ولا يجري فيها تفاعل
وانفعال وابعد من ذلك موضع الشق من الزجاج الثخين فانه يرى ذلك الموضع ابيض بسبب
انعكاس الاشعة مع كونه ابعد من حدوث المزاج فيه اذ لا يتصور فيه تصغر الاجزاء ولا تماسها
والمزاج لا يمكن حصوله بدونهما والسواد يحصل لضد ذلك اعني بسبب عدم نفوذ الهواء والصور في
عمق الجسم وباقي الالوان تحصل بحسب اختلاف الشفف وتفاوت مخالطة الهواء ومنهم من قال
الماء توجب السواد اي توجب تحلله لما يخرج الهواء يعني ان الماء اذا وصل الى الجسم ونفذ في اعماقه
اخرج منها الهواء وليس استفاده وكاشفاف الهواء حتى نفذ الضوء الى السطوح فتبقى السطوح
مظلمة فيحصل ان هناك سوادا وانظر الشاب اذا انتكت مالت الى السواد فدل ذلك على ان الماء

يوجب تحلل السواد ومنهم نفى البياض واثبت السواد وتمسكا بان البياض مسلح والسواد لا مسلح
وايضا البياض يقبل محله الالوان كلها بخلاف السواد والقابل للشيء يجب ان يكون عاريا عنه
ضرورة تنافي القبول والفعل واعترض عليه بان سواد الشاة مسلح بالشهادة بانه يجوز ان
يكون الجسم مغايرا فاذا تخلى لازما لزوال السبب الاول ولزوم سبب ثاني وبانه انما يقبل
محل البياض ما سوى البياض الذي فيه فالملزم اعراؤه عنه وان اريد بالقبول الامكان المجامع
للفعل فالكبرى ممنوعة والمحققون على انها كيفية محققة وقد يكون محلها الفم وكونها متحيلة في الصورة
المذكورة بالاسباب المذكورة لا ينافي تحققها باسباب آخر فان الشيخ لا يشك في ان اختلاط
الهواء بالمشف سبب لظهور البياض ولكنا ندعي ان البياض قد يحدث من غير هذا الوجه كما في البيض
المسلوق فانه يصير ابيض مع ان الماء لم يحدث فيه تحللا وهواء بل اخرجت الهواء عنه وانما
صار ابيض وكما في الدواء المسمى بلبن العذراء فانه يكون من فلفل طبخ فيه المرداسنج حتى انحل فيه ثم
يصفى حتى يخلص في غاية الاسفاف ثم يطبخ المرداسنج في ماء طبخ فيه الفلفل ويبالغ في بصبصته ثم يخلط
الماء فانه يعقد ذلك المخلوط فيصير غاية الابيضاض كاللبن الذائب ثم يجف بعد الابيضاض
فليس ابيضاضه لان شفافا تفرق ودخل فيه الهواء والا لم يجف بعد الابيضاض لكنه لا يجف بعد
الابيضاض لكنه لا يجف الا بعد مدة وكما في الجص فانه يبيض بالطبخ بالنار ولا يبيض بالسحق والتصويل
مع ان تفرق الاجزاء ومخالطة الهواء فيه اظهر ومما استدل به في الشفاء على حصول البياض من
غير اختلاط الهواء المضيء بالمشف امران احدهما اختلاف طرق الاتجاه من البياض الى السواد
حيث يكون من البياض تارة الى الغبرة ثم العودية ثم السواد وتارة الى الحمرة ثم الصفرة ثم السواد
وتارة الى الخضرة ثم النيلية ثم السواد فانه يدل على اختلاف ما ترك عنه الالوان فان لم يكن
الا سواد وبياض ولا حقيقة للبياض الا مخالطة الضوء للاجزاء الشفافة ولم يكن في ترك السواد
والبياض الا الاخذ في طريق واحد ولم يقع الاختلاف فيه الا بالشدة والضعف وثانيهما
انعكاس الحمرة والخضرة ونحو ذلك من الالوان فانه لو كان اختلاف الالوان لاختلاف

اختلاط الشفاف بالمظلم والسواد لا ينعكس بحكم البرهان فوجب ان لا ينعكس عن الاحمر والاخضر الا
عما فيه من الاجزاء الشفافة فوجب ان لا ينعكس الا البياض ودلالة هذين الوجهين على ان سبب
اختلاف الالوان لا يجب ان يكون هو التركيب من السواد والبياض ظاهر من دلالتهما على ان سبب
البياض لا يجب ان يكون مخالطة الهواء للاجزاء الشفافة مع ان في الملازمة نظر لجواز ان يقع
تركيب السواد والبياض مخلطا كان او محققا على انحاء مختلفة وان ينعكس السواد عند الاختلاط
والامتزاج وان لم ينعكس عند الانفراد وطرفاه السواد والبياض المتضادان يعني طرفي اللون
السواد والبياض وهما متضادان تضادا جنسيا لانهما متواردان على موضوع واحد مع امتناع
اجتماعهما وتحقق غاية الخلاف منهما وما يتوهم من ان السواد والبياض عند اجتماعهما لا يخلو اما ان
يبقى كل واحد منهما او احدهما على صرافته او لا يبقى واحد منهما على صرافته والاقسام باسرها باطلة
اما الاول فلانه لو بقي كل واحد منهما على صرافته لزم ان يرى الجسم في غاية السواد وغاية البياض
اذ المراد بالتقارن على الصرافة ان يكون حاله عند الحس في زمان الاجتماع كحاله عنده في زمان الانفراد
واما الثاني فلانه يلزم ان يرى الجسم في غاية البياض ان كان الباقي على صرافته هو البياض او في غاية
السواد ان كان الباقي على صرافته هو السواد او في غاية السواد ان كان الباقي على صرافته هو السواد
وايضا يلزم اجتماعهما لان الذي لم يبق على صرافته مثلا فلم يجتمع مع الاخر واما الثالث فلانه
يلزم ان لا يكون شيء منهما موجودا البتة بل الموجود لون اخر وهو متوسط بينهما واعترض عليه بانه
لا يلزم من عدم بقاء شيء منهما على صرافته التي كانت ثابتة له عند الحس حالة الانفراد انتفاؤه في
نفسه بل جاز ان يكونا موجودين معا وتركب منهما لون اخر متوسط بينهما ويكون المدرك بالحس
ذلك اللون المركب دون كل واحد منهما او احدهما وتوقف اللون على الثاني اي الضوء في
الادراك لا في الوجود يعني ان الضوء شرط رؤية اللون لا شرط وجوده كما زعم الشيخ وابن
الهيثم وغيره من الحكماء قالوا انما يحدث اللون في الجسم عند حصول الضوء فيه وهو غير موجود
في الظلمة لعدم شرط وجوده لكن الجسم في الظلمة مستعد لان يحصل فيه عند تحقق الضوء اللون المعين

واستدل الشيخ بانا لا نرى اللون في الظلمة فذلك اما لعدمه في نفسه او لوجود العائق عن رؤيته والثاني
باطل لاعابي شاك سواه الثاني باطل لان الظلمة غير مانعة عن الابصار فان الجالس في غار مظلم يرى
جماعة من خارج الغار اذا اوقدوا نارا وربما عدم الرؤية لانتفاء 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 يوجد كل منها
مع مرتبة من مراتب الضوء مناسبة لذلك اللون في القوة والضعف ولا يوجد مع غيرها من تلك المراتب
محسوس من ذلك ان كل مرتبة من مراتب الضوء باسرها تعدث الالوان كلها وانما قلنا تحدث
من ذلك ولم يقل يعلم من ذلك لاحتمال ان يقال ان اشعار اللون المحسوس مع مرتبة من الضوء
عند اشعارها ليس لاشعارها بل لامر اخر مجهول لنا وايضا يجوز ان يكون للون طبيعة غير مشروطة
بشيء من مراتب الضوء فيوجد تلك الطبيعة في الظلمة فتوجد اللون في ضمنها الا ان الحس يحكم بما ذكرنا
واعترض عليه بان النبات المذكور ليس الا في الخلاء اللون الواحد بالشخص عند الحس بحسب مراتب
الضوء فان اللون لما كان انكشافه وظهوره عند الحس بواسطة الضوء فاذا كان الضوء ضعيفا
كان انكشافه وظهوره ضعيفا واذا قوي الضوء قوي الانكشاف والظهور فيتوهم لتبدل الانكشافات
تبدل المنكشفات وايضا ان الواصل الى الحس المشترك تارة هو اللون مع ضوء ضعيف واخرى
ذلك اللون مع ضوء شديد ولما كان المجموع الواصل اليه في الثاني سببا لشدة الضوء وقوته اوضح
واحسن من المجموع الواصل اليه في الاول يوهم ان اللون في الثاني اشد منه في الاول لكن اذا
تامل في ذلك تاملا شافيا تميز اللون عن الضوء فيهما وعلم ان اللون فيهما واحد والمختلف هو الضوء
واستدل الامام على ان الضوء ليس شرطا لوجود اللون بان قول الجسم للضوء مشروط بوجود اللون
فلو كان وجود اللون مشروطا بوجود الضوء لزم الدور وهو ضعيف لانه ان اراد بالمشروطية
التوقف منعناه وان اراد المعية او الاعم فهو مسلم على انه قد صرح بوجود الضوء بدون اللون كما

في البلور اذا وقع عليه ضوء وهما اي الضوء واللون مغايران حسا اي المغايرة بينهما مستفادة
من الحس وذلك لان الجسم الابيض والاسود اذا وقع عليه ضوء الشمس شهد الحس بوجود
شيئين على سطحه احدهما ناشئ للحس والاخر له بسبب الاول وزعم بعض الناس ان الضوء
ليس امرا موجودا زائدا على اللون بل هو عين ظهور اللون في المثال المذكور ليس على سطح الجسم الا لون
ناصع او سواد قد ظهر للحس وقالوا الظهور المطلق هو الضوء والخفاء المطلق هو الظلمة والمتوسط
بينهما هو الظل وتفاوت مراتب الظل بحسب مراتب القرب والبعد من الطرفين فاذا الف الحس
مرتبة الظهور ثم شاهد بعده ما هو اكثر ظهورا توهم ان هناك بريقا ولمعانا وليس الامر كذلك
بل ليس هناك كيفية زائدة على اللون الذي ظهر ظهورا اتم واستدلوا عليه بان اللامع بالليل
مثل اليراعة يرى مضيئا في الظلمة ولا يرى ضوءه في السراج ثم السراج يرى مضيئا ضوءا اشد منه ولا
يرى ضوءه في ضوء القمر ثم القمر يرى مضيئا ضوءا اشد ولا يرى ضوءه في ضوء الشمس وهو لا
لان الحس لما ضعف في الظلمة كان للامع بالليل قدر من الظهور ظن ان ذلك الظهور كيفية زائدة
على لونه ثم اذا قوي نور السراج ونظر الى اللامع لم ير له لمعانا لزوال ضعف البصر وكذا الكلام
في السراج والقمر فقد ظهر ان اضواء هذه الاشياء ليست الا ظهورا لوانها عند الحس كما ان روائحها
ليس الا اظهارا لوانها عنده فلا يكون الضوء كيفية زائدة على اللون وظهوره قال الامام لا يبعد
ان يكون لما ذكره تاثير في اختلاف احوال الادراكات لكنا مع ذلك ندعي ان الضوء كيفية وجودية
زائدة لان البياض والسواد قد شاركا في الضوء وتخالفا في ماهيتهما وما به الاشتراك غير ما به
الاختلاف واعترض عليه بجواز اشتراك متخالفي الماهية في ظهور ما عند الحس فالمعتمد اما شهادة
الحس واما البلور والماء اذا كانا في ظلمة وقع عليه ضوء يرى ضوءه وليس لهما لون فلا يكون الضوء
ظهور اللون قائلان للشدة والضعف المتباينان نوعا اي كل من الضوء واللون قابل للشدة والضعف
والقائل للشدة والضعف يكون الاشد منه نوعا مباينا للاضعف منه وهو المراد من قوله المتباينان
نوعا ويكون تقدير الكلام قائلان للشدة والضعف فيكون من كل منهما الاشد والاضعف المتباينان

نوعا

نوعا واستدلوا على ان الاشد نوع مباين للاضعف بان السواد مثلا الشديد منه يخالف الضعيف فلا يخ
اما ان يكون الاختلاف بينهما بالحقيقة او بالعوارض الثانية بط والا لم يكن التفاوت في السواد بل في
امر خارج عنه لكنا نعلم قطعا ان التفاوت في السواد به فيعين الاول فيكون الاشد نوعا مخالفا للاضعف
واعترض عليه بان السواد به خارجة عن ماهيتهما لما تقرر عندهم من ان المقول بالتشكيك من عوارض
ما يقابل عليه من الافراد واستدلوا عليه بوجهين الاول ان نسبة الماهية وذاتياتها الى الجزئيات
على السواء فان جميع الجزئيات متساوية في ان تحققها ذهنا وخارجا لا يتصور الا عند تحقق الماهية
وذاتياتها وشيء منها ارتفاع الماهية وذاتياتها وان الماهية وذاتياتها متقدم عليها ذهنا فلا
يكون الماهية وذاتياتها بالنسبة الى شيء منها اقدم واولى او اشد وتقدم بعض الجزئيات على
البعض بالوجود لا يقتضي تقدمه عليه بالماهية فان نسبة الماهية الى الجزئي المتقدم بالوجود كنسبتها
الى الجزئي المتأخر بالوجود فلا يكون الماهية وذاتياتها مقولة على الجزئيات بالتشكيك بل المقول بالتشكيك
من العوارض واعترض عليه بان هذا الدليل بعينه جار في الامر الخارجي لان جميع الجزئيات
متساوية في ان تحققها ذهنا وخارجا يتصور بدونه ولا يرتفع شيء منها بارتفاعه فلا يتقدم على الجزئيات
ذهنا فلا يكون الامر الخارجي بالنسبة الى شيء من الجزئيات اقدم او اولى او اشد فان منع استلزام
تساوي الجزئيات في هذه الاحوال لانتفاء التشكيك في الامر الخارجي كان المنع مشتركا والجواب
عنه هناك هو الجواب ههنا الثاني ان الامر الذي يتحقق التفاوت حيث يوجد في الاشد دون
الاضعف ان لم يكن واخلا في الماهية لم يتحقق التفاوت فيها بل كان الكل على السواء وان كان
داخلا فيها بل كان الكل على السواء وان كان داخلا فيها لم يتحقق اشتراك الاضعف فيها
الاشياء بعض الاجزاء مثلا الخصوصية التي توجد في نور الشمس دون القمر ان كان من ذاتيات
الضوء لم يكن ما في القمر ضوءا والا لم يكن تفاوت النورين في نفس الماهية فان قيل لو صح هذا
الدليل لزم ان لا يكون العارض المقول بالتشكيك قائلا للشدة والضعف لان العذر الذي
اما داخل في مفهوم العارض وماهيته فلا اشتراك بحسبه قائلا للشدة والضعف لان العذر الذي

للضعف فيه واما غير داخل فلا تفاوت لان ما هو مفهوم العارض فيما على السواء مثلا الخصوصية التي
توجد في بياض الثلج دون العاج ان كانت ماخوذة في مفهوم البياض لم يكن ما في العاج من معروضاته
والا كان مفهوم البياض فيهما على السواء اجيب بانه داخل في ماهية المعروض الاشد وان لم يدخل
في ماهية العارض ولا في ماهية المعروض الاضعف ولا يلزم من عدم دخوله في مفهوم العارض تساويه
في جميع المعروضات ولنا بل ان نقول فسوقه مثله على الدليل المذكور على امتناع تفاوت الماهية وذلك
انه كما جاز التفاوت في العارض باعتبار امر خارج عنه داخل في ماهية بعض المعروضات فلم لا يجوز في
الماهية باعتبار امر خارج عنها داخل في هوية بعض الافراد مثلا يكون النور تمام ماهية الانوار او
جنسا لها ويكون الخصوصية التي في نور الشمس امرا خارجا عن حقيقة النور داخلا في هوية نور الشمس
وعلى هذا القياس وتوجيه المنع انا لا نم ان القدر الزائد اذا كان خارجا عن الماهية كانت الماهية في
الكل على السواء وانما يلزم لو لم يكن ذلك زيادة من جنس الماهية واذا كانت فلا عبرة لكونه داخلا في ماهية
المعروض حتى لو فرضنا الخصوصية التي في نور الشمس من عوارضه كانت التفاوت بحاله وانما العبرة
لكونه من جنس العارض وزيادة فيه فان الخصوصية التي في نور الشمس وبياض الثلج وحرارة النار ليست الا
زيادة نور وبياض وحرارة ولا يمنع مثل ذلك في الماهية وذاتياتها والحاصل ان عدم دخول القدر
الزائد الذي به التفاوت في المعنى المشترك الذي فيه التفاوت ان كان مانعا من التفاوت لزم عدم
تفاوت شيء من المفهومات في افراده سواء كان عارضا لها او ذاتيا وهو معنى البعض وان لم يكن مانعا
لم يتم الدليل على امتناع تفاوت الماهية وذاتياتها ومن هنا ذهب بعضهم الى نفي الشكيك مطلقا تمسكا
بالدليل المذكور وجوز بعضهم التشكيك والتفاوت في الماهية وذاتياتها نظرا الى عدم دليل الامتناع
بل ادعوا ان تفاوت الخط الاقصر والاطول تفاوت في الماهية الخطية وانها في الاطول اكمل وفي الاقصر انقص
لان الزيادة التي في الاطول من جنس الخط وان لم يكن داخلا في ماهيته وان ادعى التزوم بين ما اذا كان
ذلك القدر الخارج عن المعنى المشترك داخلا في ماهية الاشد وبينما اذا كان داخلا في مجرده هو تم لم يكن
بد من البيان مع ان الدليل المذكور لا يتم في اجزاء الماهية يجوز ان يكون ما به تفاوت الجنس خارجا عن

واخلا

واخلا في ماهية بعض انواعه وقد يستدل بان السواد الذي في محل على حد من الشدة والضعف يرى مثله
في محل اخر فيكون كل منهما كليا له افراد شخصية مخالفا للكلي الاخر وضعفه ط بجواز ان يكون كل منهما صنفا
مواقعا للاخر في الماهية ولو كان الثاني اي الصور جسما لحصل ضد المحسوس زعم بعض الحكماء ان الصور اجسام
صغار تنفصل من المضيء وتتصل بالمستضيء تمسكا بانه متحرك بالذات وكل متحرك بالذات جسم اما الكبرى
فظاهرة وانما قيدنا بالذات لان الاعراض تتحرك بتبعية المحال واما الصغرى فلان الصور تنحدر من
الشمس الى الارض وتتبع المضيء في الانتقال من مكان الى اخر كما يشاهد في السراج المنقول من موضع
الى موضع وعكس عما بلغناه الى غيره وكل ذلك حركة والجواب المنع بل كل ذلك حدوث للصور في المقابل
ومقابلة الجسم الكثيف للمضيء معد بحدوث الصورة فيه والحركة وهم وسبب التوهم اما في الاول فهو ان
حدوث الصور في الجسم السافل لما كان بسبب مقابلته للجسم العالي تخيل انه انحدر من العالي السافل
وما قيل من انه لو كان منحدرا لرايناه في وسط المسافة فهو مدفوع بان حركة الصور من السرعة بحيث
لا تتصور فيها واما في الثاني فهو ان حدوثه في الجسم القابل لما كان تابعا لوضعه من المضيء ومحاذاته
اياه بحيث اذا زالت تلك المحاذاة عن القابل اخر زال الصور عن الاول وحدث في ذلك الاخر ظن انه
تبعه في الحركة وينتقل من الجسم الاول الى الجسم الاخر واما في الثالث فهو ان الصور لما كان يحدث في مقابلة
المستضيء الغير كما يحدث في مقابلة المضيء بالذات وكان للمستضيء شرطا في حدوث الصور فيما يقابله ظن انه
انتقالا وحركة للصور من المستضيء الى ما يقابله والتفصي الظل فانه متحرك وينتقل بانتقال صاحبه مع انه ليس
بجسم لا يتاتى جوابا بانه لا حركة له بل يزول عن موضع ويحدث في اخر على حسب تحدد المحاذاة كان
ذلك جوابا ويدل على بطلان هذا الراي وجهان الاول انه لو كان جسما ولا يخفى انه محسوس بالبصر
لكان ساتر الجسم الذي يحيط به وكان الاكثر ضوءا اشد استتارا والمحسوس المشاهد من حال المبصر
ضد ذلك فان المرئي كلما كان اكثر استنارة كان اشد انكشافا عند البصر والى هذا الوجه اشار
بقوله يحصل ضد المحسوس فان الاستتار ضد الانكشاف واعترض عليه بان الحائل بين الرائي والمرئي
انما يستر المرئي اذا كان كثيفا لعدم نفوذ شعاع البصر فيه اما اذا كان مشفا فلا فان صفحة البلور او

الرجاج يزيد ما خلفها ظهورا وانكشافا ولذلك يستعين بها الطاعنون في السن على قراءة الخطوط الدقيقة
واجيب عنه بانه لو كان جسما لم يمكن كثرته موجبة لشدة الاحساس لما مر لان الحس يشتغل به فكلما
كثر كان الاشتغال به اكثر فيقل الاحساس بما وراءه اولا يرى ان تلك الصفحة اذا غلظت جدا
اوجبت لما يحتاسترا وان الاستعانة بالرقيقة منها انما هي لليون الضعيفة لاحتياجها الى جمع الروح
الباصرة على ما سبق في موضعه دون القوية بل هي حجاب لها عن رؤية ما وراءها الثاني انه لو كان جسما
متحركا لامتنع حركة الاجسام مخلفة ضرورة انها ليست بالقسر والارادة بل بالطبع والحركة بالطبع انما تكون
الى العلو او السفل وهما يوجدان ما نحن فيه ان الشمس اذا طلعت من الافق استنار وجه الارض في اللحظة وحركة
الضوء من السماء الرابعة الى وجه الارض فيها لا تعقل وايضا ان الضوء اذا وقع في البيت من الكوة ثم سددناها
دفعة واحدة يصير البيت مظلما ولا شك انه لم يخرج من البيت جسم والا فاما قبل السد ولا وجه له او بعد السد
وهو غير ممكن لان المفروض ان لا منفذ هناك غير ما سددناه ولا ينعدم الضوء جسم والا لزم ان يكون حلوله
جسما خاصا مغدمة لاحدهما فالمنعدم ح عرض ليس بجسم وهو الضوء فثبت ان الضوء ليس بجسم
بل هو عرض قائم بالمحل معد لحصول مثله في الجسم المقابل لمحله وهو اي الضوء قسمان ذاتي وهو القائم بالمضيء لذاته
كالشمس ويسمى ضياء وقد يخص اسم الضوء به وعرضي وهو القائم بالمضيء بالغير كالقمر ويسمى نورا من قوله تعالى
هو الذي جعل الشمس ضياء اي ذات ضياء والقمر نورا اي ذا نور والعرضي قسمان ضوء اول وهو الحاصل من
مقابلة المضيء لذاته كضوء جرم القمر وضوء وجه الارض المقابل للشمس وضوء ثان وهو الحاصل من مقابلة المضيء
بغيره كضوء وجه الارض حالة الاسفار وعقيب الغروب والضوء الثاني ان كان حاصلا من مقابلة الهواء
المضيء يسمى ظلا والظلمة عدم ظله فانها عدم الضوء عما من شانه ان يكون مضيئا لا هنا كيفية وجودية على ما ذهب
البعض والا لكان مانعا للجالس في النار من ابصار من هو في هواء مضيء خارج النار كما انه مانع له من
ابصار من هو في النار وذلك للقطع بعدم الفرق في الحائل المانع من الابصار بين ان يكون محيطا بالرائي
او المرئي او متوسطا بينهما وربما يمنع ذلك بانه ليس بمانع بل احاطة الضوء بالمرئي شرط للرؤية وهو مفقود
في النار او تقابل النافذ عن الرؤية وهو الظلمة المحيطة بالمرئي لا الظلمة المحيطة بالرائي ولا الظلمة مطلقا

وليس ذلك بما بعد ما قال شرط الرؤية هو الضوء المحيط بالمرئي لا الضوء المحيط بالرائي ولا الضوء مطلقا وقولهم
لا فرق في الحائل بين ان يكون محيطا بالرائي او بالمرئي مسلم فيما اذا كان ذات الشيء مانعا عن الابصار
لا فيما يكون مانعا شرط وقد يستدل بانا اذا قدرنا خلو الجسم عن النور من غير انضياف صفة اخرى
اليه لم يكن حاله الا هذه الظلمة التي يخيلها امرا محسوسا في الهواء وليس هناك امر محسوس الا ترى انا اذا
غمضنا العين كان حالنا كما اذا فتحناها في الظلمة الشديدة ولا شك انا لا نرى في حال التغميض شيئا
في عيوننا بل لنا في هذه الحالة ان لا نرى شيئا فيخيل انا نرى كيفية كالسواد وكذا الحال في تخيلنا الظلمة
امرا محسوسا تمسك القائلون بكونها وجودية بقوله تعالى وجعل الظلمات والنور فان المجعول لا يكون
الا موجودا واجيب بالمنع فان الجاعل كما يجعل الوجود يجعل العدم الخاص وانما المنافي للمجعول هو العدم
الصرف ومنها المسموعات وهي الاصوات الحاصلة من التموج المعلول للقرع والقلع شرط المقاومة بين
من الكيفيات المحسوسة الاصوات وهي كيفية تحدث في الهواء بسبب تموجه المعلول للقرع الذي هو امساس
عنيف والقلع هو الذي هو تفريق عنيف شرط مقاومة المقروع للقارع والمقلوع للقالع كما في قرع
الماء وقلع الكرباس بخلاف اللطمة لعدم المقاومة والمراد بالتموج حالة شبيهة بتموج الماء تحدث
بصدم بعد صدم مع سكون بعد سكون وانما جعل التموج سببا قريبا للصوت لانه متى حصل حصل واذا انتفى
فانتفى لحد الصوت مستمرا باستمرار تموج الهواء الخارج من الحلق والآلات الصناعية ومنقطعا بانقطاعه
وكذا الحال في طنين الطست فانه اذا سكن انقطع لانقطاع تموج الهواء وقال الامام الدوران
لا يفيد الا الظن والمسئلة مما يطلب فيه اليقين على ان الدوران هنا ليس بتام اما وجودا فلانه قد
يوجد تموج الهواء ما يفيد ولا صوت هناك واما عدما فلان ما ذكرتم انما يدل على عدم الصوت بعد صدور
ما عدم فيه التموج لا في جميعها فلا يفيد ظنا انه اجيب بان استمرار الجزئيات مع الحدس القوي من الاذهان
الثاقبة يفيد الجزم بكون الصوت معلولا لتموج الهواء على وجه مخصوص وكذا الحال في كثير من المسائل
العلمية يستغنى فيها بالحدس الصائب فلا يقوم حجة على الغير مع كونها معلومة يقينا وانما كان القرع
والقلع سببين للتموج اذ بهما تنفذ الهواء من المسافة التي يسكنها الجسم القارع والمقلوع الجنبتين دفعا

ولذلك الهواء المنفلت بالمجاورة من الهواء متقع هناك التموج المذكور وهكذا تتصادم الاهوية وتتموج
الى ان ينتهي الى هواء لا يتأدى للتموج فينقطع هناك الصوت ولا يتعداه كالحجر المرمي في وسط الماء قليل
وانما لم يجعلوا سببين للصوت ابتداء حتى يكون التموج والوصول الى السامعة سببا للاحساس
به لا لوجوده في نفسه بناء على ان القرع وصول والقلع لا وصول وهما آنيان فلا يجوز كونهما سببا
للصوت لانه زماني ورد ذلك بان التموج ان كان آنيا فقد جعلوه سببا للصوت الزماني وان كان
زمانيا فقد جعلوا القرع والقلع الآنيين سببا له فجعل الآني سببا للزماني لازم على كل تقدير ولا محذور فيه
اذا لم يكن السبب علة تامة او جزءا اخيرا منها اولا يلزم ح ان يكون الزماني موجودا في الآن في
الخارج متعلق بقوله الحاصلة يعني من الكيفيات المحسوسة الاصوات الحاصلة في خارج الصماخ يعني ان الصوت
يحدث في الهواء الخارج عن الصماخ اصلا لا انه انما يحصل في الهواء الداخل في الصماخ فقط على ما توهم
بعضهم من ان التموج الناشي من القرع والقلع اذا وصل الى الهواء المجاور للصماخ حدث في الهواء سبب
تموجه الصوت ولا وجود له في الهواء المتموج الخارج عن الصماخ والدليل على ذلك انه لو لم يوجد الا في
الصماخ لما ادرك عند سماعه جهة وحدة من القرب والبعد لان التقدير انه لا وجود له في مكان
وجهة خارج الصماخ واللازم باطل قطعا لانا اذا سمعنا الصوت نعرف انه وصل الينا من جهة اليمين
او اليسار ومن مكان قريب او بعيد لا يقال يجوز ان يكون ادراك الجهة لاجل ان اثر الهواء
المتموج يحس منها دون القرب والبعيد لاجل ان اثر القارع القريب اقوى من البعيد وان لم يكن الصوت
موجودا في الجهة او المسافة لانا نقول لو صح الاول لما ادركت الجهة التي على خلاف الاذن السامعة
وليس كذلك لان السامع قد يسد اذنه اليمنى فيحس الصوت من يمينه فيسمعه باذنه اليسرى ويعرف انه
جاء من يمينه مع القطع بان الهواء المتموج لا يصل الى اليسرى الا بعد الانعطاف عن اليمين ولو صح
الكلام لزم ان يشتبه القوة والضعف بالقرب والبعد فلم يميز من البعيد القوي والقريب الضعيف
وظن في الصوتين المتساويين في القرب والبعد المختلفين في القوة والضعف انهما مختلفان في القرب
والبعد وليس كذلك فان قيل ما ذكرتم يدل على ان سماع الصوت لا يتوقف على وصول حامله

الى

الى الصماخ لان التمييز بين الجهات القريب والبعيد من الاصوات انما يمكن اذا ادركت الاصوات
في امكنتها البعيد في مكانه البعيد والقريب في مكانه القريب لكن وصول الهواء المكيف بالصوت الى
السامعة شرط احساسه على ما مر مستقصى في مبحث السمع قلنا قال صاحب المعتبر انا قد علمنا ان
سماع الصوت انما يحصل اولا بوقوع الهواء المتموج لتخويف الصماخ ولذلك يصل من الابعد في زمان
اطول لكن بمجرد ادراكنا الصوت القائم بالهواء القارع للصماخ لا يحصل لنا الشعور بالجهة والقرب والبعد
بل ذلك انما يحصل بتتبع الاثر الوارد من حيث ورد وتتبع ما بقي منه في الهواء الذي يلي المسافة الى
منها ورد فقال والحاصل انا عند غفلتنا يرد علينا هواء قارع فندرك الصوت الذي فيه وعند
الصماخ وهذا القدر لا يفيد ادراك الجهة ثم انا بعد ذلك بتتبع شاعلنا فيتادى ادراكنا من الذي
وصل الينا الى ما قبله من جهة ومبدأ وروده فان كان بين منتهى موجودا ادركناه الى حيث
ينقطع وبعني ح بقدر الوارد وموروده وما بقي منه موجودا وجهة وبعد موروده وقربه وما بقي
من قوة امواجه وضعفها وان لم يبق في المسافة اثر يقفنا على المبدأ لم نعلم من قدر البعد الا قدر
ما بقي ولذلك لا نعرف في البعد من الرعد الواصل الينا من اعالي الجو ومن ذوي الرجل التي هي ادب
اليها ونعرف من كلامي رجلين لا يراهما وبعد احدهما منا فراغ وبعد الآخر فراغان فانا اذا سمعنا
كلاميهما عرفنا قرب احدهما بعد الآخر وقال الامام هذا منتهى ما قيل في هذا المقام وفيه بحث وهو انه
مذهب ان السامع يتبع من الذي وصل اليه الى ما قبله مما قبله ولكن مدرك السمع هو الصوت نفسه
دون الجهة فانها غير مدركة بالسمع اصلا واذا لم يكن الجهة مدركة له لم يكن كون الصوت حاصلا في
تلك الجهة مدركا له فبقي ان يكون مدركه الصوت الذي في تلك الجهة لا من حيث انه في تلك الجهة بل من
حيث انه صوت فقط وهذا القدر للمدرك بالسمع لا يختلف باختلاف الجهات فلا يكون موجبا لادراك
الجهة اصلا واجيب بان الصوت اذا ادرك في جهة علم انه في تلك الجهة وان لم يكن الجهة ولا كون
الصوت حاصلا فيها مما يدرك بالسمع كما يعلم بذوق الحلاوة او شم الرائحة من جسم انها فيه وان لم
يكن الجسم من المذوقات او المشمومات وسيحل بعاده اي تعاد الصوت لوجوب ادراك الجهة الصوت

يعني ان الصوت عرض فاذا جاوره على سبيل التجدد والتعاقب كالحركة والزمان وذلك لان الصوت
لو كان موجودا قارا لاجتمعت حروف الكلمة التي يتكلم بها مع حال التكلم بها موجودة معا وتقارنا
مجتمعة في الوجود ويلزم سماعها اما دفعة او على جميع الهيئات الممكنة بالترتيب منها وهما محالان قطعا
او على ترتيب معين وهو ترجيح بلا مرجح واعترض عليه بان حدوث حروف زيد مثلا اسند على هذه
الهيئة المخصوصة دون غالبها الممكنة يرجح سماعها في التعاقب على هذه الهيئة فلا يرجح بلا مرجح على ان الحروف
ليست اجزاء للصوت بل هي من عوارضه المفارقة او قد يوجد صوت ولا حروف هناك فلا يلزم
من عدم تقارن الحروف عدم تقارن اجزاء الصوت ورد هذه العلاوة بان حال تلك الاجزاء كحال
الحروف بعينها فيجري الدليل فيها وما توهم من تقارن الصوت بناء على ان من كان قريبا من المصوت
يصل الى صماخه الهواء الحامل للصوت فيسمعه بخلاف من كان بعيدا عنه فيسمع ذلك الصوت بعينه
مدفوع بان المسموع البعيد مثل المسموع القريب لا عينه بشخصه فان كل هواء من تلك الاصوات تولد فيه
تموج اخر وصوت مثل الاول ويحصل منه اخر وهو الصدى فالهواء المتموج الحامل للصوت
اذا صادم جسما ملسا كجبل او جدار بحيث ينعطف هذا الهواء المتموج الى الخلف محفوظا فيه هيئة التموج
الاول حدث من ذلك صوت هو الصدى وتعرض له كيفية مميزة يسمى باعتبارها حرفا فيعرض للصوت
كيفية بها يتميز عن صوت اخر مماثله في الحدة والثقل يمتاز في المسموع والحرف هي تلك الكيفية العارضة عند
الشيخ وذلك الصوت المعروض عند بعض ومجموع العارض والمعروض عند اخرين وعبارة المتن
تحتملهما وقيد المماثلة بالحدة والثقل اي الزيرية والبمية احترازا عنهما فان كلا منهما يتميز صوت عن صوت
اخر بمتميز في المسموع لكن الصوتين يكونان مختلفين بالحدة والثقل ضرورة ومعنى التميز في المسموع ليس
ان يكون ذاته المتميز مسموعا بل ان يحصل به التميز في نفس المسموع بان يختلف باختلافه ويتحد باتحاده
كالحروف بخلاف مثل الغنة والبحوحة وغيرهما فانهما قد يختلف مع اتحاد المسموع والعكس الا ان في السرقة
من الحدة والثقل وبين الغنة والبحوحة حيث تعتبر الاولان تميزا في المسموع دون الاخرين نظرا اذا ملا
او مصوت او صامت الحروف اما مصوتة وهي التي يسمى حروف المد واللين وهي الالف والواو والياء

اذا كانت ساكنة متولدة من اشباع ما قبلها من الحركات المجانسة لها فان الضم مجانس للواو والفتح
للالف والكسر للياء واما صامتة وهي ما سوى الحروف المذكورة والصامتة قد تكون متحركة وقد تكون ساكنة
بخلاف المصوتة فانها لا تكون الا ساكنة مع كون حركة ما قبلها من جنسها كما عرفت فالالف لا تكون الا مفتوحا
لامتناع كونه متحركا مع وجوب كون الحركة السابقة عليه فتحة واطلاق اسم الالف على الهمزة مالا سراك اللفظ
واما الواو والياء فكل واحد منهما اما مختلف بالذات او بالعرض فالمختلف بالذات اما مماثله لا اختلاف بينهما
بذواتهما ولا بعوارضهما المسماة بالحركة والسكون كالساكنين او المتحركين بنوع واحد من الحركة او مخالفة
اما بالذات والحقيقة كالياء والميم فانهما حقيقتان مختلفتان سواء كانا ساكنين او متحركين بحركتين مماثلتين
او مختلفتين او بالعرض كالساكنين اذا كان احدهما ساكنا والاخر متحركا او كان احدهما متحركا والاخر
بحركة غير ما فانهما متفقان في الحقيقة ومختلفان بحسب العارض وينقسم منها الكلام باقسامه فان الحروف
اذا بلغت مائة محصوصا يسمى المتألف كلاما وهو مهمل وموضوع والموضوع مفرد ومؤلف تام خبر وانشاء
باقسامه وغير تام بعيدي وغيره فجميع اقسام الكلام مؤلف من هذه الحروف ولا يعقل كلام غيره قال
الاشاعرة الكلام لفظي وهو المؤلف من هذه الحروف ونفسي وهو المعنى القائم بالنفس الذي هو مدلول
الكلام اللفظي كما قال الشاعر ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا والكلام
النفسي مغاير للعلم والارادة والكراهة وسائر الصفات المشهورة والمعتزلة نفوا ذلك ووافقهم المص
وقالوا اذا صدر من المتكلم خبر هناك ثلاثة اشياء احدها العبارة الصادرة عنه والثاني علمه بثبوت النسبة
او انتفائها من طرفي الخبر والثالث ثبوت تلك النسبة او انتفائها في الواقع والاخيران ليسا كلاما
حقيقيا اتفاقا فيعين الاول واذا صدر عنه امر او نهي هناك شيئان احدهما لفظ صادر عنه والثاني
ارادة او كراهة قائمة بنفسه متعلقة بالمامور به او المنهي عنه وليست الارادة والكراهة هما الكلام
حقيقيا اتفاقا فيعين اللفظ وقس على ذلك سائر اقسام الكلام والحاصل ان مدلول الكلام اللفظي
الذي يسميه الاشاعرة كلاما نفسيا ليس امرا وراء العلم في الخبر والارادة في الامر والكراهة في النهي واما
بيت الشاعر فاما لاعتقاده ثبوت كلام نفسي تقليدا واما لان المقصد الاصلي من الكلام هو الدلالة على ما في الضمائر

وبهذا الاعتبار يسمى كلاما فاطلق اسم الدال على المدلول وحصره فيه بناء على انه آلة يتوصل بها اليه فكانه هو
المستحق لاسم تلك الآلة والاشاعرة يدعون ان نسبة احد طرفي الخبر الى الآخر قائمة بنفس المتكلم
ومغايرة للعلم لان المتكلم قد يخبر عما لا يعلمه بل يعلم خلافه او يشك فيه وان المعنى النفسي الذي هو الامر غير
الارادة لانه قد يامر الرجل بما لا يريده كالمختبر لعبده هل يطيعه ام لا وكالمعتذر من ضرب عبده لعصيانه
فانه قد يامره وهو يريد ان لا يفعل المأمور ليظهر عذره عند من يلومه واعترض عليه بان الموجود في
نفس الصور من صيغة الامر لا حقيقته اذ لا طلب فيها اصلا كما لا ارادة قطعا ومثل ذلك يمكن ان
يقال في النهي استدلالا واعتراضا فقال المعنى النفسي الذي في النهي هو عين الكراهة لانه قد ينهى الرجل
عما لا يكرهه بل يريده في صورتي الاختبار والاعتذار ويعرض ما ليس هناك صيغة النهي بل صيغة يقظ
ولقائل ان يقول المعنى النفسي الذي يدعون انه قائم بنفس المتكلم ومغاير للعلم في صورة
الاخبار عما لا يعلمه هو ادراك مدلول الخبر اعني حصوله في الذهن مطلقا ومنها المطعومات التسعة
الحاصلة من تفاعل اللمسة في مثلها يعني من الكيفيات المحسوسة طعوم المطعومات واصولها 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 ضرب اقسام الفاعل في اقسام القابل حصل اقسام
تسعة هي اقسام 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 التفاهة وهي على نوعين احدهما
ان لا يكون له طعم حقيقة والثاني ان لا يكون له طعم في الحس ويكون له طعم في
الحقيقة لكن لشدة الالتحام بين اجزائه لا يحلل منه شيء لمخالطة اللسان فلا يحس بطعمه ثم اذا حصل
تحليل اجزائه وتلطيفها احس منه بطعم كالنحاس والحديد فهذه هي المعدودة في الطعوم دون الاولى
واعترض عليه بان انحصار الفاعل في الحرارة والبرودة والكيفية المتوسطة بينهما ممنوع وايضا المراتب

المتوسطة

المتوسطة بين غاية الحرارة والبرودة وبين غاية اللطافة والكثافة غير محصورة فيجوز ان يكون لكل واحد من
تلك المراتب فاعلة او قابلة لطعم بسيط على حدة فلا تنحصر عدد الطعوم البسيطة في عدة محصورة فضلا
عن التسعة والعشرة وايضا الخل والقرع والخطمي يحس من كل منها بطعم لا تركيب فيه وليس من
التسعة المذكورة وايضا الاختلاف بالشدة والضعف ان اقتضى الاختلاف النوعي فانواع الطعوم
غير منحصرة وان لم يقتض كان القبض والعفوصة نوعا واحدا اولا اختلاف منهما الا بالشدة والضعف
فان القابض كما سيأتي تنقبض له اللسان وحده والعفص بعض ظاهره وباطنه وايضا الافيون
مرار والعسل حلو حار والزيت دسم حار وايضا حدوث الطعوم التسعة على تلك الوجوه المخصوصة
لم يقم عليه برهان والامارة تفيد عليه الظن ولهذا قيل مباحث الطعوم دعاوى خالية عن الدلائل
الا ان بعض المحققين ذكر في كيفية الحدوث مناسبات ربما اوقعت لبعض النفوس ظنا بتلك الوجوه فقال
الحرارة تفعل كيفية غير ملايمة في الاجسام التي تدركها من شأنها التفريق لما عرفت من ان الحرارة
تحدث تفريقا ولا شك ان التفريق حاله غير ملايمة للاجسام فلذلك كانت الكيفية الحادثة من باشر
الحرارة غير ملايمة فتفعل في القابل الكثيف كيفية غير ملايمة في الغاية وهي المرارة فانها اعض الطعوم
وابعدها عن الملايمة لشدة المقاومة وكون التفريق عظيما فان القابل اذا كان كثيفا قاوم الحرارة
مقاومة شديدة ومنعها عن النفوذ فيه فيحتاج اجزاء الحرارة وتفريق تفريقا عظيما لان الحرارة المجتمعة
اشد تأثيرا فيكون اثرها اقوى فلا جرم يكون الكيفية الحادثة في غاية البعد عن الملايمة وتفعل
الحرارة في القابل اللطيف كيفية غير ملايمة ايضا الا انها تكون في عدم الملايمة دون ما ذكر اولا وهي
الحرافة اذ تفريق تفريقا صغيرا لكنها تكون غايته فان القابل اذا كان لطيفا لم تقاوم الحرارة ولم يمنعها
من النفوذ فيه فيفوض في اجزائه فيضعف التأثير لعدم اجتماع اجزاء الحرارة ويكون التفريق صغيرا
فلا بد ان يكون الكيفية الحادثة فيه غير ملايمة وان يكون دون المرارة في عدم الملايمة وتفعل الحرارة
في القابل المعتدل الملوحة وهي من المرارة والحرافة في عدم الملايمة لان مقاومة المعتدل للحرارة اقل
من مقاومة الكثيف واكثر من مقاومة اللطيف فيكون التفريق فيه متوسطا بين العظيم والصغير فلا

محال

تكون الكيفية الحادثة في المعتدل اضعف من المرارة في عدم الملايمة واقوى فيه من الحرافة ولان الملوحة
كيفية متوسطة بين كيفيتي المرارة والحرافة يميل الملوحة الى المرارة مرة والى الحرافة اخرى اعني يكون طعم
الملح تارة قريبا من المرارة بحيث يتوهم انه مر وتارة قريبا من الحرافة بحيث يتخيل انه حريف
ويحقق انه اذا اخذ لطيف الرماد والمر وخلط بالماء وطبخ حصل الملوحة وهذا ما قيل من ان سبب
حدوث الملوحة مخالطة رطوبة مائية قليلة الطعم او عديمته باجزاء ارضية محترقة يابسة المزاج مرة الطعم
مخالطة باعتدال فان الاجزاء الارضية اذا كثرت امرت ومن هذا السبب تتولد الاملاح ويصير المياه
ملحا وقد يصنع الملح من الرماد والقلي والنورة وغير ذلك بان يطبخ في الماء ويصفى ويعلى ذلك الماء حتى
يتعقد ملحا او يترك حتى يتعقد بالتبخر والبرودة تفعل كالحرارة كيفية غير ملايمة اذ من شانها التكثيف
الذي لا يلايم الاجسام الرخوة لكن عدم ملايمته اقل من عدم ملايمة التفريق ولذلك كانت الكيفيات
الحادثة بواسطة التفريق اشد في المنافرة من الكيفيات الحادثة بواسطة التكثيف ثم ان هذه الكيفيات
مختلفة في عدم الملايمة على حسب مراتب التكثيف في القوة والضعف فيفعل البرودة في القابل الكثيف عضوضة
لانه يضاعف التكثيف بمنع البرودة عن النفوذ وتفاوتها فيجمع اجزاء البرودة ويوثر فيه تاثيرا
عظيما ويكثفه تكثيفا بليغا مضاعفا فيحدث فيه العفوصة التي تقرب من البرارة في المنافرة وتفعل البارد
في القابل اللطيف حموضة لان اللطيف لا تقاوم البرودة فيفعل فيه اعاقة وتكثيفه تكثيفا اقل كثيرا مما في
القابل الكثيف فيحدث فيه كيفية يكون عدم ملايمته اقل من عدم ملايمة العفوصة تكثر وهي الحموضة
ولان الحموضة تحدث من فعل البارد في اللطيف فان الثمر العفص لشدة برده وكثافته كلما ازداد مائيته
ولطافته واعتدل قليلا باستحالة الشمس المنضج ازداد حموضة وتفعل البرودة في القابل المعتدل تضادا
في عدم الملايمة دون العفوصة وفوق الحموضة لان تكثيف البرودة في المعتدل اقل من تكثيفها في الكثيف
واكثر من تكثيفها في اللطيف على قياس ما مر فيحدث فيه كيفية عدم ملايمة بين بين وهو التقبض وكونه في عدم
الملايمة فوق الحموضة واما كونه في ذلك دون العفوصة فلان العفص يعض على طرف اللسان وظاهره معا
وينزعه الطبع نزعة شديدة والقابض يقبض ظاهره فقط فلا يكون النزعة عنه في تلك الغاية والمعتدل

الذي

الذي هو من الحرارة والبرودة يفعل فعلا ملايما وذلك لانه لا يفرق تفريقا شديدا ولا يكثف تكثيفا قويا
بل يفعل فعلا بين فيحدث فيه طعم ملايم وهو في القابل الكثيف الحلاوة وذلك لشدة المقاومة من القابل الكثيف
والفاعل المعتدل فيجتمع اجزاء الفاعل وتوثر تاثيرا ملايما جدا هو من التفريق والتكثيف البليغين فيحدث
هناك كيفية هي في غاية الملايمة اعني الحلاوة التي هي اشد الطعوم ملايمة للامزجة المعتدلة والذاذ
اشتهاء عند القوى الذائقة وفي اللطيف الدسومة لقلة المقاومة من القابل والفاعل المعتدل فيفعل اجزاء
الفاعل فيه ويفعل فعلا ضعيفا ملايما فيحس منه كيفية ضعيفة ملايمة هي الدسومة وفي القابل المعتدل التفاهة وذلك
لان القوة المعتدلة يجب ان يكون تاثيرها في القابل المعتدل اقل من تاثيرها في الكثيف واكثر من تاثيرها في
اللطيف فيجب ان يحصل هناك كيفية ملايمة للامزجة هي اضعف من الحلاوة واقوى من الدسومة الا ان هذه
الكيفية لا توثر في المذاق لضعفها والجسم الحامل لها لا يغذوه لتوسطه بين اللطافة والكثافة فلا يحس بهذه الكيفية
لعدم تاثير القابل المعتدل في القوة الذائقة لا بمادته ولا بكيفيته فلا يحصل بذلك الطعم احساس بخلاف
الدسومة فانها وان كانت ضعيفة الا ان حاملها لطيف يغذو في المذاق فيوثر فيه بمادته وان لم يوثر
فيه بكيفيته فيحس بالدسومة دون التفاهة وقد ذكروا ان اسخن الطعوم الحرافة ثم المرارة ثم الملوحة
لان الحريف اقوى على التحليل من المر ثم المالح كانه مركب من رطوبة باردة لما عرفت من سبب حدوث
الملوحة ويدل ايضا على تاخر الملوحة عن المرارة في السخونة ان البورق والملح المراسخن من الملح المأكول
وابرد الطعوم العفوصة ثم العفص ثم الحموضة فان الفواكه التي تكون اولا عفصة شديدة البرد فاذا
اعتدلت قليلا قليلا باستحالة الشمس مالت الى القبض ثم الى الحموضة ثم تنتقل الى الحلاوة والحامض وان كان
اقل بردا من العفص لكنه في الاغلب اكثر تبريدا منه لشدة نفوذه بسبب لطافته وهذه الطعوم المذكورة
هي الطعوم البسيطة ويتركب منها طعوم لا نهاية لها وذلك اما بحسب التركيب من اجسام ذوات طعوم
بسيطة مختلفة المراتب التي لا ينحصر في عددها او بحسب تركيب احس من المجموع بطعم واحد مركب من تلك البسائط
واما بحسب تركب الاسباب المغيرة للطعوم المتعددة فانه اذا اجتمع اسباب كثيرة على جسم واحد وانفصل
كل منها فيه طعما من تلك البسائط حصل فيه طعم مركب منها ولا شك ان مزاج كل واحد من التركيبات المذكورة

كثرة غير منحصرة فيعد والطعوم المركبة ايضا بحسب تلك الكثرة ومن الطعوم المركبة ما له اسم على حده نحو
الشائعة المركبة من مراره وحمض كما في الحمض ونحو الرعونة المركبة من ملوحة ومراره كما في السمخة
والسمخة ومن الطعوم المركبة ما ليس له اسم مخصوص به كالطعم المركب من الحلاوة والمرافة في العسل
المطبوخ وكالمركب من المراره والمرافة والغمض في الباذنجان ومنها المسمومات ولا اسماء لانواعها
الا من جهة الموافقة والمخالفة بان تقال رايحة طيبة ورايحة منتنة وتختلف ذلك بحسب الاشخاص فان
الملايم لشخص قد يكون غير ملايم لغيره وقد يطلق عليه اسم باعتبار ما يقارنه من طعم كما تقال رايحة حلوة او رايحة
حامضة وقد يطلق عليه اسم باعتبار الاضافة الى محله كما يقال رايحة الورد والتفاح والاستعدادات
المتوسطة بين طرفي النقيض النوع الثاني من الكيفيات هي الكيفيات الاستعدادية اي التي هي من جنس
الاستعداد لانها مغيرة باستعداد شديد نحو الانفعال اي يهيء لقبول اثر ما بسهولة او سرعة وسوء مزاج
طبيعي كالمراضية واللين ويسمى اللاقوة او استعداد شديد نحو اللاانفعال اي يهيء للمقاومة وبطوء
الانفعال كالمصحاحية والصلابة والمشهور ان لها نوعا ثالثا هو الاستعداد الشديد نحو الفعل كالمصارعة
وليس بشيء لان المصارعة تتعلق بامور ثلثة الاول العلم بكيفية الصناعة والثاني القوة القوية على تلك الافعال
وهما من الكيفيات النفسانية والثالث كون الاعضاء بحيث يعين على تعاطيها وهو في الحقيقة من باب
الاستعداد نحو اللاانفعال فلم يثبت قسم ثالث فان قيل لما اعتبر في كل واحد من استعدادي القابل
للانفعال واللاانفعال الشدة خرج عنهما اصل القبول الذي يشبه اليهما على السواء فيكون قسما ثالثا
قلنا معنى كون الشيء قابلا لاخر انه بحيث يمكن ويصح ان يحل فيه ذلك الاخر وهذا امر اعتباري ينتزع
ذلك الشيء ثم انه قد توجد فيه امور تناسب بها حال ذلك القبول بالنسبة الى القابل قربا وبعدا فتلك
الامور هي المسماة بالاستعدادات فاصل القبول من باب الامكان الذاتي ومراتبه المتفاوتة لقرب القبول
وبعده من باب الاستعداد فيكون الشدة المستلزمة للرجحان معتبرة في الاستعداد ولما كان
بعض الاستعدادات مرجحا للانفعال وبعضها مرجحا للاانفعال وهما بعضان متباعدان في الغاية
كان بعض الاستعدادات متوسطة بينهما توسطا معنويا يقرب بعضها من احدهما وبعضها من الاخر

فبطل

فبطل ما توهم من ان المتوسط هنا ليس حقيقة ولا مجازا فيكون اطلاقه خطاء من حيث اللغة والنفسانية حال او ملكة
النوع الثالث من الكيفيات هي الكيفيات النفسانية اي المختصة بذوات الانفس الحيوانية بمعنى انها يكون
من بين الاجسام للحيوان دون النبات والجماد فلا يمتنع ثبوت بعضها لبعض المجردات من الواجب
وغيره ثم الكيفية النفسانية ان كانت راسخة سميت ملكة وان كانت غير راسخة سميت حالا والتمايز بينهما
قد لا يكون الا بالعارض بان يكون الصفة حالا ثم يصير بعينها ملكة كما ان الشخص من الانسان يكون صبيا
ثم يصير شيخا منها 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 ادراكا وقولا للنفس يسمى تصورا او
تصورا والتصديق ان كان مع تجويز نقيضه يسمى ظنا والاخر اعتقادا والجزم ان لم يكن مطابقا للواقع
يسمى جهلا مركبا وان كان مطابقا له فان كان ثابتا اي ممتنع الزوال بالشك يسمى يقينا والا تقليدا فان
قيل لما فسر الثابت بامتناع الزوال وجب ان لا يحصل العلم التقليدي لان الضروريات قد
يغفل الذهن عن مباديها فيشك فيها بالشك بل قد يحكم فيها بالخلاف وان فسر الثابت بعسر الزوال
لم يكن مخرجا للتقليد مطلقا لانه قد يكون عسر الزوال اجب بان الضروريات اذا حصلت عن مباديها
كانت الضروريات في امتناع الشك فيها وان غفل عن مباديها كما في المسائل الهندسية والحسابية
فانها اذا استغني بها عن مباديها التي لا شبهة فيها لم تطرق اليها شك وان غفل عن خصوصيات تلك المبادي
ويطلق تارة ويراد به التقليد فقط ويطلق اخرى ويراد به ما يتناول التقليد والتصور مطلقا وبذا يتم المراد
هنا وفسر العلم بهذا المعنى بانه صفة توجب لمحلها تميزا لا يحتمل معلق وذلك التميز نقيض وذلك التميز مقولهم صفة
ما تقوم بغيره يتناول العلم وغيره وقولهم توجب لمحلها تميزا اي توجب لمحلها الذي هو النفس تميزه
يسمى يخرج الصفات التي توجب لمحلها التميز عن غيره فقط وهي ما سوى الادراكات فان القدرة مثلا
توجب امتياز محلها عن العاجز لا تميزه لشيء بخلاف العلم فانه توجب تميز المحل وتميزه معا وقولهم يحتمل
متعلق التميز نقيض وذلك التميز يخرج الصفات الادراكية التي توجب لمحلها تميزا يحتمل متعلقه نقيضه كالظن والجهل
المركب والتقليد فانا اذا قلنا زيد قائم فقد حصل لنا تميز معلق نسبة القيام الى زيد اعني الجابها وذلك

الممز بعض معلق تلك النسبة بعينها وسلب تلك النسبة في صورة الظن بسبب التمام الى زيد يحمل السلب
بمعنى اما لو خطر بالبال بجوزناه في الحال وفي صورة الجهل المركب والتقليد وان لم يجوز
في الحال لكن يمكن ان يلوح امر يوجب ان سلب العام عن زيد فلم سوى في الحد من التصديقات الا
التصديق الجازم المطابق الثابت اعني العلم وتناوله للتصورات ايضا سار على ما زعم بعضهم من ان
التصورات الا بعارض لها وقد مر ذلك في بحث المقابل واعترض على هذا الحد بانه يوجب ان لا يكون التصديق
اعني النفي والاثبات علما بل ما يوجبهما وان لا يكون التصديق اعني النفي والاثبات علما بل ما يوجبهما وان
لا يكون التصور ايضا علما بل ما يوجبه فالصواب ان يقال كما هو المنقول عن بعضهم انه ممز لا يحتمل معلومه
نقيض ذلك الممز ولا يحد اي لا يحد العلم لانه بديهي التصور والحد انما يكون للكسبي وما ذكروه في تعريف
التعريف تعريف له بحسب اللفظ والاشياء البديهية قد تعرف بحسب اللفظ كما اشرنا اليه في صدر الكتاب
وقيل لا يمكن تحديد العلم لان غير العلم لا يعلم الا بالعلم فلو علم العلم بغيره لزم الدور لتوقف معلومية كل
منهما على معلومية الاخر فاعترض عليه بان معلومية غير العلم انما يكون بحصول علم جزئي متعلق بذلك
الغير لا بمعلومية ولا بمعلومية حقيقة العلم والموقوف على معلومية الغير هي معلومية حقيقة العلم لا حصول العلم
الجزئي فلا دور وقسمان الضرورة والاكتساب اي قسم كل من التصور والتصديق الى الضروري
والمكتسب والمراد بالكسبي هو الذي يتوقف حصوله على نظر واكتساب والضروري ما يقابله اعني الا يتوقف
حصوله على النظر وقد بدا من الانطباع في المحل المجرد والتقابل وحلول المثال معايرا اعني لا بد في العلم
من انطباع شبح ومثال من المعلوم في النفس فانا نحكم على المعدومات بل الممتنعات باحكام وجودية
صادقة في نفس الامر وكل ما يحكم عليه باحكام كذلك فله وجود لما مر من ان ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت
المثبت له واذ ليس في الاعيان فهو في النفس وما في النفس اما نفس حقيقته او مثاله والاول باطل اولا
حقيقة للمعدوم بل للممتنع حتى يحصل في العقل فيعين الثاني والمحققون القائلون بالوجود الذهني للاشياء
انفسها لا لاشباحها لهم ان يجيبوا عن ذلك بان الموجود في النفس هو المعدوم لا حقيقته ولا مثاله
فيقال هذا الدليل على تقدير صحته انما يدل على ان العلم بالمعدومات لا بد فيه من الانطباع لا على ان العلم

مطلقا

مطلقا يجب فيه الانطباع كما هو المدعى واجيب بان الوجدان يحكم بتقدم الفرق بين علمنا بموجود وعلمنا بمعدوم
فاذا كان احدهما بانطباع كان الاخر ايضا كذلك فان قيل علم الله تعالى بالمعدومات والموجودات
ليس بالانطباع مع جريان الدليل بعينه فيه اجيب بان العلم بالاشياء قد يكون على وجهين احدهما
يسمى حصولا وهو حصول صورة الاشياء في القوى المدركة والاخر يسمى حضورا وهو حضور الاشياء
انفسها عند العالم كعلمنا بذواتنا والامور القائمة بها وليس فيها ارتسام وانطباع بل هناك
حضور المعلوم بحقيقته لا بمثاله عند القائم وهو اقوى من العلم الحصولي لضرورة انكشاف الشيء على اخر
لاجل حضوره بنفسه عنده اقوى من انكشافه عليه لاجل حضور مثاله عنده فقوله لا بد في العلم من
الانطباع معناه ان المعلوم اذا لم يكن بنفسه حاضرا عند العالم لا بد ان يكون مثاله حاصلا عنده
ولما ذاوهم قائم البرهان عن القول بحصول صور الاشياء في ذاته تعالى حكم بعضهم بان علمه بالاشياء
انما هو بحضورها انفسها عنده لكن في العلم بالمعدومات واحوالها وخصوصا الممتنعات القول بحضورها
انفسها مشكل اذ لا حقائق لها ثابتة حتى تتصور حضورها وقال بعضهم علمه تعالى بالاشياء انما هو بحصول
صورها في مجرد اخر وقوله حلول المثال مغايرا جواب دخل مقدر توجيهه ان يقال لو كان العلم بانطباع
المعلوم وحلوله في النفس لزم ان يكون النفس حارا وباردا مستقيما ومعوجا الى غير ذلك من الصفات
المتضادة الممتنعة الحصول للنفس عند تعقلها لها والتالي باطل قطعا وتقرير الجواب ان العلم بانطباع مثال
من المعلوم وحلوله في النفس والمثال مغاير لذي المثال مخالف له في كثير من الصفات واتصاف النفس
بتلك الصفات انما كان يلزم ان لو كانت تلك الصفات انفسها حالة فيها لا اشباحها ومثالاتها وقد مر
هذا البحث مستقصى في صدر الكتاب ولا يمكن الايجاد وذهب طائفة الى ان العالم بجميع المعلوم عند العلم
وطائفة الى ان النفس الناطقة اذا علمت شيئا اتحدت بالعقل الفعال بقوله ولا يمكن الاتحاد واشارة
الى ابطال هذين المذهبين اي اتحاد الشيء بالشيء غير ممكن لما مر ان الاثنين لا يتحدان ويحتملان اختلاف
المعقول اعني القائلون بالعلم القديم على انه واحد متعلق بمعلومات متعددة واختلفوا في الحادث
فذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري وكثير من المعتزلة الى ان الواحد منه يمتنع ان يتعلق بمعلومين على التفصيل

لانه تعلق بمعلومين لجاز تعلقه ثالث ورابع الى ما لا يتناهى اوليس مرتبة من العدد اولى من مرتبة
اخرى فيجوز ان يكون واحد منا يعلم واحدا عالما بمعلومات لا تتناهى وانه محال ورد عليه بمنع عدم الاولوية
في نفس الامر وان كانت غير معلومة لنا وبانه لم لا يجوز ذلك في حقنا كما جاز في حقه تعالى وان لم يكن
واقعا في حقنا واجاب المص بناء على ان العلم عبارة عن الصورة الحاصلة من المعلوم في العالم وصور
الاشياء المتغايرة وقال القاضي وامام الحرمين يمتنع ان كان المعلومان بحيث يجوز انفكاك
العلم باحدهما عن العلم بالآخر والا يلزم جواز انفكاك الشيء عن نفسه ضرورة ان العلم بهذا نفس العلم
بذلك والتقدير جواز انفكاكهما واجيب بانه يكفي في جواز الانفكاك كونهما معلومين تعلقا في الجملة
وهذا لا ينافي معلوميتهما بعلم واحد في بعض الاحيان وح لا انفكاك فان قيل الامكان لا يمكن دائما
يجوز الانفكاك دائما وفيه المط قلنا عند تعلق العلم الواحد بهما جواز الانفكاك بحاله بان يتعلق
بهما علمان وذهب ابو الحسين البصري الى ان العلم الواحد الضروري يجوز ان يتعلق بالمعلومات
متعددة اذ لا مانع هنا بخلاف العلم الواحد النظري لانه يستلزم اجتماع النظرين ضرورة ان النظر
المؤدي الى وجود الصانع غير النظر المؤدي الى وحدته وانه ممنوع بالضرورة الوجدانية اجيب بمنع
اللزوم لجواز ان يكون المعلومان بعلم واحد حاصلين بنظر واحد اذ لا امتناع في ان يحصل بنظر واحد امور
متعددة كالنتيجة ونفي المعارض وكون الحاصل علما لا جهلا وجعل الامام الرازي الخلاف مبنيا على الخلاف
في تفسير العلم انه اضافة فيكون التعلق بهذا غير التعلق بذاك او صفة ذات اضافة فيجوز ان يكون للواحد
تعلقات بامور متعددة كالعلم القديم ومحل الخلاف هو التعلق بالمتعدد على التفصيل ومن حيث انه كثير
فلا يكون التعلق بالمجموع المشتمل على الاجزاء من هذا القبيل لم لاحظ الاجزاء على التفصيل فاندفع ما ذكره
المص في نقد المحصل من انه اذا فسر العلم بالتعلق ايضا يجوز تعدد المعلوم مع وحدة العلم كما اذا علم مجموع
من حيث هو هو فان الاجزاء داخلة فيه وردبانه ان اراد الجواز الذهني اعني ترددا الذهن فلا
نزاع فيه وان اراد الجواز بحسب نفس الامر على ما هو المتنازع فهو ممنوع اذ يجوز ان يستلزم محالا ولا تعلمه
كالحال والاستقبال اشارة الى بطلان مذهب جماعة من المعتزلة حيث قالوا ان العلم بالاستقبال

علم بالحال عند حضور الاستقبال فان العلم بان الشيء سيوجد علم بوجوده اذا وجد وكانهم ذهبوا الى
ذلك تعادا عن لزوم التغير في علمه تعالى وعموا ان علمه في الاول بوجود الاشياء مما لا يزال عن علمه
بها في زمان وجودها واما اهل السنة فقد قالوا ان علمه تعالى صفة واحدة تتعدد المعلومات وتتغير
بتغيرها فلا تغير في صفته تعالى وهو باطل لان المعلوم فيهما مختلف او المعلوم في الاول عدم في الحال وفي
الثاني وجوده في الحال ولا تعلمه والعلم لا يعقل الا مضافا يعني لا يتحقق العلم الا ان يكون هناك اضافة وذهب
آخرون الى انه امر حقيقي يستلزم تلك الاضافة فمن قال من هؤلاء انه صفة ذات اضافة يوجد علمه ايضا وذلك
الاشكال فقط ومن قال منهم انه صورة الشيء يوجد علمهم الاشكال في علم الشيء بنفسه باجتماع صورتين متماثلتين
ويؤيد ذلك الاشكال الوارد على الكل والى هذا المعنى اشار بقوله فتقوى الاشكال مع الاتحاد يعني في علم
الشيء بنفسه بتحد العالم بالمعلوم ويوجه الاشكال باجتماع صورتين متماثلتين ويقوى ذلك الاشكال
باعتبار لزوم الاضافة اذ 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 وعن الجواب انه بان احدى الصورتين
موجودة بوجود اصلي والاخرى بوجود ظلي وبذلك يمتازان فلا استحالة وعن الاشكال الثاني ان التغاير
الاعتباري كاف لتحقق النسبة ولا شك ان كون الشيء بحيث يصح ان يكون عالما مغاير لكونه بحيث يصح ان
يكون معلوما وهذا القدر كاف لتحقق الاضافة المذكورة من الشيء ونفسه سواء جعلت نفس العلم ولازمه
وهو عرض لوجود حده فيه اي العلم عرض لصدق تعريف العرض عليه لانه سلب انا اذا علمنا شيئا يحصل
لنا في تلك الحالة 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 وسواء مهية او وجد
في الخارج كانت لا في موضوع والصورة المعقولة من الجوهر كالحيوان مثلا وان كانت في موضوع هو الذهن
لكن ذلك انما هو بحسب الوجود الذهني لا الخارجي بل هي بحيث اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع
والجوهرية والعرضية للشيء انما هما باعتبار الوجود الخارجي فذلك من باب اشتباه العلم بالمعلوم فان المعلوم
كالحيوان مثلا حين كونه معلوما موجود في الذهن واذا وجد في الخارج يكون موجودا لا في موضوع فيصدق

عليه حد الجوهر ودون حد العرض اما صورته العقلية اعني العلم به فليست موجودة في الذهن بل في الخارج وفي
وجودها الخارجي موجودة في موضوع هو الذهن ولا يصدق حد الجوهر عليها بل انما يصدق عليها حد العرض
غاية ما في الباب انها قائمة بالذهن قيام ما في الكيفيات النفسانية وفرق ما بين الوجود في الذهن والقيام
وقد استوفينا الكلام فيه في مبحث الوجود الذهني فليراجع اليه وهو فعلي وانفعالي وعرفنا العلم اما ان
يكون سببا لوجود المعلوم في الخارج كما اذا تصورت شيئا فعلته ويسمى فعليا او يكون مسبوقا بوجود
المعلوم كما اذا شاهدت شيئا فتعقلته ويسمى انفعاليا او يكون لهذا ولذاك كما اذا تصورت الامور المستقلة
التي ليست فعلا لك وضروري اقسامه ستة وكتب بخط ان العلم ينقسم الى ما حصوله بفكر وهو المكتسب والى
ما لا يحتاج في حصوله الى فكر وهو الضروري واقسامه ستة بديهيات ومشاهدات ونظريات ومجربات
وحدسيات ومتواترات في وجه الضبط ان القضايا اما ان يكون تصور اطرافها بعد شرائط الا
دراك من الالتفات وسلامة الالات كافيا في حكم العقل اولا فالاول البديهيات والثاني اما ان يتوقف على واسطة
غير الحس اولا فالثاني المشاهدات والاول ان كانت تلك الواسطة فيها لازمة بحيث لا تغرب عن العقل عند
تصوره للاطراف فهي النظريات وان كانت غير لازمة فاما ان يستعمل فيها الحدس اولا فالاول الحدسيات
والثاني ان كان الحكم فيها من شانه ان يحصل بالاخبار فهو المتواترات والا فهي المجربات اما البديهيات
ويسمى اوليات ايضا فهي قضايا يحكم بها العقل بمجرد تصور طرفيها كالحكم بان الواحد نصف الاثنين والجسم
الواحد لا يكون في آن واحد في مكانين فقد يتوقف فيه لعدم تصور الطرفين كما في قولنا الممكن محتاج الى
المؤثر او لنقصان الغريزة كما في البله والصبيان او لتدنس الفطرة بالعقائد المضادة كما في بعض الجهال
او لان الله تعالى لا يخلقه على ما هو مذهب الاشاعرة واما المشاهدات فهي قضايا يحكم بها العقل بواسطة
الحواس الظاهرة ويسمى حسيات كالحكم بان الشمس منيرة والنار حارة او الباطنة ويسمى وجدانيات
ومنها ما يجد نفوسنا لا بالالات البدنية كشعورنا بذواتنا واحوالها واما النظريات فقضايا
يحكم بها العقل بواسطة لا تنفك عنه عند تصور الطرفين ولهذا يسمى قضايا قياساتها معها كالحكم بان
الاربعة زوج لانقسامها بمتساويين واما المجربات فهي قضايا يحكم بها العقل بانضمام كثرة المشاهدة اليه

والقياس

والقياس الخفي المنتج للتيقن اليها وهو ان الوقوع المتكرر على نهج واحد لا بد له من سبب وان لم نعرف جهته وكلما
علم وجود السبب علم وجود المسبب قطعا كالحكم بان السقمونيا مسهل للصفراء فان قيل هذا القياس ان
حصل بالفكر كانت المجربات نظرية لا ضرورية وان حصل بالحدس كانت حدسية وان حصل بمجرد تصور
الطرفين من غير حدس ولا فكر كانت من جملة قضايا قياساتها معها فلنا بل حصل بوجه اخر غير تلك الوجوه
وهو انه لما تكررت المشاهدة حصل هذا القياس من غير نظر ولا حدس وادى الى التيقن اما الحدسيات
فهي قضايا يحكم بها بحدس قوي من النفس ينزل معه الشك ويحصل التيقن كالعلم بان نور القمر مستفاد
من الشمس لما يرى من اختلاف اشكال نوره بحسب اختلاف اوضاعه من الشمس ولك ان تمنع وايما
جانبه الذي يلي 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 ممكن مستند الى المشاهدة كثرة يمتنع تواطؤهم على الكذب
واعتبر في الاخبار المتواترة كون المخبرين ممكنا وقوعه لان الممتنع لا يحصل التيقن به وان كثرت الاخبار
فيه نفسا فان قيل الخبر المسموع مرة واحدة اذا انضاف اليه قرائن افادت التيقن او قام
دليل على صدق قائله داخل في المتواتر على ما ذكر من وجه الحصر وليس متواترا بلا اشتباه قلنا
خبر الصادق ان علم صدقه بالنظر فهو خارج عن المقسم وان علم بالحدس فهو من قبيل الحدسيات
وكذا الخبر المحفوف بالقرائن فانه انما يفيد التيقن اما بالاستدلال او حدس من القرائن وعلى
الاول يخرج من المقسم وعلى الثاني يدخل في الحدسيات واعلم ان الحدس قد يحصل بتكرر
المشاهدة ومقارنة القياس الخفي كما هو في المجربات والفارق على ما ذكرنا هو استعمال الحدس
وعدمه ومنهم من فرق بان السبب في المجربات معلوم السببية مجهول الماهية فلذلك كان القياس
المقارن لها قياسا واحدا وهو انه لو لم يكن لعلة لم يكن دائما ولا اكثريا وان السبب في الحدسيات معلوم
السببية والماهية معا فلذلك كان المقارن لها قياسين محلله بحسب اختلاف المعلل وماهياتها وقيل الفرق
ان المجربة موقوفة على فعل يفعله الانسان حتى يحصل المطلوب فان الانسان ما لم يجرب الدواء لم يعلم
ادواعطائه مرة بعد اخرى لا يحكم عليها بالاسهال او عدمه بخلاف الحدس فانه لا توقف ومنهم

من جعل الاقسام سبعة فقال ما يكون الواسطة هي الحس فقط ان كان هذا الحس هو الوهم فهي
الوهميات وان كان حسا اخر فهي المشاهدات والامام حصرها في قسمين البديهيات والمشاهدات
واعتذر له بوجهين احدهما ان البديهيات تشمل النظريات نظرا الى ان الوسط لما كان لازما
لتصور الطرفين فكان العقل لم يعتبر الا الى تصورهما والحسيات تشمل المجربات والمتواترات
نظرا الى اسناد حكم العقل فيها الى الحس لكن مع التكرر وكذا الحدسيات وثانيهما ان كون
المجربات والمتواترات والحدسيات من قبيل الضروريات موضع بحث على ما فصله الامام
في الملخص لاشتمال كل منها على ملاحظة قياس خفي وكذا القضايا التي قياساتها معها وان نازع بعضهم في
كون المجربات والحدسيات من قبيل اليقينيات فضلا عن كونها ضرورية بل جعل كثير من العلماء
الحدسيات من قبيل الظنيات وواجب وممكن اي العلم بقسميه اي جمع الانفكاك عن العالم
كعلمه بذاته والى ما يقابله كسائر العلوم وهو تابع بمعنى اصالة موازنة في المطابق قبول الدور
اشارة الى مبحث من المعتزلة والاشاعرة وذلك ان الاشاعرة لما استدلوا على كون افعال
العباد اضطرارية بان الله تعالى عالم في الازل بصدورها عنهم فيستحيل انفكاكهم عنها لامتناع
خلاف ما علمه تعالى فكان لازمه لهم فلا يكون اختيارية اجاب المعتزلة بان العلم تابع للمعلوم فلا
يكون علة له قالت الاشاعرة كيف يجوز ان يكون علمه الازلي تابعا لما هو متاخر عنه فانه يستلزم
الدور فاجابوا عنه بانا لا نعني بالتبعية ههنا التاخر حتى يلزم الدور بل نعني اصالة موازنة
في المطابق بيان ذلك ان كل واحد من العلم والمعلوم موازن للاخر لانهما متطابقان فكان
كل واحد منهما وزن بالاخر موازنا اي توافقا في الاصل في هذا المطابق هو المعلوم لان
العلم حكاية عن المعلوم ومثال له نسبة اليه كنسبة صورة النرس المنقوشة على الجدار الى ذات
النرس فكما يصح ان يقال انما كانت الصورة هكذا لان ذات النرس هكذا ولا يصح ان يقال
انما كانت ذات النرس 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 علمته شريرا فقد تعم

الوزن هو

انما علمهم في الازل كذلك لانهم كانوا فيما لا يزال كذلك لا ان الامر بالعكس حتى يتم دليل الا
شاعرة فان قيل حاصل هذا الكلام ان العلم تابع لمعلومه فلا يكون علة له وح يلزم ان لا
يكون علم فعليا اصلا الرابعة المعنى الذي ذكرناه يجري في العلوم التصديقية التي
لا بد لها من واقع مطابقة فان المطابقة والاصالة فيها بالمعنى الذي ذكرنا انما يتصور فيما
منها من الواقع الذي هو معلومها والعلم الفعلي انما يكون تصورا ولا بد فيه من الاستعداد
اما الضروري فبالحواس واما الكسبي فالاول يريد ان علوم الانسان كلها تفيض عليه من المبدأ
الفياض فهو قابل لها لا فاعل الا ان فيضانها عليه موقوف على استعدادات مخصوصة اما الضروريات
فاستعداداتها استعمال الحواس الظاهرة والباطنة فانه اذا احس بجزئيات نوع ما وارتسمت
في ذهنه صورها المشتملة على الهيئة النوعية وتشخصاتها وتوجه بالقوة المسماة بالمفكرة الى مقايسة
بعضها الى بعض استعد لان يفيض على نفسه الناطقة صورة تلك الهيئة النوعية مجردة عن المشخصات واذا
احس بجزئيات انواع متعددة وقاس بينها استعد لفيضان صور المشتركات فيما بينها و
الممتازة لها واذا حصل لها هذه التصورات الكلية ولاحظ النسب بينها وحكم بها فلا فكره فقد حصل
التصورات والتصديقات الضرورية واما النظريات فاستعداداتها بهذه الضروريات فانه
اذا تصرف في الضروريات على قانون الاكتساب استعد لفيضان كسبيات اخر وهكذا
واصطلاح تفارق الادراك مفارقة الجنس النوع واصطلاح اخر مفارقة النوع عن الادراك
يطلق على معنيين باصطلاحين الاول هو الصورة الحاصلة من الشيء عند المدرك اعم من ان يكون
مجردا او ماديا جزئيا او كليا حاضرا او غائبا حاصلا في ذات المدرك او آلته والادراك
بهذا المعنى يتناول اقسامه اربعة الاحساس الذي هو ادراك الشيء الموجود في المادة الحاضرة
عند المدرك مكتنفة بهيئات مخصوصة من الاين والكم والكيف وغيرها والمحل الذي هو ادراك
ذلك الشيء مع تلك الهيئات ولكن في حال غيبته بعد حضوره والتوهم الذي هو ادراك معان جزئية
متعلقة بالمحسوسات والتعقل الذي هو ادراك المجرد عنها سواء كان كليا او جزئيا وهذا القسم

هو المسمى بالعلم فيكون اخص مطلقا 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 لانذراجهما تحت الادراك بالمعنى الاول فالادراك في عبارة المتن
فاعل يفارق والتقدير يفارقه الادراك وتعلقه على التمام بالعلة يستلزم تعلقه كذلك بالمعلول
تعلق العلم بالعلة اما بماهيتها من حيث هي لا باعتبار اخر وهو لا يستلزم تعلق العلم بالمعلول الا
اللهم الا ان يكون المعلول لازما بينا لماهية العلة بمعنى انه يلزم من تصور ماهية العلة تصور ماهية المعلول
وذكر في الملخص انا متى تعقلنا العلة بكنهها فقد حصل في الذهن ماهية موجبة لماهية المعلول ومتى كان
كذلك كان العلم بالمعلول حاصلا والمقدمتان ظاهرتان بناء على القول بان التعقل يستدعي
حصول ماهية مساوية للمعقول في العاقل فيه نظر لان تصور العلة انما توجب تصور المعلول
اذا كانت العلة بوجودها الذهني علة لوجود المعلول في الذهن وح يكون المعلول لازما
بينا للعلة وقد استثناه قوله من تعقلنا العلة بكنهها فقد حصل في الذهن ماهية موجبة لماهية المعلول
فلنا قد حصل في الذهن ماهية اذا اجتمعت في الخارج تحقق المعلول في الخارج تحقق المعلول في
الخارج بمعنى كون ماهية العلة موجبة لماهية المعلول ان العلة بوجودها الخارجي يستلزم وجود
المعلول في الخارج لا انها بوجودها الذهني يستلزم وجود المعلول في الذهن وهو بهذا المعنى
واما بماهيتها من حيث انها مستلزمة للمعلول او علة له وهذا علم ناقص بالعلة يستلزم تعلق العلم
بالمعلول لكن لا مطلقا بل من حيث هو لازم للعلة او معلول لها ضرورة ان الملزومية واللازمية
والعلية والمعلولية من المضافات التي لا تصور ولا يصدق شيء منها الا مع تصور المعلول
واما بماهيتها ولوازمها وعوارضها وملزوماتها ومعروضاتها والحاقها بنفسها والحاقها بالقياس
الى غيرها وهذا علم تام بالعلة يستلزم تعلق العلم بالمعلول كذلك اي على الوجه التام ولا عكس
اعني ان العلم التام بالمعلول لا يستلزم العلم التام بالعلة كما هو المشهور وقد يقال العلم بالمعلول
من جميع الوجوه المذكورة يستلزم العلم بالعلة كذلك لان العلة وملزوماتها من ملزومات

المعلول

المعلول فان قيل معروضات العلة ليست ملزومة للمعلول فلا كذلك عوارض المعلول ليست من
لوازم العلة على ان هذه القاعدة القائلة بان العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول مستعملة عندهم
في مواد متعددة كاثبات علة تعالى بسائر الموجودات لكونه عالما بذاته واثبات علم غيره من
المجردات لمعلوليته لذلك الى غير ذلك من المواضع التي يستدل فيها بالعلم بالعلة على العلم بالمعلول
فان لم يمنع كون المبدأ الاول تعالى عالما بذاته من جميع تلك الوجوه فقد يمنع ذلك في غيره لا يتم
مقصودهم فيه فالصواب ان يقال العلم بوجود العلة التامة يستلزم العلم بوجود المعلول المعين
ولا عكس لان العلم بوجود المعلول المعين لا يستلزم الا العلم بوجود علة ما والسبب في ذلك ان
العلة التامة يكون بخصوصها مقتضية لمعلول مخصوص والمعلول الخاص يستدعي لامكانه علة ما فالعلية
مستندة الى الخصوصية التي لا تصور اقتضائها الا لشيء مخصوص والمعلول مستنده التي امكانه
ذات مخصوصة ولا شك ان الامكان لا يستدعي علة مخصوصة قيل فالعلم بالعلة يستلزم العلم بماهية
المعلول وانيته والعلم بالمعلول يستلزم العلم بانية العلة دون ماهيتها ومن ثم حكم بان الاستدلال
بالعلة يستلزم علما تاما والاستدلال بالمعلول يوجب علما ناقصا وفيه النظر المذكور اعلاه
اقتضاء العلة لمعلولها انما هو بحسب التحقق الخارجي وذلك لا يفيد استلزام العلم بالعلة للعلم بالمعلول
انما المفيد لذلك هو الاقتضاء بحسب التحقق الذهني نعم اذا علم ان آ مثلا علة تامة لب وعلم مع ذلك
ان آ موجود علم ان ب ايضا موجود لما علم ان خصوصية ذات آ مقتضية لخصوصية ذات ب
دون العكس فانه اذا علم ان ب موجود لا يعلم ان آ موجود ولامكان ان يوجد ب بعلة اخرى
غير آ فالعلم بوجود العلة المعينة يستلزم العلم بوجود المعلول المعين دون العكس واما العلم بماهية
المعلول فلا سبيل الى استنتاجه من العلم بماهية العلة الا ان يكون المعلول لازما بينا للعلة كما
ذكرنا ومراتبه ثلث اي مراتب العلم ثلث الاولى كونه بالقوة المحضة وهو عدم العلم عما من شانه
العلم وهذه القوة قد يكون قريبة من الفعل كما في العقل بالفعل وقد يكون بعيدة منه كما في العقل الهيولاني
وقد يكون متوسطة كما في العقل بالملكة وانما جعل الاستعداد القريب او البعيد او المتوسط المجامع

