٦٠٠

اصفهان على الطوائع
ملكة العصر الله ستاد
نعمان الحنفي سهلي الحمد

كتاب اصفهار

بسم
١٥٠٠

قوله الحمد ١ — قوله بعد ٣ — قوله بدا وان كنا بنا ٤ — قوله بعد فمقصود الكتاب ٤ — قوله اما التصديق ٤

الفصل الاول في المبادي ٤ — قوله وانتظم ترتيب امور معلومة ٧ — قوله الفصل الثاني في الاقوال المفردة ٨ — في اقسام المعرف وبحث التام منها ١١

اعتراض امام ١١ — جواب ١٢ — بحث ثالث في بيان ما يعرف ويعرف به ١٤ — الفصل الثالث في الحج ١٤

مباحث واصنافه ١٥ — قياس الاستثنائي ١٦ — قياس اقتراني ١٧ — الضروب المنتجة ١٨ — الشكل الثاني ٨

الشكل الثالث ١٩ — الشكل الرابع ٢٠ — في القرائن المنتجة ٢١ — بحث في مواد الحج ٢١ — والمباني الخمسة ١١

والاقتضائيات ٢٣ — واما مقدمات المغالطة ٢٣ — والثانية ما صح نقله ٢٣ — الفصل الفصل الرابع في احكام النقض ٢٤ — اخت الخمسة ٢٤

واحتج المهندسون ٢٥ — فروع ٢٦ — ان النظر الصحيح كاف في معرفة الله سبحانه ٢٨ — اثبات وجوبه ٢٨ — الكلام الاول في الكائنات ٢٩

وقال الحكماء ٣٠ — الفصل الثاني في العنصر الوجود والعدم ٣١ — مبحث ثاني في كون الوجود مغايرا ٣٢ — مبحث ثالث في كون الوجود مغايرا زائدا ٣٢

احتج الشيخ ابو الحسن ٣٤ — في الاحتجاج على ان الوجود زائد في الواجب ٣٥ — احتج الحكماء على ان وجوده عين ذاته ٢٧ — مبحث رابع في ان المعدوم ليس بشيء ٣٧

الخامس في الحال ٣٩ — الفصل الثالث في الماهية ٤٠ — واقسام الماهية ٤١ — فروع ٤٢ — وانكرة المتكلمون ٤٢

قال الحكماء ٤٢ — الفصل الرابع في الوجوب والامكان ٤٥ — الرابع في العدم ٥١ — الفصل الخامس في الوحدة والكثرة ٥٤

الفصل الرئيس في العلة والمعلول ٥٨ — الفصل الباب الثاني في الاعراض ٦١ — الفصل الثاني في مباحث الكم ٦٤

الرابع في الزمان ٦٦ — الخامس في المكان ٦٩ — الفصل الثالث في الكيف ٧٢ — اربع مراتب ٨١ — اعراض نسبية ٨٤

الخامس في الصحة والمرض ٨٣ — الفصل الرابع في الاضافة ٨٤ — ولا بد لكل حركة من مسافة وامور ٨٧ — الباب الثالث في الجوهر ٩٠ — في اجزاء الجسم ٩٣ — اقسام الجسم ٩٨

في مباحث الاجسام ٩١ — في اثبات الجوهر الفرد ٩٤ — وقد عارض على وجود الافلاك الثمانية ١٠٠ — واما الكواكب ١٠١ — فروع ٩٦

واما العناصر ١٠٢ — واما المركبات ١٠٣ — الرابع في حدوث الاجسام ١٠٤ — الباب الاخير في الكون والحوادث ١٠٧ — وخاتمة الكتاب على ان الاجسام محدثة ١٠٥

الفصل الثاني في المقارنات ١١٠ — الثاني في العقول ١١٠ — في النفوس الفلكية ١١٢ — الرابع في تجرد النفوس الناطقة ١١٣

الباب الثاني العقل ١١٤ — الخامس في حدوث النفس ١١٥ — وكيفية تعلق النفس بالبدن ١١٦ — مبحث الحواس ١١٦

T. C.
MİLLÎ EĞİTİM BAKANLIĞI
RAĞIP PAŞA KİTAPLIĞI
MÜDÜRLÜĞÜ
Sayı: 635

RAĞIP P.
Ka. N.
770

في حركة ١١٨ — وما القول الطبيعة ١١٩ — السابع في بقاء النفس ١٢٠ — الكتاب الثاني في الالهيات ١٣١

في معرفة ذات الله تع ١٣٤ — الفصل الثاني في التنزيهات ١٢٥ — الفصل الثالث في التوحيد ١٢٩ — في صفاته تعالى ١٣٢

في انه تعالى عالم ١٣٦ — وارادته ١٤٢ — الفصل الثاني في سائر الصفات ١٤٤ — في الكلام ١٤٥ — الخامس في التكوين ١٤٦

في انه تعالى يصح ان يرى في الآخرة ١٤٦ — الباب الثالث في افعاله ١٤٩ — المسئلة الثالثة في التحسين والتقبيح ١٥٣ — الكتاب الثالث في النبوة وما يتعلق ١٥٦

في بيان الامكان المعجزات ١٥٧ — المبحث الثالث في نبوة نبينا صلعم ١٦٠ — قالت اليهود لو كان محمد نبيا ١٦٣ — في عصمة الانبياء عم ١٦٥

الخامس في عصمة الانبياء عم ١٦٤ — المبحث السادس في الكرامات ١٦٧ — الباب الثاني في الحشر والجزاء ١٦٧ — في حشر الاجسام ١٦٩

شبه على القول بالمعاد الجسماني غير موقوف على اعدام الاجزاء بالكلية ١٧٠ — المبحث الثاني في الجنة والنار ١٧ — المبحث الرابع في الثواب والعقاب ١٧٢

في العفو عن الكبائر ١٧٤ — في اثبات عذاب القبر ١٧٥ — المبحث الرابع في سؤال الملكين والصراط والميزان وتطاير الكتب وانطاق الجوارح ١٧٦ — المبحث الثامن في الاسماء الشرعية لا خلاف في الايمان لغة التصديق ١٧٦

الباب الثالث في الامامة ١٧٦

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة على سيدنا محمد وآله وصحبه اجمعين قال
الحمد لمن وجب وجوده وبقاؤه وامتنع عدمه وفناؤه اقول ضمن هذه الخطبة
معظم مطالب اصول الدين من اثبات الصانع وصفاته ونعوت جلاله من
وجوب الوجود والبقاء وامتناع العدم والفناء والوحدانية والعلم والقدرة
والتدبير والقضاء والقدر والاعادة والابداء والتنوع براعة للاستهلال والحمد هو
الثناء والنداء على الجميل من نعمة وغيرها تقول حمدت الرجل على انعامه وحمدته
على حسبه وشجاعته والحق سبحانه وتعالى هو الموصوف بصفات الجمال ومولى
النعم على الكمال فهو المستحق للحمد والاجلال واتصافه تعالى بوجوب الوجود هو
الاصل الذى يشهد على انه متصف بالصفات الالهية فخص الحمد بالذات الذى
اتصف بوجوب الوجود ووجوب الوجود يلزمه وجوب البقاء وامتناع العدم و
الفناء واعتبر الثالث النسبة الى الاول والاخير بالنسبة الى الثانى فاورد فى الاول
بالثانى ثم اورد فيهما بالثالث والرابع ثم اشار الى ما يدل على وجوده تعالى على طريقة
المتكلمين من الاستدلال على وجوده بمصنوعاته واظهر المصنوعات الدالة على
وجوده الارض والسماء قال الله تعالى ولئن سألتهم من خلق السموات والارض
ليقولن الله وقال تعالى افى الله شك فاطر السموات والارض ثم شهد بوحدانيته
لوصف العالم وبناؤه المستلزم لنفى الكثرة المستلزمة لفساد السموات والارض
قال الله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا والوصف بالسكون المصدر
تقول وصفت الجارة فى البناء وصفها اذا ضممت بعضها الى بعض ثم بين انه

استشهد على وحدانيته بوصف

عليم بالعلم لا عليم بالذات وان علمه واحد محيط بالمعلومات التى لا تتناهى عددها
واحصاؤها فان علمه واحد متعلق بكل شئ من الجزئيات والكليات والمحسوسات
والمعقولات قال الله تعالى وهو بكل شئ عليم وقال تعالى وما تسقط من ورقة
يعلمها ولا حبة فى ظلمات الارض ولا رطب ولا يابس الا فى كتاب مبين وقال
تعالى ان الله لا يخفى عليه شئ فى الارض ولا فى السماء وقال تعالى وان تجهر بالقول
فانه يعلم السر واخفى ثم ذكر انه تعالى قدير متقدر واجبة بذاته تعالى دائمة بدوامه
متعلقه بكل الممكنات وتخصيص بعض الممكنات بالحدوث فى بعض الاوقات
بحسب تعلق الارادة فلا نهاية لقدرته عند المراد فله اعادة المراد كما له ابداؤه قال
الله تعالى كما بدانا اول خلق نعيده ثم بين انه تعالى يدبر امر المخلوقات من السماء
الى الارض بقدره الذى هو وفق قضائه السابق قال الله تعالى انا كل شئ
خلقناه بقدر وقال تعالى وان من شئ الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر
معلوم والقضاء عبارة عن وجود جميع المخلوقات فى الكتاب المبين واللوح المحفوظ
مجتمعة ومجملة على سبيل الابداع والقدر عبارة عن وجودها منزلة فى الاعيان
بعد حصول شرائطها مفصلة واحدا بعد واحد والسنن الطريقة تقال استقام
فلان على سنن واحد جلت قدرته التى هى على كل شئ ولا تنتهى عند المراد و
تبارك اسماؤه اى تعالى وتعاظم اسماؤه عن صفات المخلوقين قال الله
تعالى تبارك اسم ربك ذو الجلال والاكرام عظمت نعمته التى اسبغ علينا ظاهرة
وباطنة وعمت آلاؤه التى هى شاملة لكل المخلوقات قال الله تعالى واسبغ
عليكم نعمه ظاهرة وباطنة وقال الله تعالى وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها
تاهت اى تحيرت فى بيداء الوهيته انظار العقل اى ملاحظاته بالبصيرة وابصاره
فان ملاحظة العقل بالبصيرة لما لا يدرك بالضرورة انما هو بالحد والرسم والبارى
سبحانه وتعالى لا اشباه له كما من لا شيا فى نعتى جنسى ولا نوعى فلا انفصال عن غيره
بمعنى فصلى وعرضى بل هو منفصل بذاته فذاته ليس له حد اذ ليس له جنس ولا

فصل والله منفصل بذاته عما عداه فليس له لازم بين يوصل العقل
الى حقيقته فلا رسم له يوصله الى ملاحظته ولذلك تاهت انظار العقل اى
ملاحظاته التى يستفاد بها تصورا واراؤه التى يستفاد بها التصديق به لان
التصديق النظرى انما يستفاد من الاستدلال بالمؤثر على الاثر او بالاثر على المؤثر
واول محال فى حقه فانه هو السبب الاول الموجد لجميع المخلوقات الذى يستشهد
به لا عليه والثانى بما لا يفيد اليقين فيتحير العقل قال الله تعالى سنريهم
اياتنا فى الافاق وفى انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق اولم يكف بربك انه على كل
شئ شهيد وارتجت اى انقلعت طرق الفكر والخاء اى جهاته واعلم ان
الفكر كما سيأتى موحركة النفس فى المعقولات مبتدئة من المطلوب منتهية اليه حركة
تشبه الحركة الاينية المستدعية لمسافة تقع الحركة فيها وتسمى تلك المسافة الطريق
ولما تبدى منه الحركة ولما تنتهى اليه الحركة ويسمى كل منهما جهة فشبهت تلك المعقولات
بالطرق التى وقعت فيها الحركة الاينية والمطلوب الذى ابتدات الحركة منه و
انتهت اليه بالجهة فسنها هما باسمهما ولما بين ان الحمد لمن هو متصف بالصفات
الجميلة منعم على عباده وان الله تعالى هو المتصف بالصفات الجميلة مولى النعم
اخذ فى حمده فقال احمده ولا يحصى ثناء واقتدا بسيد المرسلين صلوات
الله وسلامه عليه قال صلى الله عليه وسلم لا احصى ثناء عليك انت كما
اثنيت على نفسك وقال واشكره والشكر ايضا عطاء لان افعال العباد
مخلوقة الله والشكر ايضا من افعال العباد فانه ثنا باللسان وعمل بالاركان
واعتقاد بالجنان وبالجملة صرف النفس والاعضاء والقوى النظامية والبا
الى ما خلقت له فيكون الشكر عطاء الله تعالى ولما كان كل سعادة دينية او دنيوية
عاجلة او اجلة واصلة الينا بوسيلة الرسول صلى الله عليه وسلم قال الله
تعالى وما ارسلناك الا رحمة للعالمين وقد امرنا الله تعالى بان نصلى عليه
قال الله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبى يا ايها الذين امنوا صلوا عليه
وسلموا تسليما فبدا بالصلوة عليه فقال واصلى على

رسوله الذى رفع الهدى بان بلغه مشارق الارض ومغاربها والعناء بالفتح
التعب مصدر عنى به بالكسر يعنى بالفتح وقمع اى قهر باسه اى شدته وغلبه
بالفتح النفع والضيا الضوء يقال ضاء النار ضوءا وضيأ واضاء مثله وقد
يجئ متعديا يقال اضاءه النار واضاء منها متعد فاعله ضياء والضمير الذى
اضيف اليه الضياء راجع الى الرسول صلى الله عليه وسلم والبدر المنير يعنى له
قال ـــ وبعد فان اعظم العلوم موضوعا اقول ـــ اراد ان يشير الى ان
اشرف العلوم موعلم اصول الدين ليكون باعثا للمحصلين على طلبه ولما كان
عظم العلم وشرفه باستقامة اصوله اى قواعده الكلية كونه تعالى فاعلا مختارا
وفروعه اى المسائل التى تتفرع على القواعد الكلية كبعث الرسل وحجية الاجماع
وبقوم حجته ودليله ووضوح محجته وسبيله كان كل علم موضوعه اعظم
واشرف واصوله وفروعه اقوم وحجته ودليله اقوى ومحجته وسبيله اوضح
كان ذلك العلم اعظم واشرف واعظم العلوم موضوعا واقومها اصولا وفروعا
واقوما حجة ودليلا واوضحها محجة وسبيلا هو العلم المسمى بالكلام فانه هو الكافل
باظهار صفات ذاته تعالى عن صفات افعال والابراز الاظهار واسراد اللاهوت
صفات الذات واللاهوت هو الذات واستار الجبروت صفات الافعال فان
صفات الذات وراء حجاب صفات الافعال قوله المطلع وصف ثان للعلم على
مشاهدات الملك اى المحسوسات ومغيبات الملكوت اى المعقولات الغيبية
من الحواس فان من الموجودات الممكنة ما يدرك بالحس ويسمى بالشهادة والملك
والخلق ومنها ما لا يدرك بالحس بل بالعقل ويسمى بالغيب والملكوت والامر و
اليها اشار بقوله عالم الغيب والشهادة وبقوله لا اله الا الخلق والامر وبقوله تبارك
الذى بيده الملك وبقوله فسبحان الذى بيده ملكوت كل شئ قوله الناوى وصفه
ثالثة للعلم اى فارق بين المصطفين للرسالة والهدى والمنطبعين على الضلالة
والردى اى المجبولين عليهما والردى الهلاك مصدر ردى بالكسر يردى بالفتح ردى

قوله الكاشف وصف رابع للعلم أى الكاشف عن احوال اهل السعادة
والشقاوة فى الاخرة التى هى دار البقا يوم العدل والقضا قوله مبنى
قواعد الشرع صنعة خامسة مترتبة على ما سبقه فان قواعد الشرع وعلم الدين
اصلها الكتاب والسنة والاستدلال بهما متوقف على اثبات ان الله تعالى متكلم
مرسل للرسل موح اليهم وهذه امور انما تعلم من الكلام فيكون مبنى قواعد
الشرع واساسها ورئيس علم الدين وراسها فان علم الدين محتاجة الى علم
الكلام وعلم الكلام غير محتاج اليها وانما كان العلم الموصوف بهذه الصفات
اعظم العلوم موضوعا واقومها اصولا وفروعا واقوبها حجة ودليلا واجلا
حجة وسبيلا لان موضوعه ذات الله تعالى وذات المخلوقات لانه بحث فيه
عن صفات الله تعالى واحوال المخلوقات من حيث انها توصل الى اليقين فيما
يجب الايمان به لا يقال لا يجوز ان يكون ذات الله تعالى موضوعا لعلم الكلام لان
موضوع كل علم ما هو مسلم فى ذلك العلم بين بنفسه او مبين فى علم اخر وذات الله
تعالى غير بين بنفسه لانه نظرى وغير مبين فى علم اخر لان سائر العلوم الشرعية
يستعان فيها بالكلام لاسيما اثبات الصانع تعالى لانا قد بين ان ذاته بين فى
الحكمة ومسلم فى الكلام فانه غير مستقيم لان موضوع اعلى العلوم الدينية كيف
يجوز ان يكون مبينا فى علم اخر غريب عن العلوم الشرعية بل لان المبين بالدليل
وجود الذات ومعرز ائد على الذات اى الوجود المطلق فيكون من احوال الذات
والبحث عن احوال موضوع العلم فى العلم لا ينافى كون الذات موضوعا فان قيل
اثبات وجود الموضوع لا يكون فى العلم بل فى علم اخر ان كان غير بين الوجود
والوجود بالنسبة الى الذات غير بين ولهذا احتاج الى البرهان اجيب بانه
اذا كان البحث عن الاحوال التى هى غير الوجود يكون وجود الموضوع مسلما
ومبينا فى علم اخر واما اذا كان البحث عن الوجود فلا يكون مبينا فى علم اخر بل
فى ذلك العلم فانه حينئذ يكون من مسائل العلم على ان قولهم ان وجود الموضوع انما

بين

بين فى علم اخر ليس على اطلاقه بل المراد منه ان الموضوع الذى هو اخص من
موضوع علم اخر انما يبين وجوده فى العلم الاخر اذا كان غير بين فظهر ان اعظم
العلوم موضوعا هو الكلام واما ان علم الكلام اقوم العلوم اصولا وفروعا اما
بالنسبة الى العلوم الشرعية فلانه يغنى وسائر هاطن واما بالنسبة الى الالهى على
طريقة الحكيم فلانه مستند الى المفيد حق اليقين والقاسد الالهى المسلوم
الكلام العرفان المنزه عن شائبة الوهم بخلاف الالهى على طريقة الحكيم فانه
مبنى على العقل الذى يعارضه الوهم واذا كانت الاصول كذلك فالفروع المستنبطة
كذلك واما انه اقومها حجة ودليلا فلان حجته برهان قاطع واجلا حجة وسبيلا
فلانه سبيل الانبيا الذى هو الصراط صراط الله الذى له ما فى السموات وما فى الارض

قال هذا وان كتابنا يشتمل

اى مضى هذا او خذ هذا والعقائل جمع عقيلة وهى الكريمة من كل شى اى يشتمل
على نفائس المسائل العقلية وخيار المباحث النقلية يقال جاء فى نجيب اصحابه
اى خيارهم فى ينقح اصوله ويخرج فصوله فان الاصول المقررة فيه منقحة و
الفصول المحررة فيه مخرجة والسقيم التهذيب والمعنى ان اصوله مهذبة
منقحة عن الزوائد وفصوله محررة مخرجة عن القواعد وقوانينه ملخصة
اى مبينة والتلخيص التبيين والشرح والمشكل الملبس يقال اشكل الامر
اى التبس ويقال اعضل الامر اى اشتد واستغلق وامر معضل لا يهتدى
لوجهه والابانة الايضاح يقال ابنته ابانة اى اوضحته والشعوب جمع
الشعب بفتح الشين وهو ما تشعب اى تفرق من قبائل العرب والجنوب
جمع الجنب متدانية الجنوب اى متقاربتها والمسومة المعلمة قوله تعالى
مسومين اى معلمين وقوله تعالى من طين مسومة اى عليها امثال الخواتيم
مقومة اى مستقيمة يقال قومت الشى فهو قويم اى مستقيم واراد بالمبادى

ان الاخص شئ بالاعم ينعكس اليه والى فوق دون العكس

والمطالع مباحث النظر ومباديه وابحاث الممكنات واراد بالعوالي والمقاطع
مباحث الالهيات والنبوة والامامة وهو ظاهر قال وبعد اقول
لما كان المقصود الاعظم من تاليف هذا الكتاب اثبات الصانع وصفاته و
النبوة ومايتعلق بها بالبراهين العقلية المالفة من مقدمات ماخوذة من
الممكنات بالنظر فيها رتب المص الكتاب على مقدمة وثلثة كتب المقدمة فى
مباحث يتعلق بالنظر الكتاب الاول فى الممكنات الكتاب الثانى فى الالهيات
الكتاب الثالث فى النبوة ومايتعلق بها قال اما المقدمة اقول المراد
بالمقدمة مايتوقف عليه المباحث الاتية ومباحث الكتب الثلثة يتوقف على
مباحث يتعلق بالنظر فلهذا جعل المص مباحث النظر مقدمة للكتب الثلثة
ولما كان النظر ترتيب امور معلومة متصورة او مصدق بها على وجه يودى الى
استعلام ماليس بمعلوم صار مباحث التصور والتصديق مبادى النظر وتلك الامور
المرتبة ان كانت موصلة الى تصور سميت معرفا وقولا شارحا وان كانت موصلة
الى تصديق سميت حجة ودليلا وللنظر باعتبار شموله لهما احكام فلذكر فى المقدمة
اربعة فصول الاول فى المبادى والثانى فى اقوال الشارحة والثالث فى الحج
والرابع فى احكام النظر قال **الفصل الاول فى المبادى**
اقول اعلم ان تعقل الشى ادراكه مجردا عن الغواشى واللواحق المادية التى
لاتلزم ماهيته عن ماهيته مفهوم من الادراك فان الادراك وهو تمثل حقيقة
الشى عند المدرك يشاهد ما به يدرك على اربعة مراتب احساس وتخيل وتوهم
وتعقل فالاحساس ادراك الشى ملتبسا بالعوارض الغريبة واللواحق المادية
والتخيل مع حضور المادة ونسبة خاصة بينها وبين المدرك والتخيل ادراكه مكتنفا
بالعوارض الغريبة واللواحق المادية ولكن لايشترط حضور المادة ونسبتها
الخاصة والتوهم ادراك المعنى الجزئى المتعلق بالمحسوس ومنهم من يخص ادراك
بالاحساس وقد يكون مباينا للتعقل والعلم قد يراد به الادراك بالمعنى الاول

وجه هو هو كثبوت عرض للبياض فى قولنا البياض عرض اوثبوت شئ مع شئ
على وجه لا استصحاب كثبوت قولنا كانت الشمس طالعة مع قولنا النهار موجود
فى قولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود اوثبوت مباينة شئ عن شئ
على وجه لا انفصال كانفصال قولنا هذا العدد زوج عن قولنا هذا العدد فرد فى
نحو قولنا اما ان يكون هذا العدد زوجا واما ان يكون فردا فعلى هذا تعقل شئ
لا يلحقه الحكم يسمى تصورا وتعقل شئ يلحقه الحكم يسمى تصديقا وبينهما انفصال
حقيقى على معنى انهما لا يصدقان ولا يرتفعان عن التعقل ولا يلزم خروج تصور
كل من الطرفين عن التصور ودخوله فى التصديق لان تصور كل من الطرفين
تعقل شئ وحده اى لا يلحقه حكم فيكون خارجا عن التصديق داخلا فى التصور
ولا يلزم ان يكون تصور المحكوم عليه مع الحكم تصديقا لان تصور المحكوم عليه
مع الحكم لا يلحقه حكم مولد وكلاهما اى كل واحد من التصور والتصديق
ينقسم الى بديهى لا يتوقف حصوله على نظر وفكر والى كسبى يحتاج الى نظر وفكر
على معنى ان البعض من كل منهما بديهى والبعض من كل منهما كسبى مثال التصور
التصور البديهى تصور الوجود والعدم مثال التصديق البديهى الحكم بان النفى
والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان مثال التصور الكسبى تصور الملك والجن
مثال التصديق الكسبى العلم بحدوث العالم وقدم الصانع وفى تعريف التصديق
البديهى بانه الذى لا يتوقف حصوله على نظر وفكر نظر لان التصديق البديهى
قد يتوقف حصوله على تنظر وفكر بان يكون كل من طرفيه او احدهما كسبيا
واولى ان يقال التصديق البديهى هو الذى لا يتوقف جزم العقل بالنسبة
الواقعة بين الطرفين بعد تصورهما على نظر وفكر والبديهى بهذا المعنى يتناول
المشاهدات وهى قضايا يستفاد العلم بها من الحس الظاهر وتسمى محسوسات
مثل حكمنا بالوجود الشمس او من الحس الباطن وتسمى قضايا اعتبارية مثل حكمنا
بان لنا خوفا وغضبا ومنهم من فسر التصديق البديهى بانه الذى يقتضيه العقل

عند تصور طرفيه من غير استعانة بشئ وبسبى اول ضروريا فالبديهى بهذا
التفسير اخص من الضرورى مطلقا وبالتفسير الذى ذكر او لا مرادف له و
ينبغى ان يراد بالتصديق البديهى فى هذا التقسيم ما هو مرادف للضرورى والا لم
ينحصر التصديق فى البديهى والكسبى ولما كان كثير من المحققين جعلوا التصديق
حكما والمص جعل التصديق فى التقسيم تعقل الشئ مع الحكم عليه بنفى او اثبات ذكر
فى مثال التصديق البديهى الحكم بان النفى والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان تنبيها
على ان الحكم هو التصديق عند طائفة وجعل التصديق فى التقسيم تعقل الشئ
مع الحكم باحدهما تنبيها على ان المختار عنده جعل التصديق عبارة عن تعقل الشئ
مع الحكم وانما قلنا ان البعض من كل من التصور والتصديق بديهى والبعض من
كل منهما كسبى لانه لو لم يكن كذلك لكانت التصورات والتصديقات باسرها ضرورية
او مكتسبة وكل منهما محال اما الاول فلانه لو كانت التصورات والتصديقات
باسرها ضرورية لما فقدنا شيئا منهما اى يكون الكل حاصلا لنا بلا نظر وفكر واللازم
باطل فان كثيرا من التصورات والتصديقات غير حاصل لنا بلا نظر وفكر واما
الثانى فلانه لو كانت التصورات والتصديقات باسرها مكتسبة لما تحصلنا على
شئ منهما واللازم باطل فان كثيرا من التصورات والتصديقات قد تحصل لنا
بيان الملازمة ان النظرى انما يكتسب من معارف اخرى سابقة فلو كانت التصورات
والتصديقات باسرها مكتسبة للزم استناد كل منها الى غيرها فى موضوعات متناهية
فيلزم الدور ضرورة لزوم عود اكتساب شئ منها الى ما يتوقف عليه واما فى
موضوعات غير متناهية فيلزم التسلسل الى غير النهاية وكل من الدور والتسلسل
يستلزم امتناع تحصلنا على شئ من التصورات والتصديقات اما الدور فلانه ح
يتوقف تحصلنا على شئ على ما يتوقف عليه فيتوقف تحصلنا على شئ على نفسه لان
المتوقف على المتوقف على الشئ متوقف على ذلك الشئ وما يتوقف على نفسه امتنع
حصوله واما التسلسل فلان تحصلنا على شئ من التصورات والتصديقات متوقف

ح على تحصلنا على ما لا نهاية له في العقل وحصول ما لا نهاية له في العقل محال
لامتناع احاطة الذهن بما لا يتناهي والموقوف على المحال محال فتحصلنا على
شيء من التصورات والتصديقات محال وقد اعترض على التصورات بانا ان
كان المراد تصور الشيء بحقيقته نختار ان الكل كسبي ولزوم الدور والتسلسل
ممنوع اذ يجوز انتهاء التصور بحقيقته في الاكتساب الى التصور بوجه ما لانتقال
لذلك الوجه حقيقة فانه عرض من عوارضه والعرض له حقيقة والغرض
ان تصور الحقيقة مكتسب فيلزم الدور او التسلسل انما يقول انما يلزم الدور او
التسلسل لو توقف اكتساب معرفة تصور الشيء بحقيقته على تصور حقيقة معرفه
وهو ممنوع اذ يجوز ان يكتسب تصور الشيء بحقيقته من تصور شيء اخر بوجه ما
وان كان المراد تصور الشيء بوجه ما فنختار ان الكل ضروري اذ كل شيء بوجه
العقل اليه متصور بوجه ما فان قيل نعني بالتصور اعم من ان يكون بحقيقته
او بوجه ما او نعني مختلطا بان يكون البعض بوجه ما والبعض بحقيقته اجيب
عن الاول بان العام في ضمن الخاص وقد بطلناه وعن الثاني بانا نختار ان
الكل ضروري والجواب انا نعني بكل التصور كل واحد مما صدق عليه انه تصور
اعم من ان يكون بحقيقته او بوجه ما على وجه يشمل جميع افراد التصور بوجه
ما وجميع افراد التصور بحقيقته ولا يلزم من بطلان كل واحد من القسمين
منفردا عن الاخر بطلان هذا فانه لو كان الكل ضروريا بهذا المعنى يكون جميع
افراد التصور الشامل لجميع افراد التصور بوجه ما ولجميع افراد التصور
بحقيقته ضروريا فلا يكون شيء منها مفقودا ولو كان الكل بهذا المعنى كسبيا
يلزم الدور او التسلسل واعترض ايضا بانه على تقدير ان يكون الكل مكتسبا
يكون القضايا المذكورة في بطلان هذا القسم مكتسبة فلا يمكن الاحتجاج واجيب
بان القضايا المذكورة في بطلان هذا القسم معلومة في نفس الامر فان كانت
معلومة على تقدير كون الكل مكتسبا يتم الاحتجاج سالما عن المنع والا يلزم

استفاد هذا التقدير لاستلزامه خلاف ما في نفس الامر فان قيل لانم انه اذا لم يكن
معلوما يلزم استفاد هذا التقدير قوله لاستلزامه خلاف ما في نفس الامر قلنا
لانم انه يستلزم خلاف ما في نفس الامر وانما يلزم ذلك ان لو كان انتفاء المعلومية
لازما لهذا التقدير وهو ممنوع واجيب بان هذه القضايا معلومة في نفس
الامر فان كان هذا التقدير واقعا في نفس الامر يكون واقعا مع معلوميتها
لان ما هو واقع في نفس الامر واقع مع جميع الامور الواقعة في نفس الامر
فتم الاحتجاج سالما عن المنع والا يلزم المطلوب وهو انتفاء كون الكل مكتسبا
في نفس الامر ويمكن دفع الاعتراض بوجه اخر وهو ان قول المعترض لو كان
الكل مكتسبا يكون جميع القضايا المذكورة في بطلانه مكتسبة ان اراد به ان يكون
مكتسبا في نفس الامر فممنوع لانه يلزم من تقدير كون الكل مكتسبا كونها مكتسبة
في نفس الامر فتم الاحتجاج وان اراد به انها يكون مكتسبة على التقدير فسلم
ولكن الاحتجاج موقوف على معلوميتها في نفس الامر لا على كونها غير مكتسبة
على التقدير ولقائل ان يقول لانم ان التسلسل في هذه الصورة محال قولكم يلزم
احاطة الذهن بما لا يتناهى على سبيل التعاقب فلزومها مسلم وامتناعها ممنوع
وان اردتم به احاطة الذهن بما لا يتناهى دفعة واحدة فامتناعها مسلم ولزومها
ممنوع فان المعارف السابقة معدات اللاحقة ولا يجب بقاء اسباب المعدة مع
المسببات لجواز انتفاء المعد بعد وجود المسبب لا يقال بتبين امتناع احاطة
الذهن بما لا يتناهى بطريق اخر وهو ان اللاحق متوقف على حركة فكرية والحركة
الفكرية لا تقع الا في زمان فاحاطة الذهن بما لا يتناهى يتوقف على انقضاء زمنة
لا نهاية لها وهو محال لان الزمان من اول وجود النفس متناه لانا نقول فانه ح
يتوقف على بطلان التناسخ وحدوث النفس فيلزم بيان الظاهر بالخفي وهو اولى
ان يقال في بطلان هذا القسم لو كانت التصورات والتصديقات باسرها
مكتسبة لما تحصلنا على شيء منها بالنظر والفكر واللازم باطل فانه قد تحصل لنا كثير

من التصورات والتصديقات بالانظر وفكر فقال والنظر ترتيب امور

اقول لما ذكر ان البديهي هو الذي لا يحتاج الى نظر وفكر احتاج الى تعريف النظر والفكر والفكر يطلق على معان منها حركة النفس بالقوة التي آلتها مقدم الدودة التي هي البطن الاوسط من الدماغ اذا حركة كانت اذا كانت في المعقولات يسمى تعقلا فاذا كانت في المحسوسات يسمى تخيلا وتلك القوة واحدة لكن تسمى بالاعتبار الاول مفكرة وبالاعتبار الثاني متخيلة وهذه الحركة واقعة في معقولة الكيف فان الحركة في الكيف كما تقع في الكيفية المحسوسة تقع في الكيفية النفسانية بان ترتسم المخزونات الباطنة في النفس شيا بعد شي عند الاستعراض ولا شك ان النفس تلاحظ الامور عند الاستعراض فالحركة هي الفكر والملاحظة هي النظر ولتلازمهما اطلق اسم احدهما على الاخر فاستعملا استعمال المترادفين وقد يطلق الفكر على معنى ثان اخص مما ذكر وهو حركة النفس في المعقولات مبتدأة من المطلوب مستعرضة للمعاني الحاضرة عندها طالبة بمبادية المؤدية اليه الى ان تجدها وتركبها فترجع منها الى المطلوب والفكر بهذا المعنى هو الذي يترتب عليه العلوم الكسبية وملاحظة المعاني الحاضرة عند الاستعراض على الوجه المذكور يسمى ايضا نظرا وقد يطلق اسم احدهما على الاخر ايضا هنا الاعتبار وكان المص نظر الى تغاير معنييهما فجمع بينهما وقد يطلق الفكر على الحركة من المطلوب الى المبادي من غير ان يضم اليها الرجوع منها اليه ولما كان العلوم المكتسبة متوقفة على الفكر بالمعنى الثاني والترتيب على الوجه الخاص لازم بين له رسمه المص به والترتيب جعل الاشيا الكثيرة بحيث يطلق عليها اسم الواحد ويكون لبعض تلك الاشيا نسبة الى البعض بالتقدم والتاخر في الرتبة العقلية فهو اخص من التاليف لان التاليف لم يعتبر فيه هذه النسبة فوله امور اما دبه اثنين فصاعدا فوله معلومة اى مصورة او متصدقا بها تصديقا يقينيا او غير يقيني ليتناول النظر الواقع في التصور والتصديق الشامل لليقين والاعتقاد والظن فوله على وجه يودي الى استحام

ما ليس بمعلوم لتكون التعريف مخصوصا بالنظر والفكر بالمعنى الثاني وهذا التعريف باعتبار العلل الاربع المادية والصورية والفاعلية والغائية وليس المراد بالتعريف بالعلل الاربع ان يجعل العلل بانفسها معرفات فانه لا يصح مئونة لزوم صدق المعرف على المعرف والعلل لا يصدق عليه بل المراد ان يجعل المعرف محمولات على المعرف باعتبار العلل الاربع فيكون التعريف المشي المركب باعتبار وجوده لان غير المركب لا يتصور فيه العلل المادية والصورية وغير الموجود لا يتصور له الفاعل والغاية فيكون التعريف رسميا لان المحمولات على الشي باعتبار العلل محمولات باعتبار الامور الخارجة عن الشي والمحمولات التي تكون باعتبار الامور الخارجة لا تكون ذاتية فتكون التعريف رسما قوله ترتب امور معلومة خاصة ماخوذة من العلة المادية والصورية والفاعلية واحدة منها وهي المادية مذكورة بالمطابقة والاخريان بالالتزام وقوله على وجه يودي الحيث استحام ما ليس بمعلوم خاصة ماخوذة من العلة الغائية وتلك الامور المرتبة ان كانت موصلة الى التصور سمي معرفا وقولا شارحا وان كانت موصلة الى التصديق حيث حجة ودليلا وقولا كالحيوان الناطق الموصل الحد التصور الانسان والثاني نحو قولنا كل ممكن له سبب الموصل الى التصديق بقولنا العالم له سبب وقدم المص القول الشارح على الحجة في الوضع لتقدمه على الحجة بالطبع لينا سبب الوضع الطبع والتقدم بالطبع هو كون الشي بحيث يتوقف عليه غيره ولا يكون موثرا فيه كتقدم الواحد على الاثنين فان الاثنين متوقف على الواحد ولا يكون الواحد موثرا فيه والقول الشارح بالنسبة الى الحجة كذلك لان القول الشارح من قبيل التصور والحجة من قبيل التصديق والتصور مقدم على التصديق طبعا اذ كل تصديق يتوقف على تصور طرفيه وتصور التاليف بينهما ضرورة امتناع الحكم عند الجهل باحد هذه الامور البتة ولا يكون هذه التصورات موثرة في التصديق قال الفصل الثاني في الاقوال

اقول ذكر فيه ثلثة مباحث الاول في شرائط المعرف الثاني في اقسام
المعرف الثالث في بيان ما يعرف ويعرف به **المبحث الاول**
في شرائط المعرف معرف الشي ما يستلزم معرفته معرفة ذلك الشي والمراد
بمعرفة الشي المعرفة التي هي اعم من المعرفة الحاصلة من التعريف الحدي و
المعرفة الحاصلة من التعريف الرسمي لتناولهما هذا التعريف لكن على هذا
التعريف يلزم ان يكون المحدود والمرسوم معرفا للحد والرسم لان معرفة الحدود
والمرسوم تستلزم معرفة الحد والرسم اللهم الا ان يراد بالاستلزام استلزام السبب
للمسبب لا بالعكس لكن الاستلزام اعم من استلزام السبب والمسبب وبالعكس ولا دلالة
للعام على الخاص وقيل معرف الشي ما يكون معرفته سببا لمعرفة الشي وهذا
انما يستقيم على راي من يجوز التعريف بالمفرد واما من لا يجوز التعريف بالمفرد
فلا يصح هذا التعريف لعدم اطراده فانه يصدق على الخاصة اللازمة البينة
البسيطة التي يكون معرفتها سببا لمعرفة ذي الخاصة والحق ان التعريف بالمفرد ما
لا يصح لان الشي المطلوب تصوره بالنظر يجب ان يكون متصورا بوجه والا امتنع
طلبه ولا بد من تصور يستفاد منه المتصور المطلوب وذلك التصور غير التصور
بوجه وللتصور بوجه تدخل في التصور المطلوب فوجب تحقق التصورين في
وقوع التصور المطلوب فلا نسلم التصور المطلوب بمفرد فالموقع للتصور المطلوب مؤلف
فمعرف الشي قول يفيد تصور تصورا الشي فخرج به الحجة وقيل لو احتاج المعرف
الى معرف لتسلسل واللازم باطل بيان الملازمة انه لو احتاج معرف
معرف لاحتاج معرف المعرف الى معرف ويتسلسل وانما لو كان للمعرف معرف
يلزم تساويهما لان شرط المعرف مساواته للمعرف لكنه اخص منه لانه معرف
خاص ضرورة كونه معرفا للمعرف فلا يصح التعريف به واجيب عن الاول بان
معرف المعرف يندرج تحت المعرف المطلق من حيث هو معرف ويمتاز عن سائر
المعرفات باضافته الى المعرف المطلق فاذا عرفنا مطلق المعرف يلزم معرفة

نعم اذا لاحظ بالذات امكن تعريفه
معرفه من حيث هو معرف واضافته الى المعرف ايضا معلومة عند معرفة
المتضايفين فيصير هو مجموعه معلوما فلا يحتاج الى معرف اخر قيل وفيه نظر
لان المجموع المركب من المعرف مع الاضافة معرف بالجزئين المعرف والاضافة
ولا يلزم من كون الجزئين معلومين بالقوة كون المجموع منهما غير محتاج الى
معرف فالجواب ان هذا التسلسل تسلسل في الامور الاعتبارية فينقطع باعتبار
اعتبار العقل فان العقل قد يعتبر معرف المعرف من حيث انه معرف ويعرف
المعرف وهذا الاعتبار لا يحتاج الى معرف وقد يلتفت العقل الى نفسه وينظر
اليه من حيث يحتاج الى معرف ولا يعتبر العقل على هذا الوجه دائما فينقطع
التسلسل بانقطاع اعتبار العقل على هذا الوجه والجواب عن الثاني انه يجوز
ان يكون الشي باعتبار ذاته مساويا للشي وباعتبار عارض من عوارضه اخص
منه ومعرف المعرف كذلك فانه باعتبار ذاته مساو للمعرف وباعتبار انه
معرف خاص اخص منه وهو باعتبار ذاته مساو ومعرف للمعرف لا باعتبار انه
اخص منه ومعرف الشي يجب ان يكون العلم به سابقا على العلم بالمعرف لان
العلم بالمعرف والسبب سابق على المسبب واذا كان العلم بالمعرف سابقا على
العلم بالمعرف يجب ان يكون اجلى منه فلا يصح تعريف الشي بما يساويه في
الجلاء والخفاء اي يكون ما جعل معرفا بحالة اذا علم علم المعرف واذا جهل جهل المعرف
كما قيل الزوج عدد ليس بفرد فان الفرد مساو للزوج في الجلاء ولا يصح تعريف
الشي بنفسه والا يلزم ان يكون العلم به قبل العلم به فيلزم الدور وهو توقف
الشي على نفسه سواء جعل المعرف نفس المعرف فقط كقولهم الحركة اي لا بنية
نقلة او جعل نفس المعرف مع غيره كقولهم الانسان حيوان بشر والاول مثال
للعرض والثاني مثال للجوهر ولا يصح تعريف الشي بما هو اخفى منه سواء توقف
الاخفى على المعرف او لم يتوقف عليه فاذا توقف فاما بمرتبة واحدة وهو الدور
الظاهر او باكثر من مرتبة وهو الدور المضمر واما اذا توقف عليه بمرتبة واحدة

فكتعريف الشمس بانه كوكب نهاري ثم تعريف النهار بانه زمان طلوع الشمس
فوق الارض واما اذا توقف عليه باكثر من مرتبة فكتعريف الاثنين بانه
زوج اول ثم تعريف الزوج بانه عدد منقسم بمتساويين ثم تعريف المتساويين
بالشئين اللذين لا يفضل احدهما على الآخر ثم تعريف الشئ بالاثنين واما
تعريف الشئ بالاخفى الذى لم يتوقف على المعرف فكما يقال النار ركن شبيه
بالنفس والنفس اخفى من النار لكن لم يتوقف معرفة النفس على معرفة النار
وينبغى ان يقدم الاعم فى التعريفات لشهرته وظهوره لان شروط الاعم ومعانيه
اقل من شروط الاخص ومعانيه اذ فان كل ما هو شرط ومعاند له فهو شرط
للخاص ومعاند له من غير عكس ولا شك ان ما قل شرطه ومعانده اكثر وجودا
عند العقل فيكون اشهر واظهر عند العقل والاظهر عند العقل يجب تقديمه
لان المتعلم يدركه اولا ثم ينتقل الى الاخص قيل انما يجب تقديم الاعم فى الحدود
التامة لان الاعم فيها الجنس وهو يدل على شئ مبهم غير محصل بنفسه وبحصله
الاخص الذى هو الفصل فاذا لم تقدم الجنس يختل الجزء الصورى من الحد
التام فتقديم الاعرف اولى وليس بواجب وفيه نظر فان جميع الذاتيات
فى الحد التام ليس الا الجنس والفصل القريبين وهذا المعنى محقق قدم
الجنس على الفصل او اخر فان تقدم الجنس على الفصل ليس الجزء الصورى
للحد التام حقيقة وذلك لان تقدم الجنس على الفصل اضافة عارض للجنس
بالقياس الى الفصل واضافة العارضة للشئ بالقياس الى غيره متاخرة عنهما
متوقفة عليهما فلا تكون مقومة لماهية الجنس والفصل ولا الوجود بهما اجمالى
الوجدانى ولا الوجود بهما التفصيلى فلا يكون جزء صوريا للحد التام لا يقال
ما ذكرتم يفيد ان تقديم الجنس على الفصل ليس بجزء صورى للجنس والفصل
ولا يلزم ان لا يكون جزء صوريا للحد التام فانه يجوز ان يكون للحد التام مادة
هى الجنس والفصل وصورة هى تقديم الجنس على الفصل انا نجيب بان الحد التام

عبارة عن جميع ذاتيات المحدود ومطابق له فكل ما لا يكون جزء الحقيقة المحدود
لا يكون جزءا للحد التام وكل ما يكون جزء للحد التام يكون جزء للمحدود وتقدم
الجنس على الفصل ليس بجزء للمحدود فلا يكون جزءا للحد التام والا لكان جزءا
للمحدود واطلاق الجزء الصورى على تقدم الجنس على الفصل بطريق المجاز ولا يلزم
من وجوب تقدم الجنس على الفصل باعتبار ما سماه تقدم الفصل على الجنس
باعتبار التحصيل لا يقتضى ان يكون تقدم الجنس على الفصل الاول باعتبار ين و
تقدم الفصل على الجنس الثانى جزءا صوريا للماهية المقومة بهما والحق ان العام
ينبغى ان يقدم على الخاص فى التعريف سواء كان العام جنسا او عرضا عاما وسواء
كان الخاص فصلا او خاصة لان الخاص يفيد التمييز والتمييز لا يحصل الا بعد
الاشتراك فلا بد من اعتبار المشترك اولا حتى يتصور التمييز وينبغى ان يجتنب
فى التعريفات عن الالفاظ الغريبة اى التى لا يكون استعمالها مشهورا ويختلف
بحسب قوم قوم ويقابلها المعتادة ومن الالفاظ المجازية اى الالفاظ المستعملة
فى غير ما وضعت له لعلاقة بينهما لانها محتاجة الى كشف وبيان فيلزم احتياج
العقل الشارح الى قول شارح وينبغى ان يجتنب فى التعريفات عن التكرار
من غير ضرورة او حاجة سواء كانت المكرر نفس الحد مثل ان يقال العدد كثرة
مجتمعة من الاحاد فالمجتمعة من الاحاد نفس الكثرة او بعض اجزاء الحد مثل
الانسان حيوان جسمانى ناطق فان الحيوان يوخذ فى حد الجسم حتى يقال انه
جسم ذو نفس حساس متحرك بالارادة فقد كرر الجسم الذى هو بعض اجزاء حد
الانسان واما التكرار بحسب الضرورة فهو الذى لم يقع لم يبق التعريف صحيحا مثل
التكرار الذى يقع فى تعريف المتضايفين فان المتضايفين هما الذان يكونان معانى
التعقل والوجود مثل الابوة والبنوة فانه لا يتقرر الواحد منهما ثبوت الا عند ثبوت
الآخر وكذا لا يعقل كل منهما الا عند تعقل الآخر فيجب ان يعرف كل واحد منهما بايراد
السبب الذى يقتضى كونهما متضايفين ليحصل ما فى العقل ويخص البيان بالذى

الحقان هذا النوع من المركبات وهو المركب من الذات والعرض الذاتي له يكفي
التكرار في تعريفه ضروريا باعتبار ان السائل سواله عن المجموع فيجب ان يكرر
الذات مرة لتعريفه ومرة لتعريف العرض الذاتي وليس ضروري في نفس
الامر فانه لو كان السوال عن الذات وحدها او عن العرض الذاتي وحده لم يكن
هناك حاجة الى التكرار لكن احتاج المجيب الى التكرار ليكون جوابه مطابقا للسوال

الثاني في اقسام المعرف

قال في اقسام المعرف معرف الشيء يجب ان يساويه في العموم والخصوص اي في الصدق
على معنى انه يجب ان يصدق المعرّف على كل ما يصدق عليه المعرف وهو الاطراد والمنع
وبالعكس اي يجب ان يصدق المعرف على كل ما يصدق عليه المعرف وهو الجمع والانعكاس
لانه ان لم يكن مساويا له في الصدق لكان مباينا له او اخص منه من وجه او اخص منه
مطلقا او اعم منه مطلقا والكل باطل اما الاول والثاني فظاهر لان المعرف يجب
ان يكون تصوره مستلزما لتصور الآخر والمباين والاخص من وجه لا يكون
كذلك واما الثالث فلان الاخص مطلقا لا يشمل جميع افراد المعرف فيكون اقل
وجودا وما هو اقل وجودا اخفى والاخفى لا يصلح للتعريف واما الرابع فلان الاعم
مطلقا لا يميز ماهية المعرف من غيرها لانه مشترك بينها وبين غيرها والمشترك
بين الشيئين لا يميز احدهما عن الآخر ولان تصور الاعم مطلقا غير مستلزم
لتصور الاخص فان تصور الحيوان والماشي غير مستلزم لتصور الانسان اذا
عرفت ذلك فنقول المعرف على اربعة اقسام حد تام وحد ناقص ورسم تام ورسم
ناقص ووجه الحصر في هذه الاربعة ان المعرف الذي هو غير المعرف اما خارجا عنه
او مركبا منهما والاول وهو ان يكون المعرف داخلا في المعرف اما ان يكون المعرف
جميع اجزاء المعرف وهو الحد التام كالحيوان الناطق في تعريف الانسان او لم يكن
المعرف جميع اجزاء المعرف وهو الحد الناقص كالجسم النامي الناطق او الجسم
الناطق او الجوهر الناطق في تعريف الانسان والثاني وهو ان يكون المعرف

خارجا عن المعرف هو الرسم الناقص كالماشي المنتصب القامة في تعريف
الانسان والثالث وهو ان يكون المعرف مركبا من الداخل والخارج ان كان
المميز داخلا اي يكون المميز فصلا قريبا يسمى حدا ناقصا ايضا كالماشي الناطق في
تعريف الانسان وان كان بالعكس اي يكون المميز خارجا فهو الرسم التام
ان كان الداخل الجنس القريب كالحيوان الضاحك في تعريف الانسان وان
كان الداخل غير الجنس القريب فهو الرسم الناقص ايضا كالجسم النامي الضا
او الجوهر الضاحك في تعريف الانسان وظاهر كلام المص يقتضي ان يكون
المميز الخارجي مع اي جنس كان قريبا او بعيدا يسمى رسما تاما وقع بجوز ان
يكون الرسم التام اكثر من واحد وعلى ما قررناه لا يكون الرسم التام الا واحدا
كما ان الحد التام لا يكون الا واحدا واما الحدود الناقصة والرسوم الناقصة فيجوز
ان يكون متعددة قال واعترض عليه اولا اقول اعترض الامام على
التعريف من وجهين الاول ان تعريف الشي محال لان تعريفه بنفسه محـ و
ع التعريف اما بالداخل او بالخارج او بالمركب منهما والاول اما ان يكون الداخل
جميع الاجزا او بعضها وكل منهما باطل اما جميع الاجزا فلان مجموع اجزا الشي
نفسه فتعريفه بجميع اجزائه تعريف الشي بنفسه وهو محـ واما بعض الاجزا
فلان الجزء انما يعرف الكل اذا عرف شيا من اجزائه لانه لو لم يعرف شيا من
اجزائه لكان جميع الاجزا غنيا عن التعريف او معرفا بغير ذلك الجزء الذي
فرض انه معرف للشي واذا كان جميع اجزا الشي معلوما فلا يكون ذلك الجزء معرفا
له هف فثبت ان الجزا انما يعرف الشي اذا عرف شيا من اجزائه فذلك الجزء
المعرف اما ان يكون هو الجزء المعرف فيلزم تعريف الشي بنفسه او ما هو خارج
عنه فيلزم التعريف بالخارج والتعريف بالخارج محال لان الخارج انما يعرف
الشي اذا عرف اختصاصه به لان الوصف الذي لا يختص بالشي لا يصلح للتعريفه
فاذا لم يعرف اختصاصه به احتمل عدم اختصاصه به فلا يفيد معرفته و

الاختصاص يتوقف الوصف للشي وانتفاوه عن غيره فمعرفة الاختصاص
تتوقف على معرفة الشي ومعرفة ما يغاير من الامور الغير المتناهية اذ
يمتنع معرفة الاختصاص مع الجهل بالشي وبما عداه فيتوقف معرفة الاختصاص
على معرفة الشي وعلى معرفة ما عداه من الامور الغير المتناهية وذلك محـ فانه
يلزم من معرفة الشي الدور لانه ح يتوقف معرفة الشي على تعريف الخارج اياه
وتعريف الخارج اياه يتوقف على معرفة اختصاصه بالشي ومعرفة اختصاصه
بالشي يتوقف على معرفة الشي فيلزم الدور ومن معرفة ما عداه من الامور الغير
المتناهية احاطة الذهن بما لا يتناهى لان ما عداه غير متناه والمركب من الداخل
والخارج خارج لان المركب من الداخل والخارج لا يكون نفس الشي ولا داخلا فيه
والا يلزم ان يكون الخارج داخلا لان الخارج جزء المركب منه ومن الداخل وجزء
الجزء جزء لا يقال المركب من الداخل والخارج لا يكون خارجا والا يلزم ان يكون
الجزء الداخل خارجا لانا نقول دخول المركب في الشي يوجب دخول كل جزء منه فيه
واما خروجه عن الشي فلا يوجب خروج كل جزء منه عنه فيلزم بطلان التعريف
بالخارج وبطلان التعريف بالمركب من الداخل والخارج والثاني ان الشي المطلوب تصوره
ان كان مشعورا به امتنع طلبه لامتناع تحصيل الحاصل وان لم يكن مشعورا به
امتنع طلبه لامتناع توجه الطلب نحو ما لا شعور به قال واجيب عن
الاول اقول اجيب عن الاعتراض الاول بان التعريف بالداخل والخارج
صحيح والتعريف بالداخل والخارج انما لا يجوز اذا كان الاجزاء نفسه ولا نسلم ان
جميع الاجزاء نفسه حتى يلزم ان يكون التعريف بجميع الاجزاء تعريفا للشي بنفسه
فان الجزء متقدم على الكل بالطبع والاشيا التي كل واحد منها متقدم على شي يمتنع
ان تكون نفس ذلك الشي حتى يلزم ان يكون التعريف بجميع الاجزاء تعريفا للشي
بنفسه واما التعريف بالداخل اذا كان بعض الاجزاء فصحيح قوله الجزء انما
يعرف الشي اذا عرف شيا من اجزائه اصلا لجواز ان استغنا الاجزاء باسرها عن تعريف

الجزء ايا ما قوله اذا كانت جميع الاجزاء معلومة يكون الماهية معلومة فلا يكون
الجزء معرفا لها قلنا لانم ان جميع الاجزاء اذا كانت معلومة يكون الماهية معلومة
فان الكل غير جميع الاجزاء يجوز ان يكون جميع الاجزاء معلومة ولا يكون الكل معلوما
فيحتاج الى التعريف والجزء يعرفه واما التعريف بالخارج فلانم انه باطل قوله
الخارج انما يعرف الشي اذا عرف اختصاصه به قلنا لانم قوله لان الوصف الذي
لا يختص بالشي لا يصلح لتعريفه قلنا مسلم قوله فاذا لم يعلم اختصاصه به
فلا يفيد معرفته قلنا لانم انه اذا لم يعلم اختصاصه به احتمل عدم اختصاصه به
فانه يجوز ان يكون مختصا به في نفس الامر ولم يعلم اختصاصه به فلا يحتمل عدم
اختصاصه به وح يفيد معرفته فان افادة الوصف الخارجي لمعرفة الموصوف
توقف على كون الوصف المعرف بحيث يلزم من تصور تصور الموصوف بعينه
وذلك انما يتوقف على اختصاص الوصف الخارجي بالموصوف وشموله في نفس
الامر فانه لو لم يكن مختصا لكان مشتركا بين الموصوف وغيره فيكون اعم منه
والعام لا يلزم من تصوره تصور الخاص ولو لم يكن شاملا لكان اخص والاخص
اخفى فلا يصح التعريف وافادة الوصف الخارجي لمعرفة الموصوف لا تتوقف
على العلم بالاختصاص والشمول فان المفيد للتصور هو معرفة الوصف المختص
الشامل لا معرفة اختصاص الوصف الخارجي بالموصوف فجاز ان يكون بين
الوصف المختص الشامل وبين الموصوف ملازمة بينة بحيث ينتقل الذهن
من تصوره الى تصور الموصوف وان لم يعلم اختصاص الوصف الخارجي بالموصوف
لكن لانم لزوم الدور ومعرفة ما لا يتناهى قوله معرفة الاختصاص تتوقف على
معرفة الموصوف وعلى معرفة ما عداه من الامور الغير المتناهية قلنا العلم
بالاختصاص يتوقف على العلم بالموصوف بوجه ما وعلى العلم بما عداه مما لا يتناهى
مجملا فلا يلزم الدور ولا الاحاطة قال المص وهذا الجواب ضعيف فان تقدم
كل واحد من الاجزاء بالطبع لا يقتضي تقدم الكل من حيث هو كل ومجموع ليدل

مغايرة جميع الاجزاء لنفس الشي فانه يجوز ان يكون كل واحد من الاجزاء متقدما
بالطبع والكل من حيث هو كل ومجموع لا يكون متقدما ويكون ح جميع الاجزاء
نفس الشي فلا يصح التعريف بجميع الاجزاء لامتناع تعريف الشي بنفسه واما
قوله معرفة الشي ليس بواجب ان يعرف شيا من اجزائه لجواز استغنائها
باسرها فيقال لو كانت الاجزاء باسرها حتى الصوري معلومة كان الماهية معلومة
عند العلم بجميع الاجزاء حتى الصوري فلا يفيد التحديد معرفة المحدود ولكنه يفيد عندكم
واذا كانت الماهية معلومة عند العلم بجميع الاجزاء تكون غنية عن تحديد الجزء
ايا ما فلا يكون الجزء معرفا لها واما قوله في الجواب عن التعريف بالخارج تعريف
تعريف الموصوف متوقف على كون الوصف المعرف بحيث يلزم من تصوره
تصور بعينه وذلك انما يتوقف على اختصاصه وشموله في نفس الامر لا العلم
بهما فيقال لو استلزم الخارجي تصوره تصورا فان كان الخارجي متصورا كان الملزوم
متصورا فاستغنى عن التعريف وان لم يكن الخارجي متصورا امتنع التعريف به
ثم قال المص بل الجواب ان التعريف بجميع الاجزاء معتبر فان الاجزاء على انفرادها
معلومة والتحديد باستحضار الاجزاء مجموعة بحيث يحصل في الذهن صورة
مطابقة للمحدود وتحقيق ذلك ان جميع الاجزاء نفس الماهية لكن جميع الاجزاء
يعتبر في الذهن على وجهين احدهما على سبيل الاجمال بان يحصل الجميع الاجزاء
وجود واحد وبهذا الاعتبار هو المحدود وثانيهما على سبيل التفصيل بان يحصل
لكل واحد من الاجزاء وجود على حدة وجميع الاجزاء بهذا الاعتبار حد فلا يلزم من
تعريف جميع الاجزاء على سبيل الاجمال بجميع الاجزاء على سبيل التفصيل تعريف
الشي بنفسه سان ذلك ان تعريف الماهية بجميع الاجزاء معناه ان تصورات جميع
الاجزاء تفيد تصور جميع الاجزاء وجميع تصورات الاجزاء غير تصور جميع الاجزاء لان جميع
تصورات الاجزاء عبارة عن جميع وجودات الاجزاء في الذهن لان تصور الشي
عبارة عن وجوده في الذهن فتصورات جميع الاجزاء وجودا تها في الذهن و

وجود الاجزاء في الذهن غير وجود جميع الاجزاء في الذهن اعني وجود الماهية اما
بالذات او بالاعتبار فان وجودات الاجزاء وجودات متعددة متعلقة بالاجزاء
بان يكون لكل جزء وجود في الذهن مغاير لوجود لاخر اما بالذات واما بالاعتبار و
وجود جميع الاجزاء وجود واحد متعلق بالجميع ولا شك ان الوجودات المتعاورة
المتعلقة بالاجزاء غير وجود واحد متعلق بالجميع فتصورات الاجزاء غير تصور
الاجزاء فلا يلزم من التعريف بجميع الاجزاء تعريف الشيء نفسه فان قيل الخ اما
ان يكون لكل من الاجزاء وجود على حدة في الذهن فيلزم ان يكون لكل من الجنس والفصل
في الذهن وجود مغاير لوجود الاخر في الذهن فامتنع حمل احدهما على الاخر
بالمواطاة وامتنع حملهما على المجموع الحاصل منهما بالمواطاة وشرط المعرف ان يكون
مساويا للمعرف في الصدق واذا لم يكن محمولا بالمواطاة امتنع ان يكون مساويا له
فامتنع التعريف به واما ان يكون الجميع موجودا بوجود واحد في الذهن فيلزم
ان يكون جميع الاجزاء موجودا في الذهن بوجود واحد فيلزم تعريف الشيء نفسه اجيب
بان لكل من الجنس والفصل وجودا مغايرا لوجود الاخر في الذهن وامتنع حمل
احدهما على الاخر بالمواطاة بهذا المعنى بالاعتبار وامتنع ان يكون جميع الاجزاء بهذا
الاعتبار مساويا للماهية في الصدق لكن شرط المعرف ان يكون مساويا للمعرف
في الصدق باعتبار ماهيته لا باعتبار ماهيته بقيد الوجود وكل من الجنس و
الفصل وان كان له وجود مغاير لوجود الاخر ومع اعتبار تقيد بهذا القيد لا يحمل
احدهما على الاخر لكن باعتبار ان كلا منهما قد يوصف مع الاخر بوجود واحد يصدق
احدهما على الاخر وعلى تقدير ان الجميع موجود بوجود واحد لا يلزم من التعريف بالاجزاء
الموجودة في الذهن بوجود واحد تعريف الشيء نفسه وذلك لان الوجود الواحد
باعتبار لحوقه بماهية الجنس في الذهن تصور لماهية الجنس وباعتبار لحوقه لماهية
الفصل تصور لماهية الفصل وباعتبار لحوقه بالمجموع الحاصل من الجنس والفصل
تصور للماهية فالتصورات متغايرة وان كان الوجود في الذهن واحدا فالمجموع تصور

ايضا

الجنس

والفصل غير تصور المجموع الحاصل من الجنس والفصل ومجموع التصورين
مفيد لتصور المجموع فلا يلزم تعريف الشيء نفسه وكذا الرسم ان كان مركبا يكون
مفرداته متصورة ولم يلزم من تصور مفرداته تصور المرسوم بل يتوقف على
استحضارها مجموعة بحيث يحصل في الذهن صورة مطابقة للمرسوم وكذا الحد
الناقص واما المفرد فلا يفيد لانه ان كان متصورا يكون المعرف متصورا فاستغنى
عن التعريف وان لم يكن متصورا امتنع التعريف به والجواب عن الثاني ان توجه
الطلب نحو الشيء المشعور ببعض اعتباراته فلا استحالة فان الشيء المتصور معلوم
من وجه مجهول من وجه وتوجه الشيء ذي الوجهين لا نحو الوجه المعلوم او المجهول
فلا يلزم تحصيل الحاصل ولا طلب المجهول قال

الثالث في بيان ما يعرف ويعرف به اقول

البحث الثالث في بيان ما يعرف ويعرف به من الحقائق الحقائق اما ان تكون
بسيطة اي لا يكون لها جزء بان لا يلتئم من شيئين فصاعدا واما ان تكون مركبة بان
يلتئم من شيئين فصاعدا وكل واحد من البسيط والمركب اما ان يتركب عنه غيره
او لا فهذه اربعة اقسام فالبسيط الذي لا يتركب عنه غيره لا يحد حدا تاما ولا حدا
ناقصا لان كلا من الحد التام والناقص لا يمكن الا بالاجزاء والبسيط لا جزء له و
لا يحد به غيره ضرورة عدم كونه جزء الغيره كالواجب فانه لا جزء له ولا هو جزء لغيره
فلا يحد ولا يحد به والبسيط الذي يتركب عنه غيره لا يحد لانه لا جزء له ويحد الغير
به لانه جزء لغيره كالجوهر فانه بسيط لا جزء له ويتركب عنه غيره لانه جنس للجواهر
فلا يحد ويحد الغير به والمركب الذي لا يتركب عنه غيره يحد لان له جزءا ولا يحد الغير
به ضرورة عدم كونه جزء الغيره كالانسان فانه مركب من الحيوان والناطق ولا يتركب
عنه غيره ضرورة كونه نوعا سافلا فلا يحد ولا يحد به والمركب الذي يتركب عنه غيره
يحد لان له جزءا ويحد الغير به ضرورة كونه جزء الذي يحد به الحيوان ويحد به فالحد المركب
سواء كان حدا تاما او حدا ناقصا وكذا الرسم التام ضرورة تركبه من الجنس والخاصة و

للخوانساري

الطلب نحو

المجهول المطلق

كالحيوان فانه مركب من الجسم
والنامي والحساس ويتركب عنه
غيره كالانسان

فكل جسم ممكن او يستدل بالكلى على الكلى اى باحد المتساويين على الآخر كما يستدل
بثبوت الضحك للمتعجب بالقوة الذى هو كلى مساو للانسان على ثبوته للانسان
الذى هو كلى مساو للمتعجب بالقوة بان نقال كل انسان متعجب بالقوة وكل متعجب
بالقوة ضاحك فكل انسان ضاحك ويسمى هذا القياس المسمان قياسا او بعكسه اى
يستدل بالجزئى على الكلى ويسمى استقراء ان كان الاستدلال بجميع جزئيات الكلى
عليه مثل ان نقال كل جسم ذو وضع لان الجسم اما بسيط او مركب وكل منهما ذو وضع
واستقراء ناقصا ان لم يكن الاستدلال بجميع جزئياته بل ببعضها مثل ان نقال
كل حيوان يتحرك فكه الاسفل عند المضغ لان الانسان والطير والدواب كذلك
والاستقراء الناقص لا يفيد اليقين لجواز ان يكون حال البعض الذى لم يستقرا
بخلاف البعض الذى استقرى كالتمساح فانه لا يحرك فكه الاسفل عند المضغ
بل ٢ على فلا يصدق الحكم الكلى او يستدل بجزئى على جزئى آخر لاشتراكهما فى وصف
كما يستدل بحرمة الخمر على حرمة النبيذ لاشتراكهما فى الاسكار بان نقال النبيذ
حرام كالخمر لاشتراكهما فى الاسكار ويسمى تمثيلا فى عرف المتكلمين وقياسا فى عرف
الفقهاء والجزئى الاول وهو الخمر فى مثالنا يسمى اصلا والجزئى الثانى وهو النبيذ
فى مثالنا يسمى فرعا والوصف المشترك وهو الاسكار يسمى جامعا والجامع انما يفيد
اذا ثبت كونه موثرا فى الحكم اى معرفا او مثبتا يعرف بالدوران وهو ترتب
الاثر على الشى الذى له صلوح العلية وجودا وعدما اى يوجد بوجوده و
يعدم بعدمه كترتب الحرمة على الاسكار وجودا وعدما اما وجودا ففى ماء
العنب عند وجود شدة المطربة واما عدما فعند كونه عصيرا لم تحدث فيه
شدة المطربة او عند صيرورته خلا او اخرى بالسبر والتقسيم وهو حصر ٢ اوصاف
٢ اصلا واثنا البعض ليتعين الباقى للعلية كما يقال علة حرمة الخمر اما الاسكار
او كونه ماء العنب او المجموع او غيرها وغير الاسكار لا يكون علة بالطريق الذى
يفيد ابطال علية الوصف فيتعين الاسكار للعلية او بغير الدوران والسبر

اما الرسم الناقص فسيعلم البسيط والمركب وكل ما له خاصة لازمة بينة غنى
بديهى التصور برسم وكل ما هو خاصة لازمة غنية لشى غير بديهى التصور يرسم
ذلك الشى بها قال

الفصل الثالث فى الحجج

اقول لما فرغ من الفصل الثانى فى ٢ الاقوال الشارحة شرع فى الفصل الثالث
فى الحجج وفيه مباحث المبحث الاول فى انواع الحجج الثانى فى القياس واضافاته
الثالث فى مواد الحجج

المبحث الاول فى انواع الحجج

وهى جمع حجة وهى الموصلة
القريب الى التصديق والحجة والدليل مترادفان ورسم الدليل بانه ما يلزم
من العلم به العلم بوجود المدلول واراد بالعلم الملزوم والعلم اللازم التصديق
الشامل للظن والاعتقاد واليقين واراد باللزوم ما هو اعم من اللزوم العادى
والعقلى سواء كان بينا اى بغير واسطة او غير بين اى بوسط وقوله بوجود المد لول
لا يقتضى خروج الدليل المفضى الى المدلول العدمى لان المدلول العدمى له وجود
فى الذهن لان المدلول ما تعلق به دلالة الدليل وهو من المركبات الخبرية
المشتملة على النسبة الواقعة بين المحكوم عليه وبه اعم من الثبوت والانتفاء
ولكل منهما وجود فى الذهن فالدليل ما يلزم من التصديق به التصديق بوجود
المدلول اعم من ان يكون المدلول من المركبات السلبية او الثبوتية ولما كان
هذا التعريف بحسب اللفظ لم يتحاش فيه عن ذكر المدلول فان التعريفات
اللفظية لا يحترز فيها عن امثاله والدليل على بلثة انواع ووجه الحصر ان الدليل
امر اضافى يستدعى شيئين احدهما ما يكون العلم به ملزوما والآخر ما يكون العلم
به لازما والاول يستدل به والثانى يستدل عليه فالمستدل به اما ان يكون كليا
او جزئيا وكذا المستدل عليه واذا كان المستدل به والمستدل عليه كليين يجب
تساويهما فى الصدق ليلزم من العلم باحدهما العلم بالآخر اذا عرفت هذا فنقول
اما ان يستدل بالكلى على الجزئى كما يستدل بثبوت ٢ امكان للتاليف الذى هو كلى
على ثبوته للجسم الذى هو جزئى بان نقال كل جسم هو مولف وكل مولف ممكن

فكل

من الطرق الدالة على علية الوصف كالنص والاجماع والمناسبة والشبه وقد
استقصى المص الكلام فى القياس فى منهاج الوصول الى علم الاصول قال

الثانى فى القياس

اقول المبحث الثانى فى القياس واضافته
اعلم ان جميع الجزئيات المندرجة تحت الكلى اما ان تكون تباينها بالذاتيات
او بالعرضيات او بهما والاول يسمى انواعا والثانى اصنافا والثالث اقساما
ولما كان جزئيات المعرف وهى الحد التام والحد الناقص والرسم التام والرسم
الناقص سماها اقساما ولما كان تباين جزئيات الحجة وهى القياس والاستقرا
والتمثيل بالذاتيات سماها انواعا ولما كان تباين جزئيات القياس وهى الاستثنا
والاقترانى على هيئة الشكل الاول والثانى والثالث والرابع بالعرضيات
سماها اصنافا والقول يطلق على المسموع اى الملفوظ وعلى المعقول اى
المعنى القايم بالنفس والمراد به ههنا المعقول لانه هو المستلزم للنمط وتسمية
القول المسموع قياسا بطريق المجاز فقوله مولف من اقوال واراد به قضيتين
فصاعدا ليشمل القياس البسيط والقياس المركب ويخرج عنه القضية
الواحدة المستلزمة لعكسها وعكس نقيضها ولا ينتقض بنحو قولنا فلان
يطوف بالليل فهو سارق وبقولنا لما كان الشمس طالعة كان النهار موجودا
فان كلا منهما قضية واحدة مستلزمة لقضية اخرى وضع هذا قياس لانا
لانم ان قولنا فلان يطوف بالليل وحده يستلزم قولنا هو سارق بل هو
مع قولنا وكل من يطوف بالليل فهو سارق يستلزم ولانم ان قولنا لما كانت
الشمس طالعة فالنهار موجود قضية واحدة فان كلمة لما لما دلت على الاتصال
دلت على وضع المقدم فتكون بالحقيقة قضيتين احديهما الاتصال والاخرى
وضع المقدم وقوله متى سلمت لا يعنى به كونها صادقة بل كونها بحيث اذا
فرض صدقها ليندرج فيه قياس مقدماته كاذبة فقوله لزم عنه اى عن القول
المولف يفيد كون هيئة التاليف داخلا فى القياس فلذلك لم يقل لزم عنها

واخلة ج

فان المطلوب حصل من تلك الاقوال لا مع الهيئة المخصوصة وقوله لذاته
اى لا لكون اللزوم بواسطة اجنبية اى لا لكون لازمة لاحدى مقدمتى
القياس او بواسطة مقدمة فى قوة المذكورة اى بكون لازمة لاحدى مقدمتى
القياس لكن حدها مغايران لحد القياس والاول اى اللزوم بواسطة
مقدمة اجنبية كقولنا امساو لب وب مساو لج فانه يستلزم امساو
لج لكن هذا لا لذات هذا التاليف والا لكان هذا النوع من القياس منتجا
دايما وليس كذلك لانه لو اخذ بدل المساواة المباينة او النصفية او الضعفية
لم يلزم فانا اذا قلنا امباين لب وب مباين لج لم يلزم ان امباين لج لان
مباين المباين لم يلزم ان يكون مباينا وكذا اذا قلنا انصف لب وب نصف
لج لم يلزم ان انصف لج لان نصف النصف لا يكون نصفا وكذا اذا قلنا اضعف
لب وب ضعف لج لم يلزم اضعف لج لان ضعف الضعف لا يكون ضعفا
بل انما يلزم هذا التاليف امساو لج بواسطة قولنا كل مساو لب مساو
لكل ما يساويه ب فانه اذا انضم الى الاول انتج امساو لكل ما يساويه ب
ومعناه كل ما يساويه ب فامساو له وب مساو لج معناه ج يساويه ب
فنحصل صغرى لقولنا كل مساويه ب فامساو له ننتج امساو له ومعناه
امساو لج وهو المطلوب فعلم ان التاليف المذكور انما يلزم بقولنا امساو لج بواسطة
قولنا كل مساو لب مساو لكل ما يساويه ب وهى مقدمة اجنبية غير
لازمة لاحدى مقدمتى القياس فحيثما تصدق هذه المقدمة لم ينتج
التاليف كما فى قولنا انصف لب وب نصف لج لانه لا تصدق كلما هو
نصف فهو نصف لكل ما يكون ب نصفه وحيث تصدق تلك المقدمة
ينتج كما فى اقتران المساواة او ما يجرى مجراه كقولنا ملزوم لب وب لج
فانه يلزم ملزوم لج اذ يصدق كلما هو ملزوم لب فهو ملزوم لكل ما يكون
ب ملزومه والمعنى اى اللزوم بواسطة مقدمة فى قوة المذكورة كقولنا

مقدمة ص

ب ص

ملزوم ص

جزء الجوهر يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر وما ليس بجوهر لا يوجب ارتفاعه
ارتفاع الجوهر فانه يلزمه جزء الجوهر جوهر بواسطة عكس نقيض
الثاني وهو قولنا ما يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر فهو جوهر فانه يجعل
كبرى لقولنا جزء الجوهر يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر لينتج المطلوب وانما
اشترط كون تلك المقدمة على وجه يكون حداها مغايرين لحدود القياس
للاخرج البيان بالعكس المستوى فان حدود القياس ثم لم تتغير بخلاف
الحدود هنا لان عكس النقيض يغير حدود القياس بخلاف العكس المستوى
والمراد باللزوم لذاته الاعم من البين وغيره ليندرج فيه القياس الكامل
وغيره وقولنا قول اخر اى لغاير كل واحدة من المقدمتين والا يلزم ان
يكون كل قضيتين مبتانتين قياسا لاستلزامه كل واحدة منهما لا تقالي
اعتبار هذا القيد يقتضي ان لا يكون القياس الاستثنائي الذي استثنى فيه
عين قياسا كقولنا ان كان انسان فحيوان لكن انسان فحيوان لان القول اللازم
عن المقدمتين عين احدى المقدمتين لا ما نقول القول اللازم في الاستثنائي
هو التالي واحدى المقدمتين هي العلاقة بين المقدم والتالي والاخرى وضع
المقدم ولا شك ان القول اللازم مغاير لكل منهما فان القول اللازم ع د
واحدى المقدمتين ان كان اب فج د والمقدمة الاخرى اب ثم القياس
لا نج اما ان تشمل النتيجة او نقيضها بالفعل ويسمى استثنائيا كقولنا ان كانت
الشمس طالعة فالنهار موجود لكن الشمس طالعة ينتج النهار موجود وهو مذكور
في القياس بالفعل وكقولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود لكن لم
يكن النهار موجودا فلم تكن الشمس طالعة فالنتيجة وهي قولنا لم تكن الشمس
طالعة نقيضها مذكور في القياس بالفعل او لم تشمل النتيجة ولا نقيضها
بالفعل ويسمى اقترانيا كقولنا العالم متغير وكل متغير حادث فالعالم حادث
فالعالم حادث نتيجة ولم يشملها القياس ولا نقيضها بالفعل قال

المقدم

عين المقدم

ولا ول

ولا ول هو ان يستدل الاول هو الاستثنائي وهو ان يستدل بوجود الملزوم على وجود اللازم كقولنا ان كان هذا

انسانا فهو حيوان لكنه انسان فهو حيوان او يستدل بعدم اللازم على الملزوم
كما اذا قيل في المثال المذكور لكنه ليس بحيوان فليس بانسان او يستدل بوجود
احد المتعاندين على عدم الاخر او بعدم احد المتعاندين على وجود الاخر كقولنا
اما ان يكون هذا العدد زوجا او فردا لكنه زوج فليس بفرد لكنه فرد فليس
بزوج لكنه ليس بزوج فهو فرد لكنه ليس بفرد فهو زوج فعلى هذا يكون القياس
الاستثنائي مشتملا على مقدمة حاكمة بالملازمة بين الملزوم واللازم لينتج من
وجود الملزوم وجود اللازم ومن عدم اللازم عدم الملزوم وتسمى تلك المقدمة
شرطية متصلة ولا يخفى انه يشترط ان تكون موجبة كلية لزومية ليلزم من
وجود الملزوم وجود اللازم ومن عدم اللازم عدم الملزوم او يكون الاستثنائي
مشتملا على مقدمة حاكمة بالمعاندة بين الامرين ليلزم من وجود احدهما عدم الاخر
ومن عدم احدهما وجود الاخر ويسمى تلك المقدمة شرطية منفصلة حقيقية ان
تعاندا مطلقا اى صدقا وكذبا اى لا يصدقان معا ولا يكذبان معا كالمثال المذكور
ومانعة الجمع ان تعاندا صدقا فقط اى لا يصدقان ويكذبان كقولنا اما ان يكون
هذا الشيء انسانا او فرسا ومانعة الخلو ان تعاندا كذبا فقط اى لا يكذبان ويصدقان
كقولنا اما ان يكون هذا الشيء لا انسانا او لا فرسا ولا يخفى ان المنفصلة تشترط فيها
ان تكون موجبة كلية عنادية لتلزم من وجود احد الجزئين عدم الاخر ومن عدم
احدهما وجود الاخر ولكون القياس الاستثنائي مشتملا على مقدمة اخرى تدل على
وضع الملزوم في المتصلة او وضع المعاند مطلقا اى صدقا وكذبا في الحقيقة او
صدقا فقط في مانعة الجمع او رفع اللازم في المتصلة او رفع المعاند مطلقا اى صدقا و
كذبا في الحقيقة او رفع المعاند كذبا فقط في مانعة الخلو وقسم المقدمة الاخرى استثنا

قال والثاني على اربعة اوجه الاول لما فرغ من القياس

الاسنائى شرع فى القياس الاقترانى وسوجب ماتركب عنه من القضايا انقسم
الى حملى وهو المولف من الحمليات الصرفة والى شرطى وهو المركب من الشرطيات الصرفة
اومنها ومن الحملى والمهمل يتعرض الا للاقترانى الحملى ولابد فى كل قياس اقترانى
حملى من مقدمتين تشتركان فى امر مناسب طرفى المطلوب ويسمى ذلك الامر اوسطا
للتوسط بين طرفى المط وسمى احدى المقدمتين بالمحكوم عليه فى المطلوب المسمى
بالاصغر لكونه بحسب الغالب اخص من المحكوم به وتسمى المقدمة الاخرى بالمحكوم
به فى المطلوب المسمى بالاكبر لكونه بحسب الغالب اعم من المحكوم عليه ويسمى المقدمة
التى فيها الاصغر بالصغرى لاشتمالها عليه والمقدمة التى فيها الاكبر بالكبرى لاشتمالها
عليه كقولنا كل انسان حيوان وكل حيوان حساس فكل انسان حساس و
سمى المط والانسان سموا اصغر وقولنا كل انسان حيوان هو الصغرى والحساس
سمو الاكبر وقولنا كل حيوان حساس هو الكبرى والحيوان سمو الاوسط والقضيه
التى هى جزء القياس تسمى مقدمة وما يحمل اليه المقدمة كالموضوع والمحمول
دون الرابطة سمى حدا للقياس فلكل قياس ثلثة حدود الاصغر والاكبر والاوسط
وهيئة نسبة الاوسط الى الاصغر والاكبر بالوضع والحمل يسمى شكلا واقتران
الصغرى بالكبرى قرينة وضربا والعقول اللائم تسمى مطلوبا ان سيق منه
الى القياس ونتيجة ان سيق من القياس اليه والاشكال اربعة لان الاوسط
اما ان يكون محمولا فى الصغرى موضوعا فى الكبرى وهو الشكل الاول يسمى بالاول
لانه بديهى الانتاج يتوقف عليه الباقى وينتج المطالب الاربعة واشرف المطالب
او الاوسط فيها اى فى الصغرى والكبرى وهو الشكل الثانى جعل ثانيا لانه
يشارك الاول فى الصغرى التى هى اشرف من الكبرى لاشتمالها على موضوع المطلوب
الذى هو اشرف من محموله ولا ينتج الكلى الذى هو اشرف من الجزئى وان كان الكلى
سلبا والجزئى ايجابا او الاوسط موضوعا فيهما اى فى الصغرى والكبرى وهو الشكل
الثالث جعل ثالثا لمشاركته الاول فى احدى المقدمتين وهو الكبرى او الاوسط

موضوع

موضوع فى الصغرى محمول فى الكبرى وهو الشكل الرابع جعل رابعا لمخالفته
الاول فى المقدمتين قال قالاول اقوى الضروب الممكنة الانعقاد
فى كل شكل من الاشكال الاربعة بحسب الكمية اى الكلية والجزئية والكيفية اى
الايجاب والسلب ستة عشر الحاصلة من ضرب الصغريات الاربع الموجبة الكلية
والموجبة الجزئية والسالبة الكلية والسالبة الجزئية فى الكبريات الاربع كذلك
وشرط انتاج الشكل الاول بحسب الكيفية ايجاب الصغرى لانها لو كانت سالبة
لكون الاوسط مسلوبا عن الاصغر فلا يندرج تحت الاوسط فلم يتعد الحكم بالاكبر
على الاوسط ايجابا او سلبا الى الاصغر ان الحكم بالاكبر على ما صدق عليه الاوسط
بالفعل على تقدير سلبه عن الاصغر وبحسب الكمية كلية الكبرى لانها لو كانت
جزئية لكان الحكم بالاكبر على بعض ما صدق عليه الاوسط بالفعل ولا يلزم ان يكون
الاصغر من جملة ذلك البعض وان كان الاوسط صادقا عليه فلا يلزم
تعدى الحكم من الاوسط الى الاصغر فسقط باعتبار ايجاب الصغرى ثمانية
اضرب وهى الحاصلة من كل واحد من السالبتين الصغرى والمحصورات
الاربع كبرى وباعتبار كلية الكبرى سقط اربعة اخرى وهى الحاصلة من الكبرى
الموجبة الجزئية والسالبة الجزئية مع الموجبتين صغرى بقى الضروب
المنتجة اربعة الموجبة الكلية والجزئية كل واحد مع الكبرى الموجبة الكلية
والسالبة الكلية فالشكل الاول هو ان يستدل بصدق الاوسط على كل الاصغر
وهو الصغرى الموجبة الكلية كقولنا كل ج ب او بصدق الاوسط على بعض
الاصغر وهو الصغرى الموجبة الجزئية كقولنا بعض ج ب كل منهما مع صدق
الاكبر على ما صدق عليه الاوسط وهو الكبرى الموجبة الكلية كقولنا وكل ب
او مع سلب الاكبر عن كل ما صدق عليه الاوسط كقولنا ولا شئ من ب
على ما صدق الاكبر على كل الاصغر او على بعضه او سلب الاكبر عن كل الاصغر او
بعضه اى يستدل بصدق الاوسط على كل الاصغر وصدق الاكبر على كل ما صدق

لا يخفى ان هذا الشكل الاول كما عرفت بين بنفسه ولا يحتاج الى بيان
وانما ذكر المصنف وغيره لاجل ان يذكر بعده الاشكال الاخر بالرد اليه
فما قيل ان ذكره لاجل ان يعلم ان الاشكال الاخر غير بينة بنفسها
ليس بشئ

عليه الاوسط على صدق الاكبر على الاصغر كقولنا كل ج ب وكل ب ا فكل ج
ا او يستدل بصدق الاوسط على بعض الاصغر وصدق الاكبر على كل ما صدق عليه
الاوسط على صدق الاكبر على بعض الاصغر كقولنا بعض ج ب وكل ب ا فبعض
ج ا او يستدل بصدق الاوسط على كل الاصغر كقولنا كل ج ب ولاشئ من ب ا
فلاشئ من ج ا او يستدل بصدق الاوسط على بعض الاصغر وسلب الاكبر
عن كل ما صدق عليه الاوسط على سلب الاكبر عن بعض الاصغر كقولنا بعض
ج ب ولاشئ من ب ا فبعض ج ليس ا فقوله على صدق الاكبر على كل الاصغر
متعلق بقوله ويستدل بصدق الاوسط على كل الاصغر وصدق الاكبر على كل
ما صدق عليه الاوسط وقوله على كل الاصغر يتقدم على صدق الاكبر على بعض الاصغر
متعلق بقوله او بعضه بعد قوله بصدق الاوسط على كل الاكبر وبقوله وصدق
الاكبر على كل ما صدق عليه الاوسط يتقدم او يستدل بصدق الاوسط على بعض
الاصغر وصدق الاكبر على كل ما صدق عليه الاوسط على صدق الاكبر على بعض
الاصغر وقوله او سلبه عن كله معطوف على قوله صدق الاكبر على كل الاصغر متعلق
بقوله صدق الاوسط على كل الاصغر وبقوله او سلبه عنه يتقدم او يستدل
بصدق الاوسط على كل الاصغر وسلب الاكبر عن كل ما صدق عليه الاوسط
على سلب الاكبر عن كل الاصغر وقوله او بعضه الاخير معطوف على كل متعلق
بقوله او بعضه بعد قوله بصدق الاوسط على كل الاصغر وبقوله او سلبه عنه
يتقدم او يستدل بصدق الاوسط على بعض الاصغر وسلب الاكبر عن كل ما صدق
عليه الاوسط على سلب الاكبر عن بعض الاصغر قال الثاني ان يستدل
بصدق الاوسط اقول الشكل الثاني شرطا انتاجه اختلاف مقدميه بالكيف
بالايجاب والسلب لجواز اشتراك المتفقات والمختلفات في ايجاب شئ واحد
عليهما وسلب شئ واحد منهما وح يتألف القياس في الشكل الثاني من موجبتين
في بعض المواد مع توافق الطرفين وفي بعضها مع تباينهما فلم يستلزم شيئا منهما

ولكنها تأتلف من سالبتين في بعض المواد مع توافقهما وفي بعضها مع تباينهما

ع التعيين وسوا الاختلاف الموجب للعقم كقولنا كل انسان حيوان وكل ناطق
حيوان والحق التوافق وهو كل انسان ناطق ولو بدل بالكبرى بقولنا وكل فرس
حيوان كان الحق التباين وهو لاشئ من الانسان بفرس وكقولنا لاشئ من الانسان
بفرس ولاشئ من الناطق بفرس والحق التوافق وهو قولنا كل انسان
ناطق ولو بدل بالكبرى قولنا ولاشئ من الحمار بفرس كان الحق التباين وهو
لاشئ من حمار وكلية الكبرى لانها لو كانت جزئية يلزم الاختلاف الموجب
للعقم كقولنا كل انسان ناطق وبعض الحيوان ليس بناطق او بعض الفرس
ليس بناطق والصادق في الاول التوافق وهو كل انسان حيوان وفي الثاني
التباين وهو قولنا لاشئ من الانسان بفرس وكقولنا لاشئ من الانسان بفرس
وبعض الحيوان فرس او بعض الصهال فرس والحق في الاول التوافق و
هو قولنا كل انسان حيوان وفي الثاني التباين وهو قولنا لاشئ من الانسان
بصهال فسقط بمقتضى الشرط ثمانية اضرب وهي الحاصلة من كل واحدة من
الجزئيتين كبرى مع المحصورات الاربع صغرى وبمقتضى الشرط الاول
سقط اربعة اخرى وهي الحاصلة من الموجبة الكلية كبرى مع كل واحدة من
الموجبتين صغرى ومن السالبة الكلية الكلية كبرى مع كل واحدة من
الموجبتين صغرى ومن السالبة الكلية كبرى مع كل واحدة من السالبتين
صغرى يبقى الضروب المنتجة اربعة الموجبة الكلية صغرى مع السالبة الكلية
الكلية كبرى والسالبة الجزئية صغرى مع الموجبة الكلية كبرى فالشكل الثاني
ان يستدل بصدق الاوسط على كل الاصغر وسلب الاوسط عن كل الاكبر
كقولنا كل ج ب ولاشئ من ا ب او بعكسه اي يستدل بسلب الاوسط عن كل
الاصغر وصدق الاوسط على كل الاكبر كقولنا لاشئ من ج ب وكل ا ب على
سلب الاكبر عن كل الاصغر وهو قولنا لاشئ من ج ا فقوله على سلب الاكبر عن
كل الاصغر متعلق بالضربين الاولين فان نتيجتهما واحدة وهي السالبة

الانسان مع الحيوان الناطق
الناطق مع الحيوان الصاهل
الفرس مع الصاهل
الانسان مع الفرس
الحيوان مع الفرس
الانسان مع الحيوان
الناطق مع الحيوان
الانسان مع الفرس
الحيوان مع الفرس
الانسان مع الصاهل
الفرس مع الصاهل
الانسان مع الحيوان
الناطق مع الحيوان
الانسان مع الفرس
الحيوان مع الفرس
الانسان مع الصاهل
الفرس مع الصاهل
الانسان مع الحيوان
الناطق مع الحيوان
الانسان مع الفرس
الحيوان مع الفرس
الانسان مع الصاهل
الفرس مع الصاهل

الكلية صغرى مع موجبة الكلية كبرى والموجبة الجزئية صغرى مع السالبة الكلية كبرى والسالبة الجزئية صغرى ح

الكلية او يستدل بصدق الاوسط على بعض الاصغر وسلب الاوسط عن
كل الاكبر كقولنا بعض ج ب ولاشئ من ا ب ب او يستدل بسلب الاوسط
عن الاصغر وصدق الاوسط على كل الاكبر كقولنا ليس بعض ج ب وكل ا ب
ع سلب الاكبر عن بعض الاصغر كقولنا ليس بعض ج ا فقوله على سلب الاكبر
من بعض الاصغر متعلق بالضربين الاخيرين فان نتيجتهما واحدة و
هي سالبة جزئية وشرط انتاج هذه الاضرب الاربعة احد الامرين اما
اتحاد زمان السلب والايجاب او صدق الدوام على احدى المقدمتين اما
الدوام بحسب الذات او الدوام بحسب الوصف وذلك لانه اذا لم تحقق واحد
من الامرين لم ينتج القياس كقولنا كل قمر منخسف بالضرورة وقت حيلولة
الارض بينه وبين الشمس لا دائما ولاشئ من القمر بمنخسف وقت التربيع
مع كذب قولنا ليس بعض القمر بقمر بالامكان العام قال الثالث
ان يستدل بصدق الطرفين اقول اما الشكل الثالث فيشترط
لانتاجه ايجاب الصغرى وكلية احديهما اما ايجاب الصغرى فلانها لو
كانت سالبة يلزم الاختلاف الموجب للعقم كقولنا لاشئ من الانسان
بفرس وكل انسان حيوان او كل انسان ناطق والحق في الاول التوافق
وهو كل فرس حيوان وفي الثاني التباين وهو لاشئ من الفرس بناطق ولو
بدل الكبرى بقولنا لاشئ من الانسان بصهال او لاشئ من الانسان بحمار يصير
الكبرى سالبة والحق في الاول التوافق وهو كل فرس صهال وفي الثاني
التخالف وهو لاشئ من الفرس بحمار واما كلية احدى المقدمتين فلانهما لو كانتا
جزئيتين يلزم الاختلاف الموجب للعقم كقولنا بعض الحيوان انسان وبعض
الحيوان ناطق او بعض الحيوان فرس والحق في الاول التوافق وهو كل
انسان ناطق وفي الثاني التخالف وهو لاشئ من الانسان بفرس ولو بدل
بالكبرى قولنا ليس بعض الحيوان بناطق او ليس بعض الحيوان بفرس صارت

الكبرى

الكبرى سالبة والحق في الاول التوافق وفي الثاني التباين فاذا اسقط
عشرة اضرب ثمانية بالشرط الاول وهي الحاصلة من سالبتين صغرى مع
المحصورات الاربع كبرى وضربان من الشرط الثاني وهما الضربان الحاصلا ن
من موجبة جزئية صغرى مع الجزئيتين كبرى بقي الضروب المنتجة ستة
الصغرى الموجبة الكلية مع المحصورات الاربع والصغرى الموجبة الجزئية
مع الكليتين وانتج هذا الشكل اربعة جزئية لان اخص ضروب هذا الشكل
الموجبتان الكليتان والكبرى سالبة وهما انتجتا كلية لجواز ان يكون والكليتان م
الاصغر اعم من الاكبر كقولنا كل انسان حيوان وكل انسان ناطق او لا
شئ من الانسان بفرس والصادق في الاول بعض الحيوان ناطق وفي الثاني
ليس بعض الحيوان بفرس واذا انتج هذان الضربان الكلي انتج الباقي
لكونهما اخص من الضروب الباقية لان الاول اخص من كل ضرب يتولف من
موجبتين والثاني اخص من كل ضرب يتولف من موجبة وسالبة ومتى لم ينتج
الاخص شيا لم ينتجه الاعم والا لانتجه الاخص لان نتيجة الاعم لا بد منه للاعم
لازم للاخص ولازم اللازم لازم فالشكل الثالث هو ان يستدل بصدق الطرفين
الاصغر والاكبر على كل الاوسط كقولنا كل ب ج وكل ب ا او بصدق احد الطرفين
على كل الاوسط والطرف الاخر على بعض الاوسط وهو على وجهين احدهما ان يستدل
بصدق الاصغر على كل الاكبر على بعض الاوسط كما لو بدل بالكبرى المذكورة في
المثال قولنا بعض ب ا وثانيهما ان يستدل بصدق الاكبر على كل الاوسط وصدق
الاصغر على بعض الاوسط كما لو بدل بالصغرى قولنا بعض ب ج على صدق الاكبر
على بعض الاصغر اي يستدل بالضروب الثلثة على صدق الاكبر على بعض الاصغر
كقولنا بعض ج ا او يستدل بصدق الاصغر على كل الاوسط وسلب الاكبر عن
كل الاوسط او سلب الاكبر عن بعض الاوسط كقولنا كل ب ج ولاشئ من ب ا او
ليس بعض ب ا او يستدل بصدق الاصغر على بعض الاوسط وسلب الاكبر عن

الاوسط وصدقهم

من كل الاوسط كقولنا بعض ب ج ولا شئ من ب ا على سلب الاكبر من بعض
الاصغر اى يستدل بالضروب الثلثة على سلب الاكبر عن بعض الاصغر كقو
ليس بعض ج ا قال الرابع ان يستدل بصدق الاصغر قولـــ
الشكل الرابع شرط انتاجه ان لا يجتمع فيه خستان السلب والجزئية لانى مقدمة
واحدة ولا فى مقدمتين سواء كانتا من جنس واحد كما اذا كانت المقدمتان
سالبتين او جزئيتين او من جنسين كما اذا كانت احديهما سالبة والاخرى
جزئية اللهم الا اذا كانت الصغرى موجبة جزئية فانه يجب ان تكون
الكبرى سالبة كلية اذ ذاك اما الاول اى عدم اجتماع الخستين فيه على
تقدير عدم كون الصغرى موجبة جزئية فلانه لو اجتمع الخستان فيه على
تقدير ان لا يكون الصغرى موجبة جزئية يلزم الاخلال الموجب للعقم
كقولنا لا شئ من الانسان بفرس ولا شئ من الحمار بانسان او لا شئ من الصهال
بانسان والحق فى الاول التباين وسو لا شئ من الفرس بحمار وفى الثانى التوافق
وسو كل فرس صهال ولو بدل بالكبرى قولنا بعض الحيوان انسان او بعض
الناطق انسان صارت الكبرى موجبة جزئية والصغرى سالبة كلية والحق
الحق فى الاول التوافق وسو كل فرس حيوان وفى الثانى التباين وهو لا شئ
من الفرس بناطق وكقولنا بعض الحيوان ليس بانسان وكل ناطق حيوان
او كل فرس حيوان والحق فى الاول التوافق وسو كل انسان ناطق وفى الثانى
التباين وهو لا شئ من الانسان بفرس وكقولنا كل ناطق انسان وبعض الحيوان
ليس بناطق او بعض الحمار ليس بناطق والحق فى الاول التوافق وهو
كل انسان حيوان وفى الثانى التباين وهو لا شئ من الانسان بحمار وهذه القرائن
اخص مما اجتمع فيه خستان الا المركبة من الصغرى الموجبة الجزئية و
الكبرى السالبة الكلية والمركبة من الموجبتين الجزئيتين لان القرائن
التى اجتمعت فيها خستان احدى عشر الصغرى الموجبة الكلية مع

الكبرى

والموجبة الجزئية مع

الكبرى السالبة الجزئية والصغرى الموجبة الجزئية مع الكبرى السالبة الكلية
والسالبة الجزئية والصغرى السالبة الكلية مع الكبرى السالبة الكلية و
السالبة الجزئية والموجبة الجزئية والصغرى السالبة الجزئية مع المحصورات
الاربع والقرينة الاولى من القرائن المذكورة وهى المركبة من سالبتين كليتين
اخص من سالبتين جزئيتين ومن صغرى سالبة كلية وكبرى سالبة
جزئية ومن سالبة جزئية صغرى وكبرى سالبة كلية والقرينة الثانية من
القرائن المذكورة وهى المركبة من صغرى سالبة كلية وكبرى موجبة جزئية
اخص من الصغرى السالبة الجزئية والكبرى الموجبة الجزئية والقرينة الثا
من القرائن المذكورة وهى المركبة من الصغرى السالبة الجزئية والكبرى
الموجبة الكلية اخص من الصغرى السالبة الجزئية والكبرى الموجبة الجزئية
والقرينة الرابعة من القرائن المذكورة وهى المركبة من الصغرى الموجبة الكلية
والكبرى السالبة الجزئية اخص من الصغرى الموجبة الجزئية والكبرى السالبة
الجزئية ومتى لم ينتج الاخص لم ينتج الاعم فقد ثبت عدم انتاج تسع قرائن من
اشتراط الامر الاول واما الثانى وهو كون الكبرى سالبة كلية اذا كانت الصغرى
موجبة جزئية فلانه لو لم يكن كذلك يلزم الاخلال الموجب للعقم كقولنا
بعض الحيوان انسان وكل ناطق حيوان او كل فرس حيوان والحق فى الاول
التوافق وسو كل انسان ناطق وفى الثانى التباين وسو لا شئ من الانسان
بفرس ومتى اخص من الموجبتين الجزئيتين ومتى لم ينتج الاخص لم ينتج الاعم
فسقط بالشرط الثانى ضربان اخران فالمنتج من الضروب خمسة الصغرى
الموجبة الكلية مع الثلث والصغرى الموجبة الجزئية مع الكبرى السالبة
الكلية والصغرى السالبة الكلية مع الكبرى الموجبة الكلية والاربع الاول
لا ينتج الا الجزئية لجواز ان يكون الاصغر اعم من الاكبر كقولنا كل انسان
حيوان وكل ناطق انسان ومتى لم ينتج هذا الضرب كليا لم ينتج الثانى كليا

لشة
بعض القرينة والكبرى الموجبة الجزئية
السالبة الجزئية اعم من كل واحد من الثانية والثالثة
اعم من الصغرى المركبة

لكونه اخص منه كقولنا كل انسان حيوان ولاشئ من الفرس بانسان ومنتج
بضم هذا الضرب كليا لم بضم الصغرى الموجبة الجزئية مع الكبرى السالبة
الكلية كليا لكونه اخص منه واما الصغرى السالبة الكلية مع الكبرى الموجبة
الكلية فتنتج سالبة كلية فالشكل الرابع هو ان يستدل بصدق الاصغر على
كل الاوسط وصدق الاوسط على كل الاكبر كقولنا كل ب ج وكل اب او بصدق
الاصغر على كل الاكبر كقولنا كل ب ج وبعض اب على صدق الاكبر على بعض
الاصغر كقولنا بعض ج ا اى يستدل بهذين الضربين على صدق الاكبر على
بعض الاصغر او يستدل بصدق الاصغر على كل الاوسط وسلب الاوسط عن
كل الاكبر كقولنا كل ج ولاشئ من ا ب عا سلب الاكبر عن بعض الاصغر او يستدل
بسلب الاصغر عن كل الاوسط وصدق الاوسط على كل الاكبر على سلب الاكبر عن
كل الاصغر قال فالقرآن القياسية المنتجة ثلثة وعشرون اقول
قد تبين مما ذكر ان القرآن القياسية المنتجة ثلثة وعشرون اربع استثنائية
اثنتان من الاربع مولفتان من الشرطية المتصلة الموجبة اللزومية ومن
وضع مقدمها او من رفع تاليها واثنان من الاربع مولفتان من المنفصلة الحقيقية
الموجبة العنادية او مانعة الخلو الموجبة العنادية ومن رفع احد جزئيها
ومن المنفصلة الحقيقية الموجبة العنادية او مانعة الجمع الموجبة العنادية
ومن وضع احد جزئيها وتسع عشرة اقترانية اربع في الشكل الاول واربع في
الشكل الثاني وست في الشكل الثالث وخمس في الشكل الرابع والكلام
المستقصى في الاقوال الشارحة واجزائها والحج واجزائها واحكامها واقسامها
وشرائطها في الكتب المنطقية فلنقتصر على ما ذكر لكون الشرح موافقا للمتن

قال الثالث في مواد الحج

اقول البحث الثالث في
مواد الحج وهي القضايا التي يتالف منها الحجة والحجة اما ان تكون عقلية بان
تكون ماخوذة من العقل من غير افتقار الى السماع او نقلية بان تكون السماع

مدخلا فيها والاول كقولنا العالم ممكن وكل ممكن له سبب فالعالم له سبب والثاني
كقولنا تارك المامور به عاص لقوله تعالى افعصيت امري وكل عاص يستحق
النار لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له جهنم لا يقال الحصر ممنوع فانه
يجوز ان تكون الحجة مركبة من العقل والنقل فتكون الحجة اما عقلية محضة او نقلية
محضة او مركبة منهما لانا نقول النقلي المحض بحيث لا يكون للعقل فيه مدخل محال فان
الحجة سواء كانت عقلية او نقلية لها صورة ومادة فصورتها عقلية لا مدخل للسماع فيها
ومادتها موقوف صدقها على النقل فالنقلي المحض محال فالحصر في العقلي والنقلي على الوجه
الذي ذكرناه ثابت اللهم الا ان يراد بالنقلي المحض ما يكون مقدماته ثابتة بالنقل وح
لا يكون الحجة منحصرة في العقلي والنقلي المحض بل تحقق قسم ثالث وهو المركب من
العقلي والنقلي بان يكون احدى مقدمتيه ثابتة بالعقل والاخرى بالنقل
كقولنا الوضوء عمل وكل عمل بالنية لقوله صلى الله عليه وسلم انما الاعمال بالنيات
فان المقدمة الاولى عقلية والثانية نقلية والمصنف اعتبر الوجه الاول فجعل قسمين
العقلي والنقلي والامام اعتبر الوجه الاخير فجعل ثلثة اقسام عقلي محض ونقلي محض
ومركب منهما والاولى اى الحجة العقلية اما ان تكون مقدماتها قطعية ضرورية او
مكتسبة وتسمى برهانا واظيلا واما ان تكون مقدماتها غير قطعية اى ظنية او
مشهورة وتسمى خطابة واما ان تكون مقدماتها مشبهة باحديهما اى بالقطعية
او الظنية او المشهورة وتسمى مغالطة فالبرهان قياس مولف من مقدمات قطعية
منتج لنتيجة قطعية والخطابة مولف من مقدمات ظنية معرفة او مشهورة صرفة
او مخلوطة منها او من احديهما ومن قطعية مفيد للظنية والمغالطة قول مولف
من قضايا مشبهة بالقطعية او بالظنية او بالمشهورة قال

والمبادي اليقينية

اقول لما ذكر اقسام الحجة العقلية التي
هي البرهان والخطابة والمغالطة اراد ان يبين مبادئها وهي القضايا التي
يولف منها الحجة فقدم مبادئ البرهان لان المبادئ العقلية هي المبادئ الاولى

للبرهان وهي قضايا يجزم العقل بها بمجرد تصور طرفيها سواكان تصور طرفيها
بالكسب او بالبديهة كقولنا الكل اعظم من الجزء والممكن في وجوده محتاج الى مرجح
ويسمى اوليات وبديهيات او قضايا يجزم العقل بها لمجرد تصور طرفيها
بلا بوسط يتصوره الذهن عند تصور طرفيها مثل الاربعة زوج فان العقل
جزم بان الاربعة زوج لمجرد تصور طرفيها بلا بوسط تصور عند تصور الزوج
والاربعة وهو الانقسام بمتساوين فان العقل عند تصور الزوج والاربعة يتصور
الانقسام بمتساوين فحصل عند تصورها قياس وهو ان الاربعة منقسمة بمتساوين
وكل منقسم بمتساوين زوج فالاربعة زوج وسمي هذه قضايا قياساتها معها
لانه عند تصور الطرفين يكون الوسط متصورا فيحصل القياس من تصور الطرفين
والوسط او قضايا يجزم العقل بها لمجرد تصور طرفيها بلا بواسطة كقولنا الحس
الشمس مضيئة والنار حارة او الحس الباطن مثل علمنا بان لنا فرحا وغضبا الظاهر
وجوعا وعطشا ويسمى هذه القضايا مشاهدات وحسيات فان الحاكم هو
العقل لكن بواسطة الحس ويسمى الحس حاكما لان الحكم بسببه او قضايا يجزم بها
العقل والحس والحس هو حس السمع مثل ان نخبر عن محسوس مكرر وقوعه
جمع كثير يجزم العقل باستناع تواطئهم على الكذب ويسمى تلك القضايا متواترات
كعلمنا بالاشخاص الماضية والبلاد النائية وانما اعتبر كون الخبر عن
محسوس لان غير المحسوس لا يفيد خبر الجمع الكثير عنه الجزم واعتبر ان
يكون ممكن الوقوع لان ما يستحيل وقوعه لا يحصل الجزم بالخبر عن وقوعه وان
كان الخبر عن جمع كثير غير محصور لكثرته واعتبر جزم العقل باستناع تواطئهم
على الكذب اذ لولم يجزم العقل باستناع تواطئهم على الكذب لا يفيد خبرهم الجزم
بها او قضايا يجزم العقل بها والحس هو غير حس السمع مثل ان نشاهد قرب
الشيء من غير مرار الكثيرة بحيث يحكم العقل بانه ليس على سبيل الاتفاق لكن
بسبب انضمام قياس خفي اليها وهو انه لو كان القرب المذكور اتفاقيا لما كان

دائما ولا اكثريا لكنا نحكم بان شرب السقمونيا مسهل بسبب مشاهدة الاسهال
عقيبه مرارا متكررة وسمي تلك القضايا تجربيات وقد يكفي المشاهدة مرة او
مرتين لانضمام قياس اليها كالحكم بان نور القمر مستفاد من الشمس لاختلاف
اشكال هيئات النور فيه بسبب قربه وبعده من الشمس ويسمى حدسيات و
الفرق بين الفكر والحدس ان الاوسط اذا انتهضت النفس طالبة له فهو الفكر و
ان حصل الاوسط للنفس من غير شوق وطلب او عقيب طلب وشوق من غير حركة
ومثل ما هو وسط له فهو الحدس وقيل الفرق بين الحدس والتجربة ان التجربة
تتوقف على فعل يفعله الانسان حتى يحصل المطلوب له بواسطته فان الانسان مالم
يجرب الدواء اما تناوله او باعطائه غيره مرة بعد اخرى لا يمكنه الحكم عليه بكونه
مسهلا بخلاف الحدس فانه لا يتوقف على ذلك وقد يرد على كل واحد من هذه المبادي
اعتراضات وشكوك لكن لما لم تعترض المصرها اعرضنا عنها قال

واما الظنيات اقول لما فرغ من مبادي البرهان شرع في مبادي
الخطابة فمنها الظنيات وهي مقدمات يحكم العقل بها مع تجويز نقيضها بتجويز ارجح
كقولهم فلان يطوف بالليل فهو سارق بناء على الظن الحاصل بان كل من يطوف
بالليل فهو سارق واما المشهورات فهي قضايا اعترف بها الجمهور اما لمصلحة عامة
تتعلق بالنظام احوالهم مثل العدل حسن والظلم قبيح او لسبب رقة مثل قولنا مواساة
الفقير محمودة او لسبب حمية مثل قولنا كشف العورة عند الناس قبيح ويعرف
الفرق بين المشهورات وبين الاوليات بان الانسان لو جرد نفسه من جميع العلوم
النظرية والعملية وقدر انه خلق دفعة من غير ان يشاهد واحدا او يمارس علما عرض
عليه هذه القضايا فانه لا يحكم بها بل يتوقف فيها واما الاوليات فانها اذا عرضت عليه
في هذه الحالة لم يتوقف فيها بل يحكم بها قال

واما مقدمات المخالطة
اقول واما مقدمات المخالطة فهي الوهميات وهي قضايا كاذبة يحكم بها الوهم في امور
غير محسوسة قياسا على المحسوس اذ الوهم تابع للحس فحكمه في غير المحسوس يكون

هذا الفرق صعب لان الاحكام الخمسة تجريبيات والاتوقف على فعل فاعل
الانسان بل الفرق ان السبب في التجربيات معلوم للعقل بوجه ما غير صريح
الماهية وفي معلوم بالاعتبار بن فان من شاهد مرارا كثيرة الاسهال على شرب السقمونيا
علم ان هناك سببا للاسهال وان لم يعلم خصوصه ومن شاهد في القمر اختلاف الاشكال
الفرق بتقارب اضلاع اضلاع عنه من الشمس علم ان الخلوف من جهتها وان السبب في ذلك
هو قرب القمر من الشمس بحسب الرأس

الحاكم في الاوليات هو العقل المطلق والحاكم في المشهورات هو العقل المتطرق في

كاذبا كما قيل ان كل موجود فانه جسم او حال في جسم ولولا ان العقل والشرائع دفعتها العدت في القضايا الاولية وعلامة كذبها استلزامها الوهم العقل في المقدمة الممنوحة لتقبض حكمه فاذا وصلا الى النتيجة نكص الوهم على عقبيه واستبعد وقد يستعمل في المخالطة المخيلات وهي قضايا يذكر لترغيب النفس في شيء او تنفيرها عنه وتوثر في النفس عند ورودها تاثيرا عجيبا من قبض او بسط وقد تكون صادقة والكثير ما يستعمل في المخيلات فانها تستعمل في القياسات الشعرية مثل قولهم المرغب في الخمر الخمر يا قوته سيالة فيبسط النفس وترغب فيها وكقولهم المرغب عن العسل العسل مرة مقياة فينقبض عنها الطبع قال

والثانية ما صح نقله ممن عرف صدقه عقلا اقول لما فرغ من الحجة العقلية شرع في الحجة النقلية وبدا بصحة نقله ممن عرف صدقه عقلا وهم الانبياء عليهم الصلوة والسلام لان الدليل العقلي دل على صدقهم لانهم ادعوا الصدق واظهروا المعجزة على وفق ما ادعوا وذلك يدل على صدقهم عقلا وانما قال عقلا لانه يمتنع ان نعرف صدقهم نقلا والدليل النقلي انما يفيد اليقين اذا تواتر عندنا لانه اذا لم يتواتر يحتمل كذبات الناقلين فلا يحصل اليقين ولا بد ان يتواتر عندنا لان التواتر عندنا هو الذي يفيد لنا اليقين وعلمنا عصمة رواة العربية مفردا تها واعرابها وتصريفها وتركيبها تا لان النقل انما يفيد المقصود بحسب الدلالة الوضعية والدلالة الوضعية انما تستفاد من رواة العربية فلو لم يكونوا معصومين احتمل كذبهم فلا يحصل اليقين بالمقصود وعلمنا عدم الاشتراك فانه لو كان مشتركا احتمل ان يكون المعنى الذي فهمناه من المشترك غير المراد وعلمنا عدم المجاز وعدم الاضمار وعدم التخصيص لان احتمال احد هذه الثلثة يمنع الجزم بما هو الظاهر من اللفظ فلا يفيد اليقين وعلمنا عدم النسخ لان احتمال النسخ يمنع الجزم ببقاء المراد في الزمان الثاني ورد فيه النسخ وعلمنا عدم المعارض العقلي الذي لو كان لترجح على النقل اذ العقل اصل النقل

قال م العقل الذي

لتوقف العلم بصدق النقل على العقل فلو لم يترجح المعارض العقلي على النقلي لترجح النقل عليه او وقعا في حيز التعارض والاول يوجب تكذيب الاصل الذي هو العقل المصدق للفرع الذي هو النقل وتكذيب الاصل المصدق للفرع محال لاستلزام تكذيب الاصل تصديق الفرع تكذيب الفرع ايضا لان تصديق الفرع مبني على تصديق الاصل فاذا انتفى انتفى هذا اذا ترجح النقل على العقل واما اذا وقعا في حيز التعارض لم يحصل اليقين في مقتضى النقل فثبت عدم النقين مع وجود المعارض العقلي قال **الفصل الرابع في احكام النظر** اقول لما فرغ من الفصل الثالث شرع في الفصل الرابع في احكام النظر وذكر فيه ثلثة مباحث الاول ان النظر الصحيح يفيد العلم الثاني انه كاف في معرفة الله تعالى الثالث في وجوبه الاول ان النظر الصحيح يفيد العلم مطلقا والسمنية بضم السين وفتح الميم فرقة من عبدة الاصنام تقول بالتناسخ انكروه مطلقا وجمع من المهندسين انكروه في الالهيات زاعمين ان المقصد لا تقضى فيها بالاخلق والاولى واما الجزم فيها فلا سبيل اليه واعترفوا به في العدديات والهندسيات لنا ان النظر الصحيح اي المستجمع للشرائط يفيد العلم مطلقا سواء كان في التصورات او في التصديقات الالهية او في غير الالهية اما في التصورات فلما مر في الاقوال الشارحة واما في التصديقات مطلقا فانا نعلم بالضرورة ان من علم لزوم شيء لشيء كلزوم طلوع الشمس لوجود النهار وعلم مع ذلك العلم وجود الملزوم وهو وجود النهار في مثالنا او عدم اللازم وهو عدم طلوع الشمس علم من الاول اي العلم بوجود الملزوم اي بوجود النهار وجود اللازم اي طلوع الشمس ومن الثاني اي العلم بعدم اللازم اي عدم طلوع الشمس عدم الملزوم اي عدم وجود النهار وايضا فان من علم ان العالم ممكن وان كل ممكن فله سبب علم ان العالم له سبب فثبت ان الفكر الصحيح في الالهيات يفيد العلم لان الدليل الثاني من الالهيات ولزم منه بطلان المذهبين قال **احتجت السمنية** اقول احتجت

الدليل الاول من ادلة السمنية على عدم افادة النظر في الالهيات العلم والثاني على عدم افادته العلم مطلقا او على عدم افادته العلم في الالهيات فالاول ان يحصل او لا يحصل والثاني على التقديرين والثالث على احدهما مبطلا لكلا المذهبين

بوجوه الاول ان الحاصل عقيب النظر ان كان ضروريا لما بان خلافه اى لما ظهر
خطاؤه لان الضروري امتنع خطاؤه لكن كثيرا ما ينكشف الامر بخلافه اى يظهر
خطاؤه وان كان نظريا عاد الكلام في لازم النظر الثاني ولزم التسلسل فان قيل
على تقدير ان يكون العلم الحاصل عقيب النظر نظريا وعاد الكلام في لازم
النظر الثاني لزوم التسلسل ممنوع فانه يجوز ان يكون لازم النظر الثاني ضروريا
اجيب بانه اذا كان العلم الحاصل عقيب النظر الاول نظريا يلزم ان يكون لازم
النظر الثاني ايضا كذلك والا يلزم التحكم والتخصيص بلا مخصص وح يلزم التسلسل
وللعالم ان يقول تقرير هذا الوجه على الوجه الذي ذكر الملخص ليس بمستقيم
اما اولا فلان العلم الحاصل عقيب النظر هو ما حصل بالنظر وما حصل بالنظر
نظري فالترديد فيه قبيح واما ثانيا فلان العلم الحاصل عقيب النظر اذا كان
نظريا يكون لازما للنظر المفيد له فلا يحتاج الى نظر ثان حتى يعود الكلام في لازم
النظر الثاني اعلم ان الامام ذكر هذا الوجه في المحصل على وجه لا يرد عليه شيء
مما ذكر فانه قال العلم بان الاعتقاد الحاصل عقيب النظر علم لا يجوز ان يكون
ضروريا لان كثيرا ما ينكشف الامر بخلافه ولا نظريا والا لزم التسلسل وهو ممنوع
ولعل الملخص اراد هذا ولكن عبارته لا تفيد الوجه الثاني ان المطلوب ان
كان معلوما فلا طلب لاستحالة طلب المعلوم ولعدم الفائدة في طلبه وان لم يكن
معلوما فانى يحصل كيف نعرف انه المطلوب الوجه الثالث ان الذهن لا
يقوى على استحضار مقدمتين معا لانا نجد من انفسنا انا متى وجهنا الذهن الى
مقدمة نجد من انفسنا في تلك الحالة توجيه الذهن الى مقدمة اخرى فالحاضر في
الذهن ابدا ليس الا العلم بمقدمة واحدة والمقدمة الواحدة لا ينتج بالاتفاق
واجيب عن الاول بان العلم بالملط الحاصل عقيب النظر والعلم باستلزام
المقدمتين على الهيئة الخاصة للمطلوب ضروري قوله ولو كان ضروريا لما بان خلافه
اى لما ظهر خطاؤه قلنا الملازمة مسلمة ونفي اللازم ممنوع فان ظهور الخطا عقيب

النظر الصحيح ممنوع وللعالم ان يقول اختيارا لهذا الشق وهو ان العلم الحاصل
عقيب النظر الصحيح ضروري نعم الجواب ليس بمستقيم اما اولا فلان العلم الحاصل
عقيب النظر مستفاد من النظر والمستفاد من النظر نظري لجواز ان يكون ضروريا ان كان
له العلم بمقدمتين على الهيئة الخاصة حصل له العلم بالنتيجة ضرورة انه حصل بغير
نظر لانا نقول لا نكون ح الجواب مطابقا للسؤال لان الضروري في السؤال ما هو
مقابل النظري لا الضروري بهذا الوجه وهذا اجعل النظري نفسه مقابلا له عند التردد
وايضا لا نكون ح قوله وظهور بعد ممنوع مسلما فان ظهور الخطا بعده
لازم للضروري الذي هو مقابل النظري لا الضروري بهذا المعنى واما ثانيا فلانه
ح لا يدخل لفوله والعلم باستلزام المقدمتين معا على الهيئة الخاصة له ضروري
في الجواب هذا تقرير الجواب عن الوجه الاول على ما يدل عليه عبارة الكتاب ظاهرا
واما على الوجه الذي قرره الامام فان نقال العلم بان الاعتقاد الحاصل عقيب
النظر علم ضروري فانه اذا حصل العلم بالمقدمتين بالضرورة او بالنظر والعلم
بالهيئة الخاصة واستلزم الاعتقاد الحاصل عقيب النظر الصحيح علم ان هذا
الاعتقاد علم من غير افتقار الى نظر والحاصل ان التصديق بان الاعتقاد الحاصل
عقيب النظر علم ضروري وان كان المحكوم عليه في هذا التصديق وهو الاعتقاد
الحاصل عقيب النظر حصل بالنظر فقوله لو كان ضروريا لما ظهر بعد خطاؤه
قلنا ظهور الخطا بعد النظر الصحيح ممنوع واختار الامام في المحصل ان العلم
بان الاعتقاد الحاصل عقيب النظر علم نظري والتسلسل غير لازم لان لزوم النتيجة
اذا كان ضروريا وكانت المقدمتان ضروريتين اي يتعذر اما ابتدا او
بواسطة شاهدا كذلك وعند علم ضروري بان اللازم من الضروري اي المعنى
ضروري اي يتعين علم بالضرورة ان الحاصل علم من غير توقف على شيء اخر فلا
يلزم التسلسل واما اختار الامام من التردد الشق الثاني وهو انه نظري لان هذا
التصديق متوقف على الاعتقاد الحاصل عقيب النظر لانه هو المحكوم عليه في