لعدم العلم من مراتب العلم تجوزا ونظرا الى استعداد الشيء كانه منه ولا يخفى ان هذا الترتيب من تلك
المراتب اولى الثانية العلم الاجمالي وهو حالة متوسطة بين القوة المحضة التي هي حالة الجهل وبين الفعل
المحض الذي هو حالة التفصيل الثالثة العلم التفصيلي وهو ان تعلم الاشياء متمايزة عند العقل
منفصلة بعضها عن بعض ملحوظا كل واحد منها قصدا 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 مبدأ تفاصيل
تلك المسئلة فلم يكن عالما بالقوة من كل وجه بل هي بالفعل من وجه وبالقوة 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 بطل لوجهين الاول ان تلك التفاصيل ان كانت معلومة وجب ان يعلم
كل واحد منها عن غيرها فيكون التفصيل حاصلا وان لم يكن معلومة لم يكن العلم بها حاصلا اصلا
نعم ربما كان حالة من احوالها معلومة تفصيلا فما هو معلوم مفصل وما ليس بمفصل ليس بمعلوم والجواب
ان صور تلك التفاصيل حاصلة في الذهن مجتمعة لكن العقل لم يحدق نظره الى كل واحد منها على حدة
ولم يلتفت قصدا الا الى الجملة فاذا شرع في المسئلة وقررها شافشا وحدق النظر الى كل واحد
من المعلومات التي في تلك المسئلة حصل له في العلم بها مرتبة اخرى مفصلة مميزة بالبديهة عن الاولى
التي هي علم تلك التفاصيل انه وملاحظة لها اجمالا ونظيرها من المرتبتين من الاحساس ان
نرى جماعة دفعة ثم نحدق النظر اليها فانا نجد في الابتداء حالة اجمالية وبعد التحديق حالة اخرى بتفصيل
الاولى ولا شك ان ابصارنا لتلك الجماعة حاصل في الحالتين معا فالحالة الاولى نسميها بالعلم
الاجمالي والثانية بالعلم التفصيلي والثاني انه يمتنع حصول صورة واحدة مطابقة لامور مختلفة لان
الصورة الواحدة لو طابقت امورا مختلفة لكانت مساوية في الماهية لتلك الامور المختلفة فيكون
لتلك الصورة حقائق مختلفة فلا تكون صورة واحدة بل يجب ان يكون لكل واحد من الامور
المتكثرة صورة على حدة ولا معنى للعلم التفصيلي الا ذلك اعني ان يكون للمعلومات المتكثرة صور
متعددة بحسبها فينكشف كل معلوم بصورة وتمتاز عما عداها نعم انه قد يحصل الصور المتعددة

لامور

لامور متكثرة كاجزاء المركب تارة دفعة كما اذا تصور جملة المركب من حيث هو تارة مرتبة في الزمان
كما اذا تصور اجزاءه واحدا بعد واحد فاراد واما ذكروه من العلم الاجمالي والتفصيلي ذلك الذي
ذكرناه من حصول الصورة تارة دفعة واخرى مرتبة ولا نزاع فيه الا ان الاجمالي 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 المعلوم قد يجتمع في زمان واحد وقد لا يجتمع بل يتعاقب وذلك لا يختلف حال العلم بالنسبة
الى المعلوم فكلتا الحالتين علم تفصيلي بحسب الحقيقة والخلاف في التسمية باعتبار الاجتماع العارض للمعلوم
لا باعتبار الحالة فيما يتعلق بالمعلومات واما قولهم ان عقيب السؤال عالم بالجواب اجمالا لا تفصيلا
لترتبه على التقرير فمردود بان لذلك الجواب حقيقة وجهة وله لازم وهو انه شيء يصلح جوابا لذلك
السؤال والمعلوم عقيب السؤال هو ذلك اللازم وهو معلوم بالتفصيل واما الحقيقة فهي مجهولة في
تلك الحالة ونظير ذلك اما اذا عرفنا النفس من حيث انها شيء يحرك البدن فان لازمها اعني كونها
محركة معلوم تفصيلا وحقيقتها مجهولة الى ان تعرف بطريق اخر فبطل ما قالوه وظهر ايضا ان العلم الواحد
لا يكون علما بمعلومات كثيرة والجواب انه اذا علم المركب بحقيقته حصل في الذهن صورة واحدة مرتسمة
من صورة متعددة بحسب تلك الاجزاء والعقل حينئذ متوجه قصدا الى ذلك المركب دون اجزائه فانها
مع حصول صورها في العقل كالمحذوف المعرض عنه الذي لا يلتفت اليه فاذا توجه العقل اليها وفصلها
صارت بخطرة بالبال ملحوظة قصدا مكشوفة بعضها من بعض انكشافا تاما لم يكن ذلك الانكشاف
حاصلا في الحالة الاولى مع حصول صورة الاجزاء في الحالتين معا فظهر انه قد تفاوتت حال العلم
بالقياس الى المعلوم وانه اذا كان المركب معلوما بحقيقته قصدا كان اجزاءه معلومة ايضا لما قصدنا
واذا فصلت الاجزاء كان العلم بها على وجه اقوى واكمل من الوجه الاول فالعلم بالقياس الى المعلوم
مرتبتان احديهما اجمالي والثانية تفصيلي كما ذكروه وقوله المعلوم عقيب السؤال عارض من عوارض الجواب
قلنا الكلام فيما اذا كان المركب حاصلا في الذهن بحقيقته لا باعتبار عارض من عوارضه فان ذلك
ليس علما باجزائه لا تفصيلا ولا اجمالا واما قوله العلم الواحد لا يكون علما بمعلومات كثيرة فجوابه انا اذا

قلنا

كل شئ فهو ممكن بالامكان العام فلا شك انا حكمنا على جميع افراد الشئ فلا بد ان يكون معلومة لنا ولا علم
في هذه الحالة الا باعتبار مفهوم الشئ الشامل لها باسرها فان العقل جعل هذا المفهوم آلة لملاحظة تلك
الافراد حتى امكنه الحكم عليها وملخصه ان المفهوم الكلي قد يلاحظ في نفسه وهذه الملاحظة يمكن الحكم عليه
لا على افراده وقد يجعل آلة ومرآة لملاحظة افراده فيصح ح ان يحكم على تلك الافراد ودونه ودون السبب
انما يعلم به كليا اشار الى مقدمتين مشهورتين مما منهم الاولى ان العلم بذي السبب لا يحصل
الا من العلم بسببه الثانية ان ما يعلم بسببه يعلم كليا واستدلوا على الاولى بان ذا السبب ممكن وكل
اذا نظر اليه من حيث هو مع قطع النظر عن سببه امتنع الجزم برجحان احد طرفيه على الآخر واذا التفت
الى وجود سببه حكم بوجوده حكما قطعيا واعترض عليه بانه لم لا يجوز ان يعلم وجوده باحساس
او الهام او كشف او حدس او اخبار ممن علم صدقه ببرهان مع عدم العلم بالسبب فان العلم
بمجرد امكانه لا يقتضي عدم العلم بوجوده غايته انه لا يقتضي العلم بوجوده لكنه لا ينافيه ايضا وايضا
البرهان الآني استدلال بالمعلول لا بالعلة واجيب بان المراد ان ذا السبب لا يعلم علما
نظريا متعلقا بذاته المخصوصة المعينة الا بالسبب وحاصله ان الممكن اذا لم يكن الحكم باحد طرفيه
ضروريا لا يعلم بخصوصه الا من الاستدلال بنتيجة بالعقد الاول اعني نفي الضرورة المحسوسة
وما علم بالهام وكشف او حدس وبالعقد الثاني اعني بعينه البرهان الآني فانه لا يفيد علما بعلة معينة كما
عرفت وعلى الثانية بان من علم ان الالف مثلا موجب للباء واستدل بالالف على الباء فقد حصل له
عند هذا الاستدلال العلم بالباء وهو كلي لان نفس تصور معناه لا يمنع من الشركة والعلم بصدوره
عن الالف وهو ايضا كلي لان صدور شئ عن شئ لا يمنع نفس تصوره عن الشركة والكلي المقيد بالكلي كلي
ايضا واعترض عليه بان هذا انما يصح اذا استدل بالالف على الباء واما اذا استدل بهذا الالف
على هذا الباء كان المسبب المعلوم جزئيا حقيقيا قال الامام والصحيح جواز هذا الاستدلال لان الاشخاص
من حيث انها اشخاص معلولة لا اشخاص اخر والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول وكانه اشار بقوله
والصحيح الى ما اشتهر فيما بينهم من انه لا برهان على الشخص من حيث هو شخص كما انه لا حد له من حيث هو

كذلك

كذلك اعلم ان اصحاب الشرائع والملل اتفقوا على ان مناط التكاليف الشرعية هو العقل حتى لا توجه على
فاقديه من الصبيان والمجانين والبهائم واختلفوا في تفسيره فقال بعضهم هو العلم ببعض الضروريات
المسمى بالعقل بالملكة وهو قريب مما قيل من انه العلم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات في مجاري
العادات والقائلون بان الحسن والقبح ذاتيان للعقل فسروه بما يعرف به حسن المستحسنات وقبح
المستقبحات وقال جماعة واختاره المص العقل غريزة تلزمها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات
والغريزة هي الطبيعة التي جبل عليها الانسان والآلات هي الحواس الباطنة والظاهرة وانما اعتبر
عند سلامة الآلات لان العلم لا يلزم العقل مطلقا بل عند سلامتها الا ترى ان النائم عاقل ولا علم له
لتعطل حواسه ويطلق العقل على غيره اي غير ما هو مناط التكليف بالاشتراك فانه يطلق على الجوهر المجرد
المقابل للنفس ويطلق على النفس باعتبار مراتبها في اكتسابها علما وعملا ويطلق على تلك المراتب وعلى
وعلى قواها في تلك المراتب ايضا بيان ذلك ان للنفس باعتبار تاثرها عما فوقها من المبادي واستفاضتها
عنها بالكمال جوهرها من العلقات قوة يسمى عقلا نظريا له اربع مراتب ولها باعتبار تاثرها في البدن
لتكميل جوهره تاثرا اختياريا وان كان ذلك ايضا عائدا الى تكميل النفس من جهة ان البدن آلة لها
في تحصيل العلم والعمل قوة اخرى يسمى عقلا عمليا له ايضا اربع مراتب اما مراتب النظري فهي اما كمال
واما استعداد نحو الكمال قريب او متوسط او بعيد فالبعيد وهو محض قابلية النفس للادراكات
يسمى عقلا هيولانيا تشبيها لها بالهيولى الاولى والخالية في نفسها عن جميع الصور المستعدة لقبولها
وتسمى النفس وقوة النفس في هذه المرتبة ايضا بهذا الاسم وكذا الحال في سائر المراتب يطلق
الاسماء على المراتب انفسها وعلى النفس الناطقة في تلك المراتب وعلى قواها فيها وانما قدمنا الهيولى بالاولى
لان الهيولى الثانية كالجسم المطلق بسيطة وكالعنصريات للمواليد ليست خالية عن الصور كلها بل
الصور مأخوذة فيها بخلاف الهيولى الاولى فانها في حد نفسها خالية عنها اذ ليس شئ منها مأخوذا
فيها وان لم يجز انفكاكها عن الصور كلها والمتوسط وهو استعداد بالتحصيل النظريات بعد حصول الضروريات
يسمى عقلا بالملكة والمراد بالملكة ما يقابل الحال لان استعداد الانتقال الى المعقولات راسخ في هذه المرتبة

او ما يقابل العدم كانه قد حصل للنفس فيها وجود الاستقال اليها نارعلى قربه كما يسمى العقل بالعقل عقلا
بالفعل مع كونه بالقوه لان قوته قريبه من الفعل جدا والقريب وهو الاقتدار على استحضار
النظريات متى شاء من غير افتقار الى كسب جديد لكونها مكتسبة مخزونة بحضرة ممر والنفات بمنزلة
القادر على الكتابة حين لا يكتب ولو ان يكتب متى شاء يسمى عقلا بالفعل لشدة قربه من الفعل واما
الكمال وهو ان يحصل النظريات مشاهدة فيسمى عقلا مستفادا اى من خارج وهو العقل
الفعال الذى يخرج نفوسنا من القوة الى الفعل فيما له من الكمالات واعلم ان العقل الهيولانى
والعقل بالملكة استعدادان لاستحصال الكمال ابتداء والعقل بالفعل استعداد لاسترجاعه
واسترداده فهو متأخر فى الحدوث عن العقل المستفاد لان المدرك ما لم يشاهد مرات كثيرة
لا يصير ملكة ومتقدم عليه فى البقاء لان المشاهدة تزول لسرعة وتبقى ملكة الاستحضار مستمرة فيوصل
بها الى مشاهدة فمنهم من نظر الى التأخر فى الحدوث فجعله مرتبة رابعة ومنهم نظر الى التقدم
فى البقاء فجعله مرتبة ثالثة وانضم العقل المستفاد وتصور بالقياس الى كل مدرك وقد يعبر بالقياس
الى جميع المدركات معا وهو ان يصير جميعها حاضرا مشاهدا بحيث لا يغيب شئ منها اصلا وهو
بهذا المعنى انما يكون فى دار القرار ومنهم من جوزه فى دار الدنيا للنفوس القوية لاشتغالها بشأن
عن شأن فكأنهم وهم فى جلابيب من ابدانهم قد نضوها والحق طوافى سلك المجردات الى شاهد
معقولاتها دائما واما مراتب العملى فاولها تهذيب الظاهر باستعمال الشرائع النبوية والنواميس
الالهية واما تهذيب الباطن من الملكات الردية وبعض آثار شواغله عن عالم الغيب
وثانيها ما يحصل بعد الاتصال بعالم الغيب وهو تحلى النفس بالصور القدسية ورابعتها ما يجلى له
عقب اكتساب ملكة الاتصال والانفصال عن غيره بالكلية وهو ملاحظة جمال الله بعين جلاله وقصر النظر
على كماله حتى ترى كل قدرة مضمحلة فى جنب قدرته الكاملة وكل علم مستغرقا فى علمه الشامل بل
كل وجود وكمال انما هو فائض من جنابه والاعتقاد يقال لاحد قسميه فيما كان فى العموم والخصوص
الاعتقاد يطلق على التصديق مطلقا اعم من ان يكون جازما او غير جازم مطابقا او غير مطابق بانيا

او غير

او غير ثابت وهذا متداول مشهور وقد يقال لاحد قسمى العلم اعنى التيقن الذى قد من ان العلم يقسم
الى التصور وتصديق كالعلم والاعتقاد فى العموم والخصوص بحسب الاصطلاحين لان الاعتقاد بالمعنى الثانى
اخص من العلم وذلك ظ وبالمعنى الاول اعم من العلم اذ قد يصدق على الظن والجهل المركب والتقليد
بخلاف العلم وفى هذا الكلام تحمل لان المتبادر منه ان يكون نسبة الاعتقاد بحسب الاصطلاحين
فى العموم والخصوص الى العلم بمعنى واحد وليس كذلك لان الاعتقاد بالمعنى الاول انما يكون اعم
من العلم اذا اريد بالعلم التصديق اليقينى وبالمعنى الثانى انما يكون اخص منه اذا اريد به ما يقسم
الى التصور واليقين اللهم الا ان يكون بالعموم من وجه ويقع فيه التضاد بخلاف العلم اى الاعتقاد
بالمعنى الاول يقع فيه التضاد يعنى قد يكون اعتقاد وضد الاعتقاد وذلك بان يتعلق احدهما بايجاب
نسبة ويتعلق الآخر بسلب تلك النسبة بعينها فان حدس الاعتقادين امران وجوديان
يمتنع اجتماعهما فى محل واحد هو المعتقد وان جاز تواردهما عليه متعاقبين بخلاف العلم والاعتقاد
بمعنى الثانى فان الادراك المتعلق بالسلب والايجاب اذا لم يطابق الواقع لا يكون علما ولا اعتقادا
بالمعنى الثانى والمطابق للواقع لا يكون الا احدهما فلا يتصور علمان يتعلق احدهما بايجاب نسبة
والآخر بسلب تلك النسبة والاعتقادان كذلك بالمعنى الثانى فلا يجرى فيهما التضاد والسهو عدم
ملكة العلم وفرق بينه وبين النسيان للنفس الناطقة بالقياس الى مدركاتها احوال ثلث الادراك
وهو حصول الصورة عندها والذهول المسمى بالسهو وهو زوال الصورة عنها بحيث يمكن من ملاحظتها
من غير تجشم ادراك جديد لكونها محفوظة فى خزانتها والنسيان وهو زوال الصورة عنها بحيث
لا يمكن من ملاحظتها الا بتجشم ادراك جديد لزوالها عن خزانتها ايضا فالسهو حالة متوسطة
بين الادراك والنسيان فيهما زوال الصورة من وجه وبقاؤها من وجه آخر فان قيل
النسيان قد يكون فى المعقولات ولا يتصور زوالها عن خزانتها اعنى الجوهر المجرد اجيب بان
النسيان فيها انما يكون بزوال الهيئة التى بها يمكن النفس من الاتصال بذلك المجرد وح لا يبقى
المجرد خزانة لمعقولات النفس وتعذر الصورة عن الخزانة بزوال الخزانة من حيث انها خزانة

فقد علم مما ذكرنا ان تعريف السهو بعدم ملكة العلم سهو والشك تردد الذهن بين الطرفين اي بين
طرفي الايجاب والسلب من غير ترجيح احدهما على الاخر وقد يصح تعلق كل واحد من الاعتقاد
والعلم بنفسه وبالاخر فيغايران الاعتبار لا الصور لا الاعتقاد والعلم يصح تعلق كل منهما بجميع الاشياء
يصح تعلق كل منهما بنفسه وبالاخر وح لا يكون بين العلم والمعلوم تغاير الا بالاعتبار اذ لا حاجة
ح الى صورة اخرى حاصلة من المعلوم في العالم كما عند علم النفس بذاتها وبسائر صفاتها القائمة
بذاتها وذلك ظ في تعلق العلم التصوري بالعلم تصورا او تصديقا وكذا في تعلقه بالاعتقاد
فانه اذا حصل لنا تصورا او تصديقا 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 منهما
كما في علم النفس بصفاتها القائمة بذاتها وذلك يسمى علما حضوريا اما اذا تعلق الاعتقاد او العلم التصديقي
بالعلم او الاعتقاد وكان يحكم على تصور الانسان او على التصديق بحال من احواله مثلا ما به كذا كان
العلم بالمحكوم عليه من قبيل تعلق التصور بالتصور او التصديق غير محتاج الى صورة اخرى منتزعة منه
وكان العلم متحدا مع المعلوم بالذات متغايرا له بالاعتبار لكن ما في اجزاء التصديق كتصور المحكوم به
وتصور النسبة والحكم لا يكون الا بحصول صورة من تلك المدركات عند المدرك ويكون العلم
ح متغايرا للمعلوم بالذات والجهل بمعنى تقابلهما وبآخر قسم لاحدهما الجهل يطلق على معنيين احدهما
يسمى جهلا بسيطا وهو عدم العلم او الاعتقاد عما من شانه ان يكون عالما او معتقدا وهو بهذا
المعنى يقابل العلم والاعتقاد ويقابل العدم والملكة والثاني يسمى جهلا مركبا وهو اعتقاد الشيء على خلاف
ما هو عليه اعتقادا جازما سواء كان مستندا الى شبهة او تقليد ويسمى مركبا لانه جهل بما في الواقع
مع الجهل بانه جاهل به وهو بهذا المعنى قسم من الاعتقاد وبالمعنى الاعم والظن ترجيح احد الطرفين
اي الظن اعتقاد احد الطرفين اي الايجاب والسلب اعتقادا راجحا لا ينقض 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 قوله ترجيح احد الطرفين وتقبل الشدة والضعف وطرفاه

علم وجهل فان بعض الظنون اقوى من بعض وكما العلم يحصل بالنظر مع سلامة جزئه ضرورة مع
فساد احدهما قد يحصل ضده اشار الى كيفية اكتساب النظري من الضروري ولا خفاء في ان
كل مطلب لا يحصل من اي مبدا اتفق بل لا بد من مبادي مناسبة له والمبادي لا يوصل اليه
كيف ما اتفق بل لا بد من ترتيبها على هيئة مخصوصة وهذا الترتيب هو النظر وعرفوه بانه
ترتيب امور حاصلة لتحصيل ما هو غير حاصل فتلك المبادي بمنزلة الجزء المادي للنظر وتلك
الهيئة بمنزلة الجزء الصوري له فاذا كانا صحيحين على الشرائط المعتبرة في الانتاج افادا
علما ضرورة من غير تخلف واما اذا فسدت احديهما او كلاهما فلا نعلم ان علما ضروريا يعني لا
يستلزمان العلم بل قد يحصل بهما العلم كما اذا قيل كل انسان حجر وكل حجر حيوان ينتج كل انسان
حيوان وقد يحصل بهما ضد العلم اي الجهل كما يقال كل انسان حجر وكل حجر جماد ينتج كل انسان جماد
وذلك اذا كان الفساد متصورا على المادة كما في هذين المثالين واما اذا كانت الصورة
او كلاهما فاسدة فلا نعلم ان شيئا اصلا لا علما ولا جهلا كما اذا قيل بعض الانسان كاتب
وبعض الكاتب شاعر لا ينتج شيئا اصلا لا ايجابا كبعض الانسان شاعر ولا سلبا كبعض الانسان
ليس بشاعر وحصول العلم عن النظر الصحيح واجب لما ذكر ان النظر الصحيح مادة وصورة يحصل به العلم
من غير تخلف اراد ان يشير الى ما اختاره من القول في كيفية هذا الحصول والمذاهب المشهورة
في هذه المسئلة ثلثة الاول مذهب الاشعري وهو ان حصول العلم عقيب النظر الصحيح باجراء الله
تعالى على اصله وهو ان الممكنات باسرها مستندة الى الله تعالى ابتداء وليس شيء منها مدخل في وجود
شيء اخر الا ان الله تعالى قد يوجد بعضها عقيب بعض اخر بلا وجوب عنه لانه فاعل مختار ولا وجوب
عليه لبطلان قاعدة التحسين والتقبيح العقليين فان تكرر منه ايجاد عقيبه يسمى ذلك عادة وان
لم يتكرر يسمى خارقا للعادة ولا شك ان العلم الحاصل عقيب النظر امر ممكن متكرر فيكون مستندا
اليه تعالى بطريق العادة الثاني مذهب الحكماء وهو انه مبني على اصلهم وهو ان المبدأ الفياض
لوجود الحوادث موجب بالذات وان فيضانها منه موقوف على الاستعداد التام ولا شك

ان العلم الحاصل عقيب النظر امر حادث فيندرج في تلك القاعدة الثالث مذهب المعتزلة وهو انه
مبني على اصلهم وهو ان افعالنا الاختيارية صادرة عنا اما بمباشرة ان لم يكن صدورها عنا
بتوسط فعل اخر منا واما بتوليد ان كان بتوسط فعل اخر فزعموا ان العلم الحادث عقيب
النظر فعل صادر عنا بتوسط النظر الذي هو فعل اختياري لنا فيكون صدوره بطريق التوليد
واراد بالفعل ههنا الاثر الحاصل بالفاعل لا نفس التأثير والاعتراض بان العلم ليس بفعل
وكذا النظر على بعض التفاسير الا يرى ان الحركة ايضا ليست كذلك وقد اتفقوا على ان حركة
اليد وحركة المفتاح فعلان لفاعل واحد واجيب بعض اصحابنا بعد ابطال التوليد مطلقا على
بطلانه ههنا بان مذكر النظر لا يولد العلم انفاقا فكذا النظر ابتداء لاشتراكهما في النظر وباجاب
المعتزلة عنه بان هذا لا يفيد التعيين لكونه قياسا مقسما ومع ذلك فانا انما قلنا بعدم توليد
الذكر لعلة فارقة لا توجد في ابتداء النظر هي عدم معدورية الذكر فانه يقع بطريق الضرورة
بلا اختيار منا فيكون من افعاله تعالى فلو كان مولدا للعلم بالمنظور فيه لكان ذلك العلم ايضا من
افعاله فلم يصح التكليف به اذ هو تكليف بفعل الغير فان صح ما ذكرناه من عدم معدورية الذكر
بطل القياس لان العلة غير مشتركة والا معنا الحكم الذي هو عدم التوليد والزمنا التوليد في
الذكر فان ابا هاشم صرح بان الذكر السابق للذهن بلا قصد من العبد لا يولد العلم التابع له
لان ذلك انما يكون من فعل الله تعالى والذي يفعله العبد بقصده واختياره فهو توليده لان
ذلك العلم حاصل للعبد بسبب ما هو من فعله وايضا الذكر انما يكون بعد حصول العلم وابتداء
النظر قبله فلا يلزم من عدم توليد الذكر لسلا يلزم تحصيل الحاصل عدم توليد ابتداء النظر الذي
لا يلزمه هذا المح الحق ان المنظور فيه ان كان معلوما مشاهدا للنفس فتذكر النظر لا يفيد
العلم به ولا مدخل له للزوم تحصيل الحاصل وان كان معلوما غير مشاهد لها فهو يفيد بذكره
وان صار مغفولا فهو يستلزم العلم واختار المص ان حصول العلم عقيب النظر واجب ولم يعرض
ان ذلك الوجوب بطريق الافاضة كما هو مذهب الحكماء او بطريق التوليد كما هو مذهب المعتزلة

ومنها مذهب اخر اختاره الامام الرازي يحتمل ان يكون هو مختار المص وهو ان حصول العلم
عن النظر الصحيح واجب لازم له لزوما عقليا غير متولد منه واستدل الامام اما على وجوبه فلانا
نعلم ضرورة ان من علم ان العالم متغير وكل متغير حادث واجتمع في ذهنه هاتان المقدمتان
على هذه الهيئة امتنع ان لا يعلم ان العالم حادث واما انه غير متولد فان جميع الممكنات
مستند الى الله تعالى فكون العلم عقيب النظر لكونه ممكنا واقعا بقدرته لا بقدرة العبد واعلم
ان هذا المذهب لا يصح مع القول باستناد جميع الممكنات الى الله تعالى ابتداء وانما يصح اذا حذف قيد
الابتداء في استناد الاشياء الى الله تعالى وجوز ان يكون لبعض اثاره مدخل في بعض بحيث
يمتنع تخلفه عنه عقلا فيكون بعضها متولدا عن بعض وان كان الكل واقعا بقدرته كما يقوله المعتزلة
في افعال العباد الصادرة عنهم بقدرتهم ووجوب بعض الافعال عن بعض لا ينافي قدرة المختار
على ذلك الفعل الواجب او يمكنه ان يفعله بايجاب ما يوجبه وان يتركه بان لا يوجد ذلك الموجب
لكن لا يكون باثر القدرة ابتداء كما هو مذهب الاشعري وح يقال النظر صادر بايجاد الله تعالى
وموجب للعلم بالمنظور فيه ايجابا عقليا بحيث يستحيل ان ينفك عنه ولا حاجة الى المعلم يعني ان النظر
الصحيح كاف في معرفة الله تعالى ولا حاجة الى المعلم خلافا للملاحدة لنا وجوه الاول انه قد ثبت وجوب
العلم بعد النظر الصحيح على الاطلاق سواء كان في المعارف الالهية او غيرها وسواء كان معه معلم او لا
الثاني ان النظر المعلم لكونه نظرا في معرفة الله تعالى يحتاج الى معلم اخر ويتسلسل واجيب عنه بانه قد يكفي
عقله لكونه مؤيدا من عند الله بخاصية بعضي كمال عقله واستعداده في معرفة الله تعالى او ينتهي سلسلة
الاحتياج الى النبي الذي يعلم الاشياء بالوحي الثالث ان صدق المعلم ولا بد منه ان علم باخباره
بصدقه في اقواله لزم الدور لان 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 بسطر العقل فيه
كفاية في معرفة الامور الالهية فلا حاجة الى المعلم واجيب بانه قد شارك العقل قوله في العلم
بصدقه بان يضم المعلم مقدمات يعلم بالعقل منها صدقه فيكون العلم بصدق المعلم مستفادا

منها معا فلا دور ولا كفاية لهم ان يجيبوا بان صدق المعلم ليس من المعارف الالهية التي
يدعى عدم استقلال العقل فيها لان مرادنا بالمعارف الالهية الامور الغائبة عن الحواس
وصدق المعلم مما يهتدى اليه بمشاهدة وان الاحوال وهذا الجواب عن الوجه الاول
الذي هو معتمد الاصحاب في الرد عليهم بان يقال وانه نعم لكونه مجردا غائبا عن الحواس لا يوجد
مقدمات ضرورية تناسب العلم بذاته وباحوال ذاته حتى يستنتج منها بالنظر فان طريق حصول
العلم الضروري كما ذكرنا انما هو الاحساس بالجزئيات والتنبه لما بينها من المشاركات و
المباينات حتى ينفض من المبدأ العلوم الكلية من التصورات والتصديقات ولا شك ان تلك العلوم
الغائبة لا تعلق بما لا خط للحواس فلا بد من معلم موئيد من عند الله يبين لنا المعلوم المتعلق بما لا خط
للحواس 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 للمط فطريق الرد عليهم ان يقال
ذلك المعلم هو النبي عم ولا شك في الاحتياج اليه وهذا الجواب الجواب عما قيل ان مراد تم بالاحتياج
الى المعلم هو الاحتياج في حصول النجاة بمعنى ان معرفة الصانع بالنظر لا تفيد النجاة ما لم تتصل به
تعليم ولم يكن ماخوذا من معلم وامتثالا لامره على ما قال النبي ص امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا
لا اله الا الله مع ان كثيرا منهم كانوا يقولون بالتوحيد لكنهم لما لم ياخذوا ذلك منه ما كان يقبل
قولهم بان يقال لا شك المعلم هو النبي ص وكفى به اماما ومرشدا الى قيام الساعة من غير احتياج في
كل عصر الى معلم يجدد طريق الارشاد والتعليم وتوقف النجاة على متابعته والاعتراف بامامته
ولهم وجهان الاول انه كثير الخلاف بين العقلاء في المعرفة كثرة لا يحصى ولو كان العقل باستعمال
النظر كافيا لما كان الامر كذلك بل كانت العقلاء الناظرون فيها متفقين على عقيدة واحدة
واجب بان ذلك الخلاف انما وقع لكون بعض تلك الانظار الصادرة عنهم فاسدة والمفيد
للعلم انما هو النظر الصحيح نعم قد دل الاختلاف المذكور على صعوبة التمييز بين الصحيح النظر وفاسده وهو مسلم
الثاني انا نرى الناس محتاجين الى معلم في العلوم الضعيفة التي يكتفى فيها بادنى ظن كالنحو والصرف والعروض

ولا يستغنون فيها عن المعلم فكيف لا يحتاجون اليه في المعلوم العويصة التي هي ابعد العلوم
عن الحس والطبع مع ان المط فيها اليقين واجب بان الاحتياج الى المعلم بمعنى عسر حصول
المعرفة بدونه مسلم وما ذكرتم يدل عليه واما بمعنى الامتناع بدونه فلا نسلمه ولا يفيده وللكم
نعم لا بد من الجزء الصوري يعني لا بد ان يرتب العلوم الحاصلة على هيئة مخصوصة حتى يستنتج منه
علوم اخر اذ لو كان العلم بالمقدمات سواء كانت مرتبة او غير مرتبة كافيا في العلم بما يستند اليها
من الكسبيات لكان كل من علم ضروريات 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 يستنتج منها وذلك لعدم ان الترتيب فيما منها على هيئة منتجة لانهم اذ توجهوا
على ما ينبغي علموا ما يجهلونه وشرط عدم الغاية وضدها وحضورها اشترطوا للنظر صحيحا كان او فاسدا
بعد شرائط العلم من الحيوة والعقل والنوم والغفلة ونحو ذلك امرين احدهما عدم غاية النظر
اعني عدم العلم بالمط فانه غاية النظر اذ لا طلب مع الحصول ان النظر غير مشروط بطلب
مط معين فلعل ان نظر في مقدمات حاصلة عنده لتحصيل مط ما غاية الامر ان المط لكونه حاصلا لا
يحصل ثانيا وايضا يلزم تحصيل الحاصل وادور وعليه ان من حصل العلم بمط من دليل ربما نظر في دليل
اخر على ذلك المط ولا يكون ذلك تحصيلا للحاصل لان العلم الحاصل باحد الدليلين يخالف العلم الحاصل
بالاخر اما شخصيا او صنفا واجب بان ذلك اجتماع المثلين وبعد والدليل لا يحدث نفعا كتعدد الفاعل
ووجوب التاثير مشروط بعدم سبق العلم بالمط والمقصود من النظر الثاني معرفة كيفية الدلالة في الدليل
الثاني والمراد بعدم العلم عدم التيقن اذ لو كان ادراك المط دون مرتبة التيقن فلا شك في جواز النظر
فيما يؤدي الى التيقن والشرط حاصل لانه ليس معلوما علما تيقنيا وكذا الحال فيما اذا عرف المية بكنهها
فانه لا يتصور هناك نظر في معرفتها واما اذا عرفت بعض اعتباراتها فانه يجوز ان ينظر في معرفة كنهها
الثاني في عدم ضد الغاية اعني عدم الجهل المركب بالمط فان الجهل المركب بالمط ضد العلم به وذلك
لان الجهل المركب بالمط صارف عن النظر مع وجود الصارف لا يتصور فعل اختياري عن الفاعل

فلا تصور ان نفع ولك الجاهل معتقده وتوجه منه الى طلب مبادية المؤدية الى العلم به كيف وهو
جازم بكونه عالما به ويرد عليه ان الجاهل ربما يصرف في مقدمات حاصلة عنده او ملقاة اليه و
ربما غافلا من خصوصه ما يؤدي اليه فادية الى الغفلة بخلاف اعتقاده فزول عنه جهله المركب
واما فضان المبادي مربه دفعه والاسال منها الى المط فذلك حدس لا نظر وزاد المص شرطا
ثالثا وهو حضور الغاية اعني الشعور بالمطا ولولاه لم يلزم طلب المجهول مطلقا يرد عليه
ان الغافل عن المط ربما يصرف في مقدمات حاصلة عنده او ملقاة اليه ورتبها فاداه الى المط
كما ذكرنا انفا ولوجوب ما يتوقف عليه العقليان واستناد ضد المط على تقدير ثبوته كان التكليف به
عقليا اختلفوا في ان وجوب النظر في معرفة الله تعالى بحسب العقل ام بحسب الشرع فذهب المعتزلة
الى الاول والاشاعرة الى الثاني واختار المص الاول واحتج عليه بوجهين الاول ان شكر الله تعالى
وكذا دفع الخوف عن النفس واجبان عقلا وبما يتوقفان على معرفة الله تعالى وهي متوقفة على
النظر لانها ليست ضرورية وكل مقدور يتوقف عليه الواجب المطلق فهو واجب كوجوبه ان عقلا
فعقلا وان شرعا فشرعا فالنظر في معرفة الله تعالى لكونه مقدورا يتوقف عليه الواجب المطلق يكون
واجبا عقليا والى هذا اشار بقوله ولوجوب ما يتوقف عليه العقليان اي شكر الله ودفع
الخوف كان التكليف به اي بالنظر واجبا اما ان شكر الله تعالى واجب عقلا فلان شكر الله تعالى واجب
عقلا فلان شكر المنعم واجب عقلا ونعم الله تعالى على العبد كثيرة فان كل عاقل اذا رجع لنفسه يرى ان
عليه نعما ظاهرة وباطنة اصلية وفرعية دقيقة وجليلة روحانية وجسدانية مما لا يحصى كثرة ولا شك
في انها ليست منه ومن المعلوم ان من انعم عليه بمثل هذه النعم ولم يلتفت الى منعمه ولم يعترف له
بالانعام ولم يذعن بكونه منعما في حقه ولم يتقرب الى مرضاته اصلا ذمته العقلاء فاطبة واستحسنوا
سلب تلك النعم عنه ولا معنى للوجوب العقلي الا ذلك فيكون شكر الله تعالى واجبا واما ان دفع الخوف
عن النفس واجب عقلا فلان الغافل يرى نفسه مسرفة في نعم جسام ويجوز ان يكون المنعم بها عليه
قد اراد منه الشكر عليها وانه ان لم يشكره سلبها عنه فيحصل له خوف العقوبة بسلب المنعم وهو قادر على دفع

هذا الخوف الذي هو مضره ناجزة له فان لم يدفعه كان مستحقا لان يذمه العقلاء فهنا واجبان
عقليان اعني شكر الله تعالى ودفع الخوف عن النفس ولا يتم شيء منهما الا بمعرفة فانه اذا لم يعرف
لم يتصور ان يشكر واذا عرف بصفاته الكمالية علم انه علم انه هل اراد الشكر ام لا وعلم ايضا
انه كيف يشكر فيدفع الخوف وهم الشكر فيكون معرفة الله تعالى واجبة عقلا وهي لا يتم الا بالنظر
فهي واجبة عقلا الثاني ان النظر واجب بالاتفاق فوجوبه اما عقلي او شرعي والثاني منتف
على تقدير ثبوته فتعين الاول واليه اشار بقوله واستناد ضد المط سواء كان التكليف به عقليا
اي ولاستناد الوجوب الشرعي الذي هو ضد المط اعني الوجوب العقلي على تقدير ثبوته كان التكليف به
عقليا اي ولاستناد الوجوب الشرعي الذي هو ضد المط اعني الوجوب العقلي على تقدير ثبوته
كان التكليف به عقليا وانما قلنا ان الوجوب الشرعي منتف على تقدير ثبوته بالشرع لان الوجوب
لو كان بالشرع لتوقف على العلم بصدق الرسول اي لو كان وجوب النظر مطلقا او وجوب النظر
في معرفة الله تعالى ثابتا بالشرع لتوقف وجوبه على العلم بوجوبه على العلم بصدق الرسول اذ ثبوت الشرع
والعلم بصدق الرسول يتوقف على النظر في معجزته بانها فعل صادر من الله تعالى تصديقا له ووجوب
هذا النظر اعني النظر في معجزته ثابت بالشرع ايضا اما لا مذراجع في مطلق النظر واما لانه نظر في معرفة
الله تعالى من حيث انه مرسل للرسل فاذا قال الرسول للمكلف انظر في معجزتي كي تعرف صدقي فله ان يقول
اما لا انظر في معجزتك حتى اعرف وجوب النظر فيها علي فان ما لا اعرف وجوبه لا يتعين علي الاقدام عليه
على الامتناع عنه واما لا اعرف وجوب النظر الا بثبوت شرعك الموقوف على صدقك الذي لا يعلم
الا بالنظر في معجزتك والا لا انظر فيها وكان هذا الكلام حقا لا يعد مكابرة فلزم افحام الانبياء
اي عجزهم عن اثبات نبوتهم في مقام المناظرة وذلك باطل اجماعا فكذا ما يستلزمه اعني كون وجوب
النظر شرعيا فظهر انه اذا فرضنا وجوب النظر بالشرع ومشتقا عن حاله ادى الى بطلانه واستناد
ما لزم استناده على تقدير ثبوته كان منتفيا استناده مسلم لاستلزامه اعني افحام الانبياء
واما استناده على تقدير ثبوته فذلك غير لازم والفرق بينهما ظاهر لا سترة فيه لانتفاء كل ما يستلزم

المح فثبوته يستلزم انتفاءه لان ثبوته يستلزم المح والمح لكونه ممتنعا لذاته يستلزم انتفاء ذاته
وما يستلزم انتفاء الازم يستلزم انتفاء الملزوم لانا نقول كل ما يستلزم المح فثبوته يقتضي ثبوت
المح وثبوت المح لا يقتضي انتفاءه بل ذاته يقتضي انتفاءه لا يقال وانه اذا اقتضى انتفاءه
فذلك الاقتضاء ثابت له على جميع التقادير ومن جملتها تقدير ثبوته على تقدير ثبوته فعلى تقدير
ثبوته ايضا اقتضى انتفاءه لانا نقول اقتضاء ذاته لانتفائه على جميع التقادير الواقعة
في نفس الامر وثبوت المح ليس من التقادير الواقعة في نفس الامر والا لشاعره اعترضوا على
الوجه الاول بان ذلك مبني على اصلكم الفاسد اعني قاعدة التحسين والتقبيح العقليين وتكلم عليه
ولو سلم فلا نم ان العرفان يدفع خوف العقاب لان احتمال الخطاء قائم يخوف العقاب بحاله
العناء زيادة فان قيل لا شك ان من حصل المعرفة احسن حالا ممن لم يحصل لانضافة الكمال
وتحصيل الاحسن واجب بنظر العقل قلنا نعم اذا حصلت المعرفة على وجهها ولا قطع بذلك بل ربما
يقع في اودية الضلال فيهلك ولذا قيل السلامة اولى الى الخلاص من فطانة بتراء وايضا شكر المنعم
ليس بواجب عقلا بالنقل والعقل اما النقل فلقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا فنفى العذاب
مطلقا اي نفي العذاب الدنيوي والاخروي قبل بعثة الرسول فدل على انه لا وجوب عقليا والا لكان
ما سبا قبلها ولزمه العذاب لوجوب الاخلال بالواجبات العقلية مع امتناع العفو عندهم واما العقل
فلان شكر المنعم لو وجب عقلا فان كان لا لفائدة يلزم العبث وهو غير جائز عقلا وان كان لفائدة
فاما للمشكور وهو باطل لتعاليه عنها او للشاكر اما في الدنيا وانه مشتق ملاحظ او في الاخرة
ولا استقلال للعقل فيها وايضا الشكر قد يتضمن خوف ضرر العقاب لاحتمال ان لا يقع لائما ولانه
كالاستهزاء لحقارة الدنيا بالنسبة الى الاخرى رحمه الله ونعمه وما مثل الشاكر الا كمثل فقير حضر على
مائدة سلطان يملك المشارق والمغارب ويحوي ما فيها من الكنوز والذخائر فيتناول منها
لقمة ثم يطفق يذكرها على رؤس الاشهاد ويداوم على تحريك انمله شكرا عليها ولا شك ان ذلك
يعد منه استهزاء فشكر العبد اولى بكونه استهزاء لان الدنيا وما فيها لا قدر عند الله من ملك اللقمة

عند الملك وما يأتي به العبد مما يعد شكرا احقر عنده من تحريك الانمله بالنسبة الى الملك ولانه تصرف
في ملك الغير ولو سلم فلا نم توقفها على المعرفة المستفادة عن النظر بل يكفي فيها المعرفة السابقة على
النظر الذي لجواز حصولها بالتعليم على ما يراه الملاحدة او بالالهام على ما يراه البراهمة وتصفية
الباطن بالرياضات والمجاهدات على ما يراه الصوفية ولو سلم فلا نم ان المعرفة واجبة مطلقا فان
معناه الوجوب على كل تقدير ووجوب المعرفة مقيد بحال الشك اي تردد الذهن في النسبة
او بحال عدم المعرفة للقطع بانه لا وجوب حال حصول المعرفة بالفعل لامتناع تحصيل الحاصل ولو
سلم فلا نم ان ما يتوقف عليه الواجب فهو واجب قولكم في اثباته اذا توقف واجب مطلقا
على شيء ولم يكن ذلك الشيء واجبا بل جائز الترك وفرضنا تركه في زمان تركه وعدمه لا يخلو ان لا يكون
ذلك الواجب واجبا والا لم يكن واجبا مطلقا وقد فرضناه كذلك بل يجب ان يكون باقيا على وجوبه
فلزم ايجاب اتباع الموقوف حال عدم الموقوف عليه وذلك تكليف المح قلنا لا نم ان اتباع
الموقوف في حال عدم الموقوف عليه مح وانما المح اتباعه بشرط عدمه لا في زمان عدمه والفرق منا
ط لا سترة فيه يمكن تتميم هذه المقدمة بان يقال لو توقف الواجب المطلق على شيء
وكان ذلك الشيء جائز الترك لزم امكان تحقق الموقوف بدون الموقوف عليه هف وايضا التكليف
بالمح جائز واجاب المعتزلة بانا سنتكلم على اصلنا ونبينه والعرفان يدفع الخوف لاعتقاده انه
مصيب واحتمال الخطاء في نفس الامر لا يقدح في ذلك والمراد بالعذاب المنفي هو العذاب الدنيوي
او المراد بالرسول هو العقل لاشتراكهما في الهداية ونفس الشكر مع كونه مشتملا على مشقة فائدة
جليلة لانه تقرب الى حضرة المنعم وتوجه اليه واشتغال به فهو واجب لذاته لا لان يستتبع
فائدة اخرى وعدم استقلال العقل بامر الاخرة مم لان الثواب والاعواض واجبة عندنا
عقلا كما سيأتي ولا تصور ذلك الا باستقلاله بامر الاخرة اجمالا والمعرفة السابقة الاجمالية
ليست كافية بل لا بد من معرفة المنعم بعض صفاته الكمالية وما ذكر من الالهام والتعليم وتصفية الباطن
يحتاج الى النظر لتميز صحيحها عن فاسدها وايضا المراد انه لا مقدور لنا من طرق المعرفة الا النظر

فان التعليم والالهام من فعل الغير فليس شيء منهما مقدورا لنا واما الصفة كما هو شأنها تحتاج الى مجاهدات
شاقة ومخاطرات كثيرة فلما يتمشى به المزاج فهي في حكم ما لا يكون مقدورا لنا والمراد بالواجب المطلق
هو ما لا يكون وجوبه معتمدا لوجود ما يتوقف عليه كوجوب الزكوة المقيد بوجود النصاب لا ما يكون
واجبا على تقدير كذا والا لما كان شيء من الواجبات واجبا مطلقا اذ لا يجب على تقدير الاتيان به
والتكلف بالمحتم عقلا واعترضوا على الوجه الثاني اما اولا فانه مشترك الالزام اي ما ذكرتم
من لزوم انجام الانبياء مشترك من الوجوب الشرعي الذي هو مذهبنا والوجوب العقلي
الذي هو مذهبكم فما هو جوابكم فهو جوابنا اذ لو وجب النظر بالعقل فالنظر لان وجوبه ليس
معلوما بالضرورة بل بالنظر فيه والاستدلال عليه بمقدمات مفتقر الى انظار دقيقة من ان المعرفة
واجبة وانها لا تتم الا بالنظر وان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب فقول المكلف ح لا انظر
ما لم يجب علي ولا يجب علي ما لم انظر لا يقال قد يكون وجوب النظر من القضايا التي قياساتها
معها يضع النبي للمكلف مقدمات ينساق وهبه اليها ما لا تكلف ويفيده العلم بوجوب النظر فيكون العلم
بوجوب النظر ضروريا محتاج الى بذل طرف مع تلك المقدمات لانا نقول كونه نظري القياس
مع توقفه على ما ذكروه من المقدمات الدقيقة الانظارية قطعا وعلى تقدير صحته بان يكون هناك
دليل اخر للمكلف ان لا يستمع الى النبي وكلامه الذي اراد تنبيهه ولا يأثم بترك النظر والاستماع
اذ لم يثبت بعد وجوب شيء اصلا فلا يمكن الدعوة واثبات النبوة وهو المراد بالافحام وانا
ما نسلم بالحل وهو ان يقال ليس للمكلف الامتناع عن النظر ما لم يعلم وجوبه بل له الامتناع منه
ما لم يجب عليه لكن وجوبه بالشرع ثابت في نفس الامر سواء نظر او لم ينظر وسواء علم وجوبه او لم
يعلم فلنبني ان نقول ليس لك الامتناع عن النظر لانه واجب عليك شرعا معين عليك والاتيان
به لا يسوغ ذلك اهمالا لا يقال فح يلزم تكليف الغافل لعدم علمه بالوجوب لانا نقول الغافل
الذي لا يجوز تكليفه انما هو من لم يفهم الخطاب او لم يقل له انك مكلف بكذا وهذا فاهم قد خوطب
بالتكليف فليس من تكليف الغافل في شيء الا يرى ان الكفار مكلفون بالايمان اجماعا مع غفلتهم

عن وجوبه وبهذا الحل ايضا يندفع الاشكال عن المعتزلة فيقال قولك لا يجب النظر علي ما لم انظر بط
لان الوجوب ثابت بالعقل في نفس الامر لا يتوقف على علم المكلف بالوجوب والنظر فيه واما
الاشاعرة فلهم في اثبات هذا المطلب مسلكان الاول الاستدلال بالظواهر من الايات
والاحاديث الدالة على وجوب النظر في المعرفة نحو قوله تعالى قل انظروا ماذا في السموات والارض
وقوله فانظروا الى اثار رحمة الله كيف يحيي الارض بعد موتها فقد امر بالنظر في دليل الصانع وصفاته
والامر للوجوب كما هو الظاهر المتبادر منه ولما نزل ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل
والنهار لايات لاولي الالباب قال عليه السلام ويل لمن لاكها بين لحييه ولم يتفكر فيها
فقد اوعد على ترك التفكر في دليل المعرفة فهو واجب اذ لا يعد على ترك غير الواجب وهذا المسلك
ظني لاحتمال الامر غير الوجوب وكون الخبر المنقول من قبيل الاحاد والمسلك الثاني وهو ان
المعتمد ان معرفة الله تعالى واجبة اجماعا من المسلمين كافة وقد تمسك في ذلك بقوله تعالى فاعلم
انه لا اله الا الله لكنه ظني لما عرفت من احتمال صيغة الامر غير الوجوب ولان العلم قد يطلق
على الظن الغالب وذلك قد يحصل بالتقليد من غير نظر وهي لا يتم الا بالنظر وما لا يتم الواجب
المطلق الا به فهو واجب كوجوبه والاعتراض عليه من وجوه يعلم بعضها بالمقايسة الى الاعتراضات
المورودة على دليل المعتزلة وبعضها مخصوص بدليلهم وذلك وجوه الاول ان وجوب المعرفة
بالشرع غير ممكن لان وجوبها كذلك انما يكون بايجاب الله تعالى وامره وهو غير ممكن لان
ايجاب المعرفة اما للعارف به تعالى وهو تحصيل الحاصل او لغيره وهو تكليف الغافل فان من
لا يعرفه تعالى كيف تعلم كلفه اياه وهو ايضا بط واجيب بان المقدمة القائلة بان تكليف غير العارف
بط لانه تكليف الغافل ممنوع اذ شرط التكليف فهمه وتصوره لا العلم والتصديق به كما في ان
الغافل من لا يفهم الخطاب او لم يقل له انك مكلف اما من لا يعلم انه مكلف فالمانع وقوع الاجماع
على وجوب المعرفة بل الاجماع واقع على خلافه وذلك لتقرير النبي والصحابة العوام على ايمانهم
وهم الاكثرون في كل عصر مع عدم الاستفسار عن الدلائل الدالة على الصانع وصفاته مع العلم

بانهم لا يعلمونها قطعا اذ غاية مجهودهم الاقرار باللسان والتقليد المحض الذي لا يتبين معه ولو
كانت المعرفة واجبة لما جاز ذلك التقرير والحكم بايمانهم واجيب بانهم كانوا يعلمون الادلة
اجمالا كما قال الاعرابي البعرة تدل على البعير والاثر على المسير افسماء ذات ابراج وارض
ذات فجاج ما يدلان على الصانع اللطيف الخبير غاية ما في الباب انهم قصروا عن التحرير والتوضيح
للمقاصد العرفانية والتقرير والتفصيل للدلائل الدالة عليها وذلك القصور لا يضر فان المعرفة
الواجبة اعم من الاجمالي التي لا يقتدر معها على التحرير والتقرير ودفع الشكوك والشبه والتفصيلية
التي يقتدر معها على ذلك او ندعي ان العرفان التفصيلي واجب لكنه فرض كفاية فان الوجوب
الذي ادعيناه اعم من فرض العين وفرض الكفاية والحاصل ان المعرفة على وجهين احدهما
فرض عين وهو حاصل للعوام الذين قرروا على ايمانهم والاخر فرض كفاية وهو حاصل لعلماء
الاعصار الثالث انا لا نسلم ان ما لا يتم الواجب المطلق الا به فهو واجب شرعا لان الواجب
الشرعي ما امر به الله تعالى ويجوز ان يتعلق خطابه بشيء وما يتعلق بما يتوقف عليه ذلك الشيء
واجيب بان المعرفة غير مقدورة بالذات اي لا يمكن ان يتعلق بها القدرة ابتداء بل هي
مقدورة بايجاد السبب الملزم اياها فايجابها ايجاب السبب المقدور الذي هو النظر وذلك
كمن يؤمر بالقتل الذي هو ازهاق الروح وهو غير مقدور له بذاته فانه امر له بمقدوره الذي
هو السبب الموجب للازهاق وهو ضرب السيف اذ لا تكليف بغير المقدور شرعا الرابع المعارضة
لما ذكر من الدليل الدال على وجوب النظر بوجوه ملخصة دالة على انه ليس بواجب شرعا بل منهي شرعا
اولها ان النظر مع معرفة الله تعالى وصفاته وافعاله والعقائد الدينية والمسائل الكلامية
بدعة في الدين اذ لم ينقل عن النبي عم واصحابه رضوان الله الاشتغال بالنظر فيما ذكر ولو
كانوا قد اشتغلوا به لنقل الينا لتوفر الدواعي على نقله كما نقل اشتغالهم بالمسائل الفقهية على اختلاف
اصنافها وكل بدعة رد لانه قال عم من احدث في ديننا ما ليس منه فهو رد واجيب بان
ما ذكرتم من عدم النقل ممنوع بل تواتر انهم كانوا يبحثون عن دلائل التوحيد والنبوة وما يتعلق بهما

وتقرروها مع المنكرين والقرآن مملوء منه وهل ما ذكر في كتب الكلام الا قطرة من بحر مما نطق به الكتاب
الكريم نعم انهم لم يدونوه ولم يشتغلوا بتحرير الاصطلاحات وتقرير المذاهب وسوق المسائل
وتفصيل الدلائل وتلخيص السؤال والجواب ولم يسالغوا في تطويل الذيول والاذناب لاختصاصهم
بصفاء النفوس وقوة الاذهان وحدة القرائح ومشاهدة الوحي المتضمن لفيضان الانوار
على قلوبهم الذكية والتمكن من مراجعة من بعدهم ودفع عنهم ما عسى تعرض لهم من شك او شبهة كل
حسن مع قلة المعاندين المشككين لهم وايضا لم تكثر الشبهات في زمانهم كثرتها في زماننا بما حدث
في كل حين فاحتيج لنا بالتدريج كل ما حدث في الاعصار الماضية فاحتيج في زماننا الى تدوين الكلام
لحفظ العقائد ودفع الشبهة دون زمانهم وذلك كما لم يدونوا اللغة ولم يميزوا اقسامها ارباعا
وابوابا وفصولا ولم يتكلموا فيها بالاصطلاح المتعارف في زماننا من النقض والقلب والجمع والفرق
وتنقيح المناط وتخريجه الى غير ذلك من اصطلاحات الفقهاء فكما لم يلزم مما ذكرنا قدح في اللغة
لم يلزم منه ايضا قدح في الكلام وان ادعيتم ان الاشتغال باللغة وسائر العلوم الشرعية
وثانيها انه عم نهى عن الجدل كما في مسئلة القدر روي انه عم خرج على اصحابه فرآهم يتكلمون
في القدر فغضب حتى احمرت وجناته وقال انما هلك من كان قبلكم بخوضهم في هذا عزمت عليكم
ان لا تخوضوا فيه ابدا وقال عم اذا ذكر القدر فامسكوا ولا شك ان النظر جدل فيكون منهيا
عنه لا واجبا واجيب بان ذلك النهي الوارد عن الجدل انما هو حيث كان الجدل تعنتا
ولجاجا بتلفيق الشبهات الفاسدة لترويج الاراء الباطلة ودفع العقائد الحقة واراءة الباطل
في صورة الحق بالتلبيس والتدليس كما قال الله تعالى وجادلوا بالباطل ليدحضوا به الحق
وقال بل هم قوم خصمون وقال ومن الناس من يجادل في الله بغير علم ومثل هذا الجدل الاثر
في كونه منهيا عنه واما الجدال الحق لاظهاره وابطال الباطل فمأمور به قال الله تعالى وجادلهم
بالتي هي احسن وقال الله تعالى ولا تجادلوا اهل الكتاب الا بالتي هي احسن وجادله
الرسول لابن الزبعرى وعلى القدري مشهورة روي انه لما نزل قوله تعالى انكم وما تعبدون

من دون الله حصب جهنم قال عبد الله بن الزبعرى قد عبدت الملائكة والمسيح افرايم يعبدون
فقال عم ما اجهلك بلسان قومك اما علمت ان ما لما يعقل وروى ايضا ان شخصا قال
اني املك حركاتي وسكناتي وطلاق زوجتي وعتق امتي فقال عم اتملكها دون الله
الله فان قلت املكها دون الله فقد اثبت دون الله ملكا وان قلت املكها
مع الله فقد اثبت له شريكا وايضا النظر غير الجدل فان الجدل هو المباحثة للالزام
الغير والنظر هو الفكر فلا يلزم من كون الجدل منهيا عنه كون النظر كذلك كيف وقد مدحه الله تعالى
بقوله ويتفكرون في خلق السموات والارض ربنا ما خلقت هذا باطلا فيكون فرضا لا منهيا عنه
وما اشبهها وله عم عليكم بدين العجائز ولا شك ان دينهن بطريق التقليد اذ لا قدرة لهن على النظر
فيجب علينا الكف عنه واجيب بان هذا الحديث لم يثبت صحته اذ لم يوجد في الكتب الصحاح
بل قيل انه من كلام سفيان فانه روى ان عمرو بن عبيد الله المعتزلي قال ان بين الكفر و
الايمان منزلة من المنزلتين فقالت عجوز قال الله تعالى هو الذي خلقكم فمنكم كافر ومنكم مؤمن فلم
يجعل الله من عباده الا الكافر والمؤمن فبطل فسمع سفيان كلامها فقال عليكم بدين
العجائز وان سلم صحته فالمراد به التفويض الى الله تعالى فيما قضاه وامضاه والانقياد له
فيما امره ونهاه لا الكف عن النظر والاقتصار على مجرد التقليد ثم انه جرى احاد لا يعارض القواطع
وما استدل لانه من قبيل القواطع وملزوم العلم دليل والظن امارة اراد ان يشير
الى ما يتعلق به النظر وسيقسم الى ما يحصل به العلم وهو الدليل والى ما يحصل به الظن وهو الامارة
وبسائطه اي ما يتالف منه ملزوم العلم والظن اما عقلية صرفة كقولنا العالم ممكن وكل ممكن فله مؤثر
واما مركبة من العقلي والنقلي كقولنا الوضوء عمل وكل عمل لا يصح الا بالنية لقوله عم انما الاعمال بالنيات
والعقلي الصرف مح لاستحالة الدور فان العقلي الصرف لا يفيد الا بعد العلم بصدق الرسول
والعلم بصدق الرسول لا يستفاد من العقلي على ذلك التقدير والا لم يكن عقليا صرفا بل لا بد ان
يستفاد من النقل فيلزم الدور ومن هذا القسم اراد بالعقلي الصرف ما يكون جميع مقدماته الترتيبية

نقلية كقولنا تارك المامور به عاص لقوله تعالى افعصيت امري وكل عاص مستحق العقاب لقوله تعالى
ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدين فيها ابدا وانما قدمنا المقدمات الترتيبية لان
العقلي الصرف ايضا بعض مقدماته البعيدة عقلية لما مر فلا يقابل المركب بل يندرج فيه وقد يفيد
النقلي القطع لاحتفافه بالقرائن المفيدة للقطع وانما الكلام في افادة النقلي الظن وانما الكلام في افادة العلم فالمعتزلة وجمهور الاشاعرة
على انه لا يفيد القطع اي العلم لانها موقوفة على العلم بوضع الالفاظ الواردة في كلام المخبر الصادق
للمعاني المفهومة منها وما اراده المخبر تلك المعاني لتلزم ثبوت المدلول والعلم بالوضع موقوف على
العلم بعصمة رواة اللغة نحوا وصرفا ونحو اعني الغلط والكذب والعلم بالارادة موقوف على
عدم النقل الى معنى اخر وعلى عدم اشتراكه بين هذا المعنى وبين معنى اخر وعلى عدم كونه مستعملا
بطريق التجوز في غير المعنى الموضوع له وعلى عدم اضمار شيء يتعين به المعنى وعلى عدم تخصيص ما ظاهره
عموم الافراد والاوقات ببعض من ذلك بان يراد من اول الامر كذلك البعض او يراد بعد
بيان انتهاء الحكم ويسمى ناسخا وعلى عدم تقديم وتاخير بغير ذلك المعنى عن ظاهره وكل واحد من
هذه الامور لجوازه في الكلام لا يجزم انتفائه بل غاية الظن ثم بعد هذين الامرين اعني العلم
بالوضع والعلم بالارادة لا بد من العلم بعدم المعارض العقلي الدال على نقيض ما دل عليه الدليل النقلي
اذ لو وجد ذلك لم يفد الدليل النقلي القطع بل يجب ان يؤول عن مفاده الى معنى اخر والى هذا اشار
بقوله ويجب التاويل عند التعارض مثاله قوله تعالى الرحمن على العرش استوى فانه يدل على الجلوس
وقد عارضه الدليل العقلي على استحالة الجلوس في حقه تعالى فيؤول الاستواء بالاستيلاء او بجعل الجلوس
على العرش كناية عن الملك وانما قلنا لم يفد الدليل النقلي لان تصديقه يستلزم تكذيب العقل الذي
هو اصل النقل لاحتياجه اليه وانتهائه بالاخرة اليه لما سبق من انه لا بد من معرفة صدق النقل
بدليل عقلي وفي تكذيب الاصل تصديق الفرع تكذيب للاصل والفرع جميعا وما نفى وجوده
لا يفيد عدمه بل قطعا لكن عدم المعارض العقلي غير يقيني اذ الغاية عدم الوجدان مع المبالغة الكاملة
في تتبع الادلة العقلية وعدم الوجدان لا يفيد القطع بعدم الوجود والحق ان الدليل النقلي قد يفيد القطع

اذ من الاوضاع ما هو معلوم بطريق التواتر كلفظ الارض والسماء وكاكثر قواعد الصرف والنحو في وضع
هيئات المفردات وهيئات التركيب والعلم بالارادة يحصل بمعونة قرائن مشاهدة من المقول
عنه او متواترة تدل على انتفاء الاحتمالات المذكورة فانا نعلم استعمال لفظ الارض والسماء
ونحوهما من الالفاظ المشهورة المتداولة فيما بين جميع اهل اللغة في زمن الرسول في معانيها التي
يراد منها الآن والشك في مثله لا شبهة في بطلانها وكذا الحال في صيغ الماضي والمضارع والامر
واسم الفاعل وغيرها فانها معلومة الاستعمال في ذلك الزمان فيما يراد منها في زماننا وكذا رفع
الفاعل ونصب المفعول وجر المضاف اليه مما علم معانيها قطعا فاذا انضم الى مثل هذه الالفاظ
قرائن مشاهدة او منقولة تواترا تحقق العلم بالوضع والارادة وانتفت تلك الاحتمالات
المذكورة فان قيل احتمال المعارض قائم اذ لا جزم بعدمه بمجرد الدليل العقلي او بمعونة التواتر
قلنا اما في الشرعيات فلا خفاء اذ لا مجال للعقل فلا معارض من قبله واما في العقليات فلان
العلم بنفي المعارض العقلي حاصل عند العلم بالوضع والارادة وصدق المخبر على ما هو المعروض وذلك
لان العلم بتحقق احد المتنافيين بعد العلم بانتفاء الآخر فانا نقول افادتها اليقين توقف على العلم
بنفي المعارض فاثباتها بها يكون دورا قلنا افادة اليقين انما توقف على انتفاء المعارض وعدم
اعتقاد ثبوته لا على العلم بانتفائه او كثيرا ما يحصل اليقين من الدليل ولا يخطر المعارض بالبال اصلا
او نعم فضلا عن العلم بذلك وهو قياس وقياساته يعني ان ملزوم العلم والظن على ثلثة اقسام
قياس واستقراء وتمثيل وجه الحصر انه لا بد ان يكون بين الموصل والموصل اليه مناسبة مخصوصة وذلك
اما باشتمال الموصل على الموصل اليه واما بالعكس واما باشتمال ثالث عليهما واما باستلزام منهما اما مع
كما في الاستثنائيات المتصلة واما غير صريح كما في الاستثناءات المنفصلة واما الاقترانيات الشرطية
فراجعة اما الى الاستلزام واما الى الاشتمال فالذي باشتمال الموصل او بالاستلزام منهما هو القياس
وعرف بانه قول مؤلف من قضايا متى سلمت لزم عنها لذاته قول آخر والذي باشتمال الموصل
اليه هو الاستقراء والذي باشتمال ثالث هو التمثيل واعترض عليه بانه قد يستدل باحد المتساويين

على الآخر كما يقال كل انسان ناطق وكل ناطق ضاحك بالقوة واجيب بان الاستدلال بحال مفهوم
الناطق الذي هو كلي على حال كل واحد من جزئياته التي هي افراد الانسان فالقياس اقتراني
واستثنائي لان القياس ان كانت النتيجة او نقيضها مذكورا فيه بالفعل فهو استثنائي كقولنا ان كانت
الشمس طالعة فالنهار موجود ولكن الشمس طالعة فالنهار موجود او لكن لم يكن النهار موجودا فلم يكن
الشمس طالعة والا فهو اقتراني والاول باعتبار صورة القضية اربعة والعيدة اثنان وباعتبار
المادة القضية خمسة والعيدة اربعة يعني ان القياس الاقتراني باعتبار صورة القضية اعني الهيئة
الحاصلة للمقدمتين بنسبة الوسط الى الطرفين ينقسم الى اشكال اربعة لان الوسط اما محكوم به
في الصغرى ومحكوم عليه في الكبرى وهو الشكل الاول او محكوم به فيهما وهو الشكل الثاني او محكوم عليه
فيهما فهو الشكل الثالث او محكوم عليه في الصغرى ومحكوم به في الكبرى وهو الشكل الرابع
وباعتبار صورة القضية العيدة اعني باعتبار الهيئة الحاصلة لكل من المقدمتين بسبب الحمل والاتصال و
الانفصال ينقسم الى قسمين وذلك لانه اما مركب من الحمليات الصرفة وهو الاقتراني الحملي او من
الحملي والشرطي او من الشرطيات الصرفة وهو الاقتراني الشرطي والقياس باعتبار مادة القضية
خمسة اقسام لان مقدماته اما ان يفيد تصديقا او تأثيرا آخر غير التصديق اعني التخيل الجاري
مجرى التصديق فالثاني الشعر والاول اما ان يفيد ظنا او جزما فالاول الخطابة والثاني ان افاد
جزما يقينيا فهو البرهان والا فان اعترفه عموم الاعتراف او التسليم فهو الجدل والا فالمغالطة
وباعتبار مادته البعيدة اربعة اقسام المخيلات التي هي مادة الشعر والمظنونات التي هي مادة
الخطابة والمشبهات التي هي مادة المغالطة والمسلمات التي هي مادة البرهان والجدل وقد يقال
لاجل المسلمات الشاملة لمادتها قسما واحدا هنا ليجعل في المادة القريبة ايضا قسما واحدا يفيد
الجزم في النتيجة لا يقال الجزم في النتيجة ينتفي بتسليم غيره لانا نقول كذلك الجزم في المقدمات المسلمة
بتسليمها فالفرق تحكم وايضا عبارة المتن يدل على ان القياس الاقتراني ينقسم الى خمسة واربعة
لا اختصاص لهذا التقسيم بالاقتراني بل الاستثنائي ايضا ينقسم الى هذه الاقسام والثاني متصل

بالجملة امران وكذا غير الحقيقي من المنفصل ومنه حقيقية يعني ان القياس الاستثنائي اما متصل وينتج قسمان
منه احدهما ما استثنى فيه عين المقدم فينتج عين التالي والثاني ما استثنى فيه نقيض التالي فينتج نقيض
المقدم لان صدق الملزوم يستلزم صدق اللازم وانتفاء اللازم يعني انتفاء الملزوم واما ما
استثنى فيه عين التالي او نقيض المقدم فلا ينتج شيئا لان انتفاء الملزوم لا يستلزم صدق
لازمه ولا انتفاؤه وكذا صدق اللازم لا يقتضي صدق الملزوم ولا انتفاؤه لجواز ان يكون اللازم
اعم من الملزوم واما منفصل غير حقيقي وكذلك ينتج منه قسمان لان المنفصل الذي هو مانع الجمع فاستثناء
عين كل من الجزئين يستلزم نقيض الاخر لامتناع الجمع بين الجزئين واما استثناء نقيض احد
الجزئين فلا يستلزم عين الاخر ولا نقيضه لجواز ارتفاع الجزئين والمنفصل الذي هو مانع الخلو
فاستثناء نقيض كل من الجزئين يستلزم عين الاخر لامتناع الخلو عنهما فاستثناء عين احد
الجزئين لا يستلزم عين الاخر ولا رفعه لجواز الجمع بين الجزئين واما منفصل حقيقي فاستثناء عين كل
من الجزئين يستلزم نقيض الاخر وبالعكس لامتناع الجمع بين الجزئين وامتناع الخلو عنهما والاخيران
يفيدان الظن وتفاصيل هذه الاشياء مذكورة في غير هذا الفن يعني ان الاستقراء والتمثيل
يفيدان الظن اما الاستقراء فهو تتبع جزئيات كلي واحد ليثبت حكمها في ذلك الكلي فاذا علم
انحصار الجزئيات وثبوت الحكم في كل منها وهذا نوع من القياس الاقتراني الشرطي يسمى القياس
المقسم والا فهو ناقص وهو المفهوم من اطلاق الاسم ولا يفيد الا الظن مثال الاستقراء
التام قولنا العدد اما زوج او فرد وكل زوج يعده الواحد وكل فرد ايضا يعده الواحد فالعدد
يعده الواحد وهو يفيد اليقين ومثال الاستقراء الناقص قولنا كل حيوان يحرك فكه الاسفل
عند المضغ غير نفسه اذ يحتمل ان يكون حال الحيوان الذي لم يستقر بخلاف ذلك كالتمساح
فانه يحرك فكه الاعلى عند المضغ واما التمثيل فهو الحاق جزئي بجزئي آخر في حكم ذلك الجزئي لاشتراكهما
في معنى جامع بينهما وتسمية الاقتران قياسا والمشترك جامعا والجزئي الاول اصلا والجزئي الثاني
فرعا وهو لا يفيد الا الظن اذ يحتمل ان لا يكون الجامع علة او يكون خصوصية الاصل شرطا او

خصوصية

خصوصية الفرع مانعا فان ثبت ان الوصف الجامع علة مطلقا من غير ان يكون خصوصية الاصل شرطا
او خصوصية الفرع مانعة بل يكون علة للحكم حيث كان وهذا القسم الى القياس اعني الاستدلال
بالكلي على جزئياته ويكون ذكر الصورة لكون الحكم ثابتا فيها لغوا لا يثبت له اصلا واعلم ان
تفاصيل هذه الطرق واستقصاء البحث فيها مذكورة في غير هذا الفن اي في فن المنطق فلا وجه
لايرادها هو زايد على ما ذكرنا هنا والتعقل والتجرد ملازمان لاستلزام انتقاش المحل انتقاش
الحال فان تشابهت عرض الوضع للتجرد والا تركب مما لا يتناهى ولاستلزام التجرد صحة المعقولية
الملازمة لامكان المصاحبة يعني ان كل عاقل مجرد وكل مجرد عاقل والتعقل عبارة عن ادراك
شيء لم تعرضه العوارض الجزئية التي تلحق بسبب المادة في الوجود الخارجي من الكم والكيف والاين
والوضع الى غير ذلك والتجرد عبارة عن كون الشيء بحيث لا يكون مادة ولا متعلقا بالمادة متعلقة
الصور والاعراض اما ان كل عاقل مجرد فلان التعقل انما يكون بانتقاش صورة المعقول في العاقل
وكل ما هو محل لصورة المعقول فهو مجرد لانه لو كان ماديا لكان متقسما ويلزم من انقسامه انقسام الحال
فيه لان الصورة المعقولة الحالة في العاقل من حيث ذاته لا من حيث لحوق طبيعة اخرى وانقسام
المحل يستلزم انقسام الحال اذا كان حلوله من حيث ذاته لا من حيث لحوق طبيعة اخرى فالصورة
المعقولة على ذلك التقدير يكون متقسمة فانقسامها اما الى اجزاء متشابهة في الحقيقة ويلزم
ان يكون الصورة المعقولة التي فرضناها مجردة عن اللواحق المادية من المقدار والوضع قد عرض
له الوضع والمقدار واما ان ينقسم الى اجزاء متخالفة فيلزم تركب الصورة المعقولة من اجزاء غير
متناهية بالفعل لان المحل لكونه ماديا ينقسم الى غير النهاية فالحال ايضا ينقسم الى غير النهاية
والعرض ان الاجزاء متخالفة في الحقيقة فلا بد ان يكون حاصلة بالفعل في المركب وتركب شيء من اجزاء
غير متناهية محال والاعتراض عليه يعلم مما ذكر في مبحث تجرد النفس واما ان كل مجرد عاقل فلان
كل مجرد يصح ان يكون معقولا لانه يكون بريئا عن الشوائب المادية وكل ما هو كذلك فشأنه
حيثية ان يكون معقولا لانه لا يحتاج الى عقل يعقل به حتى يصير معقولا فان لم يعقل كان ذلك

من جهة العاقلة وكل ما يصح ان يكون معقولا يصح ان يكون معقولا مع غيره لان كل ما يصح ان يعقل
فيعقل يمتنع ان يمتنع عن صحة الحكم عليه بالوجود والوحدة وما يجري مجريهما 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 متقارنا لغيره من المعقولات يصح ان يكون عاقلا اذا كان مجردا فايما بذاته اما الصغرى
فظاهرة واما الكبرى فلان كل ما يصح ان يكون متقارنا لغيره فاذا وجد في الخارج يصح مقارنته
لذلك الغير لان صحة المقارنة المطلقة لم تتوقف على المقارنة في العقل فان صحة المقارنة المطلقة هي
استعداد المقارنة المطلقة واستعداد المقارنة المطلقة التي هي اعم من المقارنة التي في العقل
متقدم على المقارنة المطلقة المتقدمة على المقارنة في العقل والمتقدم على المتقدم على الشيء متقدم على
ذلك الشيء فصحة المقارنة المطلقة متقدمة على المقارنة في العقل فلا تتوقف عليها والا لزم الدور فاذن
صحة المقارنة المطلقة غير متوقفة على المقارنة في العقل فاذا وجد في الخارج مجرد قائم بذاته يكون
صحة مقارنته المطلقة التي لا توقف على المقارنة في العقل بان يحصل فيه المعقول حصول الحال
في المحل وذلك لانه اذا كان قائما بذاته امتنع ان يكون مقارنته للغير بحلوله فيه او حلولهما بالث
والمقارنة المطلقة تنحصر في هذه الثلثة فاذا امتنع اثنان منها تعين ان يكون الصحة بالنسبة
الى الثالثة وهو صحة مقارنته للمعقول مقارنة المحل للحال فثبت ان كل ما يصح ان يعقل فاذا
وجد في الخارج وكان مجردا قائما بذاته يصح ان يقارنه معقول اخر مقارنة الحال للمحل ولا يعني
بالعقل الا مقارنة المعقول للموجود المجرد والقائم بذاته مقارنة الحال للمحل فكل مجرد يصح
ان يكون عاقلا لغيره وكل ما يصح ان يكون عاقلا لغيره يصح ان يكون عاقلا لذاته لان
تعقله لذلك الغير يستلزم امكان تعقل انه يعقل ذلك الغير وصحة الامكان تستدعي الامكان
فيمكن تعقل انه يعقل ذلك الغير يستلزم تعقل ذاته لان تعقل النسبة يستلزم المحكوم عليه
فثبت ان كل مجرد يصح ان يكون عاقلا لذاته فيجب ان يكون عاقلا لذاته لان تعقله لذاته
اما بحصول نفسه او بحصول مثاله والثاني باطل لاستلزامه اجتماع المثلين فتعين ان يكون تعقله

بحصول

بحصول نفسه وبنفسه وايما حاصلا له لا يعني اصلا فيكون العقل وايما حاصلا فثبت ان كل مجرد
عاقل فقوله الاستلزام المجرد وصحة المعقولية اشارة الى ان كل مجرد يصح ان يكون معقولا
وقوله المستلزمة لامكان المصاحبة اشارة الى ان كل ما يصح ان يكون معقولا يصح ان يقارنه
معقولا اخر وما في المقدمات محذوفة واعترض عليه بوجوه احدها انه لم لا يجوز ان يكون
خصوصية ذات المجرد مانعة من تعقله كما صرحوا به ان كنه الباري تعالى يمتنع ان يكون معقولا
لغيره مجاز ان يكون بعض المجردات بحيث يمتنع معقوليته مطلقا وثانيها ان تقدم المقارنة
المطلقة ذاته لها ممنوع وثالثها انه يجوز ان يصح لذات المجرد المقارنة المطلقة في ضمن هذا
الخاص فقط اعني المقارنة في العقل لا لان صحة المقارنة المطلقة موقوفة على هذه المقارنة الخاصة
بل لان ذات المجرد بحيث لا يقبل الا هذه المقارنة الخاصة اعني المقارنة العقلية وايضا ذكر
في امتناع توقف صحة المقارنة المطلقة على المقارنة العقلية بدل يعينه على امتناع تعين صدق
المقارنة المطلقة بالقسم الثالث فيلزم احد الامرين اما فساد هذا الدليل او بطلان هذه
المقدمة فان قيل توقف صحة مطلق المقارنة على هذه المقارنة الخاصة لا لذاتها بل لعارض وهو كون
احد المقارنين موجودا قائما بذاته فلا يتحقق التوقف فلا دور اجيب بان توقف صحة
مطلق المقارنة على المقارنة في العقل ايضا ليس لذاتها بل لعارض وهو ان كل واحد من
المقارنين موجود ذهني قائم بغيره فلا يتحقق التوقف فلا دور ورابعها انه يجوز ان يكون
من خاصية بعض المجردات ان تعقل المعقولات ويمتنع عليه ان يعقل انه يعقلها والناس على
ما يجده الانسان من نفسه لا يفيد حكما كليا يقينيا ومنها القدرة وتفارق الطبيعة والمزاج
مقارنة الشعور والمقارنة في التابع اي من الكيفيات النفسانية القدرة وهي امر يؤثر
وفق الارادة والمؤثر اما ان يكون مصدرا لفعل واحد او لافعال كثيرة وعلى التقديرين
اما بالقصد والشعور او لا بالقصد والشعور الاول وهو ان يكون مصدرا لفعل واحد بالقصد
والشعور هو النفس الفلكية والثاني وهو ان يكون مصدرا لفعل واحد بدون القصد والشعور

هو الطبيعة والثالث وهو ان يكون مصدر الافعال كثيرة بالقصد والشعور هو القوة الحيوانية
والرابع وهو ان يكون مصدر الافعال كثيرة لا بالشعور هو القوة النباتية فالقدرة تقارن
الطبيعة بالشعور لان باثر القدرة بالشعور وباثر الطبيعة بلا شعور واعتبر بعضهم في القدرة
مكان القصد والشعور اختلاف الآثار وفسر القدرة بصفة يكون مبدأ الافعال المختلفة
فالقوة الحيوانية يكون قدرة بالتفسيرين لمقارنتها القصد والاختلاف والطبيعة لا يكون
قدرة بشيء من التفسيرين لخلوها عن الامرين والنفس الفلكية قدرة بالتفسير الاول دون الثاني
والسماوية بالعكس فبين التفسيرين عموم من وجه فان قيل القدرة الحادثة غير مؤثرة عند الشيخ
الاشعري فلا يدخل في شيء من التفسيرين اجيب بان ليس المراد بالتاثير الفعل بل بالقوة بمعنى
انها صفة شانها التاثير والايجاد على ما صرح به الآمدي حيث قال القدرة صفة وجودية
من شانها تاتي الايجاد والاحداث بها على وجه تصور ممن قامت به الفعل بدلا عن الترك والترك
بدلا عن الفعل والقدرة الحادثة كذلك لكن لم تؤثر لوقوع متعلقها بقدرة الله تعالى وبهذا يندفع
ما يقال لا بد من القول بكون فعل العبد بقدرته على ما هو مذهب المعتزلة او بكون قدرة العبد اصلا
على ما ذهب اليه جهم مع الفرق الضروري بين حركتي الرعشة والبطش وحركتي السقوط والنزول
والحاصل انا قاطعون بوجود صفة شانها الترجيح والتخصيص والتاثير ولا امتناع في ان لا
تؤثر بالفعل لمانع والنزاع في انها دون التاثير بالفعل بل يسمى قدرة لفظية والقدرة تفارق
المزاج بالمغايرة في التابع يعني ان اثر كل منهما يغاير اثر الآخر فان المزاج 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 المزاج وفيه نظر لان الشيء الواحد قد يكون له آثار متغايرة ومن قوله تفارق الطبيعة
والمزاج بمقارنة الشعور والمغايرة في التابع لف ونشر مرتب ومصحح للفعل يعني ان القدرة
يقتضي صحة الفعل بالنسبة الى الفاعل لان القادر هو الذي يصح منه الفعل والترك وانما قدمنا قولنا