في هذا التصديق وهو النظري وما توقف على النظري نظري على راي الامام
واختار الامام في بعض كتبه انه ضروري وبنى على معنى ان كل من حصل له هذان
العلمان اضطر الى الجزم بكون الحاصل علما اجيب عن الوجه الثاني بان طرفي
المطلوب معلومان والنسبة بينهما مبهمة اي بكون النسبة الايجابية او السلبية متصورة
ولم يحصل عند العقل ان ايتهما واقعة على التعيين قوله اذا كان معلوما فلا طلب
قلنا اذا كان المطلوب معلوما على هذا الوجه لم يمتنع طلبه لانه من حيث التصور
متوجه الذهن فيطلب حصول احديهما اي الحكم الايجابي او السلبي على التعيين قوله
اذا كيف يعرف انه المطلوب قلنا اذا حصل الحكم الايجابي او السلبي على التعيين الذي
هو المطابق عن غيره وعلم بواسطة تصور الطرفين ان الحاصل هو العلم المطابق على
ان قولهم اذا حصل كيف يعلم انه مطلوبه لا وجه له لان المطلوب هو العلم الذي هو
لازم النظري وهو حاصل وان لم يحصل العلم بانه هو المطابق العلم اللازم للنظري
غير العلم بانه هو المطابق فلم يلزم من انتفاء الثاني انتفاء الاول وانما خص الجواب
بالتصديق وان كان دليلهم شاملا للتصور لان الجواب عن التصور قد تقدم
واجيب عن الوجه الثالث بان الذهن يستحضر المقدمتين معا كما يستحضر
طرفي الشرطية وحكم الملازمة في المتصلة او المعاندة في المنفصلة بينهما وذلك
لان الحكم بالملازمة بين الشيئين موقوف على تصورهما معا لامتناع الحكم بالملازمة
او المعاندة بين الشيئين بدون تصورهما معا ولقائل ان يقول التصديق الذي هو
لازم النظر انما يستفاد من القول المؤلف من القضيتين اللتين كل منهما مشتمل
على المحكوم عليه والمحكوم به وتصور الطرفين وتصور الحكم في حصول القضية بل الابد
منهما من الحكم وعلم بالضرورة ان الحكمين لا يمكن ان يحصلا دفعة واحدة وان اذا استحضرا
امكن تصورهما معا والحق ان يقال ان الفكر من الاسباب المعدة لحصول العلم الطارئ على
المطابق وكذلك المقدمتان والاسباب المعدة لا يلزم اجتماعها بل يجوز ان يحصل واحد
بعد واحد قال **واحتج المهندسون** اقول اصح المهندسون

المكروني لافادة الفكر العلم في الالهيات بوجهين الاول انه لو كان الفكر مفيدا للعلم
في الالهيات لحصل عقيب الفكر العلم بنسبة امر الى ذات الله تعالى واللازم باطل فالملزوم
مثله اما الملازمة فظاهرة واما بطلان اللازم فلان العلم بنسبة امر الى ذات الله
تعالى هو التصديق والتصديق موقوف على تصور المحكوم عليه وبه لامتناع العلم
بنسبة امر الى غير بدون تصور كل واحد منهما فلو حصل العلم بنسبة امر الى ذات الله
تعالى لكان ذات الله متصورة لكن ذات الله تعالى غير متصورة فانها غير معقولة
ولا جائز العقل لما سنذكر في الكتاب الثاني في الالهيات فلا تكون ذات الله تعالى
محكوما عليه والثاني ان اظهر الاشياء للانسان واقربها اليه هو نفسه التي يشير اليها بكل
احد بقوله انا لكن لم يكن النظر مفيدا للعلم بها لانه لو كان النظر مفيدا للعلم بها لما
اختلف العقلا فيها واللازم باطل اما الملازمة فظاهرة واما بطلان اللازم فلانك
ترى في مباحث النفس اختلافات كثيرة في ان النفس ماهي وكيف هي فان بعضهم
قالوا ان النفس هي هذا الهيكل المحسوس والى هذا ذهب المعتزلة وجماعة من
الاشاعرة وبعضهم قالوا ان النفس اجسام لطيفة فوانية مشابهة مساوية في
هذا الهيكل المحسوس سريان ما الورد في الورد والنار في الجمر وذلك الساري هو
المخاطب والمثاب والمعاقب والحافظ لهذا الهيكل المحسوس عن تطرق الفساد
اليه واذا فارقه تداعى الانفكاك والى هذا مال امام الحرمين وطائفة عظيمة من القدما
ومنهم من قال ان النفس جزء لا يتجزى في القلب ونسب الى النظام وابن الراوندي
ومنهم من قال النفس المزاج فما دام البدن على ذلك المزاج الذي يستحقه بحسب
نوعه كان مصونا عن الفساد فاذا خرج عن ذلك القدر من الاعتدال بطل المزاج و
تداعى البدن الى الانفكاك وهذا مذهب القدما من الاطباء ومنهم من قال انها عبارة
عن النفس الناطقة وهي جوهر مجرد مناطق لا متحيز ولا حال في المتحيز مدبر لهذا
الهيكل المحسوس حافظ له فاهم مخاطب معاقب مثاب والى هذا صار المحققون من
الحكما وهو اختيار الامام الغزالي واكثر ارباب المكاشفات من الصوفية واذا كان

حال الانسان مع اظهر الاشياء له واقربها اليه ذكر فما ظنك بما بعدها من الافهام
والعقول وهو ذات الله المقدس عن احاطة العقل به وادراك الوهم اياه واجيب
عن الاول بان التصديق متوقف على تصور الطرفين باعتبار ما لا على تصور الطرفين
بحقيقتهما وذات الله تعالى كذلك اى متصور باعتبار ما فنحو ان يتحقق التصديق
بانتساب امر اليه فيصح ان يكون النظر فى الالهيات مفيدا للعلم واجيب
عنا العاني بان اختلاف العقلا فى مباحث النفس لا يقتضى عدم افادة النظر العلم
لجواز ان يكون اختلافهم بسبب عدم اتيانهم بالنظر الصحيح لسبب اخلالهم ببعض
الشرائط المعتبرة فى النظر الصحيح وما ذكرتم لا يدل على امتناع العلم من النظر فى
الالهيات ولا شك فى عروض الوهم يلابس العقل فى ماخذ فان ماخذ العقل
فى المسائل الالهية من الطبعيات التى مدركها الوهم فملابس اى مخالط الوهم
العقل فى ماخذ التى هى الطبعيات والباطل يشاركه الحق فى مباحثه فان قضاء
الوهم فيما ليس بمحسوس حركات فيما سواها عليه ولاجل ان الوهم يلابس العقل فى
ماخذه والباطل يشاكل الحق فى مباحثه تخالفت فى مباحث الالهيات الآراء وتصادمت
الاهواء والسلف منعوا عن البحث فى الالهيات الا افراد من الاذكياء الذين لهم
عقيدة صافية فى الدين لا تنحرف عنها بالشبهة قال فنوع اول لما بين
ان النظر الصحيح يفيد العلم رتب عليه فروعا ثلثة الاول النظر الصحيح يعد الذهن
لقبول النتيجة من مبدائها والنتيجة تفيض عليه عقيب النظر الصحيح بطريق العادة
هذا الشيخ ابى الحسن الاشعرى اى النظر الصحيح يستعقب العلم لاطراد العادة بذلك
كحصول الشبع عقيب الاكل من غير وجوب ووجوبا عند الحكما اى النظر الصحيح يعد الذهن
والنتيجة تفيض عليه عقيبه على سبيل الوجوب وهى اختيار امام الحرمين والاصح عند
الامام ومالت المعتزلة النظر الصحيح يولد النتيجة فى الذهن ومعنى التوليد ان يوجب وجود
شئ وجودا خر قالوا الفعل الصادر من الفاعل بالواسطة هو المباشر وبوسطه هو
التوليد كحركة اليد والمفتاح فان حركة المفتاح بتوسط حركة اليد تكون توليدا والنتيجة

تولدت من الناظر بتوسط النظر واصح الاشاعرة بان العلم الحادث بالنتيجة امر ممكن
والله تعالى قادر على الممكنات فاعل لجميعها ابتدا بالاختيار فلا يكون صدور العلم
بالنتيجة عنه واجبا بل واقعا عادة وللقائل ان يقول صدور العلم بالاختيار لا ينافى
الوجوب مطلقا بل ينافى الوجوب بغير الاختيار ويجوز ان يكون الاثر الصادر عن
الفاعل بالاختيار واجبا بالاختيار والمعتزلة لما اعتقدوا اسناد افعال الحيوانات الى
انفسها واسندوا العلم الى الناظر بتوسط النظر حكموا بالتوليد والدليل على بطلان
التوليد بان العلم فى نفسه ممكن مقدور والله تعالى قادر عليه وتعلق قدرته به
الدليل على ان حصول العلم بالنتيجة عقيب النظر الصحيح واجب انه متى حصل العلم
بالمقدمتين المشتملتين على شرائط الانتاج لزم العلم بالنتيجة سواء وضعت عادة او
لا فانا كما نعلم ان العالم متغير وكل متغير ممكن فمع حضور هذين العلمين فى الذهن
يمتنع ان لا يعلم ان العالم ممكن والعلم بهذا الامتناع ضرورى الفرع الثانى زعم
الشيخ ابو على بن سينا ان حضور المقدمتين فى الذهن اعنى الصغرى والكبرى لا
يكفى للعلم بانتساب الاكبر الى الاصغر بل لابد بعد استحضار المقدمتين من امر اخر
وهو التفطن لكيفية اندراج المقدمة الجزئية تحت الكلية اى العلم باندراج الاصغر
تحت الاكبر فانه لو انتفى هذا العلم اعنى العلم بالاندراج لم يحصل العلم بالنتيجة كما اذا
علم ان هذا الحيوان بغلة وعلم ايضا ان البغلة عاقر ثم العلم بهذه المقدمة الكلية
اى بغلة منتفخة البطن وظن انها حبلى لعدم التفطن لاندراج هذه البغلة تحت
قولنا كل بغلة عاقر وهو حق قال الامام وهذا ضعيف لان اندراج احدى المقدمتين
تحت الاخرى اما ان يكون معلوما مغايرا لتينك المقدمتين وح يكون مقدمة اخرى
لابد منها فى الانتاج ويكون الكلام فى كيفية انتاجها مع الاولين كالكلام فى كيفية انتاج
الاولين ويقضى ذلك الى اعتبار ما لا نهاية له من المقدمات واما ان يكون معلوما مغايرا
للمقدمتين وح استحال ان يكون شرطا لانتاجها لان الشرط مغاير للمشروط وههنا لا
مغايرة فلا شرط واما حديث البغلة فذلك انما يمكن اذا كان الحاضر فى الذهن احدى

المقدمتين معا اما الصغرى واما الكبرى واما عند اجتماعهما في الذهن فلانم انه
يمكن الشك في النتيجة ولقائل ان يقول الكلام تارة في الاول وتارة في ان اندراج احدى المقدمتين
تحت الاخرى معلوم بخلاف تلك المقدمتين فقوله لو كان كذلك لكان مقدمة اخرى
قلنا ان عنيت بكونه مقدمة اخرى ما ان الاستاج موقوف عليه فنسلم لكن لا يلزم
ذلك احتياجه الى التيام منه ومن الاولتين بل لابد له من دليل وان عنيت بقولك
انها مقدمة اخرى انها مقدمة ينسبها الى احدى المقدمتين نسبة الصغرى الى الكبرى
او بالعكس حتى يحتاج الى التيام منها واندراج احديهما في الاخرى ممنوع واما
حديث النملة فللشيخ ان يقول لو لم يعلم بان هذه النملة داخلة تحت قولنا
كل نملة عاقرة واعلم ان ما ذكره الشيخ معلوم الصحة بالضرورة فان العلم باندراج
الصغرى في الكبرى امر لابد منه في حصول العلم بالنتيجة واما ان العلم بالمقدمتين
هل يمكن حصوله بدون هذا العلم ففيه كلام والشيخ لم يذكر حديث النملة على انه
دليل على المطلوب وانما اورده على سبيل المثال فلا اعتراض عليه بالمنع نعم يكون اعتراضا
على المثال فقول المصنف لا شبهة انه لابد بعد استحضار المقدمتين من ملاحظة الترتيب
والهيئة العارضتين لهما والا ان لم يكن الاستاج موقوفا بعد استحضار المقدمتين
على ملاحظة الترتيب والهيئة العارضتين لهما لما تفاوتت الاشكال الاربعة
في جلاء الانتاج وخفائه اشارة الى ان الصواب ما ذكره الشيخ الفاضل الثالث
المشهور ان النظر الفاسد اى الذي يكون احد جزئيه المادة والصورة او كلاهما
فاسدا اى الذي لم يكن مشتملا على الشرائط المعتبرة في الانتاج بحسب المادة او بحسب
الصورة او بحسبهما لا يستلزم الجهل الذي هو ضد العلم وهو الجزم بنسبة كاذبة
وقيل بخلافه اى النظر الفاسد يستلزم الجهل الذي هو ضد العلم قال الامام وهو الحق
عندي فان كل عاقل يعتقد ان العالم قديم وكل قديم مستغن عن المؤثر فنتج حصول هذين
الجهلين استحالة ان لا يعتقد ان العالم مستغن عن المؤثر وهو جهل واجيب من قال
ان النظر الفاسد لا يستلزم الجهل بانه لو استلزم الجهل لكان نظر المحق في شبهة

لا يسلم ان ضعف النملة عاقر

تحقيقه ان ١٢ اندراج ملحوظ
حيث انه حالة بينهما كما على
انه فضله في نفسه لمحتاج
الى اعتبار انضمامها الى
احديهما ولزم التسلسل

الكبرى صادق

المبطل

المبطل مفيدا للجهل واجاب الامام بانه معارض بان النظر في الدليل لو افاد العلم
لكان نظر المبطل في دليل المحق مفيدا للعلم فان حصلت هناك شرط الافادة اعتقاد
حقية تلك المقدمات فهو جوابنا عما قالوه بان يقال المحق اذا نظر في شبهة المبطل (اعني نظر المبطل)
لم يحصل له الجهل بتلك المسئلة لانه فقد شرط افادة الجهل ان من شرط افادة الجهل
اعتقاد صحة تلك المقدمات قال المص والحق انه ان كان الفساد مقصورا على المادة
استلزم النظر الفاسد الجهل وان لم يكن الفساد مقصورا على المادة لم يستلزم النظر
الفاسد الجهل لان الفساد اذا كان مقصورا على المادة يكون القياس مستلزما
للنتيجة لما عرفت ان القياس الذي يكون مقدماته كاذبة يلزمه النتيجة وذلك
كالمثال الذي ذكره الامام وان كان الفساد مقصورا على الصورة او شاملا للصورة
والمادة لم يستلزم النتيجة لاسيما لا صحيحة لاستلزام انا المستلزم هو القياس على
الوجه الخاص قال **الثاني انه كاف في معرفة الله تعالى**
اقول المبحث الثاني ان النظر الصحيح كاف في معرفة الله تعالى ولا حاجة الى
المعلم ودليله ما ذكرناه وهو ان الانسان العاقل اذا علم ان العالم ممكن وكل ممكن
فله سبب علم ان العالم له سبب سواء كان هناك معلم او لم يكن خلافا للاسمعيلية فانهم
يوجبون نصب الامام ويحيلون خلو زمان من الازمنة عن وجود الامام المعصوم يهدي
الخلق الى معرفة الله تعالى ويعلمهم طريق النجاة ويرشدهم الى الخيرات ويحذرهم
عن السيئات ويقولون لا يمكن معرفة الله تعالى الا من قول المعلم المعصوم ولهذا
سموا بالتعليمية ثم افترقوا فرقتين فرقة قالوا العقل لا يهتدي الى معرفة الله تعالى
اصلا بل هو معزول بالكلية عن المطالب الالهية وفرقة قالوا العقل ليس بمعزول
عن الوقوف على الامور الالهية بالكلية لكن غير مستقل بالمعرفة بل لابد من امام يرشد
الى وجوه الادلة ويوفقه على دفع الشبهة ودفع الشكوك ونسبة عقل الامام الى عقول
الناس نسبة الشمس الى الابصار فكما ان الابصار لا تقوى على ادراك المبصرات في الظلمة
فاذا طلعت الشمس تقوى الابصار بنور الشمس فعلى هذا ادراك المبصرات كذلك عقول

قيل الملازمة مسلمة لكن تحقق المقدمتين مع سائر الشرائط
لا يكون معلوما للعلم من لزام المعصوم قلت فضلا
عن كونه معلوما للعلم من لزام المعصوم قلت فضلا
المنع مكابرة للمنصف وجدانا العلم بذلك
واجمعنا انتفاء الانتاج الا ص

ارسم ما ضد المبطل

قيل لئن قولنا زيد حمار وكل حمار يحس ينتج ان
زيدا يحس فالقياس فاسد مع صدق نتيجة المادة فقط
والسبع حقه الرأس

الناس قاصرة عن ادراك المعارف الالهية وبوجود الامام يقوى عقولهم بعقل
الامام فاقدروا على ادراك المعارف واجيب الاسمعلة على ان النظر الصحيح
غير كاف فى معرفة الله تعالى بل لابد من معلم يوجبين الاول ان الخلاف والمراء
اى المجادلة مستمر من العقلاء فى المطالب الالهية ولو كفى العقل فى ذلك لما كان
كذلك اى لما كان الخلاف والمراء مستمرا بين العقلاء فى ذلك واللازم بط بالضرورة
فالملزوم كذلك فلابد من حاكم اخر غير العقل وهو الامام المعصوم الثانى ان الانسان
وحده لا يستقل بتحصيل اضعف العلوم كعلم الحياكة والخياطة والنحو والنجوم بل
لابد من استاذ يهديه واذا كان حالهم كذلك فى اضعف العلوم فما ظنك باصعبها
وهى معرفة الله تعالى وصفاته واحكامه واجيب عن الاول بان العقلاء انما اتوا
بالنظر الصحيح فانهم لو اتوا بالنظر الصحيح لما وقع لهم استمرار الخلاف والمراء واجيب
عن الثانى بانه لا نزاع فى الجملة مسلم ولا شك انه لو كان معلم يعلم المبادى التى
تتالف منها الحجج ويعلم الحجج وينزيل الشكوك والشبه كان اوفق واسهل وانما النزاع فى
الامتناع وما ذكرتم لا يدل على الامتناع قال **الثالث فى وجوب النظر** اول اعلم ان الناس اختلفوا فى وجوب معرفة الله تعالى فذهب
الحشوية الذين قالوا الدين تلقى من الكتاب والسنة الى ان معرفة الله تعالى
غير واجبة بل الواجب الاعتقاد الصحيح المطابق وذهب جمهور المسلمين الى ان
معرفة الله تعالى واجبة ثم افترق هولاء فرقتين فرقة قالوا الطريق معرفة الله تعالى
انما هو الرياضة وتصفية الباطن وهذا مذهب المتصوفة الصوفية واصحاب
الطريقة وفرقة قالوا الطريق معرفة الله تعالى انما هو النظر وهو قول الاشاعرة
والمعتزلة فالاشاعرة والمعتزلة اتفقوا على ان معرفة الله تعالى واجبة وطريقها
النظر وهو واجب ثم اختلفوا فذهب الاشاعرة الى ان وجوب النظر بالشرع
وذهب المعتزلة الى انه بالعقل ولنرجع الى المتن فنقول النظر فى معرفة الله تعالى
واجب باتفاق اصحابنا والمعتزلة اما عند اصحابنا فبالشرع لقوله تعالى قل انظروا

فان العسر

ماذا فى السموات والارض ونحوه كقوله تعالى اولم ينظروا فى ملكوت السموات و
الارض واما عند المعتزلة فبالعقل لان معرفة الله تعالى واجبة عقلا لان شكر
الله تعالى واجبة عقلا لان نعمه على العبد كثيرة قال الله تعالى واسبغ عليكم نعمه
وشكر المنعم واجب عقلا لان دفع الخوف عن النفس واجب عقلا وبالشكر
يندفع الخوف عن النفس فشكر الله واجب عقلا وشكر الله تعالى موقوف على
معرفة الله تعالى فمعرفة الله تعالى واجبة عقلا ومن لا يحصل الا بالنظر فالنظر
الواجب المطلق اى الذى يجب فى كل حال الا به وكان مقدورا منه واجب عقلا
واحترزنا بالمطلق عن المقيد مثل الذكوة فانها واجبة مقيدة بحصول النصاب
فلا يجب عند عدم النصاب واحترز بقولنا وكان مقدورا عن الواجب الذى لا
يتم الا بامر لا يكون ذلك الامر ليس مقدورا للمكلف فان ما لا يتم الواجب الا به اذا
كان غير مقدور للمكلف لا يستدعى وجوب الواجب وجوبه والا للزم تكليف ما لا
يطاق واعترض على هذا الدليل بان بناءه على حكم العقل بان معرفة الله تعالى
واجبة عقلا وسياتى الكلام فى ان حكم العقل باطل بل الحاكم الشرع وعلى امتناع
العرفان بغير النظر فانه اذا امكن العرفان بغير النظر لم يجب النظر عقلا وامتناع
العرفان بغير النظر ممنوع وما الدليل على امتناعه ولم لا يجوز ان يحصل معرفة
الله تعالى بالامام المعصوم كما يرى الاسمعلية او بالالهام كما يرى حكماء
الهند او بتصفية الباطن كما يقول اهل التصوف وهو الحق وايضا هذا الدليل
مبنى على استحالة التكليف بالمحال واستحالة التكليف بالمحال ممنوعة واعترض
على دليل المعتزلة ايضا بانه لو وجب النظر بالعقل لوجب قبل البعثة لان
كون وجوب النظر عقليا موقوف على البعثة بل على العقل والعقل قبل البعثة يحقق
والوجوب قبل البعثة يلزمه التعذيب بترك الواجب لكن قوله تعالى وما كنا
معذبين حتى نبعث رسولا ينفى الوجوب قبل البعثة لنفى لازم الوجوب الذى هو
التعذيب وينفى الوجوب قبل البعثة يلزمه نفى الوجوب العقلى ونفى الوجوب

العقلى لسلزم الوجوب الشرعى فدل قوله تعالى وما كنا معذبين على انه
ليس الوجوب الا من الشرع قيل لو وجب النظر بالشرع لزم الخام الانبيا عليهم السلام
واللازم باطل سان الملازمة ان المخاطب لا ينظر ما لم يعلم وجوب النظر عليه
ولا يعلم وجوب النظر عليه الا بالنظر لان وجوب النظر ح بالشرع فلا يعلم وجوب
النظر الا بثبوت الشرع وثبوت الشرع موقف على دلالة المعجزة على صدق النبى
عليه الصلوة والسلام ودلالة المعجزة على صدقه موقوفة على النظر فالعلم بوجوب
النظر موقوف على النظر والنظر موقوف على العلم بوجوبه فيلزم الخام قلنا
لو وجب النظر عقلا لزم الخام الانبيا عليهم الصلوة والسلام واللازم باطل سان الملازمة
ان وجوب النظر عقلى ضرورى اذ هو موقوف عند المعتزلة على العلم بوجب معرفة الله
تعالى وعلى العلم بان النظر طريق اليها ولا طريق اليها سواه وان ما لا يتم الواجب
الا به فهو واجب وكل هذه المقدمات نظرى فتتابع الى انظار دقيقة والموقوف
على النظر نظرى فوجوب النظر نظرى فالمكلف المخاطب ان يقول لا انظر ما
لم اعرف وجوب النظر ولا اعلم وجوبه الا بالنظر فتوقف النظر على العلم بوجوبه
والعلم بوجوبه موقف على النظر فيلزم الدور ويلزم الخام قال

الكتاب الاول فى الممكنات وفيه ثلثة ابواب

اقول لما فرغ من المقدمة شرع فى الكتب وجعل الكتاب الاول فى الممكنات لان الممكنات
مبادٍ للالهيات والعلم بالمبادى مقدم على العلم بما له المبادى وذكر فيه ثلثة ابواب
لانه لا يخ اما ان يكون جوهرا او عرضا او ما هو شامل لهما وهو الامور الكلية وهى
الامور العامة اى الشاملة لجميع الموجودات الباب الاول فى الامور الكلية الباب
الثانى فى الاعراض الباب الثالث فى الجواهر وجعل الباب الاول فى الامور الكلية
لانها مبادٍ لمباحث الاعراض والجواهر وذكر فى الباب الاول ستة فصول الفصل
الاول فى تقسيم المعلومات الفصل الثانى فى الوجود والعدم الفصل الثالث

فى الماهية الفصل الرابع فى الوجوب والامكان والقدم والحدوث الفصل
الخامس فى الوحدة والكثرة الفصل السادس فى العلة والمعلول

الفصل الاول فى تقسيم المعلومات

على راى الاصحاب والمعتزلة والحكما
والاصحاب الذين لا يثبتون الحال قسموا المعلوم الى الموجود فى الخارج والى
المعدوم فيه لان المعلوم اما ان يكون محققا فى الخارج وهو الموجود او لا يكون
محققا فى الخارج وهو المعدوم ومن اصحابنا من لث القسمة وقال المحقق فى
الخارج ان تحقق باعتبار نفسه مع قطع النظر عن غيره اى لا يكون تحققه تابعا
لتحقق غيره فهو الموجود وان تحقق باعتبار غيره اى تحققه تابع لتحقق غيره
فهو الحال كالاجناس والفصول ولا ضرورة فى ان تحمل الاجناس والفصول على
غير ما هو المصطلح عند المنطقيين لان ذكر الاجناس والفصول لاجل المثال لا الحصر
الحال فيها وحدوا الحال بانه صفة غير موجوده ولا معدومة فى نفسها قائمة بموجود
فقوله صفة احترز به عن الذات فان الذات ليس بحال وقوله غير موجودة فى نفسها
احترز به عن الصفات الموجودة فى نفسها قوله ولا معدومة احترز به عن الصفات
المعدومة قوله قائمة بموجود احترز به عن الصفات التى هى غير موجودة فى نفسها
ولا معدومة فى نفسها وغير قائمة بالموجود وقيل ان هذا الحد انما يستقيم على راى
اصحابنا واما على راى المعتزلة فلا يستقيم على اصلهم فان من احوال ما يثبت فى
كالجوهر به فهى اذا صفة لغير موجود فيكون هذا الحد قاصرا على راى فيكون
باطلا ويمكن ان يجاب عنه بانهم ما قالوا قائمة بالجوهر كذلك وقال اكثر المعتزلة
المعلوم ان تحقق فى نفسه اى تقرر وتميز فى الخارج فهو الشى والثابت وان لم
يتحقق فى نفسه اى لم يتقرر ولم يتميز فى الخارج كالممتنع فهو النفى والثابت ان
كان له كون فى الاعيان فهو المعدوم وهم يطلقون المعدوم على المنفى ايضا فالثابت
اعم من الموجود لانضمامه الى الموجود والمعدوم والمعدوم اعم من المنفى ايضا
لصدق المعدوم على المنفى والثابت والحاصل انهم قسموا المعلوم الى المنفى و

الثابت والثابت الى الموجود والمعدوم وزاد متبت الحال المعتزلة وقال
الكائن ان استقل بالكائنية اى لم يكن كائنيته تبعا لكائنية
الذات الموجودة وان لم يستقل الكائن بالكائنية اى يكون كائنيته تبعا
لامر اخر فهو الحال والحاصل ان اصحابنا الذين لم يثبتوا الحال قسموا المعلوم
الى قسمين موجود ومعدوم ولم يجعلوا قسيم الموجود الا قسما واحدا وهو المعدوم
والمثبتون للحال من اصحابنا قسموا المعلوم الى ثلثة اقسام موجود ومعدوم وحال
فجعلوا قسيم الموجود قسمين معدوم وحال واكثر المعتزلة الذين لم يثبتوا الحال
قسموا المعلوم الى ثلثة اقسام منفى وثابت لم يكن له كون فى الاعيان وثابت له
كون فى الاعيان فجعلوا قسيم الموجود ثابتا لم يكن له كون فى الاعيان ومنفيا
والمثبتون للحال من المعتزلة قسموا المعلوم الى اربعة اقسام موجود وحال و
ثابت لم يكن له كون فى الاعيان ومنفى فالموجود هو المعلوم الثابت الذى له
كون فى الاعيان مستقل الكائنية فباسقاط الاستقلال بالكائنية يتحقق الحال
وباسقاط الكون فى الاعيان يتحقق الثابت الذى لم يكن له كون فى الاعيان وباسقاط
الثبوت يتحقق المنفى قال وقال الحكما قولنا لما ذكر تقسيم المعلوم
على راى الاشاعرة والمعتزلة اراد ان يذكر التقسيم على راى الحكما قال الحكماء
كل ما يصح ان يعلم ان كان له تحقق ما فهو الموجود وان لم يكن له تحقق ما فهو
المعدوم فقد جعلوا مورد التقسيم ما يصح ان يعلم ليشمل المعلوم بالفعل وغيره
فان ما يمكن ان يعلم اعم من المعلوم وغيره فان كثيرا من الاشيا يمكن ان يعلم
ولا يكون معلوما فلو جعل مورد القسمة المعلوم لخرج عن القسمة ما يصح ان
يعلم ولا يكون معلوما ثم قسموا الموجود الى الموجود الخارجى والذهنى لان كان
له تحقق فى خارج الذهن فهو الموجود الخارجى وان كان له تحقق فى الذهن فهو
الموجود الذهنى وقسموا الموجود الخارجى الى الواجب والممكن وذلك لان الموجود
الخارجى ان لم يقبل العدم لذاته فهو الواجب لذاته فان الواجب لذاته غير

قابل للعدم لا لسبب اخر ثم قسموا الممكن الى ما يكون فى موضوع اى محل يقوم
به حال فيه وهو العرض والى ما لا يكون كذلك اى لا يكون فى موضوع وهو الجوهر
واحترز بقوله يقوم به حال فيه عن الهيولى فانها وان كانت محلا للصورة التى هى جزء
لكن لا يكون متقومة بما حل فيها ما يقوم لها فان الصورة متقومة للهيولى
والمتكلمون قسموا الموجود الخارجى الى ما لا اول لوجوده اى لم يسبقه العدم وهو
القديم والى ما لوجوده اول اى يسبقه العدم وهو المحدث وقسموا المحدث الى
متحيز اى شاغل للمتحيز الذى هو الفراغ المتوهم المشغول بالشئ الذى لو لم يشغله
لكان خلا كداخل الكوز للماء وهو الجوهر والى حال فى المتحيز وهو العرض والى ما
لا يقابلهما اى لا يقابل المتحيز والحال فى المتحيز وهو المحدث الذى ليس بمتحيز
ولا حال فى المتحيز لانه لو كان المحدث الذى ليس بمتحيز ولا حال فى المتحيز متحققا
لشاركه البارى تعالى فى انه ليس بمتحيز ولا حال فى المتحيز وخالفه فى عين لان ما
به المشاركة غير ما به المخالفة فيلزم تركب الواجب مما به المشاركة وما به المخالفة
وهو ممنوع ومنع بان الاشتراك فى العوارض لا سيما الاشتراك فى السلب لا يستلزم
التركيب فى الذات فان البسائط متشاركة فى العوارض كالوجود والحدوث
والوحدة ولا تركيب فى ذاتها وكل نسبتين متشاركتين فى سلب غير ما عنهما
ولا تركيب فى ذاتهما قال

الفصل الثانى فى الوجود والعدم

وفيه خمسة مباحث اقول الفصل الثانى فى الوجود والعدم
وذكر فيه خمسة مباحث الاول فى تصور الوجود الثانى فى كونه مشتركا الثالث
فى كونه زائدا الرابع فى ان المعدوم ليس بثابت الخامس فى الحال المبحث الاول
فى تصور الوجود وتصور الوجود بديهى لوجوه بديهة الاول ان الوجود جزء
لوجودى المتصور بداهة وجزء المتصور بديهة متصور بداهة فالوجود متصور
بداهة فتصور الوجود بديهى وفيه نظر اما اولا فلانه انما يلزم من تصور وجودى
بديهية تصور الوجود بداهة تصور الوجود بداهة اذا كان الوجود طبيعة
نوعية مشتركة بين الموجودات وهو ممنوع اما على راى من يقول وجود كل شئ

مختص به ولا اشتراك مظاهر واما على اى معقول الوجود معنى مشترك بين
الموجودات فلانه معقول بالتشكيك على الوجودات والمعقول بالتشكيك على الافراد
خارج عن حقيقة الافراد فالوجود خارج عن وجودى ولا يلزم من تصور الشئ
تصور ما هو خارج عنه عارض له واما ثانيا فلانه على تقدير ان يكون الوجود
جزأ الوجودى فانما يلزم من تصور وجودى بديهة تصور الوجود بديهة اذا كان
تصور وجودى الذى هو بديهى تصور وجودى بحقيقته وهو ممنوع واما اذا كان
تصور وجودى بوجه ما فلا يلزم من تصور وجودى بوجه ما بديهة تصور الوجود
بديهة والوجه الثانى ان التصديق البديهى بان النفى والاثبات لا يجتمعان و
لا يرتفعان اى التصديق البديهى بان الشئ اما ان يكون موجودا واما ان يكون
معدوما مسبوقا بتصور الوجود والعدم وتصور مغايرتهما المستلزم لتصور الاثنينية
المتوقف تصورها على تصور الوحدة ضرورة توقف التصديق على تصور الطرفين
والسابق على البديهى اولى بان يكون بديهيا فتصورات هذه الامور بديهية قيل
ان كان هذا التصديق بديهيا مطلقا اى يكون بديهيا لجميع اجزائه لم يجز ان يكون
الوجود بديهى التصور والحد ليلا انه اذا كان جميع اجزائه بديهيا ومن جملة اجزائه
الوجود فكون الوجود بديهى التصور فلم يجز الى دليل على بداهته وان لم يكن بديهيا
مطلقا لم يفد لانه اذا لم يكن بديهيا مطلقا يكون بعض اجزائه غير بديهى فاحتمل
ان يكون الوجود من ذلك البعض فلا يلزم بداهته واجيب بان بداهة مطلقا
على بداهة العلم بالجزء لا على حصول العلم ببداهة العلم بالجزء فاذا كان يكون
العلم بالجزء بديهيا ولم يعلم بداهته فيحتاج اثبات البداهة للعلم بالجزء
الى دليل ويمكن ان يقال فى ابطال هذا الوجه ان هذا التصديق ان علم انه بديهى
مطلقا لم يجز الحد ليلا انه اذا علم انه بديهى مطلقا علم ان العلم باجزائه بديهى فعلم
ان العلم بالوجود بديهى فلم يجز اثبات بداهة العلم بالوجود الى دليل وان لم يعلم
انه بديهى مطلقا لم يفد لانه يحتمل ان يكون بعض اجزائه غير بديهى والوجود منه
ولا يمكن ان يقال العلم ببداهته مطلقا الا توقف على العلم ببداهة العلم بالجزء ان

العلم ببداهته مطلقا دون العلم ببداهة العلم بالجزء مجال ثم رد المص هذا الوجه
بانه لقائل ان يقول التصديق يتوقف على تصور كل من اطرافه باعتبار لا
على تصور حقيقته فبداهة تصور الوجود باعتبار لا يقتضى بداهة تصور حقيقة
الوجود ولا بداهته من كل الوجوه فجاز ان يكون تصوره باعتبار بديهيا
وتصور حقيقته او سائر الوجوه غير بديهى واجيب القائل ان يقول لا نم ان السابق
على التصديق البديهى اولى بان يكون بديهيا فان التصديق البديهى هو الذى
لا يتوقف حكم العقل فيه الا على تصور طرفيه فجاز ان يكون كل من تصور طرفيه
او احدهما مكتسبا مع انه سابق على التصديق البديهى الوجه الثالث
ان الوجود بديهى التصور لانا نتصور الوجود فتصوره اما بالبديهة او بالكسب لا
لا واسطة بينهما والثانى ممنوع فتعين الاول وانما قلنا ان الثانى ممنوع لانه لو
كان مكتسبا لكان كسبه اما بالحد او بالرسم واللازم باطل لان الوجود بسيط لانه
لو كان مركبا له جزء فجزؤه اما موجود او معدوم وكل منهما ممتنع اما الاول فلامتناع
تركب الشئ من الموصوف به والا يلزم ان يكون الشئ جزء نفسه واما الثانى
فلامتناع تركيب الشئ من الموصوف بنقيضه والا يلزم ان يكون بعض الشئ
جزءا له فلا يكون للوجود جزء فلا يكون مركبا فيكون بسيطا فلا يحد ولا يرسم
لان الرسم انما يكون بما هو اعرف منه ولا شئ اعرف من الوجود وان كان شئ اعرف
من الوجود والرسم لا يعرف كنه حقيقة الشئ وعلى الوجه الذى قرر اندفع الاعتراض
بانه لا يلزم من امتناع تعريف الشئ ببداهته وللقائل ان يقول لا نم ان جزء
الوجود اذا كان موجودا يلزم ان يكون الوجود جزء نفسه وانما يلزم ان
يكون الوجود جزء من الموجود اذا كان اعتبار الوجود مع الموجود بالجزئية
وهو ممنوع فان الموجود هو شئ له الوجود واعتبار الوجود معه بالعروض
فلا يلزم ان يكون الوجود جزء نفسه لانا نقول ح يلزم ان يكون ما فرضناه جزءا
للوجود معروضا له وهو ممنوع لانا لا نسلم ان كون جزء الشئ معروضا له

واعتبر الناطق بالنسبة الى الانسان فانه اذا قيل الناطق انسان يكون
قضية صادقة لان كلا من المتساويين يصدق على الاخر فالانسان المحمول
على الناطق لا يكون تمام حقيقة الناطق ولا داخلا في حقيقة الناطق فيكون خارجا
لازما له وكل محمول لانم عارض والموضوع معروض له واعلم ان الحق ان تصور
الوجود بديهي ولا شئ من الوجود فان كل ما نعلم فانما نعلم بالوجود ولا نعلم
الوجود بشئ وقولنا تصور الوجود بديهي قضية بديهية فان الحكم فيها لا يتوقف
الا على تصور الطرفين والبديهي لا نزاع بين لتصور الوجود فلا نحتاج في اثباته
لتصور الوجود الى وسط بل يكون فيه تصور الطرفين لكن قد يشكل على بعض
الاذهان الجزم بالنسبة الواقعة بين طرفي التصديق البديهي لعدم تصور
طرفيه على الوجه الذي يتوقف عليه الجزم فان الوهم يزاحم العقل في ادراك
المعقولات فلا يقع تصور طرفي التصديق البديهي كما هو حقه فنحتاج الى تنبيه
فنذكر لسانه انما هو تنبيه ليتنبه النفس فتصور طرفي التصديق على
الوجه الذي يتوقف عليه البرهان وان كان على صورة البرهان فالمنع و
المعارضة لا يجدي كثير نفع قال الثاني اقول لما فرغ من المبحث
الاول في تصور الموجود شرع في المبحث الثاني في كون الوجود مشتركا
معنويا بين افراده وصف مشترك بين جميع الموجودات عند جمهور المحققين
من الحكماء والمتكلمين وخالفهم الشيخ ابو الحسن الاشعري فانه قال
وجود كل شئ عين ماهيته ولا اشتراك الا في لفظ الوجود والحق ما ذهب
اليه الجمهور واحتج عليه بوجهين احدهما تقريبه انه لو لم يكن الوجود مشتركا
بين جميع الموجودات لما تحقق الجزم بوجود الشئ مع التردد في كون الشئ
واجبا وجوهرا وعرضا واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلانه لو لم
يكن الوجود مشتركا لكان مختصا سواء كان ذاتيا للخصوصيات بان يكون تمام
ماهيته او فصلا له او عرضيا وعلى التقديرين يلزم من التردد في الخصوصيات

التردد فيه ضرورة استلزام التردد في الخصوصيات التردد في ذاتياتها المختصة
وخواصها فان اسفا الشئ يستلزم اسفا ذاتيه المختص واسفا خاصته فيلزم
من التردد في كون الشئ واجبا وجوهرا وعرضا التردد في وجوده واما بان
بطلان اللازم فلانا نجزم بوجود الشئ ونتردد في كونه جوهرا او عرضا فانا اذا
حققنا وجود ممكن جزمنا بوجود سببه مع التردد في كون سببه واجبا وجوهرا او
عرضا الوجه الثاني تقريبه انا نقسم الموجود الى الواجب والممكن والموجود الممكن
الى الجوهر والعرض ومورد القسمة يجب ان يكون مشتركا بين الاقسام ضرورة
فالموجود مشترك بين الواجب والجوهر والعرض فيلزم من اشتراك الموجود
بينها اشتراك الوجود بينها فيقال لا يجب ان يكون مورد القسمة مشتركا بين جميع
الاقسام بل بين البعض اذ يصدق قولنا العالم اما واجب او ممكن ولا يلزم كون
العالم مشتركا بين جميع الممكنات لكون البعض غير عالم وكذا يصح تقسيم كلمة او بين
اللذين بينهما عموم من وجه الى الاخر مع عدم الاشتراك بين الجميع كقولنا الحيوان
اما ابيض او عالم والابيض اما حيوان او غير حيوان اجيب بان مورد القسمة
بين جميع الاقسام يجب اشتراكه بين جميعها والموجود مورد القسمة بين جميع
الاقسام فيجب اشتراكه بين الجميع واعترض على هذين الوجهين بان الاشتراك الذي
ادعيتموه من حيث اللفظ لا من حيث المعنى وهذا الاعتراض ليس بشئ فانا انا
قطعنا النظر عن لفظ الوجود ونظرنا الى المفهوم يلزم الاشتراك المعنوي قال
واستدل اقول هذا دليل مزيف على ان مفهوم الوجود وصف مشترك بين
جميع الموجودات تقريره ان مفهوم السلب واحد في جميع الماهيات المعدومة فلو
لم يحد مقابله اعني مفهوم الوجود لبطل الحصر العقلي بين مفهوم الوجود وسلبه
وهو قولنا الشئ اما ان يكون معدوما او موجودا واللازم باطل بالضرورة فان الحصر
العقلي من اجلى البديهيات بيان الملازمة انا اذا لم نجد مفهوم الوجود الذي هو

اعرض

واجبام

اخ

فيه

مقابل مفهوم السلب الواحد جاز ان لا تكون الشئ معدوما ولا موجودا بهذا الوجود بل موجودا اخر ومنع بانا لا نسلم ان مفهوم السلب واحد فان كل ما اجاب له سلب مقابله واجيب بان كل ما اجاب وان كان له سلب يقابله لكن السلوب متشاركة في مطلق السلب ضرورة صدق مطلق السلب عليها الدال على الاشتراك وهو ومن توهم ان الحصر انما يتحقق بالنسبة الى الوجود الخاص والعدم الخاص فقد اخطأ وذلك لانا اذا قلنا زيد اما ان يكون موجودا بوجوده الخاص او معدوما بعدمه الخاص لم يجزم العقل بالانحصار بل طلب قسما اخر فعلمنا ان التقسيم الحاصر الذي يقبله العقل انما يكون بالنسبة الى الوجود المطلق وعدمه فيلزم اتحاد مفهوم كل منهما واعلم ان هذه الوجوه تنبيهات لابراهين اذ كون الوجود معنى مشتركا بديهي والبديهي لا يتوقف على البرهان قال الثالث في كونه زائدا اقول لما فرغ من بيان كون مفهوم الوجود وصفا مشتركا بين جميع الموجودات اراد ان يذكر المبحث الثالث في كون الوجود زائدا على الماهيات فان كونه زائدا مما وقع فيه الاشتراك ذهب جمهور المتكلمين الى ان الوجود زائد على الماهيات في الواجب والممكن وانكر ذلك فانه قال وجود كل شئ عين ماهيته ووجود الممكنات زائد على ماهياتها اما ان الوجود زائد في الممكنات فلوجوه ثلثة الاول تقريره انا نتصور الماهيات الممكنة ونشك في وجودها الخارجي والذهني حتى يقوم البرهان على وجودها الخارجي والذهني فلولم يكن الوجود زائدا على ماهياتها لم نشك في وجودها الخارجي والذهني عند تصورها وذلك لانا اذا لم نكن الوجود زائدا على ماهياتها لكان اما نفسها او داخلا فيها وعلى التقديرين لا شك في وجودها عند تصورها لامتناع الشك في ماهية الشئ وذاتيته عند تصوره لانا اذا تصورنا ذاتية موصوفا به فلا تصور الشك في وجودها الخارجي والذهني عند تصورها اذ يستحيل الشك في اتصاف الشئ بالصفة عند تصوره فان قيل كيف يمكن الشك الذي يحسن فيه الكلام انما يمكن في الحقائق المتصورة بالكنه لا

في الوجود الذهني عند تصور الشئ وتصور الشئ عبارة عن وجوده في الذهن اجيب بان تصور الشئ وان كان عبارة عن وجوده في الذهن لكن تصور الشئ غير ذلك الشئ بل يكون دالا على ذلك الشئ فيمكن ان يشك في وجوده الذهني عند تصور الشئ وهذا امكن ان يتكرر الوجود الذهني للشئ مع العلم انه تصوره فان قيل يجوز ان تكون الماهيات التي لم نتصورها لا شك في وجودها عند تصورها اجيب بانه على تقدير الاسلم لا يجوز ذلك وعلى تقدير التسليم لا يلزم كونه زائدا الوجه الثاني تقريره ان الحقائق الممكنة قابلة للوجود والعدم ووجودها انما ليست بقابلة للوجود والعدم لان الشئ غير قابل لنفسه ولنقيضه فلا يكون الوجود نفس الماهية ولا داخلا فيها الوجه الثالث تقريره ان الماهيات متخالفة والوجود مشترك لعرضية المعنى فلا يكون الوجود نفس الماهيات ولا الملزوم لها لاتحاد الماهيات او تخالف الوجودات ولا يكون جزءا من الماهيات لانه لو كان الوجود جزءا من الماهيات يلزم ان يكون الماهية ملتئمة من اجزاء غير متناهية بالفعل واللازم باطل اما الملازمة فلان الوجود لو كان جزءا من الماهيات لكان اعم الذاتيات المشتركة اذ لا ذاتي اعم منه فلكون جنسا فتكون الانواع المندرجة تحته متميزة بعضها عن بعض بفصول موجودة والا لتقوم الموجود بالمعدوم وهو محال واذا كان الفصول موجودة والفرض ان الوجود جنس للموجودات فيلزم ان يكون الفصول مركبة من الفصول والاجناس وكذلك فصول الفصول ويمشي الى غير النهاية فيلزم تركب الماهية من اجزاء غير متناهية بالفعل واما بطلان اللازم فلان اجزاء الماهية اذا كانت غير متناهية لزم امتناع تحقق شئ من الماهيات لان تحققها حينئذ موقوف على تحقق جميع اجزائها الغير المتناهية الذي هو محال ضرورة امتناع تحقق امور الغير المتناهية المرتبة في الوجود وقيل ان اراد بالحكم بجزئيا وسوان يكون الوجود زائدا في بعض الماهيات فمسلم وان اراد كليا وسوان الوجود زائد في جميع الماهيات وهو محال ان يكون زائدا في البعض وعينيا في البعض او جزءا غير متناهية اجيب

Handwritten Arabic marginalia

بان اختلاف الوجود فى العروض والعين والدخول على متصور لانه اذا
اقتضى العروض بشئ ان يكون كذلك فى الجميع وان اقتضى ان يكون جزء او عينا
فكذلك فان قيل لانم وجوب الاشتراك فيهما وانما يلزم لو كان من المفهومات المتواطية
وهو ممنوع لانه معتمد كما اجيب بانه اذا كان مشتركا كان زائدا فى الجميع وهو
المطلوب هذا مندفع ايضا بما قيل من انه اذا كان الوجود جنسا للماهيات يكون عرضا
عاما للفصول فلا يحتاج فى امتياز الفصول عن الماهيات الى فصول وايضا
الجنس انما يكون عرضا عاما للفصول فيما اذا كان الجنس فى الوجود اما اذا كان
الجنس هو الوجود فلا قال اجيب الشيخ اقول الشيخ ابو الحسن الاشعرى
ما ان الوجود عرض زائد على الماهية بانه لو زاد الوجود على الماهية لقام الوجود
بالمعدوم واللازم بط اما الملازمة فلان الوجود اذا كان زائدا على الماهية يكون
الماهية غير موجودة فى نفسها فيكون الوجود قائما بالمعدوم بل يكون الوجود
قائما بالماهية من حيث هى هى لا بالماهية الموصوفة بالوجود او العدم لا
يقال الماهية من حيث هى هى اما ان تكون موجودة او معدومة اذ لا واسطة
بينهما فان كان الاول يلزم ان لا يقوم الوجود بها لامتناع قيام الموجود بالموجود
وان كان الثانى يلزم ان يقوم الوجود بالمتصف بنقيضه وهو ممنوع لانا نقول
الماهية من حيث هى هى ليست بموجودة ولا معدومة على معنى ان الماهية
من حيث هى هى ليست نفس احدهما ولا احدهما داخلا فيها لا على معنى ان الماهية
من حيث هى هى منفكة عن احدهما فانه يمتنع انفكاكها عن احدهما والا يلزم
الواسطة واذا كان الماهية من حيث هى هى ليست بموجودة ولا معدومة
بالمعنى المذكور لم يلزم الواسطة ولا امتناع قيام الوجود بها واعلم ان زيادة
الوجود على الماهية فى التعقل على معنى ان العقل اذا تصور الماهية لم يجد
الوجود ولا اشتمالا على الوجود وجد الوجود غير نفسها وغير داخل فيها
فاتصاف الماهية بالوجود امر عقلى ليس كاتصاف الجسم بالبياض فان الماهية

ليس لها وجود منفرد ولعارضها المسمى بالوجود وجودا خر فصل الوجود فى
الماهية كالبياض فى الجسم بل الماهية اذا كانت فكونها وجودها والماهية
انما تكون قابلة للوجود عند وجودها فى العقل فلا يكون الوجود زائدا الا فى
العقل قال **واما فى الواجب** اقول لما فرغ من بيان كون
الوجود زائدا فى الممكنات شرع فى الاحتجاج على ان الوجود زائد فى الواجب
وذكر لذلك وجوها الاول تقرير انه لو لم يكن الوجود فى الواجب زائدا عليه لكان
الواجب هو الوجود المقيد بقيد التجرد لان الوجود مشترك بين الواجب و
الممكنات ووجود الواجب لا يكون زائدا عليه فيلزم ان يكون الواجب عبارة
عن الوجود المجرد اى الوجود الذى لا يكون عارضا وح لو جرد الوجود لتجرد
لعلة غير الوجود واللازم بط فالملزوم مثله اما الملازمة فلانه لم يكن تجرد
الوجود لعلة غير الوجود لكان تجرده لذات الوجود فيكون التجرد لازما لذات
الوجود من حيث هو والوجود فى الممكنات عارض فلا يكون مقتضيا للتجرد
فيلزم التنافى ولو اوتم الوجود من حيث هو وهو ممنوع انه لو تجرد الوجود
لتجرد لعلة غير واما بطلان اللازم فلانه لو تجرد الوجود لعلة غير لكان ممكنا
وممنوع ولو قرر هذا الوجه وسوان الوجود المشترك بين الواجب والممكنات
انما ان يقتضى اللاتجرد او لا يقتضى التجرد ولا اللاتجرد والاول يقتضى التجرد فى
الممكنات ايضا والثانى يقتضى اللاتجرد فى الواجب ايضا والثالث يقتضى ان
يكون كل من التجرد واللاتجرد لعلة غير الوجود فيلزم ان يكون الواجب ممكنا
كان اولى ميل المصنف الى العلة اللاتجرد الذى هو العروض واما التجرد الذى
هو اللاعروض فلا يفتقر الى العلة بل يكون تجرد الوجود لعدم الموجب للعروض
لان التجرد هو عدم العروض فيكفى فيه عدم الموجب للعروض اجاب المص وع
عنه بما يمكن تقريره بوجهين احدهما انا نحتاج الواجب الى عدم الموجب للعروض
وعدم الموجب للعروض غير الواجب فهو محتاج الى غير فيكون ممكنا وثانيهما ان

لو كان تجرد الوجود لعدم الموجب للعروض لاحتاج الواجب الى علة لان
الموجب لعروض الوجود للماهيات انما هو الواجب قيل الوجود ليس طبيعة
نوعية حتى يلزم تساوى افرادها فى التجرد واللاتجرد بل الوجود مشكك اى
مقول على افراده بالتشكيك والمقول على افراده بالتشكيك لا يلزم تساوى افراده
التى هى ملزوماته فى التجرد واللاتجرد لاختلافها بالماهية واعتبر النور المقول
بالتشكيك على الانوار وهو ان نور الشمس يقتضى ابصار الاعشى ونور غير الشمس
لا يقتضى ابصاره اجاب المص بانا لانم ان الوجود مقول بالتشكيك فان الوجود
مقول على وجود الواجب وعلى وجود الممكن بالتساوى ولئن سلم ان الوجود
مشكك فالتشكيك لا يمنع مساواة وجود الواجب ووجود الممكنات فى تمام
الحقيقة فيلزم تركب الوجود الذى هو الواجب او المباينة الكلية بين
الوجودين اى فى وجود الواجب ووجود الممكنات واللازم باطل فالملزوم مثله اما
الملازمة فلانه اذا كان التشكيك مانعا من المساواة فى تمام الحقيقة يكون وجود
الواجب ووجود الممكنات متخالفين فى الحقيقة فلا يخ اما ان يكون بين الوجودين
ذاتى مشترك او لا والاول يستلزم التركيب فى الوجود الذى هو الواجب والثانى
يستلزم المباينة الكلية بين الوجودين واما بطلان اللازم فلانه قد بان فساد
تركيب الوجود الذى هو الواجب وفساد المباينة الكلية بين الوجودين
لما تبين ان الوجود بمعنى مشترك بين الواجب والممكن واذا كان التشكيك
لا يمنع المساواة فى تمام الحقيقة يكون وجود الواجب ووجود الممكنات متساويين
فى تمام الحقيقة فيلزم تساويهما فى اللوازم بمنع تنافى لوازمهما وايضا الواقع على
اشياء بالتشكيك لابد وان يكون من عوارض تلك الاشياء لان وقوع الماهيات
وذاتياتها على الافراد بالتساوى فلا يكون مقولا بالتشكيك فالعروضات ان تماثلت
او تجانست باعتبار اخر غير الوجود لان الوجود اذا كان من عوارض وجود
الواجب ووجود الممكنات لم تكن العروضات التى هى الموجودات الخاصة

متجانسة باعتبار الوجود بل التجانس باعتبار اخر غير الوجود لزم المحالان المذكوران
سابقا اللذان يلزم على تقدير التماثل وتركب الواجب على تقدير التجانس وان تباينت العروضات
اى وجود الواجب ووجود الممكنات كان كل من الوجودين مباينا للغير بالذات
مخالفا له فى الحقيقة ومشاركا للاخر فى مفهوم هذا العارض الذى هو الوجود المشترك
فيكون الواجب حقيقة مخالفة للممكنات ومشاركا لها فى الوجود الذى هو عارض
زائد على حقيقته وهو عين المدعى ولقائل ان يقول الوجود المطلق الذى هو
وصف مشترك بين وجود الواجب ووجود الممكنات مقول على الموجودات التى هى
افرادها بالتشكيك لان المقول بالتشكيك هو كلى واقع على افراده لا على سواء بل
على اختلاف اما بالتقدم والتاخر مثل وقوع المتصل على المقدار وعلى البياض
الحاصل فى محله واما بالاولوية وعدمها كوقوع الواحد على ما لا ينقسم اصلا وعلى
ما ينقسم بوجه اخر غير الذى هو به واحد ووقوع الوجود على الموجودات التى
هى عوارض الماهيات كما تقول اختلافات فانه يقع على وجود العلة ووجود
معلولها بالتقدم والتاخر وعلى وجود الجوهر ووجود العرض بالاولوية وعدمها وعلى
وجود القار وغير القار بالشدة والضعف فيكون الوجود مقولا بالتشكيك
على الوجودات واما قوله وان سلم فالتشكيك لا يمنع مساواة الافراد فى تمام
الحقيقة فغير مسلم قوله والا يلزم التركيب او المباينة الكلية بين الوجودين
قلنا المباينة الكلية بين الوجودين فى الحقيقة لا تنافى اشتراكهما فى العارض فجاز
ان يكون الفرد من الوجود الذى هو عين حقيقة الواجب مباينا للافراد التى
هى وجودات الممكنات مع اشتراك الجميع فى الوجود المطلق الذى هو عارض لكل
الافراد واما قوله وان تباينت المعروضات كان كل منها مخالفا للغير بالذات
ومشاركا له فى مفهوم هذا العارض وهو عين المدعى مع انه منافى المدعى اولا
فباطل اما انه منافى فما قيل اولا فلان ما قيل اولا انما هو انه لا يمنع التشكيك المساواة
فى تمام الحقيقة فقد اوجب تحقق المساواة مع التشكيك وتباين المعروضات بالكلية

على سبيل السكك منافٍ له ... واما انه باطل فلان المدعى ان وجوده الخاص زائد
على ماهيته كالوجود الخاص للممكنات وهذا يلزم من السكك ومن مباينة
المعروضات بالكلية بل السكك يقضي كون الوجود المطلق زائدا على الوجودات
الخاصة والمباينة للوجود الخاص للممكنات وهذا لا يستلزم كون الوجود الخاص
عارضا في الواجب كما في الممكنات والمدعى ليس الا هذا الوجه الثاني لو كان
الواجب هو الوجود المجرد لكان مبدأ الممكنات هو الوجود وحده اي
من حيث هو من غير اعتبار شيء آخر واللازم باطل اما الملازمة فلان مبدأ
الممكنات هو الواجب والواجب هو الوجود المجرد وليس لقيد التجرد مدخل
في التأثير والا لكان السلب جزأ من مبدأ الممكنات وهو محال واما بطلان اللازم
فلانه لو كان مبدأ الممكنات الوجود وحده لشارك الواجب كل وجود في
المبدأية لان كل وجود مساو للواجب في الوجود من حيث هو هو وهو محال
لانه ان مبدأ الممكنات لو كان الوجود المجرد لزم ان يكون السلب جزأ من المؤثر
وهو محال فانه يجوز ان يكون التجرد شرطا ثانيا في المبدأية لا جزءا ويجوز ان يكون
السلب شرطا ثانيا في المؤثر اجاب المصنف بانه نمنع كون وجود سببا لانه يخلف
عنه اثره لفقد شرطه الذي هو ممكن الحصول ولقائل ان يقول مبدأ الممكنات
هو الوجود الخاص الذي هو عين الواجب وهو مباين لوجود الممكنات
ومشارك له في الوجود المطلق الذي هو عارض للوجود الخاص للواجب و
لوجود الممكنات فلا يلزم ان يكون كل وجود مشاركا للواجب في كونه سببا
الوجه الثالث ان وجود الواجب معلوم لان وجوده هو الوجود المشترك
المعلوم بالبديهة وذاته على معلوم فوجوده غير ذاته وح اما ان يكون الوجود
داخلا في ذاته فيلزم التركيب او خارجا عن ذاته فيكون زائدا ولقائل ان
يقول الوجود الذي هو معلوم بالبداهة هو الوجود المطلق العارض للوجود
الخاص الذي هو ذاته ولا يلزم من بداهة الوجود المطلق الذي هو عارض

في العروضات بقضي مباينة الوجود الخاص للواجب الوجود ص

بداهة الوجود الخاص الذي هو ذاته فلا يلزم ان يكون الوجود الخاص ذاتا
قال اجمع الحكماء على ان وجوده عين ذاته
بان وجوده لو زاد لاحتاج الى معروض لان الوصف العارض يحتاج الى
موصوفه المعروض فيكون وجوده ممكنا لان المحتاج الى الغير ممكن يحتاج وجوده ام
الى سبب اما مقارن وهو الذات او صفة من صفاتها فيلزم تقدم ذاته بالوجود
على وجوده ثم الكلام في ذلك كالكلام في الاول ويلزم التسلسل واما مباين فيحتاج
واجب الوجود في وجوده الى غير فيكون ممكنا واجيب بانا نختار ان احتياج
الوجود الى سبب مقارن هو ذاته قوله فيلزم تقدم ذاته بالوجود على وجوده
قلنا العلة المقارنة لا يجب تقدمها بالوجود على معلولها فان ماهية الممكنات لان ان
علة لوجود انها مع انها غير متقدمة بالوجود على وجودها والا يلزم التسلسل و
ايضا اجزاء الماهية علة لقوامها مع انها غير متقدمة عليها بالوجود
قال فنرجع الى الاول اقول لما كان السبب المقارن اعم من ان يكون
الذات او الصفة وكون السبب المقارن هو الصفة اخص منه والعام كلي و
الخاص جزئي اضافي بالنسبة اليه والجزئي فرع للكلي جعل هذه المسئلة فرعا لكون
وجود الواجب زائدا فنقول ماهيته التي قد تكون سببا لصفة من صفاته كالاربعة
للزوجية وقد تكون صفة لها سببا لصفة اخرى مثل الفصل الخاصة كون
الناطقية سببا للمتعجبية ومثل الخاصة للخاصة كون المتعجبية سببا
للضاحكية واما اتصاف الشيء بالوجود فليس لاجل صفة اخرى قائمة بالشيء فان
قيام الصفة بالشيء فرع على كونه موجودا فلو علل كون الشيء موجودا بقيام الصفة
به لدار فتعين ان يكون الوجود اذا كان زائدا على ماهية الواجب يكون
سببه المقارن هو الذات لا المقارن الذي هو الوصف ولا المباين ولقائل
ان يقول ان الماهية من حيث هي هي تمنع ان تكون علة للوجود والمنازع
مكابر مقتض عقله لان بديهة العقل حاكمة بوجوب تقدم ما هو علة للوجود بالوجود
بوجوب ها

والنقض بالماهية القابلة للوجود من حيث هي هي ظاهر البطلان لان قابل
الوجود مستفيد الوجود فيمتنع ان يكون موجودا لامتناع حصول الحاصل بخلاف
الفاعل للوجود فانه معط للوجود والمعطى المفيد للوجود يمتنع ان لا يكون موجودا
والا انسد باب اثبات الصانع واما القابل للوجود فليس بقابل له في الاعيان
والا يلزم ان يكون للقابل وجود منفرد في الاعيان ولعارضه الذي هو الوجود
ايضا وجود حتى يحصل اجتماع المثلين او المحل كالجسم بالنسبة الى البياض ومرتبط
بل يكون الماهية موجودة فاعتبار الماهية منفردة عن الوجود انما هو في
العقل لا بان تكون الماهية منفكة عن الوجود في العقل فان كونها في العقل وجودها
العقلي كما ان الكون في العين وجودها العيني بل بان العقل من شانه ان يعتبر
الماهية وحدها من غير ملاحظة وجود او عدم وعدم اعتبار الشئ ليس اعتبارا
لعدمه فاذا اتصاف الماهية بالوجود امر عقلي فالماهية انما تكون قابلة للوجود
في العقل ولا يلزم ان تكون فاعلة للوجود عند وجودها في العقل واما اجزاء
الماهية كالجنس والفصل فانها علة للماهية لا للوجود فلهذا لا يجب تقدمها
بالوجود على الوجود قال الرابع الخ اقول المبحث الرابع في ان المعدوم
ليس بشئ لا خلاف في ان المنفي اي الممتنع ليس بشئ في الخارج وانما الخلاف
في ان المعدوم الممكن هل هو شئ في الخارج منفكا عن الوجود فمن قال ان الوجود
عين الماهية لا يمكنه القول بان المعدوم الممكن شئ في الخارج والا لزم اجتماع
النقيضين وهو الوجود والعدم واما الذين قالوا الوجود زائد على الماهية فقد
اختلفوا فمنهم من منع كون المعدوم الممكن شيئا ثابتا في الخارج وهو مذهب المتكلمين
من اصحابنا وابي الهذيل وابي الحسين البصري من المعتزلة ومنهم من زعم ان المعدوم
الممكن شئ متقرر ثابت في الخارج منفكا عن الوجود وهو مذهب سائر المعتزلة و
احتج المصنف على ان المعدوم الممكن ليس بشئ في الخارج بان المعدوم ان كان مساويا
للمنفي او اخص منه مطلقا صدق كل معدوم منفي ولا شئ من المنفي بثابت في

الخارج فلا شئ من المعدوم بثابت وهو المطلوب وان كان المعدوم اعم مطلقا لم يكن
المعدوم نفيا محضا لانه لو كان نفيا لم يكن فرق بين العام والخاص واذا لم
يكن نفيا محضا كان ثابتا وهو مقول على المنفي فيصدق قولنا كل منفي معدوم
لصدق العام على كل افراد الخاص وكل معدوم ثابت فكل منفي ثابت هف
قيل وفيه نظر فان المعدوم اذا كان اعم من المنفي لم يكن بعض افراده ثابتا
فلا يصدق قولنا كل معدوم ثابت فلا ينتج القياس المذكور لكون كبراه جزئية
ح واجيب عنه بانا اذا لم نكن المعدوم الممكن ثابتا لم نكن المعدوم الممكن ثابتا
لان المعدوم الممكن اخص مطلقا من المعدوم لصدق المعدوم على جميع افراد
المعدوم الممكن وعلى جميع افراد المنفي ضرورة صدق العام المطلق على جميع
افراد الخاص واذا لم نكن الاعم المطلق ثابتا لم نكن الاخص المطلق ثابتا ولقائل
ان نقول المعدوم اذا كان اعم من المنفي لا يقتضي ان يكون ثابتا مطلقا بل
يصح ان يكون بعض افراده وهو المعدوم الممكن وبعضها ليس بثابت وهو المنفي فان قيل
اذا لم يكن ثابتا نفيا محضا فلم يبق فرق بين العام الذي هو المعدوم وبين الخاص
الذي هو المنفي اجيب بانا لا نم انه اذا لم يكن ثابتا يكون نفيا محضا بل يكون
اعم من المنفي المحض ويكون الفرق بينه وبين المنفي بجواز صدق المعدوم على
المعدوم الممكن والحق ان المعدوم الممكن ليس بثابت في الخارج ومن نازع
في هذا فهو مكابر مقتضى عقله فان العقل يحكم بالبديهة ان المعدوم لا يثبت له
شئ في الخارج فالاحتجاج على ان المعدوم ليس بشئ في الخارج على وجه البرهان لا يمكن بل
انما يمكن الزام الخصم بطريق الجدل وهو ان المقابلين بان المعدوم شئ قد
اثبتوا القدرة وهي الصفة المؤثرة وبين اثبات المعدوم والقول بان المعدوم
الممكن ثابت في الخارج منافاة وذلك لانه على تقدير ان يكون المعدوم الممكن شيئا ثابتا
في الخارج انتفى القدرة لانها لو ثبتت فتاثيرها اما في الذات او في الوجود

او فی اتصاف الذات بالوجود والاقسام الثلثة باطلة اما الاول فلان الذات ثابت مستغن عن المؤثر عندهم واما الثانی فلان الوجود عندهم حال والحال غیر مقدور واما الثالث فلان اتصاف الماهیة بالوجود اعتباری لیس له تقرر فی الخارج لکان متصفا بالثبوت فاتصافه بالثبوت ایضا یکون ثابتا فیلزم التسلسل وهو محال واذا لم یکن الاتصاف ثابتا فی الخارج لم یکن للقدرة تاثیر وعلی تقدیر جواز التسلسل فالامور الثابتة لا یکون الاتصاف من الامور الموجودة فی الخارج والا یلزم التسلسل فی الامور الموجودة فی الخارج وهو محال واذا لم یکن موجودا فی الخارج لم یکن للقدرة فیه تاثیر فثبت انه علی تقدیر ان یکون المعدوم الممکن شیئا فی الخارج اسفی القدرة فیکون المنافاة ثابتة بین اثبات القدرة وبین اثبات ان المعدوم الممکن شیئ فی الخارج فیکون امرهم دائرا بین نفی القدرة ونفی ان المعدوم الممکن شیئ قال احتجت المعتزلة اولا علی ان المعدوم ثابت بوجهین احدهما ان المعدوم متمیز وکل متمیز ثابت فالمعدوم ثابت اما ان المعدوم متمیز فمسئلتان اوجه الاولی ان المعدوم معلوم فان طلوع الشمس غدا معلوم الان ومعدوم وکل معلوم متمیز فان کلا من الطلوعین عن غیر المعلوم بالحرکة التی لا یقدر علیها والحرکة التی یقدر علیها ویمیز بین طلوع الشمس من مشرقها ومغربها الثانی ان المعدوم مقدور فان الحرکة مقدورة وبین مقدورة ومعدومة وکل مقدور ومعدوم فانه یصح ان یقال الحرکة ممکنة وشیء مقدور لنا وخلق السموات والارض غیر مقدور لنا وهذا الاستثناء حاصل قبل دخول هذه الاشیاء فی الوجود فلولا تمیز هذه الاشیاء المعدومات بعضها عن البعض لاستحال ان یقال انه یصح منا فعل کذا ولا یصح منا فعل کذا الثالث ان المعدوم مراد فان الواحد منا قد یرید شیئا کخلق الصدیق ویکره شیئا کخلق العدو وان کان المراد والمکروه بعد معدومین ولولا امتیاز المراد عن المکروه قبل الوجود لاستحال ان یکون احدهما مرادا والاخر مکروها فثبت ان المعدوم الممکن

لانهم یقولون لیس للقدرة تاثیر فی الذات لانه لو ثبت فی الخارج لم

وعلیه منع ظاهر لجواز ان یکون الاتصاف الثانی والثالث غیر ثابت لانه

عن غیر المعلوم بالحرکة التی لا یقدر علیها والاستحال اتصاف احدهما بالمعلومیة والاخر بعدمها لانه

متمیز واما ان کل متمیز ثابت فلان التمیز صفة ثابتة للمتمیز وثبوت الصفة للموصوف فرع ثبوت الموصوف الوجه الثانی فان الامتناع نفی لانه وصف الممتنع المنفی فلو کان الامتناع ثابتا لکان الممتنع الموصوف به ثابتا لان ثبوت الصفة فرع ثبوت الموصوف لکن الممتنع لیس ثابت فلا یکون الامتناع ثابتا وان لم یکن الامتناع ثابتا یکون الامکان ثابتا لان احد النقیضین اذا کان غیر ثابت یکون الاخر ثابتا واذا کان الامکان ثابتا یکون المعدوم الممکن المتصف بالامکان ثابتا فثبت ان المعدوم الممکن ثابت واجیب عن الاول بالنقض الاجمالی بتمیز لو کان الاحتجاج المذکور صحیحا لزم ان یکون الممتنعات والخالیات کبحر من زئبق وجبل من یاقوت والمرکبات التی تتالف من اجتماع اجزاء تلک الاجزاء بعضها مع بعض مخصوص ثابتة فی الخارج ولیس کذلک عندهم وانما قلنا انه یلزم ذلک لان هذه الامور ممیزة وکل ممیز ثابت فی الخارج فهذه الامور ثابتة فی الخارج وعن الوجه الاول بالمنع علی سبیل التفصیل بان یقال ان اردت بالتمیز الممیز فی الذهن فالصغری مسلم والکبری ممنوعة فانه لا یلزم من کون الشیء ممیزا فی الذهن ثبوته فی الخارج والا یلزم ان یکون الخیالیات والممتنعات والمرکبات ثابتة فی الخارج ولیس کذلک بالاتفاق وان اردت التمیز فی الخارج فالکبری مسلمة والصغری ممنوعة فان کون المعدوم معلوما ومقدورا ومرادا لا یقتضی تمیزه فی الخارج واجیب عن الوجه الثانی بان الامکان والامتناع من الاعتبارات العقلیة من الامور الخارجیة فلا یلزم من کون احدهما ثابتا فیما کون الاخر ثابتا فی الخارج قال الخامس فی الحال الاول

البحث الخامس فی الحال لما فرغ من بیان ان المعدوم لیس ثابتا فی الخارج شرع فی نفی الحال اتفق الجمهور علی نفی الحال وقد عرفت معناه وقال باثبوت الحال القاضی ابوبکر منا وابو هاشم وابتاعه من المعتزلة وامام الحرمین اولا فانهم اثبتوا الواسطة بین الوجود والمعدوم وسموها بالحال لنا ان بدیهة العقل

ولیس المراد بالمرکبات ما رکبه العقل والخیال کانسان ذی راسین وبحرین زئبق کما سبق الی بعض الاوهام لا

کذا اخر

حاكمة بان كل ما يشير اليه العقل فاما ان يكون له تحقق بوجه ما او لا يكون
والاول هو الموجود والثاني هو المعدوم ولا واسطة بين القسمين اللهم الا ان
يفسر الوجود والمعدوم بغير ما ذكرنا فحينئذ تثبت الواسطة ويصير البحث لفظيا
واجيب المتبحرون للحال بوجهين الاول انا الوجود وصف مشترك بين الموجودات
والا لكان الماهيات مخالفة وما به الاشتراك اعني الوجود غير ما به الامتياز فوجود
الانسان مخالف لماهيتها والوجود ليس بموجود والا لساوى ما يضاف اليه الوجود
لان الوجود وصف مشترك بين الموجودات ولا شك ان الوجود مخالف للماهيات
بوجه وما به الاشتراك غير ما به الامتياز فالوجود المشترك بين الوجود والماهيات
الموجودة مغاير لخصوص ماهية الوجود التي بها الامتياز فيكون للوجود وجود
وجود اخر ونقل الكلام اليه ويلزم التسلسل والمعدوم لان العدم ينافي
الوجود والشيء لا يتصف بما ينافيه فيكون الوجود لا موجودا ولا معدوما وهو
وصف الموجود فيكون الوجود وصفا قائما بالموجود وليس بموجود ولا معدوم
فيكون حالا والمعاني كالسواد تشارك البياض في اللونية وليس الاشتراك
في الاسم بل في المعنى ويخالفه في فصله المختص به وهو الذي يعني عنه بالسوادية
فان رجلي اللونية التي هي الفصل المختص به يجب ان يكون احدهما قائما بالاخر
لانه لو لم يقم احدهما بالاخر لاستغنى كل واحد منهما عن الاخر واذا استغنى كل واحد
منهما عن الاخر امتنع ان يلتئم منهما حقيقة واحدة واذا كان احدهما قائما بالاخر
لزم قيام العرض بالعرض او عدم احدهما لزم تركب الموجود من المعدوم
وسوطاري الامتناع والجواب عن الاول ان الوجود قوله لو كان الوجود موجودا
لساوى ما يضاف اليه الوجود ومخالفا لها في خصوصياتها فيكون للوجود
وجود اخر ونقل وجوده على ماهيته ولزم التسلسل قلنا نمنع الوجود عن سائر الموجودات ان يقيد
سلبي وهو ان وجود الوجود ليس بعارض للماهية بل وجود الوجود عينه ولا يلزم
التسلسل وتقابل ان نقول ان الوجود ليس بموجود في الخارج فان الموجود شيء له

انا انه ليس بمركب من الماهيات
فتقدم بحسبه له

لانا ننقل الكلام الى وجود
الوجود ونقول هو ايضا
موجود بوجود زائد عليه له

لانا نقول لو قطعنا النظر عما بين
الالفاظ ولاحظنا المعاني وجدنا ما بين
البياض والسواد اشد مما بين
البياض والحلاوة مثلا ويوشك
وضع الالفاظ في اللغات للقدر
المشترك بين الالوان ليس

موجود

الوجود

الوجود هو ذلك الشيء اما ان نفس الوجود او غيره وكلاهما محال اما الاول فلامتناع
ان يكون الوجود غير بل الجواب انا الوجود لا يرد عليه هذه القسمة وهي قولنا
اما ان يكون الوجود موجودا او معدوما لامتناع انقسام الشيء الى الموصوف به و
بما فيه اذ لا يصح ان نقال السواد اما اسود او ابيض او الضرب اما مضروب او
ليس بمضروب ولئن سلم ان الوجود يقبل هذه القسمة فنختار ان الوجود موجود
في الذهن فلا يكون قائما بالموجود في الخارج فلا يكون حالا والجواب عن الثاني بان
اللونية والسوادية موجودتان قائمتان بالجسم لكن قيام احدهما بالجسم موقوف
على قيام الاخرى به ولانه انما لو لم يقم احدهما بالاخرى استغنى كل منهما عن الاخرى فانه
اذا لم يقم احدهما بالاخرى وكان قيام احدهما بالجسم موقوفا على قيام الاخرى فجاز
ان يكون احدهما محتاجة الى الاخرى فلا يستغني كل منهما عن الاخرى او احدهما قائمة
بالجسم والاخرى قائمة بالتي قامت بالجسم قوله يلزم قيام العرض بالعرض قلنا
مسلم وامتناع العرض بالعرض ممنوع او نقول التركيب بين اللونية والسوادية في
العقل وكل منهما موجودة في العقل لا في الخارج فلا يكونان قائمتين بالموجود في
الخارج فان الجنس والفصل والنوع جميعا موجود في الخارج بوجود واحد
فان جعل الجنس والفصل بحيثية جعل النوع والا لم يكن حالا وفيه نظر فانه لو
كان التركيب في العقل يلزم ان يكون في الخارج ايضا لان المركب من الجنس
والفصل مركب في الخارج والا يلزم ان يكون صورتان عقليتان مطابقتين
لامر بسيط في الخارج ويقابل ان نقول المركب من الجنس والفصل انما يلزم ان
يكون مركبا في الخارج اذا كان الجنس والفصل ماخوذين من اجزاء خارجية كالحيوان
الناطق واما اذا لم يكن الجنس والفصل ماخوذين من اجزاء خارجية فلا يلزم
ان يكون المركب من الجنس والفصل مركبا في الخارج كجنس العقل وفصله فان
ماهية العقل مركبة في الذهن بسيطة في الخارج ولا امتناع في ان يكون
صورتان عقليتان مطابقتين لامر بسيط في الخارج لامتناع مطابقة احديهما

تتمة

ان نقل كيف يصح ان يرد عليه هذه القسمة مع ان الترديد
انما هو في الشيء المنضم الى غيره والمتسبب
والمنضم ليس بمنضم الى غيره فلا يتسبب
قلنا لا نسلم ان المنضم ليس بمنضم الى غيره فان كل منضم منضم الى نفسه
ان كل منضم منضم الى الخارج ايضا فان قيل لا نسلم ان كل منضم منضم الى الخارج
قلنا ان كل منضم موجود ومن ضرورة كل موجود ان يكون له وجود في الخارج
فان قيل لا نسلم ان كل موجود فله وجود في الخارج قلنا ان كل ما يعقل يعقل
ان له وجودا في الخارج فان قيل لا نسلم ان كل ما يعقل يعقل ان له وجودا في الخارج
قلنا ان كل ما لا يعقل ان له وجودا في الخارج فليس بشيء والمعدوم كذلك
فان قيل لا نسلم ان المعدوم كذلك فان المعدوم شيء له ثبوت في العقل
قلنا ثبوته في العقل ليس بثبوت حقيقي بل هو عبارة عن صحة الاخبار عنه
وصحة الاخبار عنه عبارة عن وجود الموضوع في العقل والمتسبب
واما الثاني فلامتناع

فبذاتها فان الانسان انسان بذاته لا بشئ اخر ينضم اليه والانسان واحد بذاته
بل بضم صفة الوحدة اليه فان الانسان من حيث هو هو من غير التفات الى ان
تعاريفه يقاد به شئ او لا يقاد يلتفت الى مفهومه من حيث هو وسمى المطلق والماهية بلا
شرط وان اخذ الانسان مع المشخصات والواحق سمى مخلوطا والماهية بشرط
شئ وهو موجود فى الخارج وكذا الاول اى المطلق موجود فى الخارج لانه جزء من
المخلوط الموجود فى الخارج وجزء الموجود فى الخارج موجود فى الخارج وان اخذ
الانسان بشرط العرا عن المشخصات والواحق سمى المجرد والماهية بشرط لا شئ
وذلك غير موجود فى الخارج لان الوجود الخارجى ايضا من العوارض وقد يعرض
مجردا عنها بل انما يكون فى العقل وان كان كونه فى العقل ايضا من اللواحق الا ان المراد
بتجريد عن اللواحق الخارجية فالمجرد والمخلوط بتباينان ببباين اخصين من مطلق
تحتهما وهو المطلق وبما ذكرنا من ان المجرد لا يكون فى الخارج بل انما هو فى العقل
وانه يباين المخلوط ظهر ضعف ما زعم افلاطون من ان لكل نوع شخصا مجردا
خارجيا باقيا مستمرا ازلا وابدا لانه الجزء المشترك بين المخلوطات الخارجية فيكون
موجودا فى الخارج لانه جزء للمخلوط الموجود فى الخارج وجزء الموجود فى الخارج
موجود فى الخارج ويكون مجردا عن المشخصات لانه قد يشترك بين المخلوطات
والجزء المشترك بين المخلوطات يمتنع ان يكون مخلوطا لان المخلوط ما يكتنف
بالمشخصات المانعة من الاشتراك وانه لا يفسد بفساد المخلوطات وانما ظهر
ضعفه بما ذكرنا ان المجردين المشخصات واللواحق الخارجية لا يوجد فى الخارج
والمجرد مباين للمخلوط فلا يكون جزء له قال الثانى فى اقسامها
اقول المبحث الثانى فى اقسام الماهية الماهية اما ان تكون بسيطة و
هى ما لا جزء له واما ان تكون مركبة وهى ما له جزء ثم المركبة وكذا البسيطة اما بسيطة
خارجية اى ملتئمة من اجزاء موجودة فى الخارج بان يكون لكل واحد من الاجزاء وجود
مستقل غير وجود الاخر كالانسان المركب من البدن والروح اذ الروح

وجود الروح ممنوع
وجود البدن وهذا ايضا ممنوع
بعد وقت البدن الخ

سا فى مطابقته للاخرى انما يقول انما يلزم ذلك لو كان كل منهما مطابقة له اما اذا كان
المجموع مطابقا له فلا قال **الفصل الثالث** اقول
لما فرغ من الفصل الثانى فى الوجود والعدم شرع فى الفصل الثالث فى الماهية واذكر
فيه بثلثة مباحث الاول فى نفس الماهية وسائر مغايرتها الثانى فى اقسامها
الماهية الثالث فى التعين المبحث الاول فى نفس وبيان مغايرتها لما عداها من اللواحق
وغيرها الماهية مشتقة من ماهو وهى ما به يجاب السؤال بماهو وانما نسبت
الى ماهو لانها تقع جوابا عنه مثلا اذا سئل عن زيد بماهو فما به يجاب عن هذا
السؤال هو الحيوان الناطق فالحيوان الناطق هو الماهية لزيد والماهية تطلق
غالبا على الامر المتحصل من الانسان والذات والحقيقة مطلقا
غالبا على الماهية مع اعتبار الوجود والماهية والذات والحقيقة من المعقولات
الثانية فانها عوارض لاحق المعقولات الاولى من حيث هى فى العقل ولم يوجد فى
او الحيوان الاعيان ما يطابقها مثلا المعقول من الانسان ما يعرض له انه ماهية وليس فى الاعيان
شئ هو ماهية بل فى الاعيان انسان او فرس او غير ذلك وكذا الحال فى الذات والحقيقة
واذا عرفت هذا فنقول ان لكل شئ يعرض جزئيا كان او كليا نوعا او جنسا
او عين حقيقة ذلك الشئ ملك الحقيقة ذلك الشئ وهى مغايرة لما عداها من العوارض
اللاحقة بها لازمة كانت لتلك العوارض او مفارقة مثلا الانسانية من حيث هى
انسانية مغايرة لجميع ما يعرض لها من الاعتبارات لازمة كانت تلك العوارض
او مفارقة مثل الوجود والعدم والوحدة والكثرة والكلى والجزئى والعموم والخصوص
الى غير ذلك من الاعتبارات فان الانسان فى نفسه لا واحد ولا كثير ولا كلى ولا
جزئى ولا عام ولا خاص اى لا يدخل شئ من هذه فى مفهومه وان لم تخل عنها ولو دخل
احد هذه الاعتبارات فى مفهومه لما صدق الانسان على ما تنافيه مثلا لو دخل الوحدة
فى مفهومه لما صدق الانسان على الانسان فالماهية شئ ومع واحد من هذه الاعتبارات
شئ اخر ولا تصدق احدهن الاعتبارات عليها الا ضم زائد واما كونها ماهية
الكثير

وكذا البسيطة اما بسيطة خارجية او ذهنية

واما الروح بمعنى النفس الناطقة فلا تصور سنها تركب حسى وقطعا اس

الصورة الحالة فى مادة البدن الحافظة له وكالمادة والصورة للجسم وكالملك المركب من السطح والخطوط المنتهية المحيطة به والاولان مثالان للجوهرى المركب الخارجى والاخيران للعرضى المركب فى الخارج واما عملية لا تميز اجزاؤها فى الخارج نجعل المركب بعينه فى الخارج وجعل الاخر فى الخارج جعل الاجزاء وانما يكون لاجزاء المركب ممتنع فى العقل كالمفارقات ان جعلنا الجوهر جنسا فانه تحتاج الى فصل يقومه ولم يتميز جنسه وفصله فى الخارج لان جعلها وجعل النوع واحدا كالسواد المركب من اللونية وفصله المختص به الذى عبر للمعرف به بالسوادية فان جنس السواد لا تميز عن فصله فى الخارج لانه لو تميز وجود جنسه عن وجود فصله فى الخارج فان كان كل منهما محسوسا يلزم ان يكون احساسنا بالسواد احساسا لمحسوسين وهو باطل بالضرورة وان كان احدهما محسوسا والمحسوس هو السواد فيلزم ان يكون احدهما داخلا فى طبيعة الاخر وهو ح وان لم يكن واحد منهما محسوسا فعند اجتماعهما ان لم تحدث هيئة محسوسة لم يكن السواد محسوسا وان حدث هيئة محسوسة فتلك الهيئة معلولة لاجتماع الجنس والفصل وتكون خارجة عنهما عارضة لهما وتلك الهيئة هى السواد المحسوس فلا يكون التركيب فى السواد المحسوس بل فى قابله وفاعله وفيه نظر اذ لا نم انه ان حدث هيئة محسوسة يلزم ان تكون عارضة لهما وانما يلزم ان لو لم تكن الهيئة المحسوسة هى مجموع الجنس والفصل وهو ممنوع فانه يجوز ان لا يكون كل منهما محسوسا بانفراده وتكون مجموعه هيئة محسوسة حادثة فلا يكون عارضة لهما بل متقومة بكل منهما فيكون التركيب فى نفسها لا فى فاعلها وقابلها والحق ان الجنس والفصل لا يتميزان فى الوجود الخارجى اذ لو كان لكل منهما وجود فى الخارج يلزم ان لا يكون احدهما محمولا على الاخر بالمواطاة ولا يكونان محمولين على النوع بالمواطاة اذ يمتنع ان يكون الشئ بحسبه هو ما يكون مغايرا له فى وجوده وهذا ظاهر ورى فان

اى الماهيات التى لا مادة لها

احد الموجودين المتغايرين لا يكون هو الاخر فان قيل تغاير الوجود فى الخارج لو اقتضى امتناع الحمل بالمواطاة لكان التغاير فى الوجود الذهنى ايضا مقتضيا لامتناع الحمل بالمواطاة فان احد الموجودين المتغايرين فى الذهن لا يكون هو بعينه الموجود الاخر فلا يكون الجنس متميزا عن الفصل فى الوجود الذهنى ايضا اجيب بان التمايز فى الوجود الذهنى يقتضى امتناع حمل الجنس المقيد بالوجود الذهنى على الفصل والنوع ولا يقتضى امتناع حمل الجنس مع قطع النظر عن وجوده الذهنى والخارجى فان قيل عتبر هذا ايضا فى الوجود الخارجى فان الجنس المحمول فى الخارج هو الجنس مع قطع النظر عن وجوده الخارجى اجيب بان اعتبار الجنس مع قطع النظر عن وجوده الخارجى انما يصح فى العقل والاجزاء اما ان يكون متداخلة او متباينة وذلك ان اجزاء الماهية اما ان يكون بعضها اعم من بعض او لا يكون والاولى هى متداخلة كالاجناس والفصول والبائنة متباينة متشابهة كوحدات العشرة او مختلفة محققة كالهيولى والصورة للجسم او محسوسة كاعضاء البدن والبقلة من السواد والبياض وايضا الاجزاء اما ان يكون وجودية باسرها او بعضها وجودية وبعضها عدمية فان كانت وجودية باسرها فلا تخلو اما ان يكون كلها حقيقية او اضافية او ممتزجة ان يكون بعضها حقيقة وبعضها اضافية فان كان كلها حقيقية فكما سبق كالهيولى والصورة ووحدات العشرة وان كان كلها اضافية فكاجزاء الاقرب والابعد فانها مركبان من اضافة عارضة لاضافة اخرى وان كانت ممتزجة منهما فكتسوير الملك فانه مركب من الجسم الخصوص ومن اضافة الى الملك وان كان بعضها وجوديا وبعضها عدميا فكاجزاء الاول فان الاول وجودى وهو كونه مبدا لعينى وعدمى وهو انه لا مبدا له قال

فروع اقول رتب على بحث اقسام الماهية فروعا ثلثة الاول البسيط الثانى المركب من الاجزاء المتميزة الثالث المركب من الاجزاء المتداخلة الاول

فى هذا المقام بحث يحتاج الى التامل له

التغاير

اعنى

اعنى

اعنى

اعنى عن محسوسة يدل عليه اتباع المحسوسة فى مقابلتها والا فالهيولى والصورة من الاجزاء الخارجية المختلفة فى الوجود الخارجى واما فى الحس فلا تتميز منهما ال

قيل البسائط غير مجعولة لانها لو كانت مجعولة لكانت محتاجة الى سبب فيكون
ممكنة اذ المحوج الى السبب هو الامكان لكن لا يكون البسائط ممكنة لان الامكان
اضافة فلا يعرض البسائط لان الاضافة تقتضى الاثنينية ولا اثنينية
فى البسائط اجاب المصنف بانا لا نسلم ان البسائط لا يكون ممكنة قوله لان الامكان
اضافة قلنا مسلم قوله فلا يعرض للبسائط قلنا نمنع قوله لان الاضافة
تقتضى الاثنينة قلنا مسلم قوله ولا اثنينة فى البسائط قلنا ان اراد
ان البسائط لا اثنينة فيها بحسب المقومات فمسلم لكن عروض الامكان
لا يقتضى الاثنينة بحسب المقومات لان الامكان اعتبار عقلى يعرض
للبسائط بالنسبة الى وجودها فهو مقتض للاثنينة باعتبار الماهية والوجود
والبسائط لها اثنينة هذا الاعتبار ولا يلزم من الاثنينة هذا الاعتبار
التركيب فى ذات البسائط وان اراد ان البسائط لا اثنينة فيها اصلا فلم
فان البسائط لها اثنينة باعتبار الماهية والوجود قال الثانى
اقول النزع الثانى المركب ان قام بنفسه اى لا يفتقر الى محل يقوم به
استقل احد اجزائه اى يكون قائما بنفسه لا يقوم بمحل وقام الباقى من الاجزاء
بذلك الجزء المستقل وذلك كالجسم المركب من الهيولى والصورة فان الجسم قائم
بنفسه لانه لا يفتقر الى محل يقوم به فاستقل احد اجزائه وهو الهيولى فانها لا تكون
فى محل وقام الصورة بالهيولى لان الصورة حالة فى الهيولى وان قام المركب بغيره
قام بذلك الغير جميع اجزائه عند من لا يجوز قيام العرض بالعرض او قام بعض
اجزاء المركب بالغير الذى قام المركب به والجزء الاخر بالقائم بالغير عند
من يجوز قيام العرض بالعرض وذلك كالحركة السريعة فانها مركبة من الحركة و
السرعة قائمة بالجسم فالحركة قائمة بالجسم والسرعة قائمة بالحركة القائمة بالجسم
بالغير قال الثالث اقول النزع الثالث فعلى يجب ان يكون الفصل علة
لوجود الجنس لانه لو لم يكن الفصل علة لوجود الجنس فلا يخلو اما ان يكون الجنس

علة للفصل او لا يكون فان كان الجنس علة للفصل يلزم الفصل الجنس وهو
ممنوع ثم ورود تحقق الجنس بدون الفصل وان لم يكن الجنس علة للفصل يلزم
ان تستغنى كل من الجنس والفصل عن الاخر ويمتنع ان يتركب منهما حقيقة واحدة
قال المصنف ان اردتم بالعلة ما يوقف عليه الشئ فى الجملة اعم من ان يكون تامة او
ناقصة فلا يلزم من علية الجنس للفصل استلزام الجنس للفصل اذ لا يلزم من
العلة الناقصة وجود المعلول وان اردتم بالعلة ما يوجب المعلول اى العلة التامة
فلا يلزم من عدم علية احدهما للاخر استغناء كل واحد منهما عن الاخر لجواز ان لا
يكون احدهما علة تامة للاخر ويكون علة ناقصة له بان يكون الفصل امرا حالا
فى الجنس والجنس علة ناقصة له والحق ان الفصل علة لوجود الجنس على ان
طبيعة الجنس فى العقل امر مبهم لا تحصل بنفسه قابل لان يكون اشارة لكل
واحد مما تحته محتاج الى ان تضيف اليه الذهن معنى زائدا تحصل وتتعين بدونه
يكون شيئا واحدا من هذه الاشياء فهذا الزائد هو الفصل وعليه بهذا المعنى لا يمكن
منعها وتوهم كون الفصل علة لطبيعة الجنس فى الخارج خطأ لان الفصل فى
الخارج عين الجنس فلا يكون علة للجنس والا لزم تقدمه بالوجود عليه فيمتنع
ان يكون موجبا لعينه الفصل قال الثالث فى التعين اقول البحث
الثالث فى التعين الماهية من حيث هى لا تأبى الشركة اى تصورها لا يمنع الشركة
فيها والشخص منها يأبى الشركة اى نفس تصوره يمنع الشركة فيه فاذا الشخص
من زاد وهو الشخص اى التعين فالشخص وهو ما به يمتنع تصور الشخص
من الماهية ومنع الشركة فيه زائد على الماهية قال المصنف ويدل على وجود الشخص
فى الخارج امران الاول ان الشخص جزء من الشخص الموجود فى الخارج وجزء الموجود
فى الخارج موجود فى الخارج وفيه نظر لانه ان اريد بالشخص معروض الشخص فلا
نم ان الشخص جزء له بل الشخص عارض له ولا يلزم من وجود المعروض فى الخارج
وجود العارض فيه وان اريد بالشخص المجموع المركب من الماهية والشخص فلا نم

ممنوع م

اى اقول لا يجوز ان يكون كذلك لانا لم نسلم ان المركب قائما بنفسه لا

فى المثال تسامح لان تلك الماهية ومى المركبة من الصفة والموصوف ليست بحقيقية بل باعتبارية ل

والفصل لا يجب ان يكون علة للجنس

معنى م

علة

ولنم التس واجيب بان تعين كل متعين لماهية مخالفة لماهية تعين متوقف
اخر نوعها منحصر في شخص التعين والتعين المقول على التعينات مقول عليها قولا عرضيا
كالماهية المقولة على الماهيات التي هي الجوهر وانواعه والعرض واجناسه كالكم و
الكيف والاضافة فان الماهية مقولة على الماهيات قولا عرضيا واذا كانت التعينات
مخالفة بالذات يكون تمايز البعض من البعض بالذات فلا حاجة الى تعينات اخر
متباينة بعضها عن بعض فلا يكون للتعين تعين اخر فلا يلزم السلسل الثاني
لو زاد التعين على ماهية المتعين لكان اختصاص هذا التعين اي تعين الشخص
بهذه الحصة دون غيرها من الحصص تخصيصا بالاخص من ماهية الشخص
تستدعي تمايز حصة هذا الشخص من ماهيته عن غيرها من حصص التعينات
والا لكان اختصاص هذا التعين بهذه الحصة دون غيرها من الحصص تخصيصا
بالاخص لكن تمايز الحصة موقوف على اختصاص هذا التعين به فيلزم
توقف اختصاص هذا التعين بهذه الحصة على تمايزها وهو موقوف على الاختصاص
فيلزم الدور ونوقض هذا الدليل باختصاص الفصول لحصص الاجناس
فانه بعينه جار فيه فلو صح هذا الدليل يلزم الدور في اختصاص الفصول لحصص
الاجناس لانه حينئذ يستدعي اختصاص هذا الفصل بهذه الحصة من الجنس يميز
تلك الحصة عن سائر الحصص وتمايز تلك الحصص موقوف على اختصاص هذا
الفصل بهذه الحصة فيلزم الدور ويمنع اختصاص هذا الفصل بهذه الحصة
لكن اختص هذا الفصل بهذه الحصة فلا يكون هذا الدليل صحيحا وهذا نقض
اجمالي لهذا الدليل واجيب عن هذا الدليل على سبيل التفصيل بان اختصاص
هذا التعين بهذه الحصة يقتضي تمايز الحصة مع اختصاص لا قبل الاختصاص
فلا يلزم الدور والوجه الثالث لو كان التعين وجوديا زائدا على ماهية المتعين
فانضياف الشخص الى الماهية يستدعي وجود الماهية لامتناع انضمام الموجود

هذه العبارة تشعر بان كل متعين له
ماهية كلية الا انها منحصرة في فرد
واحد وذلك تسلم احتياجه الى
تعين اخر قطعا والحق انها جزئيات
في صدقها مخالفة ما تحقق له

وعن هذا
هذا النقض انما يتوجه على من يقول
بالاجناس والفصول وانها تتمايز
بحسب الخارج اس

ان الشخص بهذا المعنى موجود في الخارج فان الشخص بهذا المعنى من امور
باعتبارية الثاني لو كان التعين اي الشخص عدميا لكان عدما التعين اخرا وعدما
للا تعين او عدما للغير وذلك لان التعين لو كان عدميا لم يكن عدما مطلقا بل
مضافا والعدم المضاف منحصر في الثلثة الثالث باطل والا يلزم من وجوده
نفي التعين ولم يتحقق غير فيلزم من وجوده نفي التعين والثاني وهو ان يكون
التعين عدما للا تعين يقتضي ان يكون التعين وجوديا لان اللا تعين عدمي بالضرورة
وعدم العدمي وجودي والاول وهو ان يكون التعين عدما للتعين اخر يقتضي
ان يكون احد التعينين وجوديا والتعين الاخر مما يلاحظ اذ التعين حقيقة واحدة
مشتركة من التعينات مختلفة بالماهيات دون الفصول فيكونان شيئين ثم
قال المص لقائل ان يمنع التمايز اذ لو تمايزت التعينات لم يتعين الشخص
من انضمام التعين الى الماهية لانه حينئذ يكون التعين كليا والماهية كلية وضم
الكلي الى الكلي لا يفيد الا خمسة كضم الخواص الى ماهية النوع مثل الانسان
الطويل المليح الفاضل المتوطن في البلدة العلانية المتكلم يوم كذا بل اشتراك
التعينات في التعين اشتراك الجزئيات في العارض فلا يلزم تمايز التعينات
وايضا لانم ان التعين اذا كان عدميا يكون عدما لشيء بل يكون معدوما والمعدوم
لا يكون عدما لشيء وايضا لانم ان اللا تشخص عدمي فان الشيء المعبر عنه بالمعدول لا
يلزم ان يكون عدميا واعتبر اللا معدوم وسوى بعد سر ان يكون اللا تعين عدميا
لا يستلزم ان يكون الشخص وجوديا لان الامتناع عدمي والا امتناع ايضا كذلك
قال وانكر المتكلمون بوجوه اقول انكر المتكلمون كون التعين وجوديا
زائدا على ماهية المتعين لوجوه ثلثة الاول لو زاد التعين على ماهية المتعين
يكون للتعين ماهية كلية هي تمام حقيقة التعينات وتمايزت التعينات التي هي
افراد التعين بتعين اخر لان تمايز الافراد المشاركة في تمام الحقيقة بعضها عن
بعض بالتعين فتكون للتعين تعين اخر والكلام في تعين التعين كالكلام في التعين

لان العدم المطلق لا تميز فيه بل لا
تصور اصلا فلا يكون ممتازا عن الغير
قطعا اس

لان ذلك التعين الذي هنا عدمه ان
كان شيئا فقط وان كان عدميا
يكون هنا شيئا لان عدم العدم
ثبوت اه

بل يحتاج كل فرد من افراد
التعين الى تعين اخر يمتاز
به من سائر افراده اس

لعل مراده ان
الاشتراك في
الصدق قبل
الاتصاف
بالتشخص
والعدم

الذى هو التعين الى الماهية التى هى المعدوم من وجود الماهية اما ان يقتضى
تعينا اخر فينقل الكلام اليه ويلزم التسلسل او لا يقتضى وجود الماهية تعينا
اخر فيلزم وجود الماهية بدون تعين زائد عليها وهو المطلوب واجيب بان وجود
الماهية مع انضياف التعين اليها فلا يلزم التسلسل ولا وجود الماهية بدون
التعين وانما يلزم احد الامرين التسلسل او وجود الماهية بدون التعين لو كان
انضياف التعين الى الماهية بعد وجود الماهية فاما اذا كان معه فلا قائل
منع قال المحكماء قولنا هذا فرع على كون التعين وجوديا زائدا على الماهية
لما فرغ عن بيان ماهية الشخص وانه وجودى اراد ان يشير الى ما به الشخص قال
الحكماء الماهية ان اقتضت الشخص لذاتها انحصر نوعها فى شخصها لانها لما
اقتضت الماهية الشخص كان ممتنع ان يتحقق شخص اخر والا امكن تخلف
المعلول من علته ولان الماهية اذا اقتضت لذاتها الشخص يكون الشخص
من لوازم الماهية فلو لم ينحصر نوعها فى الشخص لكان لها شخص اخر وشخصه
من لوازم الماهية والشخصان متخالفان فيلزم المخالفة بين لوازم الطبيعة
الواحدة وهو ممتنع بالضرورة لانه يستلزم اتصاف الملزوم حال كونه معدوما قوله و
الا اى وان لم يقتض الماهية لذاتها الشخص فتعلل الشخص الماهية بشخص
موادها واعراض يكتنف بها وذلك لانه اذا لم يقتض الماهية الشخص لذاتها
فلا بد من مادة يستند الشخص اليها وذلك لانه اذا لم يقتض الماهية الشخص لذاتها
فلا بد لشخصها من علة ولكنها لا يجوز ان يكون مباينة لان المباين نسبته
الى الكل على السواء وغير المباين اما حال فى الشخص او محل له والاول باطل لان
المحل سابق على الحال فلا يكون الحال علة لشخصه فتعين الثانى يشخصها شخص
موادها واعراض يكتنف بها مثل اين المعين والكيف المعين والوضع المعين
وح يجوز تعدد اشخاص الماهية بتعدد المواد فان قيل يجوز ان يكون السبب

هذا النقض غير وارد لان المقصود انما يتم لو كان المحل منفصلا عن الشخص وهو موجود بح الاس

حالا فى محل المشخص لا حالا فى الشخص ولا محلا له اجيب بان الحال فى محل المشخص
محتاج الى المحل بسبب اسناد الشخص الى المحل لاسناد سببه اليه وهذا قالوا فتعلل
تشخصها بشخص موادها واعراض يكتنف بها لانع علة الشخص الحال والمحل جميعا
قيل عليه تشخص المواد وعوارضها ان تعلل بحقائقها لم تتعدد المواد وعوارضها
فلم تعدد اشخاص الماهية التى تشخصها بمواد واعراضها المكتنفة بها والا اى
وان لم تعلل بشخص المواد وعوارضها بحقائقها بل بشخص المواد وعوارضها
بمواد اخر وسئل الكلام اليها ويلزم التسلسل واجيب بان الشئ الذى لا يقبل الكثرة
اى لذاته يحتاج فى كثرة الى شئ يقبل الكثرة لذاته وهو المادة واما الشئ الذى يقبل
الكثرة لذاته اعنى المادة فلا يحتاج فى ان يكثر الى قابل اخر بل
انما يحتاج الى فاعل يكثر فقط والحق احاله تشخص اشخاص الماهية الى ارادة
الفاعل المختار فان ارادته تقتضى اختصاص كل مادة بشخص مناسب لها

الفصل الرابع فى الوجوب والامكان

اول لما فرغ من الفصل الثالث شرع فى الفصل الرابع فى الوجوب
والامكان والقدم والحدوث وذكر فيه خمسة مباحث الاول فى انها امور عقلية
الثانى فى احكام الوجوب لذاته الثالث فى احكام الامكان الرابع فى القدم
الخامس فى الحدوث المبحث الاول فى ان الوجوب والامكان والقدم والحدوث
امور عقلية لا وجود لها فى الخارج اما الوجوب والامكان فلوجهين الاول ان الوجوب
والامكان لو وجدا لكان نسبة الوجود الى الموجود بالوجوب ونسبة الوجود الى
الامكان بالامكان قوله والا اى وان لم يكن نسبة الوجود الى الوجوب بالوجوب
ونسبة الوجود الى الامكان بالامكان لكان نسبة الوجود الى الموجود بالامكان
ونسبة الوجود الى الامكان بالوجوب ضروريا حصريا نسبة الوجود الى الموجود فى الوجود
والامكان فاذا اسقى احدهما لحق الاخر وان كان نسبة الوجود بالامكان ونسبة
الوجود الى الامكان بالوجوب اعنى الواجب ووجب الممكن اما انه امكن الواجب

فلان الوجوب اذا كان ممكنا يكون الواجب ممكنا لان الواجب انما هو واجب
هذا الوجوب الممكن واذا كان ما به الشئ واجب ممكنا يكون الواجب ممكنا
فان قيل الوجوب صفة للواجب ولا يلزم من امكان الصفة امكان الموصوف
فان الصفة لكونها محتاجة الى الموصوف ممكنة والموصوف جاز ان لا يحتاج
الى غيره فلا يكون ممكنا فلا يلزم من امكان الصفة التى هى الوجوب امكان
الموصوف الذى هو الواجب اجيب بان الصفة اذا كانت ممكنة كان الموصوف
من حيث هو موصوف تلك الصفة مفتقرا الى محقق الصفة الممكنة فيكون من تلك
الحيثية ممكنا والواجب من حيث هو واجب مفتقر الى صفة الوجوب لانه
انما هو واجب باعتبار صفة الوجوب فلو كان الوجوب ممكنا كان الواجب
من حيث هو واجب ممكنا فان قيل سلمنا ان الواجب من حيث انه واجب ممكن
لكن هذا غير محال لانه يجوز ان يكون الواجب من هذه الحيثية ممكنا ويكون
ذاته واجبا لان امكان الشئ من حيث انه متصف بصفة لا يقتضى امكان
ذات الشئ قيل لو كان من هذه الحيثية ممكنا لكان من هذه الحيثية جائز الزوال
فيجوز ان يزول وصف الوجوب عن ذات الواجب فلا يكون الذات واجبة و
يلزم امكانه اجيب بانا لا نسلم انه اذا كان من هذه الحيثية ممكنا كان من هذه الحيثية
جائز الزوال وانما يلزم ذلك لو لم يكن علة الوجوب هى الذات التى يمتنع زواله وهو ممنوع
فان علة الوجوب هى الذات التى يمتنع زواله يمتنع زوال الوجوب وان كان ممكنا الا
لذاته بسبب امتناع زوال علته التى هى الذات والحق ان يقال لو كان علة الوجوب
هى الذات لزم تقدمها على الوجوب بالوجوب والوجود فيلزم ان يكون للواجب
وجوب اخر لتقدم الوجوب على نفسه وكلاهما محال وان كان علة الوجوب غير
الذات يلزم جواز امكان الوجوب عن الذات فيلزم الامكان واما ان نسبة الوجود
الى الامكان بالوجوب يقتضى ان يكون الممكن واجبا فلان الامكان صفة للممكن واذا
كانت الصفة واجبة يكون الموصوف واجبا فينتقل الكلام الى وجوب الوجوب و

والامكان والامكان ويلزم التسلسل والاولى ان يقال لو كان الوجوب موجودا فى الخارج
لكان ممكنا لانه صفة والصفة مفتقرة الى الغير الذى هو موصوفها والمفتقر الى الغير
ممكن واذا كان الوجوب ممكنا فله سبب وسببه اما غير الذات فيجوز انعكاك الوجوب
عن الذات فيلزم امكان الذات واما الذات فيلزم تقدم الذات بالوجوب والوجود
على الوجوب فيلزم ان يكون للواجب وجوب اخر ويلزم التسلسل وتقدم الوجوب على
نفسه وهما محالان والثانى ان الوجوب اقتضا الوجود للذات اى استحقاقيته الذات
الوجود لذاته والامكان لا اقتضا الوجود بحسب الذات اى لا استحقاقيته لذاته
المحوج الى الايجاد السابق على وجود الممكن وهما مقدمان بالذات على وجود الواجب
وعلى وجود الممكن ايجاب اقتضا الوجود بالذات الذى هو الوجوب متقدم على وجود الواجب
لان استحقاق الوجود لذاته مقدم على الوجود ولا اقتضا الوجود الذى هو الامكان
مقدم على وجود الممكن لان الامكان الذى هو لا اقتضا الوجود محوج الى الايجاد السابق
على وجود الممكن فيكون سابقا على الايجاد والمقدم على المقدم مقدم فلو وجد الوجوب
والامكان لزم تقدم الصفة على الموصوف وهو محال قيل الوجوب والامكان متناقضان
الامتناع الذى هو عدمى ضرورى صدقه على المعدومات فيكون الوجوب والامكان
المتناقضان للامتناع العدمى وجود بين اجاب المصران يقتضى ما يكون عدما
لموجود خارجى يكون موجودا لا بعض اعتبارات العقلية وقد عرفت ان الوجوب
والامكان والامتناع اعتبارات عقلية واما ان القدم والحدوث اعتباران عقليان
فلان القدم والحدوث لو وجدا لتقدم العدم وحدث الحدوث لانه لو لم يكن العدم قديما
والحدوث حادثا على تقدير وجوده مما يلزم حدوث القدم وقدم الحدوث فيلزم حدوث
القدم وقدم الحادث وهما محالان واذا كان العدم قديما والحدوث حادثا سقط الكلام
الى تقدم القدم وحدوث الحدوث ويلزم التسلسل قال الثانى فى احكام الوجوب لذاته
اقول المبحث الثانى فى احكام الوجوب لذاته وهى اربعة الاول ان الوجوب لذاته
ثابت الوجوب لغيره اى الواجب لذاته لا يكون واجبا لغيره لان الواجب لذاته لو

كان واجبا لغيره لارتفاع بارتفاع غيره والواجب لذاته لا يرتفع بارتفاع الغير
فلا يكون الواجب بالغير واجبا لذاته الحكم الثاني ان الواجب الذاتي ينافي التركيب
اي الواجب لذاته لا يجوز ان يكون مركبا لان المركب يلزمه لا محالة احتياج الى الغير
لاحتياجه الى اجزائه المغايرة للمركب والواجب يلزمه الغناء عن الغير
وبين اللازمين اي الغنى والحاجة منافاة والمنافاة بين اللازمين للمنافاة
بين الملزومين فالواجب لذاته منافٍ للمركب فان قيل هذا دليل على ان الواجب
لذاته منافٍ للمركب في الخارج ولا يدل على انه منافٍ للمركب في العقل فلم لا يجوز
ان يكون الواجب لذاته مركبا في العقل لا يقال لا يجوز ان يكون في العقل مركبا
لان التركيب العقلي ان كان مطابقا للخارج يلزم التركيب في الخارج والا يلزم
الجهل لانا نقول لانم ان التركيب العقلي اذا لم يكن مطابقا للخارج يلزم الجهل
وانما يلزم الجهل ان لو حكم بالتركيب الخارجي ولم يكن في الخارج وهو ممنوع فان
التركيب العقلي لا يقتضي حكم العقل بالتركيب الخارجي والا لكان جهلا لان يقتضي
التركيب في العقل فحينئذ ان يكون التركيب في العقل ولا يكون في الخارج فلا
يحكم العقل بالتركيب الخارجي لا يقال لو تحقق التركيب دون الخارج يلزم
ان يكون صورتان عقليتان مطابقتين لشيء بسيط وهو محال اذ مطابقة احدى
الصورتين تمنع مطابقة الاخرى اياه لانا نقول انما يلزم هذا على تقدير مطابقة
كل من الصورتين اياه وليس كذلك فان مجموع الصورتين البسيط لا كل منهما
وهو غير مستحيل اجيب بان واجب الوجود لا يشاركه شيء من الاشياء في ماهيته
وذلك الشيء ان كان ماهيته لما سواه مقتضية لامكان الوجود فلو شاركه الواجب
غيره في ماهيته ذلك الشيء يلزم امكانه تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا واذا
لم يكن مشاركا لغيره في ماهية من الماهيات لم يحتج في العقل الى ان ينفصل عن
غيره بفصل ذاتي فلم يكن مركبا في العقل لا يقال لم لا يجوز ان يكون مركبا من
امرين متساويين في العقل ويكون المجموع مطابقا للامر الواحد البسيط

مستلزم م

في العقل

مطابق

في الخارج

في الخارج لانا نقول ان العقل لا يحتاج في تعقل ذاته التي هي الوجود الى امرين
يقومانه اذ لا اشتراك له مع الغير في ذاته ولا جزء له في الخارج حتى يحتاج في تعقله
الى ايداع صورتين من الجزئين يستحيل تركيبه في العقل مطلقا الحكم الثالث
انه لو قدر كون الوجوب لذاته ثبوتيا لما زاد على الذات لانه لو كان زائدا على
الذات يكون وصفا له فيحتاج الى الذات الذي هو غيره فيكون ممكنا فله سبب
وسببه ان كان غير الذات جاز انفكاك الذات عن الوجوب فيلزم امكان الذات
وان كان نفس الذات يلزم تقدم الذات بالوجوب والوجوب على الوجوب ويلزم
التقدم او تقدم الشيء على نفسه وكلاهما محال وما قيل ان الوجوب نسبة بين
الذات وبين الوجود والنسبة بين الشيئين تتقوم بهما متأخرة عنهما فمردود على
الذات سواء في العرض المذكور وهو كون الوجوب لذاته ثبوتيا اي كون الوجوب
لذاته نسبة سواء في كونه ثبوتيا اي موجودا في الخارج لان النسبة من الاعتبارات
العقلية الحكم الرابع ان الوجوب لذاته لا يكون مشتركا بين اثنين اي لا يكون في
الوجود واجبا الوجود لذاتهما وسيأتي هذا في الالهيات قوله فالواجب اذا
اتصف بصفات جواب وخل مقدر تقريره الدخل انه اذا كان الوجوب لذاته
لا يكون مشتركا بين اثنين يلزم ان لا تتصف الواجب لذاته بصفات زائدة
على الذات لانه لو اتصف بصفات زائدة على الذات لكان تلك الصفات ممكنة
فيجوز زوالها عن الذات وهو محال يقرر الجواب ان الواجب اذا اتصف
بصفات فالوجوب الذاتي للذات والصفات واجبة لا لذواتها بل بالذات
ويمنع زوالها لامتناع زوال موجبها وهو الذات الواجب بالذات قال
الثالث في احكام الامكان اقول المبحث الثاني في احكام الامكان لما فرغ
من احكام الوجوب شرع في احكام الامكان وذكر اربعة منها الاول ان
الامكان ممنوح الممكن الى السبب لان الممكن لما كان كما من طرفي الوجود و
العدم بالنسبة الى ذاته على السوا امتنع وجوده لا لمرجح فيحتاج الممكن في ترجح

اي نظرا الى الذات بنفسها واذا كانت ممكنة يكون لها حاجة والا لم يكن الامكان علة للحاجة الخ

وجوده الى مرجح مرجح وجوده على عدمه والعلم به بديهى لا يحتاج الى برهان
فان كل عاقل اذا تصور الممكن والحاجة علم بالضرورة انه محتاج الى مرجح قوله
والفرق بينه وبين قولنا الواحد نصف الاثنين ونحوه للالف اشارة الى جواب دخل
مقدر وتقرير الدخل انا لو عرضنا هذه القضية على العقل وجدنا التفاوت
بينها وبين قولنا الواحد نصف الاثنين ونحوه فان الاولى فيها خفاء بالنسبة
الى الثانية والتفاوت بينهما بالخفاء والظهور يدل على ان الاولى غير بديهية
فتقرير الجواب على الوجه الذى ذكره المص ان البديهيات قد يقع التفاوت
بينها بالجلاء والخفاء للالف وعدمه فان الالف ببعض البديهيات ولا سيما
به يستدعى زيادة جلاء وعدمه قد يقتضى خفاء والاولى ان يقال ان البديهيات
قد يكون فى التصديق بها خفاء بسبب خفاء التصورات الواقعة فيه وخفاء
التصديق بسبب خفاء تصوراته لا يقدح فى كونه بديهيا فان التصديق البدهى
قد يتوقف على تصورات مكتسبة واعترض على ان الممكن فى ترجح وجوده على
عدمه يحتاج الى المؤثر من اربعة اوجه الاول ان الحاجة ليست ثبوتية فلو كانت
الثانى لو كانت الحاجة ثبوتية لكانت ممكنة لان الحاجة صفة الممكن وصفة
الممكن ممكنة واذا كانت ممكنة لكان لها حاجة اخرى لان كل ممكن له حاجة الى
المؤثر وننقل الكلام الى حاجة الحاجة ويتم الثانى ان الحاجة لو كانت ثبوتية
لكانت متقدمة على موصوفها الذى نسبت الحاجة اليه اى متقدمة على الممكن
الموصوف بالحاجة لتقدم الحاجة على تاثير المؤثر فى الممكن المتقدم على وجود الاثر
الذى هو الممكن وسيوضح واما ان الحاجة ان كانت عدمية لم يكن الممكن
محتاجا الى المؤثر لانه لو كان الممكن محتاجا الى المؤثر لكان متصفا بالحاجة اى
بكون الحاجة ثابتة للممكن وثبوت الحاجة للممكن يستلزم ثبوت الحاجة فى
نفسها لان ثبوت الحاجة للممكن اخص من ثبوت الحاجة فى نفسها وصدق الخاص
يستلزم صدق العام ولان الحاجة اذا لم يكن ثبوتية لم يكن محتاجا الى المؤثر فلا

بناء على ان ثبوت الشئ لغيره فرع
ثبوته فى نفسه فكل ثابت لغيره
ثابت فى نفسه بدون العكس لا على
ان الاول مقيد والثانى مطلق
كما توهمه ظاهر عبارة الشرح لس

هذا كلام لخص فيه ما ذكروه فى تحقيق الامر
والحصول والوضع والكيف كما ان قولهم اذا كان
فظ الحمل اليها باعتبار ذاتها كما ان قولهم
ان ارادوا به الامكان العام صحيح كما ان
للحاجة وان ارادوا به الامكان الخاص
انها باعتبار ذاتها فالعرض فيها
بالقياس الى الوجود
الذهنى خلاف المعقول لس

يكون

يكون الممكن محتاجا الى مؤثر لان الصفة اذا لم يكن محتاجة الى مؤثر لم يكن الموصوف
محتاجا اليه والحاجة اذا كانت عدمية لم يكن لها علة ولا يكون الامكان علة للحاجة
ولا يكون الممكن محتاجا الى اثر الثانى انه لو كان الممكن محتاجا الى المؤثر لكان المؤثر
موصوفا بالمؤثرية واللازم باطل لان المؤثرية ليست ثبوتية لانها لو وجدت
لامكنت لان المؤثرية صفة المؤثر والصفة ممكنة لاحتياجها الى موصوفها الذى
هو غيرها ولان المؤثرية نسبة بين المؤثر والاثر والنسبة مفتقرة الى المنتسبين و
اذا كانت المؤثرية ممكنة تستدعى مؤثرا له مؤثرية اخرى وننقل الكلام اليها و
يلزم التسلسل الثالث لو كان الممكن محتاجا الى المؤثر فتاثير المؤثر فى الممكن اما
حال وجود الممكن فيكون تحصيلا للحاصل او حال عدمه فيلزم الجمع بين النقيضين
الرابع لو احتاج الممكن فى وجوده لاجل امكانه الى مرجح لاحتاج الممكن فى عدمه
ايضا لاجل امكانه الى مرجح لكن العدم نفى محض فلا يكون اثر المؤثر اجيب عن الثلث الاول
وهى الوجوه الدالة على ان الحاجة والمؤثرية ليستا بثبوتيتين ابان منها على ان الحاجة
ليست ثبوتية وواحد على ان المؤثرية ليست ثبوتية بانه لا يلزم من عدمية الحاجة
والمؤثرية ان لا يكون الذات محتاجا وموثرا اى ذات الممكن محتاجا وذات المؤثر
مؤثرا فانه لا يلزم من كون الوصف عدميا ان لا يكون الشئ موصوفا به كما ان العور
بان العدم ليس امرا ثبوتيا لا يستلزم ان لا يكون الشئ معدوما والحق ان كلا
من الحاجة والمؤثرية امر اعتبارى فان كلا منهما قد يكون معقولا باعتبار ذاته
ينظر فيه العقل ويعتبر انه ممكن او موجود وقد يكون آلة للعاقل فى تعقله و
لا ينظر العقل اليه بل ينظر فيما هو آلة للتعقل فتعرف بالحاجة حال الممكن
فى انه كيف يترجح وجوده على عدمه وبهذا الاعتبار يكون حاجة للممكن فان
تعقل الممكن متساوى الطرفين لاجل الامكان يقتضى ثبوت امر فى العقل هو
الحاجة وبالمؤثرية حال المؤثر عند تعقل صدور الاثر عنه فان تعقل ذلك يقتضى
ثبوت امر فى العقل هو المؤثرية والحاصل ان الحاجة والمؤثرية اذا نظر العقل