بالنسبة الى الفاعل لان الفعل في نفسه ممكن صحيح ولم يجعله القدرة ممكنا صحيحا بالنسبة الى الفاعل وتعلقها
بالطرفين اختلفوا في ان القدرة هل هي متعلقة بالطرفين على السواء ام لا فذهب المعتزلة الى انها
متعلقة بالطرفين على السواء واختاره المص لان القادر هو الذي يصح منه الفعل والترك فيتساوى
نسبته اليهما وذهبت الاشاعرة الى انها متعلقة بطرف واحد لان القدرة عندهم مع الفعل
لا قبله كما سيأتي فلا تتعلق بالضدين والا لزم اجتماعهما لوجوب مقارنتهما لتلك القدرة المتعلقة بهما
وقال الامام الرازي القدرة تطلق على القوة التي هي مبدأ الافعال المختلفة بحيث متى انضم اليها ارادة
احد الضدين حصل ذلك الضد ومتى انضم اليها ارادة الضد الآخر حصل ذلك الآخر ولا شك ان نسبة
هذه القوة الى الضدين على السواء وتطلق ايضا على القوة المجتمعة لشرائط التاثير بمرتبتها ولا شك انها
لا يتعلق بالضدين والا اجتمعا في الوجود بل هي بالنسبة الى كل مقدور غيرها بالنسبة الى المقدور الآخر
سواء كانا متضادين او غير متضادين وذلك لاختلاف الشرائط المعتبرة في وجود المقدورات
المختلفة فان خصوصية كل مقدور لها شرط مخصوص به يعين وجوده من بين المقدورات المشتركة
الا يرى ان القصد المتعلق بها شرط لوجودها دون غيرها ولعل الشيخ الاشعري اراد بالقوة القدرة
المجتمعة لشرائط التاثير فلذلك حكم بانها لا تتعلق بالضدين ولعل المعتبر اراد بالقوة القدرة
التي هي مبدأ الافعال المختلفة فلذلك قالوا تتعلق بالضدين واعترض صاحب المواقف بان القدرة
الحادثة ليست مؤثرة عند الشيخ الاشعري فكيف يصح ان يقال انه اراد بالقدرة القوة المجتمعة
لشرائط التاثير وتقدم الفعل للتكليف الكافر والمنافي ولزوم احد المحالين لولاه اختلفوا في ان
القدرة هل هي مع الفعل ام قبله فذهب المعتزلة الى الثاني والاشاعرة الى الاول واختار المص
مذهب المعتزلة واحتج عليه بثلاثة وجوه الاول انه لو لم يكن حصل الفعل لما كان الكافر مكلفا بالايمان
حال الكفر والتالي باطل بالاجماع فالمقدم مثله بيان الملازمة انه لا يكون الايمان حال الكفر
مقدورا للكافر والتكليف بغير المقدور غير واقع لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها والثاني
ان القدرة وكونها مع الفعل متنافيان لان القدرة تلزمها كونها محتاجا اليها لاجل ان يحصل الفعل

من العدم الى الوجود وكونها مع الفعل ان يستغني عنها لان حال وجود الفعل صار الفعل موجودا فلا
حاجة اليها لان يدخل من العدم الى الوجود ونافي الملزومات لازم للنافي من اللوازم فالقدرة
لا يكون مع الفعل والثالث انه لو لم يكن القدرة قبل الفعل بل مقارنة له عن مفارقة عنه يلزم احد
المحالين اما قدم العالم او حدوث قدرة الله تعالى ضرورة عدم انفكاك احدهما عن الاخر والتالي
بقسميه باطل واجيب عن الاول بان كلف الكافر في الحال بايقاع الايمان في ثاني الحال فان قيل
ان اسم الكفر في ثاني الحال فلا قدرة له على الايمان وان بدل بالايمان لم يكن مكلفا به فيه لا يحال
التكليف بتحصيل الحاصل فنافي التكليف القدرة التي هي شرطه اجيب بان التكليف لا يتعلق الا
بما هو مقدور واللازم منه ان يكون المكلف به مقدورا في زمان وجوده واما كون القدرة
مجامعة للتكليف فلا على ان التكليف بتحصيل الحاصل انما يستحيل اذا كان بتحصيل اخر لا بذلك التحصيل وح
جاز ان يستمر التكليف حال القدرة فاندفع تشنيع المعتزلة على الاشاعرة بلزوم عدم العصيان اذ
لا تكليف قبل الفعل لعدم القدرة فلا عصيان ومع الفعل لا عصيان ايضا لانهم لا يسلمون عدم التكليف
قبل القدرة عدم العصيان لازم اما قبل الفعل فلعدم القدرة واما حال الفعل فللاشتغال
وعن الثاني بان الفعل حال وجوده محتاج الى القدرة وما توهم من انه يلزم ح احداث الحادث
وايجاد الموجود مدفوع بان المح احداث الحادث باحداث اخر وايجاد الموجود بايجاد اخر كما
ذكرنا وعن الثالث بان كلامنا في قدرة العبد ولم ندع ان القدرة على الاطلاق مقارنة للفعل
ليرد علينا حدوث قدرة الله تعالى او قدم العالم بل قدرة الله تعالى قديمة ولها تعلقات حادثة مقارنة
للافعال الصادرة عنا واحتجت الاشاعرة على ان القدرة مع الفعل لا قبله بوجهين احدهما
انها عرض والعرض لا يبقى زمانين فلو كانت قبل الفعل لانعدمت حال الفعل فيلزم وجود المقدور
بدون القدرة والمعلول بدون العلة وهو ح واجيب عنه اما اولا فبالنقض بقدرة الله تعالى
وما يقال من ان العرض لا يطلق على صفاته وان صفاته ليست مغايرة لذاته فمما لا يجدي نفعا
لان الكلام في المعاني لا في اطلاق الالفاظ واما ثانيا فبالحل وهو اما لا نم ان العرض لا يبقى زمانين

ولو سلم فلم لا يجوز وجود المعلول بدون ان يكون له علة اصلا والازم وجوده بدون مقارنة العلة
بل مع سبقها واستحالة ذلك اذا لم تتخلل بينهما زمان ممنوعة ولو سلم فيجوز ان تعدم القدرة و
يحدث مثلها فيكون لها بقاء بتجدد الامثال على الاستمرار الى حال الفعل ورد هذا الاخير بان
وجود المقدور ح اما بالقدرة الزائلة فيعود المحذور او الحاصلة وهو المط ثم لا يخفى ان هذا
الدليل من الاشاعرة الرامي والافهم لا يقولون بتاثير القدرة الحادثة الثاني لو كانت القدرة
قبل الفعل لكان الفعل قبل وقوعه ممكنا لكنه ح لانه يلزم من فرض وقوعه اجتماع النقيضين وهو
ان يكون الفعل موجودا معدوما لان الفعل قبل وقوعه معدوم قطعا وايضا ان لا يكون الحالة
التي فرضناها سابقة على الفعل سابقة عليه بل مقارنة له واجيب اولا بالنقض بالقدرة القديمة
فان قيل لا يلزم من وجوه القدرة القديمة قبل الفعل وجود تعلقها قبله فالقدرة القديمة تعلقها
مع الفعل ومقدوريته الفعل انما يجب في زمان تعلق القدرة به فليجز مثل ذلك في
القدرة الحادثة وهو ان يكون نفسها موجودة قبل الفعل وتعلقها مقارنا للفعل وثانيا بالحل وهو
تحقيق معنى قوله حصول الفعل قبل وقوعه ح فانه قد يراد به معنيان الاول ان حصول الفعل في
زمان قبل زمان وقوع الفعل مشروطا بشرط كونه قبله ح الثاني ان حصول الفعل في زمان قبل
زمان الفعل لكن غير مشروط بشرط كونه قبله ح والاشتباه في استعمال المعنى الاول لكنه لا يجامع
المقدورية وامكان حصول الفعل من القادر لان هذا المجموع يلزم من وجود الفعل في ذلك الزمان
وحده حتى يلزم امتناعه قبله بل منه مع فرض كون ذلك الزمان قبل الفعل مقارنا لعدمه فيكون
هذا المجموع محالا لان دون الفعل وحده بل ممكن في حد ذاته قطعا فلا يتصف بالامتناع الذاتي
بل بالامتناع الغيري وذلك لا ينافي تعلق القدرة به والمعنى الثاني غير ح فانه 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 يقال تعود زيد ح شرط قيامه اذ يمتنع كونه
قاعدا قائما معا وليس كذلك في زمان قيامه اذ يمكن ان يتقدم القيام ويوجد بدله القعود

ولا يتحد وقوع المقدور مع تعدد القادر اي لا يجوز ان يقع مقدور واحد بالشخص بقادرين
كل واحد منهما مستقل بالقادرية والدليل عليه ما مر في امتناع اجتماع علتين مستقلتين على معلول
بالشخص وانما قيد هنا اذا كانت كل واحدة من القدرتين موثرة واما من زعم ان القدرة قد
يكون كاسبة لا موثرة فقد جواز اجتماع قدرتين موثرة وكاسبة على مقدور واحد معا
معا كما في افعال العباد الاختيارية ولم يجوز اجتماع موثرتين لما ذكرنا ولا كاسبتين لان
الكسب هو ان يخلق الله تعالى فعلا معلقا للقدرة الحادثة وانها لا تعلق بفعل خارج عن محلها فلا قدرة
زيد على فعل عمرو ولا يتصور اثنان مما محل لفعل واحد بل يكون كل واحد من الاثنين محلا
لفعل مغاير ولو بالشخص لفعل الاخر فلا يمكن اجتماع قدرتين كاسبتين على فعل واحد شخصي وانما قال
ولا يتحد وقوع المقدور ولم يقل ولا يتحد المقدور لما اشتهر عندهم من انه يجوز ان يكون لمعلول واحد
شخصي علتان مستقلتان لكن اذا وقع المعلول باحدهما امتنع ان يقع بالاخر فلا يمكن وقوع المقدور
الواحد الشخصي الا من قادر واحد شخصي وانما قلنا لما اشتهر عندهم لما اسلفنا من المنع على المقدمة
القائلة اذا وقع باحدهما امتنع ان يقع بالاخر وقد مر مرارا وفي مبحث ان المعلول قد يستعدم بانعدام
علته ولا استبعاد في تماثلهما اي في تماثل افراد القدرة ذهبت طائفة الى ان افراد القدرة
يستبعد ان يكون متماثلة لانه يمتنع ان يجتمع قدرتان لقادر واحد على مقدور واحد بعين امر
من دليل اجتماع وليس مستقلين واذا ثبت هذا الامتناع امتنع ان يكون قدرة الشخص على مقدور
مماثلة لقدرته على مقدور اخر والا لكان كل واحد من القدرتين المتماثلتين قدرة على كل واحد
من ذينك المقدورين فيلزم وجود المقدور مع تعذر القدرة عليه من شخص واحد ورد المص هذا
المذهب وقال الاستبعاد في تماثل القدرتين لان حال القدرتين كحال القادرين فكما يجوز تعلق
القدرتين بمقدور واحد شخصي وان لم يجز وقوعهما على قياس ما مر في القادرين لا يمتنع
اذ جاز تعلق قدرتين متماثلتين من قادر واحد او من قادرين بمقدار واحد فاذا جاز وقوع
ذلك المقدور باحدى القدرتين في هذا الزمان مثلا جاز وقوعه فيه بالاخرى لان لوازم الامثال

امتناع صح

متحدة فيلزم جواز وقوعه بهما في زمان واحد وقد حكمتم باستحالته لانا نقول اذا جاز وقوعه باحديهما
وحدهما في زمان جاز وقوعه فيه بالاخرى وحدها بدلا عن الاولى بان لا يقع بالاولى ويقع بالثانية
بدلا عن الاولى فالوقوع واحد وذلك اما بالاولى او بالثانية واذا وقع باحديهما امتنع ان
يقع بالاخرى وتقابل العجز تقابل العدم والملكة احتجوا في ان العجز عرض مضاد للقدرة ام سوء عدم
القدرة عما من شانه ان يكون قادرا فذهبت الاشاعرة وجمهور المعتزلة الى الاول وذهب
ابو هاشم من المعتزلة الى الثاني واختاره المص لهم في اثبات كونه عرضا النزوم الضرورة من
الزمن والممنوع من القيام فان كل عاقل يجد من نفسه النزوم من كونه زمنا ومن كونه ممنوعا
من القيام وما هي الا ان في الزمن صفة وجودية هي العجز وليس هذه الصفة في الممنوع ولابي
هاشم ان يجعلها عائدة الى عدم القدرة في الزمن ووجودها في الممنوع فان قيل الممنوع انما يتاتى
منه الفعل على تقدير ارتفاع المانع والزمن ايضا كذلك فالحكم بان احدهما قادر دون الاخر
بحكم علمنا الممنوع يتاتى منه الفعل وهو بحاله في ذاته وصفاته وانما التغير في امر خارج بخلاف الزمن
فانه تغير من صفة الى صفة اخرى قال المص في نقد المحصل ان القدرة ان فسرت بسلامة الاعضاء
فالعجز عبارة عن اعتراض للاعضاء ويكون القدرة عدمية لان السلامة عدم الافة وان
فسرت القدرة بهيئة تعرض عند سلامة الاعضاء ويسمى بالتمكن او بما سوى ذلك وجعل العجز عبارة
عن عدم تلك الهيئة كانت القدرة وجودية والعجز عدميا وان اريد بالعجز ما يعرض للمرتعش
ويمانعه حركة الارتعاش عن حركة الاحسار فالعجز وجودي ولعل الاشاعرة ذهبوا الى
هذا المعنى فحكموا بكونه وجوديا وتضاد القدرة الخلق تضاد احكامهما اي تضاد 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 النفس يصدر بها عنها فعل ملاروية وفكر وتضاد
الاحكام يقتضي تضادهما والخلق ايضا تضاد الفعل تضاد احكامهما فان الفعل قد يكون تكلفا
بخلاف الخلق واعلم ان ما ذكره انما يتم عند مغايرة الخلق للقدرة والفعل ولا يتم تضادهما

وذلك لان كون الشئ صالحا لان يقع به الضدان وكونه غير صالح كذلك صفتان متنافيتان لا يصدقان
على ذات واحدة من جهة واحدة فيصح ان يغاير القدرة والحلى اذاتا واما اعتبارا
واما بعضا وتارة اما اجتماعهما في محل فلا كيف والظاهر اجتماعهما في محل بالقياس الى فعل واحد
وما يتوهم من ان تلك الصفتين المتضادتين لازمتان لهما ونافي اللازمين يستلزم امتناع
اجتماع نفيهما الملزومين الوجوديين اللذين لا يضادان وذلك معنى التضاد فجوابه ان
نافي اللازمين الخاصين يستلزم تغاير الملزومين لا امتناع اجتماعهما في محل واحد ولا صدق
احدهما على الاخر والمقصود لامتناع الاجتماعين هو نافي اللوازم الاتصالية ومنها اللذة
والالم اي من الكيفيات النفسانية اللذة والالم وتصورهما بديهي كسائر الوجدانيات
وقد يفسر ان قصدا الى تعيين المسمى وتمييزه فيقال اللذة ادراك الملائم من حيث هو ملائم والالم
ادراك المنافر من حيث هو منافر والملائم هو كمال الشئ الخاص به كالكيف بالحلاوة والدسومة
للذائقة واستماع النغمات الطيبة للسامعة والرفعة والغلبة للغضبية وادراك حقائق
الاشياء واحوالها على ما هي عليه للقوة العقلية وقولنا من حيث هو ملائم لان الشئ
قد يلائم من وجه دون وجه كالدواء الكريه اذا علم ان فيه نجاة من الموت والهلاك
فانه ملائم من حيث اشتماله على النجاة وغير ملائم بل منافر من حيث اشتماله على ما ينفر الطبيعة
عنه فادراكه من حيث انه ملائم يكون لذة دون ادراكه من حيث انه منافر وهذا
ايضا ظاهر فائدة قيد الحيثية في تعريف الالم فما ذكرنا ظهر ان كلا من اللذة والالم
ادراك مخصوص حيث اضيف الى المدرك مخصوص هو الملائم في اللذة والمنافر في الالم
والى هذا المعنى اشار بقوله وهما نوعان من الادراك مخصصا باضافة ثم المعبر هو
الملائم والمنافر بالقياس الى المدرك لا لنفس الامر لانه قد يعتقد احد الملائم في شئ
فيلتذ به وان لم يكن ملائما له وقد يعتقد المنافر في شئ فيتألم به وان لم يكن منافرا له والى
هذا المعنى اشار بقوله ويختلف بالقياس ان يختلف اللذة والالم بالقياس الى المدرك

فان

فان امرا يعينه يلتذ به احد ويتألم به اخر وذكر الامام الرازي بعد الاعتراف بانهما
حقيقتان غنيتان عن التعريف لانا نجد من انفسنا حالة يسميها اللذة وتعريف ان هناك
ادراكا للملائم لكن لم يثبت ان اللذة نفس ادراك الملائم ام غيره وتقدير المغايرة هل هي
معلولة له ام لا وتقدير المعلولية هل يمكن حصولها بطريق اخر ام لا ثم قال والاقرب ان الالم
ليس هو نفس الادراك المنافر ولا هو كاف في حصوله لان العارف الطبية قد شهدت بان
سوء المزاج الرطب غير مولم مع ان هناك ادراك امر غير طبيعي فان قيل كيف ساغ له هذه
المناقشة وقد اختار ان تصورهما بديهي واجلى من تصور الملائم والمنافر اجيب بانه لعله
اوردها على تقدير احتياجهما الى التعريف دون استغنائهما عنه وانه تصور الكنه بانه من الباس
وبداهة تصورهما على وجه المنع مما ذكر في تعريفهما لا يستلزم تصور كنههما وزعم محمد بن زكريا الطبيب
الرازي بان اللذة ليست الا العود الى الحالة الطبيعية بعد الخروج عنها وهو معنى الخلاص عن الالم كالاكل
للجوع والجماع لدعدعة المني او غيره ونحن لا نمنع جواز ان يكون ذلك احد اسباب اللذة اذ ما العود
الى الحالة الملائمة يحصل ادراكها فان الامور المستمرة لا شعور لها فاذا زالت الحالة الطبيعية المستمرة
عادت بزوال حالة طبيعية حصل ادراكها الذي هو اللذة انما نازعنا في تمامية احدهما ان اللذة هي
الالم وثانيهما انها لا يمكن ان تحصل بطريق اخر سوى دفع الالم فانه قد يحصل اللذة من غير سابقة الم وحالة
غير طبيعية كما في مصادفة مال ومطالعة جمال من غير طلب وشوق لا على التفصيل ولا على الاجمال بان
لم يخطر ذلك ببال قط لا حسا ولا كليا وكذا في ادراك الذائقة الحلاوة اول مرة وقد يحصل الخلاص عن
الالم من غير لذة كما في حصول الصحة على التدريج وقد ورد المستلذات من الطعوم والروائح
والاصوات وغيرها على من له غاية الشوق الى ذلك وقد عرض له شاغل عن الشعور والادراك والمص
اشار الى المنع الاول بقوله وليست اللذة خروجا عن الحالة الغير الطبيعية الى الحالة الطبيعية والى المنع الثاني
بقوله لا غير يعني لو سلمنا ان الخلاص عن الالم لذة فلا نم انها منحصرة فيه حتى يصح قوله انها الخلاص عن
الالم لا غير والموجود في نسخ الكتاب هذه العبارة وليست اللذة خروجا عن الحالة الطبيعية ولعله من قبل

لطغيان العلم ثم قال الحكماء الالم يعني الحسي منه سببه الذاتي تفرق الاتصال بشهادة الحس فالحار انما يالم
لانه يفرق اتصال العضو وكذلك البارد يلزمه تفرق الاتصال لانه لشدة تكثيفه وجمعه يوجب
انجذاب الاجزاء الى ما يكاثفه ويلزم من ذلك تفرقها عما يجذب عنه والاسود الحالك
المظلم يولم لشدة جمعه والابيض المتفق لشدة برودته والمر والحامض من المذوقات يولمان
لفرط التفريق والعفص والقابض لشدة القبض المستتبع للتفريق وكذا الحال في المشمومات
فبعضها معروف وبعضها مكثف والاصوات القوية يولم مالتفريق الشديد لعنف الحركة الهوائية عند
ملاقات الصماخ وذكره الامام الرازي متمسكا بوجوه منها ان من عقر يده بسكين شديدة الحدة
في الغاية لم يحس الالم الا بعد زمان ولو كان تفرق الاتصال سببا ذاتيا للالم لم يتخلف الالم عنه
بل تفرق الاتصال بعد العضو لسورة المزاج الذي هو المولم وحصوله يستدعي زمانا وان كان
قليلا فربما يتمادى العضو المقطوع مالاستحالة الى مزاج شي يحصل الالم الذي هو سببه ومنها ان
الغذاء انما يصير جزءا من المغتذي بالفعل بان يتفرق اتصال اجزاء المغتذي ويتوسط بينها ويشبه
بها مع ان تولم المغتذي والتالي باطل بشهادة الحس وكذلك النمو انما يحصل بتفرق الاتصال مع
انه غير مولم فان قيل التفرق الحاصل من التغذي والنمو يتفرق في اجزاء صغيرة جدا فلصغر هذا
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 تختص بجزء من البدن دون جزء بل
هي حاصلة في جميع الاجزاء واجيب عنها بان المراد بالسبب الذاتي ما لا يحتاج الى سبب متوسط
بينه وبين المسبب فجاز ان يكون مشروطا بشرط يتخلف عنه المسبب لتعداده على ان التفرق الحاصل
في الاجزاء والنمو والاغتذاء وان كان مكثرا لكنه متصف مستتر فلا يحس به لصغره واستتاره
ومنها ان تفرق الاتصال في الجراحة العظيمة اكثر منه لسعة العقرب فوجب ان يكون الام الجراحة
اقوى من الام اللسعة وليس الامر كذلك واجيب بانه انما يلزم لو كان الم لسعة العقرب
ايضا لتفرق الاتصال وليس كذلك بل هو لما يحصل بواسطة السمية من سوء مزاج مختلف اقوى تاثيرا

من الجراحة العظيمة ومنها ان التفرق رادف الانفصال وهو عدمي فلا يصلح علة للالم الوجودي
واجيب بان التفرق ليس عدم الاتصال بل حركة بعض الاجزاء عن البعض فلا يكون عدميا
ولو سلم فالعدمي يجوز ان يتصف به امر في الخارج ويكون ذلك الامر سببا
الانصاف موجبا لامر وجودي وقال الشيخ ابو علي السبب الذاتي للالم امران احدهما تفرق
الاتصال على ما مر وكان المص اشار الى هذا المعنى بقوله وقد يستند الالم الى التفرق وثانيهما
سوء المزاج المختلف فان سوء المزاج قسمان متفق ومختلف فالمتفق مزاج غير طبيعي يرد على العضو
يزيل مزاجه الطبيعي ويمكن ان يبحث بتصرفه المزاج الطبيعي والمختلف مزاج غير طبيعي يرد عليه ولا
يبطل مزاجه الطبيعي بل يخرجه عن الاعتدال والمولم من هذين سوء المزاج المختلف ولذلك
تولم لسعة العقرب ما لا تولم الابرة بل ليس لاحدهما مدخل في الاخر بخلاف سوء المزاج المتفق فانه
لا يولم وعليه برهان اني ولمي اما الاني فهو ان حرارة المدفوق اكثر من حرارة صاحب الغب ولهذا
يذوب اعضاء المدفوق مع ان حرارة الغب محسوسة دون حرارة الدق فان صاحب الغب يجد
التهابا شديدا ويضطرب اضطرابا دون المدفوق واما اللمي فهو ان الاحساس شرطه مخالفة
كيفية الحساس وكيفية المحسوس اذ مع الاتفاق من كيفيتهما لا يحصل تاثر للحاس عن المحسوس فلا يكون
هناك احساس لكونه مشروطا بالتاثر فاذا امكن الكيفية المنافرة في العضو وازالت كيفية العضو
الاصلية كما في سوء المزاج المتفق فليس ثمة كيفيتان متخالفتان فلم يكن فعل وانفعال فلا يحس بالكيفية
المنافرة فلا يكون هناك الم واما في سوء المزاج المختلف فالكيفية الاصلية باقية مع الكيفية الواردة فيتحقق
المنافاة واحساس المنافي الذي هو الالم ولذلك كان المحسوسات اذا استمرت يضعف الشعور
بها متدرجا لانه يحب استمراره تقل المخالفة من كيفية المحسوس ومن كيفية الحاس بها فيضعف التاثر
والاحساس حتى ربما لم يشعر بتلك المحسوسات المستمرة لحصول الموافقة من كيفية الحاس والمحسوس
ولذلك فان الناقص في الحمام يسخن بهوائه اولا حتى اشار عنه وتادى به وذلك لمخالفة كيفية بدنه
لكيفية هواء الحمام حتى اذا لبث في قاب ساعة اثر فيه هواء الحمام وسخن وصار كيفية بدنه موافقة لكيفية

هوائية تراح لا مدرك نحو هواء الحمام وكل منهما اى من اللذة والالم حسى وعقلى وسواء العقلى
اقوى لما كان كل من اللذة والالم ادراكا والادراك اما حسى او عقلى كان كل من اللذة والالم
الحسيين حسية وعقلية الحسية اما ظاهرة تعلق بالحواس الظاهرة واما باطنة تعلق بالحواس الباطنة
واللذة الحسية الباطنة اقوى من الظاهرة لانها آثر عند العقلاء فان الممكن من غلبة اولوفى
امر خسيس كالشطرنج والنرد قد يعرض له منكوح بهى ومطعوم شهى فيرفضه لما يعارضه من لذة الغلبة
الوهمية ومرتبة اللذة العقلية اقوى منهما جميعا فان اللذة تتفاوت بحسب تفاوت الادراك
والمدرك والمدرك فان القوة المدركة اكانت بنسبتها اشرف واقوى يكون لذتها اتم واقوى
كما ان لذة العين الصحيحة من جمال الحسب اقوى من لذة العين المريضة وكذلك الادراك اكان
اقوى يكون اللذة اكثر كما ان العاشق اذا راى معشوقه من مسافة اقرب يكون لذاته اكثر و
كذلك المدرك ما كان اشرف كان اللذة به اعظم فان المعشوق المنظور ما كان احسن يكون لذة
رويته اكثر ولما كان القوة العقلية اشرف من القوى الجسمانية لانها مجردة وهى مستغنية فى الشواب
المادية وادراكها اقوى لانها عاقلة بذاتها وادراك القوى الجسمانية بالالات ومدركات العقل
اشرف لانها مجردات مبراة عن الشوائب المادية ومدركات القوى المادية مستغنية فى الشوائب
لا جرم يكون اللذة العقلية اقوى من سائر اللذات وعلى هذا القياس حال الالم ومنها اى من
الكيفيات النفسانية الارادة والكراهة وهما نوعان من العلم بالمعنى الاعم وذهب كثير من المعتزلة
وبعضهم الى ان الارادة هى اعتقاد النفع سواء كان يقينيا او غيره قالوا انه قدره القادر الى
طرفى المقدور اعنى فعله وتركه بالسوية فاذا اعتقد نفعا فى احد طرفيه رجح ذلك الطرف عنده وصار
هذا الاعتقاد مع القدرة مخصصا لوقوعه منه وذهب جماعة منهم الى ان هذا الاعتقاد هو المسمى بالداعى
الى الفعل او الترك واما الارادة فهى ميل يعقب اعتقاد النفع كما ان الكراهة ايضا ميل يعقب اعتقاد
الضرر وذلك لان كسرا ما يعتقد نفعا فى شئ ولا يزيده الا اذا حدث فينا ميل بعد هذا الاعتقاد
وردها لا يجعله مجرد اعتقاد النفع اذ ظنه هل يتم له او لغيره ممن يوثر خيره بحيث يمكن وصول ذلك

النفع

النفع اليه او الى غيره اذا لم يكن هناك مانع من تعب او معارضة وما ذكر من الميل انما يحصل لمن لا يعتقد
على تحصيل ذلك الشئ قدرة تامة كالشوق الى المحبوب لمن لا يصل اليه اما فى القادر التام القدرة فكفى
الاعتقاد المذكور وذهب الاشاعرة الى ان الارادة قد توجد بدون اعتقاد النفع اصلا وميل يتبعه
فلا يكون شئ منهما لازما فصلا ان يكون نفسها فان الهارب من السبع اذا عن له طريقان متساويان
فى الافضاء الى النجاة منه يختار احدهما بارادته ولا سوق فى ذلك على ترجح احدهما لنفع يعتقده
فيه ولا على ميل يتبعه بل يرجح احدهما على الاخر بمجرد الارادة فانا نعلم بالضرورة انه من دهشة لا يخطر
بباله طلب مرجح يختار بسببه احدهما بل لا يخطر بباله سوى النجاة وانه لو لم يجد المرجح لم يتوقف متفكرا فيه
حتى يفترسه السبع وكذلك العطشان اذا كان عنده قدحان من الماء متساويان من جميع الوجوه فانه
يختار احدهما بلا داع له يرجحه فى اعتقاده على الاخر وكذلك الجائع اذا كان عنده رغيفان
متساويان من جميع الوجوه فانه يختار احدهما على الاخر من غير داع يدعوه اليه والمعتزلة ادعوا الضرورة
بان من استوى عنده الطرفان لا يرجح باختياره احدهما على الاخر الا المرجح يخص ذلك الطرف
فما دام الاستواء لا تصور منه ترجح اصلا والجواب بمنع الضرورة والمعارضة بالضرورة وقالوا
ان التساوى من جميع الوجوه فى الامثلة المذكورة مم ولا يلزم من فرض التساوى وقوعه ولا بد فى
هذه الصور المفروضة من مرجح يجب اعتقاده اذ لولاه لم يختر شيئا مما فرض تساويه وليس يلزم من
الشعور بالمرجح الشعور بذلك الشعور فلعل الدهشة المذكورة صارت سببا لعدم استثبات
الشعور فى الحافظة فلاجل ذلك لا يعرف الهارب الآن انه كان له شعور بالمرجح فى تلك الحالة
وايضا قالوا اذا فرض تساوى الطريقين فى النجاة فان طبعه يقتضى سلوك الطريق الذى على يساره
لان القوة فى اليمين اكثر والقوى يدفع الضعف كما هو المشاهد فمن يدور على عقبه واما فى القدحين
والرغيفين فيختار ما هو الاقرب الى اليمين والجواب منع الضرورة والمعارضة بالضرورة ثم الشيخ
الاشعرى واتباعه ذهبوا الى ان ارادة الشئ نفس كراهة ضده اذ لو كانت غيرها لكانت اما مماثلة
لها او مضادة او مخالفة والكل باطل اما الملازمة فلما مر ان النسبة بين كل مفهومين منحصرة فى هذه الثلث

واما بطلان اللازم فلانهما لو كانا ضدين او مثلين لامتنع اجتماعهما وهذا ظ لزومه وفساد اولوكانا
متخالفين لجاز اجتماع كل منهما مع ضد الاخر لان هذا شان المتخالفين كالسواد المخالف للحلاوة
يجتمع مع ضدها الذي هو 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 كراهته لان ضد ارادة الشيء ارادة ضده واجيب بانا لا نم ان اجتماع كل متخالفين
مع ضد الاخر جائز او يجوز ان يكونا متلازمين امتناع واجتماع الملزوم مع ضد اللازم ظ او
ضدين لامر واحد كالنوم للعلم والقدرة فاجتماع كل مع ضد الاخر يستلزم اجتماع الضدين ::
ويمكن الجواب بانه يجوز ان يكون كل من الضدين مرادا من وجه اراده على السوية
او مع 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 ويمكن دفعه بان الاراده عند الشيخ ومن تابعه مفسرة
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 ميل يبعثه لجاز فيها كل من الامرين
وعورض بان شرط ارادة الشيء او كراهته الشعور به ضرورة وقد يراد الشيء او يكره من غير شعور
بضده فارادة الشيء لا يستلزم كراهة ضده فضلا عن ان يكون نفسها الا ان يقال المراد انهما نفسها
على تقدير الشعور بالضد بمعنى انها نفس كراهة الضد المشعور به والا فلا معنى لاشتراط كون الشيء نفس
الشيء بشرط لا معنى لدعوى الاتحاد منها بهذا المعنى ايضا لان ارادة الشيء قد توجد ولا توجد
كراهة الضد المشعور به وذلك عند عدم الشعور بالضد لا يقال نحن لا ندعي ان ارادة الشيء مطلقا
نفس كراهة ضده المشعور به بل ندعي ان ارادة الشيء الذي يكون ضده مشعورا به نفس كراهة
ضده المشعور به لانا نقول جعله الارادة لا يختلف بالشعور بضد المراد وعدم الشعور به وذلك
ظ والقائلون بالتغاير منهما اختلفوا في الاستلزام فذهب القاضي ابو بكر والامام الغزالي الى
ان ارادة الشيء يستلزم كراهة ضده المشعور به اذ لو لم يكن مكروها بل مرادا لزم ارادة الضدين

وهو

وهو لان الارادتين المتعلقتين بالضدين متضادتان واجيب بمنع المقدمتين لجواز ان لا تتعلق
بالضد كراهة والارادة كثير من الامور المشعور بها ولجواز ان يكون كل من الضدين مرادا من وجه
على ما مر وهذا الاخير مما مر من تفسير الارادة على رأي الشيخ ومتبعيه والى هذا المذهب اشار
المص بقوله واحدهما لازم مع التقابل يعني ان كلا من الاراده والكراهة لازم للاخر مع تقابل
المتعلقين اي ارادة احد المتقابلين لازمه لكراهة المقابل الاخر لا نفسها وبالعكس اي كراهة
احد المتقابلين لازمه لارادة الاخر لا نفسها وذلك بشرط الشعور بالمقابل على ما مر
لعل المص حيث عبر الضد الى المقابل اراد تصحيح هذا المذهب اذ لا شك ان ارادة الانسان بفعل
يستلزم كراهة تركه اذا اخطر الترك بالبال وكذا ارادة الترك يستلزم كراهة الانسان اذا
خطر الانسان بالبال وبالعكس في كليهما وذلك واضح عند العقل ويندفع عن المنع الاول اعني قوله
يجوز ان لا تتعلق بالضد كراهة ولا اراده فان هذا في الضد جائز دون المقابل مقابل السلب
والايجاب واما المنع الثاني فمقدر وجه دفعه لكنه انما يندفع عن الاشاعرة دون المص
حيث فسر الاراده باعتقاد النفع والكراهة باعتقاد الضرر على ما اشرنا اليه انما لم ان الحكماء
واهل الملة اتفقوا على ان ارادة الله تعالى اذا تعلقت بفعل من افعال نفسه لزم وجود ذلك الفعل
وامتنع تخلفه عن ارادته واما اذا تعلقت بفعل غيره ففيه خلاف المعتزلة القائلين بان
معنى الامر هو الارادة فان الامر لا يوجب وجود المأمور به كما في العصاة واما ارادة
احدنا اذا تعلقت بفعل غيره فانها لا يوجب المراد اتفاقا واذا تعلقت بفعل من افعال نفسه
فانها لا يوجب ذلك المراد عند الاشاعرة وان كانت مقارنة له ووافقهم في ذلك الحنابلة
وابن وجماعة من متاخري المعتزلة وجوز النظام والعلاف وجعفر بن حرب وطائفة من قدماء
المعتزلة البصرة ايجابها للمراد اذا كانت تلك الارادة قصدا الى الفعل وسوى القصد الى الفعل
بالجزم من انفسنا حال ايجادنا للفعل لا عزما عليه لان الارادة اذا كانت عزما على الفعل لم يوجب
المراد فانه قد يتقدم العزم على الفعل فلا يتصور ايجابه اياه واستدلوا على ذلك بان العزم

توطين النفس على احد الامرين بعد سابقة الردد فيهما والعزم الذي هو هذا التوطين بعد الشدة
والضعف وسقوى شيئا فشيئا حتى بلغ الى درجة الجزم فزول التردد بالكلية ومع ذلك فقد
لا يكون العزم الواصل الى مرتبة الجزم مقارنا للفعل ولا قصد اليه بل يكون جزما بانه سيقصد الفعل
فيكون متقدما على الفعل غير موجب له وربما يزول ذلك العزم والجزم لزوال شرط من شرائط
الفعل او حدوث مانع من موانعه فلا يوجد الفعل بعده ايضا واذا لم يكن التوطين البالغ حد الجزم
موجبا للفعل فالذي لم يبلغه كان اولى بعدم الايجاب فهؤلاء اثبتوا ارادة متقدمة على الفعل ازيد
من العزم ولم يجوزوا كونها موجبة وارادة مقارنة له اي القصد وجوزوا ايجابها اياه واما
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 وتغاير اعتبارهما بالنسبة الى الفاعل وغيره يعني
ان الارادة والكراهة يتغاير اعتبارهما بالنسبة الى الفاعل وغيره فان ارادة الفاعل موجبة للمراد
اما اذا كانت الارادة قديمة فبالاتفاق واما اذا كانت حادثة فبالخلاف والتقييد المذكور
وارادة 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 تعلقان بذاتهما
بخلاف الشهوة والنفرة يعني ان الارادة مغايرة للشهوة التي هي ميل النفس الى الامور المستلذة
لان الارادة قد تتعلق بنفسها دون الشهوة فانها لا تتعلق بنفسها بل للذات واذا ذكرت
متعلقة بنفسها كانت مجازا عن الارادة كما قيل لمريض ما يشتهي فقال اشتهي ان اشتهي اي اريد
ان اشتهي وكذا الكراهة مغايرة للنفرة لانها قد تتعلق بنفسها دون النفرة وقال صاحب
المواقف اذا فسر الارادة باعتقاد النفع او الميل التابع له جاز تعلقها بنفسها بجواز ان يعتقد
الشخص ان في اعتقاده لمنفعة فعل او في ميله اليه نفعا ثم الميل الى ذلك الاعتقاد وما يتبعه واما
اذا فسرت بالصفة المخصصة لاحد طرفي المقدور بالوقوع فلا يجوز تعلقها بنفسها لان ارادة ليست
مقدورة له ولا احتياج حصولها فينا الى ارادة اخرى وهكذا الى ما لا يتناهى اللهم الا ان تذكر

هذا الفرق

هذا الفرق على تقدير اقتدارنا على الارادة فان العلامة بناء على هذا التقدير احتلفوا في ان
تلك الارادة المقدورة هل يكون مرادة للعبد بارادة اخرى اولا اوجبه الاشاعرة
اذ لا يصدر فعل عن فاعل قادر عالم به ذاكر له الا بارادته وقال الجبائي يستحيل كون الفاعل
للارادة مريدا لها بارادة اخرى لما مر من لزوم التسلسل واعترض عليه بان كون الارادة
مخصصة لاحد طرفي المقدور بالوقوع لا يقتضي كون متعلقها مقدورا البتة لجواز ان يكون
صفة تتعلق بالمقدور وغيره من شأنها الترجيح والتخصيص لاحد طرفي المقدور ولهذا اجاز
ارادة الحيوة والموت وجه اخر وهو ان الانسان قد يريد شرب دواء كريهة
غاية الكراهة يشربه ولا يشتهيه بل ينفر عنه وقد يشتهي الطعام اللذيذ ولا يريده اذا علم ان
فيه هلاكه فقد وجد كل واحد من تلك الارادة والشهوة بدون الاخرى وقد يجتمعان في
شيء واحد منهما عموم من وجه بحسب الوجوه وكذا الحال بين الكراهة والنفرة اذ في الدواء المذكور
وجدت النفرة دون الكراهة المقابلة للارادة وفي اللذيذ الحرام يوجد الكراهة من الزنا دون
النفرة الطبعية وقد يجتمعان ايضا في حرام منفور عنه فهذه الكيفيات النفسانية التي ذكرت تعود الى
الحيوة وهي صفة تقتضي الحس والحركة مشروطة باعتدال المزاج اعتدالا نوعيا عندنا والعند الاخير
للمحقق على ما سوراي البعض لا للاحرار وقيل هو هي مبدأ القوة الحس والحركة وكان هذا هو المراد
بالاول لتميزه عن قوة الحس والحركة وقيل هو نتيجة اعتدال النوع وبعض عنها بالقوى الحيوانية
اي المدركة والمحركة ومعنى اعتدال النوع على ما مر هو ان الكل نوع من المركبات العنصرية مزاجا خاصا
هو اصلح الامزجة بالنسبة الى بحث اذا خرج عن ذلك المزاج لم يكن ذلك النوع فاذا حصل في
المركب اعتدال يليق بنوع من انواع الحيوان فاض عليه قوة الحيوة فانبعثت عنها اذن الله
الحواس الظاهرة والباطنة والقوى المحركة نحو جلب المنافع ودفع المضار فكون الحيوة مشروطة
باعتدال المزاج ومبدأ لقوة الحس والحركة فتغايرهما بالضرورة وكذا تغاير القوة النامية
لوجودها في النبات بخلاف الحيوة لكن هذا انما يتم لو ثبت ان الحيوة مبدأ لقوة الحس والحركة

لانفسها وان الغاذية في النبات والحيوان حقيقة واحدة للزم من مغايرة ملك الحيوة مغايرة
هذه لها فاستدلوا على مغايرة الحيوة لقوة الحس والحركة ولقوة التغذية للحيوانية بان الحيوة
موجودة في العضو المفلوج وفي العضو الذابل والالتفات اليهما الغشاء والتعفن كما في الميت
من غير حس وحركة في المفلوج ومن غير اغتذاء في الذابل واعترض بان عدم الاحساس
والحركة وعدم الاغتذاء لا يدلان على عدم قوة الحس والحركة وعدم قوة التغذية لجواز ان توجد
القوة ولا يصدر عنها الاثر لمانع من وجه العاقل واجيب بان ما يصدر عنه بالفعل آثار الحيوة
كحفظ العضو عن التعفن مثلا باق وما يصدر عنه بالفعل الحس والحركة والتغذية عرفا وان الباقي غير الذابل
ورد بانه يجوز ان يمنع قوة عن بعض آثارها دون بعض بخصوصية المانع بالنسبة الى ذلك البعض
فلا بد من البنية يعني لما كان الحيوة عندنا مشروطا باعتدال المزاج لزم اشتراطها بالبنية والمراد بالبنية
البدن المؤلف من العناصر لان المزاج لا يتصور الا بالتأليف من العناصر على ما مر وتعلق الحيوة الى
الروح الحيواني وهو جسم لطيف بخاري يتكون من لطافة الاخلاط ينبعث من التجويف الايسر
من القلب ويسري الى البدن في عروق نابتة من القلب يسمى الشرايين فالحيوة عند المص مشروطة
باعتدال المزاج النوعي والبنية والروح الحيواني والى هذا الاشتراط ذهبت الفلاسفة ويكثر
من المعتزلة بناء على ما شاهد من زوال الحيوة باستحالة البنية وتفرق الاجزاء وبانحراف
المزاج عن الاعتدال النوعي وبعدم سريان الروح في العضو لشدة او شدة ربط يمنع 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 واستدلوا على امتناع كون الحيوة مشروطة
بالبنية بانها لو اشترطت فاما ان تقوم بالجزئين من البنية حيوة واحدة فيلزم قيام العرض الواحد
باكثر من محل واحد واما ان تقوم بكل جزء حيوة وح اما ان يكون القيام بكل جزء مشروطا بالقيام
بالآخر فيلزم الدور او لا فيلزم الرجحان بلا مرجح لتماثل الاجزاء واتحاد الحيوة لا يقال لم لا يجوز ان تقوم
بالبعض فقط لاسباب مرجحة من الخارج لانا نقول فيكون الحي هو ذلك البعض لا البنية المؤلفة واجب

بانها

بانها تقوم بالمجموع الذي هو البنية المؤلفة وليس هذا من الفروض باكثر من محل واحد او تقوم بكل
جزء حيوة ويكون اشتراط كل بالآخر بطريق المعية دون التقدم فيلزم الدور ايضا او يكون قيامها
ببعض الاجزاء مشروطا بقيام حيوة بالآخر عن غير عكس وتماثل الاجزاء ثم كيف واجزاء البنية هي
العناصر المختلفة الحقائق لا يقال مح يكون الحيوة غير مشروطة بالبنية حيث تحققت في الجزء الآخر من غير شرط
لانا نقول عدم اشتراط قيام الحيوة به بقيام حيوة بالجزء الاول لا يستلزم عدم اشتراطه بوجود الجزء
الذي به تحقق البنية وتقابل الموت تقابل العدم والملكة لان الموت زوال الحيوة عما اتصف بها
كالعمى الطاري بعد البصر لا كمطلق العمى فلا يكون عدم الحيوة عن الجسم موتا فعلى هذا يكون الموت عدميا مقابلا
للحيوة مقابلة العدم والملكة وقيل كيفية وجودية تضاد الحيوة وعلى هذا ينبغي ان يحمل ما ذكره المعتزلة من
ان الموت فعل من الله او من الملك يعني زوال حيوة الجسم من غير جرح واحترزنا بالقيد الاخير عن القتل
وحمل الفعل على الكيفية المضادة مبني على ان المراد به الاثر الصادر عن الفاعل اذ لو اريد به التأثير
على ما هو الظاهر لكان ذلك تفسيرا للاماتة 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 متعلق بالوجودي والعدمي جميعا او الاحداث والمراد احداث اسباب الموت على حذف
المضاف الامور العدمية قد تحدث بعد ان لم تكن يعني نصف الاشياء بها بعد ما كانت
غير متصفة بها كالعمى فان احد البصر اعما بعد ان كان بصيرا فلا ضير لو اريد احداث نفس الموت
ومن الكيفيات النفسانية الصحة والمرض الصحة على ما ذكره الشيخ في الفصل الاول من الفن الثالث
ان حالة يصدر عنها اي لاجلها الافعال من الموضوع لما يليقه وليس كلمة او للترديد بل للتنبيه على ان جنس الصحة هو الكيفية النفسانية سواء كان راسخة او غير راسخة ولا تختص بالراسخة
كما زعم البعض على ما قال في الشفاء انها ملكة في الجسم الحيواني يصدر عنها اي لاجلها الافعال الطبيعية
غير ماضية على المجرى الطبيعي غير مأوفة فاورد ما هو صحة بالاتفاق وانما قدم الملكة على الحال في الذكر مع
انها متأخرة عنه في الوجود حيث يكون الكيفية اولا حالا ثم تصير ملكة لان الملكة لرسوخها اشرف

من الحال لانها اغلب في الصحة وقال الامام لانها لم تقع اختلاف في كونها صحة بخلاف الحال وهذا التعريف
متناول صحة الانسان وغيره من الحيوانات وما ذكره الامام من انه متناول صحة النبات ايضا وهو
انما اذا كان افعاله من الجذب والهضم والتغذية والتنمية وغير ذلك سليمة ليس بصحيح لان الحال
والملكة انما يكون من الكيفيات النفسانية المختصة بذوات الانفس الحيوانية على ما صرحوا به وعلى هذا
يكون تعريف الشفاء تكرارا اللهم الا ان يراد بالملكة والحال الراسخ وغير الراسخ من مطلق
الكيفية واما ذكره في موضع اخر من القانون من ان الصحة هيئة تكون بها بدن الانسان في مزاجه
وتركيبه بحيث يصدر عنه الافعال كلها صحيحة سليمة لمنى على ان الصحة المبحوث عنها في الطب هي صحة
الانسان وانما جاز تعريف صحة البدن بصحة الافعال لان الصحة الافعال محسوسة وصحة البدن
ليست بمحسوسة وتعريف غير المحسوس بالمحسوس ليس تعريفا للشيء بنفسه واما المرض فعرفه
الشيخ بانه 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 لست واعني من حيث هو
مزاج او الم وهذا مشعر بان منهما تقابل العدم والملكة ووجه التوفيق بين كلاميه على ما اشار اليه
الامام هو انه عند الصحة تحدث هيئة هي مبدأ لسلامة الافعال وعند المرض تزول تلك
الهيئة ويحدث هيئة اخرى هي مبدأ للآفة في الافعال فان جعل المرض عبارة عن عدم الهيئة
الاولى وزوالها فمنهما تقابل العدم والملكة وان جعل عبارة عن نفس الهيئة الثانية فتقابل
التضاد وكانه متردد في انه اي هذين واعرض الامام انهم اتفقوا على ان اجناس الامراض
المفردة ثلثة سوء المزاج وسوء التركيب ونفرق الاتصال او لا شيء منها داخل تحت الكيفية النفسانية
المسماة بالحال او الملكة اما سوء المزاج فلانه اما نفس الكيفية القريبة التي بها خرج المزاج عن الاعتدال
على ما يصرح به حيث تقال الحمى حرارة كذا وكذا وهي من الكيفيات المحسوسة واما اتصاف البدن
بها وهي من مقولة ان يفعل واما سوء التركيب فلانه عبارة عن مقدار او عدد او وضع او شكل
او انسداد مجرى يخل بالافعال وليس شيء منها داخلا تحت الحال والملكة وكذا انفصاف

البدن

البدن بها وذلك لان المقدار والعدد من الكميات والوضع مقولة براسها والشكل من الكيفيات
المختصة بالكميات والانفصاف من ان يفعل ولم يتعرض للانسداد وكانه يجعله من الوضع او
ان يفعل واما نفرق الاتصال فلانه عدمي لا يدخل تحت مقولة اصلا واذا لم يدخل المرض
تحت الحال او الملكة لم يدخل الصحيح تحتهما لكونه ضد المرض والجواب بعد تسليم كون التضاد حقيقيا ان
تقسيم المرض الى سوء المزاج وسوء التركيب ونفرق الاتصال تسامح والمقصود انه كيفية نفسانية
يحصل عند هذه الامور وتسمى باعتبارها وهذا ما قيل انها متنوعات اطلق عليها اسم الانواع
وذلك كما يطلق الصحة على اعتدال المزاج او المزاج المعتدل مع انه من المحسوسات والفرح والحزن
والغضب والخوف والهم والخجل والحقد قد تعرض للنفس كيفيات تابعة لما يرتسم فيها من تصور
النافع والضار كالفرح وهو كيفية تتبعها حركة الروح الى الخارج طلبا فعلا طالبا للوصول الى الملتذ
والحزن وهو كيفية تتبعها حركة الروح الى الخارج دفعا طلبا للاستقامة والخوف وهو ما يتبعها حركة الروح
الى الداخل دفعا هربا من المؤذي والهم وهو ما تتبعها حركة الروح الى الداخل والخارج بحدوث امر
يتصور فيه خير سوقع وشر منتظر فهو مركب من رجاء وخوف فانهما علة للفكر تحرك الروح الى
الجهة فالخير المتوقع الى الخارج والشر المنتظر الى الداخل فلذلك قيل انه جهاد فكري والخجل وهو ما
يتبعها حركة الروح الى الداخل والخارج لانه مركب من فزع وخجل حيث ينقبض الروح اولا الى الباطن
ثم يخطر بالبال انه ليس فيه كثير مضرة فينبسط ثانيا وكالحقد ويعتبر في كيفيته امران احدهما غضب ثابت
والالم ستر صورة المؤذي في الخيال فلا يشتاق النفس الى الانتقام وثانيهما ان لا يكون الانتقام
في غاية السهولة والا كان كالحاصل فلا يشتد الشوق الى تحصيله ولذلك لا يوجد الحقد مع
الضعفاء ولا في غاية الصعوبة والا كان كالمعذور فلا يشتاق اليه ولذلك لا يوجد الحقد
مع الملوك والمختصة بالكميات المتصلة كالاستقامة والانحناء والتعقر والتقبيب والشكل والخلقة
والمنفصلة كالزوجية والفردية القسم الرابع من الكيفيات الكيفيات المختصة بالكميات وهي التي لا
يكون عروضها لذات الا للكم المتصل كالاستقامة للخط والانحناء للخط والسطح والتعقر والتقبيب

للسطح والشكل للسطح والجسم التعليمي او الكم المنفصل كالزوجية والفردية للعدد حتى ان اتصاف الجسم بهذه
العوارض لا يكون الا باعتبار ما فيه من هذه الكميات وقد يعد من الكيفيات المختصة بالكميات الخلقة التي
هي عبارة عن مجموع الشكل واللون وتشكل من وجوه الاول ان احد جزئيه اعني الشكل وان كان من
الكيفيات المختصة بالكم لكن لا اختصاص في ان جزءه الاخر اعني اللون من الكيفيات المحسوسة المقابلة للكيفيات
المختصة بالكميات واجيب بان مبنى ذلك على ما قيل من ان اللون من خواص السطح ومعنى كون
الجسم ملونا ان سطحه ملون ولا ينافي من كون الكيفية محسوسة وكونها مختصة بالكم والمراد بالكيفيات
المحسوسة في التقسيم حيث جعلت مقابلة للكيفيات المختصة بالكم انما هو قسم منها اعني ما لا يكون مختصا
بالكم هذا ولكن الاظهر ان اللون قد ينفك عن الجسم الثاني ان الكلام في الكيفية المفردة اذ لو اعتبر تركب
الكيفيات المختصة بالكميات بعضها مع البعض لكان هناك اقسام لا تتناهى بحسب الافراد واجاب
الحاصلة منها ثنائية وثلاثية ورباعية وغيرها الى ما لا يتناهى مع انهم لم يعتدوا بها ولم يعدوها من انواعها
واجيب بانهم لما وجدوا الاجتماع اللون والشكل خصوصية باعتبارها نصف الجسم بالحس والتمع عددوا
المركب منهما نوعا واحدا بخلاف مثل اللون والضوء مع الاستقامة والانحناء والزوجية والفردية
الى غير ذلك الثالث ان عروض الخلقة لا يصور الا حيث هناك جسم طبيعي بخلاف الكيفيات المختصة
بالكم فانها انما تعتبر الى المادة في الوجود دون التصور على ما تقرر في تقسيم الحكمة الى الطبيعي والرياضي
والالهي واجيب بان الامور العارضة للكمية منها ما هي عارضة لها بسبب انها كمية كالاستقامة
والانحناء والزوجية والفردية وهي المبحوث عنها في قسم الرياضيات ومنها ما هي عارضة لها
بسبب انها كمية شيء مخصوص كالخلقة وهذا لا ينافي الاختصاص في الكم واعلم ان كلامهم مردود
في ان الخلقة مجموع الشكل واللون او الشكل المنضم الى اللون او كيفية حاصلة من اجتماعهما وبعد ان اقر
الى جعلها نوعا على حدة فالمستقيم اقصر الخطوط الواصلة بين النقطتين عرف ارشميدس الخط المستقيم
بانه اقصر الخطوط الواصلة بين نقطتين وقال الامام فيه شك لان الخط المستدير يمنع ان يصير
مستقيما اذ لا معنى للخط المستدير الا تلك النهاية المخصوصة فاذا وجد المستقيم لم يبق تلك النهاية

الاول

الاول بل زالت وحدث نهاية اخرى فعلى ان المستقيم والمستدير انواع متخالفة وان الاستقامة
والاستدارة والانحناء انما فصول منوعة واما لوازم للفصول المنوعة فيستحيل زوالها مع بقاء
ذات الخط واذا كان كذلك استحال انطباق هذه الانواع على نوع اخر منها فامتنع ان يوصف
المستقيم مثلا بانه ازيد او انقص من المنحني او مساو له وظهر من هذا ان ما قال ان كل قوس فهي اعظم
من وترها كلام مجازي على سبيل التحيل الكاذب وقد اجيب عن ذلك بوجهين احدهما انا لا نم
انه اذا وجد المستقيم لم يبق تلك النهاية المخصوصة التي هي المستديرة بل ذات الخط باق بحاله
لكن زال عنه صفة الاستدارة الى صفة الاستقامة فهما وصفان عارضان يجوز زوال كل منهما
الى الاخر والثاني انطباق المستقيم على المستدير جائز مع انتفائهما على حالهما كما في الكرة المدحرجة على
سطح مستو حتى يعود الى وضعها فان محيط دايرة على سطح الكرة ينطبق على خط مستقيم في ذلك
السطح غاية ما في الباب ان الانطباق هناك تدريجي وفي المستقيمين دفعي على انا لا نم اعتبار
الانطباق في التساوي والحكم به والكلام من الحال محال وتفصيله في الرسالة المعمولة لبعض الافاضل
في حركة الدحرجة وقد يرسم بانه الذي اذا ثبت نهاياته وقتل لا يتغير وضعه ورد بان قتله
توهم كاذب ولو صح لتغير وضعه ضرورة ويرسم ايضا بانه الذي اذا وقع في امتداد شعاع البصر
بستر وسطه طرفه وهذا اقرب الى فهم العامة فان البنائين اذا اراد ان يعرف استقامة العقد
او وقعه في امتداد الشعاع وقد يرسم بانه الذي تتحاذى جميع النقط المفروضة فيه فكما انه موجود
فكذا الدايرة يعني لا شك في وجود الخط المستقيم وكما انه موجود فالدايرة ايضا موجودة وهي
سطح مستو يحيط به خط واحد يفرض في داخله نقطة يتساوى جميع الخطوط المستقيمة الخارجة
الخارجة منها اليه ويتصور وجودها بان توهم ثبات احد طرفي خط مستقيم منتهي الطرفين وحركة
طرفه الاخر منه الى ان عاد الى وضعه الاول واعترض عليه بانه ان اراد التماس الفعلي فهي
لا تفيد اليقين وان اراد توقف وجود الدايرة على وجود الخط المستقيم فهو ممنوع لان القوس
المنطبقة على سطح مستو اذا ثبت احد طرفيها وحرك الاخر حصلت الدايرة اراد ان

الحركة الدورية موجودة بلا شبهة وحركة خط مستقيم حركة دورية بحيث يثبت احد طرفيه ايضا
موجودة بلا شبهة فالدايرة موجودة بلا شبهة والتضاد منتف عن المستقيم والمستدير وكذا
عارضهما يعني ان الخط المستقيم لا يكون ضدا للخط المستدير لان المتضادين لا بد ان يتواردا
على موضوع بعينه والمستقيم والمستدير لا يتواردان على موضوع لان موضوع الخط المستدير
سطح مستدير وموضوع الخط المستقيم سطح مستو واذا لم يكن الخط المستقيم والمستدير متضادين
لم يكن عارضهما اعني الاستقامة والاستدارة متضادين قيل الحكم الثاني صحيح دون الاول
لان الدايرة سطح مستو هي موضوع لخطها المحيط الذي هو خط مستدير الحكم الثاني
ايضا غير صحيح لان الخط المستقيم قد توجد في السطح الغير المستوي فان محيط الاسطوانة وكذا
محيط المخروط غير مستو وتوجد فيهما خط مستقيم وعلى تسليمهما انه يقال لم لا يجوز ان يكون
استدارة السطح واستواؤه شرطين لحلول الخطين في الموضوع الواحد القابل لذاته
لتعاقب المشروطين عند تعاقب الشرطين عليه لا جزءين للموضوع ولا لازمين له حتى يلزم ما ذكرتم
من عدم التعاقب على موضوع واحد واما قوله لم يكن عارضاهما اعني الاستقامة والاستدارة
متضادين فمردود بان عدم تضاد المعروضين لا يستلزم عدم تضاد العارضين الا ترى
ان الاسود والابيض لا متضادان لصدق الجوهر عليهما مع تحقق التضاد بين السواد والبياض
لعل مراد المص بما ذكرنا قالوا من ان المستقيم لا يتضاد والمستدير بل الاستقامة
لا يتضاد والاستدارة لان كل خط مستقيم يمكن ان يكون وتر القسي غير متناهية فلو كان
المستقيم ضدا للمستدير لكان للمستقيم الواحد بالشخص اضداد غير متناهية هي المستديرات
المذكورة وذلك بط او ضد الواحد واحد كما مر في مبحث التضاد وايضا كل قوس تفرض
ضدا لذلك الخط فهناك قوس اخرى اعظم تحدها من الاول فيكون هذه بالضدية اولى
فليس شيء من تلك القسي ضدا للمستقيم فلا يكون المستقيم ضدا لشيء منها لا تقال طبيعة الاستدارة
واحدة في المستديرات فيكون من حيث طبيعتها المشتركة منها مخالفة للمستقيم ومضادة لها

لانا نقول

لانا نقول لا وجود للاستدارة المجردة انما الموجود في الخارج ما هو مستدير معين ولا شيء من
المستديرات المعينة اولى بالمضادة لما عرفت ولما امتنع حصول الاستدارة المجردة في الخارج امتنع
محاربتها للمستقيم في الموضوع فلا يكون ضدا له قالوا ولا يتضاد المستدير للمستدير لان طرفي مستدير
واحد يمكن ان يكون طرفين لقسي غير متناهية فلزم ان يكون لمستدير واحد اضداد بلا نهاية واعترض
عليه بان القوس التي وترها المستقيم المذكور من العظيمة التي على محدب الفلك الاعلى اعظم ما يمكن ان
توجد في الخارج من القسي المذكورة فهي في غاية الخلاف فهي بالمضادة اولى من غيرها والشكل هيئة
احاطة الحد او الحدود بالجسم هيئة احاطة الحد الواحد بالجسم كما في بسيط الكرة والحدين كما في نصف
بسيط الكرة والاكثر فاما تخصيص الشكل بهيئة الاحاطة بالجسم فليس بصحيح او بعض الشكل الدايرة او ليس
فيها احاطة بجسم بل بسطح وقد يطلق الشكل على ما احاطة به حد او حدود مع انضمام اللون بجعل الخلقة
هذا مشعر بان الخلقة هي الكيفية حاصلة من اجتماعهما حقيقي او مشهوري الثالث من
اجناس الاعراض الاضافة وهي النسبة المتكررة اي النسبة التي لا تعقل الا بالقياس الى نسبة
اخرى معقولة بالقياس الى الاولى وهذه يسمى مضافا حقيقيا والمجموع المركب منهما ومن معروضهما
مضافا مشهوريا ويجب فيه الانعكاس هذه خاصة للمضاف المشهوري فانه اذا نسب احد
المضافين المشهوريين الى الآخر من حيث انه مضاف وجب ان ينعكس تلك النسبة فينسب اليه
الآخر ايضا كما يقال الاب اب الابن يقال الابن ابن الاب وان يتحد احدهما من
حيث انه مضاف ونسب الى الآخر لان من هذه الحيثية لم ينعكس مثلا اذا قيل الاب
ابو انسان لم يقل الانسان انسان اب واما المضاف الحقيقي فلا نسبة فيه حتى يتصور انعكاس
اذ لا يقال الابوة ابوة للبنوة ثم الانعكاس قد لا يعتبر الى اعتبار حرف النسبة كالعظيم
والصغير وقد يعتبر اما على تساوي الحرف في الجانبين كقولنا العبد عبد للمولى والمولى مولى
للعبد او على اختلافه كقولنا العالم عالم بالمعلوم والمعلوم معلوم للعالم ويجب فيه ايضا
التكافؤ بالفعل والقوة يعني اذا كان احد المضافين موجودا بالفعل فلا بد ان يكون الآخر ايضا

موجودا بالفعل واذا كان احدهما موجودا بالقوة فلا بد ان يكون الاخر ايضا موجودا بالقوة
مثال كون المضافين موجودين بالفعل كون الشخصين بالفعل احدهما ابا والاخر ابنا ومثال كونهما
موجودين بالقوة كون الشخصين بحيث يكون من شان احدهما التقدم بحسب المكان ومن
شان الاخر التاخر بحسبه فان قبل المتقدم الزمانى اذا وجد بالفعل لا توجد المتاخر بالفعل
اجيب بان التقدم والتاخر امران اعتباريان يعتبرهما العقل اذا قاس ذات المتقدم
الى ذات المتاخر فيكون المجموع المركب منهما ومعروضهما ايضا اعتباريان فلا وجود للمضافين
هنا فى الخارج بل فى الذهن وهما معا فالتكافؤ بين المضافين الحقيقيين وكذا بين المشهورين
ثابت بحسب الوجود الذهنى فانهما معا فيه واما معروضهما اذا اخذ واحد منهما متقدما فكان كالمالك
والمملوك والاب والابن والمتقدم والمتاخر وليس كلامنا فى ذات المعروض وحده وتعرض
الاضافة للموجودات اجمع للواجب كالاول والجوهر كالاب والكم كالاقل والكيف كالاحر
والاين كالاعلى ومتى كالاقدم والاضافة كالاقرب والوضع كالاشد انتصابا والملك
كالاكسى والفعل كالاقطع والانفعال كالاشد تسخنا وشوته ذهب جمهور المتكلمين وبعض
الحكماء الى انه لا تحقق للاضافة فى الخارج وافهم المص واستدل عليه بوجوه اشار الى الاول
منها بقوله والا لتسلسل يعنى ان الاضافة لو كانت موجودة فى الخارج لكانت فى محل وحلولها
فى المحل اضافة بينها وبين المحل مغايرة لها حالة فيها فينقل الكلام اليه ويلزم التسلسل فى الامور
الموجودة ولا يمنع تعلق الاضافة بذاتها اشار الى جواب اعتراض ربما يورد على هذا الدليل
فيقال ان زيدا مثلا محتاج فى كونه مضافا الى الابوة العارضة له واما الابوة فلا تحتاج فى
كونها مضافة الى اضافة اخرى عارضة لها بل هى مضافة بذاتها فلا يلزم الاضافات والجواب
ان التسلسل ليس من هذه الجهة بل من حيث ان الابوة لا محالة حالة فى محل فيعرض لها اضافة اخرى
بالقياس اليه كما بينا ويلزم التسلسل لما كان مفهوم الابوة مغايرا لمفهوم حصولها فى محلها كان
حصول الابوة صفة زائدة عليها واما حصولها فى المحل فليس له مفهوم وراء كونه حصولا فى ذلك

فلا جرم

فلا جرم كان حصول ذلك الحصول فى المحل نفس ذاته على قياس ما قيل فى وجود الوجود لانا نقول
حصول الشئ فى محل يستحيل ان يكون عين ذلك الشئ وكيف لا وتحقق الشئ فى نفسه متقدم بالذات
على حصوله فى محله ولا يتصور تقدم الشئ على نفسه واشار الى الثانى بقوله ولتعدد وجوداتها
عليه يعنى ان الاضافة لو كانت موجودة لكانت مشاركة لسائر الموجودات فى الوجود
وممتازة عنها بخصوصيتها وما لم يتصف تلك الخصوصية بالوجود لم يكن الاضافة موجودة لكن
الاتصاف اضافة مخصوصة يتوقف وجودها على وجود مطلق الاضافة فيلزم تقدمه على نفسه
وما يقال من ان الاتصاف من قبيل النسبة المطلقة لا من قبيل النسبة المكررة التى هى الاضافة
فلا يلزم من تقدمه على وجود الاضافة تقدم الشئ على نفسه ليس بشئ اذ لا خفاء ان اتصاف
شئ بصفة هو اضافة من الموصوف والصفة كابوة من الاب والابن واشار الى الثالث
بقوله وللزوم عدم التناهى فى كل مرتبة من مراتب الاعداد يعنى لو كانت الاضافة موجودة
للزم ان يوجد لكل عدد صفات لا نهاية لها بحسب ما لها من الاعداد والغير المتناهية فان
الاثنين مثلا نصف الاربعة وثلث الستة وربع الثمانية وهكذا الى غير النهاية وكذا الثلثة
والاربعة وغيرهما من مراتب الاعداد واعترض عليه بان الاضافات اللازمة لكل مرتبة
من مراتب الاعداد لا ترتب بينها وان كانت مراتب الاعداد فى انفسها مترتبة واشار
الى الرابع بقوله وتكثر صفاته يعنى لو كانت الاضافة موجودة فى الاعيان لزم تكثر صفات
الله تعالى بالنسبة الى كل موجود اضافة فتكثر الاضافات بحسب تكثر الموجودات واعترض عليه
بان بطلان التالى انما يبنى على برهان التطبيق يرد عليه ان هذه الاضافات العارضة له تعالى
بالنسبة الى الموجودات لا ترتب بينها وان بنى على ان الكل معقول على انه تعالى ليس له صفات
موجودة غير متناهية كان جدلا لا برهانا وقد يستدل بانه لو وجدت الاضافة لزم اتصاف
البارى تعالى بالحوادث لان لازم كل حادث اضافة ولا شك انها انما يحدث بعد حدوث
الحادث واجيب عن الوجوه الاربعة بان العامل بوجود الاضافة ليس قائلا بوجود افرادها

الى حيث لا متناهى والتالى باطل بان اللازم ان الله تعالى

كلها بل بوجود ما في الجملة فجاز ان يكون بعضها موجودا دون بعض وتخص كل مضاف مشهوري
بمضاف حقيقي يعني لا يجوز ان يكون مضاف حقيقي واحد شمل مضافين مشهورين فان
المضاف الحقيقي عرض والعرض الواحد لا يقوم بموضوعين فاذن اذا تعلق المضاف الحقيقي
الواحد بمحل وحصل من مجموعهما مضاف مشهوري وجب ان يتعلق مضاف حقيقي اخر بمحل
اخر ويحصل من مجموعهما مضاف مشهوري اخر فيعرض له الاختلاف والاتفاق فان احد
المضافين الحقيقيين ان كان على صفة مخالفة لصفة الاخر كانا مختلفين كالابوة والبنوة
والا كانا متفقين كالاخوة من الجانبين وانما فرع الاختلاف والاتفاق على اختصاص
كل واحد من المضافين المشهوريين بما يعرضه من المضاف الحقيقي اذ لولا هذا الاختصاص
كان الحاصل في الموضعين صفة واحدة بالشخص فلا يكون هناك تغاير فضلا عن
الاختلاف والاتفاق ثم اختصاص المضاف المشهوري بالحقيقي اما باعتبار امر زائد في الطرفين
اي باعتبار امر حقيقي موجود في كل واحد منهما او في احدهما او لا باعتبار امر حقيقي موجود
في شيء منهما مثال الاول العشق فان اختصاص العاشق بالعاشقية من جهة ادراكه جمال
المعشوق واختصاص المعشوق بالمعشوقية من جهة جماله ومثال الثاني العلم فان اختصاص
العالم بالعالمية من جهة العلم الذي هو صفة حقيقية واختصاص المعلوم بالمعلومية لا يتوقف على
حصول صفة حقيقية في المعلوم والا لزم اتصاف المعدومات بل الممتنعات بالصفات
الحقيقية ومثال الثالث اليمين والشمال فان الاتصاف باليامن واليسار لا يكون باعتبار
صفة حقيقية في شيء منهما من اجناس العرض الاين وهو بالنسبة الى المكان يعني كون
الشيء في الحيز والمتكلمون يعبرون عن الاين بالكون ويعترفون بوجوده وان انكروا وجود
سائر الاعراض النسبية وقد حصروه في اربعة انواع والى هذا اشار بقوله وانواعه اربعة
عند قوم هي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق لان حصول الجوهر في الحيز اما ان يعتبر بالنسبة
الى جوهر اخر او لا وعلى الاول اما ان يكون بحيث يمكن ان يتوسطهما ثالث فهو الافتراق والا

فالاجتماع

فالاجتماع واعتبر امكان تخلل الثالث دون تحققه ليشمل افتراق الجوهرين بتخلل الخلاء فانه لا ثالث
منهما بالفعل بل بالامكان وعلى الثاني ان كان مسبوقا بحصوله في ذلك الحيز فهو السكون وان كان مسبوقا
بحصوله في حيز اخر فهو الحركة فسكون السكون حصول ثاني في حيز اول والحركة حصول الاول في حيز ثان
واوليه الحيز في السكون قد لا يكون بحقيقة بل بتقدير كما في الساكن الذي لا يتحرك قطعا فلا يحصل في
حيز ثان وكذا اوليه الحصول في الحركة لجواز ان يعدم الحركة في آن انقطاع الحركة فلا يتحقق له حصول ثان
فان قيل اذا اعتبر في الحركة المسبوقية بالحصول في حيز اخر لم يمكن الخروج من الحيز الاول بحركة مع انه
حركة وفاقا قلت انما يلزم ذلك لو لم يمكن الخروج من الحيز الاول نفس الحصول الاول في الحيز الثاني
على ما صرح به الآمدي وتحقيقه ان حصول الاول في الحيز الثاني من حيث الاضافة اليه وحول حركة
اليه ومن حيث الاضافة الى الحيز الاول خروج وحركة منه ولما كان قولهم حصول الجوهر في الحيز
او الم يعتبر بالنسبة الى جوهر اخر اما ان يكون مسبوقا بحصوله في ذلك الحيز او يكون مسبوقا بحصوله
في حيز اخر غير حاصر لجواز ان لا يكون مسبوقا بحصول اصلا ذهب بعض المتكلمين الى ان الاكوان
لا تنحصر في اربعة كما اذا فرضنا ان الله تعالى خلق جوهرا فردا ولم يخلق معه جوهرا اخر فكونه في اول
زمان حدوثه ليس بحركة ولا سكون ولا اجتماع ولا افتراق وذهب القاضي وابو هاشم
الى انه سكون لكونه مماثلا للحصول الثاني في ذلك الحيز وهو سكون بالاتفاق واللبس امر زائد
على السكون غير مشروط فيه فيتعين وجه الحصر بانه ان كان حصولا اول في حيز ثان فحركة والا
فسكون فدخل في السكون الكون في اول زمان الحدوث واعترض الآمدي بانا لا نم مماثل الحصولين
واشتراكهما في كون كل منهما موجبا للاختصاص بذلك الحيز لا يوجب المماثلة لانا لا نم انه اخص صفاتهما
النفسية ولو سلم فالحصول الاول في الحيز الثاني حركة وفاقا فلو كان مماثلا للحصول الثاني فلزم
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 حقيقيات وعوارض تختلف باختلاف الاضافات
والاعتبارات لا فصول متنوعة بل ربما لا يوجب تعدد الاشخاص فان الكون المشخص قد يكون اجتماعا

بالنسبة الى جوهر وافراق بالنسبة الى الاخر والحركة كمال لما هو بالقوة من حيث هو بالقوة قدماء
الفلاسفة عرفوا الحركة بانها خروج من القوة الى الفعل على التدريج او سيرا او لا دفعة ونظر
متأخروهم الى ان التدريج ان لا يكون دفعة ومعنى الحصول دفعة ان يكون في آن وهو طرف للزمان
وهو مقدار الحركة فيكون التعريف دوريا فعدلوا بما ذكره المص وقال بعض الفضلاء ان تصور
الدفعة واللا دفعة والتدريج ومبرا سيرا تصورات اولية لا غاية الحس عليها واما الآن والزمان
فهما سببان لهذه الامور في الوجود لا في التصور فجاز ان يعرف الحركة بهذه الامور الاولية التصور
ثم يجعل الحركة معرفة للآن والزمان اللذين هما سببا هذه الامور في الوجود واستحسنه الامام الرازي
والمراد بالكمال ههنا الحاصل بالفعل وانما سمي الحاصل بالفعل كمالا لان في القوة نقصانا والفعل تمام
بالقياس اليها وهذه القسمة لا تقتضي سبق القوة بل يمكننا تصورها وفرضها وقد يعبر في مفهوم الكمال
كونه لا نقصان فيه لكن ليس بمعبر ههنا اذ لا يجب ان يكون الحركة لا نقص 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 ميلا وهو ممكن الحصول في مكان اخر كان له امكانان امكان الحصول في ذلك المكان
وامكان التوجه 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 مطلوب ممكن الحصول ليكون التوجه توجها اليه ومن ان لا يكون ذلك المطلوب حاصلا بالفعل اولا توجه
بعد حصول المطلوب فالحركة انما يكون حاصلة بالفعل اذا كان المطلوب 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 يكون
لا يكون كمالا للجسم في جسميته او شكله او نحو ذلك بل من الجهة التي هو باعتبارها كان بالقوة اعني الحصول في
المكان الاخر واحترز بهذا عن كمالاته التي ليست كذلك كالصورة النوعية فانها كمال اول للمتحرك
الذي لم يصل المقصد لكن من حيث هو بالقوة بل من حيث هو بالفعل واعترض بان تصور الحركة اسهل
مما ذكر في هذا التعريف فان كل عاقل مدرك للفرق بين كون الجسم متحركا وبين كونه ساكنا واما الامور

جيتعه صح

المذكورة في تعريفها فلا تصورها الا الاذكياء من الناس واجيب عنه بجوابين احدهما ان
ما اورد في التعريف يدل على تصورها بوجه والتصديق بحصولها للاجسام لا على تصور حقيقتها
وثانيهما ان هذا ليس تعريفا للحركة تقصد به تمييزها عما عداها وتحصيل صورتها عند العقل بل هو تلخيص
وتبيين للمعنى المسمى بالحركة اينية كانت او غير اينية فلا يضره كون تصوره اخفى من تصور نفس الحركة
كما اجابوا عن لا شيء اغلبل اذ لا مدفع المحذور الذي هو التعريف بالاخفى ويمكن ان يقال
قد تصور شيء بوجوه بعضها اجلى وبعضها اخفى وقد يورد فيما يحصل به تصوره بالوجه الخفي امور هي اخفى
من المعرف بالوجه الجلي لكنها اجلى من المعرف بهذا الوجه الخفي واعترض ايضا بان هذا الحد لا ينطبق على
الحركة المستديرة الازلية الابدية على زعمهم اذ لا منتهى لها الا بالتوهم فليس هناك كمال اول
وثان نعم اذا اعتبر وضع من الاوضاع واعتبر ما قبله دون ما بعده كانت الحركة السابقة كمالا اول
بالقياس الى ذلك الوضع الا ان هذا منتهى بحسب الوهم دون الواقع ويكون بمنزلة ما اذا اعتبر حد
من الحدود الواقعة في اثناء مسافة الحركة ويجعل ذلك منتهى للحركة السابقة عليه ولا شبهة في ان المبادر
من التعريف ان يكون الحركة كمالا اول بحسب نفس الامر لا بمجرد التوهم فقط او حصول الجسم في
مكان بعد اخر هذا التعريف على راي المتكلمين ونعني بالحصول بالمكان مبني على انهم لا يثبتون الحركة في
سائر المقولات والمراد على ما ذكرنا انما هو الحصول الاول في المكان الثاني فاندفع الاعتراض
بان الحركة تنقطع عند الحصول في الحيز الثاني لانها انما تنقطع في الآن الثاني لا في الآن الاول ووجود
ضروري لفظ الحركة يطلق على معنيين الاول صفة بها يكون الجسم ابدا متوسطا بين المبدأ والمنتهى
ولا يكون في حيز آنين بل يكون في كل آن في حيز اخر ويسمى الحركة بمعنى التوسط وقد يعبر عنها بانها كون
الجسم بحيث اي حد من حدود المسافة يعرض لا يكون سوى ان الوصول اليه ولا بعده حاصلا فيه
وبانها كون الجسم فيما بين المبدأ والمنتهى بحيث اي آن يعرض يكون حاله في ذلك الآن مخالفا لحاله
في آنين يحيطان به والحركة بهذا المعنى امر موجود في الخارج فانا نعلم بمعاونة الحس ان للمتحرك حالة
مخصوصة ليست ثانية له في المبدأ ولا في المنتهى بل فيما بينهما مستمرة من اول المسافة الى اخرها لكن

يختلف نسب المتحرك الى حدود المسافة فهي باعتبار ذاتها مستمرة وباعتبار نسبها الى تلك الحدود
سيالة وبواسطة استمرارها وسيلانها تفعل في الخيال امرا ممتدا غير قار يطلق عليها الحركة بمعنى
القطع وهي الحركة بالمعنى الثاني فانه لما ارتسم نسبة المتحرك الى الحيز الثاني في الخيال قبل ان تزول
نسبته الى الحيز الاول عنه تحصل امر ممتد على المسافة التي بين المبدأ والمنتهى كما يحصل من الشعلة النارية
والشعلة الحوالة امر ممتد في الحس المشترك فيرى لذلك خطا او دائرة والحركة بهذا المعنى لا وجود لها
الا في التوهم لاستحالة وجودها في الاعيان لان المتحرك ما لم يصل الى المنتهى لم يوجد الحركة تامة فاذا
وصل فقد انقطع الحركة الحركة يوجد في زمان يتجدد آنا فآنا ان حصول المتحرك في المبدأ وان
وصوله الى المنتهى فان قيل الحركة لا تتصف بالوجود قبل الوصول الى المنتهى ولا حال الوصول اليه لما
ذكرنا آنفا ولا بعده ذلك ظ فلا تتصف بالوجود اصلا ان اردت بقولك قبل الوصول
الى المنتهى آنا قبل آن الوصول الى المنتهى فالتزويد غير حاصر وان اردت اعم من ان يكون آنا او زمانا
فنختار انها تتصف بالوجود في زمان قبل ان الوصول المنتهى لانه حده ونهايته فان قيل الحركة الموجودة
لا تكون عبارة عن توسط المطلق لانه امر كلي ولا وجود للكليات في الخارج فاذن الحركة الموجودة هي
الحصول في حد معين وذلك الحصول امر آني غير مستمر في امتداد المسافة فهذا الحصول ان لم يتعدد لم يوجد
الحركة لان المتحرك في الاين مثلا ان كان له من مبدأ المسافة الى منتهاها اين واحد فلا حركة له في
الاين بل هو ساكن مستقر على اين واحد وان تعدد فتلك الحصولات المتعددة ان اتصل بعضها
ببعض بحيث لا يكون هناك فاصل لزم تتالي الآنات وتركب المسافة من الحدود التي لا يتجزأ وقد
عرفت بطلانه وان لم يتصل بعضها ببعض كذلك كان هناك زمان سكون فلا يكون الجسم في
ذلك الزمان متحركا ولا متوسطا بل هو واصلا الى المنتهى وهو باطل فرضا اجيب بان تشخص الحركة
باعتبار تشخص الموضوع والزمان وما فيه الحركة فاتحاد هذه الامور موجب لتشخص الحركة فالحركة الواحدة
بالشخص هي التوسط الحاصل لموضوع واحد بالشخص في زمان واحد في مقولة واحدة ويلزم من ذلك
ان يكون بين مبدأ ومنتهى معينين واختلاف نسب هذا التوسط المشخص الى حدود المسافة بحيث يكون

المتحرك في كل آن في حد آخر لا يوجب تعددا في ذات هذا المشخص بل في عوارضه واحواله فان قيل
تلك النسب المختلفة للمتحرك الى حدود المسافة ان كانت متعاقبة متصلة بلا فاصل لزم ما ذكرتموه
من تتالي الآنات والحدود وان لم يكن متصلة كان هناك زمان سكون قلنا هذه النسب
التي تعرض للحركة في الآنات الى الحدود المفروضة في المسافة امور اعتبارية فعدم اعتبارها لا
يقدح في وجود الحركة التي هي في ذاتها بحيث اي حد تفرض في مسافتها تفرض لها هناك نسبة
في ان تخالف النسبة التي يمكن ان تفرض لها في حد وآن سابقين او لاحقين فاتضح بما ذكرنا ان
الحركة بمعنى التوسط واحدة بالشخص مستمرة فيما بين المبدأ والمنتهى وحصل الجواب عن شبهة مشهورة
في الحركة وهي ان المتحرك في الاين مثلا ان كان له من مبدأ المسافة الى منتهاها اين واحد وان كان
له اينان متعددة فاما ان يستقر على واحد منها في الاكثر من آن واحد فقد انقطعت الحركة واما ان لا يستقر
فلا يكون في كل اين الا آنا واحدا فتلك الاينات اما متلاقية متتالية فيلزم تتالي الآنات وهو
باطل واما متفاصلة بزمان لم يوجد في ذلك الزمان شيء من تلك الاينات فيلزم انقطاع الحركة الاينية
وكذا في حركة الكيفية والكمية والوضعية لانا بينا ان للمتحرك من مبدأ المسافة الى منتهاها اينا واحدا مستمرا
سواء كونه متوسطا بين المبدأ والمنتهى لكنه غير مستقر يختلف نسبه الى حدود المسافة وبعدها بحسب تعددها
وكان حدود المسافة بحسب العرض كذلك تعدد الاينات بالعرض وكانه لا يمكن ان نفرض
في المسافة حدا ان ليس بينهما مسافة اصلا كذلك ان نفرض في ذلك الاين المستمر اينان متصلان
بل كل اينين مفروضين فيه يمكن ان نفرض بينهما اينا غير متناهية كما ان كل خطين مفروضين على
خط يمكن ان نفرض بينهما نقطا غير متناهية فلا يلزم تتالي الآنات ولا انقطاع الحركة ولا كون المتحرك
ساكنا وكذا المتحرك في الكيف كيفية واحدة غير قارة ففي كل آن نفرض يكون هناك كيفية اخرى وهكذا
ولا يمكن ان نفرض في تلك الكيفية غير القارة كيفيتان متصلتان بل كل كيفيتين مفروضتين فيها يمكن
ان نفرض بينهما كيفيات اخر فلا يلزم شيء من المحذورات القول بان للمتحرك في الاين
المتاينة بالنوع اينا واحدا من اول المتحرك الى منتهاها مما يأباه الضرورة وعن شبهة اخرى تقريرها

ان الحركة لو حصلت في الاعيان لانخ اما ان يكون شي منها موجودا في الحال او لا يكون والثاني باطل
لانها لو لم يكن شي 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 الموجود في الحال ان كان مستمرا كان احد جزئيه سابقا على الاخر لان الاجزاء
المفرضة للحركة غير موجودة معا لانها عرضان الذات فلا يكون الحركة الموجودة في الحال موجودة
فيها بل احد جزئيها وان لم يستمر لزم الجزء الذي لا يجزى لانها منطبقة على المسافة لان المنطبق
على المسافة انما هي الحركة بالمعنى الثاني فتكون انه لا وجود لها في الاعيان يمكن التفصي عن
هذه الشبهة بوجه اخر وهو ان يقال لفظ الحال يطلق بالاشتراك على معنيين احدهما الان الذي
هو الفصل المشترك بين الزمان الماضي والمستقبل والثاني القطعة من الزمان المركبة من اواخر الماضي
واوائل المستقبل ويختلف قدرها بحسب اختلاف الافعال التي تضاف اليها ومنشأ الشبهة
التباس احد المعنيين بالاخر فان قوله الموجود في الماضي هو الذي وجد في الحال والموجود
في المستقبل هو الذي يوجد في الحال انما يستقيم في الحال بمعنى الثاني وقوله فلا يكون الحركة الموجودة
في الحال موجودة فيها بل احد جزئيها انما يستقيم في الحال بالمعنى الاول فان احدى المقدمتين في
محل المنع على اي حال توقف اي الحركة تتوقف على ستة امور احدها منه الحركة وهو المبدأ
وثانيها اليه الحركة وهو المنتهى واليهما اشار بقوله على المتقابلين لان المبدأ والمنتهى متقابلان بحيث
لا يجتمعان في شيء واحد من جهة واحدة وثالثها المحرك ورابعها المحرك اليهما اشار بقوله و
العلتين لان المحرك هو العلة الفاعلة وخامسها المقولة التي تقع فيها الحركة واليه اشار بقوله والمنسوب
اليه لان الحركة تنسب الى المقولة التي وقعت فيها الحركة وسادسها الزمان فان الحركة لا بد لها
من زمان تقع فيه الحركة واليه اشار بقوله والمقدار واراد بتوقف الحركة على تلك الامور انه
لا بد في تحقق الحركة منها على ما صرحوا به والا فالزمان لما كان مقدار الحركة على ما زعموا كان متوقفا
على وجود الحركة فكيف يتوقف هي عليه وايضا منتهى الحركة قد يكون متأخرا في الوجود عن الحركة كما

في حركة التنفس فلا يتصور توقف الحركة عليه واما ان الحركة لا بد لها في تحققها من هذه الامور الستة
فلان الحركة من حيث انها عرض لا بد لها من موضوع هي علة قابلية للحركة ومن حيث انها ممكنة
لا بد لها من علة فاعلية ومن حيث انها امر ممتد غير قار او يستلزمه لهذا الامر الممتد لا بد لها من
زمان ولا بد لها ايضا لذلك من مسافة او ما يجري مجراها واما استلزام الحركة للمبدأ او
المنتهى فانما نظر للحركة الحادثة المنقطعة بالفعل واما الحركة الدائمة المستمرة ازلا وابدا كحركات الافلاك
على رأي الحكماء فلا تصور لها ثبوت مبدأ ولا منتهى بالفعل نعم اذا فرض فيها قطع دورات مخصوصة
انفرض لها مبدأ ومنتهى ولا شك ان الحركة الموجودة بالفعل لا يتوقف على ما لا وجود له بالفعل
ولا يستلزمه ايضا فالحركة لا يستلزم المبدأ والمنتهى الا ان يراد انها مستلزمة لامكان فرضهما
بفرض انقطاعها في جهتي امتدادها كما ذكرنا وما قيل من ان الحركة لما كانت كمالا كان لها خروج
من حال يكون الحركة عندها بالقوة فتلك هي المبدأ وما منه مردود بان الكمال لا يجب كونه مسبوقا
بالقوة وكذا ما قيل من انها لما كان لها كمال ثان يتأدى اليه فذلك هو المنتهى مردود بجواز ان
لا يترتب عليها ذلك الكمال الثاني ابدا فلا يكون لها منتهى بالفعل فما منه وما اليه قد يتحدان محلا يعني ان
محل مبدأ الحركة قد يكون بعينه محل منتهاها وذلك في الحركة المستديرة فان كل نقطة مفروضة
في الجسم المستدير كالفلك يكون مبدأ للحركة ومنتهى لها فان الحركة منتهاها يعينها حركة اليها وقد يتضادان
ذاتا وعرضا يعني قد يكون مبدأ الحركة ومنتهاها متضادين بالذات كالحركة من السواد الى البياض
ومن الحرارة الى البرودة وقد يكونان متضادين بالعرض كالحركة من المركز الى المحيط وبالعكس
فان ذات كل واحد من المبدأ والمنتهى نقطة ليس بينهما تضاد بالذات بل بالعرض بواسطة عروض
عارضين متضادين احدهما القرب من الفلك والاخر البعد عنه ولا شك ان مبدأ الحركة
ومنتهاها لكل منهما ذات ومفهوم وهذا الذي ذكره حكم ذاتيهما واما حكم مفهوميهما فهو الذي اشار
بقوله ولهما اعتباران متقابلان احدهما بالنظر الى ما يقابله قال الامام المبدأ والمنتهى اما
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 المبداء انما يعقل
بالقياس الى ذي المبداء وذو المبداء انما يعقل بالقياس الى المبداء واما ان الثاني على سبيل التضاد فلانهما
متعاقبان لما ذكرنا وليس احدهما عدم للاخر فهما اما متضايفان واما متضادان لكن ليس كل من يعقل
مبداء الحركة يعقل منهاها فثبت ان منها ما يقابل التضاد واشار الى الاعتبار الاول بقوله احدهما بالنظر
الى ما يقابلان له فان المبداء والمنتهى انما يقالان لذي المبداء وذي المنتهى ولو اتحدت العلتان اعني
المعلول وعم لا شك ان المعروض الحقيقي للحركة الاينية والوضعية هو الجوهر المالي للمكان المتصف بالوضع
اعني الصورة الجسمية للشيء وهو جوهر ممتد في الجهات الثلث فمطلق الجسم هو القابل بذاته للحركة
المتصف حقيقة بالمحركية واما الهيولى والصورة النوعية والاعراض الحالة فيها فهي متحركة بهاتين
الحركتين تبعا وبالعرض والمعروض الحقيقي للحركة الكمية والكيفية هو الهيولى التي هي محل للمقادير والكيفيات
قابلة اياها فهي متصفة بهاتين الحركتين اصالة وبالذات وما يجاورها يتصف بها على سبيل التبع
وبالعرض واذا تمهد هذا فنقول لا يجوز ان يكون المتحرك بعينه المحرك اي لا يجوز ان يكون الشيء
عرض له المتحركية حقيقة هو الشيء الذي عرضت له المحركية حقيقة واستدل على ذلك بوجهين الاول
ان الامر المستمر لا يجوز ان يكون علة محركة اي فاعلة للحركة والا لكان علة للجزء الاول منها فيدوم
ذلك الجزء بدوام ذلك المستمر فلا يوجد الجزء الثاني منها لان اجزاء الحركة لا يجتمع في الوجود فلا يتحقق
الحركة المركبة منها وهو المراد بقوله اعني المعلول اي الحركة ولا شك ان المتحرك امر مستمر فلا يكون
علة محركة وانت تعلم ان هذا انما يدل على ان الامر المستمر لا يكون وحده علة مستلزمة لوجود
الحركة فيلزم منه ان لا يكون المتحرك الذي هو مستمر محركا لنفسه كافا وحده في هذا التحريك لكن لم لا
يجوز ان يكون مقتضيا لوجود الحركة بشرط زوال حالة ملائمة ويكون تجدد اجزاء الحركة بسبب القرب
والبعد من تلك الحالة الملائمة كما زعموه في الطبيعة التي هي محركة عندكم للجسم مع كونها مستمرة
وانه قد تبين ان الحركة الموجودة في الخارج هي الحالة المسماة بالتوسط وانها مستمرة الوجود
باقية بشخصها الى منتهى المسافة وانها لا اجزاء لها بحسب امتداد المسافة وان النسب العارضة لها

بالقياس

بالقياس الى الحدود والمعروضة في المسافة عوارض مفارقة اياها لا يفيدها تعددا شخصيا فلم لا يجوز
ان يكون المتحرك المستمر مقتضيا لوجود هذه الحركة المستمرة قال الكاتبي غرض المستدل ههنا
ان المحركية للجسم المتحرك ليس هو الجسم لذاته واذا اعتبر في اقتضاء الجسم للحركة زوال حالة ملائمة او شرط
اخر لم يكن المتحرك ذات الجسم بل مع زوال تلك الحالة فلا يتوجه في ذلك العرض لكن لا يتم به الدلالة
على ان في الاجسام قوى هي مبادي حركاتها والثاني ان الجسم المتحرك لو كان هو المحرك بعينه
لعم الحركة جميع الاجسام وفي جميع الاوقات وهو المراد بقوله وعم والتالي باطل لانا نشاهد
بعض الاجسام ساكنا دائما وبعضها ساكنا في بعض الاوقات بيان الملازمة ان ذات
الجسم لو كان مقتضيا للحركة لغيب الحركة بتغاير ذات الجسم فلا يوجد جسم لم يتحرك دائما ولا يخفى
ان هذا الدليل مبني على اشتراك الاجسام في جهة واحدة هي الجسمية المطلقة المقتضية لحركة نفسها
وهو متم لجواز ان يكون هناك حقائق مختلفة متشاركة في كونها جواهر ممتدة في الجهات
فيقتضي بعضها حركة نفسه دون بعض اخر وعلى تقدير التساوي في الجسمية جاز ان يكون اقتضاؤها
للحركة بشروط لا تتم ولا تدوم فلا يلزم من كون الجسم المتحرك هو المحرك بعينه ان تعم الحركة جميع
الاجسام في جميع الاوقات ولما كان ههنا مظنة سؤال وهو ان يقال الطبيعة امر مستمر الوجود
كالمتحرك وعام للاجسام ولم يلزم من اقتضائها للحركة انتفاء الحركة ولا عموم الحركة بالنسبة الى جميع
الاجسام وفي جميع الاوقات فلم لا يجوز ان يكون الجسم المتحرك ايضا محركا مقتضيا للحركة ولا
يلزم شيء مما ذكرتم في الدليلين فانتقض الدليلان كلاهما اجاب بقوله بخلاف الطبيعة المختلفة
المستلزمة في حال يعني ان الطبيعة مختلفة في الاجسام مستلزمة للحركة لا مطلقا بل في حال من
الاحوال وهو الخروج عن المكان الطبيعي ملاقتضيها ليحصل فيه فلا يكون لذاتها مقتضية للجزء الاول
حتى يقتضي الجزء الاول تقاضيها بل يقتضي الجزء الاول ليحصل لها الجزء الثاني فلا يقتضي الجزء الاول تقاضي
الذات ولا يلزم عموم الحركة في جميع الاجسام لاختلاف الطبيعة المقتضية فيها ولا في جميع
الاوقات لجواز انتفاء الحالة التي يكون الطبيعة مقتضية للحركة فيها ولا يخفى ان هذا الجواب كما يكون

جوابا عن البعض يكون جوابا عن اصل الدليلين كما اسلفنا في الجواب عنهما والمنسوب الرابع
اي المقولة التي يقع فيها الحركة اربع الاين والوضع والكم والكيف وباقي المقولات لا تقع فيها
الحركة واشار الى بيان ذلك بقوله فان بسايط الجواهر يوجد دفعة ومركباتها يعدم بعدم
اجزائها والمضاف تابع وكذا متى والجدة يوجد دفعة ولا تقبل حركة في مقولتي الفعل والانفعال
يعني ان مقولة الجوهر لا تقع فيها حركة لان الجوهر اما بسيط او مركب وبسايط الجوهر انما يوجد
ويفسد دفعة لا تدريجا سان ذلك ان المراد بحركة شيء في مقولة ان ذلك الشيء بعينه ينتقل من
نوع من تلك المقولة الى انواع اخر منها او من صنف من نوع الى صنف اخر منه او من فرد من
صنف الى فرد اخر منه فالجوهر ان لم يكن حالا في جوهر اخر لم يتصور وقوع الحركة فيه بالمعنى المراد
من وقوع الحركة في المقولة وان كان حالا في جوهر اخر فالجواهر التي ينتقل فيها المتحرك من نوع الى نوع
او صنف الى صنف او فرد الى فرد لا يوجد شيء منها في زمان والا لما وقعت الحركة حال الحركة لان
الاستقرار في الزمان ينافي الحركة واذا كان كل منهما في آن فيلزم ان يكون بين جوهرين
متعاقبين كل منهما في آن زمان لا يكون شيء منهما موجودا فيه او لا يكون والتالي يلزم منه تناسخ
الاثاب وهو محال والاول يلزم منه ان لا يكون ذات المتحرك موجودا حال الحركة وهو محال بالضرورة
اما الملازمة فلان المتحرك اما جسم او مادية ولا وجود لهما مع زوال الصورة الجوهرية فان
قيل هذا الدليل منقوض بالحركة في الكيف وغيره من المقولات اجيب بان بقاء الموضوع
بدون الكيفيات وساير الاعراض جايز فلا يلزم من خلوه عن الكيفيات المتعاقبة انعدامه
على ما مر واعترض عليه بانه وان لم يلزم ههنا ذلك الملح لكنه لزم محاذ وهو انه اذا خلا
الموضوع في زمان عن الكيفيات مثلا لم يكن له في ذلك الزمان حركة في الكيف لان الحركة كما
ينتفي بانتفاء المتحرك ينتفي بانتفاء ما فيه الحركة من الكيفيات وغيرها بل يلزم ان لا يكون هناك
الا كيفيات هي موجودات آنية لا يوجد شيء منها في الازمنة الواقعة بين تلك الآنات فان كل
مثل هذه الموجودات المتعاقبة حركة ضرورة فليتم صيرورة الارض دفعة ثم سواء كذلك

ان

ايضا حركة وايضا لم يكن الحركة منطبقة على الزمان ولا منقسمة بانقسامه وقد صرحوا بان الحركة ذات
والمسافة متطابقة بحيث ينقسم كل منهما بانقسام الاخر ويكون قطعة من الاخر فمثل هذه لا يكون
حركة لانتفاء لازم الحركة عنها ولا يخلص الا بان يقال كما مر للمتحرك الاني فيما من المبدء
والمنتهى ان واحد مستمر لكنه غير مستقر يمكن ان يفرض للجسم بسبب استمراره وعدم استقراره
ايون غير متناهية كل واحد منها يفرض في ان فقط وكذا للمتحرك الكيفي فيما من مبدء حركته
ومنتهاه كيفية واحدة سيالة يمكن ان يفرض فيها كيفيات غير متناهية يفرض كل منها في ان فقط
وكذا الحال في الحركة الوضعية والكمية فتعدد افراد الاين والكيفيات والاوضاع والكميات
في الحركة انما هو بالقوة دون الفعل كالنقط التي يمكن فرضها في خط واحد متناه وكما اذا فرض عليه
نقطتان وجب ان يكون بينهما خط يمكن ان يفرض فيه نقط لا تقف على حد كذلك اذا فرض
في الحركة ايان او كيفيتان وجب ان يكون بينهما بحيث يمكن ان يفرض فيه اين او كيفيات
لا تقف على حد قالوا ومثل هذا السيال الذي يتبدل افراده على محله مع بقائه بشخصه لا بد
ان يكون عرضا يقوم محله بدونه فلا تتصور حركة في الجواهر واعترض عليه بان المادة الشخصية
العنصرية انما تتوقف على مطلق الصورة لا على صورة شخصية فجاز ان تتبدل عليها الصورة الحالة
عنها على نحو تبدل الكيفيات مع بقائها بشخصها فيكون متحركة في الجوهر كنحو كما في الكيف والعرق
بينهما هو ان موضوع الكيف يجوز ان يخلو عن تلك الكيفيات باسرها مع بقائه موجودا بشخصه
بخلاف المادة اذ لا يجوز خلوها عن تلك الصور باسرها مع بقائها موجودة وهذا القدر كاف
في كون تلك الصور جواهر مقومة لمحلها فليس يلزم من تبدل الحال على الوجه المذكور ان يكون
محله مقوما بدونه حتى يلزم كونه عرضا كما زعمتم واجيب بان الهيولى لا تحصل ذاتا معينة
بالفعل الا بان يتصور بصورة معينة بالفعل الا بان تتصور بصورة معينة والذات اذا لم يكن
متحصلة بالفعل لم تتصور تحركها من شيء الى شيء فاذا تحرك الهيولى فلا بد ان يكون حال تحركها
متحصلة بالفعل اي متصورة بصورة معينة من ابتداء الحركة الى انتهائها ضرورة ان تحرك في الصورة بالضرورة

لا يقال سلمنا وجوب تحصلها بالفعل حال تحركها لكن لم لا يجوز ان يكون تحصلها بالفعل بصورة متعاقبة
لا بصورة واحدة فلا يلزم امتناع الحركة في الصورة عليها لانا نقول ان مع احدى تلك الصور
ذات متحصلة ومع الصورة الاخرى ذات متحصلة اخرى وليس الشيء من تلك الذوات المتحصلة حركة
وانتقال من حالة الى حالة اخرى فليس هناك حركة اصلا قلت وهذا الجواب كما ترى مبني على
ان الهيولى ليست الا اشياء بالقوة لا تحصل موجودة الا بصورة المعينة وذلك لما تقدم من انها
في وحدتها وتعددها واتصالها وانفصالها تابعة للصورة فلو كانت في ذاتها متحصلة بالفعل لما كانت
كذلك وللبحث في ذلك بعد مجال وايضا انما يتم البيان في عدم حركة الهيولى في
الصورة الجسمية ولا يتم في عدم حركتها وعدم حركة الجسم في الصورة النوعية والشخصية واما
الجواهر المركبة فوقوع الحركة فيها اما ان يكون بوقوعها في بعض بسائطها وحده او في جميعها معا
وقد عرفت استحالته فلا حركة في الجواهر المركبة ايضا وما ذكره من انها تنعدم ما تنعدم جزء منها
فمعناه انه ان وقعت الحركة في جوهر مركب فلا بد ان تزول تلك المركب عن محله تدريجا حتى يحصل
مركب آخر وانعدامه انما يكون بانعدام جزء من اجزائه وانعدام كل جزء منها وفي لما بين
من امتناع الحركة في الجواهر البسيطة فانعدام المركب ايضا وفي فلا حركة فيه واما المضاف فهو طبيعة
غير مستقلة بالمفهومية بل هو تابع لمعروضه قابلا للحركة كان المضاف ايضا قابلا لها والا فلا لانه لو
بقي على حالة واحدة عند تغير الموضوع او تغير عدم تغير معروضه لكان المضاف مستقلا بالمفهومية
وقد فرض بخلافه وعلى هذا فان كانت الاضافة عارضة لاحدى المقولات الاربع وقعت الحركة
فيها تبعا لها كما اذا فرض ان ماء اشد سخونة من ماء آخر وتحرك في الكف حتى صار سخونته اضعف
من سخونة الآخر فقد انتقل من نوع من الاضافة اعني الاشدية الى نوع آخر منها اعني الاضعفية
انتقالا تدريجيا فقد تحرك الجسم في الاضافة تبعا لحركته في معروضها الحقيقي اعني السخونة التي هي من الكيف
وكذلك اذا كان جسم في مكان اعلى ثم تحرك في الاين حتى صار في مكان اسفل او كان اصغر مقدارا
من جسم آخر ثم تحرك في الكم حتى صار اعظم مقدارا منه او كان على اشرف اوضاعه ثم تحرك منه الى

فان كان معروضه

وضع هو اخس اوضاعه فقد انتقل الجسم في هذه الصور ايضا من اضافة الى اخرى تدريجا وتبعا لحركته
في معروضها وكما لا تصور بقاء هذه الاضافات باعيانها مع تغير متبوعاتها في انفسها لا تصور ايضا
انتقال الجسم وتغيره في هذه الاضافات مع بقاء متبوعاتها على حالها لما عرفت من انها لو تغيرت
في انفسها لا تغير في معروضها لاستقلت بالمفهومية وكذا متى طبيعة غير مستقلة بالمفهومية بل هو تابع لمعروضه
لما ذكرنا في المضاف واعترض بان هذا الدليل بعينه جار في ساير الاعراض النسبية لعدم استقلالها
بالمفهومية فان الاين والوضع من الاعراض النسبية مع وقوع الحركة فيها بلا تبعية لشيء واجيب بان
ليس معنى عدم استقلال المضاف ومتى بالمفهومية مجرد كونهما نسبتين يرد عليه النقض بساير
الاعراض النسبية بل معناه كونهما تابعين لمعروضهما في الاحكام واما الجدة فهو موجود فيه فلا تبعية فيها لحركة
واعترض بان العمامة اذا تحركت الى النزول او الصعود فلا شك انه تغير هيئة احاطتها تبعا لحركتها
في الاين واما مقولتا ان ينفعل وان ينفعل فقال الشيخ اثبت بعضهم فيها الحركة والحق بطلانه فان
المنتقل من السخن الى البرد مثلا لا يكون سخنه باقيا والا لزم التوجه الى الضدين معا لان البرد توجه
الى البرودة والسخن يوجه الى السخونة ومن المحال ان يكون الشيء الواحد في الزمان الواحد متوجها الى الضدين
واذا لم يكن السخن باقيا فالبرد لا يوجد الا بعد وقوف السخن فيهما زمان سكون كائن الحركتين الاينيتين
المتضادتين فلا يكون هناك حركة من السخن الى البرد على الاستمرار وكذا الحال في السخن او البرد
ان هذا الدليل لا يفيد بطلان الحركة في مراتب السخن او البرد فقط من غير انتقال من
احدهما الى الآخر مع انه منقوض باستحالة الجسم من السخونة الى البرودة بان يقال المنتقل من السخونة
الى البرودة لا يكون سخونته باقية والا لزم اجتماع الضدين واذا لم يكن السخونة باقية فالبرودة لا يكون
الا بعد وقوف الحركة في السخونة فيهما زمان سكون كائن الحركتين الاينيتين المتضادتين فلا يكون
هناك حركة من السخونة الى البرودة على الاستمرار والحق ان السخن في زمان والبرد في زمان آخر وليس
بينهما زمان سكون بل يفصلهما آن هو الفصل المشترك بينهما والحق ان الحركة فيهما تبع للحركة في غيرهما
لانهما ايضا حالتان نسبيتان فلا يستقلان في الثبات والتغير فالحركة فيهما تابعة للحركة اما في القوة الاولية

كانت او طبيعة او في الآلة واما في القابل وذلك لان العزيمة قد تنسخ تيسيرا والطبيعة قد تجوز كذلك
والآلة قد تكل هكذا في جميع هذه الصور تتدل الحال اولا اما في الارادة او في الطبيعة او في الآلة
على سبيل التدريج ثم تتعدى التبدل في الفاعلية كذلك واما القابل فربما ينقص قوته واستعداده
لتمام الفعل شيئا فشيئا فيقع الحركة فيه اولا وبعدها الحركة في الفاعلية ولا يخفى ان التبدل في الاثر
يستلزم التبدل في التأثير فيقع الحركة في المقولتين تبعا حتى الكم باعتبارين كدخول الماء القارورة
المثلوثة وكصدع الانية عند الغليان وحركة اجزاء المغتذي في جميع الافطار على التناسب اشار
الى تفصيل وقوع الحركة في المقولات الاربع فبدأ بالكم والحركة في الكم باعتبارين احدهما التخلخل
والتكاثف والآخر النمو والذبول اما التخلخل فهو ان يزيد مقدار الجسم من غير ان ينضم
اليه غيره والتكاثف فهو ان ينقص مقدار الجسم من غير ان ينفصل منه جزء وقد يطلق التخلخل
على الانتشاش وهو ان يتباعد اجزاء جسم بعضها عن بعض ويداخلها جسم آخر غريب كما في
القطن المنفوش والتكاثف على الانضمام وهو ان يتقارب اجزاء جسم بحيث يخرج عنها ما بينها
من الجسم الغريب كما في القطن الملفوف بعد نفشه وهذان من مقولة الحركة في الوضع ويطلق ايضا
التخلخل على رقة القوام والتكاثف على غلظه وهما من باب الكيف واشتغل بعضهم باثبات
امكان التخلخل والتكاثف بان الجسم مركب من الهيولى والصورة والهيولى لا مقدار لها في انفسها
وانما هي قابلة للمقادير المختلفة بحسب ما يتفق من الاسباب فيجوز ان ينتقل من المقدار الصغير
الى المقدار الكبير وهو التخلخل وبالعكس وهو التكاثف قال بعض الفضلاء وانما بنوا ذلك على الهيولى
لانها عندهم قابل محض سوار وعليه الصور والمقادير المختلفة من غير ان يعطى معينا من ذلك
بخلاف ما اذا جعل الجسم بسيطا واحدا متصلا في نفسه كما هو عند الحس فانه ربما يخص كل جسم بمقدار
معين لا ينتقل عنه وبهذا اندفع ما ذكره الامام من انه لا حاجة في ذلك الى اثبات الهيولى
بل يتأتى على رأي من يجعل المقدار زائدا على الجسم عرضا قائما به سواء كان بسيطا او مركبا من
الهيولى والصورة لان نسبته الى جميع المقادير على السوية كالهيولى ولانه اذا كان بسيطا كان الجزء

والكل

والكل متساويين في الطبيعة والحقيقة فجاز اتصاف كل منهما بمقدار الآخر فالممتنع مانع واستقال الجزء
الى مقدار الكل بالتخلخل وعكسه بالتكاثف نعم لا بد في ذلك من ان يصير الجزء منفصلا اذ مع كونه جزءا
يمتنع ان يكون على مقدار الكل ضرورة على ان اشتراط الانفصال في امكان استقال الجزء الى مقدار
الكل محل نظر واما الاعتراض بانه لو جاز ذلك لجاز ان يصير القطرة على مقدار البحر وبالعكس
فجوابه بعد تسليم استحالة ذلك ان استقال الجسم عن مقداره يكون لا محالة تباعدا فجاز ان يكون
للقسر حد معين لا يمكن تجاوزه كما جاز على القول بالهيولى ان يكون لكل مادة خط من المقدار لا يتجاوزه
وبالجملة فالمقصود ان امكان التخلخل والتكاثف وهو لا ينافي الامتناع في بعض الصور لمانع
امكان اختصاص كل جسم بمقدار معين لا ينافي امكان عدم اختصاصه بمقدار معين والمقصود بيان
الامكان فلا حاجة في ذلك الى اثبات الهيولى كما ذكره الامام بل يقول اثباتها لا يفيد لان النقص
للمقدار المخصوص اعني الصورة الجسمية يكون جزءا من الجسم على هذا التقدير فلا يستقل الجسم بمقدار آخر غير
ما اقتضاه جزءه لا يقال يمكن استقال الهيولى من هذا المقدار الى مقدار وصورة اخرى لانا نقول
الهيولى عندهم لا يكون متحصلة بالفعل الا بانضمام صورة اليها فما لم ينضم اليها صورة ولم يحصل بالفعل
لا يتصور استقاله من مقدار الى آخر كما سبق انفا بل نقول لا حاجة الى اثبات امكان التخلخل والتكاثف
لان ادلتهما يدل على وقوعهما والوقوع بعد الامكان والمص ذكر من ادلة وقوعهما دليلين الاول
ان القارورة الضيقة الراس يكب على الماء فلا يدخلها اصلا فاذا مصت مصا شديدا قويا
وشد راسها بالاصبع بحيث لا يتصل براسها هواء من خارج ثم كبت عليه دخلها وبهذا الطريق
يملؤن الرشاشات الطويلة الاعناق الضيقة المنافذ جدا بماء الورد وما ذلك الدخول
بخلاء حدث فيها بان يخرج المص منها بعض الهواء وبقي مكان ذلك البعض الخارج خاليا لامتناعه
على رأيهم بل لان المص اخرج بعض الهواء واحدث في الهواء الباقي تخلخلا فكبر حجمه بحيث يشغل
مكان الخارج ايضا ثم اذا وجد في ذلك الهواء المتخلخل البرد الذي في الماء تكاثفا فصغر حجمه وعاد
بطبعه الى مقداره الذي كان له قبل المص فدخل فيها الماء ضرورة امتناع الخلاء والثاني ان الانية

اذا بلت ماء وشدراسها واغليت بعد الغليان ينصدع الاناء وما ذلك الا لان الغليان
يبعد تخلخلا في الماء وازديادا في حجمه بحيث لا يسعه الاناء فينصدع وقد يستدل بان الماء
اذا انجمد صغر حجمه واذا ذاب عاد الى حجمه الاول وظ انه لم يكن انفصل عنه جزء حين صغر
حجمه ثم عاد ذلك الجزء او ما يساويه اليه جزء سو عاد الى حجمه الاول بل صغر حجمه بلا انفصال ثم
ازداد بلا انضمام واما النمو فنوازديار حجم الاجزاء الاصلية للجسم بما ينضم اليه ويداخله في جميع
الاقطار بسبب طبيعة بخلاف السمن والورم والذبول عكس النمو اي هو انتقاص حجم الاجزاء
الاصلية للجسم بسبب ما ينفصل عنه في جميع الاقطار على سبيل طبيعة قال الامام والمشهور ان النمو والذبول
من الحركات الكمية وهو بعيد عندي فان الاجزاء الاصلية والزايدة في المغتذي باق كل واحد منهما على
مقداره الذي كان عليه نعم ربما يحرك كل واحد في اينه او وضعه او كيفه لكن ذلك ليس حركة في الكم
وقد اجيب عنه بان الاجزاء الاصلية زادت مقدارها عند النمو على ما كانت عليه قبله وانكار هذا
مكابرة وقال بعض الفضلاء ان كان اتصال الزايدة بعد المداخلة بالاصلية على وجه يصير المجموع
متصلا واحدا في نفسه فالصواب ما قاله المجيب والا فالقول ما قاله الامام واعلم انه اذا عد النمو
والذبول من الحركات الكمية فالوجه ان يعد السمن والهزال منها ايضا قد مر ان المراد بحركة
شيء في مقولة ان ينتقل ذلك الشيء بعينه من نوع من تلك المقولة الى نوع اخر منها او من صنف من
نوع من تلك المقولة الى صنف اخر منها او من فرد من صنف من تلك المقولة الى فرد اخر منه وحاصله
ان يتوارد افراد مقولة على شيء واحد بعينه وظ ان افراد المقدار في النمو والذبول لا يتوارد على
شيء واحد بعينه لان المقدار الكبير في النمو لم يعرض لما كان المقدار الصغير بل المقدار الكبير انما عرض
لما كان له المقدار الصغير مع امر اخر منضم اليه وكذا المقدار الصغير في الذبول لم يعرض لما كان
له المقدار الكبير بل المقدار الصغير انما عرض لجزء مما كان له المقدار الكبير فمحل المقدار الصغير جزء
من محل المقدار الكبير في حالتي النمو والذبول فلم يتوارد المقدار ان على شيء واحد بعينه فليس النمو من
قبيل الحركة في الكم وكذا الذبول وبما حققنا ظهر ان لا اثر لاتصال الزايدة بعد المداخلة بالاصلية

على وجه يصير به المجموع متصلا واحدا في نفسه في هذا المطلب لان المجموع الزايدة والاصلية غير الاصلية
وحدها سواء اتصلا على وجه صار به المجموع متصلا واحدا في نفسه او لم يتصلا كذلك وكذا الحال في
السمن والهزال فانهما ليسا من قبيل الحركة في الكم هذا والحق ان النمو والسمن وما تقابلهما من قبيل الحركة في
الكم والمقادير المختلفة في الصور الاربع تتوارد على شيء واحد بعينه فان الجسم النامي من مبدء النمو الى
منتهاه شخص واحد بعينه لا يتبدل شخصه بانضمام ما انضم اليه وكذا الجسم الذابل من مبدء الذبول الى منتهاه
شخص واحد بعينه لا يتبدل شخصه بتقاض ما تقاض عنه فان زيدا الطفل بعينه زيد الشاب وان
عظمت جثته وصارت اضعافا مضاعفة لما كانت حال الطفولية وكذا زيد الشاب بعينه زيد
الشيخ وان نقصت جثته وصارت عشرا عشير الما كانت في حال الشباب وذلك لان العظم والصغر
ليسا من المشخصات وكذا الحال في السمن والهزال وفي الكيف للاستحالة المحسوسة مع الجزم ببطلان
الكمون والبروز لتكذيب الحس لما اشار الى اثبات الحركة في الكيف وهي يسمى استحالة واستشهد
على وجودها بالحس فانا نشاهد الماء البارد يصير حارا بالتدريج وبالعكس ولا يخفى ان اثبات
هذه الحركة موقوف على بيان امرين الاول ان محال الكيفيات قد يتغير فيها مع تعاقبها الثاني
ان ذلك التغير تدريجي لا دفعي ولم يتعرض احد منهم لبيان الامرين في بل فنعوا فيه بما يحس
من انتقال الماء من البرودة الى السخونة وبالعكس على سبيل التدريج ومن انتقال الخضرة من الحموضة
الى الحلاوة ومن الحضرة الى الحمرة كذلك قال الامام لا اعتماد على ذلك لجواز ان يكون هناك
كيفيات متجددة في ذاتها بينها ازمنة قصيرة فلا يشعر الحس بتخلل تلك الكيفيات بل يدركها على
انها متواصلة فلا يكون هناك تغير تدريجي بل تغيرات دفعية متعاقبة فلا يكون حركة واما بيان
الامر الاول فيحتاج الى بطلان الكمون والبروز والنشو والنمو وقد ذكرنا وجوها لابطالها في
مباحث المزاج والمص اشار هنا الى بطلان مذهب الكمون والبروز واستشهد على ذلك
بتكذيب الحس فان الماء مثلا لو كان فيه اجزاء نارية كامنة يجب ان يحس بحرارة باطنه من ادخل يده
فيه ويدرك التفاوت بين ظاهره وباطنه وكلاهما باطل بالحس وفي الاين والوضع ظ اي وقوع

الحركة في مقولتي الاين والوضع ظ اما في الاين فلكونه معلوما بالضرورة مدركا بالحس واما في الوضع
فلان للفلك حركة دورية لا يخرج بها عن مكانه وانما يتبدل بالتدريج نسبة اجزائه الى
امور خارجة عنه اما محوية فقط كما في الفلك الاعظم واما حاوية ومحوية كما في غيره فيتبدل
الهيئة الحاصلة بسبب تلك النسبة وهو الوضع ولا نعني بالحركة في الوضع الا التغير من وضع الى
وضع على التدريج من غير تبدل المكان فان قلت كل جزء قد خرج عن مكانه فكذا الكل لانه
ليس الا مجموع الاجزاء قلنا لو سلم ان هناك اجزاء بالفعل فثبوت الحكم لكل جزء لا يستلزم
ثبوته لمجموع الاجزاء على ان ما ذكر لا يتم في الفلك الاعظم عند من لا يثبت له المكان بناء على ان
المكان هو السطح الباطن من الحاوي ولا حاوي له ويعرض لها وحدة باعتبار وحدة المقدار والمحل
والقابل واختلاف المتقابلين والمنسوب اليه مقتض للاختلاف وتضاد الاولين للتضاد ولا مدخل
للمتقابلين والفاعل في الانقسام اختلاف الحركات فقد يكون بالمهية وقد يكون بالعوارض وتارة
قد يكون بالشخص وقد يكون بالنوع ثم قد يوصف بالتضاد وقد يوصف بالانقسام فشرفي هذا
المبحث الى بيان ذلك وقد سبق ان الحركة يتعلق بامور ستة فاتبعوا على ان تعلقها بثلثة منها
وهي ما فيه وما منه وما اليه بمنزلة الذاتي يختلف باختلافه مهية الحركة وتعلقها بالثلثة الباقية بمنزلة العرضي
لا يختلف باختلافه مهية الحركة بل باختلاف المتحرك لا يختلف هويتها ايضا فبنوا على ذلك انه اذا اتحد المبدأ
والمنتهى وما فيه الحركة نوعا اتحدت الحركة بالنوع وان اختلف المتحرك او المحرك او الزمان نوعا لا تختلف
الحركة لان تنوع المعروضات او الاسباب لا يوجب تنوع العوارض والمسببات لجواز قيام نوع
كالحرارة بموضوعين مختلفي المهية كالانسان والفرس وحصوله لمؤثرين مختلفين كالنار والشمس وهذا
يظهر ان لا اثر للاختلاف بالقسر والطبع والارادة فالحركة الصاعدة للنار طبعا وللحجر قسرا وللطير ارادة
لا تختلف نوعا واما الازمنة فلا يتصور فيها اختلاف المهية لو فرض فلا خفاء في جواز احاطتها بحقيقة
واحدة والتمسك بانها عارضة للحركة واختلاف العارض لا يوجب اختلاف المعروض ضعيف لان
هذا التعلق بالزمان غير تعلق الحركة التي جعل الزمان عارضا لها فانها انما هي حركة الفلك الاعظم واذا

اختلف

اختلف المبدأ والمنتهى نوعا اختلفت الحركة نوعا وان كان ما فيه واحدا بالنوع بل بالشخص اما في الاين
كالحركة الصاعدة مع الهابطة واما في الكيف كالحركة من البياض الى السواد على طريق التصفر ثم التحمر
ثم التسود مع الحركة من السواد الى البياض على طريق التحمر ثم التصفر ثم التبيض وكذا اذا اختلف ما فيه
بالنوع وان اتحد المبدأ والمنتهى نوعا بل شخصا كالحركة من نقطة الى نقطة على الاستقامة مرتين على
الانحناء وكالحركة من البياض الى السواد على طريق الاخذ في الصفرة ثم الحمرة ثم السواد ومرتين على طريق
الاخذ في الخضرة ثم النيلية ثم السواد وهذا معنى قوله واختلاف المتقابلين والمنسوب اليه مقتض للاختلاف
واراد بالمتقابلين المبدأ والمنتهى وبالمنسوب اليه المقولة التي وقعت الحركة فيها يعني اتحاد
الحركتين بالنوع بسبب اتحاد هذه الامور الثلثة فيهما نوعا واختلافهما بالنوع بسبب اختلاف هذه الامور
الثلثة فيهما نوعا اعني عدم اتحاد هذه الثلثة فيهما نوعا واما وحدة الحركة بالشخص فلا بد فيها من وحدة
الامور الستة سوى المحرك للقطع بان حركة زيد غير حركة عمرو وحركة زيد اليوم غير حركته امس وحركته
من هذا الموضع غير حركته من موضع اخر وحركته من نقطة معينة الى نقطة غير حركته منها الى نقطة اخرى وحركته
من نقطة الى نقطة بطريق الاستقامة غيرها بطريق الانحناء وكذا في الكم والكيف والوضع لكن لا خفاء
في ان وحدة ما فيه اعني وحدة الشخصية يستلزم وحدة ما منه وما اليه من غير عكس فلهذا اكتفى بوحدة
الموضوع والزمان وما فيه وهذا معنى قوله او يعرض لها وحدة المقدار والمحل والقابل واراد بالمقدار
الزمان وبالمحل المقولة التي وقعت الحركة فيها وبالقابل الموضوع يعني ان الوحدة الشخصية للحركة بسبب
الوحدة الشخصية لهذه الامور الثلثة لا تقال بمعنى ان يكفي وحدة الموضوع والزمان لاستلزامهما وحدة
المسافة ضرورة ان حركة زيد في زمان معين لا يكون الا في مسافة معينة لانا نقول هذا انما
يكون عند اتحاد جنس الحركة والا فيجوز ان يتحرك في زمان معين من ابن الى ان ومن وضع الى وضع
ومن مقدار الى مقدار ومن كيفية الى كيفية ومع اتحاد الجنس ايضا لا يصح على الاطلاق لجواز النمو والتخلخل
والتسخن والتسود في زمان واحد واما وحدة المحرك فلا عبرة بها في كون الحركة واحدة شخصية متصلة اتصالا
لمسافة ولا يميز في تلك الحركة يوجب الاثنينية فيها غير ما يتوهم من استناد بعضها الى محرك والبعض

الى محرك اخر ولا يجزى فيها بالفعل ولا فصل بسبب اختلاف الاسناد الا ترى ان الحركة الفلكية
مع اتصالها فى نفسها يعرض لها انقسامات وهمية بحسب الشروق والغروب والمسامتات
وذلك لا يبطل وحدتها الشخصية فان قيل المحرك الثانى 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 شخصى وان
كان غيره فقد تعدد الاثران اعنى الحركتين قلنا يجوز ان الاثرين متغايران وذلك لا يبطل الوحدة
الشخصية الاتصالية فان قيل ان اريد بالحركة الحركة بمعنى القطع اعنى الامتداد الموهوم فلا وجود لها
فى الخارج وان اريد بها الحركة بمعنى الكون فى الوسط فهى امر كلى والواقع بهذا المحرك جزئى مغاير
للواقع بذاك فلا تصور حركة واحدة بالشخص واقعة بمحركين قد مر انا ان الحركة بمعنى الكون
فى الوسط ليس امرا كليا بل هو واحد بالشخص مع انه لم يقم الدليل على عدم وجود الحركة بمعنى القطع فى
الخارج بما اوردنا عليه من الاعتراض نعم يرد عليه اعتراض اخر وهو انهم ان ارادوا بالحركة الواحدة
بالشخص مجموع الحركة التى بعضها مستند الى محرك والبعض الاخر مستند الى المحرك اخر كما هو الظاهر من
كلامهم فلا شك فى انه لا تعدد فى محركها لان محركها مجموع المحركين لا كل واحد منهما ليكون المحرك متعددا
ومجموع المحركين واحد بالشخص وكل واحد من المحركين جزء من هذا المحرك الذى هو واحد بالشخص ولا اشتباه
فالصواب ان يعلل هذا المطلب بان جزءا واحدا بالشخص مثلا اولا المحرك بالقسر فى مسافة بعينها من مبدء الى
منتهى معين فى زمان معين لا يختلف حركته هذه بان رامية زيد او عمرو او غيرهما وذلك معلوم بالضرورة
والسر فى ذلك ان الاسناد الى المؤثر لا دخل له فى تشخص الاثر ولذلك اتفقوا على جواز توارد
علتين مستقلتين على معلول واحد بالشخص ابداء على سبيل البدل ونحن ننفى انه يجوز توارد هما
على سبيل التعاقب فلمراجع اليه من اراد الاطلاع عليه واما تضاد الحركات فليس لتضاد المحرك
لانه جسم ولا تضاد فيه بالذات ولو اعتبر بالتضاد بالعرض فقد يكون متضادا مع تماثل المحركين
كحركة الحار والبارد مثل النار والماء الى العلو وقد يكون واحدا مع تضاد المحركين كحركة جسم من العلو
الى السفل وبالعكس او من البياض الى السواد وبالعكس او من النمو الى الذبول وبالعكس او من موضع الى موضع

متضاد له وبالعكس ولا تضاد المحرك لتماثلهما مع تضاد المحركين كما فى الحركة الصاعدة للحجر والنازلة بالقوة
القسرية والطبيعة المتضادتين وتضادهما مع اتحاد المحرك كما فى حركة الجسم صعودا وهبوطا بالارادة
او بالقسر ولا تضاد الزمان لانه لا يتصور فيه تضاد اذ لا يتصور فيه التوارد على موضوع واحد
لانه اما على سبيل التعاقب او على سبيل الاجتماع فكل منهما يقتضى الزمان ولا يتصور للزمان زمان
ولا تضاد ما فيه لان الصعود والهبوط متضادان مع اتحاد ما فيه وكذا النمو والذبول والسمن عند اتحاد
الطريق هكذا قيل وفيه نظر لانه يجوز ان يكون المعلول واحد علل متعددة يحقق هذا المعلول
بتحقق كل واحد من هذه العلل فيحقق المعلول فى صورة بدون ما يدعى عدم عليته لا يدل على عدم عليته
لجواز تحققه فى تلك الصورة بعلة اخرى وبما ذكرنا ظهر فساد ما قيل تضاد الحركات ليس لتضاد المحرك
لان حركة الحجر قسرا الى فوق وطبعا الى تحت متضادتان مع ان المحرك واحد وكذا فساد ما قيل
تضاد الحركات ليس لتضاد المحرك لتضاد المحركين القسريين كالصاعدة والهابطة الصادرتين عن
قاسر واحد فتعين ان يكون تضاد الحركة لتضاد ما منه وما اليه والى هذا المعنى اشار بقوله
وتضاد الاولين للتضاد اى تضاد المبدء والمنتهى يعنى لتضاد الحركة وتضادهما قد يكون بالذات
كما فى الحركة من السواد الى البياض وبالعكس ومن النمو الى الذبول وبالعكس وقد يكون بالعرض كما
فى الحركة الصاعدة مع الهابطة بحسب ما بين مبدئيهما من التضاد بعارض كون احدهما فى غاية القرب
من المركز والبعد من المحيط والاخر بالعكس وكذا المنتهى فان قيل قد صرحوا بان تضاد العارض
لا يوجب تضاد المعروض فكيف اوجب تضاد عارض بعض ما تعلق الحركة تضاد الحركة مع ان هذا
ابعد عن مرادهم ان ذلك بمجرده وعلى اطلاقه لا يوجب تضاد المعروض واما اذا كان بخصوصية
بحيث يوجب صدق حد الضدين على المعروض او على ما تعلق به فلا استبعاد وههنا قد صدق لتضاد
الطرفين حد الضدين على الحركتين لانهما اعنى الصاعدة والهابطة امران وجوديان يمنع اجتماعهما
فى زمان واحد من جهة واحدة واعلم ان الامام قد اعتبر فى تضاد الحركة تضاد المبدء والمنتهى
من حيث وصف المبدائية والمنتهية وذكر ان التعلق الذاتى للحركة لما كان نفس الوصفين دون الذاتين

دون الذاتين اذ لو لم يعرض للنقطتين كونهما مبدأ وغاية للحركة لم يكن للحركة تعلق بهما اوجب
تضاد الاطراف تضاد الحركات واعترض عليه بان ثبوت هذين العارضين اعني
وصف المبدائية والمنتهية لذاتهما متاخر عن وجود الحركة فلا وجود تضاد هذين العارضين
علة لتضاد الحركتين بخلاف القرب والبعد من المحيط فانهما متقدمان على وجود الحركة
ومقتضيان لكون الحركتين متضادتين كما ان ثبوت هذين العارضين لذاتيهما
متاخر عن وجود الحركتين فكذا تضادهما اذ متاخر عن وجودهما ولا اسيعاد في
ان يكون احد الوصفين المتاخرين علة للاخر فان قيل فيلزم التضاد بين كل حركة مستقيمة
من نقطة الى اخرى مع الرجوع منها الى الاول وهم قد صرحوا بان لا تضاد بين الحركات
المستقيمة مع المستديرة اذا كان مبدأ احديهما منتهى للاخرى وبالعكس بل يلزم التضاد بين
المستديرتين ايضا بالشرط المذكور اعني اذا كان مبدأ احديهما منتهى للاخرى وبالعكس
مع انهم قد صرحوا بان لا تضاد بين الحركة المستقيمة مع الحركة المستديرة وكذا بين المستديرتين
مبنى ما ذكروا على اشتراط غاية الخلاف بين الضدين قالوا لا يتصور غاية
الخلاف بين المستقيم والمستدير وكذا بين المستديرين وقد ذكرنا في مبحث الكيفيات
المحصة بالكم وجه قولهم مع ما يرد عليه فليراجع فان قيل على هذا لا يتحقق التضاد في الحركات
الابنية الا بين الصعود من المركز الى المحيط والهبوط من المحيط الى المركز اذ فيما سوى
ذلك لا يتحقق ما اعتبروه في التضاد من غاية الخلاف والتباعد وهم مصرحون بان حركتي
الحجر علوا وسفلا بالقسر والطبع متضادتان فلنا تضاد الحركات لتضاد ما منه وما اليه ليس
من حيث الحصول فيهما اذ لا حركة ح بل من حيث التوجه فيعتبر حال الجهة وجهتا العلو والسفل هما
المركز والمحيط وهما من حيث التوجه اليهما غاية الخلاف ونهاية التباعد واما انقسام
الحركات فليس بحسب انقسام المبدأ والمنتهى ولا بحسب انقسام الفاعل لان الحركة ليست كما
بالذات وذلك ظ بل تعرض لها الكمية بالعرض بسبب انطباقها على الزمان والمسافة اللتين

كم بالذات فبحسب انقسامهما يعرض لها الانقسام واما المبدأ والمنتهى وكذا الفاعل اعني المحرك
فلا تصور انطباق الحركة على شيء منها وعلى فرض الانطباق ليس شيء منها كما بالذات حتى
يكون المنطبق عليه كما بالعرض فلهذا لا يعرض للحركة انقسام بحسب انقسام احد هذه الامور
الثلثة والى هذا المعنى اشار بقوله ولا مدخل للمتماثلين والفاعل في الانقسام واما المحرك
فمن حيث انه محل الحركة وانقسام المحل موجب لانقسام الحال كان ينبغي ان يكون انقسامها
بانقسامه لان الحركة حال في المحرك حلول السريان كالبياض في الجسم اذ كان المكان
عبارة عن البعد على ما هو راي الاقدمين ومتبعيه لكن السر الذي يجري المسمى بالحركة على حاله
وعلى امتداده فان سمي مثل هذا انقسام للحركة بانقسام المحرك فلا مشاحة واما الانقسام
الكمي الذي هو كثرة امتدادها الوهمي الى ما له من الاجزاء الفرضية بحيث يحصل اسم النصف والثلث
والربع ونحو ذلك فلا يتصور الا بانقسام المسافة او الزمان وتعرض لها كيفية تشتد
فتكون الحركة سريعة وتضعف فتكون بطيئة ولا يختلف بها الماهية لا بد للحركة من زمان ومن
الامتداد اما في الاين او المقادير او الكيفيات او الاوضاع ولا بأس بتسمية مسافة
وان كان الاسم مطلقا لما في الاين فيعرض للحركة كيفية تشتد ويسمى ح سرعة وتضعف
ويسمى ح بطوءا وتعبر عن السرعة بانها كيفية بها يقطع الحركة المسافة المساوية في الزمان الاقل
او المسافة الاطول في الزمان المساوي او الاقصر وعن البطوء بانها كيفية يقطع بها الحركة
المسافة المساوية في الزمان الاطول او المسافة الاقصر في الزمان المساوي او الاطول
ولا يختلف ماهية الحركة بسبب اختلاف السرعة والبطوء لان السرعة والبطوء يقبلان الاشتداد
والضعف ولا شيء من الفصول تقابل لها ثم كل منهما السرعة والبطوء هل ينتهي الى حد حتى يتحقق حركة
سريعة لا حظ لها من البطوء وبطيئة لا حظ لها من السرعة ام لا بل لكل حركة حظ من السرعة
بالنسبة الى ما هو ابطأ ومن البطوء بالنسبة الى ما هو اسرع فيه تردد والاشبه
باصولهم هو الثاني لان الحركة لا يكون بدون زمان ومسافة اي امتداد في احد المعنيين لان

الاربع وكل منها ينقسم لا الى نهاية فكل حركة عرض فهي بالنسبة الى ما يقطع تلك المسافة سريعة
وقد يمسك بان انقسام الزمان والمسافة قد ينتهي الى ما لا يمكن الحركة في اقل منه وان
كان قابلا للقسمة بحسب العرض وح يتحقق بحسب ذلك الزمان سرعة بلا بطوء وبحسب
تلك المسافة بطوء بلا سرعة وهو ضعيف لان تلك السرعة بطيئة بالنسبة الى ما يقطع في
ذلك الزمان ضعف تلك المسافة وتلك البطيئة سريعة بالنسبة الى ما يقطع تلك المسافة
في ضعف ذلك الزمان وسبب البطوء المانعة الخارجية او الداخلية لا تحلل السكنات
والا لما احس بما انصف بالمقابل وذهب المتكلمون الى ان سبب البطوء تخلل السكنات
والفلاسفة نفوا ذلك واختار المص مذهب الفلاسفة وقال لو كان سبب البطوء تخلل
السكنات لما احس بالحركة المتصفة بالسرعة المقابلة للبطوء والتالي باطل بالحس بيان الملازمة
ان نسبة السكنات المتخللة بين حركات الفرس الذي يتحرك من اول اليوم الى نصف النهار
خمسين فرسخا الى حركاته المعتبرة في ذلك الوقت كنسبة حركة الفلك الاعظم الى حركات
الفرس لكن الفلك الاعظم قد يقطع في ذلك الوقت قريبا من ربع داره ولا شك ان
ازيد من المسافة التي قطعها الفرس في ذلك الوقت بالف الف مرة فوجب ان يكون
السكنات المتخللة بين حركات الفرس في ذلك الوقت ازيد من حركاته بالف الف مرة
فيلزم ان لا يكون حركات الفرس محسوسة لكونها قليلة مغمورة بسكنات يزيد عليها بالف
الف مرة وليس الامر كذلك لانا نشاهد 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 المرمي الى فوق والارادية كما في
صعود الانسان الجبل ولا يصلح سببا لبطوء الحركة الطبيعية لامتناع ان يكون الشيء
مقتضيا لامر ومانعا عنه واما الخارجية كغلظ قوام ما يتحرك فيه فانه يصلح سببا
لبطوء الحركة الطبيعية ايضا كنزول الحجر في الماء كما يصلح لبطوء الحركة القسرية والارادية

كحركة السهم والانسان فيه وقد يكون السبب في بطوئها نفس الارادة كما في رمي الحجر وتحريك
اليد برفق ولا اتصال لذوات الزوايا والانعطاف لوجودهما الى المثلثين ذهب بعض
الحكماء كارسطو واتباعه والجاحظ من المعتزلة الى ان كل حركة يكون لها رجوع عن الصوب
الذي كانت اليه سواء كان ذلك الرجوع الى الصوب الاول بعينه وعبر عنها بالحركة
ذات الانعطاف او الى صوب اخر غيره وعبر عنها بذات الرواية اذ لا بد من حدوث
الرواية عند الرجوع لا يكون متصلة بل يتخللها سكون قبل الرجوع ومحصول ما ذكروه ان كل
حركة مستقيمة ينتهي البتة الى سكون وذلك لانها لا يذهب على الاستقامة الى غير النهاية
فان الابعاد متناهية فاما ان تنقطع دفعة او يرجع على سمتها او ينعطف على سمت اخر وعلى
التقديرين لا بد من سكون بين هاتين المستقيمتين ومنعه غيرهم كافلاطون من الحكماء واكثر
المتكلمين من المعتزلة اما المثبتون فلكل من الفريقين في اثباته طريق فقال الحكماء الوصول
الى المنتهى اي الحد الذي هو منتهى المسافة الممتدة لا يكون متقدما في ذلك الامتداد والا لم يكن
حدا فالوصول اليه اي اذ لو كان زمانيا لكان ذلك الحد متقدما لتعلق الوصول به بشيء
فنقول ثم ان للوصول علة هي الميل فوجب ان يكون هذه العلة موجودة في ان الوصول لان
العلة الموجدة يجب وجودها حال وجود المعلول ثم اللاوصول ايضا الى ضرورة انه زوال
الوصول الذي لا شك فلا يكون زواله زمانيا والا لكان الوصول متقدما زمانيا فالميل
الذي هو علة اللاوصول يكون ايضا زمانيا وآن ميل اللاوصول غير آن ميل الوصول لامتناع
اجتماع الميل الى حد مع الميل عنه في الآن زمان لامتناع تتالي الآنات وذلك الزمان
لا حركة فيه والا فالى المنتهى او عنه وكلاهما خلاف المفروض فهو زمان سكون والجواب
ان الميل الذي هو علة الحركة كما انه علة الوصول الى حد كذلك هو علة الزوال عن ذلك الحد
فليس هنا امتناعان ولو سلم فلا نم ان الميل الذي هو علة الوصول الى المنتهى موجود
في آن الوصول لانه يجوز ان يكون هو علة معدة له كالحركة فلا يجب تقارنه مع المعلول مثلها

ولو سلم فلا نم ان الميل الذي هو علة اللاوصول اني لم لا يجوز ان يكون زمانا كالحركة يمكن
تقرير الحجة على وجه يندفع عنه الاجوبة المذكورة وهو ان يقال اني وكذا اللاوصول لما بينا انهما قبلية
الاين زمان سكون لما ذكرنا انفا والجواب البعض بانه يلزم على هذا تخلل السكنات
في كل حركة مستقيمة سيما اذا كانت على اجسام منضودة بل يلزم تخلل السكنات في الحركات
المستديرة الفلكية باعتبار الوصول الى الحدود التي في المسافة والزوال عنها مع انه لا سكون
في الفلكيات والحل انا لا نم ان اللاوصول اني قوله ضرورة انه زوال الوصول الذي لا يتصور
فلا يكون زواله زمانيا والا لكان الوصول متمما زمانيا قلنا مم فان الانطباق والموازاة
والمحاذاة والتماس والوصول وامثالها اينيات لانها يحصل عند انتهاء الحركة مع ان زوال
كل منها زماني اذ لا يحصل الا بعد الحركة فان احد الجسمين اذا تحرك ومال الى الانطباق على الجسم
الاخر فلا شك انهما سطحان عند انقطاع حركته ولا يزول هذا الانطباق الا بعد ان يتحرك
احدهما والحركة مما لا يحصل الا بالزمان وهكذا في جميع ما ذكرنا وقال الجباي لا شك ان الاعتماد
المجتلب في الحجر المتحرك فيزاحم الاعتماد اللازم فيضعف الاعتماد المجتلب الحجر ويضعف
بمصاكات الهواء المخروق متدرجا في الضعف الى ان يغلب اللازم المجتلب فينزل الحجر
ولا شك ان غلبته على المجتلب انما يكون بعد التعادل بينهما اذ لا تنقلب المغلوب من المغلوبية الى
الغالبية دفعة من غير تخلل تعادل وعند التعادل يجب السكون والا لزم الترجيح بلا مرجح اذ لو لم
يكن يسكن لكان متحركا اما بالاعتماد اللازم او بالاعتماد المجتلب مع تعادلهما وتساويهما
فيكون تحكما محضا والجواب انه لو سلم لزوم التعادل فليكن في ان الوصول لا في زمان بين
اني الوصول والرجوع فيكون الجسم فيه ساكنا على ما هو المدعى على انه غير شامل للحركات
الارادية الصادرة عن الحيوانات واما المنكرون لتخلل السكون بين المستقيمين فلكل من
الفريقين ايضا في انكاره طريق فقال الحكماء ان صح وجوب السكون بينهما فاذا فرض انه صعد
الحجر وهبط الجبل وتلاقيا في الجو بحيث يماس سطحا سطح فلا شك انه نزل الحجر راجعا وح

الحال في ح

وجب وقوف الحجر ولا يتوسط السكون بين حركتيهما الصاعدة والهابطة وذلك توجب وقوف
الجبل بهما ومنها لامتناع التداخل بين الاجسام واللازم ضروري البطلان او كل عاقل
يعلم ان الجبل لا يقف في الجو بهما ومنه الحجر ولا يجيب بان الحجر لا يصادم الجبل ولا يماسه
في الصورة المفروضة المفروضة بل يرجع بريحه فاذا وصل اليه بريحه وقفت ثم رجعت قبل الوصول
الى الجبل فذلك فرض محض ويجوز استلزامه للمحال الذي هو وقوف الجبل وقالت المعتزلة لا سكون
بين الحركتين اذ لا يوجبه الاعتماد اللازم فانه يقتضي الحركة ان زلة لا السكون ولا يوجبه الاعتماد
المجتلب فانه يقتضي الحركة الصاعدة لا السكون ولا مولد للحركة والسكون الا الاعتماد والجواب
ان يقال الاعتمادين يوجب السكون والسكون خط النسبة فهو ضد يقابل الحركتين وفي غير الاين
خط النوع السكون يقابل الحركة فيقع في المقولات الاربع اما في الاين فيعني به خط النسبة
الحاصلة للجسم الى الاشياء ذوات الاوضاع بان يكون مستقرا في المكان الواحد واما في
الثلثة الباقية فيعني به خط النوع الحاصل بالفعل من غير تغير وذلك بان يقع في الكم من غير نمو
وذبول وتخلخل وتكاثف وفي الكيف من غير اشتداد وضعف وفي الوضع من غير تبدل
الى وضع اخر فهو بهذا المعنى امر وجودي مضاد للحركة واعترض عليه بان الحركة في المقولات
الثلث قد تكون من صنف الى صنف او فرد الى فرد فيكون النوع هناك محفوظا ولا سكون
فالصواب ان يقال السكون هو الاستقرار زمانا فيما يقع فيه الحركة وقد يراد به عدم الحركة
عما من شانه فيكون بينهما تقابل العدم والملكة وتقييدها بما من شانه يخرج عدم حركة الاعراض
والمعارفات وظاهر ان السكون في مكان لا يجامع الحركة اليه ولا الحركة عنه فهو تضاد وهما
متضادان مشهوريا والى هذا المعنى اشار بقوله تقابل الحركتين وتضاد ومضاد وما فيه
السكون قد يعرض له تضاد كما يعرض للحركة لكن تضاد السكون انما هو لتضاد ما فيه السكون
اعني المقولة التي يقع فيها السكون فان سكون الجسم في الحرارة يضاد سكونه في البرودة
وذلك لان المتضادين لا يجتمعان في محل واحد فضلا ان يستقرا فيه زمانا هذا انما

يصح اذا اريد بالسكون المعنى الاول اما اذا اريد به المعنى الثانى فلا متصور فيه تضاد اولا
امتناع فى ان لا يتحرك جسم فى شئ من الضدين فان الماء ملا يجوز ان لا يتحرك فى الحرارة
ولا فى البرودة ومن الكون طبعى وقسرى وارادى الكون اعنى حصول الجوهر فى الحيز اعنى
الجنس الشامل للحركة والسكون كما اصطلح عليه المتكلمون ينقسم الى طبعى وقسرى وارادى
لان مبداءه ان كان خارجا عن ذات الكائن فهو قسرى والا فان كان مقارنا للقصد
فهو ارادى والا فهو طبعى فطبيعى الحركة انما يحصل عند مقارنة امر غير طبعى لان الحركة امر غير
قار الذات والطبيعة ثابتة قارة الذات وغير الثابت لا يكون مقتضى للثابت بالذات
بل لا بد من مقارنة امر آخر الى الطبيعة ويكون ذلك غير طبعى ليرد الجسم اليه فيقف اى
لترد الطبيعة الجسم الى الامر الطبعى ما سئل عن ذلك الامر الغير الطبعى لحصول الماء فى مكان الهواء
فانه امر غير طبعى لطبيعة الماء فالطبيعة تقتضى الرد الى الامر الطبعى وهو حصول الماء فى مكانه بالحركة
فانه لو كان فى مكانه الطبعى لم يقتض الحركة فيقف الجسم عن الحركة عند رده الى الحالة الطبعية
رد الجسم الى الامر الطبعى بعد عدمه فلا يكون الحركة الطبيعية دورية لان نفس الحركة ليست
مطلوبة بالطبع بل المطلوب بالطبع الرد الى الامر الطبعى عند حصول الامر الغير الطبعى بالحركة فكل حركة
طبيعية فهى تسعى سريعا عن حالة غير طبيعية وطلبا لحالة طبيعية ولا شئ من الحركات الدورية
كذلك لان كل نقطة يفرض ان يكون مطلوبة بالحركة يكون مهروبا عنها بتلك الحركة ومن المحال
ان يكون المطلوب بالطبع مهروبا بالطبع فان قيل المتحرك بالحركة المستقيمة يطلب بها نقطة وعند
الوصول اليها يفارقها بالطبع فيكون المطلوب بالطبع مهروبا عنه بالطبع اجيب بان كل نقطة فرضت
فى الحركة المستقيمة فانها وان كانت مطلوبة بالطبع ومهروبا عنها بالطبع لكن لا يكون الحركة
واحدة لان الهرب عنها حركة غير الحركة التى بها يطلب الوصول اليها بالطبع وسرها مستندة
الى قوة مستفادة قابلة للضعف يعنى ان الحركة القسرية تستند الى قوة فى المتحرك مستفادة
من مبدأ خارجى وتلك القوة قابلة للضعف فلا تزال تضعف بمصادمات الجرم المخروق

بالحركة الى ان تصير مغلوبة فتستولى الطبيعة وتعيد الجسم بالحركة الطبيعية الى مكانه الطبيعى وطبيعى السكون
مستند الى الطبيعة مطلقا بخلاف الحركة الطبيعية فانها تستند الى الطبيعة بشرط مقارنة امر غير
طبيعى ويعرض البساطة ومقابلها اى التركيب للحركة خاصة اى لا يتصور فى السكون تركب
وانما يعرض البساطة والتركيب للحركة فان قيل سكون الانسان على الارض مركب من الطبعى
والارادى قلنا لا بل هو واحد وانما يتوهم التعدد فى علته والتحقيق انها الطبيعة فقط واثر
الارادة ترك ازالة الى الحركة فان كلا من الطبيعة والارادة والقاسر انما يصير تمام علة
السكون عند عدم رجحان علة الحركة وهذا بخلاف الحركة فانها لما كانت بميل الشدة والضعف
جاز اجتماع علتين على حركة واحدة كما فى الحجر المرمى الى تحت فظاهر انها ليست من التركيب فى شئ
وانما الموجود هنا هو اشتداد الحركة قد يكون بالذات وهى الحركة التى يحصل فى الجسم على
الحقيقة وقد يكون بالعرض وهى الحركة التى لا تحصل فى الجسم حقيقة بل فيما يقارنه لكن يلزم من
حركة ذلك المقارن عدم تقارمه مع الامور الخارجية والمتحرك بالعرض قد يكون
قابلا لان يعرض له الحركة بالذات كساكن السفينة وقد لا يكون قابلا له كالعرض الحال فى الجسم
والحركة قد يكون بسيطة كحركة الحجر النازل بطبعه وقد يكون مركبة كحركة ساكن السفينة اذا تحرك
بالذات وبالعرض ايضا قيل الحركة المركبة لا يتصور الا فى متحرك بالعرض لامتناع حركة الجسم
الواحد المتحرك بالذات الى جهتين مختلفتين الدعوى ودليلها كلاهما باطل اما الدعوى
فلان الحركة المركبة قد يتصور فى المتحرك بالقسر كما فى الحجر المرمى الى تحت مركز العالم فانه يتحرك حركة
مركبة من الحركة القسرية والحركة الطبيعية يميل الى تحت غير الذى رمى اليه بل الى تحت ايضا الى مركز
العالم وفى المتحرك بالارادة كالطير اذا رمى الى تحت اخر وهو يطير الى تحت اخر فانه يحدث
منهما حركة مركبة من الجهتين اعنى جهة ما رمى اليه وجهة ما يطير هو اليه واما الدليل فلان امتناع حركة
الجسم الواحد الى جهتين مختلفتين حركة ذاتية مم والسند الامثلة المذكورة ولا يعلل الجنس
ولا انواعه بما يعصى الدور اختلف المتكلمون فى ان الحصول فى الحيز الذى هو جنس الانواع

الاربعة هل هو معلل بمعنى غير الاعتماد ام لا فذهب ابو هاشم واتباعه الى انه يوجد معنى
آخر يعلل به الحركة والسكون وذهب ابو الحسين وباقي المتكلمين الى انتفاء ذلك المعنى وتوهم
طائفة ان المعنى المذكور هو الكاينية فاشار المص الى ابطال هذا التوهم بقوله ولا يعلل
الجنس الحصول في الحيز ولا انواعه اي الحركة والسكون بما يعني الدور وهو الكاينية
وذلك لان الكاينية عندهم معلل بالكون الذي هو حصول الجوهر في الحيز فلو علل الحصول في
الحيز وانواعه بها لزم الدور وهو النسبة الى الزمان وطرفه اي الخامس من
المقولات التسع متى وهي نسبة الشيء الى الزمان وهو كونه فيه او في طرفه فان كثيرا من الاشياء
يقع في طرف الزمان ولا يقع في الزمان وسال عنه بمتى ثم المتى كالان حقيقي وهو كون
الشيء في زمان لا يتصل علة كون الكسوف في ساعة معينة وعرفي وهو مخالفة كون الكسوف
في يوم كذا او شهر كذا لان الحقيقي من المتى يجوز فيه الاشتراك بان يصدق على اشياء كثيرة
بالكون في زمان معين بخلاف الاين وهو ظ ولما كان متى نسبة الشيء الى الزمان اشار
الى مهية الزمان فقال الزمان مقدار الحركة من حيث التقدم والتاخر العارضان لها باعتبار
آخر قال الشيخ في الشفاء الحركة يلحقها ان يقسم الى متقدم ومتاخر والمتقدم منها ما يكون في
المتقدم من المسافة والمتاخر منها ما يكون في المتاخر من المسافة لكن المتقدم من الحركة لا يوجد
مع المتاخر منها كما لا يوجد المتقدم والمتاخر من المسافة معا فيكون للمتقدم والتاخر في الحركة
خاصة يلحقهما من جهة ما هما للحركة ليس من جهة ما هما للمسافة فللحركة مقدار نسبة يقسم الى المتقدم
والمتاخر والزمان هذا المقدار وقوله العارضان لها باعتبار آخر معناه ان هذا التقدم
والتاخر العارضين لاجزاء الزمان ليس باعتبار الزمان على ما ذهب اليه الحكماء بل باعتبار
غيره على ما ذهب اليه المتكلمون واختاره المص على ما مر في مبحث التقدم وانما يعرض المقولة
بالذات للمقولات وبالعرض لمعروضها اي مقولة متى انما يعرض بالذات للمقولات كالحركة
وما يتبعها من الامور وتعرض لمعروض المقولات كالاجسام بالعرض فان ما لا يعرض فيه

لا عرض

لا عرض له متى الا باعتبار صفات مغيرة له كالاجسام فانها بواسطة عروض المقولات لها
تعرض لها متى ولا تعرض وجود معروضها وعدمه البته اي لا تعرض وجود معروض المقولات ولا
عدمه الى الزمان لان معروض المقولات متقدم على المقولات ضرورة تقدم المعروض على
عارضه والمقولات متقدمة على الزمان لان الشيء متقدم على مقداره القائم به فيكون معروض
المقولات متقدما على الزمان لان المتقدم على المتقدم متقدم فلو اعتبر وجود المعروض او عدمه
اليه لزم الدور والطرف يعني الآن كالنقطة يعني كما ان النقطة ليست جزءا من الخط كذلك
الآن ليس جزءا من الزمان وذلك لانه حد مشترك بين الماضي والمستقبل من الزمان
والحدود المشتركة بين الكميات المتصلة ليست اجزاء لها والا لما امكن تقسيمها الى ما اريد تقسيمها
اليه لان النصف يكون ثلثيا والسدس يكون تخميسا وعلى هذا وعدمه في الزمان جواب
معارضة تقريرها ان الآن جزء من الزمان لان عدم الآن اما تدريجي او دفعي والاول
باطل والا لكان الآن زمانيا لان الآن اذا انعدم شيئا فشيئا يكون له امتداد قطعا
فيكون زمانيا اي متصلا بل يكون زمانا لا آنا والثاني يقتضي ان يكون آن عدمه متصلا بآن وجوده
اذ لو لم يتصل به لكان الآن الاول في الزمان الذي هما لا موجود ولا معدوم وهو محال
وتسالي الآنات يستلزم ترك الزمان منها وتقرير الجواب ان هناك قسما ثالثا وهو
ان الحصول التدريجي حصول ما له موتة القابلة يطلق على الزمان كالحركة التي لا يتصور حصولها
في الآن اصلا وغير التدريجي اما ان يكون حصولا في طرف الزمان اعني الآن لا في الزمان
كون المتحرك في حد معين من حدود المسافة فهما من المبدأ والمنتهى فانه يوجد في آن
ولا يوجد في زمان قطعا او حصولا في الآن والزمان معا كالوصول الى المنتهى فانه يوجد
في آن وفي زمان وكلا هذين الحصولين آني وفي الا ان احدهما السابق في زمان بعد ذلك
الآن دون الآخر واما ان يكون حصولا في الزمان لا بمعنى الانطباق عليه بل على وجه يوجد
في كل آن يعرض في ذلك الزمان مثل كون الشيء متحركا فان هذا لا يصدق على الشيء في طرف

الزمان لان الحركة زمانية بل يصدق ذلك على الجسم في كل آن يفرض من آنات زمان
حركته هذا القسم واسطة بين التدريجي الذي هو القسم الاول وبين الدفعي الذي هو معادل
الوجهين المذكورين فظهر ان الحصول في الزمان لا يحصر في التدريجي بعدم الآن في الزمان
الذي بعده لا بمعنى الانطباق للزم انقسام الآن وكونه زمانا بل بمعنى ان لا يوجد في
ذلك الزمان آن الا ويكون عدمه فيه فالآن طرف لذلك الزمان وعدمه في جميع ذلك
الزمان ولا محذور فيه قيل الكلام في حدوث عدم الآن وهو آن دفعي لا محلص
الا بان يقال كل ما هو غير الزمان والآن يوجد في احدهما واما هما فلا يمكن ان يوجدا
فيه والا لزم التسلسل 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 لزم التسلسل واذا تمهد هذا فلا نم ان وجود الآن في آن
حتى يصل ان عدمه بان وجوده ولو سلم فلا نم ان عدم الآن اي قوله لان الآن اذا
انعدم شيئا فشيئا يكون له امتداد قطعا قلنا انعدام الآن شيئا فشيئا انما يقتضي ان يكون
لانعدامه امتداد وهي لا لوجوده والنزاع فيه والسند ما مر وحدوث العالم يستلزم
حدوثه يعني اذا ثبت ان العالم وهو ما سوى الله تعالى حادث يلزم منه ان الزمان حادث
لان الزمان من جملة العالم وهيئة تعرض للجسم باعتبار نسبتين اي الوضع
هيئة تعرض للجسم باعتبار نسبتين نسبة بين اجزائه بعضها الى بعض ونسبة بين اجزائه
واشياء غير ذلك الجسم خارجة عنه او داخلة فيه كالقيام فانه هيئة للانسان بحسب
نسبة بعضها الى اجزائه وبحسب كون راسه من فوق ورجله من تحت ولهذا يصير الا
نتكاس وضعا آخر وفيه نظر فان القيام والانتكاس وجوديان يتعاقبان على
محل موضوع واحد بينهما غاية الخلاف وشدة وضعف لان الشيء قد يكون اشد اتصافا
اذا تخلص من غيره والوضع قد يطلق على معنى آخر وهو كون الشيء بحيث يمكن ان يشار اليه

اشارة حسية فالمنظور بهذا المعنى ذات وضع دون الوحدة وهو نسبة المملك
المملك المملك ويسمى الحدة ايضا نسبة الشيء الى هيئة يحصل بسبب نسبته الى ملاصق يحيط به احاطة
ما وسقل ما سالة فلم يرد ما لسبه معناه المصدري بل ما يترتب عليه من الهيئة ويكون اذا
كنسبة الهرة الى ابا بها وعرضا كنسبة الانسان الى قميصه ان فعل وان انفعل
والحق ثبوتهما ذهنا والا يلزم التسلسل يعني الثامن من المقولات التسع هو ان فعل وهو تاثير
الشيء في غيره على اتصال غير قار كالحال الذي للمسخن ما دام يسخن والتاسع منها ان ينفعل
وهو تاثر الشيء عن غيره كذلك كالحال الذي للمسخن ما دام يسخن وذهب الامام وجمع
من المحققين منهم المص الى ان ثبوت هاتين المقولتين انما هو في الذهن اذ لو وجدتا في الخارج
لافتقر كل منهما الى مؤثر ويحتاج هناك ما يؤثر وتاثر آخر ان ويلزم التسلسل والجواب ان ذلك
انما يلزم ان لو كان كل تاثير ايجادا وحتى الابداعي الذي لا يفتقر الى الزمان من قبل ان
ينفعل وكل تاثر حصول حتى الدفعي من قبل ان ينفعل وليس كذلك بل اذا كان الفاعل
يغير المنفعل من حال الى حال على الاتصال والاستمرار فحال الفاعل هو ان ينفعل وحال
المنفعل هو ان ينفعل قال الشيخ انما اورد لفظ ان ينفعل وان يفعل على الانفعال والفعل
لانهما قد يقالان للحاصل بعد انقطاع الحركة وانما المقولة ما كان توجها الى غاية من
وضع او كيف او غير ذلك غير مستقر من حيث هو كذلك ولفظ ان ينفعل وان يفعل مخصوص
بذلك والله اعلم وصفاته واثاره وفيه فصول الفصل الاول
في وجوده الموجود ان كان واجبا فهو المط والا استلزمه لاستحالة الدور والتسلسل
استدل على وجود الواجب تعالى بانه لا شك في وجود موجود فان كان واجبا ثبت المط
وان كان ممكنا فله مؤثر موجود بالضرورة وينقل الكلام اليه فاما ان يلزم الدور او التسلسل
او ينتهي الى الواجب وهو المط الفصل الثاني في صفاته تعالى وجود العالم بعد عدمه يبين الانبياء
ذهب الملتون قاطبة الى ان مؤثر الواجب تعالى في العالم بالقدرة والاختيار على ما يصح منه

ص

فعل العالم وتركه وذهب الفلاسفة الى ان تاثيره تعالى بالايجاب واحتج على انه تعالى قادر
بان وجود العالم بعد عدمه يعني كونه تاثيره تعالى فيه بالايجاب والاول ثابت لما بينا من
قبل ان العالم حادث فاعني الثاني ان المنافات ان تاثيره تعالى في وجود العالم ان
كان بالايجاب يلزم قدمه اذ لو كان حادثا لتوقف على شرط حادث كيلا يلزم التخلف
عن الموجب التام وذلك الشرط الحادث سوقف ايضا على شرط آخر ويلزم التسلسل في
الشروط الحادثة متعاقبة او مجتمعة وكلاهما محال على زعم المص وسائر المتكلمين كما مر في بحث
ابطال التسلسل والواسطة غير معقولة اشارة الى جواب اعتراض عن الدليل المذكور وتوجيهه
ان يقال ما ذكرتم من الدليل لا يقتضي الا ان يكون الموثر في العالم هو القادر ولا يقتضي ان يكون
الواجب الوجود هو القادر فلم لا يجوز ان يكون الواجب لذاته اقتضى على سبيل الايجاب
موجودا قديما قادرا وذلك القادر هو الذي اوجب العالم بالقدرة وتقرير الجواب ان
يقال هذا القادر يكون واسطة بين الواجب تعالى والعالم والواسطة غير معقولة لان المراد من
العالم جميع ما سوى الواجب تعالى لم يثبت فيما سبق ان جميع ما سوى الله تعالى
حادث بل انما ثبت حدوث الاجسام وعوارضها فلما لم يثبت عند المص وجود المجردات
اطلق القول بحدوث العالم لكن كما لم يثبت عنده وجود المجردات لم يثبت عنده عدمها
ايضا قال في صدر الفصل الرابع في الجواهر المجردة اما العقل فلم يثبت دليل على امتناعه
واما دليل وجوده مدخولة فللمعترض ان يقول لم لا يجوز ان يوجد الواجب تعالى بطريق
الايجاب جوهرا مجردا ليس بجسم ولا جسماني قديما قادرا يكون هو الذي اوجد العالم
الجسماني بالقدرة والاختيار ولما ثبت بالدليل قدرة الباري تعالى اراد ان يشير
الى الاجوبة عن ادلة المخالفين تقرير الاول ان القدرة على الشيء بمعنى صحة الفعل والترك
مع لانها يقتضي امكان صدور الاثر عن الموثر لكن صدور الاثر عن الموثر اما واجب
او ممتنع لا يخلو عن احدهما قط لان الموثر ان استجمع شرائط التاثير وجب صدور الاثر

لامتناع تخلف الاثر عن الموثر التام وان لم يستجمع امتنع وتقرير الجواب ما اشار اليه
بقوله ويمكن عروض الوجوب والامكان للاثر باعتبارين اي امكان صدور الاثر
باعتبار القدرة وحدها اي مع قطع النظر عن انضمام الارادة اليها ووجوبه باعتبار
انضمام الارادة اليها وهذا ما يقال ان الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار بل يحققه
فان القادر هو الذي يصح منه ان يفعل بان يريد الفعل وح يجب الفعل وان يترك
بان يريد الترك ولا يريد الفعل وح يجب الترك فقوله ان استجمع شرائط التاثير وجب
صدور الاثر ان اراد به وجوب صدور الاثر بالنظر الى استجماع الشرائط اعني
انضمام الارادة الى القدرة فلا نم لكن لا يضر ما فانا ندعي امكان صدور الاثر بالنظر
الى ذات القادر مع قطع النظر عن ارادته وان اراد به وجوب صدور الاثر بالنظر الى ذات
القادر فلا نم وتقرير الدليل الثاني ان القدرة على الاثر بمعنى التمكن على فعله وتركه اما حال
وجود الاثر وح يجب وجوده فلا يتمكن من الترك واما حال عدمه فيجب عدمه فلا يتمكن من
الفعل وتقرير الجواب ما اشار اليه بقوله ويمكن اجتماع القدرة على الوجود في المستقبل
مع العدم في الحال يعني بحسب انها حال عدم الاثر لكنها عبارة عن التمكن من الفعل في ثاني
الحال فلا تنافيه العدم في الحال بل يحققه وتقرير الدليل الثالث ان الفاعل لو كان قادرا
على وجود الشيء لكان قادرا على عدمه لان نسبة القدرة الى الطرفين على السواء لكن اللازم
باطل لان العدم الاصلي ازلي ولا شيء من الازلي باثر للقادر وايضا العدم نفي محض لا يصلح
ان يكون متعلقا للقدرة والارادة لان معناه الشر وحيث لا اثر فلا تاثير وتقرير
الجواب ما اشار اليه بقوله واستناد الفعل ليس فعل الضد يعني ان القادر هو الذي يصح منه
ان يفعل وان لا يفعل وعدم الفعل ليس فعلا للعدم وعمومية العلة يستلزم عمومية الصفة
يعني ان عموم علة القدرة يستلزم عموم صفة القدرة اي قدرة الله تعالى شاملة لجميع
الممكنات لان علة المقدورية عامة في جميع الممكنات فالقدرة عامة في جميعها اما ان علة