بها الى حال الممكن والموثر يكون بهذا الاعتبار حاجة للممكن وتاثير للموثر ولا يوصفان
بانهما ممكن او غير ممكن فلا يكون بهذا الاعتبار للحاجة حاجة وللموثرية موثرية اخرى
واذا نظر العقل اليهما لا بان ينظر بهما فى حال الغير بل نظر اليهما باعتبار ذاتيهما
يكونان معقولين فيكون للحاجة حاجة اخرى وللموثرية موثرية اخرى ولا يلزم
المس لانقطاع المس باعتبار العقل بهذا الوجه واجيب عن الرابع وهو
الاعتراض الثالث بان المراد بالتاثير ان وجود الموثر يستتبع وجود الاثر الا ان
الموثر يحصل وجود الاثر فلا يصح التردد المذكور فانه مبنى على ان الموثر يحصل
وجود الاثر ولقائل ان يقول ان اراد بالاستتباع ايجاد الاثر فالتردد المذكور
صحيح ولا يسقط الاعتراض وان اراد به ان وجود الاثر يلزم وجود الموثر فلا يلزم
ان يكون للموثر باثر فى الاثر وان اراد غير هذين فليبين حتى نتصوره او لا ثم نتكلم
عليه ثانيا والصواب ان يقال فى الجواب ان اراد بحالة وجود الاثر زمان وجوده
فنختار ان تاثير الموثر فى الاثر حال وجود الاثر ولم يلزم منه تحصيل الحاصل وانما
يلزم تحصيل الحاصل ان لو كان تاثيره بعد وجوده واما فى حال وجوده فلا
فانه لا مانع تاثير الموثر فى الاثر حال وجود المعلول وان اراد بحال وجود الاثر مقارنته
وجود الاثر لوجود الموثر بالذات اى معهما بالذات فهو ممنوع فان وجود المعلول
ممنوع ان يكون مع وجود العلة بالذات فان المعلول متاخر بالذات عن العلة
فكيف يكون معه بالذات وكذا متاخر عدم العلة بالذات فيكون للموثر انما يوثر
فى الاثر لا من حيث هو موجود ولا من حيث هو معدوم وبعض المتكلمين يقول
الموثر يوثر حال حدوث الاثر فانها ليست بحال الوجود ولا بحال العدم فان
قيل فعلى هذا ثبت الواسطة بين الوجود والعدم وهو محال اجيب بانا لم
نقل ان للماهية زمانا غير زمان الوجود والعدم حتى يلزم الواسطة بل نقول
الماهية من حيث هى هى فى الماهية الموجودة وغير الماهية المعدومة وان
كانت لا تخرج عن احدهما والموثر انما يوثر فى الماهية من حيث هى لا من حيث

ممكنين

زمان وجود الاثر
فان العلة مع معلولها
يكون لهذه الصفة اى
تاثيرها فيه زمان ما

المعلول عن عدم

اى على ما ذكرتم من ان الموثر
انما يوثر فى الاثر لا من حيث
هو موجود الخ لس

هى موجودة او معدومة والماهية من حيث هى غير الماهية من حيث هى موجودة
او معدومة وان كانت لا تخرج عن احديهما فان قيل اذا كان الماهية لا تخرج عن احديهما
فتاثير الموثر لا تخرج عن احدى الحالتين فيلزم المحذور المذكور واجيب بان التاثير
وان كان لا يخرج عن احدى الحالتين لكن التاثير فى الماهية المقارنة لاحدى الحالتين
لا فى الماهية الموجودة او المعدومة واجيب ايضا عن الاعتراضات الثلث
بمنع اجمالى وهو ان العلم بان شاما موثر فى شئ وان شاما يحتاج الى شئ يدهى
لا يقبل التشكيك وللمعترض ان يقول لانم ان العلم بان شاما موثر فى شئ وان
شاما يحتاج الى شئ بديهى فانه لو كان بديهيا لكان مطابقا للواقع واللازم باطل
فان نقيضه ثابت فى الواقع لما دل عليه الدليل القطعى لانقال لانم ان الدليل الذى
ذكرتم قطعى حتى يلزم ثبوت النقيض فى الواقع بل ما ذكرتم قطعى حتى يلزم ثبوت
النقيض فى الواقع مغالطة غير متصور لثبوت النقيض واجيب عن الخامس
وهو الاعتراض الرابع بان عدم الممكن انما يتصف بالرجحان فلا اشكال لانا
نقول ان رجحان احد طرفى الممكن يستدعى مرجحا فاذا لم يتحقق رجحان لم يستدع مرجحا
وانما يتصف عدم الممكن بالرجحان فلانم انه يمتنع ان يكون اثرا فان عدم الممكن
اذا اتصف بالرجحان جاز ان يكون اثرا ويكون الموثر فيه على ما سبق من التفسير
وبقى ان المعنى بالتاثير استتباع الموثر الاثر فان كان الموثر موثرا فى الوجود
يستتبع وجود الموثر وجود الاثر وان كان موثرا فى العدم يستتبع عدم الموثر عدم
الاثر اى يكون الموثر فى عدم الممكن عدم علة وجود الممكن على معنى ان عدم علة
وجود الممكن يستتبع عدم الممكن وحمل قوله على ما سبق من التفسير على ما سبق
من فصل الوجود حيث ان التجرد لكونه غنيا يحتاج الى عدم علة العروض غير مسلم
اما اولا فلانه لم يذكر فى ذلك الموضع تفسير التاثير واما ثانيا فلانه لا يندفع الشك
بمجرد قوله ان التجرد لكونه غنيا لا يحتاج الى عدم علة العروض لانه ح يقال التاثير
عدم علة وجوده فى عدم الممكن اما حال عدم الممكن فيلزم تحصيل الحاصل او حال

ملا ان يكون بديهيا وفيه بحث فان
من يدعى بداهتها فان اختلط خصمه
وعلم اجمالا ان احد ما ذكره
ليس ببديهى فانه لا يتمكن
من ان يذكر عن كونها بديهية
الكلمات وليلا تخرج عن
التناقضة الس

او حال وجوده فيلزم الجمع بين النقيضين محصل الى تفسير التاثير بالاستتباع
حتى يندفع الاشكال فان قيل لما سبق من التفسير هو ان المراد من التاثير
ان وجود المؤثر يستتبع وجود الاثر لا ان عدم المؤثر يستتبع عدم الاثر اجيب
بان المراد ان التاثير في جانب الوجود هو ان وجود المؤثر يستتبع وجود الاثر
فيعلم منه ان التاثير في جانب العدم هو ان عدم المؤثر يستتبع عدم الاثر وفي بعض
النسخ ان عدم الممكن ان لم يتصف بالامكان فلا اشكال ويقرر انه اذا لم يتصف
العدم الى مؤثر مرجح لانه انما احتاج الوجود الى مرجح لامكانه لان علة الحاجة
الى المرجح الامكان فالعدم اذا لم يتصف بالامكان لم يتحقق فيه علة الاحتياج
الى المرجح فلم يحتج الى المرجح واذا لم يتصف العدم بالامكان جاز ان يكون العدم
اثر المؤثر ويكون المؤثر في عدم الممكن عدم مؤثر الوجود على سبيل الاستتباع
وقد عرفت ما يرد على الاستتباع فانه ان اراد بالاستتباع علم المؤثر عدم الممكن
اعدام الاثر فالترديد المذكور صحيح وتتوجه الاعتراض وان اراد به ان عدم الاثر يلزم
عدم المؤثر لا يلزم ان يكون ان يكون للمؤثر تاثير في الاثر وان اراد به غير ذلك
او لا حتى تصوره او لا تم نتكلم عليه قلنا والصواب ان يقال ان عدم الممكن المتساوي
الطرفين ليس نفيا محضا وتساوي طرفي وجود الممكن وعدمه لا يكون الا في
العقل وللكون عدم المؤثر ممتازا عن عدم الاثر في العقل يجوز ان يعلل عدم الاثر
بعدم المؤثر في العقل وللصحيح به هذا الاشكال ويلزم كون العدم محتاجا الى
المؤثر على تقدير كون الامكان علة للحاجة قال بعض المتكلمين علة حاجة الممكن
الحدوث وقال بعضهم علة حاجة الممكن مجموع الامكان والحدوث وذهب طائفة
اخرى منهم الى ان علة الحاجة هي الامكان بشرط الحدوث وليس كذلك لان
الحدوث صفة للوجود لان الحدوث عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم فيكون
هو كينونة للوجود فيكون صفة للوجود المتاخر عن اثاثه اي ايجاده المتاخر عن
الحاجة الى المؤثر المتاخر عن علة الحاجة فيكون الحدوث متاخرا عن علة الحاجة

بخلاف فلا يكون الحدوث علة للحاجة ولا جزء لعلة الحاجة والشرط لعلة الحاجة قيل
الحدوث ليس صفة للوجود فانه عبارة عن الخروج من العدم الى الوجود فلا يكون
متاخرا عن الوجود بل يكون متقدما على الوجود اجيب بانه لا يجوز ان يكون
الحدوث عبارة عن الخروج من العدم الى الوجود والا لتحت الواسطة بين العدم
والوجود لان الخروج من العدم الى الوجود يعقب العدم ويقبل الوجود ولو سلم ان
الحدوث عبارة عن العدم الى الوجود حتى يكون متقدما على الوجود لا يجوز ان يكون
الحدوث علة للحاجة ولا جزء لها ولا شرطا لها لان الحدوث بهذا المعنى متاخر عن اثر
المؤثر المتاخر عن الحاجة فلا يكون علة لها ولا جزء لها ولا شرطا لها لان المتاخر عن
الشيء لا يكون شيئا منها وعورض بان الامكان صفة للممكن بالقياس الى وجوده فيكون
متاخرا عن الوجود فلا يكون علة الحاجة الى المؤثر المتقدم على الامكان اجيب
بان الامكان صفة لماهية الممكن من حيث هي من غير اعتبار وجودها وعدمها
فلا يكون متاخرا عن وجود الماهية في الخارج بل عروض الامكان للماهية من حيث
هي موقوف على اعتبار وجود وعدم لا على اعتبار وجودها وعدمها فان قيل الامكان
صفة الممكن والصفة متاخرة في الوجود عن الموصوف فيكون الامكان متاخرا عن
وجود الممكن فلا يكون علة للحاجة المتقدمة عليها اجيب بان الامكان من
الاعتبارات العقلية فلا يكون متاخرا عن الماهية في الوجود الخارجي قال
الثاني لا يكون احد طرفيه اولى به اقول الحكم الثاني للامكان ان الممكن لا يمكن ان
يكون احد طرفيه اي الوجود والعدم اولى به لانه لو تحقق اولية احد طرفيه لذاته
فان امكن ح طروان الطرف الاخر فاما ان يطرا السبب او لا السبب فان طرا
الطرف الاخر بسبب منع اولوية الطرف الذي فرض انه اولى بالممكن لذاته الخ
عدم سبب طروان الطرف الاخر لانه على تقدير وجود سبب طروان الاخر يصير الطرف
الاخر اولى به والا لم يكن السبب سببا واذا كان الطرف الاخر اولى به لم يتم اولوية
الطرف الاولى فيتوقف اولوية الطرف الاولى على عدم سبب طروان الطرف الاخر

وهذا كان الشيء ممكنا حال عدمه و
لا يمكن ان يقال الحدوث صفة على
هذا الوجه والا يلزم كونه حادثا
حال عدمه اس

انما الذي يجب هو تاخر الصفة الموصوف
من وجود الموصوف اس

فان قيل هذا انما يستمر لو كان الممكن
الذي يتساوى طرفاه بالقياس الى ذاته فلما
اولوية احدهما نظرا الى الثالث والا لم يكن هناك
تساوي طرفين الفاصل والتسليم ان الممكن هكذا
لا ينفي ذاته وجوده وعدمه ايضا وانما التساوي
فانا نمنع ان ما ذكر نقض للمعنى والا لما دل على
المعنى اس

فلا يكون ٢ اولوية لذاته ضرورة توقفها على عدم سبب طريان الطرف ٢ اخر
وان طرا الطرف ٢ اخر لاستحالة ترجح الموجود بلا سبب وهو اشد استحالة
والمحال عند العقل بالنسبة الى ترجح احد المتساويين بلا مرجح وان لم يمكن
طريان الطرف ٢ اخر كان ٢ اولى واجبا فيلزم ٢ انقلاب ٢ امكان الى الوجوب
قال الثالث الممكن مالم يتعين صدوره اقول الحكم الثالث للامكان
الممكن مالم يتعين صدوره اى مالم يجب صدوره عن موثر لم يوجد وذلك
التعين يسمى الوجوب السابق وذلك لانه لو لم يجب صدوره عن موثر لبقى
على امكانه اذ لا وجه لامتناعه واذا كان باقيا على امكانه لم يمتنع الطرف ٢ اخر المقابل
له فيحتاج الى مرجح ولا يتسلسل لانه محال فلا بد من الانتهاء الى الوجوب وهو الوجوب
السابق على وجود الممكن لانه وجب اولا فوجد واذا وجد الممكن تلحقه بسبب
الوجود وجوب اخر لانه اذا وجد فحال وجوده لا يقبل العدم وما لا يقبل العدم
فهو واجب وهو الوجوب اللاحق لانه يلحقه بعد الوجود فالوجوبان اى السابق
واللاحق عرضان للممكن لان ذاته قبل ٢ اول باعتبار وجود سببه والثانى باعتبار
وجوده قال الرابع الممكن اقول الحكم الرابع للامكان الممكن يستصحب
٢ احتياج الى الموثر حالة بقائه لان علة حاجة الممكن الى الموثر هو الامكان و
الامكان حالة بقاء الممكن باق فيكون حالة بقاء الممكن ٢ احتياج الى الموثر باقيا وانما
قلنا ٢ امكان حالة بقاء الممكن باق لان الامكان للممكن ضرورى لانه لو لم يكن ٢ امكان
للممكن ضروريا لجاز انفكاك الامكان عن الممكن وهو يصير الممكن واجبا او ممتنعا
فيلزم التغيير ايضا لو لم يكن ٢ امكان للممكن ضروريا لاحتياج الممكن فى امكانه
الى سبب فلا يكون الممكن فى ذاته ممكنا بل اما واجبا او ممتنعا قيل لا يجوز ان
يكون الممكن حالة البقاء محتاجا الى الموثر لانه لو احتاج حالة البقاء الى الموثر فلا
يخلو اما ان يكون للموثر تاثير فى الممكن حالة البقاء او لا يكون فان لم يكن للموثر تاثير
فى الممكن حالة البقاء لا يكون هناك اثر لامتناع حصول الاثر بدون التاثير فلا يكون

محتاجا الى الموثر هذا خلف وان كان للموثر تاثير فى الممكن حالة البقاء والتاثير
يستدعى حصول اثر فالاثر الحاصل منه اما ان يكون هو الوجود الذى كان حاصلا
قبل ذلك وهو محال لامتناع تحصيل الحاصل واما ان يكون الاثر الحاصل امرا متجددا فالحاجة
لذلك ٢ امر المتجدد لا الباقى وقد فرض ان الحاجة للباقى هذا جواب المص بان
المراد بتاثير حالة البقاء دوام المؤثر مع دوام موثر ولا يلزم تحصيل الحاصل ولا
استغنا الباقى وهذا الجواب مبنى على تفسير التاثير بالاسباغ والحق ان يقال
فى الجواب ان الموثر حالة البقاء يفيد اثرا ليس هو الوجود الذى كان حاصلا قبل
ذلك بل امرا متجددا وهو بقاء الوجود الذى كان حاصلا قبل ذلك وبه صار باقيا
فلا يلزم ان لا يكون تاثير فى الباقى حتى يلزم خلاف المفروض فان الباقى هو الوجود
٢ اول المتصف بصفة البقاء اى الاستمرار فلا يلزم من تاثير فى امر جديد غير الوجود
الاول عدم تاثير فى الوجود ٢ اول المتصف بالبقاء لان عدم تاثير فى المطلق لا
يقتضى عدم تاثير فى المقيد قال الرابع فى القدم اقول المحث
الرابع فى القدم والقدم هنا فى مابى الفاعل المختار لان تاثير الفاعل المختار مسبوق
بالقصد والاختيار والقصد الى ايجاد الشئ محال لان لعدم الاثر ان القصد الى
ايجاد الموجود ح لا يخلو اما ان يحصل تحصيل الحاصل وهو محال والشئ المعدوم الذى توجه
القصد الى وجوده يكون حادثا لانه حدث بعد العدم فتاثير المختار يستلزم حدوث
الاثر وقدم ٢ اثر هنا فى حدوثه فقدم الاثر هنا فى تاثير المختار لان منافى اللازم قوله
والحكما اشارة الى جواب دخل مقدر بتقرير الدخل ان الحكما مع اعتقادهم ان العالم
قديم اسندوه الى الصانع فلا يكون القدم منافيا لتاثير الفاعل المختار بتقرير
الجواب ان الحكما انما اسندوا العالم مع اعتقادهم قدمه الى الصانع لاعتقادهم
ان صانع العالم موجب لا مختار حتى لو اعتقدوا فى الصانع كونه فاعلا مختارا لما
جوزوا كونه موجدا للعالم فظهر من هذا انهم اتفقوا على جواز اسناد القديم الى
الموجب القدم وامتناع اسناده الى الفاعل المختار والحكما يطلقون اسم المختار

يمكن حمل كلام المتن على هذا
الجواب الحق كما لا يخفى لمن

كتبه

على الله تعالى ولكن لا بالمعنى الذى يفسر المتكلمون الاختيار به ثم المتكلمون اتفقوا
على نفيه عما سوى ذات الله تعالى وصفاته قوله والمعتزلة وان انكروا قدم
الصفات اشارة الى الجواب دخل مقدر يعرب الدخل انكم ادعيتم اتفاق المتكلمين
على نفى القدم عما سوى الله تعالى وصفاته والمعتزلة من المتكلمين وهم منكرون قدم الصفات فلا يكون اتفاقهم على القدم عما سوى الله تعالى وصفاته تقرير
الجواب ان المعتزلة وان انكروا قدم الصفات قالوا به فى المعنى لان المعتزلة
اثبتوا الاحوال الخمسة الاول منها وهى الموجودية والحيية والعالمية والقادرية
والالوهية وهى اى ذات البارى تشارك سائر الذوات فى الذاتية وتمتاز
عنها بصفة الالوهية والقائل ان يقول اهل السنة لا يعترفون باثبات القدماء
لان القدماء عبارة عن اشياء متغايرة كل واحد منها قديم وهم لا يقولون بالتغاير
الا فى الذوات واما فى الصفات فلا يقولون بالتغاير ولا فى الصفات مع الذات على
ما ذهب اليه ابو الحسن الاشعرى والمعتزلة يفرقون بين الثبوت والوجود ولا
يقولون بوجود القدماء والاحوال الخمسة قول ابى هاشم وحده فانه عنده الموجودية
والحيية والعالمية والقادرية بحالة خامسة ونفى الالوهية والمتكلمون ادلة على
نفى القدماء منها ان كل ممكن محدث وذلك يدل على حدوث ماسوى الله
قال الخامس فى الحدوث وهو كون الوجود اقول المبحث الخامس
فى الحدوث وهو كون الوجود مسبوقا بالعدم ويسمى حدوثا زمانيا وقد يعبر
عن الحدوث بالحاجة الى الغير ويسمى حدوثا ذاتيا وكل ممكن موجود فهو حادث
حدوثا ذاتيا لان كل ممكن موجود يستلزم لا استحقاقه وجوده بالذات
او وجوده وذلك لان الممكن موجود بالغير والموجود بالغير لو اعتبر ذاته
من حيث هى منفردة عن الغير لم يستحق الوجود لانه يستحق اللاوجود
فان اللاوجود اضافه بالغير واما وجوده فهو بحسب الغير فلا استحقاقيه
وجوده من ذاته ووجوده من الغير فيكون لا استحقاقيه الوجود الذى هو

نفى
فان ذلك يدل على ثبوت القدم للذات والصفات عندهم وان لم يكن الدلالة قطعية لس

ان تم قولهم كل ممكن محدث لزم احد الامرين اما كون صفات الله تعالى واجبة بذواتها واما كونها محدثة والحق ان صفاته تعالى يوصف بالقدم لس

الوجود

حال من ذاته قبل وجوده الذى هو حال عن غيره قبلية بالذات لان ارتفاع
حال الشئ بحسب ذاته يستلزم ارتفاع ذاته لان حال الشئ بحسب ذاته لازم
لذاته وارتفاع اللازم يستلزم ارتفاع الملزوم وارتفاع الذات يستلزم ارتفا ع
الحال الذى يكون بحسب الغير واما ارتفاع الحال الذى يكون بحسب الغير
فلا يقتضى ارتفاع الحال الذى يكون بحسب الذات فيكون وجود الممكن الموجود
بالغير مسبوقا بلا استحقاقيه الوجود سبقا ذاتيا ولا استحقاقيه الوجود
غير الموجود فمكون وجود كل ممكن موجود بالغير مسبوقا بالغير سبقا
ذاتيا وهذا هو الحدوث الذاتى وكل ممكن موجود فهو حادث حدوثا ذاتيا
قال الحكما الحدوث بالمعنى الاول وهو كون الوجود مسبوقا بالعدم المسمى بالحدوث
الزمانى يستدعى تقدم مادة ومدة اما الاول وهو كون الحدوث يستدعى تقدم مادة
فلان امكان المحدث موجود قبل وجوده وذلك لان كل حادث وجد فقد كان
قبل وجوده ممكن الوجود لانه لو لم يكن قبل وجوده كذلك اما واجب الوجود او ممتنع الوجود
ضرورة انحصار الشئ فى هذه الثلث فلو انتفى احدهما يلزم ان يتحقق احد الاخرين
فيلزم القلب فكان امكان وجوده حاصلا قبل وجوده وليس ذلك لا امكان
ما لم تقدر القادر عليه لان السبب فى كون غيره الخ مقدورا عليه كونه ممكنا فى نفسه
فلو كان الامكان قدرة القادر عليه لكان اذا قيل زيد الخ انه غير مقدور عليه لانه غير
ممكن فى نفسه فقد قيل انه غير مقدور عليه لانه غير ممكن فى نفسه وانه غير ممكن فى نفسه
لانه غير ممكن فى نفسه وهذا فقد بان ان لا امكان غير كون القادر عليه قادرا
عليه وليس لا امكان شيا معقولا بنفسه يكون وجوده لا فى موضوع بل هو امر
اضافى يكون للشئ بالقياس الى وجوده كما يقال الجسم ممكن ان يوجد او بالقياس
الى صيرورة شئ اخر كما يقال الجسم ممكن ان يصير ابيض ويكون لا امكان امرا
معقولا بالقياس الى شئ اخر فهو اضافى ولا امور اضافية اعراض ولا اعراض
لا يوجد الا فى معروضاتها فاذا الحادث يستدعى امكان وجود وموضوع و

محل الوجود لئلا يكون قبل وجوده

وذلك الغير هو لا استحقاقيه الوجود
لا العدم على ما قيل ان الحدوث سبق
الوجود بالعدم فان كان السبق
بالزمان فحدوث زمانى وان كان
بالذات فحدوث ذاتى لان العلم لا
تقدم له بالذات على الوجود اصلا
فالصحيح ان يقال الحدوث هو
كون الوجود مسبوقا بالغير فان كان
السبق زمانا فحدوث زمانى و
ان كان ذاتيا فحدوث ذاتى ل
من هنا الى قوله فقد قيل تامل
من حيث العربية لس

كان وايجاد الامكان
موجودا ملا فاعلا ولكان نسبة
الوجود فقط ل

الذى لا يتم به الذى
الا بالممكن المقدور له سواء السبق فقط او فى
الحصول كما فى عدوث فى الشئ لس

محل الوجود لئلا يكون قبل وجوده

معلق بشئ خارجي فلن حيث تعلقه بالشئ الخارجي ليس هو وجود في الخارج
او ليس في الخارج شئ هو امكان بل امكان وجود في الخارج والمعلقة بذلك الشئ
يدل على وجود ذلك الشئ في الخارج وهو موضوعه واجيب بانا لا نسلم انه سبب تعلقه
بالشئ الخارجي يدل على وجود موضوعه في الخارج انما يلزم ذلك لو كان في الخارج
متعلقا واما اذا كان تعلقه في الذهن فلا قبل امكان الحادث لا يخلو ان يكون حالا
في شئ لان تعلق الشئ لا يكون حالا في شئ واورد عليه بان امكان الحادث قبل
وجوده حال في موضوعه فانه لما كان الحادث متعلقا وجوده متعلقا بالموضوع
كان امكان وجوده ايضا متعلقا بالموضوع فيكون صفة للموضوع من حيث
هو متعلق به وصفة للحادث من حيث ان امكان الوجود بالقياس اليه ولما
كان وجود الحادث لم يكن الا متعلقا بغير لم يصلح ان يقوم امكانه بذلك الغير
فلقائل ان يقول اذا جاز ان يكون محل امكان الحادث الموضوع باعتبار انه قابل
له فلم لا يجوز ان يكون محل امكان الحادث الفاعل باعتبار انه فاعل له بل هنا
اولى لان نسبة الفاعل الى وجود المعلول اقوى من نسبة القابل الى وجوده لا
يقال لو كان الامكان قائما بالفاعل لكان القدرة معللة بالاتفاق لكون الامكان
عبارة عن قدرة القادر لانا نقول كون الامكان قائما بالفاعل لا يقتضي ان يكون
عين قدرة القادر فان كون الفاعل بحيث يمكن ان يصدر عنه الحادث غير كونه
قادرا عليه لان كونه قادرا عليه معلل بكونه بحيث يمكن ان يصدر عنه الحادث
واجيب عن الثاني وهو ان الحدوث بالمعنى الاول يستدعي تقدم مدة بان
القبلية غير منحصرة فيما ذكرتم فان القبلية قد يكون بغير ذلك وذلك كقبلية بعض
اجزاء الزمان على البعض فانها ليست بالزمان اذ لا يمتنع ان يكون للزمان زمان
آخر ولا بالعلية اذ ليس بعض اجزاء الزمان علة لبعض ولا بالطبع كذلك ولا بالشرف
ولا بالرتبة لانها اما وضعية وليس للزمان وضع واما طبعية وليس في طبع بعض
اجزاء الزمان ان يكون قبل بعض هذا ما قالوه والحق ان قبلية بعض اجزاء

ذلك الامكان قوة للموضوع بالنسبة الى وجود ذلك الحادث فيه فهو قوة وجوده
والموضوع موضوع بالقياس الى الامكان الذي هو عرض فيه وموضوع بالقياس
الى الحادث ان كان الحادث عرضا ومادة بالقياس الى الحادث ان كان الحادث
جوهرا واياما كان فالحادث مسبوق بمادة لان الموضوع هو الجسم فلا ينفك الجسم
عن المادة واما الثاني وهو ان امكان الحدوث يستدعي تقدم مدة فلان الحادث
فلان الحادث عدمه قبل وجوده والقبلية بالاستقرا منحصرة في خمس
الاول القبلية بالعلية وهي قبلية المؤثر الموجب على معلوله كقبلية حركة
الاصبع على حركة الخاتم الثاني القبلية بالطبع وهي كون الشئ بحيث يحتاج اليه شئ
آخر ولا يكون موثرا موجبا كقبلية الواحد على الاثنين وهذان الشركان في معنى
واحد وهو القبلية بالذات والمعنى المشترك هو ان يكون الشئ محتاجا الى الغير
في تحققه ولا يكون الغير محتاجا الى ذلك الشئ والمحتاج اليه هو قبل بالذات
ثم لا يخلو اما ان يكون المحتاج اليه مع ذلك هو الذي بانفراده يعطي وجود المحتاج
اولا فالمحتاج اليه بالاعتبار الاول قبل بالعلية وبالاعتبار الثاني قبل بالطبع
الثالث القبلية بالزمان وهو ان يكون المتقدم قبل المتاخر بمدة قبلية لا
يجامع القبل فيها مع البعد كقبلية الاب على الابن الرابع القبلية بالرتبة
وهو ان يكون الترتيب معتبرا فيها والرتبة اما حسية كقبلية الامام على المأموم
او عقلية كقبلية العالم على المتعلم فاقسام القبلية عند الحكماء هذه الخمسة
والحصر استقرائي وقبلية الحادث على وجوده ليست بالعلية ولا بالطبع لان
عدم الشئ ليس بعلة لوجوده ولا بالشرف لان عدم الشئ ليس له شرف بالنسبة الى وجوده
ولا بالرتبة لانها اما وضعية وليس لعدم الحادث وضع ومكان واما طبيعية
وليس في طبع عدم الحادث ان يكون قبل وجوده فهي اذن بالزمان فثبت ان
الحدوث بالمعنى الاول يستدعي تقدم مدة واجيب من الاول بان الامكان عدمي
فلا يستدعي قبل وجود الحادث محلا موجودا في الخارج وقيل ان الامكان امر

امور متشاركة في الماهية كالانسان الذي ينقسم الى اليد والرجل والراس
فان هذه الامور غير متشاركة في تمام الماهية واما ما ينقسم الى المتشاركة في الماهية
كالجماعة المنقسمة الى افراد متشاركة كلها في الماهية فلكونه ليس بوحدة بل هو
الكثرة المقابلة للوحدة فالكثرة هو كون الشيء بحيث ينقسم الى امور متشاركة في
الماهية كالجماعة المذكورة ثم الوحدة مغايرة للوجود والماهية لانها لو كانت عين
الوجود او عين الماهية لكان مفهوم الواحد من حيث هو واحد مفهوم الموجود
من حيث هو موجود او مفهوم الانسان من حيث هو انسان وليس كذلك فان
الكثرة من حيث هو كثير موجود وانسان وليس بواحد من حيث هو كثير وان كان
يعرض له الواحد ايضا اذ يقال للكثرة انها كثرة واحدة ولكن لا من حيث هي كثرة
وكذا الكثرة مغايرة للوجود والماهية فان الكثرة لو كانت عين الوجود او عين
الماهية لكان مفهوم الكثرة من حيث هو كثرة مفهوم الموجود من حيث هو موجود
او مفهوم الانسان من حيث هو انسان وليس كذلك فان الواحد من حيث هو
واحد موجود لا كثير من حيث هو واحد والوحدة ثابتة في الخارج لان الوحدة
جزء من الواحد الموجود وجزء الموجود موجود ولان الوحدة لو كانت عدمية
لم يكن عدما مطلقا بل عدما مضافا ولا يجوز ان يكون عدما لغير الكثرة لان عدم
غير الكثرة يجوز ان يجتمع فيه الوحدة والكثرة فيلزم اجتماع المتقابلين وهو محال و
اذا لم يكن عدما لغير الكثرة تعين ان يكون عدما للكثرة والكثرة مجموع الوحدات
العدمية فيكون عدمية فيكون المقتضي اي الوحدة والكثرة عدميين وهو محال
لانه يجب ان يكون احد المقتضيين وجوديا اذ لا تقابل بين العدمين فثبت
ان الوحدة وجودية والكثرة مجموع الوحدات الوجودية فيكون الكثرة ايضا
وجودية والجواب عن الاول انه ان اراد بالواحد الموجود المجموع المركب من الواحد
والموجود فلا نسلم ان الواحد موجود حتى يلزم ان يكون الوحدة التي هي جزءها ايضا
موجودا وان اراد بالواحد الموجود مفروض الوحدة فسلم انه موجود ولكن لا نسلم
ان الوحدة موجودة

كذلك

وليس

الفصل الخامس في الوحدة والكثرة

لما فرغ من الفصل الرابع في الوجوب والامكان والقدم والحدوث شرع في الفصل الخامس في الوحدة
والكثرة وذكر فيه ثلث مباحث الاول في حقيقة الوحدة والكثرة الثاني في
اقسام الوحدات الثالث في اقسام الكثرة **المبحث الاول في حقيقة الوحدة**
والكثرة الوحدة لا يمكن تعريفها بحسب الحقيقة لان تصورها بديهي اذ كل احد يعرف
بالوجدان شيئا واحدا انسانا او فرسا او غيرهما من غير افتقاد الى اكتساب و
التعريف الذي ذكر المص بحسب اللفظ لا بحسب الحقيقة والايراد انما اذا
قلنا الوحدة هو كون الشيء بحيث لا ينقسم فقد اخذنا الكثرة في تعريف الوحدة
والكثرة لا يمكن تعريفها الا بالوحدة لان الوحدة مبدأ الكثرة وفيها وجودها
وماهيتها وهذا الذي يعرف به الكثرة نستعمل فيه الوحدة مثل الكثرة
هو المجتمع من الوحدات والكثرة ما يعد بالواحد وغير ذلك والوحدة اعرف عند
العقل من الكثرة لانها مبدأ الكثرة والعقل يعرف المبدأ اولا والتعريف الذي
ذكر شامل للوحدة الحقيقية وهو كون الشيء الذي لا ينقسم اصلا كالواجب
والنقطة والوحدة والاضافية وهو كون الشيء الذي ينقسم لكن لا ينقسم الى

لا نسلم ان الواحد موجود على ما عرفت

ان الوحدة جزئية بل الوحدة عارضة له والجواب عن الثانى انه يجوز ان يكون
النقيضان عدميين على ان الوحدة ليست نقيضا للكثرة فانه لا تقابل بين الوحدة
والكثرة بالذات وعورض الدليل الدال على ان الوحدة وجودية بان الوحدات
لو كانت وجودية لكانت مشاركة فى كونها وحدات ومتمتزة بخصوصيات فتكون
للوحدات وحدات فيتسلسل الكلام الى وحدات الوحدات فيلزم التسلسل فى الامور الموجودة
المترتبة وهو محال والحق ان الوحدة والكثرة ليستا من الموجودات العينية بل هما
من الاعتبارات العقلية اما الوحدة فلانها لو كانت موجودة عينا لكانت شيئا
واحدا من الاشياء فلها وحدة ولوحدتها وحدة فيلزم التسلسل فى الامور المترتبة الموجودة
مقابل هى من الاعتبارات العقلية يعقلها العقل عند عدم الانقسام الى امور
مشاركة فى الماهية واما الكثرة فلانها تكون حاصلة من الوحدات التى هى اعتبارية امورهم
قابل فمنع اقوى الوحدة تقابل الكثرة لامتناع اجتماعهما فى موضع واحد

اى الشخصية لان الكلام فى الواحد بالشخص وكذا الحال فى امثلة سائر الاقسام

من جهة واحدة لكن الوحدة لا تقابل الكثرة لذاتهما بل بالعرض اما ان الوحدة لا
تقابل الكثرة لذاتهما فلانه ليس بين حقيقة الوحدة والكثرة تقابل باحد اقسام
التقابل الاربعة تقابل السلب والايجاب وتقابل العدم والملكة وتقابل التضاد
وتقابل التضايف اما تقابل السلب والايجاب فلان الوحدة مقومة للكثرة ولا
شئ مما هو مقابل بالسلب والايجاب مقوم لمقابله واما تقابل العدم والملكة فلان
الوحدة موجودة فى الكثرة مقومة لها والملكة لا تكون موجودة فى العدم حتى تكون العدم
بتالفا من ملكات بجمع فلا تكون الوحدة ملكة للكثرة وكذلك لا تكون الملكة هى الكثرة
اذ الملكة لا تتركب من اعدامها فلا تكون تقابل العدم والملكة والمحض نفى تقابل السلب
والايجاب والعدم والملكة عن الوحدة والكثرة بوجه واحد وهو ان كلا من تقابل
السلب والايجاب والعدم والملكة تقتضى ان يكون احد المتقابلين عدما لآخر وليس
احديهما اى الوحدة والكثرة عدم الاخرى واما تقابل التضاد والتضايف فلان
الوحدة ليست ضدا للكثرة ولا مضايفة لها لان الكثرة متقومة بها والشئ غير الضد و

والمضايف بمعزل عن الاخر ومما يدل على ان الوحدة ليست بضد للكثرة ان شرط الضدين
وحدة موضوعهما وموضوع الوحدة غير موضوع الكثرة ومما يدل على ان الوحدة ليست
بمضايفة للكثرة ان الكثرة لا تعقل ماهيتها بالقياس الى الوحدة وان كان تعقل ماهيتها
بالوحدة فانه فرق بين ان تعقل الشئ بالقياس الى غيره وبين ان تعقل به والمعتبر
فى المضايف هو الاول والوحدة ايضا لا تعقل بالقياس الى الكثرة وشرط المضايف
ان يكون تعقل كل من المتضايفين بالقياس الى الاخر واما ان الوحدة تقابل الكثرة
بالعرض فلان الوحدة مكيال الكثرة والكثرة مكيلة بها والمكيال مقابل للمكيل
مضافا اليه وكذا المكيل بالقياس الى المكيال فان تعقل المكيل بالقياس الى تعقل المكيال
وبالعكس والمكيالية والمكيلية عارضتان عن حقيقة الوحدة والكثرة عارضتان
لهما فالتقابل بين الوحدة والكثرة باعتبار عروض المكيالية والمكيلية قال

الثانى فى اقسام الوحدات

اقول المبحث الثانى فى اقسام الوحدات
الواحد ان منع نفس تصور مفهومه عن حمله على كثيرين فهو الواحد بالشخص
كهذا الانسان وان لم تمنع نفس تصور مفهومه عن حمله على كثيرين فهو واحد فى وجه
كثير من وجه لامتناع ان يكون الشئ الواحد من جهة واحدة واحدا وكثيرا معا فجهة
الوحدة ان كانت نفس ماهية ملاك الكثرة فهو الواحد بالنوع كافراد الانسان
فانه فيها جهة وحدة وهو الانسان وجهة كثرة وهى اشخاص وجهة الوحدة نفس
نفس ماهية ملاك الكثرة وهى مقول على كثيرين متفقين فى جواب ما هو وان كانت
جهة الوحدة جزءا من ماهية الكثرة فهو الواحد بالجنس ان كانت جهة مقولة على
كثيرين مختلفين بالحقيقة وان لم تكن جهة الوحدة مقولة على كثيرين مختلفين بالحقيقة
فى جواب ما هو فهو الواحد بالفصل والاول كانواع الحيوان المتحدة بالجنس وهو
الحيوان والثانى كافراد الانسان المتحدة بالفصل وهو الناطق وان كانت
جهة الوحدة خارجة عن ماهية الكثرة فهو الواحد بالعرض والواحد بالعرض
اما واحد بالمحمول كاتحاد القطن والثلج فى البياض واما واحد بالموضوع كاتحاد

الكاتب والضاحك في الانسان والواحد بالشخص اذ لم يقبل القسمة اصلا
فان لم يكن له مفهوم سوى كون الشيء بحيث لا ينقسم الى امور متشاركة في الماهية
فهو الوحدة وان كان له مفهوم سواه فاما ان يكون ذا وضع فهو النقطة او لا
يكون ذا وضع فهو المفارق كالنفس والعقل وان كان الواحد بالشخص قبل القسمة
وتشابهت اجزاؤه في الحقيقة فهو الواحد بالاتصال كالجسم البسيط والمقادير
اي الخط والسطح والجسم التعليمي وان لم يتشابه اجزاؤه في الحقيقة فهو الواحد
بالاجتماع كالشخص الانساني المنقسم الى اعضائه وقد يقال الواحد بالاتصال
للمقادير التي تتلاقى عند حد مشترك كضلعي الزاوية وقد يقال الواحد بالاتصال
للمقادير التي تتلازم طرفاها بحيث يلزم من حركة احدهما حركة الاخر كحقوتين متساقيتين تتلازم
طرفاهما بحيث يلزم من حركة احدهما حركة الاخر وايضا الواحد بالشخص ان حصل
له جميع ما يمكن له فهو الواحد التام وان لم يحصل له جميع ما يمكن له فهو الواحد الغير
التام والتام اما طبيعي كزيد او وضعي كدرهم او صناعي كبيت والوحدة في الوصف
العرضي والذاتي يغاير اسماهما متغايري المضاف اليه. الاتحاد في النوع كاتحاد فانهم
زيد وعمرو في الانسانية تسمى مماثلة وفي الجنس كاتحاد الانسان والفرس في الحيوانية
يسمى مجانسة والعرض ان كان في الكم كاتحاد ثوبين في الطول تسمى مساواة
وان كان في الكيف كاتحاد الجسمين في اللون نحو الانسان الاسود والفرس
الاسود في السواد تسمى مشابهة وان كان في المضاف كاتحاد زيد وعمرو في بنوة
بكر تسمى مناسبة وان كان في الشكل كاتحاد النار والهواء في الكروية تسمى مشاكلة
وان كان في الوضع بان لا تختلف الجهات بينهما كاتحاد سطح مذهب كل فلك وسطح
مقعر تسمى موازاة وان كان في الاطراف كاتحاد الطاسين في الاطراف فانه عند
انطباق احدهما على الاخر تطابقت اطرافهما تسمى مطابقة قال **الثالث**
في اقسام الكثير اقول لما فرغ من المبحث الثاني في اقسام الوحدة
شرع في المبحث الثالث في اقسام الكثير كل شيئين مما متغايران

وقال مشايخنا اي مشايخ اهل السنة الشيئان ان استقل كل واحد منهما بالذات
والحقيقة بحيث يمكن انفكاك كل واحد منهما عن الاخر بان لا يكون احدهما قائما
بالاخر ولا مقوما له فهما غيران كالاب والابن فانه استقل كل منهما بالذات بحيث
يمكن انفكاك كل منهما عن الاخر فان الاب والابن وان لم يمكن انفكاك احدهما عن
الاخر بحسب معقول وصف الابوة والبنوة لكن امكن انفكاك كل واحد عن الاخر بحسب
الذات والا اي وان لم يستقل كل منهما بالذات بحيث يمكن انفكاك كل منهما عن الاخر
فان كان احدهما قائما بالاخر فهو الصفة والموصوف فالقائم هو الصفة وما قام
به هو الموصوف كالسواد مع الجسم وان كان احدهما مقوما للاخر فهما الكل والجزء
كالانسان والحيوان فانه لا يمكن انفكاك احدهما عن الاخر واحدهما وهو الحيوان
جزء مفهوم الاخر وهو الانسان فالانسان هو الكل والحيوان هو الجزء وهذا الاصطلاح
قال مشايخنا الصفة مع الذات لا هو ولا غيره اما انها ليست هو فظاهر واما
انها ليست غير الذات فلان الصفة قائمة بالذات وعلى الاصطلاح الاول وهو ان كل
شيئين متغايران فالغيران اذا اشتركا في تمام الماهية تخالفا فيها مثلا زيد
وعمرو فانهما اشتركا في تمام الماهية الذي هو الانسانية والا اي وان لم يشتركا الغيران في
تمام الماهية فهما مختلفان ثم المختلفان مثلا فان اشتركا في موضوع كالسواد والحركة
فانهما يعرضان الجسم والجسم موضوع لهما وما يحمولان على الجسم بالاشتقاق تقول الجسم
متحرك الجسم اسود ثم المثلان فان تساويا ان صدق كل واحد منهما على ما صدق عليه
الاخر كالانسان والناطق ومتداخلان ان صدق احدهما على بعض ما صدق عليه الاخر
ومن ضرورته ان يصدق الاخر ايضا على بعضه فان صدق الاخر على جميع افراده فالمتصادقان
على جميع افراد الاخر اعم مطلقا والذي لم يصدق الا على بعض الاخر اخص مطلقا كالحيوان
والانسان فان احدهما وهو الانسان يصدق على بعض الاخر وهو الحيوان والحيوان
يصدق على جميع افراد الانسان فالحيوان اعم مطلقا والانسان اخص مطلقا والا
اي وان لم يصدق احدهما على جميع افراد الاخر بل كل منهما يصدق على بعض ما يصدق

عليه الاخر فكل واحد منهما اعم من الاخرين وجه واخص من وجه كالحيوان والابيض
والمختلفان متباينان ان لم يستركا في الموضوع ثم المتباينان متقابلان ان امتنع
اجتماعهما في موضوع واحد من جهة واحدة في زمان واحد وقد اعتبر وحدة الموضوع
والزمان ليندرج فيه تقابل الضدان فانه لا يمتنع اجتماع ضدين في موضوعين ولا في
موضوع واحد في زمانين واعتبر وحدة الجهة ليندرج فيه تقابل المضافين فانه
يمكن عروضهما لشخص واحد في زمان واحد لكن من جهتين والتقابل اربعة انواع تقابل
الضدين وتقابل المضافين وتقابل العدم والملكة وتقابل السلب والايجاب وذلك لان
المتقابلين اما وجوديان او احدهما وجودي والاخر عدمي فان كان المتقابلان وجوديين
امكن تعقل احدهما مع الذهول عن الاخر فهما الضدان كالسواد والبياض والا لم يمكن
تعقل احدهما مع الذهول عن الاخر فهما مضافان والتقابل بينهما تقابل المضافين
كالابوة والبنوة وان كان احد المتقابلين وجوديا والاخر عدميا اعتبر كون الموضوع
مستعدا للاتصاف بالوجودي بحسب شخصه كالعمى والبصر بالنسبة الى الشخص
الانساني او بحسب نوعه كعدم اللحية من المراة او بحسب جنسه كعدم البصر بالنسبة
الى العقرب فعدم وملكة حقيقيان وان اعتبر كون الموضوع مستعدا للاتصاف
بالامر الوجودي في وقت يمكن اتصافه به فهما ملكة وعدم مشهوران كعدم اللحية عن
الانسان في سن عزشانه اللحية وان لم يعتبر كون الموضوع مستعدا للاتصاف بالامر الوجودي لا بحسب شخصه
ولا بحسب نوعه ولا بحسب جنسه ولا في وقت يمكن اتصافه به فسلب وايجاب كقولك
زيد بصير وزيد ليس ببصير وتقابل السلب والايجاب راجع الى القول او العقد اي يكون المتقابلان
فيهما اما في القول كما ذكرنا او العقد والتصور كما عداه ولا يحقق لواحد من المتقابلين في تقابل
الايجاب والسلب في الخارج فانه ليس في الخارج شيء هو ايجاب او سلب بل هما من احوال العقود
العقلية الواردة على ما في العقل من النسبة الثبوتية او القول الدال عليها فان قيل

هنا اذا كان لها موضوع اي محل يستغني
عن الحال متقوم له والا فلا موضوع له
هنا المعنى كالانسان والفرس فهما
متماثلان فيه متقابلين ليس

اي لا يكون السلب جزء الايجاب

الايجاب والسلب كما يكونان من الضدين يكونان بين مفردين كالفرس واللافرس
فلا يكون تقابلهما السلب والايجاب راجعا الى القول او العقد اجيب بانه مما لم يعتبر
صدق الفرس واللافرس على موضوع واحد لم تتصور التقابل بينهما فيكون راجعا الى
القول او العقد فان قيل لا نسلم انحصار التقابل في الانواع الاربعة التي ذكرتم لجواز
ان يكون التقابل بين عدمين المطلق اجيب بان العدمين لا تقابل بينهما اذ
العدم المطلق لا يقابل العدم المطلق لامتناع كون الشيء مقابلا لنفسه ولا العدم
المضاف لكونه مجتمعا موجودا والعدم المضاف لا يقابل العدم المضاف لصدقهما على
كل موجود هو غير الموجودين اللذين منهما عدمهما فان قيل التقابل بين العدمين
واقع كتقابل العمى واللاعمى فانه لا يجوز اجتماعهما في شيء واحد في زمان واحد
من جهة واحدة اجيب بان اللاعمى الذي هو سلب العمى انما يكون اذا انتفى العمى
وانتفاء العمى بانتفاء عدم البصر او بعدم قابلية الموضوع فان كان الاول يكون
سلب عدم البصر هو بعينه البصر فيكون التقابل بينهما تقابل العدم والملكة و
لا اعتبار بحرف في السلب في اللاعمى وان كان الثاني يكون اللاعمى عبارة عن سلب
قابلية المحل فيكون التقابل بينهما تقابل الايجاب والسلب فلم يتحقق تقابل
بين العدمين قيل ان الحكماء اشترطوا في الضدين ان يكون بينهما غاية الخلاف فلا
ينحصر تقابل الوجوديين اللذين يمكن تعقل احدهما مع الذهول عن الاخر في تقابل
الضدين فان مثل السواد والصفرة يقع خارجا عنه مع صدق التعريف عليه
اجيب بانهم اشترطوا في التضاد الحقيقي وهو ان يكون بين الوجوديين اللذين
يمكن تعقل احدهما مع الذهول عن الاخر تعاقب وبينهما غاية الخلاف لا في التضاد
المشهوري وهو ان يكون الامران الوجوديان يمكن تعقل احدهما مع الذهول عن
الاخر اعم من ان يكون بينهما تعاقب او يكون بينهما غاية الخلاف او لا يكون ولا يخصان
انما سوينا النسبة الى التضاد المشهوري قيل ان اشترط في تقابل العدمي والوجودي
ان يكون العدمي عدم الوجودي فقد يوجد تقابل غير تقابل العدم والملكة وغير

موضوع هو

ليس

لا يجتمعان

تقابل الايجاب والسلب كتقابل الملزوم وعدم اللازم وان لم يشترطا يكون هذا التقابل مع السلب والايجاب ان لم يشترط موضوع قابل مع انه ليس كذلك لجواز ارتفاعهما وامتناع ارتفاع السلب والايجاب على انهم صرحوا بان العدمي من هذين القسمين يجب ان يكون عدم الوجودي واجيب بان وحدة الموضوع معتبرة في التقابل ووجود الملزوم وعدم اللازم لم يتصور تواردهما على موضوع واحد لان موضوع عدم اللازم مباين لموضوع الملزوم فيكونان من قبيل المتباينين غير المتقابلين قال فتقل السواد من حيث هو عرض ضد البياض اقول قيل السواد من حيث انه ضد للبياض مضاف اليه فانهما وجوديان لا يمكن تعقل كل منهما مع الذهول عن الآخر لان الضدية من الامور الاضافية فلا يكون تقابل الضدين قسما غير تقابل المضافين قلنا المضاف حيثيته السواد لا السواد فان السواد نظرا الى ذاته ضد البياض ومن حيث انه ضد البياض مضاف اليه فيكون عروض التضاد لذات السواد والبياض وعروض التضايف لحيثيتهما مفهوم ضد العارض لذاتيهما المحمول على كل منهما وعروض التضايف لمجموع الذات الموصوف بانه ضد قيل المقابل مندرج في المضاف لان المقابل امر وجودي لا يمكن تعقله مع الذهول عن المقابل الآخر الذي هو امر وجودي فكيف يكون المضاف مندرجا تحت المقابل لانه يلزم ح ان يكون كل واحد منهما اعم من الآخر مطلقا قلنا المضاف تحت ما صدق عليه المقابل اي تحت الذات التي صدق عليها المقابل وما صدق عليه المقابل اعم من المضاف لصدقه على الضد وغيره وتحت المضاف المقابل او الذات المقيدة بقيد انه مقابل ولا يمتنع ان يكون الشيء بامتياز ذاته اعم من غيره وبامتياز عارض من عوارضه اخص منه قال فنوع المثلين اقول ذكر خمسة فنوع المثلين المبحث الثالث اول المثلين لا يجتمعان في محل واحد لان المثلين متحدان في الماهية وفي لوازم الماهية فلو اجتمعا في محل واحد لاتحدا بسبب العوارض ايضا لانهما اذا اجتمعا في محل واحد وكل ما عرض لاحدهما عرض للآخر فيكون المثلان هو هو

هذا الامتناع مبني على انحصار تقابل السلب والايجاب في التناقض وقد عرفت ليس

كل متقابلين فحيثيتهما متقابلان بذلك التقابل منذرجان تحت المضاف حتى المضافان كالابوة والبنوة فانهما مع اندراجهما بذاتيهما تحت المضاف مندرجان ايضا تحته بذلك الاعتبار ليس

فان قيل اذا كان المضاف تحت الذات التي صدق عليها مفهوم المتقابل كان تحت مفهومه ايضا فيكون صادقا عليه وعلى غيره ولا شك ان هذا المفهوم نوع من افراد المضاف فيلزم المحذور قلنا مفهوم المتقابل من حيث صدقه على افراده اعم من المضاف ومن حيث هو مندرج تحت المضاف والا يلزم من اندراج مفهوم تحت او وكونه نوعا من افراده اندراج افراد ذلك المفهوم تحت الآخر فان الحيوان مندرج تحت الجنس ولا اندراج افراده تحته ليس

عليها م

لا مثلين

لا مثلين النوع الثاني التقابل بالذات من السلب والايجاب لان كل واحد من السلب والايجاب لذاته يرفع الآخر بخلاف كل واحد من الضدين والمضافين فانه انما يقابل الآخر لاستلزامه عدم الآخر مثلا الامر الذي يصدق عليه انه ليس بخير وبين عقد ان عقد انه ليس بخير وعقد انه شر وعقد انه ليس بخير لانا نعقد انه شر اذ يصدقان عليه ذات واحدة ولا عقد انه ليس بشر اذ يصدقان ايضا عليه امر واحد فالمنافاة في العقد انه ليس بخير هو عقد انه خير والمنافاة محققة من الجانبين فعقد انه خير لا منافاة بينه وبين لا عقد انه ليس بخير ولا منافاة بينه وبين عقد انه شر فالمنافاة الخاصة في عقد انه خير هي ان عقد انه ليس بخير كان المقابل من الايجاب والسلب بالذات تحت احد الضدين وايضا الخير حقيقته الهيئة او عقد انه ليس بخير رافع لعقد انه خير وعقد انه شر رافع لعقد انه ليس بشر والرافع للامر الذاتي اقوى مما ذاتي من الرافع للامر العرضي لان الرافع للامر الذاتي رافع للذات بالذات ورافع الامر العرضي رافع للذات لا بالذات بل بالعرض فعقد انه ليس بخير اقوى مما ذاتي لعقد انه خير من عقد انه شر لان المنافاة بين الشيء ومن ما يرفع ذاته لا بتوسط شيء اقوى من المنافاة بين الشيء ومن ما يرفع الامر العارض عنه وايضا الشر لو لا استلزامه على انه ليس بخير لما كان عقد انه شر رافعا لعقد انه خير فافا لو فرضنا بذل الشر شيئا آخر مما ليس بخير لكان اعتقاد كون الشيء ذلك الامر المستلزم على انه ليس بخير مانعا من اعتقاد انه خير لا انه ولكل امر بديل لاشتماله على انه ليس بخير وذلك يدل على ان المنافي بالذات لا يكون الا بين السلب والايجاب وهذا الاخير هو الذي ذكر في الكتاب النوع الثالث السلب والايجاب لا يصدقان ولا يكذبان معا واما سائر المتقابلين فيجوز كذبهما اما المضافان فيكذبان بخلو المحل عنهما واما الضدان فيكذبان بعدم المحل لو بما يضاف المحل بالتوسط المعبر عنه باسم محصل كالفاتر المتوسط بين الحار والبارد او المعبر عنه بسلب الطرفين كقولنا لا معادل ولا جاهز والضدان يكذبان معا بخلو المحل عنهما وعن الوسط كالشفاف وهو

بنا فيه

ولا عقد انه ليس بشر م ر بما فيه

وذلك لو لا اجتماع بما ذكر من شرط التقابل ليس

فانه خلو عن السواد والبياض ايضا كالحس مثلا

وبعبارة اخرى خلو المحل الصالح وممكن اندراجه

خلو الفلك ليس

ما الالون له واما العدم والملكة فملكذبان بعدم المحل اعدم استعداد المحل للملكة الفرع
الرابع المضافان سلازمان طرد وعكسا اى متى وجد احدهما وجد الاخر ومتى عدم
احدهما عدم الاخر فان لاطراد هو لاستلزام من جانب الوجود ولانعكاس هو لاستلزام
من جانب العدم والضدان قد يلزمان المحل على البدل بان يكون احدهما لا بعينه
لا دائما مثل الحى المستلزم للصحة او المرض فان بدن الحى يستلزم احدهما لا بعينه
فيتعاقبان على المحل وقد لا يلزم احد الضدين المحل فلا يتعاقبان على المحل
كالحركة من الوسط او الى الوسط فانهما ضدان ولا يلزم من احدهما المحل لوجوب
تخلل سكون بينهما على المشهور وقد يلزم احد الضدين لعينه المحل كبياض الثلج فانه
لازم للثلج الفرع الخامس فى الاستقراء الاستقراء دليل على ان التضاد الحقيقى لا يكون الا
بين نوعين اخيرين مندرجين تحت الجنس الواحد السافل كالسواد والبياض
فانهما نوعان اخيران مندرجان تحت الجنس الواحد السافل الذى هو اللون فان
اللون جنس سافل فان فوقه الكيفية المبصرة وفوق الكيفية المبصرة الكيفية المحسوسة
وفوق الكيفية المحسوسة الكيف وايضا الاستقراء دليل على ان المتباينين لا يضادهما
شئ واحد تضادا حقيقيا ولا يرد التنقض بالحركة من الوسط والسكون فانهما اى ان
متباينان تضادهما شئ واحد وهو الحركة الى الوسط فان السكون لا يكون هناك
الحركة بل بينهما تقابل العدم والملكة قال

الفصل السادس
فى العلة والمعلول

اقول لما فرغ من الفصل الخامس فى الوحدة والكثرة شرع فى الفصل السادس فى العلة والمعلول وذكر فيه اربعة مباحث الاول فى اقسامها الثانى فى تعدد العلل والمعلولات الثالث فى ان جزء المؤثر وشرطه الرابع فى ان الشئ الواحد هل يكون قابلا وفاعلا معا المبحث الاول فى اقسام العلة علة الشئ ما يحتاج اليه الشئ فان كان جميع ما يحتاج اليه الشئ منها فهو العلة التامة وان كان بعض ما يحتاج اليه الشئ فهو العلة الناقصة فيدخل فى العلة التامة الشرائط وزوال الموانع وليس المراد من دخول زوال المانع فى العلة التامة ان العدم يفعل شيئا بل المراد

بدن م

فى الزرق

للبياض ولاحرنضاد البياض للسواد ونضاد السواد بالبياض معلل بالسواد
بالقياس الى البياض على معنى ان السواد محل لتضاده للبياض وعروض التضاد
له بالقياس الى البياض ونضاد البياض للسواد معلل بالبياض بالقياس الى
السواد على ان البياض محل لتضاده للسواد وعروض التضاد له بالقياس الى السواد
قيل الجسمية النوعية لا تخ اما ان تكون محتاجة الى واحدة من العلتين المستقلتين
بعينها فلا تعرض لها الحاجة بالقياس الى غيرها فلم يقع بغيرها واما ان تكون غنية عنها
فلا تعرض لها الحاجة بالقياس اليها فلم يقع بها لا يقال الطبيعة من حيث هي لا تكون
لذاتها محتاجة اليها ولا غنية عنها لانا نقول الطبيعة من حيث هي اما ان يتوقف
على هذه العلة المستقلة اولا والاول يقتضي الحاجة اليها والثاني يقتضي الغناء عنها فـ
اجيب عن اصل الشبهة بان الطبيعة من حيث هي غنية قوله فلا تعرض لها الحاجة
بالقياس اليها فلم يقع بها قلنا الحاجة لم تعرض لها بالقياس اليها بل الحاجة انما عرضت
لعوزها الذي هو احد المتماثلين والطبيعة غنية عن كل واحد منها بعينها ومحتاجة
الى علة ما لكن كل واحد من المتماثلين لما احتاج الى علة معينة واقتضته تلك العلة
لزمتها الطبيعة لاشتمال ذلك المتماثل عليها والمركب قد يتعدد اثاره اي يجوز ان يكون
المركب علة مستقلة لمعلولات متعددة كالآثار الصادرة من الآلات او القوابل كالعقل
الاول الذي هو مبدأ عقل ونفس وفلك واما البسيط الواحد الحقيقي الذي لا تعدد فيه
بوجه من الوجوه من غير آلة وقابل فمنع جمهور الحكماء تعدد اثاره وتمسكوا بانه لو
صدر عن الواحد الحقيقي اثنان لكان مصدريته هذا غير مصدريته ذلك فهذان المفهومان
ان دخلا او احدهما في ذاته لزم التركيب وان كانا خارجين او احدهما نفسا والاخر
خارجا يلزم ان يكونا معلولين ان كانا خارجين او الذي يكون خارجا من المعلول ويعود
الكلام اليه ويلزم التسلسل واجيب بان المصدرية من الاعتبارات العقلية التي لا وجود
لها في الخارج لان المصدرية امر اضافي والامور الاضافية اعتبارية
يستغني عن العلة فلا يلزم التس على تقدير خروجها او خروج احدهما وعورض

بان

بان الجسمية تقتضي التحيز وقبول الاعراض الوجودية عندكم مع بساطتها وقد اجيب
بان المصدرية تطلق على معنيين احدهما امر اضافي يعرض لذات العلة بالقياس الى
معلوله من حيث يكونان معا باعتبار العلية والمعلولية والكلام ليس فيه والثاني كون
العلة بحيث يجب عنها المعلول وهو متقدم بالذات على المعلول وهذا المعنى غير الاضافة
العارضة للعلة بالقياس الى المعلول المتأخرة عن ذاتيهما وكلامنا فيه وسواء
ان كان المعلول واحدا او ذلك الامر قد يكون هو ذات العلة بعينها ان كانت العلة علة
لذاتها وقد يكون حالة تعرض لها ان كانت علة لا لذاتها بل بحسب حالة اخرى واذا كان
المعلول فوق واحد فلا محالة يكون ذلك الامر مختلفا ويلزم التس في الامور الحقيقية
او التركيب وكلاهما محال لان قيل المصدرية ان لم تكن صفة حقيقية لم يتم البرهان لما
ذكر وان كانت صفة حقيقية كانت للفاعل جهة اخرى غير الماهية فلا يكون الفاعل
واحدا من جميع الوجوه والكلام فيه وايضا لو صح هذا الدليل لزم ان لا يصدر عن
الواحد شي اصلا ويقرر من وجهين الاول لو صدر عنه شي فكونه مصدرا له امر
مغاير له وسوا لا يجوز ان يكون جزء له لما مر فيكون خارجا عنه معلولا له فصدر عنه
اشياء نحو الجواب ان المصدرية بالمعنى الذي ذكرنا صفة حقيقية قوله لو كان المصدرية
صفة حقيقية كان للفاعل جهة اخرى غير الماهية فلا يكون الفاعل واحدا من جميع
الوجوه قلنا لو كان المعلول واحدا يكون ذلك المعنى نفس الفاعل ولا محذور فيه و
ان كان فوق واحد يلزم ان يكون احدهما غير الفاعل بالضرورة ويلزم منه ان يكون
للفاعل جهة اخرى فلا يكون الفاعل واحدا من جميع الوجوه ويلزم الخلف لانه
يلزم ان يكون ما فرضناه واحدا من جميع الوجوه غير الواحد واما قوله في الوجه
الاول لو صدر عنه شي فكونه مصدرا له امر مغاير له لكونه نسبة قلنا كونه مصدرا بالمعنى
الثاني لا يكون نسبة بل يكون عين المصدر ان كان مصدرا لواحد ولا يلزم المحذور و
بهذا يعلم الجواب عن الوجه الثاني واما المعارضة بالجسمية التي تقتضي التحيز و
قبول الاعراض الوجودية فساقطة فان الجسمية وان كانت بسيطة في الخارج ففيها

بان

لكونه نفسه فهو اما داخل
او خارج ويتم الكلام الثاني
لو صدر عنه شي لزم ان يصدر
عنه اثنان لانه لو صدر عنه
شي فكونه مصدرا مغايرا له

غيرا عتبار القابلية فباعتبار القابلية غير مستلزم وباعتبار الفاعلية
مستلزم والمسمى هو استلزام الشئ الاخر وعدم استلزامه له باعتبار واحد
وقال استلزام الشئ الاخر باعتبار لا ثانى عدم استلزامه له باعتبار اخر وهذا
قيل نسبة القابل الى المقبول بالامكان العام ونسبة الفاعل الى المفعول
بالوجوب فلا يكون بينهما تناف اذ لا ثانى بين الوجوب والامكان والقول بان
البسط لا يتعدد اثاره قد سبق قال العام

الباب الثانى فى الاعراض

الباب الاول فى الامور الكلية من الكتاب الاول من الممكنات شرع فى الباب
الثانى فى الاعراض وذكر فيه اربعة فصول الاول فى المباحث الكلية الثانى فى
مباحث الكم الثالث فى الكيف الرابع فى الاعراض النسبية الفصل
الاول فى المباحث الكلية وفيه خمسة مباحث الاول فى تعدد اجناسها الثانى
فى امتناع الاستقلال عليها الثالث فى قيام العرض بالعرض الرابع فى بقاء الاعراض
الخامس فى امتناع قيام العرض الواحد بمحلين المبحث الاول فى تعدد اجناس
الاعراض اعلم ان العرض هو الموجود فى موضوع والمراد بالموضوع المحل المستغنى
عن الحال متقوما بنفسه لا به والمراد بالوجود فى الموضوع هو الكون فى شئ لا
كجزء منه ولا يصح مفارقته عنه فان لفظ فى كما فى قولنا زيد فى الدار او التشابه على معان
مختلفة كقولنا الشئ فى الزمان وفى المكان وفى الحيز وفى الجهة وفى الحركة و
كون الكل فى الجزو الكلى فى الجزئى والخاص فى العام فان لفظ فى فى جميعها ليست
بمعنى واحد فان بعض هذه الامور بالاضافة وبعضها بالاشتمال وبعضها بالظرفية
فعدم جواز الاستقلال فى تعريف الكون فى الموضوع هو قرينة يفهم منها المقصود
بلفظة المستعملة فيه ولا جزء منه يحترز به مثل كون اللونية فى السواد والحيوانية
فى الانسان وقد بين ان امثال هذه ليست باجزاء الحقيقة بل هى كالاجزاء والمشهور
انحصار الاعراض المندرجة تحت جنس فى المقولات التسع وهى الكم وهو عرض

الخصوصية واحدة لكن لها معلولان
لا خر بالقول تارة وبالفعل اخرى
لا ان الخصوصية اثنتان ره س

جهات متعددة من الماهية والوجود والامكان والوجوب والامتناع فى صدور الكثير
من البسيط عند تعدد الجهات قال الثالث فى الفرق بين جزء الموثر اقول
المبحث الثالث فى الفرق بين جزء الموثر اى الفاعل وشرط الموثر جزء الموثر ما يتوقف
عليه ذات الموثر معقولا له وشرط الموثر ما يتوقف عليه تاثر الموثر فى غيره ولا يتوقف
عليه تحقق ذات الموثر كالبوسة للنار فان البوسة يتوقف عليها تاثر النار فى
الغير ولا يتوقف تحقق ذات النار على البوسة قال الرابع قيل الشئ الواحد
لا يكون قابلا وفاعلا اقول المبحث الرابع فى ان الشئ الواحد هل يجوز ان يكون
قابلا لشئ وفاعلا له قالت الحكما الشئ الواحد الذى لا كثرة فيه بوجه من الوجوه من غير
تعدد الات وشرائط لا يكون قابلا لشئ وفاعلا له لوجهين احدهما ان القبول والفعل
متنافيان عند الحاد فنسبة القبول ونسبة الفعل بان يكون نسبة القبول واقعة
بين المنتسبين اللذين وقع نسبة الفعل بينهما اى الذات الذى عرض له القابلية
بعينه سو الذات الذى عرض له الفاعلية وكان الشئ الذى عرض له المقبولية بعينه
سو الذات الذى عرض له المفعولية والذى يدل على تنافى الفعل والقبول عند الحاد
النسبة التنافى بين لازميهما اى استلزام الفعل المفعول وعدم استلزام القبول
القبول فان القابل من حيث سو قابليته غير مستلزم للقبول والفاعل من حيث هو
فاعل مستلزم للمفعول فان القابل يمكن له المقبول بالامكان الخاص والفاعل
والفاعل من حيث سو فاعل يجب عنه المفعول وسو استلزام وعدم الاستلزام اذا
اعتبرا بالنسبة الى شئ واحد يحقق المنافاة وهما فى اللازمين يستلزم منافى ملزومها
فاذا كان القبول والفعل متنافيين لا يكون الشئ الواحد فى محل واحد من جهة
واحدة الوجه الثانى ان القبول يقتضى الفعل فلا يكون كلاهما عين الذات فان
دخلا او احدهما فى الذات لزم التركب وان خرجا او احدهما يلزم الشئ لا نوع مصدر
الفعل غير مصدر القبول وبفعل الكلام اليه ويلزم الشئ اجاب المص بان عدم
استلزام الشئ لاخر ما عتبارا دلا ثانى فى استلزامه له باعتبار اخر فان اعتبار الفاعلية

فى الاول فاعل والا لزم الخلف وفى الثانى قابل والا لزم الدور فى الكل فاعل
كذا فاكان القابل فاعلا يستحيل

يقبل القسمة لذاته سوا كانت منفصلا كالاعداد او متصلا كالمقادير والكيف
وهو عرض لا يقبل القسمة في ذاته ولا يتوقف تصوره على تصور غيره فالاول
يخرج الكم والثاني الاعراض النسبية مثل الاكوان وهو حصول الشي في المكان
ومفهومه انما يتم بنسبة الشي الى المكان الذي هو فيه لا انه نفس النسبة الى
المكان والاين الحقيقي هو كون الشي في مكانه الحقيقي ولا يشكل ان كون الشي في
مكانه يكون نسبته الى المكان من لوازمه لا انه نفس هذه النسبة والاين
الغير الحقيقي ككون الشي في السوق والمتى وهو حصول الشي في الزمان
ككون الكسوف في وقت كذا واعلم ان كثيرا من الاشيا تقع في طرف الزمان
اعني الان ولا تقع في الزمان وقد يعبر عنه بمتى فمتى هو حصول الشي في الزمان او
في طرفه والوضع وهو هيئة تعرض للجسم باعتبار نسبتين نسبة تقع بين
اجزائه وبين جهات اجزائه في ان يكون لبعضها موازاة وانحراف بالقياس
الى بعض اجزائه ونسبة للاجزاء بالقياس الى امور خارجة عن الجسم الذي هو
موضوع تلك الهيئة اما امكنة حاوية او متمكنات محوية كالقيام والقعود و
الاستلقاء والانبطاح والاضافة وهي النسبة العارضة للشي بالقياس الى نسبة
اخرى هذا رسمها وتحقيقها ان الاضافة هيئة تكون ماهيتها معقولة بالقياس
الى تعقل هيئة اخرى تكون تلك الهيئة ايضا معقولة بالقياس الى تعقل الهيئة الاولى
سوا كانت الهيئتان متخالفتين كالابوة والبنوة او متوافقتين كالاخوة من
الجانبين وليس كل نسبة اضافة فان النسب التي هي غير الاضافة وان كانت ماهيتها
معقولة بالقياس الى تعقل شي اخر لكن ذلك الشي الاخر لا يكون معقولا بالقياس الى
تعقل النسبة فالنسبة التي لا يوجد فيها الطرفان من حيث هي نسبة غير الاضافة و
النسبة التي يوجد الطرفان فيها هي الاضافة والملك وهو الهيئة الحاصلة للشي بسبب
ما يحيط به وينتقل بانتقاله كالتعمم والتقمص والتختم والتنعل ومنه ذاتي كحال الهرة
عند اهابها ومنه عرضي كحال الانسان عند قميصه وان ينفعل وهو كون الشي متاثرا عن غيره

هو كون الشي في مكانه الغير الحقيقي

كالقاطع ما دام قاطعا وان ينفعل وهو كون الشي متاثرا عن غيره كالمنقطع ما دام منقطعا
قوله واعلم ان النقطة والوحدة خارجتان عنها فيرد النقض بهما على من يحصر الاعراض
تسعة واما من يجعل الاعراض المندرجة تحت جنس منحصرة في التسعة فلا يرد النقض
بهما عليه لكن القطع بان اجناس الاعراض منحصرة في التسعة موقوف على بيان انه
قول كل من هذه المقولات على ما تحته لا على سبيل الاشتراك ولا على سبيل التشكيك بل
على طريق التواطي ولا ايضا على سبيل قول اللازم الذي يقال على ما تحته بالسوية و
انه لا جنس غير هذه التسعة وانه لا يكون اثنان منها او اكثر مندرجة تحت جنس فانه
لا يكون كل واحد منها تمام جزئياته المندرجة تحته وان العرض ليس جنسا لها لكن
تحقيق ذلك عسر جدا ولم يوجد فيما نقل الينا من الكتب التي وجدناها في هذا الفن
ما يفي بتحقيق الحق فيه والحق ان العرض ليس جنسا لها لان عرضية هذه الاجناس
مفتقرة الى البيان فلم يكن العرض جنسا لها والا لم يكن مفتقرا الى البيان لان
الجنس ذاتي والذاتي لا يفتقر الى البيان قال ـــ الثاني في امتناع انتقال
اقول ـــ المبحث الثاني في امتناع انتقال الاعراض اجمع جمهور العقلا على
امتناع انتقال الاعراض واحتجوا عليه بان المقتضي لتشخص افرادها لا يكون
ماهيتها ولا لوازمها والا لانحصر انواعها في اشخاصها ولا عوارضها الحالة
فيها لتوقف حلول عوارضها الحالة فيها على تشخصها وتعينها فلو توقف تشخصها
على العوارض الحالة فيها لزم الدور ولا امرا مباينا لها لاستغنائها عن الموضوع
لانه في وجوده وتشخصه مكتف بغير الموضوع والمكتفي بالوجود والتشخص
بغير المحل لا يفتقر الى المحل فيستغني عنه وهو باطل فتعين ان يكون تشخصها
لمحالها او لما حل فيها وعلى التقديرين يفتقر في تشخصها الى الموضوع فيكون
الموضوع من جملة المتشخصات فلا يصح الانتقال عنها لانه اذا كان الموضوع متشخصا
لها يكون محتاجا الى موضوع متشخص لان الموضوع المبهم لا يكون من حيث هو مبهم
موجودا في الخارج وما لا يكون كذلك لا يفيد تشخص ما هو حال فيه فالعرض اذا

لا يتحقق وجوده الا بموضوع معينه فلا يصح لاستقال وهذا بخلاف الجسم في احتياجه
الى الحيز فان الجسم غير محتاج في وجوده وتشخصه الى الحيز بل يحتاج الجسم في
تحيزه الى حيز غير معين فلا يمتنع ان ينتقل من حيز الى اخر من حيث انه موجود
متشخص لا من حيث هو متحيز لان كونه متحيزا حاصل باعتبار الحيزين
قال الثالث في قيام العرض بالعرض اقول البحث الثالث في
قيام العرض العرض منع جمهور المتكلمين قيام العرض بالعرض متمسكين بان المعنى
بقيام الشيء بغيره حصوله في الحيز تبعا لحصول ذلك الغير فيه فذلك الغير المتبوع لا
يكون الا جوهرا لانه لو كان عرضا لكان حصوله في الحيز تبعا لحصول الغير فيه و
ذلك الغير لا يخ اما ان يكون هو الحال الاول او غيره فان كان الاول يلزم ان يكون
حصول كل منهما في الاخر تبعا لحصول الاخر فيه فيلزم الدور وهو محال وان كان الثاني
يلزم الترجيح من غير مرجح اذ ليس جعل احدهما قائما بالاخر اولى من العكس فيلزم
ان يكون كل منهما قائما بد وهو الجوهر قال المص وهذا التمسك ضعيف اذ لا يم
ان قيام الشيء بغيره عبارة عن حصوله في الحيز تبعا لحصول الغير فيه لجواز ان
عبارة عن اختصاص احد الشيئين بالاخر على وجه يكون الاول ناعتا والثاني منعوتا
وان لم يكن ماهية ذلك الاختصاص معلومة ونسمي الناعت حالا والمنعوت محلا
فان صفات الله تعالى قائمة بذاته مع امتناع تحيزه وان سلم ان القيام هو حصول
الشيء في الحيز تبعا لحصول محله فيه فلم لا يجوز ان يكون تحيز محله تبعا لتحيز
محل اخر سوا الجوهر وقوله يلزم الترجيح بلا مرجح قلنا لا نم قوله اذ ليس جعل احدهما
قائما بالاخر اولى من العكس قلنا يجوز ان يكون احدهما قائما بالاخر ولا اخر قائما بالجوهر
فيجعل الاخير قائما به لانه لم يحل فيه فيكون جعله قائما بالاخر اولى من العكس لانه حال
واجمع الحكما على قيام العرض بالعرض بان الحركة والبطوء عرضان قائمان بالجسم
القائمة بالجسم فان الحركة هي المتصفة بالسرعة والبطوء من الجسم قال
الرابع في نفي الاعراض اقول البحث الرابع في نفي الاعراض منع الشيخ ابو الحسن

اه كل منهما تابع لذلك الغير الذي
هو الجوهر في التحيز لا س

الاشعري بقاء الاعراض وتمسك لوجهين الاول ان البقاء عرض قائم بذات الباقي فلا يقوم
الا بمحل والا لزم العرض بالعرض واذا لم يقم البقاء بالعرض لم يبق العرض
الثاني انه لو بقي العرض لامتنع زواله واللازم ظاهر البطلان فيلزم بطلان الملزوم
بيان الملازمة ان العرض لا يزول لنفسه لانه يلزم منه ان لا يزول لنفسه لكان ممتنعا
لذاته فيلزم ان ينقلب الممكن ممتنعا لانه قبل الزوال كان ممكنا ولا يزول المؤثر فلو
علة الزوال الضد الاخر عن المحل بطريان وجود الضد الطاري على المحل لزم الدور ولا
يزول العرض عن المحل لمؤثر موجب عدمي كزوال الشرط وجود ذلك العرض الزائل
فان شرط وجود العرض الزائل الجوهري فيعود الكلام اليه ويلزم الدور بان يقال
عدم الجوهر لا يكون لنفسه فيكون لمؤثر وجودي كطريان الضد فيلزم الدور او مؤثر
عدمي كزوال الشرط وذلك الشرط ان كان عرضا يلزم الدور وكذا ان كان جوهرا يلزم
الدور والا يلزم ان يكون كل جوهري مشروطا بجوهري اخر الى ما لا نهاية له وهو محال
ولا يزول العرض عن المحل لفاعل مختار لان الفاعل المختار لا بد له من اثر وجودي
لان العدم لا يكون اثرا فيكون الفاعل المختار موجدا لامر ما هو فاجيب عن
الوجه الاول بمنع المقدمة من اي لا نم ان البقاء عرض قائم بالباقي ولا نم انه لا يجوز قيام
العرض بالعرض واجيب عن الوجه الثاني بان زوال العرض لنفسه بان يكون
عدم العرض مقتضيا ذات العرض بعد زمانا اي بعد بقائه زمانين او اكثر
فان قلت يلزم حينئذ ان ينقلب الممكن ممتنعا قلنا لا نم لزوم الانقلاب اذ لم يبق
العرض زمانين يلزم ان يكون عدمه مقتضى ذاته بعد وجوده فيلزم ان ينقلب
الممكن ممتنعا او نقول زوال العرض عن المحل لمؤثر وجودي مباين عن محل
العرض وهو طريان ضد ذلك العرض الزائل على محل اخر وطريان الضد على محل
اخر غير مشروط بزوال العرض الاخر عن المحل فلا يلزم الدور او نقول زوال العرض
عن المحل لمؤثر عدمي وهو انتفاء شرط هو عرض لا يستمر وجوده فان العرض قسمان
قار الذات مستمر الوجود كالطعوم وغير قار الذات كالحركة والصوت ويكفي
شرط وجود العرض القار عرضا غير مستمر الوجود فعند عدمه يزول العرض الباقي

وجه الرد في هذه الاقسام

٦٣

انما جاز ان يكون المؤثر عدميا لان
الكلام في المعلول العدمي لا س

ع محل واحد وبما يجوز ان

او معقول زوال العرض عن المحل للفاعل المختار ولا نسلم ان الشيء لا يكون عدميا فانه يجوز
ان يكون العلم المتجدد اثرا للفاعل المختار وقد تمسك النظام بالوجه الثاني في
امتناع بقاء الاجسام بانه لو بقي الاجسام امتنع زوالها واللازم باطل لان الاجسام
تنعدم عند القيامة بسان الملازمة ان الجسم لا يزول بنفسه ولا بطريان وجودي ولا بمؤثر
عدمي ولا بفاعل مختار وقد عرفت تقرير هذا الوجه وضعفه مما تقدم قال
الخامس في امتناع قيام العرض الواحد بمحلين اقول المبحث الخامس في امتناع
قيام العرض الواحد بمحلين وذلك لانه لو جاز قيام العرض الواحد بمحلين لجاز
حصول الجسم الواحد بمحلين فجاز حصول الجسم الواحد في مكانين فانه لو جاز
في العقل ان يكون الحال في هذا المحل عين الحال في ذلك المحل لجاز في العقل ان يكون
الجسم الحاصل في هذا المكان هو الجسم الحاصل في ذلك المكان فيكون الجسم الواحد
حاصلا في المكانين وفيه نظر فانه قاس حلول العرض في الموضوع على حلول
الجسم في المكان المنبىء كونه في مكانين ولو صح ذلك لقيل يمتنع اجتماع عرضين
في محل واحد قياسا على امتناع الجسمين في مكان واحد لكن اجتماع الاعراض
الكثيرة في محل واحد كالسواد والحركة والتاليف والحيوة مما لا يدفعه وايضا
لو جاز قيام العرض الواحد بمحلين لامتنع الجزم بان السواد المحسوس في هذا
المحل غير السواد المحسوس في ذلك المحل واللازم باطل فان الجزم حاصل بان
السواد المحسوس في هذا المحل غير السواد المحسوس في ذلك المحل بيان الملازمة
انه اذا جاز قيام العرض الواحد بمحلين جاز ان يكون السواد الواحد قائما بالمحلين
فاحتمل ان يكون السواد المحسوس في هذا المحل هو السواد المحسوس في ذلك
المحل وايضا لو جاز قيام العرض الواحد بمحلين لجاز اجتماع علتين مستقلتين على
معلول واحد بالشخص واللازم بين البطلان بيان الملازمة ان العرض الواحد
بالشخص له علة مستقلة يكون موضوعه الذي هو المحل الاخر جزءا لها فلو حصل
ذلك العرض الواحد بالشخص في محل اخر يكون له علة مستقلة يكون موضوعه
الذي هو المحل الاخر جزا لها والعلة المستقلة التي يكون هذا الموضوع جزا لها

انا يكون متشخصا وكذا الحال في العرض المتشخص بالقياس الى محلين فاشتركا في الحكم المتفرع عليه ولما كان الجسم
ذا حجم ممتدا في الجهات الى المكان فلو اجتمع معه فيه غيره لزم تداخل الاحجام وذلك مستحيل ولا يتعدى الحكم الى
الاعراض التي لا حجم لها واما الكميات المتصلة من حيث انها مقادير واحجام مستحيلة تداخلها ايضا فيمتنع
اجتماع بعضها مع بعض كالاجسام واذا حققت ما اوضحناه فلك ان تجعل كلام المصنف استدلالا لا تمثيليا
قطعيا ولا يتوجه عليه النظر المذكور اهس

فيها العلة المستقلة التي يكون الموضوع الاخر جزا لها فيجتمع علتان مستقلتان على
العرض الواحد بالشخص وزعم جمع من الاوائل من قدماء الفلاسفة ان
الاضافات كالجوار والقرب تعرض لامرين وقال ابو هاشم التاليف عرض واحد
قائم بجوهرين لان التاليف لو لم يقم بجوهرين لما امتنع الجوهر ان المتالفان عن
الانفكاك كالمتجاورين فانهما لا يمتنعان من الانفكاك وقال ابو هاشم لا تقوم
التاليف باكثر من جوهرين والا لعدم التاليف الجوهر بعدم الثالث فلا يبقى الجوهران
الباقيان بعد عدم التاليف مولفين واجيب بان احالة عسر انفكاك الجوهرين
المتالفين الى احتياج التاليف اليهما حتى يلزم قيام العرض الواحد بمحلين الذي
ممنوع ليست اولى من احالة عسر انفكاكهما الى احتياج احدهما الى الاخر او الى الصاق
الفاعل المختار اعلم ان كون العرض الواحد قائما بمحلين يفهم منه معنيان
احدهما ان العرض الواحد الحال في محل هو بعينه في المحل الاخر وهو بط لما ذكر
والثاني ان العرض حال في مجموع شيئين صارا باجتماعهما محلا واحدا له ولم يقم حجة
على امتناعه وقدماء الفلاسفة قالوا بقيام العرض الواحد بمحل منقسم الى اجزاء كثيرة
كالوحدة القائمة بالعشرة وشكل التثليث بمجموع الاضلاع الثلثة المحيطة بسطح والحيوة
بالبنية المتجزية الى اعضاء وانما قال ابو هاشم بقيام التاليف الواحد بجوهرين لان عدم
انفكاك المولفين دون المتجاورين يحتاج الى علة ولو قام بكل منهما تاليف لم
يتعذر انفكاكهما ولم يقل بقيامه بما فوق الاثنين لان التاليف لو قام مثلا بثلثة
جواهر ثم ازيل واحد عن الاجتماع بالباقين وجب انعدام التاليف لانعدام محله
فلا يبقى الباقيان مولفين وذلك بخلاف ما عليه الوجود ولم يلزم قيام العرض الواحد بمحلين بالمعنى الذي هو ممنوع

الفصل الثاني في مباحث الكم

اقول لما فرغ من الفصل
الاول في المباحث الكلية للاعراض اراد ان يذكر المباحث المتعلقة بكل من الاعراض
التسعة فبدا بالكمية لانها اعم وجودا من الكيفية واصح وجودا من الاعراض السبعة
النسبية لان الاعراض النسبية غير مستقرة في ذات موضوعها بخلاف الكمية فجعل الفصل

وكالعدد والذى هو محل للعدد الذى هو كم منفصل بالذات والكم بالعرض ايضا ما يكون حالا
فى محل الكم بالذات كما قال هذا المبلغ ساضه الكثر والكم بالعرض ايضا ما يكون متعلقا بما عرض
له كالقوة المتصفه بالتناهى واللاتناهى بحسب تناهى آثارها ولاتناهيها بحسب العدد
والزمان فان الآثار الصادرة من القوى اذا كانت متناهية او غير متناهية بحسب العدد
او الزمان تكون القوى التى هى مبدا لتلك الآثار ايضا متصفه بالتناهى واللاتناهى عددا
او زمانا قال الثالث فى عدية هذه الكميات اقول المبحث الثالث فى عدية
هذه الكميات اعنى العدد والمقادير التى هى الخط والسطح والجسم التعليمى والزمان
قال المتكلمون العدد اى الكم المنفصل لا وجود له فى الخارج لان العدد مركب من
الوحدات التى هى اعتبارات عقلية لا وجود لها فى الخارج كما سبق فى بحث الوحدة و
الكثرة والمركب من الاعتبارات العقلية التى لا وجود لها فى الخارج اعتبارى لا وجود
له فى الخارج واما المقادير التى هى الجسم التعليمى والسطح والخط فليست بموجودات زائدة
على الجسم لانها اما نفس الجسمية او جزء الجسمية بناء على ان الجسم مركب من اجزاء لا تتجزى
فانه ح تكون الاجزاء المنضمة بعضها الى بعض فى الجهات الثلث اى الطول والعرض والعمق
هو الجسم التعليمى والمنضم بعضها الى بعض فى الجهتين هو السطح وهو جزء من المنضم بعضها
الى بعض فى الجهات الثلث والمنضم بعضها الى بعض فى الجهة الواحدة هو الخط وهو جزء
للمنضم بعضها الى بعض فى الجهتين وليست المقادير امورا زائدة على الجسمية حالا فيها لان
المقادير لو كانت حالة فى الجسمية لانقسمت بانقسام الجسم الذى هو محلها فينقسم الخط
عرضا والسطح عمقا لان محل السطح الجسم الذى هو منقسم عمقا وانقسام المحل يستلزم
انقسام الحال كذلك السطح محل الخط وهو منقسم عرضا فالخط الحال فيه منقسم عرضا
فالخط الحال فيه منقسم عرضا لان المحل اذا انقسم عرضا يكون الحال منقسما كذلك
وهف لان الخط عندهم لا ينقسم عرضا لانه طول بلا عرض والسطح لا ينقسم عمقا لانه
طول مع عرض وليس له عمق قيل لانهم ان المقادير لو كانت حالة فى الجسم لانقسمت بانقسا
الجسم وانما يلزم ذلك لو كانت المقادير من الاعراض المساوية وليس كذلك فان الخط

الفن الثانى فى مباحث الكم وهى خمسة الاول فى اقسام الكم الثانى فى الكم بالذات والكم بالعرض
الثالث فى عدمية هذه الكميات الرابع فى الزمان الخامس فى المكان المبحث
الاول فى اقسام الكم الكم اما ان ينقسم الى اجزاء لا اشتراك فى حد واحد بينها
الحاصلة بالانقسام وهو المنفصل ويسمى العدد والى اجزاء اشتراك فى حد واحد وهو
المتصل والكم المتصل ان لم يكن قارا لذاته فهو الزمان وان كان قارا لذاته اى ثابت
الاجزاء المفروضة فيه فهو المقدار والمقدار ان انقسم فى جهة واحدة فقط فهو الخط
وبه تنتهى السطح كما ان الخط تنتهى بالنقطة وان انقسم فى جهتين فقط فهو السطح والبسيط
وبه تنتهى الجسم وان انقسم فى الجهات الثلث فهو الجسم التعليمى والتخين والتحن
اسم لحشو ما بين السطوح فان اعتبر نزول فعمق وان اعتبر صعود فسمك وقيل
يطلق العمق على البعد المقاطع للطول والطول هو البعد المفروض اولا وقيل
الطول اطول الامتدادين المتقاطعين فى السطح والبعد الآخذ من راس انسان
الى قدمه طول الانسان والبعد الآخذ من ظهر ذوات الاربع الى اسفله طول ذوات
الاربع والعرض وهو البعد المفروض ثانيا وقيل العرض الامتداد الاقصر والبعد
البعد الآخذ من بين الانسان الى يمينه هو عرض الانسان والبعد الآخذ من راس
الحيوان الى ذنبه هو عرض الحيوان والطول والعرض والعمق كميات ماخوذة
مع اضافات فان البعد كمية فاذا فرض ابتداء وانه اطول بالنسبة الى امتداد فرض انه
هو طول واذا فرض ثانيا وانه اقصر من امتداد آخر فهو عرض وان فرض انه مقاطع
للطول فهو عمق قال الثانى الكم بالذات وبالعرض اقول المبحث الثانى فى
الكم بالذات والكم بالعرض الكم بالذات ما يكون كما فى نفسه فالكم المتصل بالذات هو
الزمان والمقادير اى الخط والسطح والجسم التعليمى والكم بالعرض ما يكون حالا فى كم كالزمان
فانه وان كان كما متصلا بالذات فانه كم متصل بالعرض لقيامه بالحركة المنطبقة على
المسافة التى هى كم متصل بالذات والزمان كم منفصل بالعرض اذا قسم بالساعات والكم
بالعرض ايضا ما يكون محلا للكم كالجسم الذى هو محل للممتد الذى هو كم متصل بالذات

جعلا انطباق الحركة على المسافة بحسب اذا فرض فى احدهما جزء فرض فى الآخر ما يطابقه
طولها فيها فكون الزمان الحال فى الحركة حالا ايضا فى المسافة فيكون كما متصلا بالعرض لحلوله
فى المسافة التى هى كم متصل بالذات واما قوله والزمان كم منفصل
بالعرض فليس عينا لما هو كم بالعرض لحلوله فى الكم بالذات بل لما هو
كم بالعرض لكونه محلا للكم بالذات ذكر ههنا على سبيل التطفل و
السعة ازالة للاستبعاد عن كون الكم بالذات كما بالعرض او
لاستبعاد احوال الزمان فى الكمية بالعرض لان

والسطح ليسا من الاعراض السارية فلا يلزم من حلول السطح فى الجسم انقسام السطح فى
الجهات الثلث ومن حلول الخط فى السطح انقسام الخط عرضا واجيب بان السطح مثلا
ان لم يكن فى شئ من الاجزا المفروضة للجسم لا يكون حالا فى الجسم وان كان السطح حالا
فى شئ من الاجزا المفروضة للجسم فاما ان يوجد السطح بتمامه فى كل واحد من
الاجزا المفروضة فيلزم ان يقوم العرض الواحد بالمحال الكثيرة وقد سبق بطلانه
او يوجد السطح لا بتمامه فى كل واحد من الاجزا المفروضة بل يوجد كل واحد من الاجزا بجزء من
المفروضة شئ من السطح فيلزم قسمة السطح عرضا لانه ح يوجد شئ من السطح فى
الاجزا المنتصفة من جهة العمق واعلم ان هذا الجواب مبنى على ان الجسم مركب من
اجزا لا تتجزى ومع هذا لقائل ان يقول السطح حال فى الاجزا المنتصفة بعضها الى
بعض فى الجهتين الطول والعرض ولا يكون حالا فى الاجزا المنتصفة بعضها فى
الجهة الثالثة ضرورة عدم انقسام المحل فى الجهة الثالثة ضرورة عدم انقسام
الاجزا المنتصفة فى الجهتين فى الجهة الثالثة اصح الحكما على ان المقادير ثلث على
الجسم اما التعليمى اى المقدار الذى له طول وعرض وعمق فلانه قد يتبدل على
الجسم الواحد المشخص مع بقا حقيقة الجسمية المشخصة فان الشمعة المشخصة
بعينها باقية مع تبدل المقادير بسبب تبدل الاشكال من التكعب والاستدارة
فبقا الجسمية مع تبدل المقادير اعنى الجسم التعليمى دال على ان الجسم التعليمى عرض
قائم بالجسم لا جوهر واما السطح والخط فلانهما عرضان للجسم بواسطة التناهى و
التناهى لا يكون من مقومات الجسم لانه يلزم من بعد لحقيقة فلا يكون السطح والخط
من مقومات الجسم والذى يدل على ان الخط ليس من مقومات الجسم ان الجسم يوجد
دون الخط فان الكرة الحقيقة موجودة ولا خط فيها بالفعل فلا يكون الخط واجب
الثبوت للجسم واذا لم يكن واجب الثبوت للجسم لا يكون من مقوماته بل يكون عرضا
قائما به قال المص تعالى عن الحكما ان السطح والخط من صفات الجسم التعليمى المتخيل
تارة بان يزيل المقدار من غير ان يزيل معه اجزا اخر اليه والمكانف اخرى بان يسقط مقدار

من غير انفصال اجزا عنه والجسم الطبيعى باق على حقيقته النوعية والجسم
التعليمى المتغير بالتخلخل والتكاثف غير باق بحاله فلا يكون الجسم التعليمى جوهرا
بل عرضا قائما بالجسم الطبيعى فيكون الخط والسطح اللذان هما من صفاته اولى بان
يكونا عرضين قال المصنف واجيب عن الاول بان المتغير والمبدل هو الشكل او اوضاع
اجزا الجسم فان الشمعة المكعبة مثلا اذا جعلت مستديرة يحتمع فيها اجزاء
كانت متفرقة والمستديرة اذا جعلت مكعبة الاجزا التى كانت مجتمعة لا المقدار
وهذا ليس بمستقيم فان تغير الشكل يستلزم تغير المقدار لان الشكل هيئة ما احاط
به حد او حدود من جهة الاحاطة انما يتغير بتغير الاحاطة وتتغير الاحاطة بالحدود
بدون تغير الحدوده غير ممكن وبتغير الحدود بدون تغير المقادير واما قوله او اوضاع اجزا
الجسم فباطل لان الجسم لا يكون فيه اجزا بالفعل حتى يتغير اوضاعها بالتبدل فان
الشمعة لا يكون فيها اجزا بالفعل حتى صارت مجتمعة بالاستدارة بل الشمعة لها
امتداد واحد ما لم يطرأ عليها تفرق مع تبدل المقادير حال عدم التفرق فالباقى
عند علم التفرق غير الزائل عند عدمه واجيب عن الثانى بمنع المقدمات اى لا نسلم
ان الخطوط والسطوح من صفات الجسم التعليمى بل هما من مقومات الجسم ولئن سلم
ان الخطوط والسطوح صفات الجسم التعليمى ولكن لا نسلم ان الجسم التعليمى يتخلخل
ويتكاثف فان التخلخل والتكاثف الحقيقيين فرع اثبات الهيولى وسياتى بيان
بطلانها ولئن سلمنا ان الجسم التعليمى هو الذى يتخلخل ويتكاثف ولكن لا نسلم ان الجسم
التعليمى اذا كان متخلخلا ومتكاثفا لا يكون جوهرا ولقائل ان يقول ان السطح من
صفات الجسم التعليمى لانه يعرض الجسم التعليمى بواسطة التناهى العارض الجسم التعليمى
بالذات والجسم الطبيعى بالعرض فيكون ايضا من صفاته والخط يعرض السطح
بواسطة تناهى السطح فيكون ايضا من صفاته واما الهيولى فبقيام الحجة على وجودها
واما ان الجسم التعليمى المتخلخل تارة والمتكاثف تارة اخرى لا يكون جوهرا فلانه لا يبقى
عند التخلخل المقدار الاول وكذا عند التكاثف مع بقا الجسم الطبيعى على حقيقته فيكون

الباقية فلا يلزم انقسام السطح فى الجهة

اخذ الحركة السريعة الثانية وترکها امکان اول من ذلک الامکان اول سلک السرعة
المعينة ويکون هذا الامکان جزءا من الامکان الاول واذا کان کذلک کان هنا
الامکان قابلا للزيادة والنقصان ولاشئ من العدم بقابل للزيادة والنقصان
فهذا الامکان ليس بعدم فيکون هذا الامکان امرا وجوديا مقداريا وهذا الامکان
الوجودي المقداري غير المسافة فان الحرکة البطيئة الموافقة للحرکة الاولى
السريعة في الاخذ والترک اي في الابتدا والوقوف يشترکان في هذا الامکان ضرورة
توافقهما في الابتدا والوقوف ويتفاوتان في المسافة ضرورة کون مسافة البطيئة
اقل وما به التوافق غير ما به التفاوت فالزمان امر وجودي مغاير للمسافة
الثاني من الوجهين الدالين على وجود الزمان کون الاب قبل الابن معلوما بالضرورة
فلک القبلية ليست وجود الاب ولا عدم الابن لمعقولية وجود الاب وعدم الابن
مع الغفلة عن ذلک القبلية فتعين ان يکون ذلک القبلية زائدة على وجود الاب و
عدم الابن وليست القبلية امرا عدميا لانها نقيض اللاقبلية التي هي عدم محض
فان اللاقبلية صادقة على العدم فلک القبلية اذا زادت بثوبتة لان احد النقيضين
اذا کان عدميا يکون الآخر وجوديا واجيب عن الدليلين هنا بان الامکانات امور
عقلية لا وجود لها في الخارج ولا امور العقلية قابلة للمساواة والزيادة والنقصان
وان لم تکن موجودة في الخارج وعن الثاني ايضا بان القبلية من الامور العقلية التي
لا وجود لها في الخارج فلا يلزم وجود الزمان في الخارج والذي يدل على وجود الزمان
ان الحادث بعد ما لم يکن له قبل لم يکن فيه ليس کقبلية الواحد على الاثنين التي
يوجد بسلک القبلية ما هو قبل وما هو بعد معا بل قبلية قبل لا تشترک القبليتان
البعد بل سقضي عند تجدد البعد وليس لک القبلية هي نفس العدم فان العدم کما جاز
ان يکون قبل جاز ان يکون بعد والقبلية يمنع ان تکون بعد وليس لکل القبلية ايضا
ذات الفاعل فان ذات الفاعل قد يکون قبل وقد يکون معا وقد يکون بعد فلک
القبلية شئ آخر لا نزاع فيه نجده ونقيض فهو غير ذات الذات متصل في ذاته فان

الجسم التعليمي الزائل مع بقا الجسم الطبيعي عرضا زائدا على الجسم الطبيعي واعلم
التخلخل والتکاثف على الحقيقة عرضان للجسم الطبيعي واتصاف الجسم التعليمي
بهما بالعرض لکن طريان التخلخل والتکاثف على الجسم الطبيعي يدل على ان الجسم
التعليمي زائد على الجسم الطبيعي کما ذکرنا قال الرابع في الزمان
اقول البحث الرابع في الزمان من الناس من انکر وجوده محتجا بان الزمان
لو کان موجودا فاما ان يکون قارا الذات او غير قار الذات فان کان قار الذات
اجتمع الماضي والحاضر معا فيکون يوم الطوفان مع اليوم فالحادث اليوم حادث
يوم الطوفان ولا يخفى فساده وان لم يکن الزمان قار الذات لزم تقدم بعض اجزائه
على بعض تقدما لا يحقق الا مع الزمان لانه ح يقضي العقل بان جزا منه کان موجودا
ولم يبق الان وان جزا منه حصل الان والماضي والان هو الزمان فيلزم منه وقوع
الزمان في زمان ويبنس واجيب بان تقدم الماضي بذاته لا بزمان اخر فانه اذا
کان الزمان غير قار الذات لم يتوجز منه عند حصول جزء اخر فلا يلزم ان يکون
للزمان زمان اخر لان التقدم والتاخر اجزا الزمان لذاتها فيکون جزء متقدما على
جزا بزمان غير ما بک تقدمها ولا يلزم منه التسلسل قال والمشائون تمسکوا
بوجهين اقوى المسلکين للزمان تمسکوا في اثبات الزمان بوجهين الاول انا اذا
فرضنا حرکة في مسافة معينة بقدر من السرعة وفرضنا حرکة اخرى مثل الحرکة
الاولى اي على مقدارها من السرعة في تلک المسافة فان ابتدات الحرکتان معا وترکتا
معا قطعت الحرکتان المسافة معا وان اخرت الثانية عن الاولى في الابتدا ووافقتها
في الوقوف قطعت الثانية من المسافة اقل مما قطعت الاولى ضرورة وکذا ان
وافقت الحرکة الثانية الحرکة الاولى اخذا وترکا اي ابتدانا معا ووقفتا معا وکانت
الحرکة الثانية ابطا من الحرکة الاولى فقد قطعت الحرکة الثانية من المسافة اقل مما قطعته
الاولى واذا کان کذلک کان بين اخذ الحرکة السريعة الاولى وترکها امکان قطع مسافة
معينة بسرعة معينة وامکان قطع مسافة اقل من المسافة الاولى ببطو معين وبين

من الجانبين بعرض متحرك تقطع مسافة تكون حدوث هذا الحادث مع انقطاع
حركته فتكون ابتدا حركته قبل هذا الحادث وتكون بين ابتدا الحركة وحدوث الحادث
قبليات وبعديات متجدده متقضية مطابقة لاجزا المسافة والحركة فظاهر
ان هذه القبليات متصلة اتصال المسافة والحركة فثبت ان كل حادث مسبوق
بوجود غير قاد الذات متصل اتصال المتغاير وهو الزمان فوجود القبلية
والبعدية اللتين لا تجتمعان دال على وجود الزمان فان الزمان هو الذي يلحقه
لذاته القبلية والبعدية الذاتان لا توجدان معا وذلك لان الشي قد يكون قبل
شي اخر قبلية لا لجامع البعد لكن لا لذاته بل لوقوعه في زمان هو قبل زمان ذلك
الاخر فالقبلية والبعدية: للشمس سبب الزمان به واما للزمان فليس سبب شي
بل ذاته المتقارنة المتجدده صالحة للحوق هذين الحيثيتين بها لا شي اخر فاذا
ثبوتهما يدل على وجود الزمان والقبلية والبعدية اضافتان لا توجدان الا باعتبار
العقل لان الجزئين من الزمان الذين بعرضهما القبلية والبعدية لا يوجدان
معا في الاعيان فكيف يوجد الاضافة العارضة لهما لكن ثبوتهما في العقل لشي دال
على وجود معروضهما بالذات اعني الزمان مع ذلك الشي فلذلك يستدل بعروض
القبلية للعدم على وجود زمان متقدم قبل القبلية غير موجودة في الخارج بل
في العقل اجيب بان ثبوتهما في العقل لشي دال على وجود معروضهما بالذات
اي الزمان مع ذلك الشي فيلزم ان يتصف عدم الحادث بالقبلية لزوم اتصاف
المعدوم بالصفة الثبوتية وهو ممنوع اجيب بان عدم الحادث ليس بنفي محض
لانه عدم مقيد بشي بل هو امر معقول والقبلية ايضا عقلية ولا امتناع في عروض
القبلية لامر عقلي لعدم الحادث الذي هو امر معقول ثابت في العقل قيل ان اجزا
الزمان بعضها قبل بعض هذه القبلية المذكورة في عدم الحادث فلو اقتضى هذه
القبلية زمانا يقارن ما هو قبل هذه القبلية لزم ان يكون للزمان زمان اخر
اجيب بان عروض هذه القبلية لبعض اجزاء الزمان لذاتها لا بسبب زمان

هذا

الكتاب

اخر لان الزمان متحقق لذاته فلا يحتاج في عروض القبلية لبعض اجزائه الى
عروضها لشي اخر بخلاف غير الزمان فيجوز عروض السبق لبعض اجزا الزمان
فانه على تقدير تساوي الاجزا في الماهية امتنع تخصيص بعضها بالقبلية وبعضها
بالبعدية وعلى تقدير لا تساويها في الماهية كان بانفصال كل جزء عن اخر بماهيته
فتكون اجزا الزمان منفصلا بعضها عن البعض فلا يكون الزمان متصلا واحدا
بل هو لما من آيات اجيب بان ماهية الزمان هي اتصال التقضي والتجدد و
ذلك الاتصال لا يتجزى الا في الوهم فليس للزمان اجزا بالفعل وليس فيه متقدم و
متاخر قبل التجزية فاذا فرض له اجزا فالمتقدم والمتاخر يعرضان لها لذاتها لا لسبب
عروضها لغيرها اجزا حتى يصير اجزاء سبب التقدم والتاخر العارضين لها بحسب
تصور عروضها لغيرها متقدما ومتاخرا بل تصور التقضي والتجدد الذي هو حقيقة
الزمان يستدعي تصور تقدم وتاخر للاجزا المفروضة لعدم استقرار الاشي اخر و
هذا معنى لحوق التقدم والتاخر [illegible] واما ما له حقيقة غير عدم استقرار بقاءها
عدم استقرار كالحركة وغيرها فانما يصير متقدما ومتاخرا بتصور عروضهما لعدم
الاستقرار وهذا هو الفرق بين ما يلحقه التقدم والتاخر لذاته وبين ما يلحقه لسبب
غيره فانا اذا قلنا اليوم وامس لم نرجح الى ان نقول اليوم متاخر عن امس لان
نفس مفهومه يشتمل على معنى هذا التاخر واما اذا قلنا العدم والوجود فاحتجنا
الى ان نبين ان معنى التقدم باحد معنييه حتى يصير متقدما قيل القول بمعية الزمان
للحركة يقتضي وقوع الزمان في زمان اخر لان معنى المعية ان يكون الشيئان في
زمان واحد اجيب بان معية ما هو في الزمان للزمان غير معية شيئين يتعاقبان
في زمان واحد لان الاولى يقتضي نسبة واحد لشي غير الزمان الى الزمان هي معية
ذلك الشي بان يكون الزمان ظرفا لذلك الشي وذلك الشي مظروفا له والاخرى يقتضي
نسبتين لشيئين لشيء كان في منسوب اليه واحد بالعدد هو زمان ظرف لهما وهما
مظروفان له وهذا لا احتياج في الاولى الى الزمان غير الموصوف بالمعية ويحتاج في

الذاتيين م

توجد على سبيل التقضى والتجدد وكل ما كان كذلك فله مادة لوجهين احدهما ان كل
ما كان على سبيل التقضى والتجدد يكون فيه حدوث شئ وتقضى شئ وكل حادث له مادة
ولا تكون مادته المسافة لان المختلفين فى الزمان قد يتفقان فى المسافة وبالعكس اى
المختلفين فى الزمان قد يختلفان بالمسافة فلو كان الزمان مقدار المسافة لكان
مطابقا لها ولا تكون مادة الزمان المتحرك لان المختلفين فى الزمان قد يتفقان فى
المقدار وبالعكس ولا تكون مادة الزمان شيئا من هيئات المتحرك القارة لان المختلفين
فى الزمان قد يختلفان فى مقدار الهيئة القارة وبالعكس ولان مقدار الهيئة القارة
يجب ان يكون قارا فيكون الزمان مقدار هيئة للمتحرك غير قارة اعنى الحركة
فالزمان مقدار الحركة وكل حركة التى تكون الزمان مقدارها مستديرة لان الحركة
المستقيمة منقطع لان الحركة المستقيمة اما الى المركز او من المركز والاول ينقطع عند
المركز والثانى عند المحيط والزمان لا ينقطع لانه لو انقطع لكان عدمه بعد وجوده
بعدية لا يجامع البعد القبل وما هذا شانه يكون نعتا بعد عدم الزمان
زمان فيكون عدمه بعد وجوده محالا فلا ينقطع فيكون الزمان مقدار حركة مستديرة
وكل حركة تكون اسرع الحركات لان الزمان تعدد به سائر الحركات فسبب هذه الحركة
التى هى اسرع الحركات والحركة التى هى اسرع الحركات هى الحركة اليومية التى هى حركة
الفلك الاعظم فالزمان مقدار حركة الفلك الاعظم واعلم ان مدار هذه الحجة على ان
قبول المساواة يقتضى الكمية وذلك اى اقتضاء قبول المساواة الكمية انما يثبت لو
ثبت قبول الزمان المساواة لذاته واما اذا كان قبول الزمان المساواة لا لذاته
فلا يوجب الكمية وعلى ان الجوهر الفرد ممنوع الوجود لما يلزم ان يكون الزمان كما
لا ينقسم وعلى ان يكون الزمان كما ينقسم غير قار يستلزم ان يكون له محل اما المعروضية
واما الحدوثة المحوج الى المادة وعلى ان الزمان لا ينقطع كما اشير الى هذه المقدمات فى
انا الحجة قال الخامس فى المكان اقول المبحث الخامس فى المكان المكان
امر موجود لان بديهة العقل شاهدة بان المتحرك بالحركة المستقيمة ينتقل عن مكان

[illegible] الثانية اليه ولقائل ان يقول ان اردتم بكون الحادث مسبوقا بزمان كونه مسبوقا
بزمان موهوم مفروض فمسلم وان اردتم به كونه مسبوقا بزمان متحقق موجود فى
الخارج فممنوع وما ذكرتم فى بيانه لا يفيد ذلك قال ثم اختلفوا فقيل انه جوهر
اقول ثم المتكلمون للزمان اختلفوا فى ماهية الزمان فقيل انه جوهر مجرد
اى ليس بجسم ولا جسمانى لا يقبل العدم لان الزمان لو كان قابلا للعدم لكان عدمه
بعد وجوده بعدية لا يتحقق الا مع الزمان لان البعدية بعدية لا يجامع القبل مع البعد
والبعدية بهذا المعنى لا تتصور الا مع الزمان فيلزم وجود الزمان حال عدمه وانه محال
ورد هذا بانا لا نسلم ان المحال انما يلزم من فرض عدمه بعد وجوده لا من فرض عدمه مطلقا و
عدمه بعد وجوده اخص من عدمه مطلقا واذا كان المحال لازما للاخص لا يلزم ان
يكون لازما للاعم فلم يلزم المحال من عدمه مطلقا وهو جاز ان يكون قابلا للعدم لذاته
وقيل الزمان هو الفلك الاعظم لان الفلك الاعظم محيط لجميع الاجسام والزمان ايضا
محيط لجميع الاجسام وظل هذا القياس ظاهر فانه قياس فى الشكل الثانى من موجبتين
وهو لا ينتج وقيل الزمان حركة الفلك الاعظم فان الزمان عرض قار الذات وحركة الفلك
الاعظم ايضا عرض قار الذات وسلم بان الحركة اما سريعة او بطيئة والزمان ليس
كذلك اى لا يوصف الزمان بانه سريع او بطئ وايضا القياس المذكور قياس فى الشكل
الثانى من موجبتين وقيل الزمان مقدار حركة الفلك الاعظم وهو قول ارسطو و
متابعيه واحتجوا بان الدليل دال على ان الزمان يقبل المساواة والمفاوتة وما
كان كذلك فهو كم فالزمان كم ولا يكون الزمان كما منفصلا لانه لو كان الزمان كما منفصلا
لانقسم الى ما لا ينقسم لان الكم المنفصل عدد والعدد ينقسم الى الوحدات التى لا تنقسم
كذا الزمان ينقسم الى ما لا ينقسم لان الزمان منطبق على الحركة المنطبقة على المسافة
التى يقبل القسمة الى غير النهاية فالزمان ايضا قابل القسمة الى غير النهاية فينقسم
الى ما يقبل القسمة فيكون الزمان كما متصلا ويكون غير قار الذات لان اجزاءه لا يجتمع
فى الوجود والا لكان الموجود اليوم موجودا فى يوم الطوفان وهو محال واذا كان اجزاؤه لا يجتمع

ولو كان كما منفصلا لانقسم الى ما لا ينقسم والزمان منطبق على الحركة فيكون الحركة مركبة من اجزاء لا يتجزى وهى منطبقة على المسافة فيلزم ان تكون المسافة مركبة من اجزاء لا يتجزى فهذا الكلام مبنى على نفى الجزء لا

[illegible] الزمان

الى حيز اخر فلزم ان تكون هناك ابعاد تمتد اخله الى غير النهاية ويلزم ان لا تكون المكان
بعدا لان الابعاد الغير المتناهية الممتد اخله من حيث انها باسرها قابلة للحركة تكون
لها مكان لانها اذا تحركت باسرها فقد انتقلت عن مكان الى مكان والمكان الذى
انتقل منه الابعاد باسرها لا تكون بعدا لان ذلك المكان خارج عن الابعاد باسرها والخا
عن الابعاد باسرها لا تكون بعدا وان لم تكن البعد مما يتحرك فالمانع من الحركة ان كان
ذات البعد او ما يلازم ذات البعد يحرك الاجسام لما بينها من البعد المانع للحركة
لذاته او لما يلازمه وان كان المانع من حركة البعد مما يعرض لذات البعد فيستحيل
الابعاد من حيث هى قابلة للحركة ويجوز الزام المذكور ونحن نكون هناك ابعاد
ممتدا خله ومع هذا يلزم ان لا تكون المكان بعدا واما قلنا انه يجوز الزام المذكور لانه
اذا كان الابعاد قابلة للحركة والحركة تستدعى مكانا ينتقل عنه فالمكان الذى هو
البعد له مكان اخر وهذا هو الجزء الثانى من الوجه الدال على نفى الخلا انه لو كان خلاء
يلزم ان يكون زمان حركة ذى العاوق مساويا لزمان حركة عديم المعاوق واللازم بط
فالملزوم مثله بيان الملازمة سيوفى بذكر مقدمة وهى انه كلما كان المسافة
التى يتحرك المتحرك فيها ازيد كانت الحركة اسرع وكلما كانت اغلظ كانت الحركة فيها
ابطا والسبب فيه التمانع على مقاومتها الدافع الخارق والعجز عنه فان الرقيق شديد
النقل عن الدافع الخارق والغليظ بخلافه والرقة والغلظ يختلفان بالزيادة و
النقصان وكلما زاد الغلظ زادت المقاومة وكلما زادت المقاومة زاد البطو فكلو
المتحرك اختلف سرعة وبطا بحسب اختلاف المقاومة واذا عرفت ذلك فنقول لو كان
خلا فاذا تحرك الجسم فيه يقطع مثلا ح اما ان يقطعه بالحركة فى زمان او لا فى زمان و
الثانى ح لانه يقطع البعض من المسافة قبل قطعه الكل فنقول الاول فلو فرضنا ان
تحرك ذلك الجسم سلك الفوق فى ذلك خلا فى زمان ونوقعه فى فرسخ خلا ساعة وفى فرسخ
ملا عشر ساعات وفى ملا اخر قوايه عشر قوام الاول ساعة فزمان حركة المعاوق الثانى
كزمان حركة عديم المعاوق الثالث فنا لوجه الدال على نفى الخلا لو كان الخلا سواء

الى مكان اخر ولا انتقال من العدم الى العدم ح وكيف لا يكون موجودا وهو مقصد
المتحرك بالحركة الاينية ومشار اليه بالاشارات الحسية وكل ما هو مقصد للمتحرك بالحركة
الاينية وهو مشار اليه يكون موجودا والمكان ليس بجزء من المتمكن ولا حال فيه
لان جزء الجسم المتمكن والحال فيه ينتقل بانتقاله والمكان لا ينتقل بانتقال المتمكن
فيكون المكان خارجا عن المتمكن وهو السطح الباطن للجسم الحاوى الماس للسطح الظا
من المحوى عند ارسطو والبعد المجرد عن المادة الموجود الذى ينفذ الجسم فيه عند
شيخنا افلاطون والبعد المجرد المفروض عند المتكلمين دليل ٢ اول ان المكان هو السطح
او الخلا اى البعد المجرد او المفروض والثانى وهو ان المكان هو الخلا باطل وجه ٢ اول
ان الخلا اما عدمى كما هو مذهب المتكلمين او موجود كما هو مذهب افلاطون و ٢ اول
باطل لان الخلا لو كان عدميا لما قبل الزيادة والنقصان واللازم بط اما الملازمة فلان
العدمى ليس يقابل الزيادة والنقصان واما بطلان اللازم فلان بعد ما بين ٢ اجسام
الغير المحلاقية متفاوت بالزيادة والنقصان والثانى وهو ان يكون الخلا موجودا
باطل لوجوه ٢ اول انه لو حصل جسم فى بعد مجرد موجود لم تداخل البعدين واتحادهما
لانه ح لم يتميز البعد المجرد عن بعد الجسم المتمكن فان ٢ اشارة الى احدهما الاشارة الى
الاخر فارتفع التمايز فى الوضع وتجويز تداخل البعدين واتحادهما يفضى الى تداخل
العالم فى حيز خردلة وهو ح ضرورة العقل الثانى انه مجرد لا يكون لذاته ولا للوازمه
لانه لو كان تجرد البعد لذاته او للوازمه لكان كل بعد مجردا واللازم باطل لان ابعاد
الاجسام متفاوتة للمادة ولا يكون تجرد البعد لعوارضه لانه لو كان تجرد البعد لعوارضه
لكان المفتقر الى المحل لذاته مستغنيا عنه لعارض واللازم ح فاسد لانه يمتنع ان يزول
ما بالذات لعارض بيان الملازمة ان تجرد البعد عن المادة اذا كان لعارض فذات
البعد مع قطع التجرد يكون مفتقرا الى المحل العالم البعد لانه كان مما يتحرك فله حيز
لان الحركة انتقال من حيز الى حيز اخر فاذا كان البعد الذى هو المكان مما يتحرك
فله حيز وحيز هو البعد والبعد مما يتحرك فله حيز الحيز حيز ويفتقر ذلك الحيز

كان بحدا ما صرفا او بعدا مشتبها بهما لكن حصول الجسم في بعض جوانبه اولى فانه لا اختلاف
فيه اصلا لامتناع الاختلاف في العدم الصرف والبعد المشتبه الاجزاء فكون جميع جوانبه
بالنسبة الى الجسم على السواء فلا يكون حصول الجسم في بعض جوانبه اولى من حصوله في بعض
الاخر فلا يسكن الجسم في بعض جوانبه ولا يميل اليه لانه ليس حصوله فيه اولى من حصوله في
غيره ولا يميله اليه اولى من ميله الى غيره واجيب عن الاول من الوجوه الدالة على نفي
الخلا بانا نختار ان الخلا عدمي قوله لو كان عدميا لما قبل الزيادة والنقصان قلنا الزيادة
والمنقصان باعتبار الفرض والعدمي يقبل الزيادة والنقصان باعتبار الفرض
واجيب من الوجه الاول من الوجوه الدالة على ان الخلا ليس بوجودي بانا لا نسلم انه لو
حصل الجسم في بعد مجرد لزم تداخل البعدين واتحادهما قوله لانه حينئذ لم يتميز البعد المجرد
من بعد المملوء قلنا لا نسلم بل غايته انه لا حس بالبعدين معا وعدم الاحساس بالبعدين
معا لا يستلزم التداخل ولا الاتحاد حتى يلزم من تجويز تداخل البعدين واتحادهما تداخل
العالم في حيز خرد له الذي هو محال واجيب عن الوجه الثاني من الوجوه الدالة على
ان الخلا ليس بوجودي بان تجرد البعد لعارض قوله لو كان تجرده لعارض لكان التغير
الى المحل لذاته مستغنيا عنه لعارض قلنا لا نسلم انه اذا كان تجرد البعد عن المحل لعارض
يلزم ان يكون البعد لذاته مفتقرا الى المحل فان ذوات البعد مع صحتها لا تقتضي الغنا
عن المحل ولا الحاجة اليه فلا يكون تجرد البعد لعارض مستلزما لافتقاره الى المحل حتى
يلزم المحال واجيب عن الوجه الثالث من الوجوه الدالة على ان الخلا ليس بوجود
بان البعد المجرد عن المادة لا يقبل الحركة وعدم قبول البعد المجرد الحركة لا نسلم وجوب
امتناع حركة البعد ماديا فلم يلزم ان لا يتحرك الاجسام لان ابعاد الجسم مادية وابعاد
المادة لا تمنع قبول الحركة واجيب عن الثاني من الوجوه الدالة على نفي الخلا بان
الحركة لذاتها تقتضي زمانا لانه لو لم يتعين الحركة لذاتها زمانا لكانت الحركة في الخلاء
لا في زمان وكيف تكون الحركة لا في زمان والحركة من حيث هي هي لا تتقرر الا على
مسافة منقسمة ومتجزئة فهي متجزئة ومنقسمة بانقسام المسافة الى الاجزاء بعضها