المقدورية عامة في جميعها لان علتها الامكان وهو وصف مشترك بين جميع الممكنات فيكون
جميع الممكنات مقدورة له لانا نم ان الامكان علة المقدورية بل انما هو علة الحاجة
الى المؤثر والمؤثر اما موجب او قادر ولو سلم فلا نم ان كل ما هو مقدور هو مقدور لله
لم لا يجوز ان يكون لبعض المقدورات خصوصية بالنسبة الى بعض القادرين فان المعتزلة
القائلين بان افعال العباد مقدورة لهم يخصون خلق الاجسام بقدرة الباري تعالى والمشهور
في الاستدلال على عموم القدرة ان المقتضي للقدرة هو الذات لوجوب اسنادها وصفات الله
الى ذاته والمصحح للمقدورية هو الامكان فان الوجوب والامتناع يحيلان المقدورية وبسبب
الذات الى جميع الممكنات على السواء فاذا ثبت قدرته على بعضها ثبت على كلها وهذا الاستدلال
بناء على ما ذهب اليه اهل الحق من ان المعدوم ليس بشيء وانما هو نفي محض لا امتياز فيه اصلا
ولا يخصص قطعا فلا تصور اختلاف في نسبة الذات الى المعدومات بوجه من الوجوه خلافا
للمعتزلة ومن ان المعدوم لا ماهية له ولا صورة خلافا للحكماء والا لم يمتنع اختصاص البعض
بمقدورية تعالى دون بعض كما يقوله الخصم فعلى قاعدة الاعتزال جاز ان يكون خصوصية بعض
المعدومات الثابتة الممتنعة مانعة من تعلق القدرة به وعلى قانون الحكماء جاز ان يستعد
المادة بحدوث ممكن دون اخر وعلى التقديرين لا يكون نسبة الذات الى جميع الممكنات
على سواء والمخالفون 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 فكل منهما فاعل
على حدة فالمانوية والديصانية منهم قالوا فاعل الخير هو النور وفاعل الشر هو الظلمة وفساده
ظ لانتفاء عضان فيلزم قدم الجسم وكون الاله محتاجا اليه وكانهم ارادوا معنى اخر سوى المتعارف
فانهم قالوا النور حي عالم قادر سميع بصير والمجوسي منهم ذهبوا الى ان فاعل الخير هو يزدان وفاعل
الشر هو اهرمن ويعنون به الشيطان والجواب منع قولهم الواحد لا يكون خيرا شريرا اللهم الا
ان يراد بالخير من يغلب خيره على شره وبالشرير من يغلب شره على خيره كما يفهم عند اللغة

فلا يجتمعان

فلا يجتمعان في واحد لكنه غير لازم مما ذكره والاحكام والتجرد والسداد كل شيء الله ولا يلزم العلم
والاخير عام اتفق جمهور العقلاء على انه تعالى عالم والمشهور من استدلال المتكلمين وجهان اورد
المص احدهما من استدلال الحكماء ايضا وجهان اورد المص كلهما اما استدلال المتكلمين فالذي
اورده المص هو انه تعالى فاعل فعلا محكما متقنا وكل من كان كذلك فهو عالم اما الكبرى فبالضرورة
وبيانه ان من راى 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 وما
فيها من الاعراض والجواهر وانواع المعادن والنباتات واصناف الحيوانات على اتساق
وانتظام واتقان واحكام تحير فيه العقول والافهام ولا تخفى تفاصيلها الدفاتر والاقلام
على ما تشهد بذلك علم الهيئة وعلم التشريح وعلم الاثار العلوية والسفلية وعلم الحيوان والنبات
مع ان الانسان لم يؤت من العلم الا قليلا ولم يجد الى الكثير سبيلا فان قيل ان اريد الاتقان
والاحكام من كل وجه بمعنى ان هذه الاثار مترتبة ترتبا لا خلل فيه اصلا وملائمة للمنافع والمصالح
المطلوبة منها بحيث لا يتصور ما هو اوفق منه واصلح فظ انها ليست كذلك بل الدنيا طافحة
بالشرور والافات وان اريد في الجملة ومن بعض الوجوه فحل اثار المؤثرات من غير
العقلاء بل كلها كذلك فان تبريد الماء وتسخين النار ينفع بها قلت المراد اشتمال الافعال
والاثار 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 الحيوانات العجم افعال متقنة محكمة في ترتيب مساكنها وتدبير معاشها
كالنحل 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 الاثار هو هذه الحيوانات فلم لا يجوز ان
يكون فيها من العلم قدر ما يهتدي الى ذلك بان يجعلها الله تعالى عالمة بذلك او يلهمها حين ذلك

الفعل واما الذي لم يورده المص فهو انه تعالى قادر اي فاعل بالقصد والاختيار لما مر ولا صوب
ذلك الا مع العلم بالمقصود وقد يمسك بكونه عالما بالادلة السمعية من الكتاب والسنة و
الاجماع ويرد عليه ان التصديق بارسال الرسل وانزال الكتب يتوقف على التصديق
بالعلم والقدرة فيدور وربما يجاب بمنع التوقف فانه اذا ثبت صدق الرسل بالمعجزات
حصل العلم بكل ما اخبروا به وان لم يخطر بالبال كون المرسل عالما والظ ان هذا مكابرة
نعم يتجه ذلك في صفة الكلام على ما صرح به الامام واما دليلا الحكماء فالاول منهما ان الباري تعالى
مجرد وكل مجرد عاقل وقد مر الكلام فيه مستقصى والثاني انه تعالى عالم بذاته واذا علم ذاته علم ما عداه
به تحقيقا اما الاول فلان العلم عبارة عن حضور المعلوم عند العالم وهو حاصل في شانه لان ذاته
غير غايب عن ذاته فيكون عالما بذاته واما الثاني فلانه مبدا لجميع ما سواه اما بواسطة او
بدونها والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ويرد عليه انا لا نم ان العلم عبارة عما ذكرتم ولو سلم
فلم لا يجوز ان يشترط فيه التغاير بين الحاضر وما حضر هو عنده فلا يكون الشيء عالما بنفسه كما
اشترط ذلك في الحواس فانها لا تدرك انفسها مع كونها حاضرة عندها غير غايبة عنها واما
ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول فقد مر الكلام فيه في الوجه الاخير اعني ثاني وجهي الحكماء عام
اي يدل على انه تعالى عالم بجميع الموجودات بخلاف الوجه الاول والثاني فانهما يدلان على انه تعالى
عالم ولا يدلان على عموم علمه بالنسبة الى جميع الموجودات ولما اثبت انه تعالى عالم اشار
الى الجواب عن ادلة المخالفين وهم فرق منهم من قال انه تعالى لا يعلم الغير لان العلم نسبة والنسبة
لا يكون الا بين شيئين متغايرين مما طرفاها بالضرورة ونسبة الشيء الى نفسه اذ لا تغاير
هناك والجواب منع كون العلم نسبة محضة بل هو صفة حقيقية ذات نسبة الى المعلوم ونسبة
الصفة الى الذات ممكنة فان قيل تلك الصفة تقتضي نسبة بين العالم والمعلوم فلا يجوز ان
يكونا متحدين قلنا هي تقتضي نسبة بينها وبين المعلوم ونسبة اخرى بينها وبين العالم وهما متمكنان
واما النسبة بين العالم والمعلوم فهي نفس النسبة الاولى من تلك المذكورتين اعتبرت بالعرض

فيما

فيما سلمنا كون العلم نسبة محضة من العالم والمعلوم لكن التغاير الاعتباري كاف
لتحقق هذه النسبة والى هذا اشار بقوله والتغاير اعتباري يعني ان ذات الباري تعالى
باعتبار صلاحيتها للمعلومية في الجملة مغايرة لها باعتبار صلاحيتها للعالمية في الجملة وهذا القدر من
التغاير يكفي لتحقق النسبة ومنهم من قال انه تعالى لا يعلم غيره مع كونه عالما بذاته وذلك لان
العلم صورة مساوية للمعلوم مرتسمة في العالم والاختلاف في ان صور الاشياء المختلفة
يلزم بحسب كثرة المعلومات كثرة الصور في الذات الاحدية من كل وجه والجواب انا
قد ذكرنا فيما سبق ان علمه تعالى بالاشياء ليس بارتسام صور الاشياء فيه بل بحصول الاشياء
انفسها عنده وكذلك علمنا بذواتنا وبالامور القائمة بها وذلك يسمى علما حضوريا وقد
ذكرنا ايضا ان علمه تعالى اقوى من العلم بارتسام صور الاشياء ضرورة ان انكشاف الشيء
على ما هو عليه لاجل حضوره نفسه عنده اقوى من انكشافه عليه لاجل حضور مثاله عنده والى هذا
اشار بقوله ولا يستدعي العلم صورا مغايرة للمعلومات عنده تعالى وقوله لان نسبة الحصول
اليه اشد من نسبة الصور المعقولة لنا معناه ما ذكره بعض المحققين ان حصول الاشياء له
حصول للفاعل وذلك بالوجوب وحصول الصور المعقولة لنا حصول للقابل وذلك بالامكان
والوجوب اشد من الامكان ومنهم من قال انه لا يعلم الجزئيات المتغيرة والمتشكلة اما المتغير
فلانه اذا علم مثلا ان زيدا في الدار الآن ثم خرج عنها فاما ان يزول ذلك العلم ويعلم انه
ليس في الدار او يبقى ذلك العلم بحاله والاول يوجب التغير في ذاته من صفة الى اخرى و
الثاني يوجب الجهل وكلاهما باطل لانه نقص يوجب تنزيهه عنه تعالى والجواب منع لزوم التغير فيه تعالى
بل التغير انما يكون في الاضافات لان العلم عندنا اضافة مخصوصة او صفة حقيقية ذات اضافة
فعلى الاول يتغير نفس العلم وعلى الثاني تتغير اضافاته فقط وعلى التقديرين لا يلزم تغير في صفة
موجودة بل في مفهوم اعتباري وهو جائز والى هذا اشار بقوله وتغير الاضافات ممكن
وقال الحكماء علمه تعالى ليس علما زمانيا اي واقعا في زمان كعلم احدنا بالحوادث المختصة بازمنة

متعينة فانه واقع في زمان مخصوص فما حدث منها في ذلك الزمان كان واقعا في الحال
وما حدث قبله او بعده كان واقعا في الماضي او المستقبل واما علمه تعالى فلا اختصاص له
بزمان اصلا فلا يكون ثمة حال وماض ومستقبل فان هذه صفات عارضة للزمان بالقياس
الى ما يختص بجزء منه اذ الحال معناه زمان حكمي هذا والماضي زمان قبل زمان حكمي هذا والمستقبل
زمان هو بعد زمان حكمي هذا فمن كان علمه ازليا محيطا بالزمان وغير محتاج في وجوده اليه
وغير مختص بجزء معين من اجزائه لا يتصور في حقه حال ولا ماض ولا مستقبل فالله سبحانه
عالم عندهم بجميع الحوادث الجزئية وازمنتها الواقعة فيها لا من حيث ان بعضها واقع الان
وبعضها في الماضي وبعضها في المستقبل بل تعلما علما شاملا متعاليا مبرءا عن الدخول تحت
الازمنة ثابتا ابد الدهر وتوضيحه انه تعالى لما لم يكن مكانيا كان نسبته الى جميع الامكنة على سواء
فليس شيء بالقياس اليه قريب وبعيد ومتوسط كذلك لما لم يكن هو وصفاته بالحقيقة
زمانية لم يصف الزمان متقدما اليه بالمضي والاستقبال والحضور بل كان نسبته الى
جميع الازمنة على سواء فالموجودات من الازل الى الابد معلومة له كل في وقته وليس في علمه
كان وكائن وسيكون بل هي حاضرة عنده في اوقاتها فهو عالم بخصوصيات الجزئيات و
احكامها لكن لا من حيث دخول الزمان فيها بحسب اوصافها الثلثة اذ لا حق لها بالنسبة
اليه ومثل هذا العلم يكون ثابتا مستمرا لا يتغير اصلا كالعلم بالكليات قال بعض الفضلاء
وهذا معنى قولهم انه يعلم الجزئيات على وجه كلي لا ما توهمه بعضهم من ان علمه محيط بطبائع الجزئيات
واحكامها لكن لا من حيث دخول الزمان فيها بحسب خصوصياتها وما يتعلق بها من
الاحوال كيف وما ذهبوا اليه من ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ينافي ما توهموه واما
الجزئيات المتشكلة فلان ادراكها انما يكون بالات جسمانية فالجواب ان ادراك
المتشكلة انما يحتاج الى آلة جسمانية اذا كان الادراك حصول الصورة اما اذا كان
اضافة محضة او صفة حقيقية ذات اضافة بدون الصورة فلا حاجة اليها ومنهم من قال انه تعالى لا يعلم

الحوادث

الحوادث قبل وقوعها والا يلزم ان يكون تلك الحوادث ممكنة وواجبة معا وان لم يطلق الممكن
بين الوجوب والامكان بيان اللزوم انها ممكنة لكونها حادثة وواجبة ايضا والا لامكن
ان لا يوجد فيطلب علمه جهلا وسوء والجواب ما مر من ان العلم انما هو تابع للمعلوم فلا يكون
علة له ومعدا لوجوبه ولو سلم فنقول انها ممكنة لذواتها واجبة لغيرها وهو تعلق علم الباري
بوجودها ولا ينافي من الامكان بالذات والوجوب بالغير والى هذا اشار بقوله ويمكن
اجتماع الوجوب والامكان باعتبارين وكل قادر عالم حي بالضرورة اتفق جمهور العقلاء
على انه تعالى حي واختلفوا في معنى الحيوة فقال جمهور المتكلمين انها صفة توجب صحة العلم والقدرة
وقال الحكماء وابو الحسين البصري من المعتزلة انها كونه بحيث يصح ان يعلم ويقدر ولها
معنى اخر قد مر في مبحث الكيفيات النفسانية وتخصيص بعض الممكنات بالايجاد في وقت
يدل على ارادته وليست زائدة على الداعي والا لزم التسلسل او التعدد والتعدد يعني ان
تخصيص بعض الممكنات بالوقوع دون البعض وفي بعض الاوقات دون البعض مع
استواء نسبة الذات الى الكل لا بد ان يكون لصفة شأنها التخصيص لامتناع التخصيص
بلا مخصص وامتناع احتياج الواجب في فاعليته الى امر منفصل وتلك الصفة هي المسماة
بالارادة فذهب الاشاعرة الى انها مغايرة للعلم والقدرة وسائر الصفات
وذهب المص وجماعة من رؤساء المعتزلة كابي الحسين والظاهر من الجاحظ والعلاف
وابي القاسم البلخي ومحمود الخوارزمي الى انها هي العلم بالمصلحة وتسمى بالداعي واستدل المص
على ان الارادة ليست امرا اخر سوى الداعي بان هذا لو كانت امرا اخر سوى
الداعي لزم التسلسل او التعدد والتعدد بان هذا الامر ان كان قديما لزم تعدد القدماء وان
وان كان حادثا احتاج تخصيص وجوده بوقت دون غيره الى ارادة اخرى و
لزم التسلسل لزم التسلسل او التعدد والتعدد لازم على اي حال اذا كانت الارادة
زائدة على الذات سواء كان نفس الداعي او امرا اخر زائدا عليه وذلك ظاهر والتعليل

على اتصافه تعالى بالادراك والعقل على استحالة الآفات يعني ان السمع دل على كونه تعالى سميعا بصيرا وهو معلوم
بالضرورة من ملة نبينا محمد عم والقرآن والحديث مملوء به بحيث لا يمكن انكاره ولا تأويله
وايضا الاجماع منعقد عليه فلا حاجة الى الاستدلال عليه كما هو حق ساير الضروريات الدينية
وقد احتج عليه بعض الاصحاب بانه تعالى حي وكل حي يصح كونه سميعا بصيرا وكل ما يصح له تعالى من
الكمالات يثبت له بالفعل لان الخلو عن صفة الكمال في حق من يصح اتصافه بها نقص وهو على الله محال
وهذه الحجة لا بد فيها من بيان ان الحيوة في الغائب ايضا تقتضي صحة السمع والبصر وغاية ما يتشبث
في ذلك على ما ذكره امام الحرمين طريق السبر والتقسيم فان الجماد لا يتصف بقبول السمع
والبصر واذا صار حيا يتصف به ان لم يقم به آفة ثم اذا تتبعنا صفات الحي لم نجد ما يصح قبوله
للسمع والبصر سوى كونه حيا ولزم القضاء بمثل ذلك في حق الباري تعالى وايضا لا سبيل الى
بيان استحالة النقص والآفة على الله تعالى سوى الاجماع المستند حجيته الى الادلة السمعية ولا
غنا في ثبوت الاجماع وقيام الادلة السمعية القطعية على كونه تعالى سميعا بصيرا فلنعول على الاجماع
في هذه المسئلة على الادلة السمعية القطعية في هذه المسئلة ابتداء لان الظواهر الدالة على السمع والبصر
اقوى من الظواهر الدالة على حجية الاجماع اذ تحقق على هذه اعتراضات كثيرة احتاجوا الى دفعها
وان اثبتنا حجية الاجماع بالعلم الضروري من الدين فذلك العلم الضروري ثابت في المسئلة
التي نحن فيها سواء بسواء وذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري الى ان السمع نفس العلم بالمسموع والبصر
نفس العلم بالمبصر وذهب سائر المتكلمين الى انهما صفتان زائدتان على العلم ولما دلت
القواطع العقلية على انه تعالى منزه عن الآلات فان كان السمع والبصر علمين متعلقهما على ما ذهب الشيخ
فلا اشكال وان كانا صفتين زائدتين عليه كما هو رأي الجمهور فنقول الاحتياج لنا الى الآلة بسبب
عجزنا وقصورنا وذات الباري تعالى براءة عن القصور يحصل له بلا آلة ما لا يحصل لنا الا بها
واحتج النافي للسمع والبصر عنه تعالى بوجهين الاول انهما تأثر الحاسة عن المسموع والمبصر
او مشروطان به كساير الاحساسات وانه ممتنع في حقه تعالى والجواب منع المقدمة الاولى

اذ لا

اذ لا يلزم من حصولها مقارنا للتأثير فينا كونهما نفس ذلك التأثر او مشروطين به وان سلمنا
انه كذلك في الشاهد فلا نم انه في الغائب كذلك فانه صفاته تعالى مخالفة بالحقيقة لصفاتنا
فجاز ان لا يكون سمعه ولا بصره نفس التأثر ولا مشروطا به الثاني ان اثبات السمع والبصر
في الازل ولا مسموع ولا مبصر فيه خارج عن المعقول والجواب ان كلا منهما صفة قديمة له
تعلقات حادثة كالعلم والقدرة وعمومية قدرته تدل على ثبوت الكلام تواتر عن الانبياء
عم انه تعالى متكلم وقد ثبت صدقهم بدلالة المعجزات من غير توقف على اخبار الله تعالى عن
صدقهم بطريق التكلم لتلزم الدور ولا خلاف لارباب الملل والمذاهب في كون الباري
تعالى متكلما وانما الخلاف في معنى كلامه وفي قدمه وحدوثه وذلك لان هنا قياسين متعارضين
احدهما ان كلامه تعالى صفة له وكل ما هو صفة له فهو قديم فكلامه تعالى حادث فاضطروا الى
القدح في احد القياسين ومنع بعض المقدمات ضرورة امتناع حقية النقيضين فالحنابلة
قالوا كلامه تعالى حرف وصوت يقومان بذاته تعالى وانه قديم وقدما لغوافيه حتى
قال بعضهم جلد الجلد والغلاف ايضا قديمان فصلا عن المصحف فهؤلاء صححوا القياس
الاول ومنعوا كبرى القياس الثاني والكرامية وافقوا الحنابلة في ان كلامه حروف و
اصوات وسلموا انها حادثة لكنهم زعموا انها قائمة بذاته تعالى لجوازهم قيام الحوادث
بذاته تعالى فقد قالوا بصحة القياس الثاني وقدحوا في كبرى القياس الاول والمعتزلة
قالوا كلامه تعالى اصوات وحروف كما ذهب اليه الفريقان المذكوران لكنها ليست قائمة
بذاته تعالى بل خلقها الله تعالى في غيره كجبرئيل او النبي ومعنى كونه تعالى متكلما انه خلق الكلام في
بعض الاجسام وهو حادث كما ذهب اليه الكرامية فهم ايضا صححوا القياس الثاني
لكنهم قدحوا في صغرى القياس الاول والاشاعرة قالوا كلامه تعالى ليس من جنس
الاصوات والحروف بل هو معنى قائم بذاته تعالى يسمى الكلام النفسي وهو مدلول الكلام
اللفظي المركب من الحروف وهو قديم فهم قد صححوا القياس الاول وقدحوا في صغرى القياس

الثاني

والمعتزلة تمسكوا بوجوه الاول انه علم بالضرورة من دين النبي عم حتى العوام والصبيان
ان القرآن هو هذا الكلام المؤلف المنظم من الحروف المسموعة المقرء بالحمد المحتوم بالاسعاد
وعليه انعقد 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 تعالى انه لذكر لك ولقومك عربيا لقوله تعالى
انا انزلناه قرآنا عربيا منزلا على النبي عم لشهادة النص من تلك الآية وامثالها واجماع
الامة مقروا بالالسن للاجماع مسموعا بالاذان للاجماع ولقوله تعالى حتى يسمع كلام
الله مكتوبا في المصاحف للاجماع فان قيل المكتوب في المصحف هو الصور والاشكال
لا اللفظ والمعنى قلنا بل اللفظ لان الكتابة تصوير اللفظ بحروف هجائية نعم المثبت في المصحف
هو الصور والاشكال مقرونا بالتحدي لكونه معجزا اجماعا منصلا الى السور والايات لقوله تعالى
كتاب احكمت اياته ثم فصلت قابلا للنسخ وهو من ايات الحدوث لانه اما رفع ذاتها
ولا شيء منهما تصور في القديم لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه وارد اعتيب ارادة الكون
لقوله تعالى انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون اذ معناه اذا اردنا شيئا
قلنا له كن فيكون فقوله كن امر وسوقه من كلامه متاخر عن الارادة الواقعة في
الاستقبال لكونه جزاء له وجوابها انه لا نزاع في اطلاق اسم القرآن وكلام الله تعالى
بطريق الاشتراك على هذا المؤلف الحادث وهو المتعارف عند العامة والقراء والاصوليين و
الفقهاء والمرجع الخواص التي هي من صفات الحروف وسمات الحدوث واطلاق هذا اللفظ
عليه ليس بمجرد انه دال على كلامه القديم حتى لو كان مخترع هذه الالفاظ غير الله تعالى لكان هذا الاطلاق
بحاله لان له اختصاصا اخر به تعالى وهو انه اخترعه بان اوجده اولا الاشكال في اللوح المحفوظ
لقوله تعالى بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ والاصوات في لسان الملك لقوله تعالى وانه لقول
رسول كريم ثم احتلفوا فقيل هما اسمان لهذا المؤلف المخصوص القائم باول لسان اخترعه الله تعالى

على

فيه حتى ان ما يقرأه كل احد يسواه لسانه يكون مثله لا عينه والاصح انه اسم له لا من حيث تعين
المحل فيكون واحدا بالنوع ويكون ما يقرأه القاري اي قاري كان نفسه لا مثله وهذا الحكم
في كل شعر وكتاب ينسب الى مؤلفه فان قيل اذا اريد بكلام الله تعالى المنظم من الحروف المسموعة
من غير اعتبار تعين المحل فكل احد منا يسمع كلام الله تعالى وكذا اذا اريد به المعنى الاول واريد
بسماعه فهمه من الاصوات المسموعة فما وجه اختصاص موسى عم بان كلم الله فلنا فهمه اوجه
احدها وهو اختيار الامام حجة الاسلام انه سمع كلامه الازلي لا صوت وحرف كما
يرى في الاخرة وانه تعالى يكلم وكيف وهذا على مذهب من يجوز تعلق الرؤية والسماع بكل
موجود حتى الذات والصفات لكن سماع غير الصوت والحرف لا يكون الا بطريق خرق
العادة وثانيها انه سمعه بصوت من جميع الجهات على خلاف ما هو العادة وثالثها انه سمعه من
جهة لكن بصوت غير مكتسب للعباد وعلى ما يوشان سماعنا وحاصله انه اكرم موسى فافهمه كلامه
بصوت يوقع خلقه من غير تسبب لاحد من خلقه والى هذا ذهب الشيخ ابو منصور الماتريدي
والاستاذ ابو اسحق الاسفرايني وعلى التقديرين فقد جعل اسما للمجموع بحيث لا يصدق على
البعض وقد جعل اسما لمعنى كلي صادق على المجموع وعلى كل بعض من ابعاضه وبالجملة فما يقال ان
المكتوب في كل مصحف والمقروء بكل لسان كلام الله تعالى فباعتبار الوحدة النوعية وما
يقال انه حكاية عن كلام الله تعالى مما يقال له وانما الكلام هو المخترع في لسان الملك فباعتبار
الوحدة الشخصية وما يقال ان كلام الله تعالى ليس قائما بلسان او قلب ولا حالا في مصحف
او لوح فمراده به الكلام الحقيقي الذي هو الصفة الازلية ومنعوا من القول بحلول كلامه
في لسان او قلب او مصحف وان كان المراد هو اللفظ رعاية للتادب واحترازا عن
ذهاب الوهم الى الحقيقي الازلي على ان اطلاق اسم المدلول على الدال وكذا اجراء صفات
الدال على المدلول شايع ذايع مثل سمعت هذا المعنى من فلان وقراته في بعض الكتب
وكتبه سدى الثالث ان كلامه لو كان ازليا لزم الكذب في اخباره لان الاخبار بطريق

توفي نخبة

المضي كثرني كلامه تعم مثل انا ارسلنا وقال موسى وعصى فرعون الرسول الى غير ذلك وصدقه
بعضي سبق وقوع النسبة ولا تصور السبق على الازل بعين الكذب وسوح على الله تعم
لما سيأتي والجواب ان كلامه في الازل لا يصف بالماضي والحال والمستقبل لعدم
الزمان وانما يصف بذلك فيما لا يزال بحسب التعلقات وحدوث الازمنة والاوقات
وتحقيق هذا مع القول بان الازلي مدلول اللفظ غير جيد وكذا القول بان المصنف بالمعنى
وغيره انما هو اللفظ الحادث دون المعنى القديم الرابع ان كلامه يشتمل على امر ونهي
واخبار واستخبار ونداء وغير ذلك فلو كان ازليا لزم الامر بلا مأمور والنهي بلا منهي
والاخبار بلا سامع والنداء والاستخبار بلا مخاطب وكل ذلك سفه وعبث لا يجوز
ان ينسب تعم ويقدس واجاب عنه عبد الله بن سعيد القطان بان كلامه في الازل
ليس بامر ولا نهي ولا خبر وغير ذلك وانما يصير احد الاقسام فيما لا يزال فان قيل
وجود الجنس من غير ان يكون احد الانواع غير معقول وايضا المغير على القديم محال فلنا هو اراد
انه امر واحد يعرض له النوع بحسب التعلقات الحادثة من غير ان يتغير هو في نفسه وقد يجاب
بان السفه والعبث انما يلزم لو خوطب المعدوم وامر في عدمه واما على تقدير وجوده
بان يكون طلبا للفعل ممن سيكون فلا كما في طلب الرجل تعلم ولده الذي اخبره صادق
بانه سيولد وكما في خطاب النبي عم بما وامره ونواهيه كل مكلف يولد الى يوم القيامة
اذ اختصاص خطاباته باهل عصره وثبوت الحكم فيمن عداهم بطريق القياس بعيد
جدا نعم لو قيل خطاب الحاضرين قصدا والغائبين والمعدومين ضمنا وتبعا ليس من السفه
في شيء لكان شيئا وهذا الجواب مشهور من الجمهور وكلامهم متردد في ان معناه ان المعدوم
مأمور في الازل بان يمتثل ويأتي بالفعل على تقدير الوجود والمعدوم ليس بمأمور في
الازل لكن بما استمر الامر الازلي الى زمان وجوده صار بعد الوجود مأمورا الخامس
ان الامر لو كان ازليا لكان ابديا لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه فيبقى التكليف في دار

الى الحكيم م

الجزاء وهو باطل اجماعا السادس ان الكلام لو كان ازليا لاستمر ازلا وابدا لما ذكرنا انفا
فلم يختص مكالمة موسى عم بالطور وهو باطل اجماعا وجوابها ان الكلام وان كان ازليا لكن
تعلقاته بالاشخاص والافعال حادثة بارادة من الله تعم واختيار منه فتعلق الامر بصلوة
زيد مثلا بعد بلوغه وينقطع عند موته وتعلق الكلام بموسى عم في الطور وبهذا يخرج
الجواب عن وجه اخر لهم وهو ان القديم يستوي نسبته الى جميع ما يصح تعلقه به كما في العلم
فيتعلق الامر والنهي بكل فعل حتى يكون المأمور منهيا وبالعكس واللازم باطل قطعا وهذا الوجه
منهم الزامي على الاشاعرة حيث لا يقولون بالحسن والقبح العقليين ليمنعوا صحة تعلق الامر
بما يتعلق به النهي وبالعكس واختار المص مذهب المعتزلة واستدل على انه تعم متكلم بان
قدرته تعم عامة شاملة لجميع الممكنات وخلق الحروف والاصوات الدالة على المعاني ممكن
فيصح اتصاف الباري تعم بالتكلم بمعنى خلق الحروف والاصوات الدالة على المعاني ولا شك
ان عدم التكلم ممن يصح اتصافه به نقص واتصاف باضداد الكلام وهو على الله يتعالى
وان توقف في كونه نقصا سيما اذا كان مع قدرته على الكلام كما في السكوت فلا خفاء في
ان المتكلم اكمل من غيره ويمتنع ان يكون المخلوق اكمل من الخالق والاشاعرة قالوا المتكلم
قام به الكلام لا من اوجد الكلام ولو في محل اخر للقطع بان موجد الحركة في جسم اخر لا يسمى
متحركا وان الله تعم لا يسمى خالق الاصوات متصوتا وانا اذا سمعنا قايلا يقول انا قائم نسميه
المتكلم وان لم نعلم انه الموجد لهذا الكلام بل وان علمنا ان موجده هو الله تعم كما هو راي
اهل الحق وح فالكلام القائم بذات الباري لا يجوز ان يكون هو الحسي اعني المنظم من
الحروف المسموعة لانه حادث ضرورة ان له ابتداء وان الحرف الثاني من كلمة مسبوق
بالاول مشروط بانقضائه فيكون له اول فلا يكون قديما والحرف الاول ايضا لما كان له
انقضاء لا يكون قديما لامتناع طريان العدم على القديم فالمجموع المركب منهما ايضا لا يكون
قديما والحادث يمتنع قيامه بذات الباري تعم فتعين ان يكون هو المعنى اذ لا مانع يطلق

عليه اسم الكلام وهو الذي يسمى بالكلام النفسي فان من يورد صيغة امر او نهي او نداء او اخبار او
استخبار او غير ذلك يجد في نفسه معاني يعبر عنها بالالفاظ التي نسميها بالكلام الحسي فالمعنى
الذي يجده في نفسه ويدور في خلده ولا يختلف باختلاف العبارات بحسب الاوضاع و
الاصطلاحات ويقصد المتكلم حصوله في نفس السامع ليجري على موجبه هو الذي يسميه كلام
النفس وحدثها وانكره المعتزلة وقالوا النفساني اي كلام النفس غير معقول وقد سرحناه
في مبحث المسموعات فليراجع اليه من اراد الاطلاع عليه ولصاحب المواقف كلام في
تحقيق النفسي محصله ان لفظ المعنى يطلق تارة على مدلول اللفظ واخرى على الامر العام بالغير
فالشيخ الاشعري لما قال الكلام هو المعنى النفسي فهم الاصحاب منه ان مراده مدلول اللفظ
وحده وهو القديم عنده واما العبارات فانما يسمى كلاما مجازا لدلالتها على ما هو كلام حقيقة
حتى صرحوا بان اللفظ حادث على مذهبه لكنها ليست كلامه حقيقة وهذا الذي فهموه من
كلام الشيخ له لوازم كثيرة فاسدة كعدم الكفار من انكر كلاميته تابين دفتي المصحف
مع انه علم من الدين ضرورة كونه كلام الله تعالى حقيقة وكعدم المعارضة والتحدي بكلام
الله الحقيقي وكعدم كون المتلو والمحفوظ كلامه حقيقة الى غير ذلك مما لا يخفى على المتمعن في
الاحكام الدينية فوجب حمل كلام الشيخ على انه اراد به المعنى الثاني فيكون الكلام النفسي
عنده امرا شاملا للفظ والمعنى جميعا قائما بذات الله تعالى وهو مكتوب في المصاحف
متلو بالالسن محفوظ في الصدور وهو غير الكتابة والقراءة والحفظ الحادثة وما
يقال من ان الحروف والالفاظ مترتبة متعاقبة فجوابه ان ذلك الترتيب انما هو في
اللفظ بسبب عدم مساعدة الآلة فاللفظ حادث والملفوظ قديم والادلة الدالة على
الحدوث تجب حملها على حدوثه دون حدوث الملفوظ جمعا بين الادلة وهذا الذي ذكرناه
وان كان مخالفا لما عليه متاخرو اصحابنا الا انه بعد التامل يعرف حقيته وقال بعض
الفضلاء هذا المحمل لكلام الشيخ مما اختاره محمد الشهرستاني في كتابه المسمى بنهاية الاقدام

كلام الله

ولا شبهة

ولا شبهة في انه اقرب الى الاحكام الظاهرة المنسوبة الى قواعد الملة المفاسد
التي ذكرناها تلزم على ما فهم الاصحاب من كلام الشيخ هي التي ذكرناها في الوجهين الاول
والثاني من وجوه المعتزلة والجواب ايضا ما ذكرناه فليتذكر ومن انكر كلاميته ما بين دفتي
المصحف انما يكفر لو اعتقد انه ليس بكلام الله تعالى بمعنى انه مخترعات البشر اما اذا
اعتقد انه ليس كلام بمعنى انه ليس صفة قائمة بذاته تعالى بل هو دال على ما هو صفة حقيقة وهو من
مبدعات الله تعالى ومخترعاته بان اوجده في لسان الملك او في لسان النبي او اوجد نقوشا
دالة عليه في اللوح المحفوظ فليس من الكفر في شيء بل هو مذهب اكثر الاشاعرة فلا ينبغي
ان يتوهم كونه كفرا وما ذكره من ان رسم الحروف انما هو في اللفظ دون الملفوظ فاللفظ
حادث دون الملفوظ فذلك امر خارج عن طور العقل وما ذلك الا مثل ان يتصور حركة
يكون اجزاؤها مجتمعة في الوجود ولا يكون بعضها متقدما على بعض واسناد الفتح يدل على صدقه
اتفق المسلمون على ان الكذب في كلامه تعالى محال اما المعتزلة فلوجهين اشار المص الى اولهما
وهو ان الكذب في الكلام الذي هو عندهم من قبيل الافعال دون الصفات لان الكلام
عندهم كما ذكرنا آنفا هو عبارة عن خلق الالفاظ الدالة على المعاني المقصودة فيتبادر
وهو سبحانه لا يفعل القبيح وهو بناء على اصلهم في اثبات حكم العقل بحسن الافعال وقبحها
والثاني انه ينافي مصلحة العالم لانه اذا جاز وقوع الكذب في كلام الله تعالى ارتفع
الوثوق عن اخباره بالثواب والعقاب وساير ما اخبر به من احوال الآخرة والاوامر
وفي ذلك فوات مصالح لا يحصى والاصلح واجب عليه تعالى عندهم فلا يجوز اخلاله به واما
الاشاعرة فلوجوه اولها ان النقص والنقص على الله تعالى محال اجماعا وايضا فيلزم ان يكون بعض
الكمل منه تعالى في بعض الاوقات اعني وقت صدقنا وكذبه تعالى قبل هذا الوجه انما يدل
على صدق الكلام النفسي الذي هو صفة قائمة بذاته تعالى والا لزم نقصان صفته تعالى
مع كمال صفتيه والدال على صدقه في الكلام اللفظي الذي يخلقه في جسم دال على معنى

الى

مقصود منه لانه على ذلك التقدير يلزم النقص في فعله تعالى ولا فرق بين النقص في الفعل وبين
القبح العقلي فيه وهم لا يقولون به اللهم الا ان يقصدوا بذلك الرام المعترلة مع ان الاسم
بيان صدقه تعالى في الكلام اللفظي مرجع الصدق والكذب انما هو في المعنى دون اللفظ
ولما كان الكلام النفسي عندهم مدلول الكلام اللفظي ومعناه كان كذب الكلام اللفظي
راجعا الى كذب الكلام النفساني ولزم النقص في صفته تعالى الثاني انه لو اتصف
بالكذب لكان كذبه قديما اذ لا يقوم الحادث بذاته تعالى فلزم ان يمتنع عليه الصدق
المقابل لذلك الكذب والا جاز زوال ذلك الكذب وهو محال فان ما ثبت قدمه
امتنع عدمه واللازم وهو امتناع الصدق عليه باطل فانا نعلم بالضرورة ان من علم شيئا
امكنه ان يخبر عنه على ما هو عليه لو تم هذا الدليل لدل على امتناع صدقه تعالى بمعنى
قال انه تعالى لو اتصف بالصدق لكان صدقه قديما فيمتنع عليه الكذب المقابل لذلك
الصدق لكنا نعلم ضرورة ان من علم شيئا امكنه ان يخبر عنه لا على ما هو عليه فان قيل الاخبار
عن الشيء لا على ما هو عليه بعض كان رجوعا الى الوجه الاول قيل هذا الوجه ايضا انما يدل
على كون الكلام النفسي صادقا دون الكلام اللفظي لا يمكن الجواب بمثل ما ذكرنا في
الوجه الاول بان يقال كذب الكلام اللفظي راجع الى كذب الكلام النفسي كما ذكرنا انفا
وكذب الكلام النفسي قديم فكذب اللفظي ايضا قديم ويلزم ما ذكر من المحذور لانهم لما جوزوا
حدوث الكلام اللفظي مع قدم الكلام النفسي فلان يجوز حدوث صفة اللفظ اعني حدوث
كذبه كان اولى ولنقول المعقول اخرى المسالك وهو معتمد الاصحاب له لالة على الصدق
في الكلام النفسي واللفظي معا والبرائة عن المناقشات اجماع الانبياء والاولياء عليهم
السلم وقد ثبت صدقهم بدلالة المعجزات من غير توقف على ثبوت كلام الله تعالى
فضلا عن صدقه ووجوب الوجود يدل على سرمديته لما كان الواجب ما يمتنع عدمه كان
ما يستمر وجوده ازلا وابدا واختلفوا في ان التقارن هل هو صفة زائدة على الذات

حتى

حتى تكون الصفات ثمانية ام لا فذهب الشيخ الاشعري واتباعه الى الاول لان الواجب
باق بالضرورة فلا بد ان يقوم به معنى هو التقارن كما في العالم والقادر لان التقارن ليس
من السلوب والاضافات وهو ظ وليس انه عبارة عن الوجود بل زائد عليه
اذ الوجود متحقق بدونه كما في آن الحدوث وبعض الحدوث فانه عين الوجود
لتحقق الوجود بعد الحدوث حجة ان التقارن وجود مخصوص فانه وجود مستمر
كما ان الحدوث ايضا كذلك فانه وجود بعد العدم وذهب الاكثرون الى انه
ليس صفة زائدة وما يتهم المصنف واشار اليه بقوله ونفي الزائد واستدلوا
عليه بوجوه احدها ان المعقول منه استمرار الوجود ولا معنى لذلك سوى الوجود
من حيث انتسابه الى الزمان الثاني وثانيها ان الواجب لو كان باقيا بالتقارن الذي
ليس نفس ذاته لما كان واجب الوجود لذاته لان ما هو موجود لذاته فهو باق
لذاته ضرورة ان ما بالذات لا يزول ابدا واذا فسر التقارن بصفة بها الوجود في
الزمان الثاني لكان لزوم المحال اظهر لانه يؤول الى ان الواجب موجود في الزمان
الثاني لامر سوى ذاته واعترض صاحب الصحائف بان اللازم ليس الا افتقار صفة الى
صفة اخرى تشارك من الذات ولا امتناع فيه كالارادة موقوفة على العلم والعلم
على الحيوة وردبان افتقاره في الوجود الى امر سوى الذات ينافي الوجوب بالذات
فنعود الى الوجه الاول اذ لا بد في اتمامه من ان التقارن وجود خاص
فباقي المقدمات مستدرك وثالثها ان الذات لو كان باقيا بالتقارن لافتقر
افتقر صفة التقارن الى الذات لزم الدور لتوقف ثبوت كل في الزمان الثاني على
الاخر وان افتقر الذات الى التقارن مع استغنائه عنه كان الواجب هو التقارن
لا الذات هف وان لم يفتقر احدهما الى الاخر بل اتفق تحققهما معا كما ذكره صاحب
المواقف لزم تعدد الواجب لان كلا من الذات والتقارن يكون مستغنيا عما سواه

اذ لو افتقر التقارن الى شيء لافتقر الى الذات ضرورة افتقار الكل اليه والمستغني عن جميع
ما سواه واجب قطعا مع ان ما فرض من عدم افتقار التقارن الى الذات مح لان
افتقار الصفة الى الذات ضروري وربما ان التقارن لو كان صفة ازلية زائدة على
الذات قائمة به كان باقية بالتقارن وتسلسل فان قيل هو باق بالتقارن لكن بقاؤه
بنفسه لا بزيادة علة حتى تسلسل قلنا فح يجوز ان يكون الباري تعالى باقيا بنفسه وينتفي
الشريك يعني وجوب الوجود يدل على نفي الشريك في الوجوب اي لا يمكن ان يتعدد
الواجب لان بالمعين الذي به الامتياز ان كان نفس الماهية الواجبة او معللا بها
او بلازمها فلا تعدد وان كان معللا بامر منفصل فلا وجوب بالذات لامتناع احتياج
الواجب في تعينه الى امر منفصل لان الاحتياج في التعين تعني الاحتياج في الوجود اذ الشيء
ما لم يتعين لم يوجد هذا من قبيل اشتباه المفهوم بما صدق فان الماهية الواجبة
اريد بها في اول شقي الترديد مفهومها وفي الاخر ما صدق هي عليه لتتم الكلام فان قوله
ان كان نفس الماهية الواجبة فلا تعدد ان اريد بالواجب فيه ما صدق هو عليه ورد
المنع على اللزوم فانه يجوز ان يتعدد واجبات يتعين كل واحد منها بنفس ذاته فلا محذور
وكذا قوله وان كان معللا بامر منفصل عن مفهوم الواجب فلا وجوب بالذات
ان اريد به المفهوم ورد المنع على اللزوم فانه يجوز ان يكون تعين كل واجب معللا
بامر منفصل عن مفهوم الواجب اعني ذات الواجب فلا محذور لا يقال لا انفصال
بين ذات الواجب ومفهومه لانا نقول فح يكون اشتقاقا مما يختاره في الجواب ايضا
لو كان الواجب اكثر من واحد لكان لكل منها تعين ضرورة وح اما ان يكون بين
الوجوب والتعين لزوم اولا فان لم يكن بل جاز انفكاكهما لزم جواز الوجوب
بدون التعين وهو محال لان كل موجود متعين او جواز التعين بدون الوجوب وهو
ينافي كون الوجوب ذاتيا بل يستلزم كون الواجب ممكنا حيث تعين فلا وجوب

وان كان

وان كان بين الوجوب والتعين لزوم فان كان الوجوب بالتعين لزم تقدم الوجوب
على نفسه ضرورة تقدم العلة على المعلول بالوجود والوجوب وان كان التعين بالوجوب
او كلاهما بالذات لزم خلاف المفروض وهو تعدد الواجب لان التعين المعلول لازم
غير مختلف فلا يوجد الواجب بدونه وان كان التعين والوجوب لامر منفصل لم يكن
الواجب واجبا بالذات لاستحالة احتياجه في الوجوب والتعين بل في احدهما الى امر
منفصل وهو ظ قوله لزم تقدم الوجوب على نفسه ضرورة تقدم العلة على المعلول
بالوجود والوجوب فيه ان تقدم العلة على المعلول بالوجود والوجوب انما هو على
تقدير كون المعلول موجودا خارجيا والمعلول هنا ليس كذلك لما سبق من ان
الوجوب من الامور الاعتبارية ولو سلم فالموقوف مغاير للموقوف عليه لان
احدهما وجوب الذات والاخر وجوب الوجود وايضا قوله اما ان يكون بين
الوجوب والتعين لزوم او لا ان اراد بالتعين الواحد المعين من التعين يختار
ان لا لزوم بينه وبين الوجوب قوله وان جاز انفكاكهما لزم جواز الوجوب بدون
التعين مسلم وانما يلزم لو لم يكن هناك تعين اخر وان اراد بالتعين احد التعينين
لا على التعين فقوله وان كان التعين بالوجوب او كلاهما بالذات لزم خلاف المفروض
وهو تعدد الواجب ممنوع قوله لان التعين المعلول لازم غير مختلف فيه مسلم لكن لزوم احد
التعينين لا على التعين لا ينافي التعدد وهو اعني وجوب الوجود يدل على نفي المثل ايضا
لان الواجب لا يكون له مثل والا لكان لكل من المثلين ماهية مشتركة بينهما ووجود عارض
لامتناع تركب الواجب كما سيأتي لكن الواجب لا يكون وجوده عارضا لما تقدم
بيانه ويدل على نفي التركيب ايضا بمعانيه يعني التركيب من الاجزاء العقلية كالتركيب من
الجنس والفصل والتركيب من الاجزاء الخارجية كالتركيب من الجدران والسقف لما
بينا ان الواجب لا يكون مركبا لا ذهنا ولا خارجا ويدل على نفي الضد ايضا لان الضد محال

ب

ان م

لمشارك في الموضوع معاقب والواجب لا يكون في الموضوع وعلى نفي الجزء ايضا يعني الواجب
لا يكون متحيزا والا لزم امكان الواجب ووجوب الممكن لانه لو كان في مكان لكان محتاجا
اليه ضرورة والمحتاج الى الغير ممكن فيلزم امكان الواجب ولكان المكان مستغنيا
عنه لان المكان قد يوجد بدون الممكن لان الخلاء والمستغني عن الواجب يكون مستغنيا
عما سواه اذ لو احتاج الى الغير فذلك الغير اما واجب او ممكن محتاج الى الواجب وعلى
التقديرين يلزم الاحتياج الى الواجب وهو خلاف المفروض فيلزم وجوب الممكن
اللازم من تحيز الواجب هو الاحتياج الى الغير في الممكن لا في الوجود والممكن
هو المحتاج الى الغير في الوجود لا في امر آخر غيره فلا يلزم امكان الواجب وايضا استغناء
المكان عن الممكن في وجوده ممنوع لانه لان المكان قد يوجد بدون الممكن قلنا مسلم لو لم يكن
الممكن هو الواجب كما في فرضنا هذا وايضا لو كان متحيزا فاما ان يكون في جميع الاحياز فيلزم
تداخل المتحيزات ومخالطة الواجب بما لا يعني من النجاسات والقاذورات واما ان يكون في
البعض دون البعض فان كان لمخصص لزم احتياج الواجب الى ذلك المخصص والا لزم
الترجيح بلا مرجح يجوز ان يكون المخصص هو ارادته ايضا على ان الاحتياج
المستحيل هو احتياج الواجب في وجوده لا حاجته في صفة الى اخرى كما ذكرنا ايضا
لو كان في مكان لكان المكان قديما وقد بينا ان العالم حادث وايضا لو كان متحيزا
لكان جوهرا لاستحالة كون الواجب عرضا فاما ان لا يتقسم وح يكون جزءا لا يتجزأ
وهو احقر الاشياء تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا او يتقسم وح يكون جسما وكل جسم
حادث لما بينا من حدوث الاجسام ومركب ايضا فيلزم حدوث الواجب وتركيبه
وعلى نفي الحلول ايضا لان الحلول هو الحصول على سبيل التبعية وانه ينفي الوجوب الذاتي
وايضا ان حل في شيء فمحله ان قبل الانقسام لزم انقسامه بحسب انقسام المحل وتركبه
وان لم يتقسم كان الواجب احقر الاشياء هذا لا ينافي كونه حالا في مجرد

الارادة

وذهب

وذهب بعض المتصوفة الى انه تعالى يحل في العارفين والنصارى الى حلوله في عيسى ع فان
ارادوا بالحلول هذا المعنى فبط وان ارادوا به غير ذلك فلا يمكن نفيه او اثباته الا بعد
تصور معناه ويدل على نفي الاتحاد ايضا لما ذكرنا من ان الاثنين لا يتحدان في جعله من
فروع وجوب الوجود لذاته نظر لا يخفى على المتأمل وقال بعض المتصوفة اذا انتهى العارف
بنهاية مراتب التنزيه فصار الموجود هو الله تعالى وحده وهذه المرتبة هي الفناء في التوحيد
فان كان المراد بالاتحاد ما ذكرنا فلا شك انه بط وان كان المراد به غيره فلا يمكن
نفيه ولا اثباته الا بعد تصور ما هو المراد ويدل على نفي الجهة لان كل ما هو في جهة فهو جسم
او جسماني وكل منهما ممكن بل حادث لما مر من حدوث الاجسام ويدل على نفي
حلول الحوادث فيه ايضا اي الجمهور على ان الواجب يمتنع ان يتصف بالحادث
اي الموجود بعد العدم خلافا للكرامية واما اتصافه بالسلوب والاضافات الحاصلة
بعد ما لم يكن كقولنا خالق لزيد الميت رازق لعمرو المولود وبالصفات الحقيقية
العلقات كقولنا عالما بهذا الحادث وقادرا عليه فجائز واستدلوا بوجوه الاول
انه لو جاز اتصافه بالحادث لجاز النقصان عليه وهو بط بالاجماع وجه اللزوم
ان ذلك الحادث ان كان من صفات الكمال كان الخلو عنه مع جواز الاتصاف
به نقصان بالانفاق وقد خلا عنه قبل حدوثه وان لم يكن من صفات الكمال امتنع
اتصاف الواجب به للاتفاق على ان كل ما يتصف به يلزم ان يكون صفة كمال وغرض
بانا لا نم ان الخلو عن صفة الكمال نقص وانما يكون لو لم يكن حال الخلو متصفا بكمال يكون
زواله شرطا لحدوث هذا الكمال وذلك بان يتصف دائما بنوع كمال يتعاقب افراده
لغير بداية ونهاية ويكون حصول كل لاحق مشروطا بزوال السابق على ما ذكره الحكماء
في حركة الافلاك فالخلو عن كل فرد يكون شرطا لحصول كمال بل استمرار كمالات
غير متناهية فلا يكون نقصا واجيب بان ذات الواجب لا يخلو عن الحوادث

العرفان ص

وكل ما لا يخلو عن الحوادث م

فهو حادث اذ لو كان قديما لزم وجود الحادث في الازل وانه محال الملازمة
ممنوعة الثاني وهو المعتمد عند الحكماء ان الاتصاف بالحادث تغير وعلى القديم
واعترض عليه بانه ان اريد بالتغير مجرد الانتقال من حال الى حال فالكبرى نفس
المتنازع فيه وان اريد بتغير في الواجب اوما ثر وانفعال عن الغير فالصغرى ممنوعة لجواز
ان يكون الحادث معلول الذات بطريق الاختيار او بطريق الايجاب بان يعتبر صفة
كالية ملاحقة الافراد مشروطا ابداء كل بانتهاء الاخر كحركات الافلاك عندهم
الثالث انه لو اتصف بالحادث لزم جواز ازلية الحادث بوصف الحدوث وهو
بط ضرورة ان الحادث بما له اول والازلي بما لا اول له وجه اللزوم انه يجوز الاتصاف
بذلك الحادث في الازل اذ لو امتنع لاستحال انقلابه الى الجواز وجواز الاتصاف
بالشيء في الازل يعني وجود ذلك الشيء في الازل فيلزم جواز وجود الحادث في الازل
وجوابه ان اللازم من استحالة الانقلاب جواز الاتصاف في الازل على ان يكون الازل
قيد الجواز وهو لا يستلزم الازلية الحادث لا جواز الاتصاف في الازل على ان يكون
الازل قيد الاتصاف ليلزم جواز ازلية الحادث ولا خفاء في ان الجواز ازلية
الحادث بمعنى امكان ان يوجد في الازل لا ازلية جوازه بمعنى ان يمكن في الازل وجوده
في الجملة وهذا كما يقال ان قابلية الآلة لايجاد العالم متحققة في الازل بخلاف فاعلية لايجاد
العالم في الازل اي يمكن في الازل ان يوجده ولا يمكن ان يوجده في الازل ومعنى
الكلام ان يعتبر الحادث بشرط الحدوث والا فلا خفاء في امكان وجوده في الازل
الرابع انه لو جاز اتصافه بالحادث لزم عدم خلوه عن الحادث فيكون حادثا لما سبق
من ان كل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث اما الملازمة فلوجهين احدهما ان المتصف
بالحادث لا يخلو عنه وعن ضده وضد الحادث حادث لانه منقطع الى الحادث ولا شيء
من القديم كذلك لما تقرر من ان ما ثبت قدمه امتنع عدمه وثانيهما انه لا يخلو عنه وعن قابلية

وهي حادثة لما مر من ان ازلية القابلية يستلزم جواز ازلية المقبول فيلزم جواز
ازلية الحادث وهو ممتنع وكلا الوجهين ضعيف اما الاول فلانه ان اريد بالضد ما هو
المتعارف فلا نم ان كل ضد ضد اذ ان الموصوف لا يخلو عن الضدين وان اريد
مجرد ما ينافيه وجوديا كان او عدميا حتى ان عدم كل شيء ضد له ويستحيل الخلو عنهما
فلا نم ان ضد الحادث حادث فان القدم والحدوث ان جعلا من صفات الموجود
خاصة فعدم الحادث قبل وجوده ليس بقديم ولا حادث وان اطلقا على المعدوم ايضا
باعتبار كونه غير مسبوق بالوجود او مسبوقا به فهو قديم وامتناع زوال القديم انما
هو في الموجود لظهور زوال العدم الازلي لكل حادث واما الثاني فلان القابلية باعتبار
عقلي معناه امكان الاتصاف ولو سلم فازليتها انما يعني ازلية جواز المقبول اي
امكانه لا جواز ازليته ليلزم المحال وقد عرفت الفرق واجيب الخصم بوجوه الاول الاتصاف
على انه يعم متكلم سميع بصير ولا تصور هذه الامور الا بوجود المخاطب والمسموع والمبصر
حادثة فوجب حدوث هذه الصفات القائمة بذاته تعالى واجيب بان الحادث
تعلق تلك الصفات وانه اضافة يجوز تجددها الثاني المصحح للقيام به اما كونه صفة فيعم
هذا المصحح الحادث او كونه صفة مع وصف القدم وهو كونه غير مسبوق بالعدم وانه لا
يصلح جزء اللمؤثر في الصحة فيعين الاول فيصح قيام الصفة الحادثة به والجواب منع الحصر
لجواز ان يكون المصحح حيثية الصفة القديمة المخالفة لحيثية الصفة الحادثة فلا يلزم اشتراك
الصحة ولو سلم يجوز ان يكون القدم شرطا او الحدوث مانعا الثالث انه تعالى صار
خالقا للعالم بعد ما لم يكن وصار عالما بانه وجد بعد ان كان عالما بانه سيوجد فقد
حدث فيه صفة الخالقية وصفة العالمية واجيب بان التغير في الاضافات فان العلم صفة حقيقية
لها تعلق بالمعلوم بغير ذلك التعلق بحسب تغيره والخالقية من الصفات الاضافية او من
الجميعة والمتغير تعلقها بالمخلوق لا نفسها وقالت الكرامية اكثر التعلقات بواقعة في قيام

الصفة الحادثة بذاته تعالى وان اكروه باللسان فان الجبائية قالوا ان الارادة والكراهة
حادثتان لا في محل لكن المريدية والكارهية حادثتان في ذاته تعالى وكذا السامعية والمبصرية
تحدث بحدوث المسموع والمبصر وابو الحسين بنى علوما متجددة والاشعرية سووت
النسخ وهو ارتفاع الحكم القائم بذاته او انتهاؤه وهما عدم بعد الوجود فيكونان حادثين
والفلاسفة قالوا بوجود الاضافات مع عروض المعية والقبلية المتجددتين لذاته تعالى
واجيب بان المعنى في الاضافات وهو جائز كما ذكرنا انفا وتحرير محل النزاع ان الصفات
على ثلثة اقسام حقيقية محضة كالحيوة وحقيقية ذات اضافة كالعلم والقدرة واضافية محضة
كالمعية والقبلية وفي عدادها الصفات السلبية ولا يجوز النسبة الى ذاته تعالى المعنى في القسم
الاول مطلقا ويجوز في القسم الثالث مطلقا واما القسم الثاني فانه لا يجوز المعنى فيه ويجوز
في تعلقه الاولة المذكورة لو تمت لدلت على امتناع المعنى في صفاته مطلقا
اي من اي قسم كان وتخصيص الدعوى مع عموم الادلة خطاء ويدل على نفي الحاجة اي
واجب الوجود لا يكون محتاجا في وجوده وفيما يتوقف عليه وجوده الى امر غير ذاته والا
لم يكن واجبا لذاته ويدل على نفي الالم مطلقا يعني سواء كان مزاجيا او عقليا فان الواجب
تعالى لا يتألم اصلا لان الالم ادراك المنافي من حيث هو منافٍ والله تعالى منزه عن ان يكون
شيء منافيا له اذ الشيء لا يكون منافيا لمبدئه ويدل على نفي اللذة المزاجية لانها من توابع المزاج
وظاهر انه مستحيل على واجب الوجود تعالى وخص اللذة بالمزاجية لان الحكماء يثبتون له اللذة العقلية
فانهم يقولون اللذة ادراك الملائم من حيث هو ملائم فمن ادرك كمالا في ذاته التذ به
وذلك ضروري يشهد به الوجدان ثم ان كماله تعالى اجل الكمالات وادراكه اقوى الادراكات
فوجب ان يكون لذته اقوى اللذات ولذلك قالوا اجل منتهى هو المبدأ الاول
بذاته تعالى واعترض عليه بانه ان اريد ان الحالة التي تسميها اللذة هي نفس ادراك الملائم
فغير معلوم وان اريد انها حاصلة البتة عند ادراك الملائم فربما تخصص ذلك بما ادركناه دون

ادراكه

ادراكه فانهما مختلفان قطعا والمعاني والاحوال والصفات الزائدة عينا يعني وجوب الوجود
يدل على نفي المعاني خلافا للشيخ ابو الحسن الاشعري فانه قال ان لله تعالى معاني قائمة بذاته
تعالى هي العلم والقدرة والارادة والحيوة والكلام والسمع والبصر وعلى نفي الاحوال خلافا لابي
هاشم فانه قال ان لله تعالى احوالا مثل العالمية والقادرية والحيية وغيرها وعلى نفي الصفات
الزائدة في الاعيان خلافا لطائفة من المعتزلة فانهم قالوا ان لله تعالى صفات زائدة في الاعيان
واختار المص نفي هذه الامور كلها لان الوجود دال على نفيها لان هذه الامور ان كانت واجبة
لذواتها لزم تعدد الواجب وقد ابطلناه وان كانت ممكنة لذواتها فالموجب لها ان
كان هو ذات الواجب لزم ان يكون الواحد قابلا وفاعلا وهو باطل وان كان غيره
لزم افتقار الواجب الى غيره واعترض عليه بانه لم يثبت امتناع كون الواحد قابلا وفاعلا
وكذا وجوب الوجود يدل على نفي الرؤية ذهبت الاشاعرة الى ان الله تعالى يجوز ان يرى
وان المؤمنين في الجنة يرونه منزها عن المقابلة والجهة والمكان وخالفهم في ذلك جميع الفرق
فان المشبهة والكرامية انما يقولون برؤيته في الجهة والمكان لكونه عندهم جسما تعالى الله
عن ذلك علوا كبيرا ولا نزاع للناس في جواز الانكشاف التام العلمي ولا للمثبتين في امتناع
ارتسام صورة من المرئي في العين واتصال الشعاع الخارج من العين بالمرئي وانما
محل النزاع انا اذا عرفنا الشمس مثلا بحد او رسم كان نوعا من المعرفة ثم اذا ابصرناها
وغمضنا العين كان نوعا اخر فوق الاول ثم اذا فتحنا العين حصل نوع اخر من الادراك
فوق الاولين يسميها الرؤية ولا يتعلق في الدنيا الا بما هو في جهة ومكان فمثل هذه الحالة
الادراكية هل يصح ان تتعلق بدون المقابلة والجهة وان تتعلق بذات الله تعالى منزها عن الجهة
والمكان ام لا ودلهم على الامكان من المعقول قوله تعالى حكاية رب ارني انظر اليك قال
لن تراني ولكن انظر الى الجبل فان استقر مكانه فسوف تراني والاحتجاج به من وجهين
احدهما ان موسى عليه السلام سأل الرؤية ولو امتنع كونه مرئيا لما سأل لانه اما ان يعلم امتناعه

وجوب ص

مطلب رؤية

ولعنه الله تعالى عليهم كثيرا كثيرا

او بجهله فان علمه فالعاقل لا يطلب المح لانه عبث وان جهله فالجاهل بما لا يجوز على الله تعالى
ويمنع لا يكون نبيا كريما وقد وصفه تعالى بذلك في كتابه بل معنى ان لا يصلح للنبوة اذ المقصود من
البعثة هو الدعوة الى العقايد الحقة والاعمال الصالحة وثانيها انه تعالى علق الرؤية على استقرار
الجبل وهو امر ممكن في نفسه والمعلق على الممكن ممكن لان معنى التعليق ان المعلق يقع على تقدير وقوع
المعلق عليه والمح لا يقع على شيء من التقادير واعترض على الاول بوجوه الاول ان موسى عليه السلام لم
يسال الرؤية بل يجوز بها عن العلم الضروري لانه لازمها واطلاق اسم الملزوم على اللازم
شايع سيما استعمال راى بمعنى علم وارى بمعنى اعلم فكانه قال اجعلني عالما ضروريا واجيب
بان الرؤية وان استعملت بمعنى العلم لكن ههنا يمتنع حملها عليه بوجوه الاول انها لو كانت
بمعنى العلم لكان النظر المرتب عليها بمعناه اصلا لكن النظر الموصل الى نص في الرؤية الثاني انه يلزم
ان لا يكون موسى عالما به تعالى ضروريا مع انه كاطبه وذلك لا يعقل لان المخاطب حكم
الحاضر المشاهد الثالث انه لا يكون الجواب ح مطابقا للسؤال لان قوله لن تراني نفي
لرؤيته تعالى لا للعلم الضروري باجماع المعتزلة الثاني ان الكلام على حذف المضاف والمعنى
ارني آية من آياتك انظر الى ايتك واجيب بان ذلك لا يستقيم اما اولا فلان الجواب
ح لا يطابق السؤال لان قوله تعالى لن تراني على ما ذكرنا من الاجماع نفي لرؤيته تعالى لا لرؤية آية
من آياته واما ثانيا فلان اندكاك الجبل اعظم آية من آياته فكيف يستقيم نفي رؤية
الآية واما ثالثا فلان الآية انما هي عند اندكاك الجبل لا باستقراره فكيف يصح تعليق
رؤيتها بالاستقرار الثالث ان موسى عليه السلام انما سال الرؤية بسبب قومه لا لنفسه لانه كان
عالما بامتناعها لكن قومه اقترحوا عليه وقالوا ارنا الله جهرة فسال موسى ليمنع فعلم قومه
امتناعه واجيب بانه مع مخالفته الظاهر حيث لم يقل ارهم ينظروا اليك فاسد اما اولا
فلانهم لما سالوا وقالوا ارنا الله جهرة زجرهم الله وردعهم عن السؤال باخذ الصاعقة فلم
يحتج موسى في زجرهم الى سؤال الرؤية وليس في اخذ الصاعقة دلالة على امتناع المسؤول

لجواز ان يكون ذلك لقصدهم اعجاز موسى عن الاتيان بما طلبوه يقينا لا لامتناع ما طلبوه واما
ثانيا فلان تجويز الرؤية باطل كفر عند اكابر المعتزلة فلا يجوز لموسى عليه السلام تاخير الرد وتقرير الباطل
الا يرى انهم لما قالوا اجعل لنا الها كما لهم آلهة ردعهم من ساعته بقوله انكم قوم تجهلون
واما ثالثا فلانهم ان كانوا مؤمنين بموسى مصدقين لكلامه كفاهم اخباره بامتناع الرؤية
من غير طلب المح ومشاهدة ما جرت عليه من الاحوال والاهوال والالم عند الطلب و
الجواب لا يهم وان سمعوا الجواب فهو المخبر بانه كلام الله تعالى وروى انهم كانوا مؤمنين
لكن لم يعلموا مسئلة الرؤية وظنوا جوازها عند سماع الكلام واختار موسى عليه السلام في الرد عليهم
طريق السؤال والجواب من الله تعالى ليكون اوثق عندهم واهدى الى الحق واضاف
موسى الرؤية الى نفسه دونهم لئلا يبقى لهم عذر ولا يقولوا لو سالها لنفسه لراه لعلو قدره
عند الله تعالى الرابع انه سال الرؤية مع علمه بامتناعها لزيادة الطمأنينة تعاضد دليل
العقل والسمع كما في طلب ابراهيم عليه السلام ان يريه كيفية احياء الموتى الخامس ان معرفة الله
تعالى لا يتوقف على العلم بمسئلة الرؤية فيجوز ان يكون لاشتغاله بسائر العلوم والوظائف
الشرعية لم يخطر بباله هذه المسئلة حتى سالوها منه فطلب العلم او خطرت بباله وكان ناظرا
فيها طالبا للحق فاجترأ على السؤال ليتبين له حقيقة الحال واجيب بان الزام ان النبي
المصطفى بالكليم في معرفة الله سبحانه وما يجوز عليه ويمتنع دون احاد المعتزلة ومن حصل طرفا
من علم الكلام هي البدعة الشنعاء والطامة العوجاء التي لا يسلكها احد من العقلاء وعلى
الوجه الثاني انه ما انه لم يعلق الرؤية على استقرار الجبل مطلقا او حالة السكون ليكون ممكنا
بل عقب النظر بدلالة الفاء وهو حالة تزلزل واندكاك ولا يلزم امكان الاستقرار ح
واجيب بانها علقت على استقرار الجبل من حيث هو من غير تقييد بحال السكون او الحركة والا
لزم الاضمار في الكلام فاما قيل استقرار الجبل واقع في الدنيا ملزم وقوع الرؤية
فيها قلنا المراد استقرار الجبل من حيث هو غير مقيد بحال حركة او سكون لكن في المستقبل

وعقب النظر بدليل الفاء وان فلا يرد السكون السابق واللاحق قيل وجود الشرط
لا يستلزم وجود المشروط قلنا ذلك في الشرط بمعنى ما يتوقف عليه وجود الشيء
ولا يكون داخلا فيه واما الشرط العلة فمعناه ما يتم به علية العلة داخلا يتوقف عليه
الشيء وما جعل بمنزلة الملزوم لما علق عليه وايضا الاستمرار حال الحركة ممكن بان يحصل
بدل الحركة السكون ومن المعقول انا نرى الاعراض كالالوان والاضواء وغيرها
من الحركة والسكون والاجتماع والافتراق وذلك ظ ونرى الجواهر ايضا وذلك لانا
نرى الطول والعرض والجسم ولهذا يميز الطويل من العريض ويميز الطويل من الاطول
وليس الطول والعرض عرضين قائمين بالجسم لما تقرر من انه مركب من الجواهر الفردة
فالطول مثلا ان قام بجزء واحد منها فذلك الجزء يكون اكثر حجما من جزء اخر فيقبل
التنصيف وان قام باكثر من جزء واحد لزم قيام العرض الواحد بمحلين وهو محال فرؤية
الطول هي رؤية الجواهر التي يركب منها الجسم فقد ثبت ان صحة الرؤية مشتركة بين الجواهر
والعرض وهذه الصحة بها علة مخصصة بحال وجودهما وذلك لتحققها عند الوجود وانتفائها
عند العدم فان الاجسام والاعراض لو كانت معدومة لاستحال كونها مرئية بالضرورة
والاتفاق ولو لا تحقق امر مصحح حال الرؤية غير متحقق حال العدم لكان اختصاص الصحة بحال
الوجود ترجيحا بلا مرجح لان نسبة الصحة على تقدير استغنائها عن العلة الى طرفي الوجود
والعدم على سواء وهذه العلة المصححة للرؤية لا بد ان يكون مشتركة بين الجوهر والعرض
لكون معلولها مشتركا بينهما والا لزم تعليل الامر الواحد وهو صحة كون الشيء مرئيا
بالعلل المختلفة وهي الامور المختصة اما بالجواهر واما بالاعراض وهو غير جائز لما مر في بحث
العلل وهذه العلة المشتركة اما الوجود او الحدوث او لا مشترك بين الجوهر والعرض
سواء فان الاجسام لا تتوافق الالوان في صفة عامة يتوهم كونها مصححة سوى هذين
لكن الحدوث لا يصلح ان يكون علة للصحة لانه عبارة عن الوجود مع اعتبار عدم سابق

والعدم

والعدم لا يصلح ان يكون جزءا للعلة لان التأثير صفة اثبات فلا يتصف به العدم ولا ما هو
مركب منه فاذن العلة المشتركة هي الوجود وليس الا وانه مشترك بينهما وبين الواجب
لما تقدم من اشتراك الوجود بين الموجودات كلها فعلى هذا تصح الرؤية محققة في حق الواجب
فيجوز ان يرى وانه محال وهو الملط شمول الرؤية للجواهر ممنوع وما ذكر من دليله
مع ابتنائه على اثبات الجوهر الفرد مبني على امتناع قيام عرض واحد بمجموع محلين وهو
مسلم بمعنى ان يكون عرض تمامه في محل ثم يقوم ذلك العرض تمامه في محل اخر لا بمعنى
ان يقوم عرض واحد بمجموع محلين من حيث المجموع فانه ليس بممتنع واللازم هو القيام
بالمعنى الثاني دون الاول وبعد تسليمه فقد اعترض عليه بوجوه يندفع بما دل عليه كلام
امام الحرمين من ان المراد بالعلة ههنا ما يصلح معلقا للرؤية لا المؤثر في الصحة على ما فهمه
الاكثرون فالاعتراض الاول ان صحة معناها الامكان وهو امر اعتباري لا يفتقر الى علة
موجودة بل يكفيه الحدوث الذي هو ايضا امر اعتباري ووجه اندفاعه وجه اندفاعه
ان ما لا تحقق له في الاعيان لا يصلح متعلقا للرؤية بالضرورة الثاني انه لا حصر للمشترك
بينهما في الحدوث والوجود فان الامكان ايضا مشترك فلم لا يجوز ان يكون هو العلة
ووجه اندفاعه ان الامكان اعتباري لا تحقق له في الخارج فلا يمكن تعلق الرؤية به
وايضا علة الصحة يجب ان يكون مختصة بحال الوجود والامكان ليس كذلك فان المعدوم
متصف بالامكان فيلزم ان يصح رؤيته وهو باطل بالضرورة الثالث ان الواحد النوعي
قد يعلل بعلتين مختلفتين كالحرارة بالشمس والنار فلا يلزم ان يكون للمعلول المشترك
علة مشتركة وما ذكر من ان الامر الواحد لا يعلل بالعلل المختلفة انما هو في الواحد بالشخص
ووجه اندفاعه ان متعلق الرؤية لا يجوز ان يكون من خصوصيات الجوهرية والعرضية
بل يجب ان يكون مما يشاركان فيه للقطع بانا قد نرى الشيء وندرك له هوية ما من
غير ان ندرك كونه جوهرا او عرضا فضلا عن ان ندرك ما هو زيادة خصوصية لاحدهما

كونه انسانا او فرسا سوادا او خضرة بل ربما نرى زيدا بان يتعلق رويته واحدة بهويته
من غير تفصيل لما فيه من الجواهر والاعراض ثم قد نفصله الى ما له من تفاصيل الجواهر والاعراض
وقد نغفل عن التفاصيل بحيث لا نعلمها عند ما سئلنا عنه وان استقصينا في التامل فعلم
ان ما يتعلق به الرؤية هو الهوية المشتركة لا الخصوصيات التي بها الافتراق وهذا معنى كونها
علة صحة الرؤية مشتركة بين الجوهر والعرض قيل ان الهوية المطلقة المشتركة بين خصوصيات
الهويات امر اعتباري كمفهوم الماهية والحقيقة فلا يتعلق بها الرؤية اصلا وان المدرك من
زيد في تلك الصورة المخصوصة المذكورة هو خصوصية ذاته الموجودة الا ان ادراكها
اجمالي لا يتمكن به على تفصيلها فان مراتب الاجمال متفاوتة قوة وضعفا فليس يجب ان يكون
كل اجمال وسيلة الى تفصيل اجزاء المدرك وما يتعلق به من الاحوال الرابع ان بعد سوى
كون الوجود سوى العلة وكونه مشتركا بين الجوهر والعرض وبين الواجب لا يلزم منه
صحة رؤيتهما صحة رؤيته لجواز ان تكون خصوصية الجوهرية او العرضية شرطا لها او خصوصية
الواجبية مانعة عنها ووجه اندفاعه ان صحة الرؤية عند تحقق ما يصلح متعلقا لها ضروري
بل لا معنى لصحة الرؤية الا ذلك ثم الشرطية والمانعية انما يتصور لتحقق الرؤية لا لصحتها
واعترض ايضا بوجوه اخر منها انا لا نسلم اشتراك الوجود بين الواجب وغيره كيف
وقد جزمتم معاشر الاشاعرة بان وجود كل شيء عين حقيقته واجاب الآمدي بان
التمسك بهذا الدليل ان كان ممن يعتقد كون الوجود مشتركا كالقاضي وجمهور
الاشاعرة لم يرد عليه ما ذكرتموه وان كان ممن لا يعتقده كالشيخ فهو بطريق الالزام
ولا يجب كون الملزوم معتقدا لما يتمسك به وقال بعض المحققين مفهوم الوجود مشترك
بين الموجودات كلها عند الشيخ ايضا والاتحاد الذي ادعاه اراد به ان الوجود
ومعروضه ليس لهما هويتان متمايزتان بان يقوم احدهما بالاخرى كالسواد بالجسم
فلا منافاة بين كون الوجود عين الماهية بالمعنى الذي صورناه وبين اشتراكه بين الموجودات

كلها

كلها والاكثرون توهموا ان ما نقل عنه من ان الوجود عين الماهية ينافي دعوى اشتراكه
بين الموجودات كلها والاكثرون توهموا ان ما نقل عنه من ان الوجود عين الماهية
ينافي دعوى اشتراكه بين الموجودات اذ يلزم منهما معا كون الاشياء كلها متفقة
الحقيقة وهو مما لا يقول به عاقل ومنها انه يلزم على ما ذكرتم صحة رؤية كل موجود حتى
الاصوات والطعوم والروائح والاعتقادات والقدرة والارادة وغير ذلك
من الموجودات وبطلانه ضروري والشيخ الاشعري يلزمه ويقول انما لا يتعلق
بها الرؤية بناء على جري عادة الله بعدم ان لا يخلق فيناء رؤيتها لا بناء على امتناع
ذلك لكن يلزم فساد آخر وهو ان يكون المرئي من كل موجود مفهوم الوجود
المطلق المشترك بين الموجودات باسرها وقال الامام الرازي في نهاية العقول
من اصحابنا من التزم ذلك وقال ان المرئي هو الوجود فقط وانا لا نبصر اصلا من
المختلفات بل نعلمه بالضرورة وهذه مكابرة لا يرتضيها العقل بل الوجود علة لصحة
كون الحقيقة المخصوصة مرئية ومنها بعض الدليل بصحة المخلوقية فانها مشتركة بين الجوهر
والعرض ولا مشترك بينهما يصلح علة لذلك سوى الوجود فيلزم صحة مخلوقية الواجب
نص ذلك علماء كبير واجيب بانها امر اعتباري محض لا يعقل علة اذ ليست مما
يتحقق عند الوجود ويتنفي عند العدم كصحة الرؤية سلمنا لكن الحدوث يصلح هنا
علة لان المانع من ذلك في صحة الرؤية انما هو امتناع تعلق الرؤية بما لا تحقق له
في الخارج واما البعض بصحة الملموسية فقوي كما ان تعلق الرؤية بشيء بمعنى
كونه مرئيا بعض كونه من الامور العينية لا من الاعتبارات المحضة كذلك تعلق الخلق
بشيء بمعنى كونه مخلوقا بعض كونه مما له تحقق في الاعيان فان الامور الاعتبارية
المحضة لا يكون مخلوقة والعجب من هذا المجيب انه سلم ورود البعض بصحة الملموسية
ولا وجه له غير ان يقال تعلق اللمس بشيء بمعنى كونه ملموسا بعض كونه من الموجودات

الخارجية والاقصح الملموسية عبارة عن امكان كونه ملموسا والامكان من الاعتبارات
العقلية التي لا يعتبر عليه اذ ليس مما يتحقق عند الوجود ويبقى عند العدم كصحة الرؤية
ولا تفاوت فيما ذكرنا بين الملموسية وصحة المخلوقية اذ كل ما يقال في هذه يقال
في تلك وبالعكس فمن ابن سلم ورود البعض باحديهما واجاب عن الاخرى
وعلى الوقوع الاجماع والنص اما الاجماع فاتفاق الامة قبل ظهور المخالفين على وقوع
الرؤية وكون الايات والاحاديث الواردة فيها على ظواهرها حتى روي احد
الرؤية احد وعشرون رجلا من كبار الصحابة رضوان الله عليهم واما النص 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 بفي وجاء بمعنى الرأفة
ويستعمل باللام وجاء بمعنى الرؤية ويستعمل بالى والنظر في الاية موصل بالى فوجب
حمله على الرؤية واعترض عليه بوجوه الاول لا نم ان لفظ الى صلة للنظر بل هو واحد
الالاء ومفعول به للنظر بمعنى الانتظار بمعنى الاية نعمة ربها منتظرة ولو سلم فالنظر الموصول
بالى قد جاء للانتظار قال الشاعر وجوه ينظرون الى بلال كانظر الظماء الى الغمام
ومن المعلوم ان العطاش ينتظرون مطر الغمام فوجب حمل النظر المشبه على الانتظار
ليصح التشبيه وقال وجوه ناظرات يوم بدر الى الرحمن يأتي بالفلاح اي
منتظرات لاتيانه بالنصرة والفلاح وقال كل الخلائق ينظرون بحالة نظر الحجيج الى طلوع
هلال اي ينتظرون عطاياه انتظار الحجاج ظهور الهلال واجيب عنها بان انتظار
النعمة غم ومن ثم قيل الانتظار موت احمر فلا يصلح الاخبار به بشارة مع ان سوق
الاية لبشارة المؤمنين وبيان انهم يومئذ في غاية الفرح والسرور على ان كون
اسما بمعنى النعمة لو ثبت في اللغة فلا خفاء في بعده وغرابته واخلاله بالفهم عند تعلق
النظر به ولهذا لم يحمل الاية عليه احد من ائمة التفسير في القرن الاول والثاني بل اجمعوا

على خلافه وكون النظر الموصول بالى بمعنى المسند الى الوجه بمعنى الانتظار مما لم يثبت
عند الثقات ولم يدل عليه الايات لاحتمال ان يكون المعنى في الاول يرون بلا الا
كما يرى الظماء ماء وجدوه بعد الاشتياق ولا يمنع حمل النظر الوارد للاصلة على الرؤية
بطريق الحذف والايصال انما الممنوع حمل الموصول بالى على غيرها وفي الثاني ناظرات
الى جهة الله وهي العلو في العرف ولذلك يرفع اليه الايدي في الدعاء او ناظرات
الى اثاره من الضرب والطعن الصادرين من الملائكة التي ارسلها الله تعالى لنصرة
المؤمنين يوم بدر وذكر بعض الرواة ان الرواية هكذا وجوه ناظرات يوم بكر
وان قائله شاعر من اتباع مسيلمة الكذاب والمراد بيوم بكر يوم القتال مع بني
حنيفة لانهم بطن من بكر بن وائل واراد بالرحمن مسيلمة وعلى هذا فالجواب ظاهر وان لم
يرون بحاله ويجوز النظر المجرد عن الصلة للرؤية كما مر انفا الثاني ان النظر الموصول
بالى موضوع لتقلب الحدقة لا للرؤية لاتصافه بما لا يتصف به الرؤية مثل الشدة والشرور
والازدراء والرضى والتحسر والذل والخشوع وشيء منها لا يصلح صفة للرؤية بل هي
احوال تكون عليها عين الناظر عند تقلب الحدقة نحو المرئي ولتحققه مع انتفاء الرؤية تعالى
نظرت الى الهلال فما رأيته ولو كان بمعنى الرؤية لكان تناقضا ولم ازل انظر الى
الهلال حتى رأيته ولو حمل على الرؤية لكان الشيء علة لنفسه وانظر كيف نظر فلان
الي والنظر لا نظر اليه وانما نظر الى تقلب الحدقة وقال تعالى ترامم ينظرون اليك وهم
لا يبصرون وتقلب الحدقة ليس هو الرؤية ولا ملزومها لزوما عقليا حتى يجب من تحققه
تحققها بل لزوما عاديا مصححا للتجوز وجعله مجازا عن الرؤية ليس باولى من حمله على حذف
المضاف اي ناظرة الى ثواب ربها على ما ذكره علي وكثير من المفسرين واجيب بان
النظر مع الى حقيقة في الرؤية بشهادة النقل عن ائمة اللغة والتتبع بموارد استعماله وليس
حقيقة في تقلب الحدقة فوكم يقال نظرت الى الهلال فلم اره فلما لم يصح نقله من العرب

فلم ار الهلال وكذا ما يقال لم ازل
انظر الى مطلع الهلال

بل تعال نظرت الى مطلع الهلال حتى رأيت الهلال ولو سلم فمحمول على حذف المضاف
والبواقي من الامثلة كلها مجاز اذ حيث اطلق النظر على تعلق الحدقة اطلاقا لاسم المسبب
على السبب وعلى تقدير كون النظر مجازا عن الرؤية يجب الحمل عليه لان الاشياء التي يمكن
اضمارها كثيرة كنعم الله وجهته واثاره ولا قرينة هنا تعين المراد فالتعيين بحكم لا يجوز
لغة فوجب المصير الى المجاز المتعين ومنه قوله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون حرمان الكفار
وخصهم بكونهم محجوبين فكان المؤمنون غير محجوبين وهو معنى الرؤية والحمل على كونهم محجوبين
عن ثوابه وكرامته خلاف الظاهر ومنه قوله تعالى للذين احسنوا الحسنى وزيادة فسر جمهور
ائمة التفسير الحسنى بالجنة والزيادة بالرؤية على ما ورد في الخبر كالسجي وهو لا ينافي
ما ذكره البعض من ان الحسنى هي الجزاء المستحق والزيادة هي الفضل فان قيل الرؤية
هي اجل الكرامات واعظمها فكيف يعبر عنها بالزيادة قلنا للتنبيه على انها اجل من ان يعد في
الحسنات وفي اجر الاعمال الصالحات والنص من السنة قوله عليه السلام انكم سترون ربكم
يوم القيامة كما ترون هذا القمر لا تضامون في رؤيته ومنها ما روي عن صهيب
انه قال قرأ رسول الله صلى الله عليه وسلم هذه الاية للذين احسنوا الحسنى وزيادة قال اذا دخل
اهل الجنة الجنة واهل النار النار نادى مناد يا اهل الجنة ان لكم عند الله موعدا
يشتهي ان ينجزكموه قالوا ما هذا الموعود الم تثقل موازيننا وتبيض وجوهنا ويدخلنا
الجنة وينجنا من النار قال فيرفع الحجاب فينظرون الى وجه الله تعالى قال فما اعطوا
شيئا احب اليهم من النظر اليه ومنها قوله عليه السلام ان ادنى اهل الجنة منزلة لمن ينظر
الى جنانه وازواجه ونعيمه وخدمه وسرره مسيرة الف سنة واكرمهم الى الله من
ينظر الى وجهه غدوة وعشية ثم قرأ رسول الله صلى الله عليه وسلم وجوه يومئذ ناضرة الى ربها
ناظرة وقد صح هذه الاحاديث من يوثق به من ائمة الحديث الا انه احاد
والمنكرون احتجوا بوجوه عقلية وسمعية بعضها يمنع صحة الرؤية وبعضها وقوعها فالعقلية

منها ان الرؤية اما باتصال شعاع العين بالمرئي او بانطباع الشبح من المرئي في حدقة
الرائي على اختلاف المذهبين وكلاهما في حق الباري تعالى ممتنع لاستحالة الامتداد
بالجسمانيات فيمتنع رؤيته واجيب بمنع الحصر خصوصا في الغائب ومنها ان شرط الرؤية
كما علم بالضرورة من البصر المقابلة او ما في حكمها وهي مستحيلة في حق الله تعالى لتنزهه عن المكان
والجهة واجيب بمنع الاشتراط سيما في الغائب فان الاشاعرة جوزوا رؤيته بالامكان
مقابلة ولا في حكمه بل جوزوا رؤية اعمى العينين بقيد انه ليس ومنها انه لو جازت لدامت لكل
سليم الحاسة في الدنيا والاخرة فيلزم ان نراه الآن وفي الجنة على الدوام والاول منتف
بالضرورة والثاني بالاجماع وبالنصوص القاطعة الدالة على استحالة بعد ذلك من اللذات
وجه اللزوم ان للرؤية شرائط عددناها فيما سبق يجب الرؤية معها ويمتنع بدونها ولا يعقل
من تلك الشرائط في حق رؤية الله تعالى الا اثنان سلامة الحاسة وكون الشيء جائز الرؤية
لاختصاص ما سواهما بالجسمانيات فان كفانا في رؤية الله تعالى ولم نشترط شرطا اخر غيرهما
لزم ان نراه الآن اذ لو جاز عدم الرؤية مع تحقق شرائطها لجاز ان يكون بحضرتنا جبال
شاهقة لا نراها وكون ذلك سفسطة وان لم يكفينا لزم ان لا نراه الآن اذ لا نراه في
الاخرة ايضا وذلك لان الشرائط التي من قبلنا سوى سلامة الحاسة قد ذكرنا انها لا تعقل
بالنسبة اليه تعالى وقد فرضنا ان سلامة الحاسة متحققة والتي من قبله تعالى لا تصور فيها التغير والتبدل
لان كل حكم ثابت له تعالى فاما لذاته او لصفة لازمة لذاته لامتناع اتصافه بالحوادث
فلو جاز رؤيته تعالى في الحالات كلها واجيب بان قولكم بجوازه سفسطة ان اردتم
بالجواز حكم العقل بانه من الامور الممكنة التي لا يلزم من فرض وقوعها محال فهو ليس بسفسطة
بل هو صحيح مطابق للواقع وان اردتم به تردد العقل وعدم جزمه باستحالتها فاللزوم ممنوع
فان استحالتها من البديهيات القطعية الضرورية كعدم صيرورة الماء الميت انسانا فضلا عن
عالمين بالعلوم كالبسيطة والمخروطات ونحو ذلك مما خلق الله تعالى العلم الضروري

بانتفائها وان كان ثبوتها من الممكنات دون المحالات وليس الجزم به اعني بعدم الجبل المذكور
مبنيا على العلم بانه يجب الرؤية عند وجود شرائطها لان هذا الجزم حاصل لمن لا يخطر هذه
المسئلة ببالة بل لمن يجحدها ويعتقد خلافها ولانه يجر الى ان يكون ذلك الجزم نظريا مع
اتفاق الكل على كونه ضروريا بل نقول قد تحقق شرائط رؤية شيء باجمعها ولا نرى ذلك
الشيء لانا نرى الجسم الكبير من البعيد صغيرا وما ذلك الا لانا نرى بعض اجزائه دون بعض
مع تساوي الكل في حصول الشرائط فظهر انه لا يجب الرؤية عند اجتماعها لا يقال ابعاد تلك
الاجزاء عن البصر مختلفة فلا نرى ما هو ابعد لانا نقول هذا التفاوت لا يرد على مقدار قطر
المرئي اعني اطول الامتدادات الواقعة فيه فلو كان عدم رؤية بعض الاجزاء لاجل البعد
وفرضنا ان هذا المرئي زاد بعده عن البصر بقدر قطره وجب ان لا نرى اصلا لكنه
نراه كبيرا وانما يلزم ذلك ان لو كان صغر المرئي او كبره بحسب رؤية الاجزاء وعدمها
وليس كذلك بل صغر المرئي وكبره بحسب صغر الزاوية الحليدية وكبرها على ما بين في علم
المناظر وقال صاحب المواقف صعفط بناء على تركب الجسم من اجزاء لا يتجزى اذ على
هذا التقدير ان رأى الاجزاء كلها وجب ان يرى الجسم كما هو في الواقع سواء كان
قريبا او بعيدا وذلك لان رؤية كل منها او بعضها اصغر مما هو عليه يوجب الانعدام
فما لا يجري لثبوت ما هو اصغر منه ورؤية كل من الاجزاء اكبر مما هو عليه او مثل او ابعد
توجب ان لا نرى الا ضعفا ضعفا او اكثر من ذلك وهو باطل قطعا ورؤية اكبر ما قل
من مثل توجب الانعدام ورؤية بعضها على ما هو عليه وبعضها اكبر بمثل توجب ترجيحا
بلا مرجح فوجب ان يرى الكل على حالها فلا تفاوت في الصغر والكبر فتعين ان
يكون التفاوت بحسب رؤية بعض دون بعض والعلية منها قوله تعالى لا تدركه الابصار
والتمسك به من وجهين احدهما ان ادراك البصر عبارة شايعة في الادراك بالبصر

اسناد

اسنادا الى الآلة والادراك بالبصر هو الرؤية بمعنى اتحادهما والمفهومين او ملازمتهما والجمع المعرف
باللام عند عدم قرينة العهد والبعضية للعموم والاستغراق باجماع اهل العربية والاصول
وايمة التفسير وبمشاهدة استعمال الفصحاء وصحة الاستثناء فالله تعالى اخبر بانه لا يراه
احد في المستقبل فلو راه المؤمنون في الجنة لزم كذبه وهو محال والجواب ان اللام في
الجمع لو كان للعموم والاستغراق كما ذكرتم كان قوله لا تدركه الابصار موجبة كلية وقد
دخل عليها النفي فرفعها وهو رفع الايجاب الكلي سلب جزئي ولو لم يكن للعموم كان قوله
لا يدركه الابصار سالبة مهملة في قوة الجزئية فكان المعنى لا يدركه بعض الابصار ونحن
نقول الموجبة حيث لا يراه الكافرون بل نقول تخصيص البعض بالنفي يدل على الاثبات
للبعض فالآية حجة لنا لا علينا سلمنا عموم الابصار وان مدلول الكلام عموم السلب لا
سلب العموم فلا نم عمومه في الاحوال والاوقات فيحمل على نفي الرؤية في الدنيا جمعا بين
الادلة سلمناه لكن لا نم ان الادراك بالبصر هو الرؤية او لازم لها بل هو رؤية مخصوصة
وهو ان يكون على وجه الاحاطة بجوانب المرئي اذ حقيقة النيل والوصول ماخوذ من ادركت
فلانا اذا لحقته ولهذا يصح رايت الهلال وما ادركه بصري لاحاطة الغيم به ولا يصح ادركه بصري
وما رايته فيكون اخص من الرؤية لمزيد مالها بمنزلة الاحاطة من العلم فلا يلزم من نفيه نفيها
او نقول الادراك بالبصر هو الرؤية بالخارجة المخصوصة فلا يلزم من نفيه نفي الرؤية مطلقا اذ
يمكن ان يرى لا بتلك الخارجة المخصوصة كما هو المدعى فان المثبتين للرؤية الله تعالى يدعون
ان الحالة المخصوصة التي تحصل لنا بالبصر في الدنيا وتسمى رؤية تحصل لنا تلك الحالة بعينها بالنسبة
الى الله تعالى من غير توسط تلك الخارجة وبانها انه تعالى يمدح بكونه لا يرى فانه ذكره
في اثناء المدائح وما كان من الصفات عدمه مدحا كان وجوده نقصا يجب تنزيه الله تعالى
عنه فظهر انه يمتنع رؤيته وانما قلنا من الصفات احترازا عن الافعال كالعفو والاسعاف
فان الاول تفضل والثاني عدل وكلاهما كمال والجواب ان ما ذكرتم حجة لنا على ان النفي

رفع الايجاب الكلي م

جزئية م

ليس سوال الرويه بالمعنى المتنازع فيه بل سوا ادراك البصر باحد المعنيين اللذين ذكرناهما اعني
الادراك على وجه الاحاطه بجوانب المرئي والادراك بالخارجه المخصوصه لاشعار ما بسبب
الحدوث والنقصان وذلك في الاول ظ واما في الثاني فلان الادراك بالخارجه انما يكون
لما تقابلها كما علم بالضروره من البحر وامارويه على الوجه المذكور اعني من غير مقابله ولا
توسط آله بل بمحض عنايه الله تعالى على عباده فلا نم انها نقص ومنها ان الله تعالى حيثما ذكر
في كتابه سوال الرويه اسنعظمه استعظاما شديدا واستنكر استنكارا بليغا حتى سماه ظلما وعتوا
كبيرا كقوله تعالى وقال الذين لا يرجون لقاءنا لولا انزل علينا الملائكه او نرى ربنا لقد
استكبروا في انفسهم وعتوا عتوا كبيرا وقوله تعالى واذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك حتى
نرى الله جهره فاخذتكم الصاعقه وانتم تنظرون وقوله تعالى يسالك اهل الكتاب
ان تنزل عليهم كتابا من السماء فقد سالوا موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهره فاخذتهم
الصاعقه بظلمهم فلو جازت رويته لما كان كذلك والجواب ان ذلك لتعنتهم وعنادهم
على ما تشعر به سياق الكلام لا لطلبهم الرويه ولهذا عوتبوا على طلب انزال الملائكه عليهم
والكتاب مع انهما من الممكنات دفعا ولو سلم فطلبهم الرويه في الدنيا وعلى طريق الجهر المعلوم
على ما عرفوا من حال الاجسام والاعراض وقوله تعالى حكايه عن موسى عليه السلام سبحانك
وانا اول المؤمنين معناه التوبه عن الجراءه والاقدام على السوال بدون الاذن او عن
طلب الرويه في الدنيا ومعنى الايمان التصديق بانه لا يرى في الدنيا وان كانت
ممكنه وما قال به بعض السلف من وقوع الرويه بالبصر ليلة المعراج فالجمهور على خلافه
وقد روي انه سئل عليه السلام هل رايت ربك فقال رايته بفوادي واما الرويه في المنام
فقد حكي القول بها عن كثير من السلف ومنها قوله تعالى لموسى لن تراني ولن للتاييد واذا لم
يره موسى ابدا لم يره غيره اجماعا والجواب منع كون لن للتاييد بل هو للنفي المؤكد
في المستقبل فقط كقوله تعالى ولن يتمنوه اي الموت ولا شك انهم يتمنونه في الاخره

للتخلص عن العقوبه ومنها قوله تعالى ما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا او من وراء حجاب
او يرسل رسولا فيوحي باذنه ما يشاء حصر تكلمه للبشر في الوحي الى الرسل وتكلمه لهم من
وراء حجاب وارساله اياهم الى الامم لتكلمهم على السنتهم واذا لم يره من تكلم في وقت
الكلام لم يره في غيره اجماعا واذا لم يره هو اصلا لم يره غيره ايضا ولا قايل بالفرق
والجواب ان التكلم وحيا قد يكون حال الرويه فان الوحي كلام يسمع بسرعه والمصنف ذهب
الى انه تعالى لا يمكن ان يرى وجعل ذلك من فروع وجوب الوجود محتجا بما ذكرنا في
احتجاج المنكرين للرويه وقوله وسوال موسى عليه السلام لقومه اشاره الى الثالث من الاعتراضات التي ذكرناها على الوجه الاول من وجهي احتجاج الاشاعره بالايه الكريمه على امكان
الرويه وقوله والنظر لا يدل على الرويه اشاره الى الاول من الاعتراضين اللذين ذكرناهما
على دليل الاشاعره على وقوع الرويه وسوانا لا نم ان النظر بمعنى الرويه بل هو بمعنى الانتظار
والى واحد الالاء او صله النظر بمعنى الانتظار رد قوله مع قبول التاويل اشاره الى الاعتراض
الثاني وهو ان الكلام على حذف المضاف اي ناظره الى ثواب ربها وقوله وتعلق الرويه
باستقرار الجبل المتحرك لا يدل على الامكان اشاره الى الاعتراض على الوجه الثاني من وجهي
احتجاج الاشاعره على امكان الرويه بالآيه الكريمه وقوله واشتراك المعلولات لا يدل
على اشتراك العلل اشاره الى الثالث من الاعتراضات التي ذكرناها على الدليل العقلي
للاشاعره على امكان الرويه وقوله مع منع التعليل اشارة الى الاول منها وسوانا لا نم
ان الصحه تفتقر الى علة موجودة وقوله والحصر اي مع منع الحصر اشارة الى الثاني منها وسوانا لا نم
ان المشترك بين الجوهر والعرض منحصر في الحدوث والوجود فان الامكان ايضا مشترك
بينهما وعلى ثبوت الوجود عطف على قوله ونفي الزايد يعني وجوب الوجود كما يدل على نفي الامور
المذكوره يدل على ثبوت هذه الامور التي ذكرناها الا ان منها الوجود وسوا فاده ما ينبغي
لا العوض فان واجب الوجود تعالى لو كان مستفيضا ما فاده ما سوى الممكنات لكان ناقصا

مستكملا بغيره فكان محتاجا الى غيره ومنها الملك لان الملك هو الغني الذي لا يستغني
عنه شيء وواجب الوجود كذلك لانه لا يحتاج الى غيره وكل ما هو غيره معتر اليه لانه منه
او مما هو منه ومنها التمام لان التام هو الذي حصل له جميع ما من شانه ان يحصل له
وواجب الوجود كذلك لانه يمتنع عليه التغير والانفعال ومنها فوقه اي فوق التمام
وهو ان يحصل منه جميع ما من شانه ان يحصل لغيره وواجب الوجود كذلك لان الوجود
كله مستند اليه هو مستفاد منه ومنها الحقية اي وجوب الوجود يدل على انه حق اي
ثابت دائما غير قابل للعدم والفناء ومنها الخيرية اي وجوب الوجود يدل على انه
خير وذلك لانه قد سبق في صدر الكتاب ان الوجود خير محض والعدم شر محض وقد
سبق ايضا ان وجوب الوجود يقتضي ان يكون ذات الواجب نفس الوجود فذات
الباري تعالى هو الوجود والوجود هو الخير فذات الباري هو الخير ومنها الحكمة وهي العلم
بالاشياء على ما هي عليه لان وجوب الوجود يقتضي التجرد وكل مجرد عالم بالاشياء
كما هي ومنها الجبر لان الجبار هو الذي يجبر الشيء على ما يقتضيه ولا شك ان واجب
الوجود كذلك لان كل موجود سواه لا يقتضي الوجود وهو يوجده ويجبره على الوجود
ومنها القهر لانه يقهر عدم الممكنات باعطاء الوجود وافاضته عليها ومنها القيومية لانه
هو القائم بذاته الذي يقيم جميع الممكنات واما اليد والوجه والقدم والرحمة والكرم
والرضا والكون فراجعة الى ما تقدم يعني ان اليد عبارة عن القدرة والوجه عن الوجود
والقدم عن البقاء والرحمة والكرم والرضا كل واحد ارادة مخصوصة والكون ليس امرا
وراء القدرة والارادة وذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري الى ان اليد صفة مغايرة للقدرة
والوجه 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 الكون
صفة ازلية زائدة على السبع المشهورة اخذا من قوله تعالى كن فيكون فقد جعل قوله كن مقدما

على كون الحادثات اعني وجودها والمراد به التكوين والايجاد والخلق قالوا انه غير القدرة
لان القدرة اثرها الصحة والصحة لا تستلزم الكون فلا يكون الكون اثر القدرة واثر
التكوين هو الكون والجواب ان الصحة هي الامكان وانه للممكن ذاتي فلا يصلح اثرا للقدرة
لان ما بالذات لا يعلل بالغير بل بالامكان يعلل المقدورية فيقال هذا مقدور لانه ممكن
وذلك غير مقدور لانه واجب او ممتنع فاذن اثر القدرة هو الكون اعني كون المقدور
وجوده لا صحته وامكانه فاستغنى عن اثبات صفة اخرى تكون اثرها الكون فان قيل
المراد بالصحة التي جعلتموها اثرا للقدرة هو صحة الفعل بمعنى الشروع والايجاد من الفاعل
لا صحة المفعول في نفسه وهذه الصحة هي امكانه الذاتي الذي لا يمكن ان يعلل بغيره واما الصحة
الاولى فهو بالقياس الى الفاعل ومعللة بالقدرة فان القدرة هي الصفة التي باعتبارها يصح من
الفاعل طرفا الفعل والترك فلا يحصل لها منه احد هما بعينه بل لا بد في حصوله من صفة اخرى معلقة به
اي بذلك الطرف دون ذلك الصفة هي التكوين فكان كلا من ذينك الطرفين يصلح اثرا للقدرة
وانما يحتاج صدور احدهما بعينه عنه الى تخصيص وهو الارادة المعلقة بذلك الطرف وح
لا حاجة الى مبدأ التكوين غير القدرة المؤثرة فيه بواسطة الارادة المعلقة به
في افعاله الفعل المتصف بالزائد الفعل لا يخ اما ان يتصف بامر زائد على الحدوث اولا
الثاني مثل افعال النائم والساهي والاول اما حسن او قبيح لانه اما ان يتعلق بفعله ذم
او لا الثاني الحسن والاول القبيح ويسمى حراما والحسن اربعة اقسام واجب ومندوب
ومباح ومكروه وذلك لانه اما ان استحق بفعله مدح او لا الاول واجب ان استحق
بتركه ذم والا فمندوب والثاني مكروه ان استحق بتركه مدح والا فمباح وهما عقليان
اجمعوا في حسن الاشياء وقبحها انهما عقليان بمعنى ان الحاكم بهما هو العقل ام لا فذهب المعتزلة
الى ان الحاكم بهما هو العقل والفعل حسن او قبيح في نفسه اما لذاته او لصفة لازمة له واما لوجوه
واعتبارات على اختلاف مذاهبهم والشرع كاشف ومبين للحسن والقبح الثابتين له على احد

الانحاء الثلثة وليس له ان ينعكس الصفة من عند نفسه بان يحسن ما قبح ويقبح ما حسن نعم اذا
اختلف حال الفعل في الحسن والقبح بالقياس الى الازمان او الاشخاص او الاحوال كان
له ان يكشف عما يغير الفعل اليه من حسنه او قبحه في نفسه وقالت الاشاعرة لا حكم للعقل في
حسن الاشياء وقبحها وليس الحسن والقبح عائدا الى امر حقيقي حاصل له في الفعل قبل الشرع
يكشف عنه الشرع كما زعمه المعتزلة بل الشرع هو المثبت له والمبين فلا حسن ولا قبح
للافعال قبل ورود الشرع ولو عكس الشارع القضية فحسن ما قبح وقبح ما حسن لم يكن ممتنعا
واتقلب الامر فصار القبيح حسنا والحسن قبيحا كما في النسخ من الحرمة الى الوجوب ومن
الوجوب الى الحرمة ولا بد قبل الشروع في الاحتجاج من تحرير محل النزاع فنقول الحسن
والقبح يقال لمعان ثلثة الاول صفة الكمال والنقص والحسن كون الصفة صفة كمال والقبح
كون الصفة صفة نقصان يقال العلم حسن اي لمن اتصف به كمال وارتفاع شان والجهل
قبيح اي لمن اتصف به نقصان واتضاع حال ولا نزاع في ان هذا المعنى امر ثابت
للصفات في انفسها وان مدركه العقل الثاني ملايمة الغرض ومنافرته فما وافق الغرض
كان حسنا وما خالفه كان قبيحا وما ليس كذلك لم يكن حسنا ولا قبيحا وقد يعبر عنهما بالمصلحة
والمفسدة فيقال الحسن ما فيه مصلحة والقبيح ما فيه مفسدة وما خلا عنهما لا يكون شيئا منهما
وذلك ايضا مدركه العقل كالمعنى الاول ويختلف بالاعتبار فان قتل زيد مصلحة لاعدائه
وموافق لغرضهم مفسدة لاوليائه ومخالف لغرضهم الثالث ما يتعلق به مدحة وثوابه
او ذمه وعقابه مما يتعلق به مدحه وثوابه في العاجل وثوابه في الآجل يسمى حسنا وما يتعلق به
ذمه في العاجل وعقابه في الآجل يسمى قبيحا وما يتعلق به شيء منهما فهو خارج عنهما هذا في
افعال العباد وان اريد به ما يشمل على افعال الله تعالى كما في متعلق المدح والذم وترتب
الثواب والعقاب وهذا المعنى هو محل النزاع فهو عندنا شرعي وذلك لان الافعال كلها
سواء ليس شيء منها في نفسه بحيث يقتضي مدح فاعله وثوابه ولا ذم فاعله وعقابه وانما

صارت

صارت كذلك بسبب امر الشارع بها ونهيه عنها وعند المعتزلة عقلي فانهم قالوا للفعل في
نفسه مع قطع النظر عن الشرع جهة محسنة مقتضية لاستحقاق فاعله مدحا وثوابا او مقبحة مقتضية
لاستحقاق فاعله ذما وعقابا ثم ان تلك الجهة قد تدرك بالضرورة من غير تامل وفكر
كحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع مثلا وقد لا تدرك بالعقل الا بالضرورة ولا بالنظر
ولكن اذا ورد به الشرع علم ان ثمة جهة محسنة كما في صوم اخر يوم من رمضان حيث
اوجبه الشارع او جهة مقبحة كصوم اول يوم من شوال حيث حرمه الشارع فادراك
الحسن والقبح في هذا القسم موقوف على كشف الشرع عنهما بامره ونهيه واما الكشف عنهما في
القسمين الاولين فهو مؤيد لحكم العقل بهما اما بالضرورة او بنظره ثم انهم اختلفوا فذهب
الاوائل منهم الى ان حسن الافعال وقبحها لذواتها لا لصفات فيها تقتضيهما وذهب بعض
من بعدهم من المتقدمين الى اثبات صفة حقيقية توجب ذلك مطلقا اي في الحسن والقبح
جميعا قالوا ليس حسن الفعل او قبحه لذاته كما ذهب اليه بعض من تقدمنا من اصحابنا
بل لما فيه من صفة موجبة لاحدهما وذهب ابو الحسين من متاخريهم الى اثبات صفة
في القبيح مقتضية لقبحه دون الحسن اذ لا حاجة الى صفة محسنة له بل يكفيه انتفاء الصفة
المقبحة وذهب الجبائي الى نفي الصفة الحقيقية فيهما مطلقا فقال ليس حسن الافعال وقبحها
لصفات حقيقية فيها بل لوجوه اعتبارية وصفات اضافية تختلف بحسب الاعتبار كما
في الظلم اليتيم تاديبا وظلما وبعد تحرير محل النزاع نقول ذهب المعتزلة الى ان الحاكم
في حسن الاشياء وقبحها هو العقل لوجوه اولها ان العلم بحسن الاحسان والعدل والصدق
وقبح الاساءة والظلم والكذب حاصل بالضرورة لكل عاقل من غير شرع ولهذا يعترف
بذلك منكر الشرائع ايضا ولو كانا بحسب الشرع لما علم من غير شرع والى هذا الوجه اشار المص بقوله
للعلم بحسن الاحسان وقبح الظلم من غير شرع واجيب بان حرم العقل بالحسن والقبح في
الامور المذكورة بمعنى الملايمة والمنافرة او صفة الكمال والنقص مسلم ولا نزاع لنا في انهما

كحسن الصدق النافع وقبح كذب الضار بادنى تامل يحكم بهما بلا توقف وقد يدرك بالنظر

ق

هذين المعنيين عقليان والمعنى المنازع فيهم وثانيهما لو لم يثبت الحسن والقبح الا بالشرع
لم يثبتا اصلا لان العلم بحسن ما امر به او اخبر عن حسنه وبقبح ما نهى عنه او اخبر عن قبحه
يتوقف على ان الكذب قبيح لا يصدر عنه وان الامر بالقبيح والنهي عن الحسن سفه وعبث
لا يليق به وذلك اما بالعقل والتقدير انه معزول لا حكم له واما بالشرع فيدور والى
هذا الوجه اشار المص بقوله ولانتفائهما مطلقا لو ثبتا شرعا واجيب بانا لا نجعل
الامر والنهي دليل الحسن والقبح لرد ما ذكرتم بل نجعل الحسن عبارة عن كون الفعل متعلق
الامر والمدح والقبح عبارة عن كونه متعلق النهي والذم وبانتفائهما لو ثبت الحسن والقبح
بالشرع لا بالعقل يجوز التعاكس في الحسن والقبح فان الشارع يجوز ان يحسن ما قبحه
ويقبح ما حسنه كما في النسخ فيلزم جواز حسن الاساءة وقبح الاحسان وذلك باطل
بالضرورة والجواب ان الباطل بالضرورة حسن الاساءة وقبح الاحسان باحد
المعنيين الاول والثاني لا بمعنى المنازع فيه ويجوز التفاوت في العلم لتفاوت التصور
جواب اعتراض ربما يورد فيقال لو كان العلم بحسن الاحسان وقبح الظلم ضروريا لما وقع
التفاوت فيه وفي العلم بان الواحد نصف الاثنين لكن التالي باطل بالوجدان وتقرير
الجواب انه قد يتفاوت العلوم الضرورية بسبب التفاوت في تصورات اطرافها ولما
فرغ عن ادلة المعتزلة اشار الى الجواب عن ادلة الاشاعرة على ان الحسن والقبح ليسا
عقليين بقوله 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 انحصر الكذب
انقاذ النبي من الهلاك والصدق اهلاكه وتقرير الجواب ان الكذب في الصورة
المذكورة بان على قبحه وكذا الصدق على حسنه الا ان ترك انجاء النبي قبيح منه فيلزم ارتكاب
اقل القبيحين تخلصا عن ارتكاب قبيح الا قبيح على انه يمكن التخلص عن الكذب بالتعريض ولهذا
قيل انه في المعاريض لمندوحة عن الكذب والى ما ذكرنا اشار بقوله وارتكاب اقل

القبيحين مع امكان التخلص وتقرير الدليل الثاني لو كان الحسن والقبح بالعقل لما كان شيء من افعال
العباد حسنا ولا قبيحا عقلا واللازم باطل باعترافكم وجه الملزوم ان العبد مجبور في افعاله
ولا شيء من افعال المجبور بحسن ولا قبح عقلا اما الكبرى فبالاتفاق واما الصغرى فلان
العبد ان لم يتمكن من الترك فذاك وان تمكن فان لم يتوقف فعله على مرجح بل صدر عنه
تارة ولم يصدر عنه اخرى بلا مجد وامر لزم الترجيح بلا مرجح وانسداد باب اثبات الصانع
وان توقف ذلك المرجح ان لم يجب معه الفعل بل صح الصدور واللاصدور عاد الترجيح وان
وجب فالفعل اضطراري والعبد مجبور واجيب بان المرجح هو الارادة التي شانها
الترجيح والتخصيص وصدور الفعل معه على سبيل الوجوب لا ينافي الاختيار بل يحققه فلا يلزم
كون العبد مجبورا والى هذا اشار بقوله والجبر باطل واسناده وعلمه تعالى يدلان على
انتفاء القبح عن افعاله قد اجمعت الامة اجماعا مركبا على ان الله تعالى لا يفعل القبيح ولا يترك
الواجب فالاشاعرة من جهة انه لا قبيح منه ولا واجب عليه ولا يصدر منه فعل قبيح ولا
ترك واجب واما المعتزلة فمن جهة ان ما هو قبيح يتركه ولا يجب عليه فعله لان الله تعالى مستغن
عن غيره فيما كان او حسنا وعالم بحسن الافعال وقبحها وقد علم بالضرورة ان العالم بالقبيح
المستغني عنه لا يصدر عنه مع قدرته عليه لعموم النفع وذهب الجمهور الى انه تعالى قادر
على القبيح خلافا للنظام فانه قال لا يقدر على القبيح واختار المص مذهب الجمهور واحتج عليه بما سبق
من ان نسبة القدرة الى جميع الممكنات على السواء والقبائح منها فيكون قادرا عليها واحتج
النظام بان فعل القبيح محال لانه يدل على الجهل والحاجة وكلاهما محال وما يؤدي الى المحال محال
بان فعل القبيح ممكن في نفسه لغيره والاستحالة بالغير لا تنافي القدرة والى هذا اشار
بقوله ولا تنافي الامتناع اللاحق وفي الغرض يستلزم العبث ولا يلزم عوده اليه اختلفوا
في ان افعال الله تعالى هل هي معللة بالاغراض ام لا فالاشاعرة قالوا لا يجوز تعليل افعاله تعالى
بشيء من الاغراض والعلل الغائية والا لكان هو ناقصا في ذاته مستكملا بتحصيل ذلك الغرض

التزويد

لانه لا يصلح غرضا للفاعل الا ما هو اصلح له من عدمه وذلك لان ما استوى وجوده وعدمه
بالنظر الى الفاعل لو كان وجوده مرجوحا بالنسبة اليه لا يكون باعثا له على الفعل
وسببا لاقدامه عليه بالضرورة وكل ما كان غرضا وجب ان يكون وجوده اصلح للفاعل
واليق به من عدمه وهو معنى الكمال فاذن يكون الفاعل مستكملا بوجوده وناقصا بعدمه
واعترض بان الغرض قد يكون عائدا الى غير الفاعل فلا يلزم الاستكمال واجيب بان
نفع غيره ان كان اولى بالنسبة اليه من عدمه جاز الالزام والا لم يصلح ان يكون غرضا
له لما مر من العلم الضروري بذلك وارادة القبيح قبيحة وكذا ترك ارادة الحسن قبيح وكذا
الامر بما لا يريد قبيح والنهي عما يراد قبيح اختلفوا في ارادة الله تعالى للكائنات فذهب الاشاعرة
الى ان ارادة الله تعالى متعلقة بكل كائن غير متعلقة بما ليس بكائن على ما اشتهر من السلف وروي
مرفوعا الى النبي عليه السلام ان ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن وذهب المعتزلة الى انه يريد من
الكافر الايمان وان لم يقع لا الكفر وان وقع وكذا يريد من الفاسق الطاعة لا الفسق واختار
المص مذهب المعتزلة واحتج عليه بوجوه الاول ان ارادة القبيح وكذا ترك ارادة الحسن
كلاهما قبيح ورد بالمنع فانه تصرف في ملكه حيث شاء والثاني ان الامر بما لا يراد والنهي عما
يراد قبيح ورد بالمنع اذ ربما لا يكون غرض الامر الايمان بالمأمور به كما اذا امر العبد ليمتحنا
هل يطيعه ام لا فانه لا يريد شيئا من الطاعة والعصيان او اعتذارا عن ضربه بانه لا يطيعه
فانه يريد منه العصيان وكالمكره على الامر بنهب امواله 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 احابوا عنه وقالوا
بعض الافعال مسندة الينا كاسبين وعلى انها غير متعلقة بما ليس بكائن بانه لو اراد
الايمان من الكافر والطاعة عن العاصي وقد صدر الكفر من الكافر والمعصية من العاصي لزم
ان لا يحصل مراد الله تعالى ويحصل مراد الكافر والعاصي فيلزم ان يكون الله تعالى مغلوبا

والكافر

والكافر والعاصي غالبين عليه بل يلزم ان يكون اكثر ما يقع من العباد خلاف مراد الله تعالى
والظاهر انه لا يصير على ذلك رئيس قرية من عباده حكي انه دخل القاضي عبد الجبار
دار الصاحب بن عباد فرأى الاستاذ ابا اسحق الاسفرايني فقال سبحانه من
تنزه عن الفحشاء فقال الاستاذ وعلى العدل سبحان من لا يجري في ملكه الا ما شاء ويعجز له
قالوا المعلومية بل اراد من العباد والايمان والطاعة برغبتهم واختيارهم فلا مغلوبية له
في عدم وقوع ذلك كالملك اذا اراد دخول القوم داره برغبة واختيار لا اكراها واضطرارا
فلم يدخلوا وهذا ليس بشيء لانه لم يقع مراده تعالى ووقع مراد الكافر والعاصي وكفى بهذا
نقصا ومغلوبية وايضا انه تعالى على عدم وقوع ما ليس بكائن فعلم استحالته لاستحالة انقلاب
علمه تعالى جهلا فالعالم باستحالة الشيء لا يريده البتة والمعتزلة قالوا العلم تابع للمعلوم على ما مر
فلا يكون موجبا لامتناعه او وجوبه والضرورة قاضية بامتناعه وايضا لنا اختلفوا
في ان افعال العباد والاختيارية واقعة بقدرتهم ام هي واقعة بقدرة الله تعالى مع الاتفاق
على انها افعالهم لا افعاله اذ القائم والقاعد والآكل والشارب وغير ذلك سواء الاسناد
مثلا وان كان الفعل مخلوقا لله تعالى فان الفعل انما يسند الى من قام به لا الى من اوجده
فذهب الشيخ الاشعري الى انه ليس لقدرتهم تأثير فيها بل الله سبحانه اجرى عادته بان
يوجد في العبد قدرة واختيارا فاذا لم يكن هناك مانع اوجد فيه فعله المقدور مقارنا لهما
فيكون فعل العبد مخلوقا لله تعالى ابداعا واحداثا ومكسوبا للعبد والمراد بكسبه اياه
مقارنته لقدرته وارادته من غير ان يكون هناك منه تأثير او مدخل في وجوده عن كونه
محلا له وذهبت الحكماء والمعتزلة الى انها واقعة بقدرتهم على سبيل الاستقلال لا ايجابا
بل باختيار واختار المص هذا المذهب وادعى فيه الضرورة فان كل احد يجد من نفسه
التفرقة بين حركتي المختار والمرتعش والصاعد باختياره الى المنارة والهاوي منها
ويعلم ان الاولين مسندان الى قدرته واختياره وانه لولاهما 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 وعدمهما في الثانية لا الى تاثيرهما في الاولى وعدمه في الثانية اذ لا يلزم
من دوران الشيء كالفعل الاختياري مع غيره كالقدرة والاختيار وجودا وعدما كون
المدار علة للدائر ولا من العلة ان سلم شيوعها الاستقلال بها لجواز ان يكون المدار
جزء اخيرا من العلة المستقلة وتمسك الاشاعرة بوجوه اشار المص الى الجواب عنها.
منها ان العبد لو كان موجدا لفعله بقدرته واختياره لتمكن من فعله وتركه اذ القادر يصح
منه الفعل والترك ولو توقف ترجيح فعله على تركه على مرجح اما على مذهب المعتزلة القائلين بوجوب
المرجح في الفعل الاختياري فظ واما على مذهب غيرهم فاذ لا بد من الارادة الحادثة و
ذلك المرجح لا يكون صادرا عنه باختياره والا لزم التسلسل لما سئل الكلام الى صدور ذلك
المرجح عنه ويكون الفعل عند ذلك المرجح واجب الصدور عنه بحيث يمتنع تخلفه لانه اذا لم
يجب الفعل ح جاز ان يوجد معه الفعل تارة ويعدم اخرى فتخصيص احد الوقتين بالوجود
يحتاج الى مرجح اخر ولا يتسلسل بل ينتهي الى مرجح يجب معه صدور الفعل عنه واذا كان الفعل
مع المرجح الذي لا يكون صادرا عنه باختياره واجب الصدور عنه فيكون ذلك الفعل
اضطراريا لازما لا اختياريا وبهذا التقرير حيث عممنا المرجح سقط الجواب بان
ترجيح المختار احد المتساويين جائز كما في طرفي الهارب وقدحي العطشان لان الارادة
صفة شانها الترجيح والتخصيص من غير احتياج الى مرجح وانما الم الترجيح بلا مرجح ولم يحتج الى
ما قال صاحب المواقف من ان هذا الدليل الزام على المعتزلة القائلين بوجوب المرجح في
الفعل الاختياري لا القائلين بانه يجوز للقادر ترجيح احد المتساويين بل المرجوح فان القادر
يتمكن من سلوك احد الطريقين وان كان مساويا للاخر واصعب منه واجاب المص عنه
بقوله والوجوب للداعي لا ينافي القدرة يعني ان القادر هو الذي يتمكن من كل من الفعل

والترك

والترك قبل الى احدهما وتعلق الارادة الحادثة اما بعدمه فيجب الطرف الذي تعلق به الارادة
وهذا الوجوب لا ينافي اختياريته بل يحققه وقوله كالواجب اشارة الى النقض الاجمالي
يعني لو تم هذا الدليل لدل على ان الواجب تعالى لا يكون موجدا لفعله بالقدرة والاختيار
فان ما ذكرتموه جار في حقه تعالى واجاب الامام عنه بان ارادة العبد محدثة فاحتاجت
الى ان ينتهي الى ارادة يخلقها الله تعالى فيه فلا ارادة واختيار منه دفعا للتسلسل في الارادات
التي تفرض صدورها عنه وارادة الله تعالى قديمة فلا تحتاج الى ارادة اخرى ورده المص
بانه لا يدفع التقسيم المذكور اذ يقال ان لم يمكن الترك مع الارادة القديمة كان موجبا
لا قادرا مختارا وان امكن فان لم يتوقف فعله على مرجح استغنى الجائز عن المرجح وان
توقف عليه كان الفعل معه واجبا فيكون اضطراريا والفرق الذي ذكرتموه في المدلول
مع الاشتراك في الدليل دليل على بطلان الدليل وانما يندفع التنقيض اذا بين عدم جريان
الدليل في صورة التخلف وقال صاحب المواقف في هذا الرد نظر فان قال ما ذكر من الفرق
بين ارادة العبد وارادة الباري الى تخصيص المرجح في قولنا ترجيح فعله يحتاج الى المرجح الخارج
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 اخر 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 تعلق في الازل بالفعل الحادث في وقت معين وذلك المرجح القديم لا يحتاج
الى مرجح اخر فيكون مستبدا مستقلا في الفعل وح لا يتوجه النقض ويتم الجواب
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 لا يجب ان لا يكون صادرا
عنه فلا يلزم عدم استقلاله في فعله وعلى التقديرين يكون الفعل اضطراريا لازما لان الفعل
مع المرجح سواء كان صادرا عن الفاعل او عن غيره يصير واجبا والترك معه على التقديرين

يصير ممتنعا لما ذكرنا انما فهذا الفرق انما يفيد افتراق الصورتين في الاستقلال وعدمه وذلك
لا يهمنا ولا يفيد افتراقهما في الاضطرار وعدمه وهذا هو المط لان النافض يدعي لزوم
كون الباري تعالى مضطرا في فعله لا محتارا على ان قوله وجب ان لا يكون ذلك المرجح
منه والا لكان حادثا محتاجا الى مرجح اخر هم وانما يلزم الاحتياج الى المرجح الاخر ان لو
كان صادرا عنه باختياره اما اذا كان صادرا عنه بلا اختياره فاللزوم ممنوع فبطل ما ذكره
من الفرق بين الصورتين لا بالاستقلال وعدمه ايض ومنها ان العبد لو كان موجدا
لافعاله لكان عالما بتفاصيلها اذ الاتحاد لا يتصور بدون العلم بالموجد ولهذا صح الاستدلال
بفاعلية العالم على عالمية الفاعل والتالي بط لان النائم يصدر عنه افعال اختيارية لا شعور
له بتفاصيل كمياتها وكيفياتها والماشي انسانا كان او غيره يقطع مسافة معينة من
غير شعور له بتفاصيل الاجزاء التي من المبدا والمنتهى والناطق يأتي بحروف مخصوصة
على نظم مخصوص من غير شعور له بالاعضاء التي هي مخارجها ولا بالهيات والاوضاع
التي يكون لتلك الاعضاء عند الاتيان بتلك الحروف والكاتب يصور الحروف
والكلمات بتحريك الانامل من غير شعور له بما للانامل من الاجزاء والاعضاء اعني العظام
والغضاريف والاعصاب والعضلات والرباطات ولا بتفاصيل حركاتها واوضاعها التي تتأتى بها تلك الصور والنقوش واشار المص الى الجواب عنه بقوله
والايجاد لا يستلزم العلم الا مع اقتران القصد فيكفي الاجمالي يعني لا نم ان الايجاد
لا يتصور بدون العلم بالموجد والمشتون لعلمه تعالى لا يستدلون عليه بالايجاد بل بانفعال
الفعل واحكامه نعم الايجاد بالاختيار لكونه مقارنا للقصد والقصد الى الشيء لا يكون الا بعد
العلم به يستلزمه لكن العلم الاجمالي كاف فيه وهو حاصل في الصور المذكورة لبطلان التالي
ومنها ان العبد لو كان موجدا لفعله بالاستقلال فاذا فرضنا انه اراد تحريك
جسم في وقت واراد الله تعالى سكونه في ذلك الوقت فاما ان يقع المرادان جميعا وهو

الاستحالة

الاستحالة او لا يقع شيء منهما وهو ايض ممتنع لامتناع خلو الجسم في غير آن الحدوث عن الحركة
والسكون ولان التخلف عن المقتضي لا يكون الا لمانع ولا مانع لكل من المرادين سوى
وقوع الاخر فلو امتنعا جميعا لزم ان يقعا جميعا وهو خلاف الاستحالة واما ان يقع احدهما
دون الاخر فيلزم الترجيح بلا مرجح لان التقدير استقلال كل من القدرتين بالتأثير
من غير تفاوت واجاب عنه المص بقوله ومع الاجتماع يقع مراد الله تعالى يعني في الصورة
المفروضة مع مراده تعالى لكون قدرته اقوى اذ المفروض استواؤهما في الاستقلال
بالتأثير وسولنا في التفاوت بالقوة والشدة ومنها ان الفاعل يجب ان يكون
مخالفا لفعله في الجهة التي بها تعلق الفعل وهو الحدوث فيجب ان يكون الفاعل للحدوث مخالفا
لفعله في الحدوث والعبد محدث فلا يكون فاعلا للفعل الحادث واجاب عنه بقوله
والحدوث اعتباري لا تأثير للفاعل فيه بل انما يؤثر الفاعل في الماهية بان اوجدها ومنها
ان العبد لو كان موجدا لفعله بنفسه لجاز ان يوجد الجسم ايض لان المص يتعلق الايجاد بفعل
نفسه هو الامكان وهو متحقق في الجسم واجاب المص عنه بقوله وامتناع الجسم لغيره يعني ان
امتناع صدور الجسم عن العبد بسبب الغير وهو ان الجسم لا يجوز ان يصدر عن الجسم كما بينا
فلا يلزم من تحقق العلة المصححة اعني الحدوث جواز صدور الجسم عن العبد لتحقق المانع ومنها
انه لو كان قادرا على ايجاد فعله لكان قادرا على ايجاد مثله ايض لان حكم الامثال واحد
لكنا قاطعون بانه يتعذر علينا ان نفعل الآن مثل ما فعلناه سابقا لما تفاوت وان بذلنا
الجهد في التدبير والاحتياط واجاب المص عنه بقوله ويتعذر المماثلة في بعض الافعال
لتعذر الاحاطة يعني ان بعض الافعال لا يتعذر فيه المماثلة مثل كثير من الحركات وبعضها
يتعذر فيه المماثلة لكن لا بسبب عدم وقوعه بالقدرة بل بسبب تعذر الاحاطة الكلية
بما فعل في الزمان الاول ومنها انه لو كان موجدا لافعاله كان بعض افعاله
خيرا من فعله تعالى لان الايمان فعل العبد وخلق الموذيات فعل الله ولا شك ان

الايمان خير من خلق الموذيات اجاب المص عنه بقوله ولا نسبة في الخيرية بين فعلنا
وفعله يعني ان النسبة في الخيرية انما يكون بين المتحدين نوعا وما ذكرتم ليس كذلك ومنها
ان الامة مجمعون على صحة الشكر لله تعالى عليه بل وجوبه على نعمة الايمان فلو كان الايمان
بايجاد العبد لم يصح الشكر لله تعالى عليه اذ لا معنى لشكر العبد على فعل نفسه واجاب المص عنه
بقوله والشكر على مقدمات الايمان يعني ان شكر العبد لله تعالى ليس على نفس الايمان
بل على اقداره وتمكينه وتوفيقه على تحصيل اسبابه والسمع متاول ومعارض بمثله يعني ان
الدلايل السمعية التي تمسكت الاشاعرة بها وجعلوها انواعا باعتبار خصوصيات
يكون للبعض منها دون البعض مثل الورود بلفظ الخلق لكل شيء او لعمل العبد خاصة او بلفظ
الجعل او الفعل او نحو ذلك من الوارد بلفظ الخلق لكل شيء صريحا قوله تعالى لا اله الا هو
خالق كل شيء فاعبدوه تمدحا واستحقاقا للعبادة فلا يصح الحمل على انه خالق لبعض الاشياء
كافعال نفسه لان كل حيوان عند المخالفين كذلك بل يحمل على العموم فيدخل فيه اعمال العبد
وكذلك قوله تعالى قل الله خالق كل شيء وهو الواحد القهار وقوله تعالى انا كل شيء خلقناه بقدر
ويعمل العبد قوله تعالى خلقكم وما تعملون ويدل له الحصر قوله تعالى هو الله الخالق والحصر فيه اذا
كان هو ضمير الشان او ضمير مبهما يفسره الله واما اذا كان الخالق صفة فذكر الامام
انه لما كان ايجاد علما والعلم لا يدل الا على الذات المخصوصة بمنزلة الاشارة لم يجز ان
يكون الحكم عايدا اليه اذ لا معنى لقولنا ان هذا المعنى ليس الا هذا المعين ويلزم ان يكون
عايدا الى الوصف على معنى انه الخالق للغير ولعمل العبد خاصة قوله تعالى والله خلقكم وما تعملون
ومن هذا القبيل قوله تعالى واسروا قولكم او اجهروا به انه عليم بذات الصدور الا يعلم من
خلق وهو اللطيف الخبير احتج على علمه تعالى بما في القلوب من الدواعي والعقايد والخواطر بكونه
خالقا لها على طريق ثبوت اللازم اعني العلم بثبوت ملزومه اعني الخلق وفي اسلوب الكلام
اشارة الى ان كلا من اللزوم وثبوت الملزوم واضح لا يمكن ان يشك فيه ولهذا يستدل بالآية

على عدم كون العبد خالقا لافعاله على طريق نفي الملزوم اعني خلقه نفي اللازم اعني علمه مفصلا
ولفظ الجعل قوله تعالى حكاية ربنا واجعلنا مسلمين لك رب اجعلني مقيم الصلوة واجعله
رب رضيا ولفظ الفعل قوله تعالى فعال لما يريد يفعل الله ما يشاء والله تعالى يريد الايمان
وساير الطاعات انفا فاوجب ان يكون موجدها هو الله وحمل الكلام على انه يفعل ما يريد
فعله عدول عن الظاهر بغير ما ذكر قوله تعالى قل كل من عند الله وما بكم من نعمة فمن الله كتب
في قلوبهم الايمان انه هو اضحك وابكى وهو الذي يسيركم في البر والبحر ما يمسكهن الا الله
الى غير ذلك ومنها ما يواتر معناه من الاحاديث الدالة على كون كل كاين بتقدير
الله ومشيته بجميعها متاول وقد ذكر العلماء تاويلها في المطولات ولنا تاويل عام
وهو ان الفعل يجوز ان يسند الى ما له مدخل في الجملة ولا شك ان الله تعالى مبدا
لجميع الممكنات منتهى اليه الكل فلهذا السبب جاز اسناد افعال العباد اليه واما الحصر عليه
تعالى كما يدل عليه بعض الايات فحسب الادعاء لان الاقدار والتمكين وتيسير الاسباب
لما كان منه فكانه هو الفاعل لا غير ومعارض بمثله من النصوص الدالة على افعال العباد
وبقدرتهم واختيارهم وهي ايضا انواع فمنها الايات الصريحة في اسناد الالفاظ
الموضوعة للايجاد الى العباد وهي العمل كقوله تعالى من عمل صالحا فلنفسه ليجزي الذين اساؤا
بما عملوا ان الذين عملوا الصالحات من عمل سيئة فلا يجزى الا مثلها والفعل كقوله
تعالى وما تفعلوا من خير فان الله يعلمه وافعلوا الخير والصنع كقوله تعالى ليس ما كانوا يصنعون
والله يعلم ما تصنعون والكسب كقوله تعالى ووفيت كل نفس بما كسبت كل امرئ
بما كسبت رهين اليوم تجزى كل نفس بما كسبت والجعل كقوله تعالى يجعلون اصابعهم في
اذانهم من الصواعق وجعلوا لله شركاء الجن والخلق كقوله تعالى فتبارك الله احسن الخالقين
واذ تخلق من الطين كهيئة الطير واذ تخلق من الطين كهيئة الطير والاحداث كقوله تعالى
حكاية عن الخضر عليه السلام حتى احدث لك منه ذكرا والابتداع كقوله تعالى ورهبانية ابتدعوها

وامثال ذلك كثير في القرآن واجيب بانه لما ثبت بالدلايل السابقة ان الكل بقضاء
الله وقدره وجب جعل هذه الالفاظ مجازا عن السبب العادي او جعل هذه الاسنادات
مجازا لكون العبد سببا لهذه الافعال هذا في غير لفظ الكسب فانه يصح على الحقيقة والخلق فانه
بمعنى التقدير هذا واما على راي الامام فهو ان مجموع القدرة والداعية مؤثر في الفعل
وذلك المجموع بخلق الله تعالى من غير اختيار للعبد فلا مجاز ولا اشكال ولا استقلال للعبد
ولا اعتزال ومنها الايات الدالة على توبيخ الكفار والعصاة وانه لا مانع من الايمان
والطاعة ولا ملجاء الى الكفر والمعصية كقوله وما منع الناس ان يؤمنوا اذ جاءهم الهدى
الا ان قالوا ابعث الله بشرا رسولا وكيف يكفرون
بالله وما منعك ان 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 الايات
الدالة على ان فعل العبد بمشية كقوله تعالى فمن شاء فليكفر اعملوا ما شئتم لمن شاء
منكم ان يستقيم او يتأخر فمن شاء ذكره ومن شاء اتخذ الى ربه سبيلا واجيب بما
سياتي من ان فعل العبد بارادة الله تعالى لكنها موافقة لارادة العبد بطريق جري
العادة فلذلك رتب عليها واما على راي الامام فالجواب ظ وهو ان فعل العبد بمشية
ومشية بمشية الله تعالى وما تشاؤن الا ان يشاء الله ومنها الايات الواردة في الامر
والنهي والمدح والذم والوعد والوعيد وقصص الماضين للانذار والاعتبار واجيب
بما سياتي من ان هذه كلها باعتبار الكسب الصادر من العبد ومنها الايات الدالة
على اسناد الافعال الى العباد اسناد الفعل الى فاعله وهو اكثر من ان يحصى ولنذكر
من قوله الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلوة الى قوله تعالى يوسوس في صدور
الناس وقد عرفت في تحرير محل النزاع ان هذا ليس من المنازع في شيء والنصوص
اذا تعارضت لم تقبل شيئا وتحاصصا في المسايل اليقينية ووجب الرجوع الى غيرها
من الدلايل العقلية القطعية والترجيح معنا لان الشواهد العقلية القطعية على وفق مدعانا كثيرة

ومنها انه لولا استقلال العبد لبطل المدح والذم والامر والنهي والثواب والعقاب
وفوايد الوعد والوعيد وارسال الرسل وانزال الكتب والفرق بين الكفر والايمان
والاساءة والاحسان وفعل النبي والشيطان وكلمات التسبيح والهذيان وكذا بين ما
يقع باعضاء العبد على وفق ارادته وارادة غيره مع ان التفرقة مدركة بالوجدان لان الكل
بخلق الله تعالى من غير مايثر للعبد فيه واجيب بانه انما يرد على المجبرة النافين لقدرة
العبد واختياره لا على من يجعل فعله معلقا بقدرته وارادته واقعا بكسبه وعبر عنه
وان كان بخلق الله تعالى على ان المدح والذم قد يكونان باعتبار المحل دون الفاعل
كالمدح والذم للحسن والقبح وساير الغرايز وان الثواب لما كان فعل الله تعالى صرفا
فيما سوى حقه لم يتوجه سوال لمية كما لا يقال لم يخلق الاحراق عقيب مس النار وان عدم افتراق
الفعلين في المخلوقية تعالى لا ينافي عدم افتراقهما بوجوه اخر ومنها ان فعل العبد
في وجوب الوقوع وامتناعه تابع لقصده وداعيته وجودا وعدما وكل ما هو كذلك لا يكون
بخلق الغير وايجاده اما الصغرى فللقطع بان من اشتد جوعه وعطشه ووجد الطعام
والماء ملاصقا بفمه ياكل ويشرب البتة ومن علم ان دخول النار محرق ولم يمكن له دفاع
الى دخولها لم يدخلها البتة واما الكبرى فلان ما يكون بايجاد الغير لا يكون في الوجوب
والامتناع تابعا لارادة العبد لجواز ان لا يحدثه عن ارادته وبحدثه عن كراهته واجيب
بان ما ذكر في بيان الصغرى لا يفيد الوجوب والامتناع بل الوقوع واللاوقوع ورب فعل
يتبع لارادة الغير كالخدم والعبيد فينتقض الكبرى ولو سلم الوجوب والامتناع فلم لا يجوز
ان يكون بتبعية ارادة الله تعالى وقد وافقت ارادة العبد بطريق جري العادة ومنها
انه لو كان الله تعالى خالقا لافعال المخلوقين لصح اتصافه بها اذ لا معنى للكافر الا فاعل الكفر
فيكون كافرا ظالما فاسقا اكالا شاربا قاتلا عاديا الى ما لا يحصى واجيب بان مثل هذه
الاسامي انما يطلق على من قام به الفعل لا من اوجد الفعل الا يرى ان كثيرا من الصفات

ومنها ان نفي افعال العباد وقبائح يقضي الى نفي خلقها كالظلم والشرك وغيرهما

قد اوجدها الله تعالى في محالها وفاقا ولا يتصف بها الا المحال نعم لزمهم صحة هذه التسمية
بناء على اصلهم الفاسد في اطلاق المتكلم على الله لايجاده الكلام في بعض الاجسام واعلم
ان المعتزلة لما اسندوا افعال العباد اليهم ورأوا فيها ترتبا وراوا ايضا ان الفعل المرتب
على اخر يصدر عنهم وان لم يقصدوا اليه اصلا فلم يمكنهم لهذا اسناد الفعل المرتب الى تاثير
قدرتهم فيه ابتداء لتوقفه على القصد قالوا بالتوليد وهو ان يوجب فعل لفاعله فعلا اخر
نحو حركة اليد وحركة المفتاح فان الاولى منها اوجبت لفاعلها الثانية سواء قصدها او لم
يقصدها فالافعال عندهم تنقسم الى مباشر ومتولد فالفعل الحادث ابتداء من غير توسط
فعل اخر هو المباشر كحركة اليد والذي حدث بسبب فعل اخر هو المتولد كحركة المفتاح بسبب
حركة اليد واختلفوا في ان المتولد هل هو من فعل العبد كالمباشر او لا فذهب المعتزلة الى انه
من فعلنا كالمباشر وذهب الاشاعرة الى ان المتولد من فعل الله تعالى واختار المص
مذهب المعتزلة وقال حسن المدح على بعض الافعال المتولدة وكذا حسن الذم على
المتولد من الافعال يقتضي العلم باضافته الينا وقالت الاشاعرة المتولدة غير مقدورة
لنا لانا لا نتمكن من تركه لانه عند سببه اعني الفعل الذي يترتب هو عليه يجب والواجب
غير مقدور والمعتزلة قالوا هذا الوجوب انما يكون باختيار السبب والموجوب باختيار
السبب وجوب لاحق لا ينافي الامكان الذاتي فلا يكون منافيا لكونه مقدورا والذم
في القاء الصبي عليه لا على الاحراق جواب اعتراض ربما يورد على دليل المعتزلة فقال ان
حسن المدح والذم لا يدلان على اسناد المتولد الينا وذلك لان حسن الذم للمتولد
حاصل وان علمنا اسناده الى غيرنا فانا نذم على القاء الصبي في النار اذا احترق بها
مع انا نعلم ان المحرق غير الملقي وتقرير الجواب ان الذم للالقاء لا للاحراق فان
الاحراق عند الالقاء حسن لما فيه من مراعاة العادة وعدم انتقاضها والقضاء
والقدر ان اريد بهما خلق الفعل لزم الخ او الالزام صح في الواجب خاصة او الاعلام

صح مطلقا قد اشتهر بين اكثر اهل الملل ان الحوادث بقضاء الله وقدره وهذا متناول لافعال
العباد فان كان المراد بالقضاء والقدر هو الخلق قال الله تعالى فقضاهن سبع سموات
اي خلقهن وقال الله تعالى وقدر فيها اقواتها اي خلقها لزم الخ اي كون افعال العباد
مخلوقة لله تعالى وهو باطل عند القدرية وان كان المراد بهما الايجاب والالزام كما في قوله
تعالى وقضى ربك ان لا تعبدوا الا اياه وقوله تعالى نحن قدرنا بينكم الموت فيكون الوا
بالقضاء والقدر دون الباقي وهذا معنى قوله صح في الواجب خاصة وان كان المراد
بهما الاعلام والتبيين كقوله تعالى وقضينا الى بني اسرائيل في الكتاب لتفسدن في الارض
الاية وقوله تعالى الا امرأته قدرنا انها لمن الغابرين اي اعلمنا بذلك وكتبناه في اللوح
المحفوظ فعلى هذا جميع الافعال بالقضاء والقدر واليه اشار بقوله صح مطلقا
وقد بينه امير المؤمنين عليه السلام في حديث الاصبغ اشارة الى ما روى الاصبغ بن نباتة من
ان شيخا قام الى علي بن ابي طالب ع بعد انصرافه من صفين فقال اخبرنا عن مسيرنا الى
الشام كان بقضاء الله تعالى وقدره فقال والذي فلق الحبة وبرأ النسمة ما وطئنا موطئا
ولا هبطنا واديا ولا علونا تلعة الا بقضاء الله تعالى وقدره فقال الشيخ عند الله احتسب لي
ما ارى لي من الاجر شيئا فقال ع له مه ايها الشيخ عظم الله اجركم في مسيركم وانتم
سائرون وفي منصرفكم وانتم منصرفون ولم تكونوا في شيء من حالاتكم مكرهين ولا اليها
مضطرين فقال الشيخ كيف والقضاء والقدر ساقانا فقال ع ويحك لعلك ظننت قضاء
ولازما وقدرا حتما لو كان كذلك لبطل الثواب والعقاب والوعد والوعيد والامر
والنهي فلم تأت لائمة من الله للمذنب ولا محمدة للمحسن ولكان المحسن اولى بالمدح من المسيء
ولا المسيء اولى بالذم من المحسن تلك مقالة عبدة الاوثان وجنود الشيطان وشهود
الزور واهل العمى عن الصواب وهم قدرية هذه الامة ومجوسها ان الله تعالى كلف تخييرا
وكلف يسيرا ولم يعص مغلوبا ولم يطع مكرها ولم يرسل الرسل الى خلقه عبثا

الذين كفروا فويل لهم

ولم نخلق السموات والارض وما بينهما باطلاً ذلك ظن الذين كفروا من النار وقال الشيخ
وما التفاوت والتقدير اللذان ما سرنا الا بهما قال هو الامر من ذي الحكم ثم تلا قوله تعالى
وقضى ربك ان لا تعبدوا الا اياه وظن ان هذا الحديث لا يوافق شيئاً من المعاني
المذكورة فاراده للتأييد محل تأمل والاضلال اشارة الى خلاف الحق وفعل الضلالة
والاهلاك والهدى مقابل والاولان منفيان عنه تعالى يعني يطلق الاضلال على معان
ثلثة الاول الاشارة الى خلاف الحق الثاني فعل الضلالة الثالث الاهلاك والهدى
مقابل له يطلق على مقابلات المعاني الثلثة المذكورة الاشارة الى الحق وفعل الهداية
وعدم الاهلاك والاضلال بالمعنيين الاولين منفي عنه تعالى لانه قبيح والله تعالى منزه عن
فعل القبيح واما الهدى فيجوز ان يسند اليه تعالى بالمعنى الثالث فاورد في الآيات من
اسناد الاضلال اليه فهو بالمعنى الثالث اعني الاهلاك والعذاب كقوله تعالى ومن
يضلل فاولئك هم الخاسرون وقوله تعالى يضل به كثيراً وغير ذلك واما الاشاعرة
فالاضلال عندهم بمعنى خلق الكفر والضلال بناء على انه لا قبح منه تعالى وتعذيب غير
المكلف قبيح احتجوا في ان الله تعالى هل يعذب غير المكلف ام لا فذهبت الحشوية الى انه تعالى
يعذب اطفال الكفار وردوا المص بانه تعالى يعذب غير المكلف قبيح عقلاً فلا يصدر من الله تعالى
واحتجت الحشوية بوجوه الاول قوله تعالى حكاية عن نوح ولا يلدوا الا فاجراً كفاراً والفاجر
والكافر يعذبهما الله تعالى والمص اجاب عنه بقوله وكلام نوح عليه السلام مجاز فانه سماه فاجراً
كفاراً تسمية للشيء باسم ما يؤل اليه الثاني ان اطفال الكفار يستخدمهم والخدمة عقوبة والمص
اجاب عنه بقوله الخدمة ليست عقوبة للطفل بل يكون اصلاحاً له كالضرب والحجامة الثالث
ان حكم الطفل حكم ابيه لانه منع من الدفن والتوارث والتزويج والصلوة عليه كابيه
فيعذبه الله تعالى كابيه والمص اجاب عنه بقوله والتبعية في بعض الاحكام جائزة ولا يلزم
منه التبعية في سائر الاحكام كالتعذيب والتكليف حسن لاشتماله على مصلحة لا تحصل بدونه

احتجوا

احتجوا في ان التكليف حسن اولاً واختار المص الاول واحتج عليه بان التكليف مشتمل على
مصلحة لا تحصل بدونه وهي استحقاق النعظيم فان الفضل بالتعظيم من غير استحقاق قبيح واعترض
عليه بوجوه الاول ان التكليف لاجل ايصال النفع بمثابة جرح الانسان ثم تداويه فكما ان
ذلك قبيح فكذلك التكليف واجيب بان الجرح مضره صرفه والتداوي لا يكون الا لتخلص
من تلك المضرة بخلاف التكليف فان فيه منافع عظيمة ليس هو التخلص من المشقة الحاصلة
بسببه والى ذلك اشار بقوله بخلاف الجرح ثم التداوي الثاني ان التكليف لاجل ايصال
النفع بمثابة المعاوضات وهي يشترط فيها رضا المعاوضين فكذلك التكليف يعني ان يشترط
فيه رضا المكلف والمكلف فالتكليف بدون رضا المكلف قبيح اجيب بان الاحتياج في
المعاوضات الى رضا الجانبين لا خلاف اغراض الناس في المعاملات بخلاف التكليف
فان الثواب الحاصل بسببه لم يختلف العقلاء في اختياره فلم يحتج الى رضا المكلف الثالث
انا لا نسلم ان التكليف لاجل ايصال النفع لم لا يجوز ان يكون التكليف شكراً على النعم السابقة
واجيب عنه بان التكليف لو كان شكراً لخرج الثواب بسبب وقوع المشقة في مقابلتها عن
كونها نعمة والى هذين الجوابين اشار بقوله والمعاوضات والشكر بط ولان النوع يحتاج
الى التعاضد المستلزم للسنة الناس مع استقلالها في الرياضة وادامة النظر في الامور العالية
وتذكر الانذارات المستلزمة لاقامة العدل 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 يقدر عليها صانع واحد مدة حيوته وانما يتيسر بتعاضدون
ويشاركون في تحصيلها بان يعمل كل لصاحبه بازاء ما يعمل له الآخر مثلاً يزرع ذاك لهذا
ويخبز هذا لذاك ويخيط واحد لآخر ويخيط الآخر الابرة له وعلى هذا قاس سائر الامور فيتم
امر معاشه باجتماع بني نوعه ولهذا قيل ان الانسان مدني بالطبع فان التمدن باصطلاحهم
عبارة عن هذا الاجتماع وهذا الاجتماع لا ينتظم الا اذا كان بينهم معاملة وعدل لان كل واحد يشتهي

يحتاج اليه ويغضب على من يزاحمه وذلك يدعوه الى الجور على الغير فيمنع من ذلك الهرج ويختل نظام
الاجتماع ونظامه وللمعاملة والعدل جزئيات غير محصورة لا تنضبط الا بوضع قوانين هي السنة
والشرع فلا بد من شارع يبين ذلك على الوجه الذي ينبغي ثم انهم لو تنازعوا في وضع السنة
والشرع لوقع الهرج فينبغي ان يمتاز الشارع منهم باستحقاق الطاعة ليتبعه الباقون له في
قبول السنة والشرع منه وهذا الاستحقاق انما يتقرر باختصاصه بآيات تدل على انه
من عند الله تعالى وتلك هي المعجزات ثم ان الجمهور من الناس يستحقون اخلال الشرع اذا استولى
عليهم الشوق الى مشتهياتهم فيقدمون على المعصية ومخالفة الشرع فاذا كان للمطيع ثواب وللعاصي
عقاب يحملهم الخوف والرجاء على الطاعة وترك المعصية كان انتظام الشريعة اقوى مما اذا لم يكن
كذلك فوجب عليهم معرفة الشارع والمجازي ولا بد من سبب حافظ لتلك المعرفة فلذلك
شرعت العبادات المذكرة للشرع والمجازي فكلما كررت عليهم حتى استحكم التذكير بالتكرير فاذا
ينبغي ان يكون الشارع داعيا الى التصديق بوجود خالق عليم قدير والى الايمان بشارع
مرسل اليهم من عنده صادق والى الاعتراف بوعد ووعيد وثواب وعقاب اخرويين
والى القيام بعبادات تذكرهما الخالق بعبوديته جلاله والى الاقتداء بسنته التي يحتاج اليها
الناس في معاملاتهم حتى يستمر بذلك الدعوة الى العدل المقيم لنظام امور النوع وتلك
السنة اعني الطريقة التي سنها الشارع ويدعوا اليها العباد واستعمالها نافع في امور ثلثة
الاول رياضة القوى النفسانية بمنعها عن متابعة الشهوة والغضب المانعة عن توجه النفس
الناطقة الى جناب القدس الثاني ادامة النظر في الامور العالية المقدسة عن العوارض المادية
والمكدورات الجسمية المؤدية الى ملاحظة الملكوت الثالث تذكر انذارات الشارع ووعده
للمحسن ووعيده للمسيء المستلزمة لاقامة العدل في الدنيا مع زيادة الاجر والثواب
في الاخرة هذا بيان حسن التكليف على رأي حكماء الاسلام وواجب لزجره عن القبائح اجتمعوا
في ان التكليف واجب ام لا فمنعه الاشاعرة بناء على اصلهم من عدم وجوب شيء على الله
واثبته المعتزلة واختاره المص واحتج عليه بان التكليف زاجر عن ارتكاب القبائح لان الانسان

لصاحب ص

بمقتضى طبعه يميل الى الشهوات والمستلذات فاذا علم انها حرام انزجر عنه والزجر عن
القبائح واجب وشرائط حسنه انتفاء المفسدة وتقدم وامكان متعلقه وثبوت صفة
زائدة على حسنه وعلم المكلف بصفات الفعل وقدر المستحق عليه وامتناع القبح عليه وقدرة
المكلف على الفعل وعلمه به وامكانه وامكان الالة يشير الى شرائط حسن التكليف فمنها
ما يرجع الى نفس التكليف ومنها ما يرجع الى الفعل المكلف به ومنها ما يرجع الى المكلف
ومنها ما يرجع الى المكلف اما ما يرجع الى نفس التكليف فامران الاول انتفاء المفسدة
بان لا يكون التكليف مفسدة للمكلف بان يكون موجبا للاخلال بتكليف اخر له وان
لا يكون مفسدة لمكلف اخر الثاني تقدم التكليف على الفعل زمانا يمكن المكلف فيه
من الاستدلال به ليباشر الفعل زمان وجوب اتقاعه فيه واما ما يرجع الى الفعل
فامران ايضا الاول امكان وجوده واليه اشار بقوله وامكان متعلقه فان التكليف
بالممتنع خال عن الفائدة الثاني اشتمال الفعل على صفة زائدة على حسنه بان يكون واجبا
او مندوبا ان كان التكليف بفعل واما ما يرجع الى المكلف فهو ان يكون عالما بصفات
الفعل لئلا يكلف بارتكاب القبائح واجتناب الواجب والمندوب وان يكون عالما
بقدر ما يستحق على الفعل من الثواب ليلا ينقص الثواب فيكون جورا وان يكون القبيح
ممتنعا عليه ليلا يخل بالواجب فلا يثبت المستحق للثواب واما ما يرجع الى المكلف فهو
ان يكون قادرا على الفعل وان يكون عالما به او متمكنا من العلم وان يتمكن من الة الفعل
ان كان الفعل ذا الة ومتعلقه اما علم اما عقلي او سمعي واما ظن واما عمل اي ما كلف به
قد يكون علما وقد يكون ظنا وقد يكون عملا اما العلم فقد يكون عقليا محضا نحو العلم بوجود
الاله وكونه قادرا عالما الى غير ذلك من الصفات التي يتوقف السمع عليها وقد يكون سمعيا
لا يستعمل العقل تحصيله ولا سبيل الى اثباته الا من طريق الشرع وخبر النبي ع مثل العلم
باحوال المعاد واما الظن فنحو كثير من الامور كظن القبلة وغيرها واما العمل فكالصلوة والزكوة

وغيرهما وهو منقطع للاجماع ولايصال الثواب الكلف لابد ان ينقطع عن المكلف وذلك
للاجماع المنعقد على طاعته ولان التكليف لو لم ينقطع لم يكن ايصال الثواب الى المكلف والتالي
ظ الفساد وبيان الملازمة ان التكليف يستدعي المشقة والثواب يستدعي الخلوص عن المشقة
فالجمع بينهما جمع بين النقيضين وايضا اسقاط الثواب دايما فلم يمكن ايصاله الى المستحق وعلة حسنه
عامة اي علة حسن التكليف وهي التعريض للثواب عامة بالنسبة الى المؤمن والكافر
وضرر الكافر من سوء اختياره ولما كان للسايل ان يقول من شرائط حسن التكليف انتفاء
المفسدة بالنسبة الى المكلف كما مر انفا وتكليف الكافر مفسدة له 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 والفايدة ثابتة جواب سوال مقدر
وتوجيهه ان تكليف الكافر لا فايدة فيه لان فايدة التكليف هي الثواب ولا ثواب له
فلا فايدة في تكليفه فكان عبثا وتقرير الجواب انا لا نم ان تكليف الكافر لا فايدة فيه
بل الفايدة ثابتة وهي التعريض للثواب لا الثواب كما بالنسبة الى المؤمن واما الثواب
فانه فايدة امتثال المكلف للمكلف به لا فايدة التكليف واللطف واجب لحصول الغرض
اللطف ما يقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية بحيث لا يؤدي الى الالجاء وهو واجب
عند المعتزلة واختاره المص واحتج عليه بان اللطف يحصل به غرض المكلف فيكون واجبا
والالزم نقض الغرض بيان الملازمة ان المكلف اذا علم ان المكلف لا يطيع الا باللطف
فلو كلفه من دونه كان ناقضا لغرضه كمن دعا غيره الى طعامه وهو يعلم انه لا يجيبه الا ان
يستعمل معه نوعا من التأدب فاذا لم يفعل الداعي ذلك النوع من التأدب كان
ناقضا لغرضه فان كان اللطف من فعله تعالى وجب عليه تعالى وان كان من المكلف وجب
على الله تعالى ان يشرعه ويوجبه عليه وان كان من غيرهما شرط في التكليف بالملطوف فيه

العلم بالفعل ووجوه القبح مشتبهة والكافر لا يخلو من لطف والاخبار بالسعادة والشقاوة
ليس مفسدة اشار الى الاجوبة عن اعتراضات الاشاعرة على وجوب اللطف على الله تعالى
وتقرير الاول منها ان اللطف انما يجب اذا خلا عن جهات القبح لان جهة المصلحة لا تكفي
في الوجوب ما لم ينتف جهات المفسدة فلم لا يجوز ان يكون اللطف الذي يوجبونه
مشتملا على جهة قبح لا يعلمونه فلا يكون واجبا وتقرير الجواب ان جهات القبح معلومة لنا
لانا مكلفون بتركها وليس ههنا وجه قبح وتقرير الثاني ان الكافر اما ان يكلف مع وجود
اللطف او مع حصول الملطوف فيه عنده والثاني اما ان يكون عدم لعدم القدرة عليه
ويلزم الاخلال بالواجب وتقرير الجواب ان اللطف ليس معناه مع حصول الملطوف
فيه عند حصوله بل اللطف كما ذكرنا انما هو ما يقرب حصول الملطوف فيه ويرجح وجوده على
عدمه ويجوز ان يتحقق مع وجود اللطف معارض اقوى منه فيغلب عليه كسوء اختيار الكافر
وتقرير الثالث ان اللطف لو كان واجبا عليه تعالى لما صدر عنه تعالى فيه الجمع بين المتناقضين
ح اما صدور ما ينافي اللطف عنه تعالى فلانه تعالى اخبر بان بعض المكلفين من اهل الجنة وبعضهم من
اهل النار وكلاهما مفسدة لافضاء الاول الى الاتكال والثاني الى اليأس فلا يأتي
بالطاعات بل يقدم على المعاصي وتقرير الجواب ان هذا الاخبار ليس مفسدة لجواز
ان يقترن بالاخبار بالجنة من الالطاف ما يمنع عنده من الاقدام على المعاصي والاحجام
عن الطاعات والاخبار بالنار انما هو بالنسبة الى جاهل كابي لهب والمفسدة منتفية
فيه لانه لا يعلم صدق اخباره حتى يفضي الى اليأس ويقبح منه تعالى التعذيب مع منعه دون
الذم المكلف اذا منع المكلف من اللطف قبح منه تعالى عقابه لانه بمنزلة الامر بالمعصية والالجاء
اليها فيقبح التعذيب ح لانه ذلك التعذيب له ان يقول لم تلطف بي كما قال الله تعالى ولو
انا اهلكناهم بعذاب من قبله لقالوا ربنا لولا ارسلت الينا رسولا فانه اخبر بانه لو منعهم
اللطف في بعثة الرسول لكان لهم هذا السوال ولا يكون لهم هذا السوال الا مع قبح اهلاكهم

ميلزم تعذيب الله تعالى مع وجود لطفه

اي عدم الاول بعد والالزم ان يكون الكافر مؤمنا لا كافرا لان معنى اللطف هو

من دون البعثة ولا يقبح ذمه لان الذم حق مستحق على القبح غير مختص بالمكلف بخلاف
العقاب المستحق للمكلف ولهذا لو بعث الانسان غيره على فعل القبح ففعله لم يسقط من
الباعث حق الذم كما ان لابليس حق ذم اهل النار وان كان هو الباعث
على المعاصي ولا بد من المناسبة يعني لا بد ان يكون من اللطف والملطوف فيه مناسبة
والمراد بالمناسبة كون اللطف بحيث يكون حصوله داعيا الى حصول الملطوف فيه لا مثل لولا
ذلك لم يكن كونه لطفا اولى من كون غيره لطفا فيلزم الترجيح من غير مرجح ولم يكن ايضا كونه
لطفا في هذا الفعل اولى من كونه لطفا في غيره من الافعال وهو ايضا ترجيح من غير مرجح والى
هذا اشار بقوله والا ترجح بلا مرجح بالنسبة الى المتسببين وعني بالمتسببين اللطف و
الملطوف فيه ولا يبلغ الالجاء يعني ينبغي ان لا يبلغ اللطف في استدعاء الملطوف فيه حد
حد الالجاء والا لم يكن اللطف لطفا ضرورة اعتبار عدم الالجاء في مفهومه كما ذكرنا ويعلم
المكلف اللطف اجمالا او تفصيلا يعني يجب كون اللطف معلوما للمكلف اما بالاجمال او بالتفصيل
لانه اذا فعله ولم يعلم الملطوف فيه ولم يعلم المناسبة بينهما لم يكن داعيا له الى فعل الملطوف
فيه فان كان العلم الاجمالي كافيا في الدعاء الى الفعل لم يجب التفصيل وان لم يكن كافيا وجب
التفصيل فيه نظر لان اللطف انما يكون داعيا الى الفعل بسبب المناسبة التي بينهما
في نفس الامر سواء كانت تلك المناسبة معلومة للمكلف اولا ويزيد اللطف على جهة الحسن
يعني لا بد ان يكون اللطف مشتملا على صفة زائدة على الحسن من كونه واجبا او مندوبا
ويدخله التخيير يعني لا يجب ان يكون اللطف فعلا معينا بل يجوز ان يكون كل واحد من الفعلين
قد اشتمل على جهة المصلحة المطلوبة من الآخر فيقوم مقامه ويسده كالكفارات الثلث
ويشترط حسن البدلين يعني يشترط في كل واحد من الامرين اللذين يكون كل منهما لطفا
ويقوم مقام الآخر كون كل منهما حسنا ليس فيه وجه قبح وبعض الالم قبيح يصدر عنا خاصة
وبعضه حسن يصدر عن الله تعالى ومنا وحسنه اما لاستحقاق او لاشتماله على النفع او دفع الضرر

الزائدين

الزائدين او لكونه عاديا او على وجه الدفع ولا بد في المشتمل على النفع من اللطف لما بين
وجوب اللطف وسوضربان مصلحة في الدين ومصلحة في الدنيا ومصلحة الدين اما مضرة
او منفعة والمضرة اما الم او مرض او غلاء او غيرها والمنفعة اما صحة او سعة في الرزق
او رخص او غيرها اورد مباحث هذه الامور عقب اللطف واختلف في حسن الالم
وقبحه فذهبت الاشاعرة الى ان الآلام الصادرة عنه تعالى حسنة سواء كان مبتدأ بها
او بطريق المجازات وسواء كان بعقبها عوض اولا وذهبت الثنوية الى قبح جميع
الآلام لذاتها وهي صادرة عن الظلمة واختار المص بعض الآلام قبيح يصدر منا خاصة
كالآلام الصادرة عن بعض المكلفين بالنسبة الى من لا جريمة له وبعضها حسن يصدر
من الله تعالى ومنا وعلة حسنه اما للاستحقاق او اشتماله على نفع زائد على الالم او على دفع
ضرر زائد عليه او كونه على مقتضى العادة كما نفعله الله تعالى في الحي اذا القيناه في النار او كونه
واقعا على وجه الدفع كما اذا وقع دفعا للصائل فانا اذا علمنا اشتمال الالم على واحد من
هذه الامور حكمنا بحسنه قطعا والالم الذي يفعله تعالى ابتداء وهو المشتمل على النفع الحاصل
للمتألم مشروط باللطف للمتألم او لغيره لان خلوه عن النفع يستلزم الظلم وعن اللطف
العبث وهما قبيحان على الله تعالى ويجوز في المستحق كونه عقابا اي يجوز ان يقع الالم على
المستحق مثل الفساق والكفار بطريق العقاب ويكون بفعله قد اشتمل على مصلحة لبعض
المكلفين كما في بعض الحدود ولا يكفي اللطف في الم المكلف في الحسن يعني ان اللطف غير كاف
في الم المكلف ليكون حسنا بل لا بد فيه ان يقع في مقابلته عوض من حصول نفع او دفع ضرر
لان الطاعة الواقعة لاجل الالم بسبب اللطف تقابلها الثواب المستحق فيبقى الالم مجردا عن
النفع فيكون قبيحا ولا يحسن مع اشتمال اللذة على الطبيعية يعني ان الالم لا يحسن اذا كان اللذة
مشتملة على اللطف الذي في الالم لان الالم انما يصير في حكم المنفعة اذا لم يكن طريق لتلك
المنفعة اذا لم يكن طريق لتلك المنفعة الا ذلك الالم ولو لم يكن الوصول الى المنفعة بدون الالم

كان الالم ضررا وهو قبيح ولا يشترط في الحسن اختيار المتألم بالفعل اي لا يشترط في حسن
الالم الواقع ابتداء من الله تعالى اختيار المتألم العوض الزائد عليه بالفعل لان اعتبار
الاختيار انما يكون في النفع الذي يتفاوت فيه اختيار المتألمين فاما النفع الذي له الى حد
لا يتفاوت فيه اختيار المتألمين لكونه زائدا فهو حسن وان لم يحصل الاختيار بالفعل وهذا
هو العوض المستحق عليه والعوض نفع مستحق خال عن تعظيم واجلال اراد ان يشير الى عوض
الالم الواقع ابتداء واحكامه والعوض نفع مستحق خال عن تعظيم واجلال فالنفع يجوز ان يقع
تفضلا من غير سابقة استحقاق ويجوز ان يقع بعد استحقاق فقوله مستحق يخرج النفع
المتفضل به فانه لا يكون عوضا وقوله خال عن تعظيم واجلال يخرج الثواب ويستحق عليه تعالى
بازالة الالام وبفوت المنافع لمصلحة الغير وازالة الغموم سواء استندت الى علم
ضروري او مكتسب او ظن لا يستند الى فعل العبد وامر عباده بالمضار او اباحته
وتمكين غير العاقل كخلاف الاحراق عند الالقاء في النار والقتل عند شهادة الزور
اراد ان يشير الى الوجوه التي يستحق بها العوض على الله تعالى منها ازالة الالام 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 الغير لانه لا فرق بين ازالة المضار
وتفويت المنافع ومنها ازالة الغموم بان يخلق الله تعالى اسباب الغم لان الغم
بمنزلة الضرر سواء كان الغم مستندا الى علم ضروري لنزول مصيبة او وصول الم او مستندا
الى علم مكتسب لانه تعالى هو الباعث على النظر فيكون الله تعالى سببا للغم وكان العوض عليه
وكان مستندا الى ظن كان يغتم عند امارة وصول مضرة او فوات منفعة فانه هو الناصب
لامارة الظن فيكون الغم بسببه يجب عليه العوض قوله لا ما يستند الى فعل العبد اي الغم المستند
الى العبد نفسه من غير سبب الى الله تعالى لا عوض فيه على الله تعالى وذلك مثل ان يحدث العبد معتقدا
جهلا بنزول 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 للايجاب كالذبح
في الهدي والكفارة والنذر او الندب كالضحايا فان العوض يجب على الله تعالى لان الامر
بالايلام يستلزم الحسن والالم انما يحسن اذا اشتمل على المنافع العظيمة البالغة في العظم
جدا ومنها تمكين غير العاقل مثل سباع الوحش للايلام فان العوض يجب على الله تعالى
لانه مكنه وجعله مايلا الى الايلام مع امكان عدم الميل اذ لم يجعل له عقلا يميز به الالم الحسن
عن الالم القبيح فكان ذلك بمنزلة الاغراء فيقبح منه تعالى ان لا يوصل اليه عوضا وهذا بخلاف
الاحراق اذا القينا صبيا في النار فاحترق او شهد اخذنا شهادة زور فقتل بسببها فان
العوض يجب علينا لا على الله تعالى اما القاء الصبي في النار فلان فعل الالم واجب في الحكمة
من حيث اجراء العادة والله تعالى قد منعنا من الغاية ونهانا عنه فصار الملقي كانه اوصل
الالم اليه فلهذا وجب على الملقي العوض دونه واما شهادة الزور فلان الشهود اوجبوا
بشهادتهم على الامام ايصال الالم من جهة الشرع فصاروا كانهم فعلوه والانتصاف اي
انتصاف المظلوم من الظالم واجب عليه اي على الله تعالى عقلا لانه لو لم ينتصف لادى
الى اضاعة حق المظلوم لانه تعالى مكن الظالم وخلى بينه وبين الظلم مع انه تعالى قادر على منعه
وما مكن المظلوم من مكافاته فلو لم ينتصف منه اضاع حق المظلوم والتالي باطل لان يضيع
حق المظلوم قبيح عقلا وواجب سمعا ايضا لما ورد في القرآن من ان الله تعالى يقضي
بين عباده بالحق فلا يجوز تمكين الظالم من الظلم دون عوض في الحال يوازي ظلمه
فان لم يكن له عوض تفضل الله عليه بالعوض المستحق عليه ودفعه الى المظلوم فان كان
المظلوم من اهل الجنة فرق الله تعالى اعواضه على الاوقات على وجه لا يبين له انقطاعها
فلا يتألم بها وتفضل الله عليه اي على المظلوم بمثلها اي بمثل الاعواض للا يتألم بانقطاعها
وان كان المظلوم من اهل العقاب اسقط الله بها اي بتلك الاعواض جزءا من عقابه
يوازي تلك الاعواض بحيث لا يظهر له التخفيف بان يفرق الناقص على الاوقات ولا يحصل