قبل وبعضها بعد وذلك لاستغراق الامر الزمان فنقول الحركة في مسافة فرسخ تستدعي
قدرا من الزمان لما مضى وقدرا آخر من الزمان سبب ما في المسافة من العائق و
الزمان المستحق بسبب ما في المسافة من العائق هو الذي يقصر بسبب ما في المسافة
من الجسم من رقة القوام ويطول بسبب غلظ ما فيها واذا كان كذلك فالزمان الذي
تستحقه الحركة لذاتها هو ساعة اما الساعة فبسبب اصل الحركة واما عشر تسع
ساعات فبسبب ما في المسافة من العائق فان قوامه عشر قوام الملاء اول وزمان
حركة الملاء اول عشر ساعات ساعة منها بسبب اصل الحركة وتسع ساعات
بسبب ما في المسافة من العوائق وقوام الرقيق عشر قوام الغليظ فيكون الزمان
الذي بسبب العائق في الرقيق عشر تسع ساعات هي بسبب العائق الغليظ والحاصل
ان المحال الذي اثبتم انما يتم لو حصل الزمان كله في مقابلة العائق اما اذا حصل بعضه
في مقابلة الحركة وبعضه في مقابلة العائق كان الحركة الخلائية واقعة في الزمان
الذي يقتضيه الحركة لذاتها والحركة الملاسة كيف كانت واقعة في ذلك الزمان
مع مقدار آخر من الزمان يستحقه بسبط ما في المسافة من العائق والمدفع واجيب
عن الثالث من الوجوه الدالة على نفي الخلا بان الخلا بعد متشابه مساو للبعد العالم
فلا تصور حصول العالم في جانب من جوانبه حتى يلزم ما ذكرتم من المحال بل مجموع
العالم حاصل في مجموعه واما حصول بعض الاجسام في بعض الجوانب لمايتهما من
الملاءمة والمنافرة واقتضاء القرب والبعد من تلك الاجسام فانه يحصل لاختلاف
في الخلا سبب القرب من تلك الاجسام والبعد عنها ويحصل الملاءمة بينها والمنافرة
بسببها فان الارض بسبب طبيعتها المقتضية للثقل المطلق تنافر المحيط وتلائم
المركز فتقتضي القرب من المركز والبعد من المحيط والنار بسبب طبيعتها المقتضية
للخفة المطلقة تلائم المحيط وتنافر المركز فتقتضي القرب من المحيط والبعد عن المركز
وعورض دليل النافين بان المكان هو السطح بان القول بالسطح باطل لانه لو كان
المكان عبارة عن السطح الباطن للحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوى لتسلسلت

حسب الفرض الكوبي
فتكون زمان ذا الحال الرقيق
ساعة وعشر تسع ساعات هم

الاجسام الى غير النهاية واللازم بط لمناهى الابعاد بيان الملازمة ان كل جسم
له حيز وحيز هو السطح الباطن للحاوى فالجسم الحاوى له حيز وحيز هو السطح
الباطن الحاوى الماس للسطح الظاهر له وهلم جرا ويلزم التسلسل ولقائل ان يقول لانم
ان كل جسم له مكان فان القائل بان المكان هو السطح يقول ان الاجسام ينتهى الى
جسم ليس له حيز وله وضع كالعلك الاعظم وايضا لو كان المكان عبارة عن السطح الباطن
الحاوى الماس للسطح الظاهر من المحوى لما كان الجزء الساكن عند جريان الماء عليه ساكنا
واللازم بط بالضرورة بيان الملازمة ان الحركة هى مفارقة سطح الى سطح اخر على تقدير
ان يكون المكان هو السطح والجزء عند جريان الماء عليه حصل له مفارقة سطح الى سطح
اخر فيكون متحركا فلا يكون ساكنا لا يقال سكون الجزء بقاء نسبته مع الساكنات و
الجزء عند جريان الماء عليه نسبته مع الساكنات باقية فيكون ساكنا لانا نقول بقاء نسبة
الجزء الى الساكنات معلل بسكونه لانه انما بقى نسبته الى الساكنات فلا يصح تفسير
السكون ببقاء النسبة مع الساكنات ولقائل ان يقول الحركة هى انتقال المتحرك من
سطح الى سطح اخر لا مفارقة سطح عن المتحرك واتصال سطح اخر به فعلى هذا يكون السكون
بالنسبة الى الجزء والحركة بالنسبة الى بعض مكانه وايضا لو كان المكان عبارة عن السطح
للزم ازدياد المكان ونقصه والمتمكن حاله كما اذا تكعبت شمعة فان السطح المحيط
بالشمعة عند تكعبها اكبر من السطح المحيط بها عند كونها كرة فالمتمكن باق مع ان
المكان ازداد عند تكعبها وبالعكس اى كما اذا جعلت شمعة كرة فان السطح المحيط
بالشمعة عند كونها اصغر من السطح المحيط بها عند تكعبها ولقائل ان يقول لانم ان
الشمعة عند ازدياد السطح المحيط بها باقية بحالها فان الشمعة عند تكعبها على
هيئة وشكل لم تكن عند كرتها كذلك والدليل على امكان الخلا انا اذا انطبق صفحة
ملسا على صفحة ملسا مثلها ثم رفع الصفحة العليا دفعة لخلا الوسط اول
زمان الارتفاع لان انتقال الجسم من الجانبين الى الوسط اما ان لا يحتاج الى المرور
بالطرف وهو الفساد او يحتاج وح اما ان حيز ما يكون فى الطرف يكون فى الوسط

وتوجيه هذا المنع انا اذا فرضنا زوال الانطباق
عما اى وهم يمكن ان نتصور كائنا العالم مرتفعة
عن السافلة خاصتها اما ان يكون مستمرا من جهة
الارتفاع اولا والثانى فى محل والا لم يكن فاصلا فمن
الاول فيكون مسافة مجوزة لا يمكن قطعها الا بحركة
فى زمان فظهر ان الارتفاع لا يكون دفعيا

انتصابا وسقوطا مرة لاستحالة اولا يكون فيكون الوسط حينئذ يكون ذلك الجسم المنتقل
فى الطرف قابلا وهو المط ولقائل ان يقول الرفع لا يحصل الا بالحركة والحركة لا تحصل
الا فى زمان وفى ذلك الزمان انتقل الجسم الى الوسط وايضا لو لم يكن الخلا موجودا
للزم من حركة بقعة تدافع جملة العالم فان الجسم المتحرك اذا انتقل الى مكان كان
ملوا او كان فارغا والثانى هو المط والاول باطل اما ان ننتقل الى مكان الجسم الذى
انتقل الى مكانه او الى مكان اخر والاول باطل لان حركة الجسم عن مكانه موقوفة على
حركة المنتقل اليه فلو انتقل كل واحد منهما الى مكان صاحبه لزم توقف حركة
كل منهما على حركة الاخر فيكون دورا والثانى بط لان الكلام فى كيفية انتقال
ذلك الجسم كالكلام فى انتقال الجسم الاول فيلزم تدافع الاجسام ايضا حتى يلزم من
حركة بقعة حركة جملة العالم وذلك معلوم البطلان لا يقال نحن نخلق ما وراءه ونتكاثف
قدامه لان المقدار زائد على الجسمية فلا يستحيل ان ينزل عن الجسم مقدار
ويحصل عقيبه فيه مقدار اخر زائد وناقص لانا نقول زوال مقدار وحصول اخر
فرع على وجود الهيولى وعرضية المقدار وكلاهما ممنوع ولقائل ان يقول قد اقام
البرهان عليهما قال

الفصل الثالث فى الكيف

اقول لما فرغ من الفصل الثانى فى مباحث الكم
شرع فى الفصل الثالث فى مباحث الكيف الاسبقراه كل على انحصاره فى المقولة
اى الكيف فى اقسام اربعة الكيفيات المحسوسة والكيفيات النفسانية والكيفيات
المختصة بالكميات والكيفيات الاستعدادية وقد اجاروا عنها بالاستعدادات ووجه
انحصار الكيفيات اما ان تكون محسوسة باحدى الحواس الخمس السمع والبصر والذوق
والشم واللمس وهى الانفعاليات والانفعالات او لا تكون محسوسة باحدى
الحواس الخمس وح اما ان تكون مختصة بذوات النفس وهى الكيفيات النفسانية او لا تكون
مختصة بذوات النفس وح اما ان تكون مختصة بالكميات وهى الكيفيات المختصة بالكميات او لا تكون

هذا القسم مرسل اذ لم يثبت ان الكيفية
اذا لم تكن محسوسة باحدى الحواس
الخمس الظاهرة فلم لا يجوز ان تكون مختصة بذوات النفس
او بالكميات بل لم لا يجوز ان تكون
استعدادات لما فى القبول او
الفعل والدليل على عدم الحصر
الاستقراء الذى لا يفيد الا الظن

المحسوسات الكيفيات المحسوسة بالحس الظاهر غنية عن التعريف بالحد والرسم
اذ لا شئ اظهر من المحسوسات لكن ربما يفتقر التنبيه على مفهوم اسم بعضها بسبب التباسه
بالغير فما ذكروه من خواصها لم يقصدوا بها تعريفها بل قصدوا بها بيان احكامها
والحرارة والبرودة من اظهر المحسوسات واتمها وهما كيفيتان فعليتان تفعل
الصور بواسطتها في المادة والحرارة تختص بتفريق المختلفات وجمع المتماثلات فرحت
انها تفيد الميل المصعد بواسطة التسخين فالمركب من اجسام المختلفة في اللطافة
والكثافة اذا اثرت الحرارة فيه يصعد اللطيف فالالطف فان الالطف اقبل للتصعيد
من الحرارة كالهواء الذي هو اقبل من الارض والماء فيتبادر الى التصعيد قبل الابطاء
فتفرق اجسام المختلفة الطبائع التي حدث المركب عن التيامها فتنضم عند التفريق
الاجزاء المتجانسة الى ما يشاكلها بمقتضى طبعه الا اذا كان الالتيام من اجزاء شديدا فالحرارة
تفيد سيلانا ودورانا من غير تفريق ان كان اللطيف والكثيف قريبين من الاعتدال الماء
اللطيف والكثيف من الملازم والنجاذب كما في الذهب فان الالتيام اقوى كان شديدا لم
تقو الحرارة على التفريق فاذا مال اللطيف الى التصعد جذب به الكثيف الى الانحدار فيحدث
سيلان ودوران وتفيد الحرارة تليينا ان كان الكثيف غالبا لا في الغاية كالحديد و
ان كان الكثيف غالبا في الغاية لم تفد الحرارة تليينا كما في الحجر وتفيد الحرارة تصعيدا
بالكلية ان قويت واللطيف اكثر من الكثيف والاشبه ان الحرارة العزيزية مغايرة
للحرارة النارية في الحقيقة لان حرارة النار معدمة للحيوة والحرارة العزيزية شرط
للوجود والحيوة وكذلك الحرارة الفائضة عن الكواكب كحرارة الشمس غير النارية
النارية في الحقيقة وقيل الحرارة العزيزية هي حرارة الجزء الناري المنكسر سورتها عند
تفاعل العناصر بعضها مع بعض وقد يحدث الحرارة بالحركة ودليله التجربة لانقال
لو كانت الحركة مسخنة لتسخنت العناصر الثلثة الهواء والماء والارض وصارت نيرانا
بسبب حركات الافلاك واللازم باطل لانا نقول الافلاك لا تقبل التسخين فلا تسخن بذاتها
فلا تسخن ما يجاورها من العناصر قال — واما البرودة فقيل

بخصه بالكيفيات وهي الاستعدادات اما القسم الاول اي الكيفيات المحسوسة فقد
بدا به لانه اظهر اقسامها وذكر فيه ست مباحث المبحث الاول في اقسامها الثاني
في تحقيق الملموسات الثالث في تحقيق المبصرات الرابع في تحقيق المسموعات الخامس
في تحقيق المطعوم السادس في تحقيق المشمومات المبحث الاول في اقسام الكيفيات
المحسوسة الكيفيات المحسوسة ان كانت راسخة كصفرة الذهب وحلاوة العسل
تسميت انفعاليات وان كانت غير راسخة كحمرة الخجل وصفرة الوجل سميت
انفعالات وانما سميت الاولى بانفعاليات لوجهين احدهما انها يحدث منها انفعال في
الحواس عند الاحساس بها والثاني انها يحدث تابعة للمزاج اما بحسب الشخص كحلاوة
العسل وحمرة الدم فان كلا واحد منهما تابعة للمزاج الذي لا يتحقق الا عند انفعال
المواد واما بحسب النوع كحرارة النار وبرودة الماء فان حصول الحرارة في النار و
البرودة في الماء وان لم يكن لاجل الانفعال لكن من شان نوع الحرارة ونوع البرودة ان
يحدث ايضا بالانفعال الذي هو المزاج وانما سميت الثانية بالانفعاليات ولم تسم
بالانفعاليات وان جاز تسميتها بالانفعالات بالوجهين لانها لسرعة زوالها وقصر
مدتها منعت اسم جنسها كما يقال للعليل انه ليس بشئ وسميت باسم الامر الذي هو في
التجدد والتغير وهو الانفعال فتكون هذا الاسم منقولا اليها بالمشابهة والكيفيات
المحسوسة تنقسم بانقسام الحواس الخمس الظاهرة الى الملموسات وهي الحرارة و
البرودة والرطوبة واليبوسة وتسمى هذه الكيفيات الاربع كيفيات اول لتكيف البسائط
العنصرية بها في حالة عنها بخلاف سائر الكيفيات المحسوسة ولانها تكون ملموسة
اولا وبالذات بخلاف البواقي فانها ملموسة بتوسطها ومن الكيفيات الملموسة الخفة
والثقل والصلابة واللين والملاسة والخشونة وانما قدم البحث عن الكيفيات الملموسة
لانها اعم بالنسبة الى كل حيوان فان جميع الحيوانات تدركها ولا تجد جسما من الاجسام
خاليا عنها والى المبصرات وهي الالوان والاضواء والى المسموعات وهي الاصوات والحروف
والى المذوقات وهي الطعوم والى المشمومات وهي الروائح قال الثاني في تحقيق

ومنع كون البرودة محسوسة والمحسوس ليس عدم الحرارة ولا الجسم الا
لكان احساس الجسم احساسا بالبرودة بل البرودة كيفية وجودية منها وبين الحرارة
تضاد لانهما وجوديتان يتواردان على موضوع واحد منهما غاية الخلاف طبعا قال
واما الرطوبة اقول واما الرطوبة فقال الامام هي البلة الجارية على ظاهر الجسم
المتقضية لسهولة الاتصال بالغير وسهولة الانفصال عنه فالماء رطب والهواء ليس
كذلك لو كان الرطوبة كذلك لكان العسل ارطب من الماء اذ العسل اصعب من الماء انا
نقول العسل وان كان اصعب من الماء الا انه سيفصل بعسر والرطوبة مقتضيته
لسهولة الانفصال والماء كذلك فهو ارطب من العسل وقال الحكماء الرطوبة كيفية توجب
سهولة قبول التشكل بشكل الحاوي القريب وسهولة تركه والرطوبة غير السيلان
فان السيلان عبارة عن حركات توجد في اجسام متفاصلة في الجملة متواصلة في
الحس بدافع بعض تلك الاجسام بعضها حتى لو وجد ذلك في التراب كان سيلانا و
اللزوجة مقابلة للرطوبة على العكسين فعلى الاول هي الجفاف وعلى الثاني هي الكيفية
التي بها تصير الجسم صعب التشكل بشكل الحاوي القريب وصعب الترك فاليبوسة
مقابلة للرطوبة والجفاف مقابل البلة والرطوبة واليبوسة كيفيتان انفعاليتان
بجعلان المادة مستعدة لان ينفعل عن الغير بسببهما تضاد قال واما الخفة و
الثقل اقول ومن الكيفيات الملموسة الخفة والثقل وهما قوتان يحسن
محلهما بواسطتهما مدافعة صاعدة بالنسبة الى الخفة ومدافعة هابطة بالنسبة
الى الثقيل والمدافعة الصاعدة من المركز والهابطة الى المركز والاول كما في
الزق المنفوخ المسكن في الماء والثاني كما في الحجر المرمي الى اسفل وسمى المتكلمون
الخفة والثقل اعتمادا والحكماء يسمونهما ميلا طبيعيا والميل الطبيعي لا يوجد في
الجسم الممكن في حين الطبيعي اذ لو وجد الميل الطبيعي في الجسم الممكن في حين
الطبيعي فاما عن الحيز الطبيعي او الى الحيز الطبيعي وكلاهما لامتناع المدافعة
عن الحيز الطبيعي والا لكان المطلوب بالطبع مهروبا عنه بالطبع وامتناع المدافعة

الى الحيز الطبيعي لامتناع طلب الحاصل ثم الميل قد يكون نفسانيا بان يكون منبعثا
عن نفس جسم ذي ارادة كاعتماد الانسان على غيره وقد يكون طبيعيا بان يكون منبعثا
عن نفس جسم غير ذي ارادة كما في الزق المنفوخ المسكن في الماء وقد يكون قسريا
بان يكون منبعثا عما هو خارج عن الجسم كما في الحجر المرمي الى فوق وقد يجتمع الميلان
الى جهة واحدة طبيعي وقسري كما في الحجر المرمي الى اسفل فان فيه ميلا طبيعيا وميلا
قسريا الى اسفل ولذلك كان حركته اسرع مما اذا تحرك بطبعه وحده الى اسفل وكالانسان
المنحدر من الجبل فان الميل الطبيعي والنفساني الى جهة السفل تداجتمعا فيه وقد
يجتمع الميلان الى جهتين ان فسرنا الميل بالقوة التي توجب المدافعة الى الشيء الواحد
وعنه دفعة واحدة محال ولذلك اي ولاجل هذا امتناع اجتماع الميلين الى جهتين اذا فسرناه
بما يوجب المدافعة تختلف حال الحجرين المرميين الى فوق بقوة واحدة في السرعة و
البطوء اذا اختلفا في الصغر والكبر لان الميل الطبيعي في الحجر الكبير اعظم مما في الحجر الصغير
وهو الى جهة غير جهة الميل القسري فيكون المعاوقة من الحركة القسرية في الحجر الكبير
اقوى فيكون حركته ابطأ ولقائل ان يقول الميل هو العلة القريبة للمدافعة فالاسفل
المدافعة عنه فلو اجتمع الميلان الى جهتين يلزم اجتماع المدافعة عن الشيء والى الشيء
دفعة واحدة وهو ممنوع وانما يكون حركة الجسم الكبير ابطأ لان المعاوقة فيه اكثر وذلك لان
الطبيعة اي المعاوقة للحركة القسرية في الجسم الكثير مثل ما في الجسم الصغير والمعاوقة
وزيادة ثقل والصلابة ممانعة الغامز اقول الصلابة ممانعة الغامز و
اللين عدم ممانعة الغامز فيكونان متقابلين تقابل العدم والملكة وقيل الصلابة
كيفية تقتضي عدم قبول الغمز الى الباطن ويكون للجسم بها قوام غير سيال فلا ينتقل
عن وضعه ولا يمتد ولا يتفرق بسهولة وانما يكون عدم قبول الغمز الى الباطن و
عدم التفرق بسبب اليبوسة واللين كيفية تقتضي قبول الغمز الى الباطن ويكون
للجسم بها قوام غير سيال فينتقل عن وضعه كثيرا ويمتد كثيرا ويتفرق بسهولة وانما يكون
قبول الغمز بسبب الرطوبة وتماسكه بسبب اليبوسة فيكون الصلابة واللين من الكيفيات

الاستعدادية قال الامام قيل الصلب الذى لا ينغمز فهناك امور ثلثة الاول عدم الانفعاد
والثانى تعاقب الشكل والثالث المقاومة وليست الصلابة هى المقاومة لان الهواء
المنفوخ فى الزق يقاومه وليس بصلب فاذا الصلابة هى استعداد الشديد
نحو التشظى وقيل اللين ما ينغمز بحت الاصابع فهناك امور ثلثة احدها الحركة
والثانى الشكل والثالث استعداد قبول الانفعاد وليس الاخيران فيكون الصلابة
واللين كيفيتين يكون الجسم بهما مستعدا للانفعال وعدمه من الشكل الخاص والملاسة
هى استواء وضع اجزاء الجسم والخشونة لا استواء وضع اجزاء الجسم بان يكون بعضها
نائيا وبعضها غائرا فعلى هذا الملاسة والخشونة من مقولة الوضع الا اذا فسرناها
بكيفيتين تابعتين لاستواء وضع اجزاء الجسم ولا استوائه فيكونان من مقولة الكيف
قال الثالث فى تحقيق المبصرات اول المبحث الثالث فى تحقيق المبصرات
منها او الما المبصرات ومى التى تكون بصفة او لا وبالذات ومى اللون والضوء اما
اللون فمى اظهر المحسوسات ماهية وعلية اى وجودا قال الامام اللون بان نوا عه تصورا
تصورا اولا فلا يمكن تعريفه بحد ولا برسم والذى يقال من ان السواد هيئة قابضة
للبصر والبياض هيئة مفرقة للبصر ركيك لان العقلا بداهة عقولهم تدرك كون
التفرقة من السواد والبياض واما كون السواد والبياض مفرقا له فلا تصورونه
الا بتوسط دقتن بعد معرفة السواد والبياض واستقرا احوالهما فيكون تعريف
السواد والبياض بهما تعريفا بما هو اخفى وقيل انه لا حقيقة لشئ من الالوان اصلا
والبياض يحيل فى مخالطة الهوا للاجسام الشفافة المتضغرة جدا كالماء والثلج
والبلور المسحوق وموضع شق الزجاج فانه لاسبب لبياض الثلج الا ان فيه اجزاء
صغارا جدية خالطها الهوا فنفذ فيه الضوء وكذا البلور المسحوق ورى ابيض
لذلك فانا نعلم ان اجزاء الصقلية عند اجتماع لم تفعل بعضها عن بعضها وموضع
شق الزجاج يرى اسود لقلة كثافة الجسم وعدم عبور الضوء عمق الجسم
والحق ان السواد والبياض كيفيتان حقيقيتان قائمتان بالجسم فى الخارج وان ما

ايضا
اللين

فاضل المصنف

وذكر موقف على ادراكها وما يتوقف
عليه البديهى او الذى يكون بديهيا وفيه
ان المقصود تصور الحقيقة والتفرقة
لا يتوقف على ذلك بل على التصور
بوجه ما وهكذا حال الاستقرا والحق
ما تقدم من ان احساس الخزمات
كاف فى ادراك ماهية المحسوسات
واقوى فى ذلك مما تكلموا ان يذكر
لها من التعريفات عند المتامل
المنصف اس

والذى يدل على عدم الضوء يكون السواد والبياض
جعل سببا لتخيلهما فقد يكون سببا لحدوثهما فى الخارج مع انه منقوض ببياض السفن
المسلوق فانه يحس به ولا يحقل فيه ما ذكرناه فانه بعد السلق صار كثيفا ولا يحس قبل
السلق مع انه كان شفافا فان اختلاط الهوا بعد السلق منتف لكونه اثقل والثقل دليل
عدم مخالطة الهوا وكلبن الحذا وهو ما شبيه باللبن يحصل من خل طبخ فيه حمص واسفيذ
حتى يحل فيه وصفى الى ان يبقى الخل فى غاية الصفا فان لبن الحذا بعد البياض
وجفافه بعد الاسفاض دليل على قلة الهوا فيه وعلى ان الارضية بعد البياض
اكثر مما قبله والمشهور ان اصل الالوان السواد والبياض والحمرة والخضرة والصفرة
وزعم الشيخ ابو على ان وجود الالوان مشروط بالضوء وعدم احساسنا بالالوان فى الظلمة
اما لعدم الالون او لمعاوقة الظلمة عن الاحساس والثانى باطل لان الظلمة عدم الضوء
والعدم لا يعوق فتعين الاول والاعتراض على هذا الاجماع بانه لم لا يجوز ان يكون
الضوء شرط ابصار الالوان فلا يرى الالوان عند عدم الضوء بسبب فقد الشرط لا
بسبب معاوقة الظلمة والحق ان اختلاف الالوان بحسب شدة الضوء وضعفه مشروط
بان اللون الحاصل عند شدة الضوء حقيقة مخالفة لحقيقة اللون الحاصل عند ضعف
الضوء وهذا يدل على انه عند شدة الضوء انتفى اللون الاول المغاير بالحقيقة للون الثانى
وحدث اللون الثانى ولا وجود للقدر المشترك من اللونين المختلفين بالحقيقة اذ لا تحقق
لجنس عند انتفاء الفصل يحس من هذا ان الضوء شرط وجود اللون قال
نوع الالوان اول الالوان قد يوجد شديدة اذا كانت معرفة كالسواد الذى
لم يخلط به شئ من اجزاء البياض وغير ذلك من الالوان قد يوجد ضعيفة اذا اختلط
بها اجزاء اضداد ها اختلاطا لا يتميز عنه فى الحس بعضها عن بعض كما اذا اختلط
اجزاء البيض بالاجزاء السود اختلاطا لا يتميز عنه فى الحس فيرى هذا الاسود اقل
سوادا من السواد الذى لا يكون كذلك ولما كانت مراتب هذا الاختلاط كثيرة
كانت مراتب قوة السواد وضعفه كذلك قال واما الاضواء فقيل انها اجسام
شفافة اول اختلفوا فى ان الضوء جسم او لا فذهب المحققون الى ان الضوء

لا خفا ان اقال بتوقف بحسب اختلاف
الضوء شدة وضعفا لكن يحتمل ان
يكون اللون واحدا فى جميع الحالات و
يحلف عن ادراك بخلافه والكشافة
عن الحس بحسب مراتب الضوء فلا
يحس حينئذ لذلك ما ذكرنا اللهم الا ان
يجعل اختلاف حقائق الالوان ايضا
معلومة بالحدس اس

هذا انما يتم عند من يرى
من مذهبه الفصل علة
لوجود الجنس الماخوذ
ان الفصل علة للجنس
وحصله فلا يتم

ان اس من يرى السواد الشديد اجتماع سوادين
اجتماع السواد الضعيف
وبياض

اجتماع
الضدين
وكلام الشارح
يدفعها اس

ليس بجسم بل هو كيفية مبصرة وقيل ان الاضوا اجسام شفافة منفصلة عن المضيء لانها
متحركة وكل متحرك جسم فالاضوا اجسام اما الكبرى فبينة واما الصغرى فلان الاضوا
منحدرة عن المضيء ومنعكسة عما يقابل المضيء لذاته الى غيره وكل منحدر ومنعكس متحرك
واجيب بمنع الصغرى بانا لا نم ان الاضوا متحركة قوله لانها منحدرة ومنعكسة قلنا
لا نم ان الضوء منحدر ومنعكس بل الضوء يحصل في قابله المقابل دفعة لكن لما كان
حدوثه من شيء عال او شيء في مكان مقابل يسبق الى الوهم انه منحدر ومنعكس و
عورض الدليل المذكور بان الاضوا لو كانت اجساما متحركة بمقتضى طباعها لكانت
متحركة الى جهة واحدة لامتناع الحركة بالطباع الى جهتين واكثر فلا تحصل الاستضاءة
الا من تلك الجهة وليس كذلك لان الاستضاءة حاصلة من جهتين واكثر وايضا
لو كانت الاضوا اجساما فان محسوسة مبصرة سترت ما تحتها فكان الاكثر ضوا اكثر
سترا لما تحته والواقع بخلافه لان الضوء لا يكون ساترا لما تحته وكلما ازداد كان [illegible]
تحديد الظهور وان لم تكن محسوسة لم يكن الضوء محسوسا وهو باطل فان الحس يكذبه و
فيه نظر فانه لا يلزم من كون الضوء محسوسا كونه ساترا لما تحته فان كثيرا من الاجسام
المحسوسة لا يكون ساترا لما تحته مثل الزجاج والبلور والاولى ان يقال لو كان
الضوء جسما يلزم التداخل وازدياد حجم الجسم القابل للضوء عند حصول الضوء فيه
واللازم ظاهر الفساد وقيل الضوء هو اللون ومنع بان الضوء قد يحس به دون اللون
كما في البلور اذا كان في ظلمة فانه يحس بضوئه دون اللون ولان الضوء لو كان نفس
الساطع مثلا لكان البياض لا يشارك السواد في الضوء كما لا يشاركه في البياضية
واللازم باطل لان السواد والبياض قد يشتركان في الضوء مع اختلافهما في الماهية
ثم ان الاضوا منها ما هو ضوء اول وهو الحاصل من مقابلة المضيء لذاته كضوء وجه
الارض بعد طلوع الشمس ويسمى ضياء ان قوي وشعاعا ان ضعف ومن الاضوا ما
هو ثان وهو الحاصل في الجسم من مقابلة المضيء بالغير كالضوء الحاصل على وجه
الارض وقت الاسفار وعقيب غروب الشمس فانه صار مضيئا بالهواء الذي صار

هذا الدليل انما يتم لو ثبت ان الضوء مطلقا حقيقة واحدة

مضيئا بالشمس وكالضوء الحاصل على وجه الارض من مقابلة القمر ويسمى الضوء
الثاني نورا او الضوء الثاني ظلا ان حصل في الجسم من مقابلة الهواء المتكيف
بالضوء الذي صار مضيئا بالشمس قوله انما لم يحس به اشارة الى جواب دخل مقدر
وتقرير الدخل ان الظل لو كان ضوءا لاحس به كما يحس بضوء الجدار المضيء بمقابلة
الشمس تقرير الجواب انما لم يحس بالظل كما يحس بضوء الجدار المضيء بمقابلة
الشمس لضعف الظل وان كان ضوءا لكنه ضعيف والضوء الضعيف لا يحس به
قوله لضعف كونه اشارة الى هذا والضوء الذي يترقرق على الاجسام يسمى لمعانا
واللمعان ان كان ذاتيا يسمى شعاعا كما للشمس وان لم يكن اللمعان ذاتيا يسمى بريقا
كما للمرآة والظلمة عبارة عن عدم النور اي عن عدم الضوء عما من شانه الضوء فان
الشيء الذي انتفى عنه الضوء صار مظلما فيكون الظلمة عدم ملكة الضوء وقيل
الظلمة كيفية تمنع الابصار ومنع بانه لو كان الظلمة كيفية مانعة عن الابصار
لوجب ان لا يرى الجالس في ظلمة نارا توقد بقربه ضرورة الظلمة المانعة
عن الابصار واللازم باطل ولقائل ان يقول الظلمة التي تحيط بالمرئي هي المانعة
عن الابصار لا الظلمة المحيطة بالرائي قال الرابع في تحقيق المسموعات
اقول المبحث الرابع في تحقيق المسموعات وهي الاصوات والحروف وهما
غنيتان عن التعريف لجلاء ماهيتهما والحروف كيفيات تعرض للاصوات فتميز
بعض الاصوات عن اخر يشاركه في الحدة او الثقل تميزا في المسموع احترزنا بالقيد الاخير
عن الصوت الطويل والقصير وعن الصوت الملائم وغير الملائم فان كلا منهما قد
عرض له هيئة تميز بها عن صوت اخر يماثله في الحدة والثقل لكن ليس تميزا في
المسموع لان الطول والقصر والملائمة وعدمها ليست بمسموعة اما الطول والقصر
فلانهما من الكميات وهي غير مسموعة واما الملائمة وعدمها فلانهما مطبوعان
والاولى ان يسمى الصوت باعتبار هذه الكيفية حرفا لا الكيفية نفسها والحروف
تنقسم الى مصوتة وهي التي تسمى بالعربية حروف المد واللين وهي الالف والواو والياء

ان الريح جعل فى موضع من القانون فاعل الحوضه البرودة كما هو المشهور او صحيح فى موضع احرزنه هم

واعترض عليه بان الاعصار الفاعل فى الملتهب والبارد المتوسطين فى ما هيتهما فيه

المراتب المتوسطين كما هو احد من ذلك للطعم بسيط على حدة ملا

محسوس فاذا ان يكون الطعم مركبا من عدة منها فاما ان يكون مركبا من الكل

الحاب فاعلة او قابلة او مختلفا ومتفاعلا فيه وليس من التسعة المذكورة فانها حادث

الخيار والقرع والخطمة الذى يحس منه بطعم لا يتركب

ميه وليس من التسعة المذكورة فانها حادث

نوح وقاومه مصادم كجبل وجدار املس يحدث منه صوت هو الصدى قال

محفوظا فيه هيئة لموج الهوا الاول حدث من ذلك الصوت هو الصدى قال

الفاسس فى تحقق الطعوم اقول المبحث الخامس فى تحقق الطعوم وهى تسعة

باعتبار القابل والفاعل فان الطعم له جسم حامل وهو اما لطيف او كثيف او

معتدل بين اللطافة والكثافة وله فاعل وهو اما الحرارة او البرودة او الكيفية المعتدلة

من الحرارة والبرودة فيفعل الحرارة فى الكثيف الحرارة وفى اللطيف الحرافة وفى المعتدل

الملوحة وتفعل البرودة فى الكثيف الحموضة وفى اللطيف الحموضة وفى المعتدل بين

اللطافة والكثافة العفص وتفعل الكيفية المعتدلة من الحرارة والبرودة فى الكثيف

الحلاوة وفى اللطيف الدسومة وفى المعتدل التفاهة ويطلق التفه على جنس مختلفة

باعتبار ما لا طعم له حقيقة والثانى ما له طعم فى الحقيقة لكن لا يحس بطعمه لشدة كثافته

ولا يخالط منه شئ مخالط اللسان فلا يحس بطعمه كالنحاس فانه لا يخالط منه شئ مخالط

اللسان فيحس بطعمه ثم اذا حيل فى تحليل اجزائه وتلطفها احس منه بطعم و

بهذا المعنى سمى التى عدت من الطعوم الا اول واعلم ان مفردات الطعوم سى هذه

التسعة وقد يجتمع فى الجسم الواحد طعمان او اكثر فيحس بطعم غير هذه التسعة واما

اجتماع الطعمين فكاجتماع المرارة والقبض فى الحضض ويسمى البشاعة والحضض

بضم الضاد الاولى وفتحها دواء يتخذ من الاسنان وكاجتماع المرارة والملوحة فى

الشيحة ويسمى الزعوقة واما اجتماع الاكثر فكاجتماع المرارة والحرافة والقبض

فى الباذنجان قال السادس فى المشمومات اقول المبحث السادس فى

المشمومات وهى الروائح المدركة بالشم ولا اسماء لانواعها الا من جهة الموافقة

المخالفة فالروائح الموافقة للمزاج يسمى طيبة والروائح المخالفة للمزاج يسمى منتنة

وقد تشتق للروائح من الطعوم المقاربة لها اسم فيقال رائحة حلوة ورائحة حامضة

باعتبار ما يقاربها من الطعوم وسبب الاحساس بالرائحة وصول الهوا المتكيف

بالرائحة الى الخيشوم وقيل سبب الاحساس بالرائحة وصول الهوا المخلط بجزء

اذا تولدت من اشباع ما قبلها من الحركات الجانسة لها كالفتح للالف والضم للواو

والكسر للياء كما هو وهى ولا يمكن الابتداء بها فى تلك الحالة لانها تكون ساكنة ولا يمكن

الابتداء بالساكن والى مصمتة وهى ما عداها اى ما عدا حروف المد واللين مثل الطا

وغيرها ويمكن الابتداء بها والمشهور ان السبب الاكثرى للصوت هو تموج الهواء

بقرع او بقلع عنيف وليس التموج عبارة عن حركة اسقالية من هوا واحد لغيبته بان

يكون الهوا الواحد بعينه يحمل الصوت وينقله الى الصماخ بل التموج عبارة عن امر يحدث

فى الهوا يصلح بعد صدم وسكون بعد سكون وهذا التموج سببه القرع وهو اما اساس

عنيف او القلع وهو سيق عنيف فان القرع والقلع كل منهما يحرج الهوا الى ان

ينفصل عن المسافة التى سلكها القارع او القالع الى جنبتيها بعنف شديد

ويلزم منه انقياد الهوا المتباعد منه للتشكل بالتموج الواقع هناك و

القرع والقلع اللذان هما سبب التموج الذى هو سبب قريب للصوت شروط اما شروط

بالمقاومة لا الصلابة فان قرع الماشى يحدث الصوت مع عدم الصلابة و

قلع شئ من القطن غير مصوت لعدم المقاومة والمشهور ان الاحساس بالصوت

يتوقف على وصول الهوا المتموج الحامل للصوت الى الصماخ لان صوت المؤذن

على المنارة يميل من جانب الى جانب عند هبوب الرياح ولان الاحساس بالصوت

قد يتخلف عن مشاهدة السبب كما فى ضرب الفاس فانا اذا رأينا فى البعيد الصادر

من ضرب الفاس على الخشبة شاهدنا الضرب قبل سماع الصوت ولان من

اخذ انبوبة طويلة ووضع احد طرفيها على فمه وطرفها الاخر على صماخ انسان

وتكلم فيه بصوت عال سمعه ذلك الانسان ولم يسمعه غيره والمشهور ان الصوت الهوا

محسوس فى الخارج اى موجود فى موج الهوا الخارج عن الصماخ وقيل سبب الصوت

فى السامعة عن ملامسة الهوا المتموج عند بلوغه الى الصماخ كما انا اذا لم ندرك من

الملموس الا حال وصوله الينا لم ندرك بالحس ان الملموس منا فى جهة وصل الينا و

الصدى صوت يحصل من انعراف هوا متموج عن جبل او جسم املس فان الهوا اذا

لطيف متحلل عن ذى الرائحة الى الخيشوم وسوبجيد فان المشكل السير استحال
ان يتحلل منه اجزا تحصل منه رائحة منتشرة استشار فى مواضع كثيرة كل واحد منها
مثل الرائحة التى احس بها اولا ف

وأما القسم الثانى فى الكيفيات النفسانية

اقول لما فرغ من القسم الاول من الكيفيات شرع فى القسم الثانى فى
الكيفيات النفسانية الحيوانية وهى الصحة والمرض والادراك وما يتوقف عليه الافعال
كالقدرة والارادة فانها كانت من الكيفيات النفسانية راسخة سميت ملكة وما ليس كذلك
كذلك ما ليس براسخة سميت حالا والاختلاف بين الملكة والحال بالعوارض
المفارقة لان الكيفية النفسانية اول حدوثها حال ثم هى بعينها تصير ملكة والامور
المخلقة بالفصول لمنع ان تنقلب بعضها الى بعض وسان الكيفيات النفسانية
فى خمسة مباحث الاول فى الحيوة الثانى فى الادراكات الثالث فى القدرة
والارادة الرابع فى اللذة والالم الخامس فى الصحة والمرض المبحث الاول فى الحيوة
والحيوة قوة بتبع الاعتدال النوعى وتفيض منها سائر القوى الحيوانية والمراد
بالاعتدال النوعى ان يكون لنوع ما مزاج هو اصلح الامزجة بالنسبة اليه وقد
رسم الحيوة بانها قوة تقتضى الحس والحركة مشروطة باعتدال المزاج واستدل
الحكيم على مغايرة الحيوة لقوتى الحس والتغذية بان العضو المفلوج حى انه لو لم
يكن حيا لتعفن وفسد وليس بحساس فلكون الحيوة غير قوة الحس والعضو
الذابل حى وليس بحساض ضرورة كونه ذابلا والنبات مغتذ وليس بحى فيوجد
الحيوة بدون قوة التغذية ويوجد قوة التغذية بدون الحيوة فتكون الحيوة
غير قوة التغذية ومنع قول الشيخ بان الحيوة مغايرة لقوة الحس وقوة التغذية
قوله العضو المفلوج حى وليس بحساس والعضو الذابل حى وليس بمغتذ قلنا
عدم الاحساس وعدم التغذى لا يقتضى عدم قوة الحس وعدم قوة التغذية

لجواز ان يكون قوة الحس والتغذية موجودة ومنعهما عن الاحساس والتغذى
عائق لافعال القوة ما يوثر بالفعل وح يكون العضو المفلوج والعضو الذابل ليس
فيهما قوة الحس والتغذية ضرورة عدم تاثيرهما بالفعل لانا نقول لانم ان القوة ما يوثر
بالفعل بل القوة مبدا الفعل اعم من ان يكون موثرا بالفعل او لا ولو سلم ان القوة
عبارة عما يوثر بالفعل لزم ان لا يطلق لفظ القوة على ذلك الشئ الذى من شانه ان يوثر
ولم يكن موثرا بالفعل ولا يلزم عدم ذلك الشئ ومنع ايضا بان غاذية النبات غير
غاذية الحيوان بالحسية والذات فلا يلزم من مغايرة غاذية النبات للحيوان مغايرة غاذية
الحيوان للحيوة وقد شرط الحكما والمعتزلة الحيوة بالبنية الصالحة وخالفهم باقى
المتكلمين وقالوا البنية ليست بشرط الحيوة والبنية عند الحكما عبارة عن الجسم المركب
من الاخلاط الاربعة على وجه يحصل من تركيبها مزاج هو شرط للحيوة وعند المتكلم المعتزلة
البنية عبارة عن مجموع جواهر فردة لا يمكن ان يكون الحيوان من اقل منها قال
الحكما الحيوة مشروطة باعتدال المزاج وبالروح وهى اجسام لطيفة تتولد من بخارية
الاخلاط سارية فى عروق تنبث من القلب وهى التى تسمى بالشرايين واعتدال المزاج و
الروح لا يحققان بدون البنية ومنع كون الحيوة مشروطة بالبنية واستدل على
امتناع اشتراط الحيوة بالبنية بان الحيوة ان قامت بمجموع اجزا البنية واتحدت
الحيوة كان العرض الواحد حالا فى محال كثيرة وهو محال وان تعددت الحيوة بان يكون
فى كل جزء من البنية حياة على حدة كان قيام كل واحد منها مشروطا بقيام
الاجزاء اخر والا لم يكن البنية الصالحة شرطا فى الحيوة واذا كان مشروطا يلزم
الدور وهو محال وفيه نظر فان الحيوة الواحدة قائمة بمجموع الاجزا من حيث هو مجموع و
لا يلزم قيام العرض الواحد بمحال متكثر والموت عدم الحيوة عما من شانه الحيوة
والاولى ان يقال عدم الحس عما وطن فيه الحيوة فتكون التقابل بينهما تقابل العدم و
الملكة وقيل الموت كيفية تضاد الحيوة لقوله تعالى خلق الموت والحيوة والعدم لا
يخلق ومنع بان المعنى بالخلق التقدير ولا يجب كونه وجوديا لان العدمى مقدر ايضا

المناسب لنوع من الحيوانات
حتى يتصف عليه صورة نوعيه
حيوانية مستتبعة ا

وايضا قيام كل واحد من الحواس
بجزء يتوقف على انضمام الجزء الاخر
اليه لا على قيام الحيوة الاخرى به
فلا يلزم دور ا

قال الثاني في الادراكات اقول البحث الثاني في الادراكات الادراك غني
عن التعريف لانه من الوجدانيات والوجدانيات انفسها حاصلة عند النفس و
حصول نفس حقيقة الشيء اقوى في التصور من حصول الشبح والمثال فلهذا الصفات
النفسانية والوجدانيات اقوى في التصور من الامور الخارجة من النفس فان
تصور الصفات النفسانية بحصول حقيقتها وتصور الامور الخارجية عن النفس
بحصول مثالها وصدق البديهي على التصور صدق اللازم البين الذي يحصل جزم
العقل بصدقه على الملزوم عند تصور اللازم مع الملزوم فان صدق البديهي على التصور
ليس صدق الذاتي ولا صدق العرضي المفارق ولا صدق اللازم بوسط فان الشيء
اذا كان متصورا بالبديهة يلزم من تصور وتصور معنى البديهي جزم العقل بانه
بديهي من غير احتياج الى وسط ولا موقف على برهان بل قد يحتاج الى تنبيه فان
الوهم منازع للعقل صاد له عن مقتضاه فيحصل اضطراب في معقولات العقل
بسببه فنحتاج الى تنبيه لنخلص عن شوب التوهم الى صرف التعقل فالمذكور على
سبيل التنبيه وان كان على صورة البرهان لا ناقض ولا معارض نعم قد تتصور قوة
المنبه عن ايراد التنبيه على الوجه المستقيم فيوقف على قوة بيان حاصل بحسب
الفطرة او بالكسب وقد تقصر فهم المتنبه عن تفهم المراد من تنبيه وينتقل الى
اخر حتى تنسد الابواب الا ان تقصر مطلقا فينبغي ان يهجر وكل ميسر لما خلق له قال
الشيخ في الاشارات ادراك الشيء هو ان يكون حقيقته متمثلة عند المدرك يشاهدها
ما به يدرك هذا تعريف للادراك بحسب اللفظ ولذلك لم يحاش فيه عن ايراد
المدرك ولم يلزم من اخذ المشتق في تعريف المشتق منه ههنا التعريف بالاخفى لان
تعين مدلول الادراك يكون بامر مختص به غير شامل لسائر الصفات النفسانية وهو
حصول الحقيقة على وجه المشاهدة ولم يكن في تبيين الادراك بذكر المدرك فلا يلزم التعريف
بالاخفى وهذا التعريف تعين للمعنى الحسي الادراك الذي يشترك فيه التعقل و
التوهم والتخيل والاحساس والشيء المدرك اما نفس المدرك او غيره وغيره اما خارج

٢٩

عنه والخارج عنه اما مادي او غير مادي فهذه اربعة اقسام والاولان منها
ادراكها بحصول نفس الحقيقة عند المدرك الاول بدون الثاني والثاني بالحلول و
الاخران لا يكون ادراكها بحصول نفس الحقيقة الخارجة بل بحصول مثال الحقيقة سواء كان
ادراكا مستفادا من الخارجية او الخارجية مستفادة من ادراك والثالث ادراكه
بحصول صورة منتزعة عن المادة مجردة عنها والرابع لم يفتقر الى انتزاع عن المادة
بل يجوز كونه غير مادي فقوله سواء ان يكون حقيقته متمثلة عند المدرك متناول للجميع
يقال تمثل كذا عند كذا اذا حضر منتصبا عنده بنفسه او مثاله فالانتصاب بنفسه
يتناول الاولين ومثاله يتناول الاخيرين وقوله عند المدرك اعم من ان يكون الحلول
فيه او في آلته او بدون الحلول فان الحضور عند المدرك يشملها والادراك يعرض له
اضافتان احداهما الى ذي الادراك والاخرى الى المدرك فلهذا تعرض لذكرهما في
التعريف وبسبب عروض الاضافتين يكون المدرك والمدرك متضايفين والادراك
ينقسم الى ادراك غير آلة بان يكون المدرك بذاته يدرك والى ادراك بآلة وللتنبيه
على القسمين ذكر قوله يشاهدها ما به يدرك فان كان يدرك بغير آلة فما به يدرك
هو ذات المدرك فيشاهدها الذات وان كان يدرك بآلة فما به يدرك هو الآلة
فيشاهدها الآلة والمراد بالمشاهدة الحضور فقط فاندفع ما قيل المشاهدة نوع من
الادراك فيكون اخص منه فيكون التعريف بالاخفى وكذا ما قيل انه يلزم منه
ان لا يكون الآلة مما يدرك ايضا فان قيل الحضور عند ما يدرك به غير كاف في الادراك
فان الماضي عند الحس الذي لا التفات اليه النفس لا يكون مدركا اجيب بان الادراك
ليس حضور الشيء عند الآلة فقط بل حضوره عند المدرك بحضوره عند الآلة ان كان
ما يدرك به الآلة لا بان يكون حاضرا من احدهما عند المدرك والاخرى عند الآلة فالنفس
هو المدرك ولكن بواسطة الحضور عند الآلة ان كان ما يدرك به الآلة والحضور عند
المدرك علم فمن قوله سواء ان يكون حقيقته متمثلة عند المدرك والحضور عند الآلة علم
قوله يشاهدها ما يدرك به ثم الادراكات اما ان يكون ظاهرة كاحساس المشاعر الخمس
اللمس والسمع والبصر والشم والذوق واما ان يكون باطنة كالتعقل والتوهم والتخيل

الحلول

فلا ثاني منه التعين

ولاد ادراكات الباطنة تنقسم الى تصورات وتصديقات وذلك لانه لا خ اما ان لا يلحق
الادراك حكم او يلحقه حكم والاول هو التصور والثاني هو التصديق وقد اشير في صدد
الكتاب الى ان قسمة التعقل الى التصور والتصديق لا تقتضي عدم انقسام
غير التعقل من الادراكات الى التصور والى التصديق ثم التصديق اما ان يكون جازما
اي مانعا احتمال النقيض او لا يكون جازما والاول اي الجازم اما ان يكون لموجب الى الدليل او ضرورة
او لا يكون لموجب الثاني اي الذي لا يكون لموجب هو التقليد والاول اي الذي يكون
لموجب اما ان يقبل متعلقه النقيض بوجه سواء كان في الخارج او عند الذاكر يشكك
مشكك وهو الاعتقاد او لا يقبل متعلقه النقيض لا في الخارج ولا يشكك مشكك و
هو العلم والمراد بالمتعلق النسبة الثبوتية سواء طرفي التصديق اي المحكوم عليه وبه التي
يرد عليها الايجاب والسلب والثاني اي التصديق الذي لا يكون جازما ان كان متساوي
الطرفين فهو الشك وان لم يكن متساوي الطرفين فالراجح هو الظن والمرجوح هو
الوهم والتصور اي تصور الشيء الخارج عن النفس هو وجود صورة المعلوم عند
العالم والذي يدل على وجود هذه الصورة العقل اما تصور المعدوم وتميزه عن غيره
عيانا لا يتحقق الا مع الوجود وليس للمعدوم وجود في الاعيان فتعين ان يكون في الذهن
واعترض عليه بانه لو كان التصور وجود صورة المعلوم عند العالم لوجب ان يكون
الذهن حارا او باردا مستعليا ومستديرا حال تصور الحرارة والبرودة والاستقامة
والاستدارة لوجود صورهن اشياء في الذهن عند تصورها والتالي باطل والا يلزم اتصاف
الشيء بالاشياء المتقابلة لان اللازم للمتقابلين متقابلان فاللازم للحار والبارد
سلم فلا نسلم انا الذهن يقبل الحرارة والبرودة والاستقامة والاستدارة حتى يكون
متصفا بالقابل لها المواد الجسمانية في الخارج والحق انهم ان اراد وا بالصورة ما
يشبه الممثل في المرآة فنحن لا نسلم ان التصور وجود صورة المعلوم عند العالم فانه
حينئذ يكون التصور هو وجود مثال المعلوم في العالم والامثال مغايرة في كثير من الاحكام لما
له المثال واذا كان كذلك لم يلزم ان يكون الذهن حارا وباردا مستقيما ومستديرا وانما
يلزم ذلك لو كان تصور الحرارة والبرودة والاستقامة والاستدارة هو حصول النفس

ماهيتها وليس كذلك بل الحاصل مثالها وان اراد بالصورة ما شاركت الخارجي في تمام
الماهية فباطل لان الصورة عرض لانها موجودة في موضوع والمتصور قد يكون جوهرا
كالاجسام وانواعها وقوله والشيء قد يتصور نفسه اعتراض اخر على ان التصور هو وجود
صورة المعلوم في العالم بتقرير لا عتراض ان التصور لو كان وجود صورة المعلوم في العالم
لزم اجتماع المثلين واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة ان الشيء قد يتصور نفسه
كتصورنا انفسنا فلو كان التصور وجود صورة المعلوم في العالم للزم من تصور الشيء
نفسه وجود صورة الشيء في نفسه فيحصل فيه مثله فيلزم اجتماع المثلين لا نقال
الشيء اذا تصور نفسه يكون العاقل والمعقول واحدا فان العاقل هو الذي حضرت عنده
تلك الهيئة مجردة ومواد من الذي حضر عنده ما تماثلها او غايرها فاذا تصور الشيء نفسه لم
يلزم اجتماع المثلين لانا نقول حضور الشيء عند نفسه محال بالضرورة فلا يلزم اجتماع
المثلين او القول بان التصور ليس وجود صورة المعلوم في العالم وقيل ان العلم
اعراض اضافية وسيجيء تحقيقه فاعلم ان نسبة العالم والمعلوم غير متجددة العلم بتعدد المعلومات لتعدد
الاضافة بتجدد المضاف اليه وقيل ان العلم صفة توجب المحلية والعالمية حالة
لها تتعلق بالمعلوم فعلى هذا لا تتعدد العلم بتعدد المعلومات اذ لا يلزم من تعلق
الصفة بامور متكثرة تكثر الصفة اذ يجوز ان يكون للشيء واحد تعلقات بامور متعددة
اعلم ان علم الله تعالى بذاته نفس ذاته فالعالم والمعلوم والعلم واحد وهو الوجود
الخاص وعلم غير الله تعالى بذاته وبما ليس خارجا عن ذاته هو حصول نفس المعلوم
وشيء العلم بذاته العالم والمعلوم واحد والعلم وجودها العالم والمعلوم والوجود زائد
فالعلم غير العالم والمعلوم والعالم ليس خارجا عن العالم بل احواله غير العالم والمعلوم
والمعلوم ايضا غير العالم فتحقق في اول امور واحد وفي الثاني اثنان وفي الثالث
ثلثة فالعلم بالشيء الذي هو خارج عن العالم عبارة عن حصول صورة المعلوم فتحقق
امور اربعة عالم ومعلوم وعلم وصورة فالعلم حصول صورة المعلوم في العالم فتحقق العلم
بالاشياء الخارجة عن العالم وحصول الصورة واضافة الصورة الى الشيء المعلوم واضافة

ولا يكون العلم هنا كحصول صورة
المعلوم في العالم بل كحضور المعلوم
بذاته عند ملا تلزم ما ذكرتم
من المحذورات س

مساوية م

صورة م

الحصول الى نفس ذلك الشئ ولا شك ان الاضافة فى جميع ذلك الصور عرض لا غنا
يكون موجودة فى موضوع واما نفس حقيقة الشئ فى العلم بالاشيا الغير الخارجة عن
العالم يكون جوهرا ان كان المعلوم ذات العالم لانه ح يكون تلك الحقيقة موجودة
لا فى موضوع ضرورة ح يكون ذات العالم كذلك وعرضا ان كان المعلوم حال العالم
لانه ح يكون تلك الحقيقة قائمة بذات العالم فيكون عرضا واما الصورة فى العلم بالاشيا
الخارجة عن العالم فان كانت صورة العرض بان يكون المعلوم عرضا فهو عرض
بلا شك لضرورة صدق العرض عليه فانها يكون موجودة فى موضوع وان كانت
صورة الجوهر بان يكون المعلوم جوهرا فعرض ايضا لكن فيه شبهة اما انه عرض
فلصدق حد العرض عليه واما الشبهة فلان المعقول الذى هو جوهر جوهريته
ذاته فماهيته من حيث هى جوهر وماهيته من حيث هى محفوظة فى الصورة العقلية
منه لان انتساب الماهية الى الوجود الذهنى والخارجى لا يوجب اختلافا فى
نفس الماهية واذا كانت ماهية المعقول محفوظة فى الصورة العقلية والماهية
من حيث هى لذاتها جوهر فكون الصورة العقلية ايضا جوهرا فلا يكون عرضا
اذ يمتنع ان يكون الشئ الواحد بعينه جوهرا وعرضا والجواب انا لا نم ان الماهية
من حيث هى محفوظة فى الصورة العقلية قوله لان انتساب الماهية الى الوجود الذهنى
والى الوجود الخارجى لا يوجب اختلافا فى نفس الماهية قلنا مسلم ذلك ولكن لا
نم ان المنتسب الى الوجود الذهنى هو ماهية المعلوم بل شبحها ومثالها والشبح
والمثال لذلك الشئ مغاير له وان كان مطابقا له على معنى ان الحاصل من الشئ
فى العقل هو عين الشبح واذا كانت الصورة العقلية مغايرة لماهية المعقول
لا يلزم من جوهرية ماهية المعقول جوهرية الصورة العقلية فلا يكون الشئ
الواحد بعينه جوهرا وعرضا واما الحصول سواء كان حصول صورة الشئ المعلوم
او حصول نفس الشئ المعلوم فهو من حيث انه حصول شئ ليس بجوهر ولا عرض اذ لا
يصدق عليه هذا الاعتبار انه ماهية يكون وجودها لا فى موضوع او موضوع لانه

هذا الاعتبار وجود لا ماهية ذات وجود واعتبارا ان الوجود ايضا فى نفسه مفهوم
عرض له وجود فى العقل يكون عرضا لانه ح يصدق عليه حد العرض اذ يصدق عليه انه موجود
فى موضوع فكان ينبغى ان تصور العلم حتى يندفع الشبهات الواردة عليه قال
نوعان على القول بالصورة اقول فنعان على القول بان العلم هو حصول
صورة المعلوم فى العالم الاول ان الصورة العقلية اى المجردة عن الخواص الخزيية و
اللواحق المادية التى لا تلزم ماهية الشئ عن ماهيته الحاصلة فى العقل تغارقها الخا
المغايرة باللواحق المادية من حيث ان الصور الخارجية محسوسة فى الخارج وممتنعة
لان المادة اذا حلت فيها صورة امتنع ان يحل فيها صورة اخرى مثلها وفى ان
الصورة الخارجية ممتنعة الحلول فى مادة هى اصغر منها وفى ان الصورة الخارجية متدفعة
بحدوث صورة هى اقوى منها كما فى الكون والفساد بخلاف الصورة العقلية فانها غير
محسوسة وغير ممتنعة فانه يجوز ان يحل فى القوة العاقلة صور متعددة معا وغير
ممتنعة الحلول فيها فان الصورة الصغيرة والكبيرة يجوز حلولها فى العاقلة والصورة
العاقلة غير مندفعة بحلول ما هو اقوى منها فى العاقلة الفرع الثانى الصور العقلية
كلية لا على معنى انها كلية فى انفسها من حيث هى فى العقل فانها هذا الاعتبار صور
جزئية فى نفوس جزئية فمعنى هذا الاعتبار يكون جزئية بل الصورة العقلية كلية
لان المعلوم بها كلى مثلا صورة الانسان فى العقل كلية لان المعلوم بها وهو الانسان
حيث هو كلى لانه صالح لان يكون مشتركا بين كثيرين او الصور العقلية كلية لان
نسبتها الى كل واحد من افراد ذلك النوع على سواء على معنى انها اذا اضيفت الى النفس
اى واحد من تلك الافراد يقع عنه هذه الصورة واذا سبق واحد فتاثر النفس بتلك
هذه الصورة لم يكن لما عداه تاثير فى النفس صورة اخرى سبق الى النفس غير الذى فرض
اولا فالاثر الحاصل منه هو تلك الصورة بعينها فالصورة العقلية هذا الاعتبار هى الكلى
والعلم اجمالى يتعلق بامور متعددة باعتبار شامل لها هو بدا نفاصيلك تلك الامور كما اذا
علمت مسئلة ثم غفلت عنها ثم سئلت عنها فانه يحضر عندك حالة بسيطة هى بدا نفاصيل

واما قيد السوال فليس للعلم بها
الا بالقوة القريبة من الفعل اس

هذا على القول بان الحاصل فى العقل هو
الشبح والمثال الذى لا يساوى الامور
الخارجية فى تمام الماهية وقوله اذا الصورة
العقلية كلية لان نسبتها انما هو على
القول الاخر وهو ان الامر العقلى مماثل
الامر الخارجى فى تمام الماهية وان
اختلفا فى الوجود اس

لان المشكل شكل مخصوص مثلا
سمع ان شكل شكل اخر مع
الشكل الاول اس

الكون عبارة عن ايجاد صورة والفساد
عبارة عن خلعها واذا تقدم الكون وان
كان موقوفا الشرط اس

هذا الكلام منقول عن شرح الاشارات لافضل المحققين وهو غير محول والمعول عليه ما ذكره شارح الشرح حيث قال لابد في الحركة
لاختياره ان يتصور الشيء ما فعا محصلا اوصادا يدفع ثم يبعث ذلك التصور شوقا الى تحصيل ذلك الشيء او دفعه ويحدث عن ذلك الشوق عزم
الى الفعل ومحرك الاعضاء اليه والشوق ليس من القوى المدركة لان فعلها ليس الا الادراك وربما ينفك الادراك عن الشوق كما مر ذكر ان له في الطعام
نفعا الا انه لاشتياق النفس بسبب استلذاذه من المذاق والعزم انما يحصل بعد الشوق فيكون مغايرا له وانفصاله ربما يكون لشخص شوق في الغاية
مؤكد عزم كما اذا منعه جبار او امر آخر ولذلك ربما ينفك العزم عن المحرك كما اذا كان ممنوعا عن الحركة ثم قال التصور للنفس بحسب القوة
العلمي والشوق ان كان الجذب بنفع فبحسب القوة الشهوانية وان كان الدفع ضرر فبحسب القوة الغضبية هذا ملخصه واما التوق

اما الحي فان كان ذلك الشيء ادراكا فعليا يقينيا اوظنيا وتسمى شهوة واما نحو دفع
ضرر فعلمية ان كان ذلك الشيء موهوما اوظنيا اوقطعيا اوظنيا وتسمى غضبا الثالث ارادة
فالكراهة وهي الميل الحاصل عقيب اعتقاد الضرر والميل الحاصل عقيب اعتقاد النفع
والذي يدل على مغايرة الارادة والكراهة للشهوة والغضب كونه مريدا لتناول ما
لا يشتهيه وكارها لتناول ما يشتهيه وعند وجود الارادة والكراهة للشهوة والغضب
يرجح احد طرفي الفعل والترك اللذين نسبتهما الى القادر عليهما على السواء الرابع
العقل وهي القوة المتهيئة في العضلة ويدل على مغايرتها لسائر المبادي كون الانسان
بالنسبة الى الجزئيات المريد غير قادر على تحريك الاعضاء وكون القادر على ذلك غير مشتاق ولا
مريد وقيل القدرة مبدأ الافعال المختلفة فالقوة الحيوانية قوة وفاعل لانها صفة
تؤثر وفق الارادة ومبدأ الافعال المختلفة والقوة الفلكية عندهن يجعلها شاعرة
قدرة على الاول لانها تؤثر وفق الارادة وليست مقدورة على الثاني لانها لا تكون مبدأ
الافعال المختلفة والقوة البنائية قدرة على الثاني لانها مبدأ الافعال المختلفة وليست
بقدرة على الاول على الاول لانها لا تؤثر على وفق الارادة والقوة العنصرية ليست
بقدرة لا على الاول لانها لا تؤثر وفق الارادة ولا على الثاني لانها ليست مبدأ الافعال
المختلفة والقدرة غير المزاج لان المزاج كيفية متوسطة بين الحرارة والبرودة و
الرطوبة واليبوسة فتكون من جنس هذه الكيفيات والقدرة ليست كذلك
فان تأثيرها الفعل والقوة مبدأ الفعل مطلقا سواء كان الفعل مختلفا او غير مختلف
يشعر وارادة اولا يشعر ولا يتناول القوة الفلكية والعنصرية والبنائية والحيوانية و
قد تسلم القوة بانها مبدأ للتغير صفة في غيره من حيث هو اخر وقائل القيد الاخير
الشيء الواحد يجاب مبدأ للتغير صفة في نفسه كالطبيب اذا عالج نفسه لكن لا من
حيث انه معالج فيكون تأثير في الحقيقة في اخر لا في نفسه وقيل القوة الامكان
الشيء مجازا فان القوة التي هي قسيمة الفعل امكان الشيء هو عدم حصوله بالفعل في
جزء من محله مما يقابل القوة لامكان الشيء مجازا تسمية الجزء باسم الكل والخلو ملكة