له السرور بحصول التخفيف وفي بعض النسخ بحيث يعلم له التخفيف وهو هو من ان سح ولا يجب
دوامه اي دوام العوض بحسن الزايد مما يختار معه الالم وان كان منقطعا لان العوض
انما يحسن لانه يشتمل على نفع زايد على الالم زيادة يختار معها المتالم المه ومثل هذا النفع
الزايد لا يستدعي ان يكون دايما او يجوز ان يكون بحيث يختاره المتالم مع كونه
منقطعا فلا يجب دوامه وهذا مذهب ابي هاشم وذهب ابو علي الجبائي الى انه يجب دوام
العوض لانه لو انقطع لوجب ان يوصل اليه عاجلا لان المانع من الايصال في الدنيا
هو الدوام مع انقطاع الحيوة المانع من دوامه وقد انتفى ورده المص بقوله ولا يجب
حصوله في الدنيا لاحتمال مصلحة التاخير يعني لا نم ان المانع هو الدوام مع انقطاع الحيوة
المانع من دوامه بل لا يجب حصوله في الدنيا لاحتمال ان يكون لتاخيره مصلحة غير ظاهرة
فالمانع هو انتفاء تلك المصلحة الخفية وقال ايضا لو انقطع العوض لزم دوامه وجه اللزوم
انه لو انقطع العوض لتالم بانقطاعه فيستدعي المتالم عوضا يجب ان يوصله فان لم ينقطع
لزم دوامه وما يؤدي وجوده الى عدمه يكون محالا فالانقطاع مح ورده المص ذلك
بقوله والالم على القطع مم مع انه غير محل النزاع يعني لا نم انه يتالم بسبب انقطاع العوض
اذ يجوز ان ينقطع من غير ان يشعر بانقطاعه فلا يتالم به مع انه غير محل النزاع فان النزاع في العوض
المستحق على الدوام لا في استلزام الالم الحاصل بالانقطاع لعوض اخر وهكذا دايما
ولا يجب اشعار صاحبه اي المستحق للعوض بايصاله عوضا بخلاف الثواب فانه يجب
ان يقارن التعظيم ولا يحصل التعظيم الا بان يشعر بانه ثواب له ولا بعض منافع لا يكون
عوضا بل يجوز ان يوصل عوضا كل ما يحصل صح مع بخلاف الثواب فانه لا بد ان يكون من
جنس ما الفه المكلف من ملاذه كالاكل والشرب واللبس والنكح لانه رغب به في تحمل
المشاق بخلاف العوض ولا يصح اسقاطه اي لا يجوز اسقاط العوض ممن وجب عليه العوض
لا في الدنيا ولا في الاخرة سواء كان العوض عليه تعالى او علينا هذا مذهب ابي هاشم وذهب

وان انقطع تالم به واستحق عوضا لم وجب دوامه

ابو الحسين الى انه يصح اسقاطه ان كان علينا واستحل الظالم من المظلوم وجعله المظلوم
في حل بخلاف العوض عليه تعالى فان اسقاطه عنه عبث لعدم انتفاعه به والعوض عليه تعالى
يجب بزايد على حد الرضا عند كل عاقل يعني ان العوض اذا وجب عليه تعالى يكون
زايدا على الالم بزيادة ينتهي الى حد يرضى به كل عاقل وان كان العوض علينا يجب مساويا
للالم لان الزايد على ما يستحق عليه من الضمان يكون ظلما واجل الحيوان الوقت الذي
علم الله تعالى بطلان حيوته فيه والمعتزلة يجوزون الامران لولاه اي لولا القتل يجوز موته
في ذلك الوقت وحيوته ايضا وقال ابو الهذيل يموت الميت في ذلك الوقت وقال
كثير من المعتزلة بل يعيش الميت الى امد هو اجله ويجوز ان يكون الاجل لطفا للمعتبر لا
للمكلف اي يجوز ان يكون اجل الانسان لطفا لغيره من المكلفين ولا يجوز ان يكون لطفا
للمكلف نفسه لان بالاجل ينقطع التكليف من المكلف وعند انقطاع التكليف لا يكون
اللطف متحققا والرزق ما صح الانتفاع به ولم يكن لاحد منعه منه فطعام البهيمة مثلا ان استملكه
بالمضغ والبلع لا يكون رزقا لها لان للمالك منعها منه والحرام ايضا لا يكون رزقا لان
الله تعالى منع المكلف من الانتفاع منه وما كان حلالا مباحا فاتى العبد منه نصب وتعب
فالعبد هو الرازق لنفسه والله تعالى ليس رازقا له ذلك الرزق وما اتاه منه بغير
فعله فهو من الله والرازق له ذلك الرزق هو الله والسعي في تحصيله قد يجب عند الحاجة
وقد يستحب اذا طلب التوسعة لنفسه وعياله وقد يباح عند قصد تكثير المال من غير ارتكاب
منهي وقد يحرم عند ارتكاب المنهيات كالعنف والسرقة والزنا والرزق عند الاشاعرة
هو ما ساقه الله تعالى الى الحيوان فانتفع به فدخل فيه رزق الانسان والدواب وغيرهما
من الماكول وغيره مباحا او حراما او مملوكا او غير مملوك ويخرج ما لم ينتفع به وان كان
السوق للانتفاع لانه تناول ممن ملك شيئا وتمكن من الانتفاع به ولم ينتفع ان ذلك
لم يضر رزقا له وعلى هذا يصح ان كل احد يستوفي رزقه ولا ياكل احد رزق غيره ولا الغير

رزقه وذهب بعضهم الى ان الرزق هو ما يربى به الحيوان من الاغذية والاشربة لا غير
والسعر تقدير العوض الذى يباع به الشئ طعاما كان او غيره وهو رخص وغلاء ولا بد
من اعتبار العادة والوقت والمكان فى الرخص والغلاء فان انحطاط العوض انما يكون
رخصا اذا كان الانحطاط عما جرت العادة بكونه عوضا فى ذلك الوقت وذلك
المكان واسند ان الى الله تعالى ان تقلل جنس المتاع المعين ويكثر رغبة الناس
فيه فيحصل الغلاء او يكثر جنس ذلك المتاع وتقلل رغبة الناس فيه فيحصل الرخص
وقد استدل ايضا انه كان يحمل السلطان الناس على بيع تلك السلعة بثمن غال طلبا منه
او يحكم الناس الى غير ذلك من الاسباب المسببة فيحصل الغلاء والرخص بخلاف ذلك
والاصلح قد يجب على الله تعالى لوجود الداعى وانتفاء الصارف ذهب المعتزلة الى انه يجب
على الله ما هو اصلح لعباده واستدلوا على ذلك بانه يجب الفعل عند وجود الداعى و
القدرة وانتفاء الصارف واعترض بان ذلك وجوب الفعل والقدرة هو انتفاء الصارف
واعترض عنه بمعنى اللزوم عند تمام العلة والمدعى هو الوجوب عليه بمعنى استحقاق الذم
على الترك فافهم هذا من ذاك واعلم ان مفاسد هذا الباب اكثر من ان يعد ويحصى ونذكر
شذا من ذلك منها ان الاصلح بحال الكافر المسلى بالاسقام والافات ان لا يخلق او يموت
طفلا او يسلب عقله عند البلوغ فلم لم يفعل الله ذلك بالنسبة اليه وانتهاه حتى يفعل ما يوجب
خلوده فى النار ومنها انه يلزم ان يكون اماتة الانبياء والاولياء والمرشدين وتنعيم
ابليس او ذرياته المضلين الى يوم الدين اصلح لعباده وكفى بهذا فظاعة ومنها انه يلزم
ان لا يبقى للفضل مجال ولا يكون لله تعالى حيرة فى الانعام والافضال بل يكون ما يفعله تاديه
للواجب كرد وديعة او دين لازم لا يستوجب على فعل شكرا ويكون الدعاء لدفع
البلاء وكشف الباساء والضراء سوالا من الله ان يفعل ما هو الواجب عليه ومنها ان
مقدورات الله تعالى غير متناهية فاى قدر يضبطونه فى الاصلح فالمزيد عليه ممكن فيلزم ان لا يكون

تادية الله تعالى ما هو الواجب عليه وقياده الظهر من ان يكون وهو كون
الانسان مبعوثا من الحق الى الخلق فان كان النبى ماخوذا من النبادة وهو الارتفاع
لعلو شانه وسطوع برهانه او من النبى بمعنى الطريق لكونه وسيلة الى الحق تعالى فالنبوة
على الاصل كالنبوة وان كان من النباء وهو الخبر لانبائه عن الله تعالى فعلى قلب الهمزة واو
ثم الادغام كالمردة والرسل بمعناه وقد يخص بمن له كتاب او شريعة البعثة خاصة
لاشتمالها على فوائد كمعاضدة العقل فيما يدل عليه العقل اى يستقل بمعرفته مثل وجود البارى
وعلمه وقدرته واستفادة الحكم من النبى فيما لا يدل اى لا يستقل به العقل مثل الكلام والروحانى
والمعاد الجسمانى لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل وازالة الخوف الحاصل
عند الاتيان بالحسنات لكونه تصرفا فى الله تعالى بغير اذنه وعند تركها لكونه ترك الطاعة
واستفادة الحسن والقبح فى الافعال التى يحسن تاره ويقبح اخرى من غير اهتداء العقل الى موجبهما
واستفادة النافع والضار اى معرفة منافع الاغذية والادوية ومضارها التى لا تفى
بها التجربة الا بعد ادوار واطوار مع ما فيها من الاخطار وحفظ النوع الانسانى
فان الانسان مدنى بالطبع محتاج الى التعاون فلا بد من شرع يفرضه شارع فيكون مطاعا
كما ذكرنا فى بيان حسن التكليف على حكماء الاسلام وتكميل اشخاصه اى تكميل النفوس
البشرية بحسب استعداداتهم المختلفة فى العمليات والعلميات وتعليم الصنائع الخفية من
الحاجيات والضروريات وتعليم الاخلاق الفاضلة الراجعة الى الاشخاص والسياسات
الكاملة العائدة الى الجماعات من المنازل والمدن والاخبار بالعقاب والثواب
ترغيبا فى الحسنات وتحذيرا عن السيئات الى غير ذلك فيحصل اللطف للمكلف اى فعله
الانبياء لطف من الله تعالى بالنسبة الى عباده وشبهة البراهمة وهى ان البعثة اما لاجل
ما يوافق العقل فلا حاجة فيه اليهم او لاجل ما يخالفه وما يخالف العقل غير معقول فلا فائدة
فى بعثهم باطلة لما تقدم من ان ما يوافق العقل قسمان احدهما ما يستقل العقل بادراكه والثانى

ما لا يستقل بادراكه والحاجة اليهم في القسم الثاني بل في القسم الاول ايضا ليتعاضد 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 لا يخفى ما فيه من البعد فالاقرب ان يحال الى ما بينه آنفا من اشتمالها على فوائد
ويجب في النبي العصمة ليحصل الوثوق بما قوله وافعاله فيحصل الغرض من البعثة وهو متابعة
المبعوث اليهم له في اوامره ونواهيه ولوجوب متابعته وضدها يعني لو صدر عنه الذنب
لزم اجتماع الضدين وهما وجوب متابعته ومخالفته اما الاول فللاجماع المنعقد على وجوب
متابعة النبي ولقوله تعالى قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله واما الثاني فلان متابعة
الذنب حرام ولوجوب الانكار عليه يعني لو صدر عنه الذنب لوجب منعه وزجره والانكار
عليه لعموم ادلة الامر بالمعروف والنهي عن المنكر لكنه حرام لاستلزامه ايذاءه المحرم بالاجماع
ولقوله تعالى ان الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا والآخرة ولزم ايضا امور
اخر كلها مشنعة منها ان يكون شهادته مردودة اذ لا شهادة للفاسق ولقوله تعالى
ان جاءكم فاسق بنبإ فتبينوا والآلازم باطل بالاجماع ولان من لا يقبل شهادته في القليل
الزائل بسرعة من متاع الدنيا كيف يسمع شهادته في الدين القيم ومنها استحقاق العذاب
واللعن واللوم لدخوله تحت قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم وقوله
الا لعنة الله على الظالمين وقوله لم تقولون ما لا تفعلون وقوله اتأمرون الناس بالبر
وتنسون انفسكم لكن ذلك مشف بالاجماع ولكونه من اعظم المنفرات ومنها عدم
نيله عهد النبوة لقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين فان المراد به النبوة او الامامة التي هي
ومنها كونه غير مخلص لان المذنب قد اغواه الشيطان والمخلص ليس كذلك لقوله تعالى
حكاية لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين لكن اللازم مشف بالاجماع ولقوله تعالى
في ابراهيم ويعقوب انا اخلصناهم بخالصة ذكرى الدار وفي يوسف عليه السلام انه من عبادنا المخلصين

ومنها كونه من حزب الشيطان ومتبعيه واللازم قطعي الغلط ومنها عدم كونه مسارعا
في الخيرات معدودا عند الله من المصطفين الاخيار اذ لا خير في الذنب واللازم
مشف لقوله تعالى في حق بعضهم انهم كانوا يسارعون في الخيرات وانهم عند الله من المصطفين
الاخيار بقي الكلام في ان العصمة من اي معصية يجب فان ما يتوهم صدوره عن الانبياء من
المعاصي اما ان يكون منافيا لما يعتبر في المعجزة كالكذب فيما يتعلق بالتبليغ اولا واما ان
يكون كفرا او معصية غيره وهي اما ان يكون كبيرة كالقتل والزنا او صغيرة منفرة كسرقة لقمة و
الطفيف بحبة او غير منفرة كالكذبة وشتمة ويتم بمعصية كل ذلك اما عمدا او سهوا او بعد
البعثة او قبلها والجمهور على وجوب عصمتهم عما ينافي معنى المعجزة وقد جوزه القاضي سهوا زعما
منه انه لا مدخل في التصديق المقصود بالمعجزة وعن الكفر وقد جوزه الازارقة من الخوارج
بناء على تجويزهم الذنب مع قولهم بان كل ذنب كفر وجوز الشيعة اظهاره تقية واحترازا
عن القاء النفس في المهلكة وردوا بان اولى الاوقات بالتقية ابتداء الدعوة لضعف الداعي
وشوكة المخالف وكذا عمدا تعمد الكبائر بعد البعثة وجوزه الحشوية وكذا عن الصغائر المنفرة
لاخلالها بالدعوة الى الاتباع ولهذا ذهب كثير من المعتزلة الى نفي الكبائر قبل البعثة ايضا
وبعض الشيعة الى نفي الصغائر ولو سهوا والمذهب عند محققي الاشاعرة منع الكبائر والصغائر
الخسيسة بعد البعثة مطلقا والصغائر غير الخسيسة عمدا لا سهوا وذهب امام الحرمين من الاشاعرة
وابو هاشم من المعتزلة الى تجويز الصغائر عمدا فالمصنف اراد وجوب العصمة عن جميع المعاصي كما
هو الظاهر من كلامه والمصرح في الشروح فلا يخفى ان ما ذكر من الادلة لا ينفي بذلك فان
صدور الذنب عنه سيما الصغيرة سهوا لا يخل بالوثوق بقوله وفعله والمتابعة قبل البعثة غير
واجبة وبعد البعثة انما يجب فيما يتعلق بالشريعة وسائر الاحكام وبالجملة فما ليس بمراد ولا طريق
والانكار على ما صدر منهم سهوا غير جائز وردّ الشهادة انما يكون بكبيرة او اصرار على صغيرة
من غير انابة ورجوع ولزوم الزجر والمنع واستحقاق العذاب واللوم انما هو على تقدير

ان اراد بها

بالشريعة

التعمد وعدم الانابة ومع ذلك فلا تاذى به النبى بل ينبه ويجر وكبيره سهوا وصغيره
ولو عمدا لا يعد المرء من الظالمين على الاطلاق ولا من الذين اغواهم الشيطان ولا
من حزب الشيطان يسامح الانابة وعلى تقدير كون الخزاب لعموم كل فعل وترك
فسارعة البعض اليها دكونها من زمرة الاخيار لا تنافى صدور ذنب عن اخر سهوا
او مع التوبة وبالجملة فدلالة الوجوه المذكورة على نفى الكبيرة سهوا والصغيرة الغير المغيرة
عمدا محل نظر ويجب ايضا فى النبى كمال العقل والذكاء والفطنة وقوة الراى لان من لم
يتصف بها لم يرغب فى متابعته والاقتداء بامره ونواهيه ويجب ايضا عدم السهو لما
يسهو فيما امر بتبليغه ولعل مراده ان لا يكون السهو فى الامور ويدنا له وعادة وعدم كل
ما ينفر عنه من دناءة الاباء وغير الامهات والفظاظة والغلظة والانفة وشبهها من
الامراض التى ينفر عنها الطباع كالبرص والجذام وسلس الريح والاكل على الطريق وشبه
من الامور الخسة وطريق معرفة صدقه اى صدق النبى فى دعوى النبوة ظهور المعجزة على
يده وهو ثبوت ما ليس بمعتاد او فى ما هو معتاد مع خرق العادة ومطابقة الدعوى
قيد بذلك احترازا عن الكرامات فانها لا يكون مطابقة للدعوى ضرورة عدم الدعوى
لكنه يخرج الارهاص والمعجزة الكذبة لمدعى النبوة ايضا والمص يسميها معجزة كما سياتى
واما قوله مع خرق العادة فهو لغو محض ولعله من طغيان القلم لكن ينبغى ان يذكر ههنا قيد اخر
وهو عدم المعارضة ليميز عن السحر والشعبذة والمشهور فى تعريف المعجزة انه امر خارق
للعادة مقرون بالتحدى مع عدم المعارضة وقيل ينتقض بما اذا دل على خلاف
دعواه كمن ادعى النبوة وقال معجزتى ان انطق هذا الحجر فنطق لكنه قال انه كاذب
فالاولى فى تعريفها ان يزاد على المشهور قولنا ومطابقة الدعوى قد يطلق المعجزة
على مثله كما سياتى فى كلام المص وانما كان ظهور المعجزة طريقا لمعرفة صدقه لان الله تعالى
يخلق عقيبها العلم الضرورى بالصدق كما اذا قام رجل فى مجلس الملك بحضور جماعة وادعى

المراد

او كونه

النسبة

يسمها

معجزة

انه رسول هذا الملك اليهم فطالبوه بالحجة فقال هى ان يخالف هذا الملك عادته ويقوم عن سريره
ثلث مرات ويقعد ففعل فانه يكون تصديقا له ومعنى العلم الضرورى بصدقه من غير
ارتياب فان قيل هذا تمثيل وقياس للغائب على الشاهد وهو على تقدير ظهور الجامع انما يعتبر
فى العمليات لافادة الظن وقد اعتبرتموه هاهنا مع افادة اليقين فى العمليات التى هى
اساس ثبوت الشرائع على ان حصول العلم فيما ذكرتم من المثال انما هو لما شوهد من قرائن الاحوال
قلنا التمثيل انما هو للتوضيح والتعريف دون الاستدلال ولا مدخل لمشاهدة القرائن فى افادة
العلم الضرورى بحصوله للغائبين عن هذا المجلس عند تواتر القصة اليهم وللحاضرين فيما اذا
فرضنا الملك فى بيت ليس فيه غيره ودونه حجب لا يقدر على تحريكها احد سواه وجعل مدعى
الرسالة حجته ان الملك يحرك تلك الحجب من ساعته ففعل وقصد مريم وغيرها يعطى جواز ظهور
على الصالحين اختلفوا فى جواز ظهور ما هو خارق للعادة على يد غير النبى من الصالحين اعنى
المواظبين على الطاعات المجتنبين عن المعاصى فذهبت المعتزلة الى منعه تمسكا بما سياتى
والاشاعرة الى ثبوته واختاره المص واحتج عليه بقصة مريم على ما دل عليه قوله تعالى كلما دخل
عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقا وغيرها مثل قصة آصف بن برخيا كما دل عليه قوله تعالى انا
اتيك به قبل ان يرتد اليك طرفك وغيرها واشار الى الجواب عن ادلة المعتزلة وهى وجوه
منها انه لو صدر عن غير النبى لكثر وقوعه لصدوره عن النبى بالطريق الاولى ومن غيره ايضا
فخرج عن ان يكون معجزا الخ وجه عن ان يكون امرا خارقا للعادة لكثرة وقوعه وتقرير
الجواب انا لا نم خروجه عن حد الاعجاز فان صدوره من الانبياء والاولياء لا يجعله
عادة متعادة والى هذا اشار بقوله ولا يلزم خروجه عن حد الاعجاز ومنها انه لو جاز
ظهور الخارق على غير النبى لزم التنفير عن الانبياء لان الباعث على اتباعهم انفرادهم عن
غيرهم وعجز غيرهم عن مشاركتهم فاذا شاركوه بان الخطب ولزم النفرة عن اتباعهم
وتقرير الجواب انا لا نم لزوم النفرة عن اتباعهم بمشاركة الاولياء لهم كما لا يلزم ذلك

العقوب

العضية

من مشاركة نبي آخر والى هذا اشار بقوله ولا التعجيز ومنها ان يميز النبي عن غيره وانما
هو بظهور الامر الخارق على يده فلو ظهر على يد غيره لم يلزم عدم تميز النبي عن غيره
وتقرير الجواب انا لا نم لزوم عدم التميز وانما يلزم لو لم يحصل التميز بامر اخر وهو
فان النبي يتميز عن الولي بدعوى النبوة والى هذا اشار بقوله ولا عدم التميز اي ولا يلزم
عدم التميز ومنها انه لو صدر عن غير النبي لبطلت دلالته على صدق النبي لان مبنى
الدلالة على اختصاصه بالنبي فاذا بطل الاختصاص بطلت الدلالة والجواب منع اللزوم
وانما يلزم لو ادعى دلالة كل خارق على صدق النبي وليس كذلك بل لها شرائط منها مقارنة
الدعوى والى هذا اشار بقوله ولا ابطال دلالته ومنها انه لو جاز ظهوره على صادق
غير نبي لجاز ظهوره على كل صادق فيلزم عمومية ظهور المعجزة والجواب منع اللزوم لان
مبنى ظهور الخارق كرامة صاحبه وهي انما يوجد في الانبياء والصالحين من عباد الله وهم
الاولياء والى هذا اشار بقوله ولا العمومية ومعجزاته قبل النبوة تعطي الارهاص وهو
احداث امر خارق للعادة دال على بعثة نبي قبل بعثته انه هل يجوز ام لا واختار المص الجواز
واحتج بظهور معجزات نبينا ع قبل نبوته مثل انكسار ايوان كسرى وانطفاء نار فارس
وتظليل الغمامة وتسليم الاحجار عليه وقصة مسيلمة وفرعون وابراهيم يعطي ظهور المعجزة على
العكس اختلفوا في انه هل يجوز ظهور المعجزة على يد الكاذبين على العكس من دعواهم اظهارا
لكذبهم فالذين منعوا ظهور الكرامات على غير الانبياء منعوا من ذلك والذين جوزوا
ظهور الكرامات على غير النبي جوزوا ذلك واختاره المص واحتج عليه بالوقوع فان الوقوع
دليل الجواز ومما وقع ما نقل عن مسيلمة الكذاب انه لما ادعى النبوة فقيل ان رسول
الله ص دعا لاعور فارتد بصيرا فدعا مسيلمة لاعور فذهب عينه الصحيحة وكما نقل ان فرعون
لما ضرب موسى ع لبني اسرائيل طريقا في البحر يبسا قال فرعون انا نمر على هذا الطريق
فابتلعهم بجنوده فغشيهم من اليم فاغرقوا جميعا وكما نقل ان ابراهيم ع لما جعل الله عليه النار

عليه ص

مساء

بردا وسلاما قال عمه انا اجعل النار على نفسي بردا وسلاما فجاءت نارا فاحرقت
لحيته ودليل الوجوب يعطي العمومية ولا يجب الشريعة اختلفوا في انه هل يجب البعثة في كل
زمان بحيث لا يجوز خلو زمان عن بعثة نبي فقالت الاشاعرة لا يجب البعثة في
كل زمان بناء على نفي الحسن والقبح العقليين وقالت الامامية يجب البعثة في كل زمان واختاره
المص واحتج عليه بان الدليل الدال على وجوب البعثة يعطي عمومية الوجوب في كل وقت
لان الحث على الطاعة والنهي عن القبائح لا يحصل الا بالبعثة فيكون لطفا فيكون واجبة في جميع
الاوقات واختلفوا في انه هل يجب الشريعة للنبي المبعوث ام لا فذهب ابو علي واتباعه الى
انه يجوز بعثة النبي لتاكيد ما في العقول ولا يجب ان يكون له شريعة فانه يجوز بعثة نبي بعد نبي
بشريعة واحدة فكذا يجوز بعثة نبي بمقتضى ما في العقول وذهب ابو هاشم واصحابه الى انه لا يجوز
ان يبعث النبي الا بشريعة لان العقل كاف في العلم بالعقليات فلو لم يكن للنبي شريعة يلزم
ان يكون بعثته عبثا اجاب المص بانه يجوز ان يكون البعثة قد اشتملت على نوع من المصلحة بان
يكون العلم بنبوته ودعوته اياهم الى ما في العقول مصلحة لهم فلا يكون البعثة عبثا وظهور معجزة
القرآن وغيره مع اقتران دعوة نبينا محمد ص يدل على نبوته يعني ان نبينا محمدا ع ادعى النبوة
واقترن بدعواه ظهور المعجزة وكل من كان كذلك كان نبيا لما بينا اما انه ادعى النبوة
فللتواتر واما انه اظهر المعجزة فلانه اتى بالقرآن وهو معجز اما انه اتى به فللتواتر واما انه
معجز فلانه ع تحدى به ودعا الى الاتيان بسورة من مثله مع قطع البلغاء والفصحاء من
العرب العرباء مع كثرتهم كثرة رمال الدهناء وحصى البطحاء وشهرتهم بغاية العصبية
والحمية الجاهلية وتهالكهم على المباهات والمبالات فعجزوا حتى اثروا المقارعة بالسيوف
على المعارضة بالحروف وبذلوا المهج والارواح دون المدافعة فلو قدروا على المعارضة
لعارضوا ولو عارضوا لنقل الينا لتوفر الدواعي وعدم الصارف والعلم بجميع ذلك قطعي
كسائر العاديات لا يقدح فيها احتمال انهم تركوا المعارضة مع القدرة عليها او عارضوا

المنازعة على المعارضة

ولم ينقل الينا لمانع كعدم المبالات وقلة الالتفات والاشتغال بالمهمات والى هذا المعنى
اشار بقوله والتحدي مع الامتناع وتوفر الدواعي يدل على الاعجاز وايضا اتى بامور
خارقة للعادة بلغت جملتها حد التواتر وان كانت تفاصيلها من الآحاد والى هذا المعنى
اشار بقوله والمنقول معناه متواتر من المعجزات يعضده واعجاز القرآن قيل لفصاحته
وقيل لاسلوبه وفصاحته معا وقيل للصرفة والكل محتمل الجمهور على ان اعجاز القرآن لكونه في
الطبقة العليا من الفصاحة والدرجة القصوى من البلاغة على ما يعرفه فصحاء العرب بسليقتهم
وعلماء البلاغة بمهارتهم في فن البيان واحاطتهم باساليب الكلام والمراد بالفصاحة
في عبارة المتن ما هو اعم منها ومن البلاغة واطلاقها على هذا المعنى شايع وقال بعض المعتزلة
اعجازه لاسلوبه الغريب ونظمه العجيب المخالف لما عليه كلام العرب في الخطب والرسائل
والاشعار وتردد بان حماقاه مسيلمة بجرى مجراها اعتراض على ذلك النظم وقال القاضي الباقلاني
وامام الحرمين ان وجه الاعجاز هو اجتماع الفصاحة مع الاسلوب المخالف لاساليب كلام
العرب من غير استقلال لاحدهما او ربما يدعى ان بعض الخطب والاشعار من كلام اعاظم
البلغاء لا يحط عن جزالة القرآن انحطاطا بينا قاطعا للاوهام وربما تقدر نظر يكيك
يضاهي نظم القرآن على ما روي من تراتيت مسيلمة الكذاب الفيل ما الفيل وما ادريك
ما الفيل له ذنب وبيل وخرطوم طويل وذهب النظام وكثير من المعتزلة والمرتضى من
الشيعة الى اعجازه بالصرفة وهي ان الله تعالى صرف هم المتحدين عن معارضته مع قدرتهم عليها
وذلك اما بسلب قدرتهم او بسلب دواعيهم واحتجوا بوجهين الاول انا نقطع بان فصحاء
العرب كانوا قادرين على التكلم بمثل مفردات السورة ومركباتها القصيرة مثل الحمد لله رب
رب العالمين وهكذا الى الآخر فيكونون قادرين على الاتيان بمثل السورة والثاني
ان الصحابة عند جمع القرآن كانوا يتوقفون في بعض السور والآيات الى شهادة الثقاة
وابن مسعود قد بقي متردد في الفاتحة والمعوذتين ولو كان نظم القرآن معجزا لفصاحته

نظم ع
تراتيت ع

لذلك ع

لكان كافيا في الشهادة والجواب عن الاول ان حكم الجملة قد يخالف حكم الاجزاء وهذه بعينها
شبهة من نفى قطعية الاجماع والخبر المتواتر ولو صح ما ذكر لكان كل من احاد العرب قادرا
على الاتيان بمثل قصايد فصحايهم كامرئ القيس واضرابه واللازم قطعي البطلان
وعن الثاني بعد صحة الرواية وكون الجمع بعد النبي عم لا في زمانه وكون كل سورة مستقلة
بالاعجاز ان ذلك كان للاحتياط والاحتراز عن ادنى تغير لا لخلل بالاعجاز وان اعجاز
كل سورة ليس مما ينظر لكل احد بحيث لا يبقى له تردد اصلا واستدل على بطلان الصرفة بوجوه
الاول ان فصحاء العرب انما كانوا يعجبون من حسن نظمه وبلاغته وسلاسته في جزالته
ويرقصون رؤسهم عند سماع قوله تعالى وقيل يا ارض ابلعي ماءك ويا سماء اقلعي الآية فذلك
لا العدم تاتي المعارضة مع سهولتها في نفسها الثاني انه لو قصد الاعجاز بالصرفة لكان الانسب
ترك الاعتناء ببلاغته وعلو طبقته لانه كلما كان انزل في البلاغة وادخل في الركاكة
كان عدم تيسر المعارضة ابلغ في صرف العادة الثالث قوله تعالى قل لئن اجتمعت الانس
والجن على ان يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا فان ذكر
الاجتماع والاستظهار بالغير في مقام التحدي انما يحسن فيما لا يكون مقدورا للبعض
ويتوهم كونه مقدورا للكل فيتعين ذلك والنسخ تابع للمصالح اشار الى رد ما قال اليهود
في ابطال نبوة نبينا عم من ان شريعة موسى عم مؤبدة لان النسخ بطلان المنسوخ ان كان متضمنا
لمفسدة كان اعماله قبيحا وان لم يكن متضمنا لمفسدة كان رفعه قبيحا واذا بطل النسخ يلزم
ان يكون شريعة موسى مؤبدة فيلزم بطلان شريعة محمد عم لكونها ناسخة لشريعة موسى عم تقريره
الرد بناء على قول المعتزلة ان الاحكام تابعة للمصالح وهي تختلف بحسب الاوقات والاشخاص
واكد جواز النسخ ببيان وقوعه فقال وقد وقع حيث حرم على نوح بعض احل لمن تقدم
فانه جاء في التوراة ان الله تعالى قال لآدم وحواء قد احللت لكما كل ما دب على وجه الارض
وقد حرم على نوح بعض الحيوانات واوجب الحنان على الفور على الانبياء المتاخرين عن نوح عم

بعد ما حيره يعني مع اباحة ما حيره على نوح عم وحرم الجمع بين الاختين في شريعة موسى وشريعة
نبينا عم مع اباحته في شريعة آدم ونوح عم وغير ذلك من الاحكام التي نسخت في بعض
الاديان وخبرهم عن موسى بالنابيد محلق يعني خبر اليهود عن نابيد شريعة موسى عم اي ما روي
عن موسى عم انه تمسكوا بالسبت ابدا ودوام السبت يدل على دوام شريعته منتفي
لم يثبت هذه الرواية عن اليهود وقيل اختلقه ابن الراوندي ومع تسليم اي تسليم
ثبوت هذه الرواية عنهم لا يدل على المراد قطعا لانه غير متواتر فان بحشر اسماعهم
وافناهم بحيث لم يبق منهم عد والتواتر والسمع دل على عموم نبوته ص اي الدلايل السمعية
دلت على انه عم مبعوث الى الثقلين لا الى العرب خاصة على ما زعم بعض اليهود والنصارى
زعما منهم ان الاحتياج الى النبي انما كان للعرب خاصة دون اهل الكتابين مثل قوله تعالى
وما ارسلناك الا كافة للناس قل اني رسول الله اليكم جميعا قل اوحي الي انه استمع نفر من
الجن لينظره على الدين كله ومثل قوله عم بعثت الى الاسود والاحمر وهو افضل من الملايكة
وكذا غيره من الانبياء عم لوجود المقتضي وللقوة العقلية وقهره على الانبياء وعليها ذهب
جمهور الاشاعرة الى ان الانبياء افضل من الملايكة خلافا للحكماء والمعتزلة والقاضي ابي بكر
وابي عبد الله الحليمي منهم وصرح بعضهم بان عوام البشر من المؤمنين افضل من عوام الملايكة
وخواص الملايكة افضل من عوام البشر واختار المص مذهب الاشاعرة ممسكا بان للبشر
امورا مضادة للقوة العقلية وشواغل عن الطاعات العلمية والعملية كالشهوة والغضب
وساير الحاجات الشاغلة والموانع الخارجة والداخلة فالمواظبة على العبادات وتحصيل
الكمالات بالقهر والغلبة على ما يضاد القوة العقلية يكون اشق وابلغ في استحقاق الثواب
ولا معنى للافضلية سوى زيادة استحقاق الثواب والكرامة وتمسك بوجوه عقلية منها
ان الله تعالى امر الملايكة بالسجود لادم والحكيم لا يامر بسجود الافضل للادنى وابا ابليس
معللا بانه خير من ادم لكونه من نار وادم من طين يدل على ان المامور به كان سجود تكرمة

بالسنة

الاختلاق دروغ يافتن مصادر

منها بعض اصحابنا

وتعظيم لا سجود تحية وزيادة ومنها ان ادم علمهم الاسماء والمعلم افضل من المتعلم وسوق
الآية ينادي على ان الغرض اظهار ما خفي عليهم من افضلية آدم عم ولذا قال اني اعلم
غيب السموات والارض وبهذا اندفع ما يقال ان لهم ان يقولوا علومنا حجة اضعاف العلم
بالاسماء لما شاهدوا من اللوح المحفوظ وحصلوا في الازمنة المتطاولة بالتجارب
والاخبار المتوالية ومنها قوله تعالى ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابراهيم وآل
عمران على العالمين وقد خص من آل ابراهيم وآل عمران غير الانبياء بدليل الاجماع فيكون
آدم ونوح وجميع الانبياء مصطفين على العالمين الذين منهم الملايكة اذ لا مخصص للملايكة
من العالمين ولا وجه لتفسيره بالكثير من المخلوقات واجيب المخالفون ايضا بوجوه نقلية وعقلية
اما النقليات فمنها قوله تعالى وله يسجد ما في السموات وما في الارض من دابة والملايكة
وهم لا يستكبرون يخافون ربهم من فوقهم ويفعلون ما يؤمرون خصهم بالتواضع وترك
الاستكبار في السجود وفيه اشارة الى ان غيرهم ليس كذلك وان اسباب التكبر والتعظم حاصلة
لهم ووصفهم باستمرار الخوف وامتثال الاوامر ومن جملتها اجتناب المنهيات ومنها قوله
تعالى ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون يسبحون الليل والنهار لا يفترون
وصفهم بالقرب والشرف 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 بالكرامة المطلقة والامتثال والخشية وهذه الامور اساس كافة الخيرات
والجواب ان جميع ذلك يدل على فضيلتهم لا على افضليتهم سيما على الانبياء عم ومنها قوله تعالى
قل لا اقول لكم عندي خزائن الله ولا اعلم الغيب ولا اقول لكم اني ملك فان مثل هذا
الكلام انما يحسن اذا كان الملك افضل فكانه قال لا اثبت لنفسي مرتبة فوق البشرية
كالملكية والجواب انه لما نزل قوله تعالى والذين كذبوا بآياتنا يمسهم العذاب بما كانوا
يفسقون والمراد قريش استعجلوه بالعذاب تهكما به وتكذيبا له فنزلت بيانا لانه ليس له

الاستحسار ماندن شدن مطاعر اللغة

انزال العذاب من خزائن الله بيدها ولا يعلم ايضا متى نزل بهم العذاب منها ولا هو ملك
فيقدر على انزال العذاب عليهم كما يحكى ان جبرئيل قلب باحد جناحيه المؤتفكات فقد دلت
الآية على ان الملك اقدر واقوى لا على انه افضل من البشر ومنها قوله تعالى ما نهاكما ربكما
عن هذه الشجرة الا ان تكونا ملكين اى الا كراهة ان تكونا ملكين يعنى ان الملائكة بالمرتبة
الاعلى وفى الاكل من الشجرة ارتقاء اليها والجواب انها رأيا الملائكة احسن صورة واعظم
خلقا واكمل قوة فتمنيا مثل ذلك وخيل اليهما انه الكمال الحقيقى والفضيلة المطلوبة ولو سلم
فغاية التفضيل على ادم قبل النبوة ومنها قوله تعالى علمه شديد القوى يعنى جبرئيل ع والمعلم
افضل من المتعلم والجواب ان ذلك بطريق التبليغ وانما التعليم من الله ومنها قوله لن
يستنكف المسيح ان يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون اى لا يترفع عيسى ع عن العبودية
ولا من هو ارفع منه درجة كتوكلك لا يستنكف من هذا الامر الوزير والا السلطان
ولو عكست لاختلت والجواب ان الكلام سيق لرد مقالة النصارى وغلوهم فى
المسيح وادعائهم فيه النبوة الالوهية والرفع عن العبودية لكونه روح الله وولد بلا
اب ولكونه يبرئ الاكمه والابرص والمعنى لا يرفع عيسى عن العبودية ولا من هو
فوقه فى هذا المعنى وهم الملائكة الذين لا اب لهم ولا ام ويقدرون على ما لا تقدر عليه
عيسى ولا دلالة على الافضلية بمعنى كثرة الثواب وساير الكمالات ومنها اطراد تقديم
ذكر الملائكة على ذكر الانبياء والرسل ولا تعلل له جهة سوى الافضلية والجواب انه يجوز
ان يكون جهة تقدمهم فى الوجود او فى قوة الايمان بهم فان وجود الملائكة روحانية مجردة
فى ذواتها متعلقة بالهياكل العلوية مبرأة عن الشهوة والغضب اللذين مبدأ الشرور و
القبائح متصفة بالكمالات العلمية والعملية بالفعل من غير سوابق الجهل والنقص والخروج عن
القوة الى الفعل على التدريج ومن احتمال الغلط قوية على الافعال العجيبة واحداث السحب
والزلازل وامثال ذلك مطلعة على اسرار الغيب سابقة على انواع الخيرات ولا كذلك خالق النشر

وصل فاهما

الاستنكاف
ننگ داشتن
مقابل

بعضهم قبل الالوهية

والجواب

والجواب ان مبنى ذلك على قواعد الفلسفة دون الملة ومنها ان اعمالهم المستوجبة للمثوبات
اكثر لطول زمانهم وادوم لعدم تخلل الشواغل واقوم لسلامتها عن مخالطة المعاصى المنقصة
للثواب والجواب ان هذا لا يمنع كون اعمال الانبياء افضل واكثر ثوابا بجهات اخر
كقهر المضاد والمنافى وتحمل المتاعب والمشاق ونحو ذلك على ما مر

وهى رياسة عامة فى امر الدين والدنيا خلافة عن النبى ص وبهذا القيد خرجت النبوة
ويفيد العموم مثل القضاء والرياسة فى بعض النواحى وكذا رياسة من جعله الامام نائبا عنه
على الاطلاق فانها لا تعم الامام الامام لطف فيجب نصبه على الله تعالى تحصيلا للغرض اختلفوا
فى ان نصب الامام بعد انقراض زمن النبوة هل يجب ام لا وعلى تقدير وجوبه على الله تعالى ام
علينا عقلا ام سمعا فذهب اهل السنة الى انه واجب علينا سمعا وقال المعتزلة والزيدية عقلا
وذهب الامامية الى انه واجب على الله عقلا واختاره المص وذهب الخوارج الى انه غير
واجب مطلقا وذهب ابو بكر الاصم الى انه لا يجب مع الامن لعدم الحاجة اليه وانما يجب
عند الخوف وظهور الفتن وذهب الفوطى واتباعه الى عكس ذلك اى يجب مع الامن
لاظهار شعائر الشرع ولا يجب عند ظهور الفتن لان الظلمة ربما لم تطيعوه وصار سببا لزيادة
الفتن تمسك اهل السنة بوجوه الاول وهو العمدة اجماع الصحابة حتى جعلوا ذلك اهم الواجبات
واشتغلوا به عن دفن رسول الله ص وكذا عقيب موت كل امام روى انه لما توفى النبى ص
خطب ابو بكر يا ايها الناس من كان يعبد محمدا فقد مات ومن كان يعبد رب محمد فانه حى
لا يموت لا بد لهذا الامر ممن يقوم به فانظروا وهاتوا ارايكم رحمكم الله فتبادروا من كل جانب
وقالوا صدقت لكنا ننظر فى هذا الامر ولم يقل احد انه لا حاجة الى الامام الثانى ان الشرع
امر باقامة الحدود وسد الثغور وتجهيز الجيوش للجهاد وكثير من الامور المتعلقة بحفظ النظام
وحماية بيضة الاسلام مما لا يتم الا بالامام وما لا يتم الواجب المطلق الا به وكان مقدورا
فهو واجب على ما مر الثالث ان فى نصب الامام استجلاب منافع لا تحصى واستدفاع مضار

لا يخفى وكل ما هو كذلك فهو واجب اما الصغرى فيكاد ان يكون من الضروريات بل المشاهدات
ويعد من العيان الذي لا يحتاج الى البيان ولهذا اشتهر ان ما ينزع السلطان اكثر
مما ينزع القرآن وما يلتم بالسنان لا ينظم بالبرهان وذلك لان الاجتماع المودي
الى اصطلاح المعاش والمعاد لا يتم بدون السلطان الذي يردع المفاسد ويحفظ المصالح
ويمنع ما يتسارع اليه الطباع وينازع عليه الاطباع وكفاك شاهدا ما شاهد من استيلاء
الفتن والابتلاء بالمحن بمجرد هلاك من يقوم بحماية الحوزة ورعاية البيضة وان لم يكن على
ما ينبغي من الصلاح والسداد ولم يخ عن شائبة شر وفساد ولهذا لا ينظم امر ادنى اجتماع
كرفقة طريق بدون رئيس يصدرون عن رايه ومعنى امره ونهيه بل ربما يجري مثل هذا فيما
بين الحيوانات العجم كالنحل لها عظيم يقوم مقام الرئيس ينظم امرها ما دام فيها واذا هلك
انتشرت الافراد وانتشر الجراد وشاع فيما بينهم الهلاك والفساد لا يقال فغاية الامر
انه لا بد في كل اجتماع من رئيس مطاع منوط به النظام والانتظام لكن من اين يلزم عموم
رياستها جميع الناس وشمولها امر الدين على ما هو المعتبر في الامامة لانا نقول 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 ومخاصمات موجبة لاختلال امر النظام
ولو اقتصرت رياسته على امر الدنيا لفات انتظام امر الدين الذي هو المقصد الاهم والعمدة
العظمى واما الكبرى فبالاجماع واحتج المص بان الامام لطف من الله تعالى في حق عباده لانه
اذا كان لهم رئيس يمنعهم من المحظورات ويحثهم على الواجبات كانوا معه اقرب الى
الطاعة وابعد من المعاصي منهم بدونه واللطف واجب عليه تعالى بناء على اصلهم واعترض
بان نصب الامام انما يكون لطفا اذا خلا عن المفاسد كلها وهو ممنوع فان ادراء الواجبات
وترك المحرمات مع عدم الامام اكثر ثوابا لكونها اقرب الى الاخلاص لانتفاء احتمال
كونها من خوف الامام ولو سلم فانما يجب لو لم يتم لطف آخر مقامه كالعصمة مثلا لم لا يجوز

الدر الدفع وفي الحديث
ادرءوا الحدود ما استطعتم
صحاح

صورة الاسلام
صورة وزواجه

الاصقاع
جمع الصقع
وهو الناحية

ان يكون

ان يكون زمان 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 وليس هذا بلازم عندكم فالامام الذي ادعيتم وجوبه ليس بلطف والذي
هو لطف ليس بواجب والمص اشار الى الجواب عن الاول بقوله والمفاسد معلومة
الانتفاء وعن الثاني بقوله وانحصار اللطف فيه معلوم للعقلاء وظاهر انهما مجرد دعوى
واشار الى الجواب عن الثالث بقوله ووجوده لطف وتصرفه لطف آخر وعدمه
منا يعني ان وجود الامام لطف سواء تصرف او لم يتصرف على ما نقل عن علي عليه السلام قال لا تخلو
الارض عن قائم لله بحجة اما ظاهرا مشهورا او خائفا مغمورا لئلا تبطل حجج الله تعالى وبيناته
وتصرفه اللطف آخر وانما عدم من جهة العباد وسوء اختيارهم حيث اخافوه وتركوا
نصرته ففوتوا اللطف على انفسهم وردوا بانا لا نم ان وجوده بدون التصرف لطف فان
قيل ان المكلف اذا اعتقد وجوده كان دائما يخاف ظهوره ونصره فيمنع من القبائح
قلنا مجرد الحكم بخلقه وايجاده في وقت ما كاف في هذا المعنى فان ساكن القرية اذا انزجر عن
القبيح خوفا من حاكمه من قبل السلطان مختف في القرية بحيث لا اثر له كذلك ينزجر خوفا
من حاكم علم ان السلطان يرسله اليها متى شاء وليس هذا خوفا من المعدوم بل من موجود
مترقب كما ان خوف الاول من ظهور مترقب ثم اختلفوا في ان الامام هل يجب ان يكون
معصوما ام لا فذهب الامامية والاسماعيلية الى وجوبه واختاره المص والباقون بخلافه واحتج
المص بوجوه الاول انه لو لم يجب عصمة الامام لزم التسلسل وجه اللزوم ان المحوج الى الامام
جواز الخطاء على الامة في العلم والعمل فلو جاز الخطاء على الامام ايضا لوجب له امام آخر وتسلسل
والى هذا الوجه اشار بقوله وامتناع التسلسل يوجب عصمته ولا يشاغبه ان نقول لا نم ان
الحاجة الى الامام لما ذكرتم بل لما ذكرنا في وجوب نصب الامام ولا يلزم منه ان يكون
معصوما لكن الامام حافظ للشريعة فلو جاز الخطاء عليه لم يكن حافظا واليه اشار بقوله ولانه

حافظ الشرع واجيب بانه ليس حافظا لها بذاته بل بالكتاب والسنة واجماع الامة واجتهاده
الصحيح وان اخطا في اجتهاده فالمجتهدون يردون والآمرون بالمعروف يصدون وان لم
يفعلوا الخ فلا نقض للشريعة القويمة الثالث انه لو اقدم الامام على المعصية لوجب انكاره
وهو مضاد لوجوب الطاعة الثابت بقوله واطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر
منكم مفوت للغرض من نصبه اعني الامتثال لما امر به والاجتناب عما نهى عنه واتباعه فيما يفعله
والى هذا اشار بقوله ولوجوب الانكار لو اقدم على المعصية فضادا امر الطاعة ويفوت
الغرض من نصبه واجيب بان وجوب الطاعة انما هو فيما لا يخالف الشرع واما فيما يخالفه
فالرد والانكار وان لم يتيسر فسكوت عن اضطرار الرابع انه لو اقدم على المعصية لكان اقل
درجة من العوام لانه اعرف بمثالب المعاصي ومناقب الطاعات فصدور المعصية منه
اقبح من العوام واليه اشار بقوله ولانحطاط درجته عن اقل العوام ثم القائلون بالعصمة اختلفوا
في ان المعصوم هل يمكن من المعصية ام لا واختار المص انه قادر على المعصية فقال ولا ينافي
العصمة القدرة والا لما استحق الثواب على الاجتناب عن المعاصي ولما كان مكلفا وقبح تقديم
المفضول معلوم ولا ترجيح في المساوي اختلفوا في ان الامام هل يجب ان يكون افضل من
رعيته ام لا فذهب الاكثرون من اهل الملة الى انه لا يجب ان يكون افضل من رعيته وذهب
الامامية الى انه يجب واختاره المص واحتج عليه بانه لو لم يكن الامام افضل من رعيته فلا يخلو اما
ان يكون مساويا او مفضولا وتقديم المفضول على الفاضل قبيح عقلا يدل عليه قوله تعالى افمن
يهدي الى الحق احق ان يتبع امن لا يهدي الا ان يهدى فما لكم كيف تحكمون والمساوي
لا ترجيح له فيستحيل تقديمه لانه يفضي الى الترجيح بلا مرجح والعصمة بمعنى النص وسيرة عليه السلم
يعني ان العصمة من الامور الخفية التي لا يعلمها الا عالم السرائر يجب ان يكون الامام منصوصا
من عند الله تعالى وسيرة نبينا ص ايضا يقتضي التنصيص بالامام لانه اشفق للامة من الوالد
بولده ولهذا لم ينحصر في ارشاد امور جزئية مثل ما يتعلق بالاستنجاء وقضاء الحاجة فمن

هو بهذه المثابة من الاشفاق كيف يهمل امرهم فيما سواهم من المهمات ولا ينص على من يقوم
امرهم بعده وهذا اي العصمة والتنصيص مختصان بعلي ع اختلفوا في ان الامام الحق بعد رسول
الله ص من هو فذهب الامامية الى انه علي ع واختاره المص وذهب الباقون الى
انه ابو بكر واحتج المص بان العصمة والنص كلاهما مختصان بعلي ع اي المعصوم المنصوص
عليه بالامامة هو علي ع دون ابي بكر فهو الامام دونه وعوى انحصار العصمة
في علي ع نافي ما تقدم من انها خفية لا يعلمها الا الله وما يقال من انهما مختصان بعلي ع لان
عليا افضل الصحابة لما سيأتي 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 يتحقق العصمة بدون النص فهذه مصادرة لا تخفى والنص الجلي في قوله ع مخاطبا لاصحابه
سلموا على علي بامرة المؤمنين والامرة بالكسر الامارة من امر الرجل اذا صار اميرا وقوله عليه السلم
لعلي ع انت الخليفة بعدي وغيرهما مثل قوله ص مشيرا الى علي ع واخذا بيده هذا خليفتي فيكم
من بعدي فاسمعوا له واطيعوه وقوله ع وقد جمع بني عبد المطلب اليكم بايعني ويوازرني يكون
اخي ووصيي وخليفتي من بعدي فبايعه علي ع واحتج بانه لو كان في مثل هذا الامر الخطير المتعلق
بمصالح الدين والدنيا والعامة الخلق مثل هذه النصوص الجلية لتواتر واشتهر فيما بين الصحابة
ولم يختلفوا في العمل بموجبه ولم يتردد واحين اجتمعوا في سقيفة بني ساعدة لتعيين الامام حيث
قال الانصار منا امير ومنكم امير ومال طائفة الى ابي بكر واخرى الى العباس واخرى الى
علي ع ولم يترك علي محاجة الاصحاب ومخاصمتهم وادعاء الامر له والتمسك بالنص عليه
بل قام بامره وطلب حقه كما قام به حين افضى النوبة اليه وقاتل حتى افنى الخلق الكثير من
الخلق اذ ذاك اشد وفي اول الامر اسهل وعهدهم بالنبي ع اقرب وهمهم في تنفيذ احكامه
الارغب وكيف يزعم من له ادنى مسكة ان اصحاب رسول الله ص مع انهم غلبوا مهجهم وذخائرهم
وقتلوا اقاربهم وعشائرهم في نصرة رسول الله ص واقامة شريعته وانقياد امره واتباع طاعته

انهم خالفوه قبل ان يدفنوه مع وجود هذه النصوص القطعية الظاهرة الدلالة على المراد بل
ههنا امارات وروايات ربما يفيد باجتماعها القطع لعدم مثل تلك النصوص وهي انها لم
تثبت عمن يوثق به من المحدثين مع شدة محبتهم لامير المؤمنين ع وتعلمهم الاحاديث الكثيرة
في مناقبه وكلالته في امر الدين والدنيا ولم تنقل عنه في خطبه ورسائله ومفاخراته
ومخاصماته وعند تاخيره عن البيعة اشارة الى تلك النصوص وجعل عمر الخلافة شورى بين
ستة ودخل علي ع في الشورى وقال عباس لعلي ع امد يدك ابايعك حتى يقول
الناس هذا عم رسول الله ص بايع ابن عمه فلا يختلف فيك اثنان وقال ابو بكر ودِدْتُ
اني سألت النبي عن هذا الامر فمن هو وكنا لا ننازعه وحاج علي معوية بيعة الناس له
لا بنص من النبي ص ولقوله تعالى انما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلوة
ويؤتون الزكوة وهم راكعون وانما اجتمعت الاوصاف في علي ع بيان ذلك انها
نزلت باتفاق المفسرين في حق علي بن ابي طالب ع حين اعطى السائل خاتمه وهو راكع
في صلوته وكلمة انما للحصر لشهادة النقل والاستعمال والولي كما جاء بمعنى الناصر فقد يجي بمعنى
المتصرف والاولى والاحق بذلك يقال اخو المرة وليها والسلطان ولي من لا ولي له
وفلان ولي الدم وهذا هو المراد ههنا لان الولاية بمعنى النصرة يعم جميع المؤمنين لقوله تعالى
والمؤمنون بعضهم اولياء بعض فلا يصح حصرها في المؤمنين الموصوفين باقامة الصلوة وايتاء
الزكوة حال الركوع والمتصرف من المؤمنين في امر الامة يكون هو الامام فيتعين علي ع
لذلك اذ لم يوجد الصفات في غيره واجيب بمنع كون الولي بمعنى المتصرف في امر
الدين والدنيا واللاحق بذلك على ما هو خاصة الامام بل الناصر والمولى والمحب على ما يناسب
ما قبل الاية وهو قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى اولياء بعضهم
اولياء بعض وولاية اليهود والنصارى المنهي عن اتخاذها ليست بمعنى التصرف والامامة
بل النصرة والمحبة وما بعدها وهو قوله تعالى ومن يتول الله ورسوله والذين آمنوا فان حزب

الله

الله هم الغالبون فان التولي ههنا بمعنى المحبة والنصرة دون الامامة فيجب ان يحمل ما بينهما ايضا
على النصرة ليتلائم اجزاء الكلام على ان الحصر انما يكون بقيا لما وقع فيه تردد ونزاع ولا
خفاء في ان ذلك عند نزول الاية لم يكن امامة الائمة الثلثة وانما ظاهر الاية ثبوت الولاية
بالفعل في الحال ولا شبهة في ان امامة علي ع انما كانت بعد النبي ص والقول بانه كانت
له ولاية التصرف في امر المسلمين في حوة النبي ص ايضا مكابرة وصرف الاية الى ما يكون في المآل
دون الحال لا يستقيم في حق الله تعالى ورسوله ص وايضا الذين آمنوا صيغة جمع فلا تصرف الى
الواحد الا بدليل وقول المفسرين ان الاية نزلت في حق علي ع لا يقتضي اختصاصها وانحصارها
عليه ودعوى انحصار الاوصاف فيه مبنية على جعل وهم راكعون حالا من ضمير يؤتون وليس
بلازم بل يحتمل العطف بمعنى انهم يركعون في صلوتهم لا كصلوة اليهود حالية عن الركوع او
بمعنى انهم خاضعون وحديث الغدير المتواتر بيانه ان النبي ص قد جمع الناس يوم غدير
خم موضع من مكة والمدينة بالجحفة وذلك بعد رجوعه عن حجة الوداع وجمع الرجال وصعد
عليها وقال مخاطبا معاشر 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 علي ع يوم الشورى عند ما حاول ذكر فضايله ولفظ المولى قد يراد به المعتق والمعتق والحليف
والجار وابن العم والناصر والاولى بالتصرف قال الله تعالى وماويكم النار هي مولاكم اي اولى
بكم ذكره ابو عبيدة وقال النبي ص ايما امرأة نكحت بغير اذن مولاها اي الاولى بها والمالك
للامر والاولى بالتصرف شايع في كلام العرب منقول عن ائمة اللغة والمراد انه اسم لهذا المعنى
لا صيغة بمنزلة الاولى يعترض بانه ليس من صيغة اسم التفضيل وانه لا يستعمل استعماله ويمنع ان يكون
المراد به في الحديث هو هذا المعنى لطابق صدر الحديث اعني قوله الست اولى بكم من انفسكم
ولانه لا وجه للجملة الاولى وهو ظ ولا للسادس لظهوره وعدم احتياجه الى البيان وجمع الناس
لاجله سيما وقد قال تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض ولا خفاء في ان الاولوية

بالناس والتوكل الا كيف لتدبير امرهم والتصرف فيهم بمنزلة النبي ص وهو معنى الامامة واجيب
بانه غير متواتر بل هو خبر واحد في مقابلة الاجماع كيف وقد قدح في صحته كثير من اهل
الحديث ولم ينقله المحققون منهم كالبخاري ومسلم والواقدي واكثر من رواه لم يرد المقدمة
التي جعلت دليلا على ان المراد بالمولى الاولى بالتصرف وبعد صحة الرواية فهو خبر الخبر
اعني قوله اللهم وال من والاه يشعر بان المراد بالمولى هو الناصر والمحب بل مجرد احتمال
ذلك كاف في دفع الاستدلال وما ذكر من ان ذلك معلوم ظ من قوله تعالى والمؤمنون
والمؤمنات بعضهم اولياء بعض لا يدفع الاحتمال لجواز ان يكون الغرض التخصيص على موالاته
ونصرته ليكون ابعد عن التخصيص الذي يحمله اكثر العمومات ولكون اولى بافادة الشرف
حيث قرن بموالاة النبي ص ولو سلم ان المراد بالمولى هو الاولى فاين الدليل على ان المراد
هو الاولى بالتصرف والتدبير بل يجوز ان يراد الاولى في الاختصاص به والقرب منه
كما قال الله ان اولى الناس بابراهيم للذين اتبعوه وكما يقول التلامذة نحن اولى باستاذنا
والاتباع نحن اولى بسلطاننا ولا يريدون الاولوية في التدبير والتصرف مع لا يدل
الحديث على امامته ولو سلم فغايته الدلالة على استحقاقه للامامة وثبوتها في المآل لكن
من اين يلزم نفي امامة الايمة الثلثة قبله ولحديث المنزلة المتواتر بانه ان المنزلة اسم جنس مضاف
فيعم كما اذا عرف باللام بدليل صحة الاستثناء واذا استثنى منها مرتبة النبوة بقي عامة في
باقي المنازل التي من جملتها كونه خليفة له ص ومتوليا في تدبير الامر ومتصرفا في مصالح العامة و
ايضا مقتضى الطاعة لو عاش بعده اذ لا يليق بمرتبة النبوة زوال هذه المرتبة الرفيعة الشاملة
في حيوة موسى ع بوفاته واذ قد صرح بنفي النبوة ما لم يكن ذلك الا بطريق الامامة واجيب بانه
غير متواتر بل هو خبر واحد في مقابلة الاجماع ويمنع عموم المنازل بل غاية الاسم المفرد
المضاف الى العلم الاطلاق وربما يدعى كونه معهودا معينا كغلام زيد وليس الاستثناء المذكور
اخراجا لبعض افراد المنزلة بمنزلة قولك الا النبوة بل منقطع بمعنى لكن فلا يدل على العموم كيف

ومن

ومن منازله الاخوة في النسب ولم يثبت لعلي اللهم الا ان يقال انها بمنزلة المستثنى
لظهور انتفائها ولو سلم العموم فليس من منازل هرون الخلافة والتصرف بطريق النيابة
على ما هو معنى الامامة لانه شريك له في النبوة وقوله احلفني ليس استخلافا بل مبالغة
وتأكيدا في القيام بامر القوم ولو سلم فلا دلالة على بقائها بعد الموت وليس استخلافا
بموت المستخلف عزلا ولا انتقاضا بل ربما يكون عودا الى حالة الاكمل هي استقلال بالنبوة
والتبليغ من الله فيتصرف هرون ونفاذ امره لو بقي بعد موسى ص انما يكون لنبوته وقد انتفت
النبوة في علي فينتفي ما يبتني عليها ويترتب عنها وبعد اللتيا والتي لا دلالة على نفي امامة الايمة
الثلثة قبل علي ع ولا استخلافه على المدينة في غزوة تبوك وعدم عزله الى زمان وفاته فيعم
الازمان والامور للاجماع على عدم الفصل بل الحاجة الى الخليفة بعد الوفاة اشد منه
حال الغيبة واجيب بانه على تقدير صحته لا يدل على بقائه بعد وفاته دلالة قطعية مع وقوع
الاجماع على خلافه ولقوله ع انت اخي ووصيي وخليفتي من بعدي وقاضي ديني بكسر الدال
واجيب بانه خبر واحد في مقابلة الاجماع ولو صحت لما خفيت على الصحابة والتابعين
والمهرة المتقنين من المحدثين سيما على اولاده الطاهرين ولو سلم فغايته اثبات
خلافته لا نفي خلافة الاخرين ولانه افضل من غيره من الايمة لما سيأتي وامامة المفضول
قبيحة عقلا واجيب بمنع المقدمات ولظهور المعجزة يعني الكرامة على يده كقلع باب خيبر
وعجز عن عباوته سبعون رجلا من الاقوياء ومخاطبة الثعبان على منبر الكوفة فسئل عنه
فقال انه من حكام الجن اشكل عليه مسئلة اجبته عنها ووقوع الصخرة العظيمة عن القليب
روي انه ع لما توجه الى صفين مع اصحابه اصابهم عطش عظيم فامرهم ان يحفروا بئرا
ويرفعوا الصخرة عظيمة عجزوا عن نقلها فنزل فاقتلعها ورمى بها مسافة بعيدة فظهر
قليب فيه ماء فشربوا ثم اعادوها ولما راى ذلك صاحب الدير اسلم ومحاربة الجن روي
ان جماعة من الجن ارادوا وقوع الضرر بالنبي ص حين مسيره الى بني المصطلق فحارب علي ع

معهم وقتل منهم جماعة كثيرة وردّ الشمس وغير ذلك من الوقايع التي نقلت عنه وادعى الامامة
فيكون صادقا في دعواه واجيب بانه لا نم انه ادعى الامامة قبل ابي بكر ولو سلم فلا نم
ظهور ملك الامور في مقام التحدي ثم اراد ان يثبت امامة علي عم بان بين عدم صلوح
غيره للامامة حتى ثبت امامته ضرورة فذكر اولا دلايل عامة بينا ولهم باسرهم ثم ذكر
مطاعن لواحد واحد اما الدلايل العامة فنعني ما اشار اليه بقوله ولسبق كفر غيره فلا يصلح
للامامة غيره فتعين هو وذلك لان النبي صح حين بعث لم يكن علي بالغا سن التكليف فلم يكن
كافرا بخلاف من عداه من الايمة فانهم كانوا بالغين فكانوا كافرين والكافر ظالم لقوله تعالى
والكافرون هم الظالمون والظالم لا يصلح للامامة لقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين في جواب
ابراهيم حين طلب الامامة لذريته واجيب بان غاية الامر ثبوت النافي من الظلم والامامة
ولا محذور اذا لم يجتمعا ومنها ما اشار اليه بقوله ولقوله تعالى وكونوا مع الصادقين مضمون الاية
الكريمة وهو الامر بمتابعة المعصومين لان الصادقين هم المعصومون وغير علي من الصحابة ليس
بمعصوم بالاتفاق فالمامور بمتابعته انما هو علي عم واجيب بمنع المقدمات ومنها ما اشار
اليه بقوله ولقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم امر بطاعة المعصومين لان اولي
الامر لا يكونون الا معصومين لان تفويض امور المسلمين الى غير المعصوم قبيح وغير علي عم غير معصوم
بالاتفاق فالامر بطاعته لا غير واجيب بمنع المقدمات ولان الجماعة غير علي عم غير صالح للامامة
لظلمهم متقدم كفرهم هذا تكرار سبق آنفا من طغيانهم العلم واما مطاعن ابي بكر فمنها انه خالف
ابو بكر كتاب الله تعالى في منع ارث رسول الله بخبر رواه هو وهو نحن معاشر الانبياء
لا نورث فما تركناه صدقة وتخصيص الكتاب انما يجوز بالخبر المتواتر دون الاحاد واجيب
بان خبر الاحاد وان كان ظني المتن فقد يكون قطعي الدلالة فيخصص به عام الكتاب لكونه
ظني الدلالة وان كان قطعي المتن جمعا بين الدليلين وتمام تحقيق ذلك في اصول الفقه
على ان الخبر المسموع من في رسول الله ص ان لم يكن فوق المتواتر فلا خفاء في كونه بمنزلته فيجوز

للسامع المجتهد ان يخصص به عام الكتاب ومنها انه طمع فاطمة عم فدك وهي قرية بخيبر مع
ادعاء النحلة لها وشهد بذلك علي عم وام ايمن فلم يصدقهم وصدق الازواج اي ازواج
النبي ص في ادعاء الحجرة لهن من غير شاهد ومثل هذا الجور والميل لا يليق بالامام ولهذا ردها
عمر بن عبد العزيز اي فدك الى اولاد فاطمة عم واوصيت فاطمة ان لا يصلي عليها ابو بكر
فدفنت ليلا فان هذين الامرين اعني رد عمر بن عبد العزيز فدك الى اولاد فاطمة عم
ووصيتها حين احضرت ان لا يصلي عليها ابو بكر يدلان على انه ظلم فاطمة عم واجيب بانه
لو سلم صحة ما ذكر فليس على الحاكم ان يحكم بشهادة رجل وامراة وان فرض عصمة المدعي والشاهد
وله الحكم بما علمه يقينا وان لم يشهد به شاهد ومنها ما اشار اليه بقوله اقيلوني فلست بخيركم
وعلي خيركم بيان ذلك انه اذا كان صادقا في هذا الكلام لم يصلح للامامة وان كان كاذبا
لم يصلح ايضا لاشتراط العصمة في الامامة ومنها ما اشار اليه بقوله ولقوله ان له شيطانا
يعتريه يعني انه قال ان لي شيطانا يعتريني فان استقمت اعينوني وان عصيت جنبوني وبيانه
كما في المقدم من انه ان كان صادقا لم يصلح للامامة وان كان كاذبا لم يصلح ايضا لانتفاء
العصمة واجيب بانه على تقدير صحته قصد به التواضع وهضم النفس وقد ورد في الحديث
ان كل مولود له شيطان وقوله ان عصيت شرطه لا يقتضي صدقها وقوع الطرفين ومنها
ما اشار بقوله ولقول عمر كانت بيعة ابي بكر فلتة وقى الله شرها فمن عاد الى مثلها فاقتلوه
يعني انها كانت فجاءة عن خطاء لا عن تدبر واتباع على اصل واجيب بان المعنى انها
كانت فجاءة وبغتة وقى الله شر الخلاف الذي كاد يظهر عندها فمن عاد الى مثل تلك
المخالفة الموجبة لتبديد الكلمة وكيف يتصور منه القدح في امامة ابي بكر مع ما علم من مبالغته
في تعظيمه وفي انقياد البيعة ومن صيرورته خليفة باستخلافه ومنها انه شك عند موته في
استحقاقه للامامة حيث قال وددت اني سألت رسول الله ص عن هذا الامر فيمن هو
وكنا لا ننازع اهله واجيب بمنع صحة الخبر وعلى تقدير صحته اراد به المبالغة في طلب الحق وفي

الاحتمال البعيد ومنها انه خالف الرسول ع في الاستخلاف والرسول ص مع انه اعرف
بالمصالح والمفاسد وتوفر شفقته على الامة لم يستخلف احدا واجيب بانا لا نم انه لم
يستخلف احدا بل استخلف اجماعا اما عند الاشاعرة فابا بكر واما عند الشيعة فعليا ومنها
انه خالف الرسول في توليه من عزله فانه ولى عمر جميع امور المسلمين مع ان النبي ص عزله بعدما
ولاه امر الصدقات اجيب بانا لا نم انه عزل عمر بل انقضى توليته بانقضاء شغله كما اذا
وليت احدا عملا فاتمه فلم يش عاملا فانه ليس من العزل في شيء وايضا لا نم ان مجرد فعل ما لم
يفعله النبي ص مخالفة له وتركا لاتباعه وانما المخالفة اذا فعل ما نهى عنه او ترك ما امر به
ومنها انه خالف الرسول ص في التخلف عن جيش اسامة مع علمهم بقصد التنفيذ امر النبي ص
ابا بكر وعمر وعثمان في ان يغزوا جيش اسامة فانه قال في مرضه الذي قضى فيه تخلفوا
جيش اسامة وكان الثلثة في جيشه وفي جملة من نكب عليه الغزو معه ولم يفعلوا ذلك
مع انهم عرفوا قصد النبي ص لان غرضه من التبعيد من المدينة بعد الثلثة عنها بحيث لا يتوا بشوا
على الامامة بعد موت النبي ص ولهذا جعل الثلثة في الجيش ولم يجعل عليا واجيب بمنع صحة
ذلك وولى اسامة عليهم فهو افضل وعلى لم يول عليه احدا وهو افضل من اسامة يعني في
توليه اسامة عليهم دليل على تفضيله عليهم ولا شك لاحد في ان عليا افضل من اسامة فعلى افضل منهم
فهو المتعين للامامة واجيب بان توليه اسامة عليهم لو ثبت فعله لغرض غير الافضلية مثل كونه اعلم
بعادة الجيش ومنها ان ابا بكر لم يتول عملا في زمانه وبعثه النبي ص الى مكة واعطاه سورة براءة
ليقرأ على الناس فنزل جبرئيل ع وامر برده واخذ السورة منه وان لا يقرأها الا هو او
واحد من اهله فبعث بها عليا وامره ان ياخذ منه السورة ويقرأها على اهل مكة واجيب
بانا لا نم انه لم يتول عملا في حيوة النبي ع فانه امره على الحج في سنة تسع من الهجرة واستخلفه
في الصلوة في مرضه وصلى خلفه وايضا لا نم انه عزله عن قراءة 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 اخذوا المواثيق والعهود كان لا يفعل ذلك الا صاحب العهد او رجل من بني
اعمامه مجرى رسول الله ص على سابق عهدهم ومنها انه لم يكن عارفا بالاحكام حتى قطع
يسار سارق واحرق بالنار فجاءه السلمي وقد نهى النبي ص عن ذلك وقال لا يعذب
بالنار الا رب النار ولم يعرف الكلالة فانه سئل عنها فلم يقل فيها ثم قال اقول في الكلالة
برائي فان اصبت فمن الله فان اخطأت فمن الشيطان وهي من لا والد له ولا ولد وكل
وارث ليس بوالد ولا ولد ولا ميراث الجدة سألته جدة عن ميراثها فقال لا اجد لك شيئا
في كتاب الله ولا في سنة نبيه فاخبره المغيرة ومحمد بن مسلمة ان النبي ص اعطاها السدس
واضطرب في كثير من احكامه وكان يستفتي الصحابة وهذا دليل واضح على قصور علمه فلم يصلح
للامامة واجيب عنه بانه ان اريد به انه ما كان جميع احكام الشرع حاضرة عنده على
سبيل التفصيل فهو مسلم ولكن ليس هذا من خواص ابي بكر بل جميع الصحابة مشاركون
في هذا المعنى ولا يقدح ذلك في استحقاق الامامة وان اريد به انه لم يكن من اهل الاجتهاد
في المسائل الشرعية والقدرة على معرفتها باستنباطها من مداركها فهو ممنوع وقطع يسار سارق
لعلة من غلطة الجلاد واضيف اليه لان اصل القطع كان بامره ويحتمل انه كان ذلك في
المرتبة الثالثة على ما هو راي اكثر الفقهاء واحراقه بالنار من غلطه في اجتهاده فكم مثله
للمجتهدين واما مسئلة الكلالة والجدة فليس بدعا من المجتهدين اذ يخفون عن مدارك الاحكام
ويساوون من احاط بها علما ولهذا رجع علي في سبع امهات الاولاد الى قول عمر وذلك
لا يدل على عدم علمه باحكام الشرع ومنها انه لم يحد خالدا ولا اقتص منه حيث قتل مالك
بن نويرة وهو مسلم طمعا في التزوج بامراته لجمالها ولذلك تزوج بها من ليلته وضاجعها
فاشار عليه عمر بقتله قصاصا فقال لا اغمد سيفا سله الله على الكفار وانكر عمر عليه ذلك
وقال لخالد لان وليت الامر لافيدنك به واجيب عنه بانا لا نم انه وجب على خالد الحد
والقصاص فانه قد قيل ان خالدا انما قتل بالكلالة لانه يخشى منه الردة وتزوج بامراته في

دار الحرب لانه من المسائل المجتهد فيها من اهل العلم وقيل ان خالدا لم يقتل مالكا بل قتله بعض
الصحابة خطأ لظنه انه ارتد وكانت زوجته مطلوبة منه وقد انقضت عدتها وانكار عمر عليه
لا يدل على قدحه في امامة ابي بكر ولا على قصده الى القدح فيها بل انما انكر كما انكر بعض المجتهدين على
بعض ومنها انه دفن في بيت رسول الله ص وقد نهى الله عن دخوله في حيوته بغير اذن
النبي ص واجيب بان الحجرة كانت ملكا لعائشة وقد دفن فيها باذنها والمنع من دخول
المؤمنين بيت النبي بغير اذنه حال حيوته لا يقتضي عدم دفن ابي بكر في بيته اذا كان ملكا لغيره
ومنها انه بعث الى بيت امير المؤمنين ع لما امتنع من البيعة فاضرم فيه النار وفيه فاطمة ع
وجماعة من بني هاشم واجيب عنه بان تأخر علي ع عن بيعة ابي بكر لم يكن عن شقاق
ومخالفة وانما كان لعذر وطروء امر ولهذا اقتدى به واخذ من عطائه وكان منقادا له
في جميع اوامره ونواهيه معتقدا صلاحيته للامامة وصحة بيعته وقال خبر هذه الامة بعد النبي
ابي بكر وعمر ومنها انه رد على الحسن لما بويع روي انه لما صعد ابو بكر المنبر بعد البيعة ليخطب
الناس جاءه الحسن والحسين ع وقالا هذا مقام جدنا ولست له اهلا واجيب بمنع صحة
الرواية ومنها انه ندم على كشف بيت فاطمة ع وقال ليتني تركت بيت فاطمة ع فلم اكشفه
وهذا يدل على خطائه في ذلك واجيب بانه لم يثبت الكشف عن التابت واما مطاعن عمر
فمنها انه امر عمر برجم امرأة حامل واخرى مجنونة فنهاه علي ع وقال في الاول ان كان لك
عليها سبيل فلا سبيل على حملها وقال في الثاني العلم مرفوع عن المجنون فقال عمر لولا علي
لهلك عمر واجيب بانه لم يعلم الحمل والجنون وقوله لولا علي لهلك عمر باعتبار عدم مبالغته
في البحث عن حالها يعني لولم ينبه علي على تلك الحالة ورحمتا لكان بناله من الاسف على
ترك المبالغة في البحث عن حاله هو اقرع من حالة الهلاك ومنها انه شك في موت
النبي ص حين قبض فقال والله ما مات محمد ولا يتركون هذا القول حتى يقطع ايدي رجال وارجلهم
ولم يسكن الى موت النبي ص حتى تلا عليه ابو بكر انك ميت وانهم ميتون فقال كاني لم اسمع هذه الآية

واجب

واجيب عنه بان قضيته في حال موت النبي ص لا يدل على جهله بالقرآن فان تلك الحالة حالة تشوش
البال واضطراب الاحوال والذهول عن الجليات والغفلة عن الواضحات حتى انه نقل
ان بعض الصحابة في تلك الحالة طار عقله بالجنون وبعضهم صار اعمى وبعضهم صار اخرس وبعضهم لام
على وجهه وبعضهم صار مقعدا لا يقدر على القيام وفي قوله كانه لم اسمع دلالة على انه سمعها وعلمها
لكن ذهل عنها وتحمل انه فهم من قوله تعالى هو الذي ارسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره
على الدين كله وقوله ليستخلفنهم في الارض انه تعالى اتم هذه الامور وظهورها غاية الظهور
ومنها انه قال كل الناس افقه من عمر حتى المخدرات في الحجال لما منع من المغالاة في
الصداق روي انه قال يوما في خطبته من غالى في صداق ابنته جعلته في بيت المال فقالت له
امرأة كيف تمنعنا ما احله الله لنا بقوله واتيتم احديهن قنطارا فقال هذا القول واجب
بانه لم ينه نهي تحريم بل انما نهاه على معنى انه وان كان جائزا شرعا فتركه اولى نظرا الى امر المعاش
وقوله كل الناس افقه من عمر على طريق التواضع وكسر النفس ومنها انه اعطى ازواج النبي ص
واقرباءه ومنع اهل البيت من خمسهم ومنها انه قضى في الجد بمائة تقسيب ومنها انه فضل في
القسمة والعطايا المهاجرين على الانصار والانصار على غيرهم والعرب على العجم ولم يكن ذلك
في زمن النبي ص ومنها انه منع المتعتين فانه صعد المنبر وقال يا ايها الناس ثلاث كن على عهد
رسول الله ص انا انهى عنهن واحرمهن واعاقب عليهن وهي متعة النساء ومتعة الحج وحي على خير
العمل واجيب عن الوجوه الاربعة بان ذلك ليس ببدع ومنها انه حكم في الشورى بعد
الثواب فانه خالف النبي ص حيث لم يفوض تعيين الامام الى اختيار الناس وخالف
ابا بكر حيث لم ينص على امامة واحد معين فاختار الشورى وجعل الامامة في ستة نفر واجيب
بان ذلك ليس من المخالفة في شيء كما مر من ان تنصيص ابا بكر على احد معين ليس مخالفة للنبي ص ومنها
انه حرق كتاب فاطمة على ما روي ان فاطمة لما طالت المنازعة بينها وبين ابي بكر رد ابو بكر
عليها فدك وكتب لها بذلك كتابا فخرجت والكتاب في يدها فلقيها عمر فسألها عن ساتنا

فقصت قصتها فاخذ منها الكتاب وخرقه ودخل على ابي بكر وعاتبه على ذلك واعتقا على
منعها عن ذلك واجيب عنه بمنع صحة هذا الخبر والرواية كيف ولم يروه احد من الثقات
واما مطاعن عثمان فمنها انه ولى عثمان من ظهر فسقه حتى احدثوا في امر المسلمين ما احدثوا فانه
ولى الوليد بن عقبة وظهر منه شرب الخمر وصلى بالناس وهو سكران واستعمل سعيد بن
العاص على كوفة وظهر منه ما اخرجه به اهل الكوفة وولى عبد الله بن ابي سرح مصر فاساء التدبير
فشكاه اهلها وتظلموا منه وولى معوية الشام فظهر من الفتن العظيمة واجيب عنه بانه انما
ولى من ولاه لظنه انه اهل الولاية ولا اطلاع له على السرائر وانما عليه الاخذ بالظاهر والعزل
عند تحقق الفسق ومعوية كان على الشام من زمن عمر ايضا وانما ظهر منه الفتن في زمان علي ع
ومنها انه اثر اهله واقاربه بالاموال العظيمة وفرقها عليهم مبذرا في التفريق حتى نقل انه
دفع الى اربعة نفر منهم اربعمائة الف دينار واجيب بانها لم يكن من بيت المال بل من
خاصة نفسه وتموله وثروته مشهورة واثاره اقاربه باموال خاصة مستحسن شرعا وعرفا
ومنها انه حمى الحمى للنعم عن المؤمنين وذلك خلاف الشرع لان النبي ص جعل الناس في الماء
والكلاء شرعا واجيب عنه بانه احدث الحمى لم يكن لنعمه بل لنعم الصدقة والجزية والصوافي وكان
ذلك في زمن الشيخين ايضا الا انه زاد في عهد عثمان لازدياد شوكة الاسلام ومنها
انه وقع منه اشياء منكرة في حق الصحابة فضرب ابن مسعود حتى مات واحرق مصحفه
فضرب عمارا حتى اصابه فتق وضرب ابا ذر ونفاه الى الربذة واجيب بان ضرب
ابن مسعود ان صح فقد قيل انه لما اراد عثمان ان يجمع الناس على مصحف واحد ورفع
الاختلاف بينهم في كتاب الله طلب مصحفه منه فابى ذلك مع ما كان فيه من الزيادة و
النقصان ولم يرض ان يجعل موافقا لما اتفق عليه اجلة الصحابة فادبه عثمان ليتنبه ولانه
انه مات من ذلك وضرب عمار لما روي انه دخل عليه واصحابه عليه الادب واغلظ له
في القول بما لا يجوز الا جزاء بمثله على الايمة وللامام التاديب لمن اساء الادب عليه

وان

وان افضى ذلك الى هلاكه فلا اثم عليه لانه وقع من ضرورة فعل ما هو جائز له كيف وان ما ذكر
لازم على الشيعة حيث ان عليا قتل اكثر الصحابة في حربه فاذا جاز القتل لمفسدة جاز التاديب
بالطريق الاولى وضرب ابا ذر لانه قد بلغنا انه كان في الشام اذا صلى الجمعة واخذ الناس
في مناقب الشيخين يقول لهم ارايتم ما احدث الناس بعدهما شيدوا البنيان ولبسوا الناعم
وركبوا الخيل واكلوا الطيبات وكاد يفسد باقواله الامور ويشوش الاحوال استدعاه
من الشام وكان اذا راى عثمان قال يوم تحمى عليها في نار جهنم فتكوى بها جباههم وجنوبهم وظهورهم
فضربه عثمان بالسوط على ذلك تاديبا وللامام ذلك بالنسبة الى كل من اساء الادب عليه
وان افضى ذلك التاديب الى هلاكه ثم قال له اما ان تكون واما ان تخرج الى حيث شئت فخرج
الى الربذة غربتي ومات بها ومنها انه اسقط الحد عن الوليد مع وجوبه عليه اما وجوب
التوقف على عبيد الله بن عمر فلانه قتل الهرمزان الملك الاهواز وقد اسلم بعد ما اسر في فتح الاهواز
واما وجوب الحد على الوليد بن عقبة فلانه شرب الخمر واجيب عن الاول بانه اجتهد ورأى
انه لا يلزمه حكم القتل لانه وقع قبل عقد الامامة له وعن الثاني بانه اخر الحد ليكون على ثقة من شربه
الخمر وقبل ان يتيقن مضى نحبه وال الامر الى علي ع فحده سوطا ومنها انه خذلته الصحابة حتى قال
امير المؤمنين علي عليه السلام قتله ولم يدفن الى ثلث يعني ان الصحابة خذلوه وقد كان يمكنهم الدفع
عنه فلولا علمهم باستحقاقه لذلك لما ساغ لهم تاخير نصرته سيما الخذلان قول علي ع قتله الله
يشعر بان قتله كان بحق وعدم دفنهم الى ثلثة ايام دليل على شدة غيظهم عليه وما ذلك الا
لسلوك طريقة غير مرضية واجيب عنه بان حديث خذلان الصحابة وتركهم دفنه من
غير عذر لو صح كان قد حاشاهم لانه ونحن لا نظن بالمهاجرين والانصار عموما وبعلي خصوصا
ان يرضوا بقتل مظلوم في دارهم وتركه دفن ميت في جوارهم سيما من موقانت اناء
الليل ساجدا وقائما وعاكفا طول النهار ذاكرا واصيا بما شرفه رسول الله ص بانبيه وبشره
بالجنة واثنى عليه وكيف يخذلونه وقد كان من زمرتهم وطول العمر في نصرتهم وعلموا سابقته

في الاسلام وخاتمة الى دار السلام لكنه لم يأذن لهم في المحاربة ولم يرض بما حاولوا من
الممانعة تحاميا عن اراقة الدماء ورضا بسابق القضاء ومع ذلك لم يدع الحسن والحسين ع
في الدفع عنه مقدورا وكان امر الله قدرا مقدورا ومنها ان لم يحضر المشاهد الثلثة
واليه الاشارة بقوله وعابوا غيبته عن بدر واحد والبيعة اي بيعة الرضوان وذلك نقص
بين في حقه واجيب بان غيبته كانت بامر النبي ص وكفى به منقبة انه ص اقام يده في
البيعة مقام يده وعلى افضل الصحابة لكثرة جهاده وعظم بلائه في وقائع النبي ص ما جمعها
ولم يبلغ احد درجته في غزاة بدر وهي اول حرب امتحن بها المؤمنون لقلتهم وكثرة المشركين
فقتل علي ع الوليد بن عتبة ثم عتبة بن ربيعة ثم شيبة ثم ابن ربيعة ثم العاص بن سعد
بن العاص ثم حنظلة بن ابي سفيان ثم طعيمة بن عدي ثم نوفل بن خويلد ولم يزل يقاتل
حتى قتل نصف المشركين والباقي من المسلمين وثلثة آلاف من الملائكة مسومين قتلوا النصف
الاخر ومع ذلك كانت الراية في يد علي ع وفي غزاة احد جمع له الرسول ع بين اللواء
والراية وكانت راية المشركين مع طلحة بن ابي طلحة وكان يسمى كبش الكتيبة فقتله علي ع فاخذ
الراية عنه فقتله علي ولم يزل يقتل واحدا بعد واحد حتى قتل تسعة نفر فانهزم المشركون واشتغل
المسلمون بالغنائم فحمل خالد بن الوليد باصحابه على النبي ص فضربوه بالسيوف والرماح والحجر حتى
غشي عليه فانهزم الناس عنه سوى علي ع فنظر اليه النبي ص بعد افاقته وقال له اكفني هؤلاء
فهزمهم عنه وكان اكثر المقتولين منه ع وفي يوم الاحزاب وقد بالغ في هذا اليوم في قتل
المشركين وقتل عمرو بن عبدود وكان بطل المشركين ودعا الى البراز مرارا فامتنع عنه
المسلمون وعلي يروم مبارزته والنبي ع يمنعه من ذلك ليظهر ضعف المسلمين فلما راى امتناعهم
اذن له وعممه بعمامته ودعا له قال خذ نعلي لما دعا عمرو الى المبارزة احجم المسلمون عنه كافة
ماخلا عليا ع فانه برز اليه فقتله الله تعالى على يديه والذي نفس حذيفة بيده لعمله في ذلك
اليوم اعظم اجرا من عمل اصحاب محمد الى يوم القيمة وكان الفتح في ذلك اليوم على يدي علي عليه السلام

وقال

وقال النبي ص لضربة علي خير من عبادة الثقلين وفي غزاة خيبر واستمر جهاده فيها غرخني و
فتح الله تعالى على يديه فان النبي ص حصر حصنهم بضعة عشر يوما وكان الراية بيد علي فاصابه
رمد فسلم النبي ص الراية الى ابي بكر وانصرف مع جماعة فوجدوا منهزمين خائفين فدعا
من الغد الى عمر ففعل مثل ذلك فقال ص لاسلمن الراية غدا الى رجل يحبه الله ورسوله ويحب
الله ورسوله كرارا غير فرار يتوفى بعلي فتقبل به رمد فقال كم حبا فانهزم اصحابه وغلقوا الابواب
ففتح علي الباب واقتلعه وجعله جسرا على الخندق وعبروا وظفروا فلما انصرفوا اخذه بيمينه
ورماه اذرعا وكان يقلعه عشرون وعجز المسلمون عن تحريكه حتى سبعون رجلا وقال ع
ما قلعت باب خيبر بقوة جسمانية ولكن قلعته بقوة ربانية وفي غزاة حنين وقد سار النبي ص
في عشرة الاف من المسلمين فعجب ابو بكر من كثرتهم وقال لن نغلب اليوم لقلة فانهزموا
باجمعهم ولم يبق مع النبي ص سوى تسعة نفر علي والعباس وابنه الفضل وابو سفيان بن الحرث
ونوفل بن الحرث وربيعة بن الحرث وعبد الله بن زبير وعتبة ومصعب ابنا ابي لهب
فخرج ابو جرول فقتله علي ع فانهزم المشركون واقبل النبي ص وصافوا العدو فقتل علي ع
اربعين فانهزم الباقون وغنمهم المسلمون وغير ذلك من الوقائع المأثورة والغزوات
المشهورة التي نقلها ارباب السير فيكون على افضل لقوله تعالى فضل الله المجاهدين على القاعدين
درجة ولانه اعلم لقوة حدسه وشدة ملازمته للرسول ص لانه في صغره كان في حجره وفي
كبره كان ختنا له يدخله كل وقت وكثرة استفادته منه لان النبي ص طالما كان في غاية
الحرص على ارشاده وقد قال حين نزل قوله تعالى وتعيها اذن واعية اللهم اجعلها اذن
علي قال ع ما نسيت بعد ذلك شيئا وقال علمني رسول الله ص الف باب من العلم انفتح
من كل باب الف باب ورجعت الصحابة اليه في اكثر الوقائع بعد غلطهم وقال النبي ص اقضاكم
علي واستند الفضلاء في جميع العلوم اليه كالاصول الكلامية والفروع الفقهية وعلم التفسير
وعلم التصوف وعلم النحو وغيرها فان خرقة المشايخ ينتهي اليه وابن عباس رئيس المفسرين تلميذه

في عينيه فدفع الراية اليه فعل ع

وابا الاسود الدئلي دون النحو بتعليمه وارشاده واخبره بذلك حيث قال والله لو كنت
الى الودة لحكمت بين اهل التورية بتوريتهم وبين اهل الزبور بزبورهم وبين اهل الانجيل بانجيلهم
وبين اهل الفرقان بفرقانهم والله ما نزلت من آية في برّ او بحر او سهل او جبل او سماء
او ارض او ليل او نهار الا وانا اعلم فيمن نزلت وفي اي شيء نزلت واذا كان اعلم يكون
افضل ولقوله تعالى وانفسنا ليس المراد به نفسه لان احدا لا يدعو نفسه كالا بامر نفسه وليس المراد به
فاطمة والحسن والحسين لانهم اندرجوا في قوله تعالى وابناءنا وابناءكم ونساءنا ونساءكم
فلا بد ان يكون شخصا آخر غير نفسه ص وغير فاطمة والحسن والحسين وليس غير علي بالاجماع
فيتعين ان يكون عليا وبيان دلالته على كونه افضل الصحابة ان دعاءه للمباهلة يدل على انه
في غاية الشفقة والمحبة لعلي والا لقال المنافقون ان الرسول لم يدع للمباهلة من يحبه ويحذر عليه
من العذاب وكثرة سخائه على غيره يدل على ذلك ما اشتهر عنه من ايثار المحاويج على
نفسه واهل بيته حتى انه جاع وقوته وقوة عياله وبات طاويا هو واياهم ثلثة ايام حتى انزل
الله تعالى في حقهم ويطعمون الطعام على حبه مسكينا ويتيما واسيرا وتصدق في الصلوة بخاتمه
ونزل في شانه انما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة
وهم راكعون وكان ازهد الناس بعد النبي ص لما تواتر من اعراضه عن لذات الدنيا مع اقتداره
عليها لايثاره ابواب الدنيا عليه ولهذا قال يا دنيا يا دنيا اليك عني ابهيات ابي
تعرضت ام الي تشوقت لا حان حينك هيهات غري غيري لا حاجة لي فيك قد
طلقتك ثلثا لا رجعة فيها فعيشك قصير وخطرك يسير واملك حقير وقال والله لدنياكم
هذه اهون في عيني من عراق خنزير في يد مجذوم وكان اخشن الناس اكلا ولبسا
ولم يشبع من طعام قط قال ابو عبد الله بن رافع دخلت يوما فقدم جرابا مختوما فوجدنا
فيه خبز شعير يابسا مرضوضا فاكلنا منه فقلت يا امير المؤمنين لم ختمته فقال خفت ان يدخل
الولدان يلتمسون به بزيت او سمن وهذا شيء اختص به علي ع لم يشاركه فيه غيره ولم ينل احد درجته

وكان

وكان نعلاه من ليف ويرقع قميصه بجلد تارة وبليف اخرى وقل ان يأتدم فان فعل فبالملح
او الخل فان ترقى فبنات الارض فان ترقى فبلبن وكان لا ياكل اللحم الا قليلا ويقول
لا تجعلوا بطونكم مقابر الحيوان واعبدهم حتى روي ان جبهته صارت كركبة البعير لطول سجوده
وكان يحافظ على النوافل وكانوا يستخرجون النصول من جسده وقت الصلوة لالتفاته
بالكلية الى الله تعالى واستغراقه في المناجاة معه واحلمهم حتى ترك عبد الرحمن بن ملجم في داره وجواره
تعطيه العطاء مع علمه بحاله وعفى عن مروان حين اخذ يوم الجمل مع شدة عداوته له وقوله فيه سبق
الامة منه ومن ولده موتا احمر وعفى عن سعيد بن العاص وكان عدوا له غاية العداوة ولما فارق
معاوية سبق اصحاب معاوية الى الشريعة فمنعوه الماء فلما اشتد عطش اصحابه حمل عليهم
وفرقهم وملك الشريعة فاراد اصحابه ان يفعلوا ذلك بهم فنهاهم عن ذلك وقال افسحوا لهم
عن بعض الشريعة ففي حد السيف ما يغني عن ذلك وانثر فيهم خلقا واطلقهم وجها حتى نسب الى
الدعابة مع شدة باسه وهيبته قال صعصعة بن صوحان كان فينا كاحدنا لين جانب وشدة
تواضع وسهولة فنا ودكنا نهابه مهابة الاسير المربوط للسياف الواقف على راسه واحدهم ايمانا
يدل على ذلك ما روي ان النبي ص قال بعثت يوم الاثنين واسلم علي يوم الثلثاء ولا اقرب من
هذه المدة وقوله ص اولكم اسلاما علي بن ابي طالب ع وما روي عن علي ع انه كان يقول انا
اول من صلى واول من آمن بالله ورسوله ولا يسبقني الى الصلوة الا نبي الله وكان قوله مشهورا
بين الصحابة ولم ينكر عليه منكر فدل على صدقه واذا ثبت انه اقدم ايمانا من الصحابة كان افضل
منهم لقوله تعالى والسابقون السابقون اولئك المقربون وروي انه ع قال على المنبر بمشهد من
الصحابة انا الصديق الاكبر آمنت قبل ايمان ابي بكر واسلمت قبل ان اسلم ولم ينكر عليه منكر
فيكون افضل من ابي بكر وافصحهم لسانا على ما يشهد به كتاب نهج البلاغة وقال البلغاء ان كلامه
دون كلام الخالق وفوق كلام المخلوق واشدهم رايا واكثرهم حرصا على اقامة حدود الله تعالى
ولم يساهل في ذلك اصلا ولم يساهل في ذلك اصلا ولم يلتفت الى القرابة والمحبة واحفظهم

لكتاب الله العزيز فان اكثر ايمة القراءة كابي عمرو وعاصم وغيرهما يسندون قراءتهم
اليه فانهم تلامذة ابي عبد الرحمن السلمي وهو تلميذ علي ع ولاخباره بالغيب وذلك كاخباره
قبل ذي الثدية ولما لم تجد اصحابه بن القتلى قال والله ما كذبت فاعتبر القتلى حين وجده
وشق قميصه ووجده على كتفه ثم حذبها ويرجع مع تركها وقال اصحابه ان اهل النهروان
قد عبروا فقال ع لم يعبروا فاخبروه مرة ثانية فقال لم يعبروا فقال جندب بن عبد الله
الازدي في نفسه ان وجدت القوم قد عبروا كنت اول من تقابله قال فلما وصلنا
النهر لم نجدهم عبروا فقال ع يا اخا الازد ايقن لك الامر وذلك يدل على اطلاعه على ما في
ضميره واخبر ع بقتل نفسه في شهر رمضان وقبل له قد مات خالد بن عويطة بوادي القرى فقال
لم يمت ولا يموت حتى يقود جيش ضلالة صاحب لوائه حبيب بن عمار فقام رجل من تحت
المنبر وقال والله اني لك المحب وانا حبيب قال اياك ان تحملها وتحملها فيدخل بها مرة من
هذا الباب وادار الى باب الفيل فلما بعث ابن زياد عمر بن سعد الى الحسين ع وجعل
على مقدمته خالدا وحبيب صاحب رايته فساربها حتى دخل المسجد من باب الفيل واستجاب
دعايه فانه لغاية شهرته غني عن البيان وظهور المعجزات عنه وقد اشير الى ذلك فيما تقدم
واختصاصه بالقرابة والاخوة فانه ص لما اخى بين الصحابة اتخذ عليا اخا لنفسه ووجوب
المحبة فانه ع كان من اولي القربى ومحبة اولي القربى واجبة لقوله تعالى قل لا اسئلكم عليه
اجرا الا المودة في القربى والنصرة لرسول الله ص يدل عليه قوله تعالى في حق النبي ص فان الله هو
مولاه وجبريل وصالح المؤمنين والمراد بصالح المؤمنين علي ع على ما صرح به المفسرون
والمراد بالمولى هو الناصر ومساواة الانبياء يدل على ذلك قوله ص من اراد ان ينظر الى
آدم في علمه والى نوح في تقواه والى ابراهيم في حلمه والى موسى في هيبته والى عيسى في عبادته
والى عيسى في عبادته فلينظر الى علي ابن ابي طالب اوجب مساواته للانبياء في صفاتهم والانبياء
افضل من باقي الصحابة لان المساوي للافضل افضل وخبر الطائر اهدي الى النبي ص طائر مشوي

فقال

فقال اللهم ائتني باحب خلقك اليك ياكل معي فجاء علي واكل والاحب الى الله تعالى افضل
وخبر المنزلة وخبر الغدير قد مر ذكرهما وغيره من الاخبار التي تقدم ذكر بعضها والاسفار
سبق كفره فانه لم يكفر بالله قط بل من حين بلوغه كان مسلما مؤمنا بخلاف باقي
الصحابة فانهم كانوا قبل بعثة النبي ص كفرة وكثرة الاسفار به يعني اسفاع المسلمين به اكثر
من اسفاعهم بغيره يدل على ذلك كثرة حروبه وشدة بلائه وقوة شوكة الاسلام به
وتميزه بالكمالات النفسانية كالعلم والسخاوة والشجاعة وحسن الخلق والبدنية كمزيد
القوة وشدة البأس والخارجية من كونه ابن عم رسول الله ص وزوج البتول وابو
السبطين الى غير ذلك واجيب بانه لا كلام في جموم مناقبه ووفور فضايله واتصافه
بالكمالات واختصاصه بالكرامات الا انه لا يدل على الافضلية بمعنى زيادة الثواب
والكرامة عند الله بعد ما ثبت من الاتفاق الجاري مجرى الاجماع على افضلية ابي بكر ثم عمر
ودلالة الكتاب والسنة والاثار والامارات على ذلك اما الكتاب فقوله تعالى وسيجنبها
الاتقى الذي يؤتي ماله يتزكى وما لاحد عنده من نعمة تجزى فالجمهور على انها نزلت في حق ابي بكر
والاتقى اكرم لقوله تعالى ان اكرمكم عند الله اتقاكم ولا يعني بالافضل الاكرم وليس المراد
به علي ع لان النبي ص عنده نعمة تجزى وهي نعمة التربية واما السنة فقوله ص اقتدوا باللذين
من بعدي ابي بكر وعمر ودخل في الخطاب علي ع فيكون مأمورا بالاقتداء ولا يؤمر الافضل
ولا المساوي بالاقتداء سيما عند الشيعة وقوله ص لابي بكر وعمر هما سيدا كهول اهل الجنة
ما خلا النبيين والمرسلين وقوله ع خيرا متي ابو بكر ثم عمر وقوله ع ما ينبغي لقوم فيهم ابو بكر
ان يقدم عليه غيره وقوله ع لو كنت متخذا خليلا دون ربي لاتخذت ابا بكر خليلا لكن هو
شريكي في ديني وصاحبي الذي اوجبت له صحبتي في الغار وخليفتي في امتي وقوله عليه السلام
واين مثل ابي بكر كذبني الناس وصدقني وآمن بي وزوجني ابنته وجهزني بماله وواساني
بنفسه وجاهد معي ساعة الخوف وقوله ع لابي الدرداء حين كان يمشي امام ابي بكر امشي

امام من هو 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 يساق لاثبات افضلية
المذكور ولهذا افاد ان ابا بكر افضل من الدرداء والسر في ذلك ان الغالب من حال
كل اثنين هو التفاضل دون التساوي فاذا نفي افضلية احدهما ثبت افضلية الاخر وعن عمرو بن
عاص قلت يا رسول الله اي الناس احب اليك قال عائشة قلت من الرجال قال ابوها
قلت ثم من قال عمر وقال النبي ص لو كان بعدي نبي لكان عمر وعن عبد الله بن حنطب ان النبي ص
رأى ابا بكر وعمر فقال هذان السمع والبصر واما الاثر فعن ابن عمر قال كنا نقول ورسول الله
حي افضل امة رسول الله ص بعده ابو بكر ثم عمر ثم عثمان وعن محمد بن الحنفية قلت لابي اي الناس
افضل بعد النبي ص قال ابو بكر قلت ثم من قال عمر خشيت ان اقول ثم من فقلت عثمان قلت ثم
انت قال ما انا الا رجل من المسلمين وعن علي ع خير الناس بعد النبيين ابو بكر ثم عمر ثم الله اعلم
وعنه ع لما قيل له ما توصي بما اوصى رسول الله حتى اوصى ولكن ان اراد الله بالناس
خيرا جمعهم على خيرهم كما جمعهم بعد نبيهم على خيرهم واما الامارات فما تواترت في ايام ابي بكر من اجتماع
الكلمة وتألف القلوب وتتابع الفتوح وقهر اهل الردة وتطهير جزيرة العرب عن الشرك
واجلاء الروم عن الشام واطرافها وطرد فارس عن حدود السواد واطراف العراق مع
قوتهم وشوكتهم ووفور اموالهم وانتظام احوالهم وفي ايام عمر من فتح جانب المشرق الى
اقصى خراسان وقطع دولة العجم وثل عرشهم الراسي البنيان الثابت الاركان ومن ترتيب
الامور وسياسة الجمهور وافاضة العدل وتقوية الضعفاء ومن اعراضه عن متاع الدنيا
وطيباتها وملاذها وشهواتها وفي ايام عثمان من فتح البلاد واعلاء لواء الاسلام وجمع
الناس على مصحف واحد مع ما كان له من الورع والتقوى وتجهيز جيوش المسلمين والانفاق
في نصرة الدين والمهاجرة بهجرتين وكونه ختنا للنبي ص على ابنتين والاستحياء من اولى شيئين
وتشرفه بقوله ص عثمان اخي ورفيقي في الجنة وقوله ع الا استحيي ممن تستحيي منه ملائكة السماء وقوله ع

انه يدخل الجنة بغير حساب والنقل المتواتر دل على الاحد عشر ولوجوب العصمة واسقاطها عن غيرهم
ووجود الكمالات فيهم ذهب الامامية الى ان الامام الحق بعد رسول الله ص اثنا عشر نفرا
علي ابن طالب ثم الحسن ثم الحسين ثم ابنه زين العابدين ثم ابنه جعفر الصادق ثم ابنه موسى
الكاظم ثم ابنه علي الرضا ثم ابنه محمد الجواد ثم ابنه علي الزكي ثم ابنه حسن العسكري ثم ابنه محمد
القائم المنتظر المهدي عليهم السلام ويدعون انه ثبت بالتواتر نص كل من السابقين على
من بعده ويروون عن النبي ص انه قال للحسين اني هذا ابن امام اخو امام ابو ائمة تسعة
تاسعهم قائمهم وعن مسروق انه قال بينا نحن عند عبد الله بن مسعود اذ قال لنا شاب هل عهد
اليكم نبيكم كم يكون من بعده خليفة قال انك لحدث السن وان هذا شيء ما سألني احد عنه نعم
عهد الينا نبينا ان يكون بعده اثنا عشر خليفة عدد نقباء بني اسرائيل وتشبثون تارة بانه
يجب في الامام العصمة وغيرهم لا يسلمون معصومين اجماعا فتعينت العصمة لهم والا لزم خلو الزمان
عن المعصوم وقد بينا استحالته واخرى بان الكمالات النفسانية والبدنية ما جمعها موجود
في كل واحد منهم فهو افضل اهل زمانه فيعين للامامة لانه يقبح عقلا رياسة المفضول على الفاضل ولا
يخفى على المتأمل ما فيه بعد الاطلاع على ما سبق ومحاربوا علي ثلثة لقوله ص حربك حربي يا علي ولا
شك ان محارب رسول الله كافر ومخالفوه فسقة لان حجة امامته واضحة فمتابعته واجبة
فمن خالفه يكون مخالفا لسبيل المؤمنين ومن يتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم
وساءت مصيرا والحق ان محارب علي ما يكون مخطئا ظاهرا فيكون من الفئة الباغية ان كانت
محاربته عن شبهة وكذا محارب كل واحد من الخلفاء الراشدين واما مخالفه فلا يخ اما ان
يكون عن اجتهاد او لا فان كان الاول فالظاهر ان خطاءه لا ينتهي الى الفسق لانه مجتهد والمخطئ
في الاجتهاد لا يكون خطاءه فاسقا وان كان الثاني فلا شك في فسقه وكذا مخالفه سائر الخلفاء
الراشدين رضوان الله عليهم اجمعين الى يوم الدين والوعد والوعيد
وما يتصل بذلك حكم المثلين واحد والسمع دل على امكان التماثل هل يمكن وجود عالم اخر مماثل لهذا

العالم ام لا ذهب الملتون الى امكانه وذهب الاوائل الى امتناعه واحتج المص على امكانه
بدليلين عقلي وسمعي اما العقلي فهو ان حكم المثلين واحد واذا كان احد المثلين ممكنا كان الاخر
ايضا ممكنا والا لم يكن مثلين ما فرضناهما مثلين واما السمعي فقوله تعالى اوليس الذي خلق
السموات والارض بقادر على ان يخلق مثلهم بلى وهو الخلاق العليم واحتج من زعم ان مثل هذا
العالم ممتنع بوجهين احدهما انه لو وجد عالم اخر لكان كرة مثل هذا العالم ولا وجود لكرتين مماستين
الا بتحقق فرجة بينهما الثاني لو وجد عالم آخر مثل هذا العالم لكان فيه ايضا العناصر الاربعة فان لم تطلب
الاماكن عناصر هذا العالم لزم اختلاف مقتضيات الطبايع في مقتضياتها وان طلبت لزم ان يكون
في الاماكنة الاخر ما تفسر واهما والجواب عن الاول انا لا نم ان العالم كرة ولو سلم فلا نم
وجوب الخلاء بينهما لم لا يجوز ان يكونا في محل جسم اخر وعن الثاني انا لا نم انه يلزم اختلاف
مقتضيات الطبايع في مقتضياتها لجواز ان يقتضي كل في عالمه مكانا مماثلا لمكان مماثله مثلا
ارض كل عالم يقتضي مركز هذا العالم ونار كل عالم يقتضي وانما يستدل المنع بما استدل في المشهور
اعني لجواز ان يكون طبايع عناصر عالم مخالفة لطبايع عناصر عالم آخر وان كانت مماثلة لها
في الجسمية لان اختلاف طبايع عناصر العالمين ينافي تماثلهما والى هذين الجوابين اشار
والكرة ووجوب الخلاء واختلاف المقتضيات ممنوعة واختلفوا في ان العالم هل يصح ان يعدم
ويفنى ام لا فذهب الفلاسفة الى امتناعه ذاهبا الى انه قديم وما ثبت قدمه امتنع عدمه وذهب
الكرامية والجاحظ الى ان العالم محدث ومع ذلك ممتنع الفناء وذهب الاشاعرة وابو علي
الى جواز فناء العالم يعلم بالعقل وذهب ابو هاشم الى انه انما يعرف بالسمع واختار المص ان
جواز عدمه يعلم بالعقل ووقوع عدمه بالسمع اما الاول فلانه ممكن والممكن يجوز له العدم كما
يجوز له الوجود واذا لو امتنع عليه العدم لزم الانقلاب من الامكان الى الوجوب والى
هذا المعنى اشار بقوله والامكان يقتضي جواز العدم فيه نظر لان الممكن يجوز ان يمتنع
فناؤه اعني عدمه الطاري بعد وجوده ولا يلزم من ذلك انقلابه من الامكان الذاتي الى

محيط هذا العالم

المقتضيات

الوجوب

الوجوب الذاتي وانما كان يلزم لو امتنع عليه العدم مطلقا طاريا كان او مبتدأ وقد مر بيان
ذلك مستقصى في مبحث ان المعدوم لا يعاد واما الثاني فلان الدليل السمعي يدل على وقوع
العدم مثل قوله تعالى كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام ومثل قوله تعالى
كل شيء هالك الا وجهه وقوله تعالى سواء الاول والآخر والاخر وبه في حقه تعالى انما يتحقق ان لو
بقي بعد فناء ما سواه وقوله تعالى يوم نطوي السماء كطي السجل للكتب الى غير ذلك من النصوص
القطعية والى هذا المعنى اشار بقوله والسمع دل عليه اي على العدم وقوله دنيا وأول في المكلف
بالفرق كما في قصة ابراهيم اشار الى جواب دخل مقدر تقريره ان القول بوقوع العدم ينافي
القول بالمعاد لان اعادة المعدوم ممتنعة فاذا وقع العدم امتنع الاعادة فلم يتحقق المعاد
تقرير الجواب ان يقال انه لا اشكال في غير المكلفين فانه يجوز ان يعدم بالكلية ولا يعاد
واما بالنسبة الى المكلفين فانه يتأول العدم بتفرق الاجزاء دنيا ويتأول المعاد بجمع تلك الاجزاء
وتأليفها بعد التفرق والذي يصحح هذا التأويل قصة ابراهيم عم فانه لما طلب اراءة احياء
الموتى حيث قال رب ارني كيف تحيي الموتى قال الله تعالى في جوابه فخذ اربعة من الطير فصرهن
اليك ثم اجعل على كل جبل منهن جزءا ثم ادعهن يأتينك سعيا فانه يظهر منه انه اراد باحياء
الموتى تأليف الاجزاء المتفرقة بالموت واثبات الفناء غير معقول لانه ان قام بذاته لم يكن
ضدا وكذا ان قام بالجوهر ولا سيما الاولية ولا سيما لزامه انقلاب الحقايق والتسوية
ابو علي وابو هاشم ومتبعوهما الى ان الله تعالى يخلق الفناء فيفنى به جميع الاجسام لكونه ضدا
ومنافيا لها ثم قال ابو علي انه يخلق لكل جوهر فناء وقال ابو هاشم ان فناء واحدا يكفي لافناء الكل
والمص ابطل هذا المذهب ولما كان مشتملا على بحث وعاد واحدها ان الفناء موجود وثانيها انه
مناف لما سواه من الموجودات وثالثها انه يفنى به الموجودات جعل ابطال كل منها وجها
على حدة اما بطلان ان الفناء موجود فلانه لو كان موجودا وقد كان معدوما قبل والا لم يكن
ما فرضناه فانيا موجودا اصلا فعدمه اما لذاته فيلزم الانقلاب من الامتناع الذاتي الى الامكان

الذاتي او الوجوب والا لم يقبل الوجود واما بسبب وجود ضده وح يلزم التسلسل وآلى هذا
المعنى اشار بقوله ولا لزامه انقلاب الحقائق او التسلسل واما بطلان انه مناف
لما سواه لانه ان كان قائما بذاته كان جوهرا فلا يكون ضد الجوهر وان كان قائما بغيره
فلا بد ان يكون قائما بجوهر ابتداء او بواسطة فلا يكون على هذا التقدير ايضا ضد الجوهر فلا يكون
على التقديرين منافيا للجوهر والى هذا المعنى اشار بقوله لانه ان قام بذاته لم يكن ضدا وكذا
ان قام بالجوهر واما بطلان انه نفي به الموجودات فلان اعدام الموجود ليس اولى من
اعدام ذلك الموجود واياه اعني منعه من الدخول في الوجود بل نقال هذا اولى من ذلك
لما اشتهر ان الدفع اسهل من الرفع والى هذا المعنى اشار بقوله ولا لافتقار الاولوية
واثبات بقاء لا في محل يلزم الترجيح بلا مرجح او اجتماع النقيضين واثباته في محل يلزم
توقف الشيء على نفسه اما ابتداء او بواسطة ذهب طائفة الى ان الجوهر باق ببقاء قائم بذاته فاذا
انتفى ذلك البقاء انتفى الجوهر والمص ابطل هذا المذهب وقال في ابطاله اثبات بقاء لا في
محل يلزم الترجيح بلا مرجح او اجتماع النقيضين وذلك لان البقاء لا يخ اما ان يكون جوهرا
او عرضا فان كان الاول يلزم الترجيح بلا مرجح لانه لا يمكن ان يكون كل من الجوهرين اعني الجوهر
الذي هو باق بالبقاء والجوهر الذي هو البقاء شرطا للآخر لاستحالة الدور فيكون احدهما شرطا
للآخر من غير عكس فيلزم الترجيح بلا مرجح لانه لم يمكن جعل احدهما شرطا للآخر اولى من العكس وان كان
الثاني يلزم اجتماع النقيضين لانه باعتبار ان يكون قائما بذاته لا يكون في محل وباعتبار كونه عرضا
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 به فابطل المص 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 اما نفس البقاء
فيلزم توقف الشيء على نفسه ابتداء او معلول البقاء وح يلزم التوقف الشيء على نفسه بواسطة

ووجوب

ووجوب ايفاء الوعد وكلمة بمقتضى وجوب البعث والضرورة قاضية بثبوت الجسمانية من
دين محمد ص مع امكانه ولا يجب اعادة فواضل المكلف اختلفوا في المعاد فاطبق المليون
على المعاد الجسماني وذهب طائفة من المحققين الى المعاد النفساني والمراد به وجود الروح
بعد موت البدن وخرابه ويمكن اثباته بالبراهين العقلية واما المعاد الجسماني فلا مجال
للبرهان على اثباته ونفيه ولكن يجب ان يعتقد على الوجه الذي ذكره الانبياء لانهم صادقون
وذهب طائفة الى نفيهما واحتج المص على وجود المعاد بوجهين الاول ان الله وعد المكلف على
الطاعة وتوعد بالعقاب على المعصية بعد الموت ولا يتصور الثواب والعقاب بعد الموت
الا بعد العود فيجب العود ايفاء بالوعد والوعيد والثاني ان الله كلف بالاوامر والنواهي
فيجب ان يصل الى المكلف الثواب بالطاعة والعقاب على المعصية فيجب البعث بمقتضى الحكمة والا
لكان ظالما تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا وهذا البيان مبني على قاعدة التحسين والتقبيح العقليين
وان العدل واجب على الله تعالى كما هو مذهب المص 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 وقوله تعالى يا ايتها النفس المطمئنة ارجعي الى ربك راضية مرضية واما المعاد
الجسماني فلا يستقل العقل باثباته لكن قد ورد في القرآن آيات كثيرة دالة على اثباته 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 ايحسب الانسان
ان لن نجمع عظامه بلى قادرين على ان نسوي بنانه ايذا كنا عظاما 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 ننشزها ثم نكسوها لحما افلا يعلم اذا بعثر ما في القبور الى غير ذلك
مما لا يخفى فالمعاد الجسماني من ضروريات دين محمد ص لانه امر ممكن اخبر به الصادق وصحب الصدق

بالثواب م

التوعد المتقدم

والايمان به وانما قلنا انه ممكن لان المراد به جميع الاجزاء المتفرقة وهو ممكن بالضرورة قوله
ولا يجب اعادة فواضل المكلف اشارة الى جواب شبهة تقريبها ان المعاد الجسماني غير ممكن لانه
لو اكل انسان انسانا حتى صار جزءا بدن الماكول جزء بدن الاكل فهذا الجزء اما ان لا يعاد
اصلا وهو الملط او يعاد في كل واحد منهما وهو محال لاستحالة ان يكون جزء واحد بعينه في آن
واحد في شخصين متباينين او يعاد في احدهما وحده فلا يكون الاخر معادا بعينه وهذا مع افضائه
الى الترجيح بلا مرجح يثبت مقصودنا وهو انه لا يمكن اعادة جميع الابدان باعيانها كما زعمتم
تقريب الجواب ان المعاد انما هو الاجزاء الاصلية وهي الباقية من اول العمر الى اخره لا جميع
الاجزاء على الاطلاق وهذا الجزء فضل في الانسان الاكل فلا يجب اعادته فيه وهذا معنى قول
المص ولا يجب اعادة فواضل المكلف ثم ان كان من الاجزاء الاصلية للماكول اعيد فيه والا فلا
وعدم الخرق الافلاك وحصول الجنة فوقها ودوام الحيوة مع الاحتراق وتولد البدن من غير
التوالد دينا هي القوى الجسمانية استبعادات احتج المنكرون للمعاد على امتناع حشر الاجساد
بانه لم يثبت المعاد الجسماني فاما ان يكون عود الروح الى البدن في عالم العناصر وهو النسخ
او في عالم الافلاك وهو توجب الخرق الافلاك وهو محال وايضا يلزم تولد البدن من
غير التوالد وذلك عند البعث وهو ممتنع وعلى امتناع وجود الجنة بانه لا يمكن حصولها في عالم
العناصر ولا في عالم الافلاك لانها لا تسعها لقوله تعالى وجنة عرضها كعرض السموات والارض
فبالضرورة تكون فوق الافلاك اعني خارجها وذلك محال لان الفلك المحيط بجميع الافلاك
محدد للجهات وبه ينتهي عالم الجسمانيات وعلى امتناع تابيد الثواب والعقاب بانه يلزم
دوام الحيوة مع الاحتراق على الدوام وعدم تناهي القوى الجسمانية لان وصول الثواب دائما
ووصول العقاب بالنسبة الى البعض دائما يوجب الحركات الغير المتناهية واجاب المص
عن هذه الوجوه بانها استبعادات ولا امتناع في شيء مما ذكر فان الافلاك حادثة كما ذكر
فيكون عدمها جائزا واذا كان عدمها جائزا كان الخرق انها ايضا جائزا على ان عود الروح

لانها لا يسعانها

الى البدن

الى البدن في عالم العناصر لا يوجب النسخ وحصول الجنة فوق الافلاك جائز وما ذكر من حديث
الحد وهو مسئلة فلسفية لا نسلمها ودوام الحيوة مع دوام الاحتراق ممكن والتولد ايضا ممكن كما
في حق آدم والقوى الجسمانية قد لا يتناهى افعالاتها وكذا افعالها ويستحق الثواب وهو النفع
المستحق المقارن للتعظيم والاجلال والمدح وهو قول منبئ عن ارتفاع حال الغير مع قصد الرفع بفعل
الواجب والمندوب وفعل ضد القبيح وهو الترك له على مذهب من يثبت الترك ضدا او
الاخلال به اي بالقبيح بشرط فعل الواجب لوجوبه او لوجه وجوبه يعني بشرط في استحقاق
الفاعل الثواب والمدح بفعل الواجب ان يفعل الواجب لوجوبه او لوجه وجوبه والمندوب
كذلك اي بشرط في استحقاق الفاعل الثواب والمدح بفعله ان يفعله لندبه او لوجه ندبه والضد
لانه ترك قبيح اي انما يستحق فاعل ضد القبيح الثواب والمدح اذا فعله لانه ترك قبيح
والاخلال بالقبيح لانه اخلال به فانه اذا فعله لانه اخلال بالقبيح يستحق الثواب والمدح فانه
لو فعل الواجب او المندوب لا لما ذكر لم يستحق مدحا ولا ثوابا بهما وكذا لو ترك القبيح
او اخل به لغرض اخر من لذة او غيرها لم يستحق المدح والثواب وانما يستحق الثواب
والمدح بفعل الطاعة لان الطاعة مشقة الزمها الله المكلف وظاهر ان المشقة من غير عوض ظلم
وهو قبيح لا يصدر عن الحكيم والعوض لا يكون الا نفعا ولا يصح الابتداء به اذ لو امكن الابتداء به
كان التكليف عبثا وكذا يستحق العقاب وهو الضرر المستحق المقارن بطلانه والذم وهو
قول منبئ عن انتفاع الغير مع قصده بفعل القبيح والاخلال بالواجب لاشتماله على اللطف و
ذلك لان المكلف اذا علم ان المعصية يستحق بها العقاب فانه يبعد عن فعلها ويقرب الى
فعل ضدها واللطف على الله واجب ودلالة السمع من القرآن والاحاديث على ان فعل
القبيح والاخلال بالواجب سبب لاستحقاق العقاب ولما كان لسائل ان يقول
لو كان الاخلال بالواجب سببا لاستحقاق الذم والاخلال بالقبيح سببا لاستحقاق المدح
لكان المكلف اذا اخل بالواجب وبالقبيح كان مستحقا للمدح والذم ايضا فيلزم اجتماع الاستحقاقين

اى استحقاق المدح والذم فى مكلف وهو ممنوع اجاب بقوله ولا امتناع فى اجتماع الاستحقاقين باعتبارين
استحقاق المدح باعتبار الاخلال بالقبيح واستحقاق الذم باعتبار الاخلال بالواجب وايجاب
المشقة فى شكر المنعم قبيح ذهب ابو القاسم البلخى الى ان ايجاب هذه التكاليف وهى شكر المنعم
التى انعم الله تعالى بها فلا يستحق المكلف بها ثوابا عين المص بطلانه بان ايجاب المشقة فى 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 والقبيح لا يصدر من الله تعالى فعين ان يكون ايجاب التكاليف
لاستحقاق الثواب ولقضاء العقل به مع الجهل دليل اخر على بطلان هذا المذهب تقريره ان العقل
يقضى بوجوب شكر المنعم مع الجهل بالتكاليف الشرعية وقضاء العقل بوجوب الشكر مع الجهل
بالتكاليف الشرعية توجب الحكم بان التكاليف ليست شكرا فيتم منع ظ وشرط فى
استحقاق الثواب كون الفعل المكلف به الواجب او المندوب او الاخلال به اى بالقبيح
شاقا اذ المقتضى لاستحقاق الثواب هو المشقة فاذا انتفت انتفى الثواب ولا شرط فى
استحقاق الثواب بفعل الطاعة رفع الذم على فعل الطاعة فان الطاعة حال صدورها عن الفاعل
يمنع الذم عليها فلا فائدة فى اشتراط رفعه مع انه سبب لاستحقاق الثواب نعم رفع الذم
شرط فى بقاء استحقاق الثواب وكذا لا يشترط فى استحقاق الثواب انتفاء النفع العاجل اذا
فعل الفعل المكلف به لوجه اى اذا وقعه لوجه الوجوب او للوجوب او لوجه الندب او للمندوب
ويجب اقتران الثواب بالتعظيم والعقاب بالاهانة للعلم الضرورى باستحقاقهما مع فعل موجبهما
ذهب المعتزلة الى ان الثواب يجب ان يقترن بالتعظيم والعقاب يجب ان يقترن بالاهانة و
اختاره المص واحتج عليه بانا نعلم بالضرورة ان من فعل الفعل الشاق المكلف به فانه يستحق التعظيم
والاجلال وكذلك من فعل الفعل القبيح يستحق الاهانة والاستخفاف ويجب دوامهما ذهبت المعتزلة
الى انه يجب دوام ثواب اهل النعيم وعقاب اهل الجحيم واختاره المص واحتج عليه بوجوه الاول
ان دوام الثواب على الطاعة وكذا دوام العقاب على المعصية يبعث المكلف على فعل الطاعة

للنعم

قاصدا له

بالتعظيم

ويزجره عن المعصية فيكون لطفا واللطف واجب والى هذا اشار بقوله لاشتماله على اللطف الثانى
ان المدح والذم دائمان اذ لا وقت الا ويحسن فيه مدح المطيع وذم العاصى وهما معلولا
الطاعة والمعصية فيجب دوام الثواب والعقاب لان دوام احد المعلولين يستلزم دوام
المعلول الآخر والى هذا اشار بقوله ولدوام المدح والذم الثالث ان الثواب لو كان منقطعا
يحصل لصاحبه السرور بانقطاعه فلم يكن الثواب والعقاب خالصين عن شوب لكن يجب
خلوصهما لما سيأتى مفصلا بهذا البحث والى ذلك اشار بقوله وحصول نقيضهما لولاه اى
يلزم بانقطاع الثواب الذى هو النفع حصول ضرر الالم الذى هو نقيضه وبانقطاع العقاب
الذى هو الضرر حصول نفع السرور الذى هو نقيضه ويجب خلوصهما اى خلوص الثواب والعقاب
عن الشوائب اما الثواب فلانه لو لم يكن خالصا لكان انقص حالا من العوض والتفضل اذا
كانا خالصين وانه غير جائز والى هذا اشار بقوله والا لكان الثواب انقص حالا من العوض
والتفضل على تقدير حصوله اى حصول الخلوص فيهما اى فى العوض والتفضل واما العقاب فلانه
ادخل فى باب الزجر من الثواب فيجب خلوصه بالطريق الاولى والى ذلك اشار بقوله
وهو ادخل فى باب الزجر ولما كان لسائل ان يقول ان الثواب لا يخلص عن الشوب
لان اهل الجنة درجاتهم متفاوتة فمن كان ادنى مرتبة يكون متمنيا اذا شاهد من هو اعظم درجة
ولانه يجب على اهل الجنة الشكر على نعمة الله تعالى ويجب عليهم الاخلال بالقبائح وكل ذلك مشقة
فلا يكون الثواب خالصا عن الشوب واجيب بان اهل النار يشركون القبائح فيجب ان يثابوا
بشركها فلا يكون عقابهم خالصا عن شوب من الثواب اجاب المص عنه فقال وكل ذى مرتبة
فى الجنة لا يطلب الازيد من مرتبته فلا يكون متمنيا بمشاهدة من هو اعظم درجة منه ضائع
سرورهم بالشكر الى حد انتفاء المشقة وعقابهم بالثواب سمى عنه مشقة ترك القبائح واهل
النار يجاوزون الى ترك القبائح فلا يثابون به فيكون عقابهم خالصا عن الشوب ويجوز
توقف الثواب على شرط والا لاثبت العارف بالله تعالى خالصة ذهب جماعة من المعتزلة

الاعظم اندوده وزان بصادر

عنهم

الى ان الثواب يجوز ان يتوقف على شرط واختاره المص واحتج عليه بانه لو لم يجز توقف الثواب
على شرط لكان العارف بالله تعالى وحده من غير ان يصدق النبي ع في رسالته مثابا والتالي
باطل بالاتفاق بيان الملازمة ان العارف بالله تعالى من غير ان يصدق النبي ص له معرفة مستقلة
فلو لم يجز توقف الثواب على شرط لوجب ان يثاب بالمعرفة المستقلة وان لم يصدق النبي ص
والاحباط باطل لاستلزامه الظلم ولقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ذهب جماعة من المعتزلة
الى الاحباط والتكفير على معنى ان المكلف يسقط ثوابه المتقدم بمعصيته المتاخرة ويكفر ذنوبه المتقدمة
بطاعاته المتاخرة ونفاه المحققون واختاره المص واحتج عليه بانه ظلم لان من اطاع واساء
وكان اساءته اكثر يكون بمنزلة من لم يحسن ولقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره الاية
بوعده واجب ثم القائلون بالاحباط والتكفير اختلفوا فقال ابو علي ان المتاخر يسقط المتقدم
ويبقى هو على حاله وقال ابو هاشم يبقى الاقل بالاكثر ويبقى من الاكثر بالاقل ما سواه
ويبقى الزائد مستحقا وان تساويا صارا كان لم يكن وهو الموازنة والمص اراد ان يبطل مذهب
ابي هاشم فقال ولعدم الاولوية اذا كان الاخر ضعيفا وحصول المناقضين مع التساوي
تقريره انا لو فرضنا استحق المكلف خمسة اجزاء من الثواب وعشرة اجزاء من العقاب فاسقاط
احدى الخمسين من العقاب دون الاخرى ليس اولى من العكس فاما ان يسقطا معا وهو خلاف
مذهبه او لا يسقط شيء منهما وهو المط ولو فرضنا انه استحق خمسة اجزاء من الثواب وخمسة
اجزاء من العقاب فان تقدم اسقاط احدهما للاخر لم يسقط الباقي بالمعدوم لاستحالة
صيرورة المغلوب والمعدوم غالبا ومؤثرا وان تقارنا لزم وجودهما معا لان علة عدم
كل واحد منهما وجود الاخر فلو عدما دفعة وجدا دفعة لان العلة موجودة حال حدوث المعلول
وهما موجودان حال كونهما معدومين فيلزم الجمع بين النقيضين واجيب بان كل واحد من العلتين
يؤثر في الاستحقاق الناشي عن الاخر حتى يبقى من احد الاستحقاقين بعينه بحسب رجحانه
فليس الكاسر والمنكسر واحدا كما لم يحذف في المراجح ايضا والحق انه ليس هنا شر وباثر حقيقي

بل

بل احباط الطاعة واستحقاق الثواب ان الله تعالى لا يثيب عليها ومعنى الموازنة انه لا يعذب
عليها ويترك العقوبة على المعصية بقدرها وح يخرج الجواب عن الصورة الاولى ايضا فان
اسقاط احدى الخمسين وان لم يكن اولى من الاخر لكن المختار ترجيح ايهما شاء على امر في
مسئلة الهارب والجائع وغيرهما والكافر مخلد وعذاب صاحب الكبيرة منقطع لاستحقاق
الثواب بايمانه ولقبحه عند العقلاء اتفق المسلمون على ان عذاب الكفار الماتين دائم لا ينقطع
والكافر المبالغ في الاجتهاد والذي لم يصل الى المطلوب زعم الجاحظ والعنبري انه معذور لقوله تعالى وما جعل
عليكم في الدين من حرج ولان تعذيبه مع بذله الجهد والطاقة من غير تقصير قبيح وذهب الباقون
الى انه غير معذور وادعوا الاجماع عليه قبل ظهور المخالفين قالوا كفار عهد رسول الله ص الذين
قتلوا وحكم بخلودهم في النار لم يكونوا عن اخرهم معاندين بل منهم من اعتقد الكفر بعد بذل المجهود
ومنهم من بقي على الشك بعد فراغ الوسع وختم الله على قلوبهم ولم يشرح صدورهم للاسلام
فلم يهتدوا الى حقيته ولم يسأل عن احد قبل المخالفين هذا الفرق الذي ذكره الجاحظ والعنبري وقوله
تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج خطاب الى اهل الدين لا الى الخارجين من الدين وكذلك
اطفال المشركين عند الاكثرين لدخولهم في العمومات ولما روي ان النبي ص قال هم في النار حين
سألت خديجة من حالهم وقالت المعتزلة وبعض الاشاعرة لا يعذبون بل هم خدم اهل
الجنة لما ورد في الحديث ولان تعذيب من لا جرم له ظلم واما ان عذاب صاحب
الكبيرة هل هو منقطع فذهب اهل السنة والامامية من الشيعة وطائفة من المعتزلة الى انه منقطع
واختاره المص واحتج عليه بان صاحب الكبيرة يستحق الثواب بايمانه لقوله تعالى فمن يعمل
مثقال ذرة خيرا يره ولا شك ان الايمان اعظم اعمال الخير فان استحق العقاب
وهو يوبط بالاتفاق او بالعكس وهو المط وبانه لو لم ينقطع عذابه يلزم انه اذا عبد الله
مكلف مدة عمره ثم عمل كبيرة في اخر عمره لا ينقطع عذابه وهو قبيح عقلا والسمعيات تاولوه ودوم
العقاب مختص بالكافر السمعيات التي تمسك المعتزلة بها في عدم انقطاع عذاب صاحب الكبيرة

عليهما

افراغ

بالمعصية فاما ان تقدم الثواب على العقاب

مثل قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدا ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم
خالدا ومن يتعد حدود الله يدخله نارا خالدا متناول له اما تخصيص العمومات بالكفار او بحمل
الخلود على المكث الطويل واما قولهم ان الثواب والعقاب يعني ان يكونا دائمين لما تقدم
فان اريد بدوام العقاب دوام عقاب الكفار فمسلم والا فممنوع والعفو واقع لانه
حقه تعالى فجاز اسقاطه ولا ضرر عليه في تركه محض اسقاط ولانه احسان وللسمع اتفقت
الامة على انه تعالى يعفو عن الصغائر مطلقا وعن الكبائر بعد التوبة ولا يعفو عن الكفر قطعا واختلفوا
في جواز العفو عن الكبائر بدون التوبة فذهب جماعة من المعتزلة الى انه جائز عقلا غير
جائز سمعا وذهب الباقون الى جوازه سمعا وعقلا واختار المص واحتج على وقوعه عقلا
بان العقاب حق الله تعالى فجاز له اسقاطه وبان العقاب ضرر على المكلف ولا ضرر على
الله تعالى في تركه وكلما كان كذلك فاسقاطه حسن وكلما هو حسن فهو واقع ولان العفو احسان
والاحسان على الله تعالى واجب وعلى وقوعه سمعا بالدلائل السمعية مثل قوله تعالى ان الله لا يغفر
ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء وقوله تعالى قل 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 مع
كونه عدولا عن الظاهر من غير دليل ومخالفة لاقاويل من تعتد به من المفسرين بلا ضرورة
مما لا يكاد يصح في بعض الآيات كقوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به الآية فان المغفرة
بالتوبة تعم الشرك وما دونه فلا يصح التفرقة باثباتها لما دونه وكذا تعم كل احد
من العصاة فلا يلائم التعليق لمن يشاء المفيد للبعض على ان في تخصيصها اخلالا بالغرض اعني
تهويل شان الشرك بلوغه النهاية في القبح بحيث لا يغفر ويغفر جميع ما سواه والاجماع
على الشفاعة يقبل الزيادة المنافع ويبطل منافي حقه اتفق المسلمون على ثبوت الشفاعة لقوله
تعالى عسى ان يبعثك ربك مقاما محمودا وفسر بالشفاعة ثم اختلفوا فذهب المعتزلة

التقويل بر تاسيدن
٣

الى

الى انها عبارة عن طلب زيادة المنافع للمؤمنين المستحقين للثواب واطلقه المص
بان الشفاعة لو كانت لطلب زيادة المنافع للمؤمنين لكنا شافعين للنبي ص لانا نطلب
زيادة المنافع له وهو مستحق للثواب والتالي باطل لان الشفيع اعلى مرتبة من المشفوع
له ونفي اللازم لا يستلزم نفي الملزوم اشارة الى جواب دليل المعتزلة تقريره ان
الله تعالى قال ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع نفي الله تعالى قبول الشفاعة عن
الظالمين فلا يكون الشفاعة ثابتة في حق العصاة تقرير الجواب انه نفي الشفيع الذي
يطاع ونفي شفيع خاص لا يستلزم نفي الشفيع مطلقا وباقي السمعيات متناولة بالكفار
اشارة الى جواب استدلالهم بمثل قوله تعالى وما للظالمين من انصار وقوله تعالى
يوم لا تجزي نفس عن نفس شيئا وقوله تعالى وما تنفعهم شفاعة الشافعين تقرير الجواب
ان هذه الآيات متناولة بتخصيصها بالكفار جمعا بين الادلة على انا لا نسلم العموم في الآيات
والاحوال وان سوق الكلام لعموم السلب لا لسلب العموم وايضا الظالم على
الاطلاق هو الكافر ونفي النصرة لا يستلزم نفي الشفاعة لانها طلب على خضوع والنصرة
تنبئ عن مدافعة ومغالبة وهل في اسقاط المضار والحق صدق الشفاعة فيهما وثبوت
الثاني له ص لقوله ادخرت شفاعتي لاهل الكبائر من امتي ذهب طائفة الى ان الشفاعة
بالنسبة الى العصاة في اسقاط المضار عنهم والحق عند المص صدق الشفاعة فيهما اي في
زيادة المنافع لهم وفي اسقاط المضار عنهم اذ يقال شفع فلان لفلان اذا طلب له
زيادة منافع واسقاط مضار وح يعود وجه الابطال المذكور اعني لزوم
كونهما شافعين للنبي ص ويمكن الجواب عنهما باعتبار زيادة قيد فيهما اعني كون المشفوع
اعلى حالا من المشفوع له ثم تبين ثبوت الشفاعة بالمعنى الثاني للنبي صلى الله عليه وآله وسلم
لقوله عليه السلام 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

ربما

شفيع

كونهم

والبيان لا للتعبد والاحراز اذ الندم على المعصية لقبحها لا يخ عن ذلك العزم البتة
على تقدير الخطور والاقدار واجبة لدفعها الضرر الذي هو العقاب او الخوف منه
ودفع الضرر واجب فما يدفع به الضرر ايضا يكون واجبا ولوجوب الندم على كل
قبيح او اخلال بواجب هذا عند المعتزلة القائلين بالحسن والقبح العقليين واما عند
الاشاعرة فوجوبها بالسمع لقوله تعالى توبوا الى الله جميعا وتوبوا الى الله توبة نصوحا
ونحو ذلك وندم على القبيح لقبحه والا لا صحت التوبة فان من يندم على المعصية
لاضرارها ببدنه او لاخلالها بعرضه او ماله او لغرض آخر لا يكون تائبا وخوف النار
ان كانت الغاية فكذلك يعني ان كان الندم على المعصية لخوف النار لا يكون
ذلك توبة كما اذا ندم عليها لاضرارها بالبدن لما ذكرنا ان المعتبر هو الندم
لقبح المعصية لا لغرض آخر وكذلك الاخلال بالواجب فان الندم عليه انما يكون
توبة اذا كان لاجل الاخلال بالواجب واما اذا كان الندم عليه لخوف المضرة
او النقصان بماله او عرضه او لخوف النار لم يكن توبة قال يصح من البعض اي
اذا ثبت ان الندم على فعل القبيح او الاخلال بالواجب انما يكون توبة اذا كان
الندم لانه قبيح او اخلال لزم ان لا يصح التوبة من قبيح دون قبيح لانه اذا ندم
على قبيح دون قبيح فظهر انه لم يندم على القبيح لقبحه بل لامر آخر توجد في بعض دون بعض
وهذا مذهب ابي هاشم وذهب ابو علي الى انه يصح التوبة عن قبيح دون قبيح
واحتج عليه بان الندم على قبيح دون قبيح يصح كما ان الايمان 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 الايمان بواجب دون واجب
ورده المص بقوله ولا نم القياس على الواجب للفرق بين المقيس والمقيس عليه

فان

فان ترك القبيح لكونه قبيحا لا يحصل الا بترك جميع القبائح بخلاف الايمان بالواجب
لكونه ايمانا يحصل بايمان واجب دون واجب 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 بالايمان بواحد منها لا على
التعيين كاعتاق رقبة اي رقبة كانت وظاهر ان الامتثال لا يحصل بايمان واحد منها
بل بايمان الجميع كما في ترك القبيح من غير فرق ولو اعتقد فيه الحسن لصحت التوبة اي
لو اعتقد التائب في بعض القبائح الحسن صح توبته عن قبيح اعتقد قبحه دون قبيح اعتقد
حسنه لحصول شرط التوبة وهو الندم على القبيح لقبحه وكذا المستحقر اي اذا استحقر
التائب احد القبيحين واستعظم الآخر من حيث القبح حتى اعتقد الحقير ان وجوده بالنسبة
الى العظيم كالعدم وتاب عن العظيم دون الحقير يصح توبته لانه تاب عنه لقبحه كمن قتل ولدا
لغيره وكسر فلانا له فتاب عن قتل الولد دون كسر الفلس فصح توبته والتحقيق ان ترجيح الداعي
الى الندم عن البعض يبعث عليه اي على الندم عن هذا البعض خاصة دون البعض الآخر
لا سيما ترجيح الداعي بالنسبة اليه وان اشترك الدواعي الى الندم على القبيح لقبحه ولا يلزم
من ذلك ان يكون الندم على البعض الذي تحقق معه الترجيح لا لقبحه اذ لا يخرج الداعي بهذا الترجيح
عن الاشتراك في كونه داعيا الى الندم على القبيح لقبحه وهذا كما في الدواعي الى الفعل فان الافعال
تتبع الدواعي فاذا كان داعية بعض الافعال راجحة على داعية بعض آخر اختص الفعل
الذي يكون داعيته راجحة بالوقوع وان اشترك مع غيره في الدواعي لا يخفى على
المتأمل ان محصل ما ذكره من التحقيق عدم التفرقة من ترك القبيح والايمان بالواجب كما ذكره
ابو علي فآخر كلامه يخالف اوله ولو اشترك الترجيح اشترك وقوع الندم فلا يصح الندم
عن بعض دون بعض والا لزم الحكم بتحكم على التائب من الغنم على صغيرة والذئب
وبه يتأول كلام امير المؤمنين علي واولاده عليهما الصلوة والسلام وهو ان التوبة لا يصح عن

بعض دون بعض والا لزم الحكم بقاء على التائب منه المقيم على صغيره والذنب ان كان
في حقه تعالى من فعل قبيح كفى فيه الندم والعزم كما في ارتكاب الزنا من الزحف وقد
يفتقر الى امر زائد كتسليم النفس للحد في الشرب وفي الاخلال بالواجب اختلف حكمه
في بقائه وقضائه وعدمهما يعني منه ما يبقى ويحتاج الى الاداء كالزكوة فانه اذا اخل في
اخراجها فالذنب باق الى ان يؤدي ومنه ما يجب قضاؤه فاذا قضي سقط كالصلوة
والصلوة ومنه ما لا يقضي ولا يقضي بل يسقط عنه بمجرد الندم والعزم كما اذا ترك
صلوة العيد او صلوة الجنازة وان كان الذنب في حق آدم استتبع ايصاله
الى صاحب الحق ان كان ظلما ان امكن الايصال لقاء صاحب الحق او وارثه
والايصال انما يكون برد المال وتسليم البدن او العضو الى ولي الجناية للقصاص
او العزم عليه مع العذر اي عذر الايصال بان لا يبقى صاحب الحق ولا وارثه
او استتبع الارشاد ان كان الذنب اخلالا وليس ذلك الذي ذكرنا
من تسليم النفس اداء الواجب او قضائه او ايصال الحق الى صاحبه او العزم عليه
وغير ذلك جزءا من التوبة بل واجب اخر خارج عن التوبة فتركه لا يمنع سقوط
العقاب بالتوبة قال امام الحرمين ان القاتل اذا ندم من غير تسليم نفسه للقصاص
صحت توبته في حق الله تعالى وكان منعه للقصاص من مستحقه معصية تجدده يستدعي
توبة اخرى ولا تقدح في التوبة عن القتل وجب الاعتذار على الغائب مع بلوغه
اي اذا كان الذنب الذي يتعلق بحق الادمي هو الاغتياب وجب على الغائب
الاعتذار ممن اغتابه ان بلغ الاغتياب اليه لانه اوصل اليه ضربا من الغم بسبب
الاغتياب فوجب عليه الاعتذار عنه ولا يلزمه تفصيل ما اغتابه به الا اذا بلغه
على وجه الفحش وان لم يبلغ اليه لا يلزم الاعتذار لانه لم يوصل اليه سبب الاغتياب
فما لكن يجب على كلا الفريقين التوبة لانه خالف نهيه تعالى حيث قال ولا يغتب بعضكم

واكمن ٤

مستحقه

المغتاب ٤

نعتاب

بعضا

بعضا ايحب احدكم ان ياكل لحم اخيه ميتا فكرهتموه وفي ايجاب التفصيل مع الذكر اشكال
وذهب بعض المعتزلة الى انه يجب على التائب الندم على التفصيل ان كان يعلم القبائح
مفصلا وان علم بعضها مفصلا او بعضها مجملا وجب عليه التفصيل فيما علم مفصلا وقال المص
فيه اشكال لان الاجزاء يحصل بالندم على كل قبيح صدر منه وان لم يذكره مفصلا وفي وجوب
التجديد ايضا اشكال وقال بعض المعتزلة اذا تاب المكلف عن المعصية ثم ذكرها وجب
عليه تجديد التوبة لانه اذا ذكر المعصية ولم يندم عليها كان مشتهيا لها فرحا بها وذلك
ابطال للندم ورجوع الى الاصرار وقال المص فيه اشكال لانا لا نسلم انه لو لم يندم
عليها اذا ذكرها لكان مشتهيا لها اذ ربما يضرب عنها صفحا من غير ندم عليها ولا
اشتهاء لها وابتهاج بها وكذا المعلول مع العلة اي فيه ايضا اشكال فانه اذا صدر
العلة عن المكلف وجب الندم على العلة مع المعلول كما اذا رمى فاصاب
فان الرمي علة والاصابة معلوله له يجب الندم على الرمي والاصابة جميعا وفيه اشكال
لان الاجزاء يحصل بالندم على الرمي وكذا وجوب سقوط العقاب بها فيه اشكال
وذهبت المعتزلة الى انه يجب على الله تعالى ان يسقط العقاب بالتوبة حتى قالوا ان
العقاب بعد التوبة ظلم واحتجوا بان العاصي قد بذل وسعه في التلافي فيسقط
عقابه كمن بالغ في الاعتذار الى من اساء اليه يسقط ذنبه بالضرورة واعترض
بان من اساء الى غيره وهتك حرامه ثم جاء معتذرا لا يجب في حكم العقل قبول
اعتذاره بل الجزء الى ذلك الغير ان شاء صفح وان شاء جازاه والعقاب
يسقط بها لا بكثرة ثوابها احتلفوا في سقوط العقوبة فعند بعض المعتزلة بكثرة ثواب
التوبة وعند اكثرهم نفس التوبة واختاره المص واحتج عليه بانه لو كان بكثرة الثواب
لما وقعت محبطة بدون الثواب لكنها قد تقع والى هذا اشار بقوله لانها تقع محبطة
ولما بقي فرق بين التوبة المتقدمة على المعصية والتوبة المتاخرة عنها في اسقاطها عقابها

كسائر الطاعات التي يسقط العقوبات بكثرة ثوابها واللازم باطل للقطع بان من تاب
عن المعاصي كلها ثم شرب الخمر لم يسقط عنه عقاب الشرب والى هذا اشار بقوله ولولاه
لا يبقى الفرق بين التقديم والتأخير ولما اختصت التوبة عن معصية معينة بسقوط عقابها
دون اخرى لان نسبة كثرة الثواب الى الكل على السوية والى هذا اشار والاختصاص
اي لولاه لا يبقى الاختصاص واحتج الآخرون بانه لو كان نفس التوبة تسقط عقوبة العاصي
عند معاينة النار واشار المص الى جوابه بقوله ولا تقبل في الآخرة لامتناع الشرط
فان ندم العاصي عند المعاينة ليس لقبحها وعذاب القبر واقع لامكانه وانواتر السمع
بوقوعه عذاب القبر للكافر والفاسق مما اتفق عليه سلف الامة قبل ظهور الخلاف
واتفق عليه الاكثر بعده وانكره ضرار بن عمرو وبشر المريسي واكثر المتأخرين من المعتزلة
وللتثبيت انه امر ممكن اخبر به الصادق اما امكانه فظ واما اخبار الصادق به فلقوله تعالى
النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب
عطف في هذه الآية عذاب القيامة على عذاب الذي هو عرض النار صباحا
ومساء فعلم انه غيره وقبل قيام الساعة فهو في القبر ولقوله تعالى حكاية ربنا
امتنا اثنتين واحيينا اثنتين واحدى الحيوتين ليست الا في القبر ومن قال بالاحياء
فيه قال بالعذاب ايضا وللاحاديث المتواترة المعنى لقوله صلى الله عليه وآله وسلم
القبر روضة من رياض الجنة او حفرة من حفر النيران وكما روي انه مر بقبرين
فقال انهما يعذبان وما يعذبان عن كبيرة بل لان احدهما كان لا يستنزه من البول
واما الثاني فكان يمشي بالنميمة وكقوله عليه السلام استنزهوا من البول فان عامة
عذاب القبر منه وكقوله في سعد بن معاذ لقد ضغطته الارض ضغطة اختلف لها
ضلوعه الى غير ذلك من الاحاديث الصحاح واحتج المنكرون بقوله تعالى لا يذوقون
فيها الموت الا الموتة الاولى ولو احيوا في القبر لذاقوا موتتين الجواب ان ذلك

وصف

وصف لاهل الجنة وضمير فيها للجنة اي لا يذوق اهل الجنة في الجنة الموت فلا ينقطع نعيمهم كما
انقطع نعيم اهل الدنيا بالموت فلا دلالة في الآية على انتفاء موتة اخرى بعد المسئلة
وقبل دخول الجنة واما قوله الا الموتة الاولى فهو تاكيد لعدم موتة في الجنة على سبيل
التعليق بالمحال كانه قيل لو امكن ذوقهم الموتة الاولى لذاقوا في الجنة الموت لكنه لا يمكن بلا
شبهة فلا يتصور موتهم فيها قالوا انما يمكن العمل بالظواهر التي يتمسكون بها اذا لم يمكن
مخالفة للمعقول فانها على تقدير مخالفتها اياه يجب تأويلها وصرفها عن ظواهرها فلا يبقى لكم وجه
احتجاج بها ودليل مخالفتها للمعقول انا نرى شخصا يصلب ويبقى مصلوبا الى ان يندرس
اجزاؤه ولا نشاهد فيه احياء ولا مسئلة والقول بها مع عدم المشاهدة سفسطة
ظاهرة وابلغ منه من اكله السباع والطيور وتفرقت اجزاؤه في بطونها وحواصلها
وابلغ منه من احرق فصار رمادا وذري في الرياح العاصفة شمالا وجنوبا وقبولا ودبورا
فانا نعلم عدم احيائه ومسئلته وعذابه ضرورة وقد تجرت الاصحاب في النفي عن
هذا فقال القاضي واتباعه وصورة المصلوب لا يبقى الاحياء والمسئلة مع عدم المشاهدة
كما في صاحب السكتة فانه حي مع انا لا نشاهد حيوته وكما في رؤية النبي صلى الله عليه وآله
وسلم جبرئيل عليه السلام وسوبن اظهر اصحابه مع ستره عليهم واما الصورتان الاخريان
فان التمسك بهما مبني على اشتراط البنية في الحيوة وهو ممنوع عندنا فلا يبعد في ان يعاد الحيوة الى
الاجزاء المفردة او بعضها وان كان خلاف العادة فان خوارق العادة غير ممتنعة في مقدور
الله تعالى وسائر السمعيات من الميزان والصراط والحساب ونظائر الكتب مما دل السمع
على ثبوتها فانها نطق بها الكتاب والسنة وانعقد عليها اجماع الامة فيجب التصديق بها
اما الميزان فقد قال الله تعالى ونضع الموازين بالقسط يوم القيامة وقال واما من ثقلت
موازينه فهو في عيشة راضية واما من خفت موازينه فامه هاوية وذهب كثير من المعتزلة
الى انه ميزان له كفتان ولسان وشاهين عملا بالحقيقة لامكانها وقد ورد في الحديث تفسيره

بطونها وحواصلها

ستره

بذلك وانكره بعض المعتزلة ذهابا الى ان الاعمال اعراض لا يمكن وزنها فكيف اذا زادت
وتلاشت بل المراد به العدل الثابت في كل شيء ولذا ذكر بلفظ الجمع والا فالميزان المشهور
واحد وقيل هو الادراك فميزان الالوان البصر والاصوات السمع والطعوم الذوق
وهكذا سائر الحواس وميزان المعقولات العقل واجيب بانه توزن صحائف الاعمال
وقيل بل يجعل الحسنات اجساما نورانية والسيئات اجساما ظلمانية واما لفظ الجمع فلاتساع
النظام وقيل لكل مكلف ميزان وانما الميزان الكبير واحد اظهارا لجلالة الامر فيه وعظم
المقام واما الصراط فقد ورد في الحديث الصحيح انه جسر ممدود على متن جهنم يرده الاولون
والآخرون ادق من الشعر واحد من السيف وشبه ان يكون المرور عليه هو المراد بورود
كل احد النار على ما قال تعالى وان منكم الا واردها وانكره القاضي عبد الجبار وكثير من
المعتزلة زعما منهم انه لا يمكن العبور عليه ولو امكن فمن نعذب ولا عذاب على المؤمنين
والصلحاء يوم القيمة قالوا بل 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 المراد بها الاعمال الردية
التي يسأل عنها ويؤاخذ بها كانه يمر عليها وبطول المرور لكثرتها وتعسر تلافيها والجواب
ان امكان العبور ظاهر كالمشي على الماء والطيران في الهواء غاية مخالفة العادة ثم
الله تعالى يسهل الطريق على من اراد كما جاء في الحديث ان منهم من هو كالبرق الخاطف
ومنهم من هو كالريح الهابة ومنهم من هو كالجواد ومنهم من يحبو رجلاه ويتعلق يداه
يداه ومنهم من يجر على وجهه واما الحساب فقد قال الله تعالى ان الله سريع الحساب
وقال عليه السلام حاسبوا انفسكم قبل ان تحاسبوا واما نظر الكتب فقد قال تعالى
واما من اوتي كتابه بيمينه فسوف يحاسب حسابا يسيرا وقال كل انسان الزمناه طائره
في عنقه ونخرج له يوم القيمة كتابا يلقاه منشورا والسمع دل على ان الجنة والنار مخلوقتان

الآن

الآن والمعارضات متأولة جمهور المسلمين على ان الجنة والنار مخلوقتان الآن خلافا
لاكثر المعتزلة كابي هاشم والقاضي عبد الجبار وغيرهما حيث زعموا انهما تخلقان يوم
الجزاء لنا وجهان الاول قصة آدم وحوا واسكانهما الجنة ثم اخراجهما عنها باكل الشجرة
وكونهما يخصفان عليهما من ورق الجنة على ما نطق به الكتاب والسنة وانعقد عليه الاجماع
قبل ظهور المخالفين وحملها على بستان من بساتين الدنيا يجري مجرى التلاعب بالدين
والمراغمة لاجماع المسلمين ثم لا قائل بخلق الجنة دون النار فثبوتها ثبوتها الثاني الآيات
الصريحة في ذلك كقوله تعالى ولقد رآه نزلة اخرى عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى وكقوله
تعالى في حق الجنة اعدت للمتقين اعدت للذين آمنوا بالله ورسله وازلفت الجنة للمتقين وفي
حق النار اعدت للكافرين وبرزت الجحيم للغاوين وحملها على العبر عن المستقبل بلفظ الماضي مبالغة
في تحققه مثل ونفخ في الصور ونادى اصحاب الجنة اصحاب النار خلاف الظاهر فلا يعدل اليه
بدون قرينة يمسك المنكرون بوجوه الاول ان خلقها قبل يوم الجزاء عبث لا يليق بالحكيم وضعفه
ظاهر الثاني انها لو خلقتا لهلكتا لقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه واللازم باطل للاجماع على دوامهما
والنصوص الشاهدة بدوام اكل الجنة وظلها واجيب بتخصيصها من بين آية الهلاك جمعا
بين الادلة وبحمل الهلاك على عدم البقاء على ما قيل ان المراد بهلاك كل شيء انه هالك في حد ذاته
لضعف الوجود والامكان فالتحق بالهالك المعدوم وبان الدوام المجمع عليه هو انه لا انقطاع لبقائهما
ولا انتهاء لوجودهما بحيث لا يستمر على العدم زمانا بعد به كما في دوام الماكول فانه على
التجدد والانقضاء قطعا وهذا لا ينافي فناء لحظة الثالث انه قال في وصف الجنة عرضها
السموات والارض ولا يتصور ذلك الا بعد فناء السموات والارض لامتناع مداخل
الاجسام واجيب بان المراد ان عرضها كعرض السموات والارض لا امتناع ان يكون عرضها كعرضهما
بعينه لا حال الفناء ولا بعد الفناء اذ يمتنع قيام عرض واحد شخصي بمحلين موجودين معا او احدهما
موجود والآخر معدوم والتصريح في آية اخرى بان عرضها كعرض السموات والارض فيحمل هذه

على لمك كما قال ابو يوسف ابو حنيفة اي مثله والايمان في اللغة هو التصديق مطلقا قال
الله تعالى حكاية عن اخوة يوسف وما انت بمؤمن لنا اي مصدق فيما حدثناك به وقال
عم الايمان ان تؤمن بالله وملائكته الحديث اي تصدق واما في الشرع فهو عند الاشاعرة
التصديق للرسول فيما علم مجيئه ضرورة تفصيلا فيما علم تفصيلا واجمالا فيما علم اجمالا فهو في الشرع
تصديق خاص وقال الكرامية هو كلمتي الشهادة وقال قوم انه اعمال الجوارح وذهب الخوارج
والمعتزلة وعبد الجبار الى انه الطاعات باسرها فرضا كان او 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 مع كلمتي الشهادة ويروى هذا عن ابي حنيفة ولعل هذا هو
هو مراد المص حيث قال تصديق بالقلب واللسان ولا يكفي الاول يعني ان التصديق
بالقلب وحده ليس ايمانا لقوله وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم اثبت للكافر الا
ستيقان النفسي وهو التصديق القلبي فلو كان الايمان هو التصديق القلبي لزم اجتماع الكفر
والايمان ولا شك انهما متقابلان ولا يكفي الثاني يعني الاقرار باللسان لقوله تعالى قالت
الاعراب امنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا ولقوله تعالى ومن الناس من يقول آمنا
بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين فقد اثبت في هاتين الآيتين التصديق اللساني
ونفى الايمان فعلم ان الايمان ليس هو التصديق اللساني فقط ولا شاعرة الآيات
الدالة على محلية القلب للايمان نحو اولئك كتب في قلوبهم الايمان ولم يدخل الايمان في قلوبكم
وقلبه مطمئن بالايمان ومن ذلك الآيات الدالة على الختم والطبع على القلوب وكونها
في اكنة فانها واردة على سبيل البيان لامتناع الايمان منه وبؤيده دعاء النبي صلى الله
عليه وآله وسلم اللهم ثبت قلبي على دينك وقوله لاسامة وقد قتل من قال لا اله
الا الله هلا شققت قلبه واذا ثبت انه فعل القلب وجب ان يكون عبارة عن التصديق

لان

لان فعل القلب اما التصديق واما المعرفة والثاني بط لانه على ذلك التقدير يكون
منقولا عن معناه اللغوي وكان على الشارع ان يبين النقل كما بين الصلوة
والزكوة وامثالهما ولو نقل لاشتهر اشتهار نظائره بل كان هو ذلك اولى لكن الشارع
لم يزد 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 عليه
في غير موضع من الكتاب نحو الذين آمنوا وعملوا الصالحات ومن يؤمن بالله ويعمل صالحا
وظاهر ان الشيء لا يعطف على نفسه والمتضايفان قرن الايمان بضد العمل الصالح نحو وان طائفتان
من المؤمنين اقتتلوا اثبت الايمان مع وجود القتال فظاهر ان الشيء لا يمكن اجتماعه مع ضده
ولا مع ضد جزئه الكفر عدم الايمان عما من شانه وهذا معنى عدم تصديق النبي صلى الله
عليه وآله وسلم في بعض ما علم مجيئه به بالضرورة والظاهر ان هذا اعم من تكذيبه صلى الله عليه وآله
في شيء مما علم مجيئه به على ما ذكره الامام الامام الغزالي لشموله الكافر الخالي عن التصديق والتكذيب
والى هذا اشار بقوله اما 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 واعتذر الامام الرازي بان من جملة ما جاء به النبي ان تصديقه واجب في
كل ما جاء به فمن لم يصدقه فقد كذبه في ذلك فصعف لظهور المنع فان قيل من اسخف
بالشرع او القى المصحف في القاذورات او شد الزنار بالاخبار كافر اجماعا
وان كان مصدقا للنبي في جميع ما جاء به وح لا يكون حد الايمان مانعا ولا حد الكفر جامعا
وان جعلت ترك المامور به او ارتكاب المنهي عنه علامة التكذيب وعدم التصديق لم يكن
حد الايمان جامعا لخروج غير الكفرة من الفساق عنه ولا حد الكفر مانعا لدخوله فيه قلنا
لو سلم اجتماع التصديق المعتبر في الايمان مع تلك الامور التي هي كفر وفاقا فيجوز ان يجعل
بعض محظورات الشرع علامة التكذيب فيحكم بكفر من ارتكبه وبوجود التكذيب فيه واستفاء

التصديق عنه كاستخفاف بالشرع وشد الزنار وبعضها لا كالزنا وشرب الخمر وسفاوت
ذلك الى متفق عليه ومختلف فيه ومنصوص عليه ومستنبط من الدين وتفاصيله في كتب
الفروع والفسق الخروج عن طاعة الله تعالى مع الايمان والنفاق 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 الحمل على الطاعة
سواء كان بالقول او بالفعل الواجب واجب وكذا النهي عن المنكر وهو المنع من فعل المعاصي
قولا وفعلا واجب والامر بالمندوب مندوب وكذا النهي عن المكروه مندوب سمعا
واختلفوا في وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر انه بحسب الشرع او بحسب العقل
فذهب الجبائي وابنه الى وجوبهما عقلا وذهبت الاشاعرة الى وجوبهما شرعا واختاره
المص فقال انهما واجبان سمعا والدليل عليه الاجماع فان القائل قائلان قائل بوجوبه
باستنابة الامام فقد اتفق الكل على وجوبه والجملة والكتاب كقوله تعالى ولتكن منكم امة
يدعون الى الخير ويامرون بالمعروف وينهون عن المنكر والامر ظ في الوجوب والسنة
كقوله صلى الله عليه وآله وسلم لتامرن بالمعروف ولتنهون عن المنكر او ليسلطن الله
شراركم على خياركم فتدعوا خياركم فلا يستجاب لكم وعد على ترك الامر بالمعروف والنهي
عن المنكر وهو دليل الوجوب والا اي وان لم يجبا شرعا بل وجبا عقلا لزم ما هو خلاف
الواقع او الاخلال بحكمة الله تعالى واللازم ظ الفساد بيان الملازمة انهما لو وجبا عقلا
لوجب على الله تعالى لان كل واجب عقلي فهو واجب على من حصل في حقه وجه الوجوب
ولو كانا واجبين عليه تعالى فان كان فاعلهما 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 يامر به معروف وان ما ينهى عنه منكر وان ذلك ليس سابقا

الاجتهاد به

الاجتهادية التي اختلف فيها اعمة والآمر والمأمور به والناهي والمنهي وتجويز التأثير
اي الشرط الآخر ان يجوز في ظنه تأثير امره ونهيه وافضاءهما الى المقصود فانه اذا لم يظن
انهما يفضيان الى المقصود لا يجبان عليه والشرط الآخر تجويز انتفاء المفسدة اي
ان يظن ان لا مفسدة لا بالنسبة اليه ولا بالنسبة الى بعض اخوانه اذ لو اشتبه هذا الظن
لا وجوب عليه وينبغي ان لا يتجسس عن احوال الناس للكتاب والسنة اما الكتاب
فقوله تعالى ولا تجسسوا وقوله ان الذين يحبون ان تشيع الفاحشة في الذين آمنوا
الآية فانه يدل على حرمة السعي في اظهار الفاحشة ولا شك ان التجسس سعي في اظهارها واما السنة
فقوله صلى الله عليه وآله وسلم من تتبع عورة اخيه تتبع الله عورته ومن تتبع الله عورته
فضحه على رؤس الاشهاد والاولين والآخرين وقوله ص من ابتلي بشيء من هذه القاذورات
فليستترها بستر الله وايضا فقد علم من سيرته ص انه كان لا يتجسس عن المنكرات بل يسترها
ويكره اظهارها ثم انه فرض كفاية لا فرض عين فاذا قام به قوم سقط عن الآخرين
لان غرضه يحصل بذلك واذا ظن كل طائفة انه لم يقم به الآخر اثم الكل بتركه هذا آخر
ما تيسر لنا من شرح تجريد الكلام والحمد لله على التوفيق للاتمام تتميم الله به الطالبين

وجعله ذخرا لنا يوم الدين انه خير موفق ومعين
والصلوة على سيد المرسلين وخاتم النبيين
محمد وآله اجمعين فقد فرغ من تحريره
في اواخر شهر صفر ختم بالخير والظفر
سنة ثمان وخمسين وسبعمائة
الهجرة النبوية
م