هذا ما وجدته في هذا المقام فان لا ارادة مستقيم ولو وجدت لكان الشوق
ان التخلف يتوهم ويكون ما يتوهم فلا يكون
ان الشخص يتوهم ويريد ما لا
يشتهيه ولكن ما يشتهيه فلا يكون
مما يوجد دونه ولو وجدت لكان الشوق
لا افعال الاختيار مع الاطلاق اذ بعد الارادة لا حاجة الى
القوة من الارادة والشوق والكراهة والنفرة اخذ بعضها
عوة الكيمياء النفسانية وجعلوها مغايرة فتامل لا

فاكر تأثير من جنس تأثير الكيفيات الاربع

الكلام عن بيان الشرح انها دليلا واحدا متابعة لشارح المفتاح

اذا قيل بعد الفراغ عن اخر شارح
منذ افاضل تلامذته واذا قيل
حسب سوء ظن منذ الى الجملة ولو بالاشارة

تصورت م

ادراك ٩

ملكة امور وتفصيلي يتعلق باعيان كل واحد من تلك الصور امور كعلمك باجزاء الماهية
المركبة على وجه يكون كل جزء منها منصورا على حدة متميزا بعضها عن البعض في
العقل فاذا كان الكل متصورا بوجود شامل للجميع على ان يكون وجود الجميع واحدا
يكون العلم بالاجزاء اجماليا وايضا العلم فعلي بان تسبق صورة المعلوم الى العالم فيصير
تلك الصورة العقلية سببا لوجود المعلوم في العالم في اعيان كما اذا تصورت شكلا
ففعلية وانفعالي بان تستفاد الصورة العقلية من الموجود في اعيان كما اذا
شاهدت شيأ معقلته كما اذا شاهدت السماء فتستفيد صورة السماء قال
مسئلة للنفس اربع مراتب اقول ختم مباحث الادراك بمسئلة في مراتب
النفس التي بحسب تكمل جوهرها عقلا بالفعل وهي اربع مراتب المرتبة الاولى
استعداد الفعل وهي قوة استعدادية من شانها المعقولات الاولى ويسمى العقل
الهيولاني تشبيها بالهيولى الاولى الخالية في ذاتها من جميع الصور المستعدة لقبولها
وهو حاصل لجميع افراد الانسان في مبدا فطرتهم والثانية قوة اخرى تحصل لها عند
حصول البديهيات باستعمال الحواس في الجزئيات فتهيأ لاكتساب الفكريات اما
بالفكر او بالحدس وتسمى العقل بالملكة وهي مناط التكليف والثالثة هي القوة التي
لها ان تحصل النظريات المفروغ عنها كالمشاهدة متى شاءت من غير افتقار الى اكتساب
وتسمى العقل بالفعل والرابعة كالرومي ان تستحضرها وتلتفت اليها مشاهدة متمثلة
في الذهن وتسمى العقل المستفاد والمبحث الثالث في القدرة والارادة اقول
المبحث الثالث في القدرة والارادة القدرة صفة توثر وفق الارادة والارادة ميل
يعقب اعتقاد النفع كما ان الكراهة نفرة يعقب اعتقاد الضرر واعلم ان الافعال اختيارية
لما بداية اربعة الاول التصور الجزئي للشيء الملائم او المنافر تصورا مطابقا او غير
مطابق وانما ينبغي ان يكون جزئيا لان التصور الكلي يسبته الى جميع الجزئيات على
السواء فلا يقع به جزئي خاص ولا يلزم من حصول احد الامور المتساوية على الباقية وجميع
الجزئيات لامتناع حصول الامور الغير المتناهية الثاني شوق ينبعث عن ذلك التصور

للزم قلت ان الحالة المخصوصة نجدها من النفس هي بنفس هذا الادراك ولا شك ان
هذا المطلوب لا يحقق بهذا الوجه ويتعذر مغايرة الحالة المخصوصة فالذة كلاهما اي
الحالة المخصوصة والادراك او احدهما فلا يحصل الجزم بان اللذة هي الادراك وقد رسم
الشيخ في الاشارات اللذة بحسب اللفظ بانها ادراك ونيل لوصول ما هو كمال وخير عند
المدرك من حيث هو كمال وخير والالم بانها ادراك ونيل لوصول ما هو آفة وشر عند المدرك
من حيث هو آفة وشر والادراك قد مر تعريفه والنيل الوجدان ولم يقتصر على الادراك
لان ادراك الشيء قد يكون بحصول شبحه ومثاله والنيل لا يكون الا بحصول نفسه واللذة
لا تحقق بحصول مثال اللذيذ بل تحقق بحصول نفسه وانما لم يقتصر على النيل لان اللذة لا
تحقق بدون الادراك والنيل لا يدل عليه بالالتزام وانما ذكرهما اذ لم نوضح اللفظ والمعنى على مجموعهما
بالمطابقة وقدم العام الدال بالجملة وارد فه بالخاص الدال عليه بالمجاورة وانما قال لوصول
ما هو عند المدرك ولم يقل لما هو عند المدرك لان اللذة ليست هي ادراك اللذيذ فقط بل ادراك
وصول الملتذ الى اللذيذ وانما قال ما هو عند المدرك كمال وخير لان الشيء قد يكون كمالا وخيرا
بالنسبة اليه وهو يعتقد كماليته وخيريته فيلتذ به والمحنث يلتذ بالقاذورات كما يعتقد
خيريته عند المدرك لا في نفس الامر والكمال والخير منهما سواء والخير ينقسم الى الخير
الى الغير ومعناه ما يكون حاصلا لما من شانه ان يكون ذلك الشيء حاصلا له والى ما
له وللغير به والفرق بين الكمال والخير بالاعتبار فان ذلك الشيء الحاصل المناسب
من حيث انه اقتضى برا قعا من القوة المتهيئة لان يحصل له كمال ومن حيث انه مؤثر خير
وانما اذكر ما يتعلق بمعنى اللذة بهما واخر الخير لافادته التخصيص لذلك المعنى
وانما قال من حيث هو كمال وخير لان الشيء قد يكون كمالا وخيرا من وجه دون وجه
والملتذ به يختص بالوجه الذي هو كمال وخير منه اي من ذلك الوجه فهذه ماهية
اللذة ومقابلها ماهية الالم ويعرف فائدة القيود المذكورة عند معرفة مقابلاتها
ههنا ونعم ما ذكره الطيبي انما اللذة رفع الالم والعود الى الحالة الطبيعية و
سيجيء هذا النظر وضح اخذها بعرض مكان ما بالذات لان اللذة لا تنال الا بالادراك

كالمكيف بالحلاوة والدسومة للذائقة واستماع النغمات الطيبة المناسب للاذن السامعة وكالجاه والوقار والتعظم للغضبية و كاوداك حمافي انشاوا حوالها عما هي عليه للقوة العقلية ا

كالدوا الكريه اذا علم ان فيه نجاة من الهلاك ا

ملا يكون اللذة امرا محققا بل عدميا ا

تصدر بها عن النفس افعال سهوله من غير سبق فكر ورويه والفرق بين الخلق والعادة
ان نسبة العادة الى الضدين على السواء فانها صالحة للضدين فانها اذا انضم اليها ارادة
احد الضدين تحصل بها واذا انضم اليها ارادة الضد الآخر تحصل بها بخلاف الخلق فانه
لا تكون نسبته الى الضدين على السواء فان الخلق لا يكون صالحا لان يقع به الضدان بل يكون
صالحا لاحد الضدين فقط ومن منع كون العادة نسبتها الى الضدين على السواء اراد بالعادة
القوة المستجمعة لشرائط التاثير فانه اذا كانت القدرة هي القوة المستجمعة لشرائط التاثير
اي مجموع الامور التي يترتب عليها الاثر فلا شك ان العادة ليست صالحة لان يقع بها الضدان
لانها لو كانت صالحة للضدين لوقع بها الضدان لوقوع الاثر عند علة التامة فيلزم اجتماع
الضدين وهو ظاهر والاجل انه اراد بالعادة القوة المستجمعة لشرائط التاثير زعم ان القدرة مع
الفعل ضرورة وجود الاثر عند وجود العلة التامة والمحبة مرادفة للارادة فمحبة الله تعالى
لعباده ارادة كرامتهم ومحبة العباد له تعالى ارادة طاعته وقد تطلق المحبة على تصور
كمال من لذة او منفعة او مشاكلة وذلك كمحبة العاشق لمعشوقه والمنعم عليه للمنعم
والولد لوالديه والصديق لصديقه واما محبة الله تعالى عبده العارف فهو تصوره الكمال
المطلق فيه والرضا من العباد ترك الاعتراض والرضا من الله تعالى ارادة الثواب والعزم
جزم الارادة بعد التردد الحاصل من الدواعي المختلفة المنبعثة عن الآراء العقلية وعن
الشهوات والنفرات المتخالفة فان لم يحصل ترجيح لطرف حصل التحير وان وجد حصل
العزم قال الرابع اللذة والالم امور الخ المبحث الرابع في اللذة والالم كل من اللذة
والالم بديهي التصور لانهما من الوجدانيات وقد عرفت ان الوجدانيات لا تحتاج حصولها
الى نظر وفكر وقول الحكماء اللذة ادراك الملائم والالم ادراك المنافر فيه نظر فانا نجد من انفسنا
عند الشرب والاكل والوقاع حالة مخصوصة ونعلم ايضا انا ندرك هذه الاشياء الملائمة ولا
نعلم ان تلك الحالة المخصوصة هل هي نفس هذا الادراك او لازمه او ملزومه او لا لازمه ولا
ملزومه ولا يمكن في سان انها نفس هذا الادراك ان يقال انا نجد به فيكون هو هو لان هذه حجة
لفظية والسائل ان يقول ان كنت جعلت اسم اللذة اسما لهذا الادراك فلا منازعة فيه

والادراك الحسي وخصوصا اللمسي انما يحصل بالانفعال عن الضد فاذا استقرت الكيفية
لم يحصل الانفعال فلم يحصل الشعور فلم يحصل اللذة فلما لم يحصل اللذة الا عند تبدل الحالة
الطبيعية ظن ان اللذة بعينها هي ذلك الانفعال وهذا باطل فانه اذا وقع بصر انسان
على وجه مليح يلتذ بالنظر اليه مع انه لم يكن له شعور بذلك الوجه قبل ذلك حتى يحصل لذلك
اللذة حاصلا عن الم الشوق اليه وكذلك يحصل للانسان بالوقوف على مسئلة لذة
عظيمة من غير خطور سابق حتى يحصل لذلك اللذة دفع الم الشوق اليه وكذلك قد يحصل
للانسان لذة عظيمة بالعثور على مال فجأة بلا خطور سابق قال الخامس في
الصحة والمرض اقول المبحث الخامس في الصحة والمرض الصحة حالة او
ملكة يصدر بها الافعال عن موضوعها سليمة والمرض بخلافه اى حالة او ملكة يصدر
بها الافعال عن موضوعها غير سليمة فلا واسطة بينهما لانه يكون الموضوع الواحد
بالنسبة الى الفعل الواحد بحيث يكون سليما او لا يكون فلا واسطة بين الصحة والمرض
ومن اثبت الواسطة بينهما عنى بالمرض كون الحي بحيث يختل جميع افعاله وبالصحة
كونه الحي بحيث يسلم جميع افعاله فبينهما واسطة وهو كونه بحيث يسلم بعض افعاله
دون بعض او في بعض الاوقات دون بعض واما الفرح والحزن والخجل وامثال ذلك
مثل الغضب والخجل والهم فغنية عن البيان لان كل واحد يدركها بالضرورة حقائق
هذه الامور وبيانها عن غيرها فيما يستغني عن التعريف وهذه الكيفيات تابعة
لانفعالات خاصة بالروح الذي في القلب وتلك الانفعالات اشتد وتضعف
بسبب اشتداد الانفعال وضعفه قال واما القسم الثالث وهي الكيفيات
المختصة بالكميات اقول لما فرغ من القسم من الكيفيات شرع في القسم الثالث
منها وهو الكيفيات المختصة بالكميات اى التي تعرض للكميات بالذات او لا
بواسطة الكميات لغيرها والكيفيات المختصة بالكميات اما ان تكون عارضة للكميات
وحدها اى من غير ان تتركب مع غيرها واما ان تكون عارضة لا وحدها بل تكون مركبة
منها وعن غيرها اما الكيفيات العارضة للكميات وحدها فاما ان تكون عارضة

في الوقت الواحد م

عني م

الغضب م

معها ص

الثاني

للكميات المتصلة كالاستقامة والاستدارة والانحناء والشكل والاستقامة هي كون الخط
بحيث ينطبق اجزاء المفروضة بعضها على بعض على جميع الاوضاع والانحناء
بخلافه فانه كونه بحيث لا ينطبق اجزاء المفروضة بعضها على بعض على جميع الاوضاع
كالاجزاء المفروضة للقوس فانها اذا جعل بعضها على بعض في بعض الاحيان
احدها على الاخر واما على غير هذا الوضع فلا ينطبق والاستدارة كون السطح بحيث
يحيط به خط واحد مفروض في داخله نقطة متساوي جميع الخطوط المستقيمة الخارجة
منها اليه والشكل هيئة احاطة الحد او الحدود بالجسم واما ان تكون عارضة للكميات
المنفصلة كالزوجية والاولية وهي كون العدد بحيث لا يعد غير الواحد كالثلثة
والخمسة والسبعة والتركيب وهو كون العدد بحيث يعد غير الواحد كالاربعة التي
يعدها اثنان والستة التي يعدها الثلثة والاثنان واما الكيفيات التي هي مركبة عنها
وعن غيرها فكالخلقة المركبة من الشكل واللون قال واما القسم الرابع اقول
لما فرغ من القسم الثالث شرع في القسم الرابع وهو الكيفيات الاستعدادية وهي
الاستعدادات المتوسطة بين طرفي النقيض اى اللاانفعال والانفعال واللاقبول
والقبول فان كان استعدادا شديدا نحو اللاقبول واللانفعال كان صلابة وهي
يسمى قوة وان كان استعدادا شديدا نحو القبول والانفعال يسمى ضعفا ولينا كالشمع والمراضية

القوسين م

٢ الصحيح المقدار ه س

اى كونه صحيحا

اى كونه مراضيا

الفصل الرابع في الاعراض النسبية

اقول لما فرغ من الفصل الثالث في الكيف شرع في الفصل الرابع
في الاعراض النسبية وهي السبع الباقية الاين والاضافة ومتى والوضع
والملك وان يفعل وان ينفعل وذكر في هذا الفصل ثلثة مباحث الاول في هليتها
الثاني في الاين الثالث في الاضافة المبحث الاول في هلية الاعراض النسبية اى وجودها الكي هلية
الاعراض النسبية جمهور المتكلمين وقالوا الاعراض النسبية لا وجود لها في الخارج الا الاين
واحتجوا على ان الاعراض النسبية ليست بموجودة في الخارج بانها لو وجدت الاعراض

النسبية في الخارج لو وجدت متى محالها وحصولها في محالها نسبة بينها وبين محالها وتلك
النسبة ايضا في المحل وكانت ايضا غير ذاتها وذلك الغير ايضا يكون حاصلا في المحل
ويكون حصوله في المحل زائدا عليه ويلزم التسلسل واعلم ان هذه المقولات التسع لو كانت
نسبية كانت انواعا لجنس عال ولم يكن اجناسا عالية فيكون لاجناس العالية عرضا
كلية كما وكيفا ونسبة والسبعة الباقية انواع مندرجة تحت النسبة ومن جعل
السبع اجناسا عالية لم يعن بها ما يدخل تحت النسبة في ذاتها بل ما يعرض النسبة لها لا
لاضافته افان مفهومها النسبة ومستدعية لكون النسبة واجبة الحكم على ان
الاعراض النسبية موجودة في الاعيان بان الاعراض النسبية يكون محققة بلا
فرض ولا اعتبار مثلا لكون السماء فوق الارض امر حاصل سواء وجد الفرض و
الاعتبار او لم يوجد فهو اذن من الخارجيات وليست اعدادا لانها تحصل بعد
ما لم تكن فان النبي لا يكون نبوة ثم يصير نبوة فالنبوة التي حصلت بعد العدم
لا يكون عدمية والا لكان نفي النفي نفيا وهو محال فالنبوة امر ثبوتي وليست هي
ذات الجسم لا ذات الجسم من حيث هو غير معقول بالقياس الى الغير والفوق
من حيث هو فوق معقول بالقياس الى الغير ونقض احتجاج الحكما بالفنا والمضي
بتقرير النقض ان احتجاج الحكما لو كان صحيحا يلزم ان يكون صفة الفنا والمضي عرضين
موجودين في الاعيان واللازم باطل والملزوم ان يكون وصف الفنا والمضي عرضا حقيقيا
قائما بالفاني والماضي حال عدمهما سلمنا كون الموجود قائما بالمعدوم وهو ما الملازمة
فانا نحكم على الامس بانه فات وماض سواء وجد الفرض والاعتبار او لم يوجد فهما اذن من
الخارجيات وليسا من الاعدام لانهما حصلا بعد ما لم يكونا فان الامس قد لا يكون فانا
وماضيا ثم يصير فانيا وماضيا فالفنا والمضي اللذان حصلا بعد العدم لا يكونان عدميين
والا لكان النفي بقيا وهو محال فالفنا والمضي ثبوتيان وليسا مما نفس اليوم لعدم تحققهما
عند تحقق ذلك اليوم فهما عرضان موجودان واعلم ان كون الشيء عقليا كقوة
السماء بالتركيب فرضيا فان تحيز السماء بالفرض العقلي هو الذي يجب ان

يحدث في العقل اذا تعقل ذلك الشيء كقوة السماء واما الفرضي فهو الذي يفرضه
الفارض وان كان محالا والذهني يشمل الفرضي والعقلي ويجب ان يعلم كل واحد
منهما للالتباس بسبب الاشتباه غلط قائل الثاني في الاين فوت المبحث الثاني
في الاين والآن هو حصول الجسم في المكان ومفهومه انما يتم بنسبة الجسم الى المكان
الذي هو فيه فان نسبته الى المكان من لوازمه لا انه نفس النسبة الى المكان ويسمى
المتكلمون الاين كونا وقالوا الجوهر آنين فصاعدا في مكان واحد يسكون وحصول
الجوهر آنين في مكانين حركة فحصول الجوهر اول بحدوثه لا حركة ولا سكون لخلو زمنه عن
جزئيهما وهذا الحد للحركة والسكون مبني على القول بالجوهر الفرد وتتالي الآنات وبناء الحركات
للافراد غير المتجزية وقال الحكما الحركة كمال اول لما هو بالقوة من جهة ما هو بالقوة
وبيانه هذا ان الحركة امر يمكن الحصول للجسم فيكون حصول الحركة كمالا له لان كمال
الشيء ما يكون فيه بالقوة ثم يخرج الى الفعل والحركة كذلك والحركة تشارك سائر الكمالات
من هذه الجهة وتفارق الحركة غيرها من الكمالات من حيث ان حقيقة الحركة ليست الا
التدادي الى الغير وما كان كذلك فله خاصتان احديهما انه لا بد هناك من مطلوب متوجه
اليه ممكن الحصول للكون التدادي تداديا اليه فيكون حصول ذلك الغير المتدادى اليه
كالاتاينا وثانيتهما ان ذلك المتوجه ما دام كذلك فانه بقي منه شيء بالقوة فان المتحرك
انما يكون متحركا بالفعل اذا لم يصل الى المقصد بعد اذا وصل الى المقصد كان وصولا
المتوجه وما دام كذلك فما بقي منه شيء بالقوة فالحركة حال حصولها بالفعل تتعلق
بقوتين احديهما قوة البقائي والثانية قوة الامر المتدادى اليه وكل من الحركة وذلك الامر
المتدادى اليه كمال للمتحرك الا ان الحركة كمال اول وذلك الامر المتدادى اليه كمال ثان وعند
الحركة بالفعل فكلا الكمالين بالقوة اما الكمال الثاني فظاهر واما الكمال الاول الذي هو
الحركة فلان الحركة حال حصولها بالفعل لم تحصل بجميعها بل بقي منها شيء بالقوة فتبين ان
الحركة كمال اول لما هو بالقوة من جهة ما هو بالقوة واما قيدنا بقولنا من جهة ما هو بالقوة لان
الحركة ليست كمالا اول لما هو بالقوة من كل جهة فانها ليست كمالا اول من حيث هو بالفعل

حصول

من حيث هو بالقوة

للجسم

لانه

الحركة

بالكمال لما هو بالقوة من جهة ما بالقوة واحتوز به عن الصورة النوعية فانها كمال
للمحرك الذي لم يصل الى المقصد فتكون الصورة النوعية كمالا اول لما هو بالقوة لكن
لا تكون كمالا اول من الجهة التي بها بالقوة فالصورة النوعية ليست بكمال اول لما هو
بالقوة من هذه الجهة بل تكون الصورة النوعية كمالا اول له مطلقا سواء كان من جهة
انه بالقوة او من جهة انه بالفعل قال الملخص وحاصل هذا الحد تعريف بما قالوه قديما
الفلاسفة وسموا الحركة خروج من القوة الى الفعل على سبيل التدريج وبيان هذا
الحد ان الموجود يستحيل ان تكون بالقوة من كل وجه والا لكان وجوده وكونه بالقوة
فتكون القوة حاصلة وغير حاصلة هذا خلف بل يجب ان تكون بالفعل من كل وجه
لكان من كل وجه او من بعض الوجوه وكل ما بالقوة فاما ان تكون خروجه الى الفعل
دفعة وسواء سمي الكون او على التدريج لا دفعة وهذا المعنى يناسب ما ذكروه في
اوسطو في هذا التعريف فقال لا يمكن تعيين قولنا يسيرا يسيرا وعلى التدريج الا
بالزمان المعرف بالحركة فيلزم الدور وقولنا لا دفعة نمكن تعريفه الا بالدفعة
المعرفة بالان المعرف بالزمان المعرف بالحركة فيلزم الدور واجاب الامام بان تصور
ماهية الدفعة والتدريج اولى لكل عاقل فانه حاصل لمن لم يخطر بباله شيء من مباحث
الحكماء من الان والزمان فائدة الدور وفيه نظر فان ماهية الدفعة وماهية التدريج كونه
في الآن المتوسط فالكل متوقف على الكم المتصل اقول اعلم ان المراد بقولهم
ان مقوله كذا تقع فيها الحركة ان المتحرك يتحرك من نوع ما لك المقولة الى نوع آخر منها
او من صنف من نوع لذلك المقولة الى صنف آخر من ذلك النوع وليس المراد بقولهم
ان مقوله كذا تقع فيها الحركة ان المقولة موضوع حقيقي للحركة لان المقولة
بتوسطها تحصل الحركة للجوهر على معنى ان الحركة تقوم اولا بالمقولة وبتوسطها تعرض
للجوهر ولا ان المقولة جنس للحركة اذا تحقق ذلك فنقول المقولات التي تقع الحركة فيها
اربع كم وكيف واين ووضع والحركة في الكم تقع باعتبارين احدهما التخلخل والتكاثف
والآخر النمو والذبول اما التخلخل فهو ازدياد مقدار الجسم من غير ان ينضم اليه شيء

وهو الحركة فالحركة هي الحصول او الحدوث او الخروج الى الفعل يسيرا يسيرا وعلى التدريج صح

لا م

واما

واما التكاثف فهو انتقاص مقدار الجسم من غير فصل جزء منه اما جوازا وقوع التخلخل
والتكاثف فلان الهيولى لا تكون لها في نفسها مقدارا ولان حصول المقدار لها بسبب مقارنة
الصورة فيجوز ان لا تختص صورة انيتها بمقدار دون ما هو اكبر واصغر منه فيجوز ان
تخلع مقدارا اصغر او يلبس مقدارا اكبر او العكس والذي يدل على وقوع التخلخل
والتكاثف وجهان احدهما دخول الماء في القارورة المكبوبة على الماء مع ذلك ان
القارورة اذا مصت فكبت على الماء تدخل الماء فيها ودخول الماء فيه لا تصور الا بوجهين
احدهما ان القارورة اذا مصت خرج عنها الهواء وبقي مكان الهواء الخارج خاليا تدخل
فيها الماء عند الكبب والثاني ان الهواء الباقي فيها بعد المص زاد مقداره بسبب المص
لتشغل المكان وتكاثف بيرد الماء او بطبعه عند صيرورة الماء فيرجع الى حكمه الطبيعي
والاول ممنوع لامتناع الخلاء فتعين الثاني فنقع التخلخل والتكاثف الثاني ضروري لانه
عند الغليان تقدر ان الابرة اذا ملئت ماء وشد رأسها واغليت فعند الغليان
تنفجر ولا انفجار لا تصور الا ان يملئه وجوه احدها بسبب حركة ما هو فيها الى
خارج والثاني بسبب حركة ما هو خارج عنها الى الداخل والثالث بسبب تولد
ازدياد مقدار ما فيها ولا ولان محالان اما الاول فلان تلك الحركة ان كانت الى جهة
وجب ان تنتقل الابرة اليها لان نقلها اسهل من صدعها وان كانت الى جهات
لزم صدور افعال المخالفة عن الطبيعة المشابهة واما الثاني فلانا لا نقدر فيها
يمتنع ان يدخل فيها ما هو خارج عنها الى الداخل واما النمو فهو ازدياد مقدار
الجسم في الاقطار الثلثة بسبب فصل بعض اجزائه ووقوع النمو والذبول ظاهرا لا
حاجة الى دليل يقام عليهما وقوع الحركة في الكيف الاستحالة المحسوسة كاسوداد
الحديد وتسخن الماء فانا نشاهد الماء البارد صار حارا بالتدريج واما الحار صار باردا
بالتدريج والحركة في الكيف سميت استحالة لانقال لانم ان الماء البارد اذا صار حارا يكون
منتقلا الى هذا النوع من الكيفية حتى يلزم ان تكون حركة في الكيف وانما تكون حركة
في الكيف لو لم يكن ظهور الحرارة فيه بطريق الكمون والبروز كما هو مذهب اصحاب

الوجه

ما ذكروه في تعريف الحركة

الكون والبروز فانهم يقولون ٢ اجسام لا يوجد فيها شئ من العناصر بسيطا صرفا
بل كل جسم مخلط من جميع الطبايع الا انه يسمى باسم الغالب عليه فاذا القيته جسم
من جنس ما كان مغلوبا فيه نظير ذلك المغلوب من الكمون الى البزور وتقاوم الغالب
ويخلط به فيحس بالمجموع احساسا لا يمكن التمييز بين احادها فيتخيل هناك امر بين
الحيوان والبرودة لانا نقول الجزم ببطلان القول بالكمون والبزور حاصل فان الحس
يكذبهما لان الماء لو كان فيه اجزاء نارية فاذا لاقته البشرة فلا خ اما ان يصل الى تلك
الاجزاء سطح البشرة حال كونها كامنة اولا وكلا الشقين باطل اما الاول فلان البشرة لو وصلت
اليها لوجب ان تحس بسخونتها كما تحس بها اذا صار الماء حارا او الحس يكذبه واما الثانى
فلان الماء لطيف يسهل بتريق اتصال بعض اجزائه ببعض لا سيما بتريق اتصال
الماء بالنار غير طبيعى فان قيل ان الحرارة فى الماء انما صارت بالعرض على سبيل ٢ استحالة ولا
على سبيل البروز بل انما تسخن الماء بسبب نفوذ اجزاء نارية فيه من النار المجاورة
لها اجيب بانه لو كان حرارته بسبب ورود اجزاء نارية عليه من خارج لكانت الاجزاء
الواردة عليه وليس كذلك فان جبلا من الكبريت اذا لاقته نار قليلة كشعلة مصباح
يصير كله نارا ويحترق والحركة فى الوضع بان تبدل وضع المتحرك دون مكانه على
سبيل التدريج كحركة الفلك وتسمى دورية فان قيل ان الفلك كل جزء منه يتحرك فى
المكان وكل ما كان كل جزء منه متحركا فى المكان فالكل يتحرك فى المكان اجيب بان الفلك
لا اجزاء له بالفعل حتى يتحرك ولو فرض له اجزاء فهى لا تفارق اماكنها بل الجزء الحاصل لجزء مكان
الكل يفارق جزء مكان الكل ان كان الكل فى مكان وليس مكان الجزء جزء مكان الكل
بل جزء مكان الكل جزء مكان الجزء ان كان الجزء المفروض ماسا لجزء مكان الكل وذلك
لان جزء مكان الكل لا يحيط بالجزء والمكان محيط فليس اذا فارق كل جزء ما من جزء من
مكان الكل جزء مكانه الذى هو جزء مكان الكل فالكل لا يفارق مكان نفسه لانه مفرق
من قولنا كل جزء من قولنا مجموع ٢ اجزاء وذلك لان كل جزء قد يكون نصف المجموع والمجموع

لا يكون نصف نفسه لان المجموع حقيقة خاصة مباينة لحقيقة كل واحد من الاجزاء والحركة
فى الاين حركة الشئ من مكان الى اخر ان تبدل لمكان المتحرك بتلك الحركة وتسمى نقلة
واما الجوهر فلا يكون فيه الحركة لان حصول الجوهر دفعة وتسمى كونا وذلك لان الجوهر
اما بسيط او مركب والجوهر البسيط يوجد دفعة ويعدم دفعة فلا يوجد بين قوتيه
الصرفة وفعله الصرف كمال متوسط لان الجوهر الجوهرية لا تقبل الاشتداد والنقص
لانها ان قبلت ٢ اشتداد والنقص فلا خ اما ان يبقى نوع الجوهر فى شخصه وسط ٢ اشتداد
والنقص او لا يبقى فان بقى فما به صيرورة الحقيقة الجوهرية لم تحصل عارضها فقط فيكون
استحالة لا كونا وان لم يبق نوع الجوهر فيكون ٢ اشتداد قد حصل جوهر اخر لكنا فى كل آن
نفرض فى الوسط ٢ اشتداد يحدث جوهر اخر ويبطل ٢ اول فيكون بين جوهر وجوهر امكان
انواع جوهرية غير متناهية كما فى الكيفيات وذلك محال فى الجواهر دون الكيفيات اما
بيان امتناعه فى الجواهر فلان الجواهر البسيطة المتعاقبة فى الآنات لا يوجد شئ منها
فى الزمان والا لما وقع الحركة حال الحركة لان ٢ استقرار فى الزمان ينافى الحركة واذا
كان كل منهما فى ان فلا خ من ان يكون بين جوهرين متعاقبين كل منهما فى آن زمان
لا يكون شئ من الجوهرين المتعاقبين موجودا فيه او لا يكون والثانى يلزم منه تمالى
٢ آنات وهو محال بالضرورة واما بيان عدم احالته فى الكيفيات فلانه على تقدير ان يكون
بين كل كيفيتين متعاقبتين كل منهما فى آن زمان لا يكون شئ منهما موجودا فيه لم يلزم
منه محال لان الذات المتحرك ينوعه موضوع الكيفيات وموضوع الكيفيات يجوز ان يتعاقب
عليه الكيفيات خلاف الجواهر فان الذات المتحرك هو الجوهر المتعدم او مادته
وعلى التقديرين لا يبقى زمان انعدام الجوهرين المتعاقبين فلا يكون المتحرك
موجودا واما الجواهر المركبة فلانها تنعدم بانعدام جزء منها وانعدام كل جزء منها دفعة
لما مر فانعدام المركب دفعة فلا يقع فيها الحركة ولا تقع الحركة فى المقولات الخمس الباقية
فانها تابعة لمعروضاتها اما المضاف فلانها لمية غير مستقلة بالمعقولية فهى تابعة
لمعروضها فان كان معروضها قابلا للحركة كان المضاف ايضا قابلا للحركة لانه لو بقى

على حاله واحدة عند تغير الموضوع لكان الموضوع مستقلا بالمعنوسة وقد فرض خلافه
وكذا متى تابع حلته نوعه فان كان متنوعه تقع فيه الحركة كان متى تقع فيه الحركة
بتبعيته واما الجنة فتقع دفعة فلا تقع فيها الحركة واما مقولتا الفعل والانفعال فلا
تتصور فيهما حركة وذلك لان الشيء لو انتقل من التبرد الى التسخن فلا يخلو اما ان يكون
التبرد باقيا عند التسخن اولا والاول باطل لان التبرد متوجه الى البرودة والتسخن يتوجه
الى السخونة ويستحيل ان يكون الشيء الواحد في الزمان الواحد متوجها الى الضدين وكذا
الثاني لان التبرد اذا لم يكن باقيا عند التسخن فالتسخن اما ان يوجد عند وقوف التبرد
فيبقيان زمانا ما ستكونين والا يلزم تتالي الآنات فاسد ولا بد لكل حركة من ستة
امور واجب بسببها ولا بد لكل حركة من ستة امور وما فيه الحركة اي المبدا وما اليه الحركة
اي المنتهى وما فيه الحركة اي المقولة التي وقع فيها الحركة كالكم والكيف والوضع والاين
وما له الحركة اي المتحرك وهو الموضوع المحركة وما به الحركة اي المحرك والزمان والشخص
الحركة اما شخص بوحدة موضوعها اي المتحرك فانه لو تعدد الموضوع لم يكن الحركة
واحدة بالشخص لامتناع قيام العرض الواحد بالشخص بموضوعين وبوحدة زمانها
فانه لو تعدد الزمان لم يكن الحركة واحدة بالشخص فان الجسم اذا انتقل في مكان
الى مكان او استحال من بياض الى سواد في زمان ثم انتقل من المكان الاول الى المكان
الثاني واستحال من البياض الى السواد لم يكن الانتقال الاول والاستحالة الاولى عينيه
الثاني لامتناع اعادة المعدوم ان لا انتقال الاول والاستحالة الاولى انعدم بانقضاء الزمان
الاول وبوحدة ما هي فيه اي المقولة التي وقع فيها الحركة لانها لو تعددت المقولة
لم يتحقق الحركة واحدة بالشخص فوله اذا الواحد قد يتحرك الى جهتين في مسافة واحدة
فيتعدد الحركة بتعدد الزمان مع وحدة الموضوع ووحدة ما فيه الحركة بوحدة الزمان
قوله وقد لا يتحقق في زمان واحد تعليل لاعتبار وحدة ما فيه الحركة بقوله ان
المتحرك الواحد في زمان واحد قد يستلزم مكانين الى مكانين فيكون الموضوع واحدا
والزمان واحدا فلم تجد الحركة بالشخص بسبب تعدد ما فيه الحركة ومتى اتحد الامور

السته اي الموضوع والزمان وما فيه الحركة اتحد المبدا والمنتهى لامحالة فان وحدة
المبدا والمنتهى لازمة لوحدة الامور الستة لكن وحدة كل من الستة غير كافية فان المتحرك
من مبدا واحد قد ينتهي الى متعددين في زمانين وبالعكس اي المنتهى الى شيء واحد قد يتحرك
من مبدأين في زمانين ولا عبرة بوحدة المحرك وتعدده في كون الحركة واحدة بالشخص
فانه لو قدر محرك يحرك جسما وقبل انقطاع حركته حركه محرك اخر كانت الحركة واحدة
بالشخص مع تعدد المحرك وانما كانت الحركة واحدة بالشخص لان الحركة المتصلة
وان صدرت عن محركين يسعى هويتها الاتصالية فتكون واحدة بالشخص وتنوع
الحركة بتنوع المبدا والمنتهى فان الصعود اي الحركة من المركز الى المحيط تخالف
الهبوط اي الحركة من المحيط الى المركز بالنوع وكذا تتنوع الحركة بتنوع ما فيه الحركة
كاخذ الابيض الى التصفر الى التحمر الى السواد واخذ الابيض الى الفسفسية الى
الخضرة الى السواد ولا عبرة بتنوع المحرك والموضوع والزمان ان قدر تنوع الزمان
اما المحرك فلجواز اشتراك المختلفات في اثر واحد فان المحركات المختلفة قد تفعل كل
واحد منها حركة موافقة في النوع لحركة اخر واليه اشار بقوله لجواز اشتراك المختلفات
في اثر واحد واما الموضوع فلجواز اشتراك المعروضات في عارض واحد والمعروض
موضوع للحركة والحركة عارضة له فجاز ان تختلف الموضوعات بالنوع مع اتحاد
الحركة بالنوع واليه اشار بقوله او عارض اي لجواز اشتراك المعروضات المختلفة اي
الموضوعات المختلفة في عارض واحد واما الزمان فلانه عارض للحركة ولجواز اشتراك
العوارض المتنوعة في معروض واحد بالنوع واختلاف الحركة الجنسية باعتبار ما وقعت
الحركة فيه كالنقلة والاستحالة والنمو والوضع فانها لما كانت النقلة اي الحركة في الاين
والاستحالة اي الحركة في الكيف والنمو اي الحركة في الكم والحركة في الوضع واقعة في الاين
والكم والكيف والوضع وهي اجناس مختلفة صارت الحركات المذكورة مختلفة بالجنس
فان النقلة جنس مخالف للاستحالة وتضاد الحركة ليس لتضاد المحرك والزمان لما سبق من
ان المحركين المختلفين يجوز ان يصدر عنهما حركة واحدة بالشخص ومن ان الزمان لا تضاد فيه
ولو قدر فيه تضاد فهو عارض للحركة وتضاد العارض لا يقتضي تضاد المعروضات
ولا تضاد ما فيه الحركة لان الصعود ضد الهبوط مع وحدة الطريق فبقي ان يكون تضاد

الحركة لتضاد ما فيه وما اليه اى لتضاد المبدا والمنتهى وتضاد المبدا والمنتهى اما بالذات
كالسواد والبياض فان منهما تضادا بالذات فالحركة من السواد الى البياض تضاد
الحركة من البياض الى السواد وقد يكون التضاد من المبدا والمنتهى بالعرض كالصعود
والهبوط فان مبدا هما ومنتهاهما نقطتان متماثلتان من حيث هما نقطتان لا تضاد
بينهما لكن عرض لهما التضاد من حيث ان احدى النقطتين صارت مبدا للحركة و
الاخرى صارت منتهى للحركة وانقسام الحركة بانقسام الزمان لان الحركة الواقعة
فى نصف الزمان نصف الحركة الواقعة فى كله وبانقسام المسافة لان الحركة
الواقعة فى نصف المسافة نصف الحركة الواقعة فى كلها وبانقسام المحرك لان
الحركة حالة فى المحرك لذاته وانقسام المحل يوجب انقسام الحال اذا كان حلوله
لذاته قال ولابد لها من قوة توجبها اقول الحركة لابد لها من قوة
توجبها لان المتحرك لو تحرك لذاته لامتنع سكونه لان ما بالذات يمتنع بقاؤها واللازم
بط فالملزوم مثله وذلك القوة لابد ان يكون موجودة فى المتحرك فان كانت تلك القوة
الموجودة فى المتحرك مبدئة عن سبب خارجى لولاه لما وجدت سميت الحركة قسرية
والا اى وان لم يكن تلك القوة مبدئة عن سبب خارجى فان كان لها شعور بما يصدر
عنها سميت الحركة ارادية والا اى وان لم يكن لتلك القوة شعور بما يصدر عنها سميت
الحركة طبيعية وكل من الحركات الثلثة القسرية والارادية والطبيعية سريعة وبطيئة
وذلك لانا ان عرضنا الحركة كيفية تشتد الحركة بسبب عروض تلك الكيفية ويسمى تلك الكيفية
سرعة فتكون الحركة سريعة وان عرضنا لها كيفية تضعف الحركة بسبب عروض تلك الكيفية
ويسمى تلك الكيفية بطوا فتكون الحركة بطيئة والحركة السريعة هى التى تقطع المسافة
المساوية فى الزمان الاقصر ومسافة اطول من الزمان المساوى او الاقصر والبطيئة
بالعكس اى هى التى تقطع المسافة المساوية فى الزمان الاطول او المسافة الاقصر فى
الزمان الاطول او المسافة الاقصر فى الزمان المساوى او الاطول ولا تختلف ماهية
الحركة بسبب اختلاف السرعة والبطو وذلك لان السرعة والبطو متقابلان لاشتداد
والنقص ولاشئ من المعقول تقابل لما فلا شئ من السرعة والبطو بفصل واذا لم يكن
شئ منهما فصلا لم يكن اختلاف الحركات بالسرعة والبطو موجبا لاختلاف الماهية بالنوع

اذا قيست الحركة اخرى

٨٩

نعم من الحركات كان تفاوت
السرعة والبطو حسب تفاوت
المكانات المتخللة فى القلة و
الكثرة فاذا اعدى فرس اشد
عدوا كان حركته هذا ابطا من
حركة الجدد بنسبة غير ملتئمة
حركة الجدد على حركة كاتبه
كما تتساوى عدد زيادات
حركة الجدد والاعالة والف
الف مع فلا يطرد ملكة الحركات
الكسر وهو ما فعلا ه

والبطو ليس لتخلل السكنات لانه لو كان البطو لاجل تخلل السكنات لكان نسبة
تلك السكنات المتخللة من حركات عدو الفرس نصف يوم الى حركات الواقعة فيه
كنسبة فضل حركة الفلك الاعظم على حركة الفرس الحاصل لكن الفلك الاعظم قد تقطع فى
ذلك الوقت قريبا من ربع مسداره لا شك انه ازيد من الف الف مرة فيكون
سكنات الفرس فى ذلك الوقت ازيد من حركاته الف الف مرة فينبغى ان لا يحس بحركة
المحمورة فى تلك السكنات والواقع بخلافه وايضا اذا غرزنا خشبة فى الارض فاذا
ارتفعت الشمس من افقها الشرقى ووقع للخشبة ظل فى الجانب الغربى ثم لا تزال ينقلص
الى ان بلغ الشمس الى غاية الارتفاع فاما ان يكون حركة الظل فى الاسفار مساوية فى
السرعة لحركة الشمس فى الارتفاع وصعود والا لاستوت الحركتان فى المقدار او يكون
حركة الشمس خالصة من السكنات وحركة الظل متخللة بالسكنات وهو ايضا باطل
لانه لو جاز ان يرتفع الشمس جزأ ويسكن الظل ولا ينتقص منه شئ لجاز ذلك فى الجزء
الثانى والثالث حتى بلغ الشمس غاية الارتفاع ولم ينتقص من الظل شئ او يكون حركة
الظل بطا من حركة الشمس من غير تخلل السكنات وهو المطلوب الموجب للبطو فى الحركة
الطبيعية مانعة المخروق وفى الحركة القسرية مانعة الطبيعة وفى الحركة الارادية
مانعة الطبيعة والمخروق وكليهما وكذا فى القسرية مانعتها فى [illegible] والمشهور انه
لابد اولا المشهور انه لابد ان يتخلل بين كل حركتين مسافة من مخالفته
كالحركة الصاعدة والهابطة زمان سكون وهو مذهب افلاطون انه لا يكون بينهما زمان
سكون واصح النسخ على المشهور زمان الجسم المتحرك اذا وجد ما من احد حدود المسافة وصوله
الى ذلك الحد آنى اذ لو كان وصوله الى ذلك الحد فى الزمان والزمان قابل للقسمة ففى بعض
ذلك الزمان لا يخ اما ان يكون الجسم واصلا الى ذلك الحد او لا فان كان الاول فذلك البعض
من زمان الوصول لا المجموع وان كان الثانى فالوصول فى الباقى من الزمان فزمان الوصول
هو الباقى لا المجموع واذا كان الوصول فى آن فلابد وان يكون الميل الموصل الى ذلك الحد
موجودا فى آن الوصول لان الوصول هو العلة القريبة لوصول المتحرك الى ذلك الحد ويجب
تحقق العلة القريبة عند تحقق المعلول ثم ان المتحرك اذا تحرك عن ذلك الحد ورجع عنه بعد
ان كان واصلا فلابد وان يفارق عنه ميلا آخر هو علة رجوعه عن ذلك الحد وذلك الميل

المسافة التى قطعها
الفرس فى ذلك الوقت م

سقط من م

وذلك لانه كلما كان الجسم اكثر امتدادا
وكان الطبيعة المانعة فيه اكثر
واعظم كان ذلك الجسم بطبعه اشد
ممانعة وان اتحد المخروق والمحرك
ومن ثم كان حركة الجبل الكبير بطا
من حركة الصغير فى مسافة
واحدة من قاسر واحد ه

الاب الى الابن من حيث انه انسان متقال الاب ابو الانسان فلا يلزم الانعكاس
فلا يقال الانسان انسان اب وهذا الانعكاس غير الانعكاس المذكور فى المنطق ومن
خواص الاضافة انها اذا كانت مطلقة او محصلة فى طرف كانت فى الطرف الاخر كذلك
مثلا البنوة المطلقة بانا البنوة المطلقة واذا حصلت البنوة
فى ذات حصلت البنوة
فى اخرى واما لو حصل موضوع احدى الاضافتين لم يلزم ان يحصل موضوع الاخرى مثل
ان يحصل موضوع الابن ولم يحصل موضوع البنوة ثم من الاضافة ما توافق فى الطرفين
بان يكون كل واحد من المضافين على صفة توافق صفة الاخر مثل التماثل والتساوى
والاخوة ومنها ما تخالف فى الطرفين بان يكون كل منهما على صفة تخالف صفة الاخرى
اختلافا محدودا لكونه نصفا وضعفا او اختلافا غير محدود لكونه زائدا وناقصا ثم
اتصاف الموضوع بالاضافة قد يحتاج الى صفة حقيقية فى الجانبين كالعاشق والمعشوق
اما فى العاشق فهو الهيئة الحاصلة من كيفية فى المعشوق الهيئة التى يتعلق بها الادراك وقد
يحتاج الى صفة حقيقية فى احد الجانبين دون الاخر كالعالم والمعلوم فان العالم مضاف بما
المعلوم باعتبار اتصافه بصفة العلم دون اتصاف المعلوم بوصف زائد وقد لا يحتاج الى
صفة حقيقية فى شئ منهما كاليمين والشمال فانهما متضايفان من غير اعتبار صفة
زائدة فى واحد منهما وقد يعرض الاضافة لجميع الموجودات اما للواجب تعالى فكالاول
واما للجوهر فكالاب واما للكم فكالعظيم والكبير والصغير واما للكيف فكالاحمر والابرد
واما للاين فكالاعلى والاسفل واما للمتى فكالاقدم والاحدث واما للمضاف فكالاقرب
والابعد واما للوضع فكالاستدبار والانتصاب والانحناء واما للملك فكالاكسى واما للفعل فكالاقطع
والاصرم واما للانفعال فكالاستدبط والانكسار والاضافات فى شخصيتها ونوعيتها
وجنسيتها وتضادها تابعة لمعروضاتها فان كانت المعروضات اشخاصا او انواعا
او اجناسا او اضدادا كانت الاضافات العارضة كذلك قال

لما كان المتقدم من انواع الاضافة جعله مزعا على الاضافة واشار الى اقسامه وهى خمسة
الاول تقدم الشئ على الشئ بالزمان وسواء كان المتقدم قبل المتاخر قبلية لا تجامع البعد
ينهما مع البعد كتقدم الاب على الابن الثانى التقدم بالذات وهو كون الشئ بحيث يحتاج
اليه شئ اخر ولا يكون موتزا فيه كتقدم الجزء على الكل وتقدم الواحد على الاثنين

يكون محالفا للميل الاول لامتناع ان يكون الميل الواحد علة قريبة للوصول اليه
واللاوصول اليه وذلك الميل الاخر يحدث فى ان اللاوصول يكون ان اللاوصول
مقارنا الان الوصول لامتناع اجتماع ميلين مختلفين لجسم واحد فى ان واحد والا
يلزم اجتماع الوصول واللاوصول فى ان واحد وح لا يخ اما ان يكون بين الانين زمان
او لا والثانى باطل والا يلزم سالى الانات فيلزم الجزء الذى لا يتجزى ومتوح فتتعين
الاول والجسم المتحرك المذكور فى ذلك الزمان يكون ساكنا لانه ليس بمتحرك الى ذلك
الحد ولا متحرك عنه فوجب زمان سكون بين الحركتين وقد منع امتناع اجتماع
الميلين ومنع اجتماع متالى الانات قال الثالث فى الاضافة اقول
الممنوع من المبحث الثانى فى الاين شرع فى المبحث الثالث فى الاضافة المضاف
يطلق بالاشتراك على نفس الاضافة اى الامر النسبى العارض وهو المضاف الحقيقى
وعلى معروض الاضافة وحاملها وليس غرضنا متعلقا به وعلى المجموع الحاصل من
الاضافة العارضة والمعروض الذى يعرض له الاضافة وهو المضاف المشهورى مثال
الاول الابوة والثانى الذات التى عرضها الابوة والثالث الاب الذى هو الذات مع
وصف الابوة فالمضاف الحقيقى هيئة يكون ماهيتها معقولة بالقياس الى تعقل
ماهية اخرى يكون تلك الهيئة ايضا معقولة بالقياس الى الهيئة الاولى سواء كانت تعقل
الهيئتان مختلفتين كالابوة والبنوة او متوافقتين كالاخوة من الجانبين وليس كل
نسبة اضافة فان النسبة التى هى غير الاضافة وان كانت ماهيتها معقولة بالقياس
الى تعقل شئ اخر لكن ذلك الشئ الاخر لا يكون معقولا بالقياس الى تعقل النسبة فالنسبة
التى لا توجد الطرفان ينهما هى نسبة على الاضافة والنسبة التى توجد الطرفان
ينهما هى الاضافة ومن خواص الاضافة التكافؤ فى لزوم الوجود بالفعل او بالقوة اى
اذا كان احد المتضايفين موجودا بالفعل فلا بد وان يكون الاخر موجودا بالفعل واذا
كان احدهما موجودا بالقوة فلا بد وان يكون الاخر موجودا بالقوة ومن خواص الاضافة
وجوب الانعكاس اى الحكم باضافة كل منهما الى الاخر من حيث كان مضافا اليه كما يقال
الاب ابو الابن والابن ابن الاب والعبد عبد المولى والمولى مولى العبد واما اذا لم يراع
فى الكلام يضف احدهما الى صاحبه من حيث كان مضافا اليه لم يجب الانعكاس كما يضاف

الثالث المقدم بالعلية وهو مقدم المؤثر الموجب على معلوله كتقدم الشمس على ضوئها
الرابع المقدم بالرتبة وهو ان يكون الترتيب معتبرا فيه وهو اما الحسي المقدم
بالمكان والرتبة اما حسية كتقدم ١ امام على المأموم او عقلية كتقدم الجنس على
النوع اذا ابتدى من الطرف ١ اول وبالعكس اذا ابتدى من الطرف ١ اخر الخامس
المقدم بالشرف كتقدم العالم على الجاهل والحصر استقرائي وقد ابنت بعض ١ افاضل
قسما اخر وهو تقدم بعض اجزا الزمان على البعض وزعم انه غير عائد الى شئ من
١ اقسام الخمسة وذلك لانه ليس بالزمان اذ يستحيل ان يكون للزمان آخر ولا بالذات زمان
والطبع اذ ليس بعض اجزا الزمان محتاجا الى البعض ولا بالعلية كذلك ولا بالرتبة
لانها اما وضعية وليس للزمان وضع واما عقلية وليس في طبع بعض اجزا الزمان
ان يكون متقدما على البعض ولا بالشرف وهو ظاهر مما قالوه والحق انه عائد الى
التقدم بالزمان لان التقدم بالزمان لا يقتضي ان يكون كل من المتقدم والمتاخر في
زمان غير ما فيه الاخر بل يقتضي ان يكون المتقدم قبل المتاخر وقبلية لا يجامع
فيها البعدية مع البعد بالرتبة اذا ابتدى من طرف الماضي وبالعكس اذا ابتدى من طرف المستقبل
وليس في باقي المقولات زيادة بحث فاقتصر المص على المباحث التي ذكروها وختم الكلام في الاعراض

الباب الثالث في الجوهر قال الحكماء

اقول لما فرغ من الباب الثاني في الاعراض شرع في الباب الثالث في الجواهر
وقد عرفت معنى الجوهر في الفصل ١ اول من الباب ١ اول قال الحكما الجوهر منحصر
في خمسة الهيولى والصورة والجسم والنفس والعقل وذلك لان الجوهر اما ان يكون
محلا للجوهر الاخر وهو الهيولى او حالا في جوهر وهو الصورة او مركبا من الحال والمحل
وهو الجسم او لا يكون كذلك اي لا يكون محلا ولا حالا ولا مركبا منهما وهو المفارق و
المفارق ان تعلق بالجسم تعلق التدبير فهو النفس وان لم يتعلق بالجسم تعلق التدبير
فهو العقل وقال المتكلمون كل جوهر فهو متحيز وكل متحيز اما ان يقبل القسمة فهو
الجسم او لا يقبل القسمة فهو الجوهر الفرد هذا عند الاشاعرة وعند المعتزلة ان
قبل الجوهر القسمة في جهة فقط فهو الخط وان قبل القسمة في جهتين فهو السطح والا

من انه ممكن موجود لا في
موضوع عندنا الحكما وحادث
مخبر بالذات عندنا المتكلمين

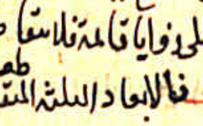
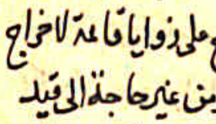
انما قيد بالتدبير لان العقل عندهم
تعلقا بالجسم بالتاثير

الجوهر

فهو الجسم ولا اختلاف بينهم في المعنى بل في التسمية ومباحث الباب الثالث تنحصر
في فصلين ١ اول في مباحث الاجسام الفصل الثاني في المفارقات قال ١ اول
في مباحث ١ اجسام اقول الفصل الاول في مباحث ١ اجسام وهي خمسة ١ اول
في تعريف الجسم الثاني في اجزائه الثالث في قسمته الرابع في حدوثه الخامس في بنائه
١ اجسام المبحث ١ اول في تعريف الجسم اعلم ان التصديق بوجود الجسم لا يفتقر الى نظر لا
لان الجسم في ذاته محسوس بل لانه بالحس ادرك النفس بعض اعراضه كسطحه من مقوله
الكم ولونه من مقوله الكيف ثم ان الحس لما ادى الى العقل ذلك حكم العقل بوجود
الجسم حكما ضروريا اي غير مفتقر الى نظر وتركيب قياس فالجسم محسوس من جهة اعراضه
المذكورة معقول من جهة ذاته فليس الجسم محسوسا صرفا بل الحس معاون للعقل
في حكمه الضروري بوجود الجسم وليس كل ما حكم به العقل حكما ضروريا بشرط فيه
ان يكون ماخوذا من الحس من جميع الوجوه بل منه كذلك ومنه ما لا يوخذ من الحس اصلا
ومنه ما يوخذ من الحس من بعض الوجوه والتصديق بوجود الجسم من قبيل الثالث
فان الحس ادى الى العقل تصور السطوح واحوالها فحيث ادى اليه ذلك حكم العقل بعد ذلك
حكما ضروريا وان كان حكم العقل به موقوفا على ذلك الادراك الحسي واما تعريفه
فالحد المرضي للجسم عند جمهور المتاخرين ان الجسم هو الجوهر القابل للابعاد الثلثة
اي الطول والعرض والعمق المتقاطعة على الزوايا القائمة هذا حد حدسي للجسم لا حد
ذاتي سواء فلنا الجوهر جنس للجواهر او لا ونعم لان القابل للابعاد الثلثة المتقاطعة
على الزوايا القائمة من اللوازم الخاصة لا من الذاتيات وقولنا الزاوية القائمة هي احدى
المتساويتين الحادثتين من قيام خط مستقيم على وجه يكون عمودا عليه اي لا يميل
منه الى احد الجانبين هكذا ⊥ فان مال الخط القائم الى احد الجانبين فالزاويتان
اللتان هي من الجانب الذي مال اليه حادة ومن الجانب الذي مال عنه منفرجة هكذا
منفرجة حادة والمراد بكونه قابلا كونه ممكنا ان يفرض فيه ١ ابعاد الثلثة لا ان
١ ابعاد الثلثة حاصلة فيه بالفعل اي ممكن ان يفرض فيه بعد ثم يفرض فيه بعد اخر
متقاطع للاول على زاوية قائمة ثم يفرض فيه بعد ثالث متقاطع لهما على زوايا قائمة ايضا
وانما قيد ١ ابعاد الثلثة بكونها متقاطعة على زوايا قائمة لان السطح قد يتقاطع فيه

قول كما تم افلاطون وسوان الجوهر هذا هو
بقبل القسمة مرة واحدة

على خط مستقيم او غير

ابعاد لكنه لا يقاطع على زوايا قائمة فلو لم يقيد الابعاد الثلثة بكونها متقاطعة
على زوايا قائمة لما كان القابل لها خاصة للجسم لمشاركة السطح الجسم فيه فان السطح
قد يقاطع فيه ابعاد كثيرة لكنه لا يقاطع على زوايا قائمة بل يقاطع فيه ابعاد
ثلثة واكثر على زوايا غير قائمة هكذا  واما على زوايا قائمة فلا يقاطع
فيه ابعاد ثلثة سوى بعدين فقط هكذا  فالابعاد الثلثة المتقاطعة
على زوايا قائمة مختص بالجسم وليس القيد المذكور اى التقاطع على زوايا قائمة لاخراج
السطح فان السطح عرض فخرج عن التعريف المذكور بالجوهر من غير حاجة الى قيد
اخر يخرجه بل القيد المذكور انما هو لاجل ان يكون القابل للابعاد الثلثة خاصة للجسم
فانه بدون هذا القيد لا يكون خاصة له فان قيل هذا التعريف للجسم الطبيعى والقيد
المذكور لا يكون خاصة له لان الجسم التعليمى يشاركه فيه اجيب بان الخاصة هو
قوله القابل للابعاد الثلثة على زوايا قائمة والجسم التعليمى لا يشاركه فيه فان القابل
للابعاد الثلثة يكون فيه الابعاد الثلثة خارجة عنه والجسم التعليمى لا يكون الابعاد
الثلثة خارجة عنه بل مقومة له وقد مر ان المراد بالقابل للابعاد الثلثة ما يمكن
ان تعرض فيه الابعاد الثلثة وفسر هذا الامكان بالامكان العام لينتبع فيه ما
يكون الابعاد الثلثة حاصلة فيه بالفعل وما لا يكون الابعاد الثلثة حاصلة فيه بالفعل
كالافلاك وما لا يكون شئ منها حاصلا فيه بالفعل كالكرة المصمتة واعلم ان بعض الفضلا
جعل هذا التعريف حدا ذاتيا للجسم واعترض عليه بان الجوهر لم تثبت جنسيته بل
ثبت عدم جنسيته للاسبنيين وقد وضع مكان الجنس فلا يكون هذا التعريف
حدا للجسم والقابل للابعاد الثلثة ان كان عرضا لم يكن جزء الجوهر لان جزء الجوهر
جوهر واذا لم يكن جزء الجوهر لم يكن فصلا وقد جعل مكان الفصل فلا يكون هذا التعريف
حدا وان كان القابل جوهرا والفرض ان الجوهر جنس للجواهر فيلزم دخول الجنس
فيه ويستدعى فصلا اخر ويلزم التسلسل وهو محال لانه تسلسل في امور الموجودة المترتبة
الى غير النهاية قوله وهنا علم ان الجوهر لا يجوز ان يكون جنسا للجواهر لانه لو كان
الجوهر جنسا للجواهر لكان الفصل المقوم لنوعه جوهرا ضرورة ان جزء الجوهر
جوهر ويلزم التسلسل وفيه نظر فان القابل الذى هو الفصل يكون جوهرا على معنى ان

المقاطعة
ص

الجوهر صادق عليه فيلزم ان يكون الجوهر جنسا له لجواز ان يكون عرضا عاما له فان
جنس النوع صادق على فصل النوع صدق العرض العام الاصدق الجنس فلا يلزم
التسلسل وبهذا علم جواب الدليل الذى ذكر على ان الجوهر لا يجوز ان يكون جنسا للجواهر
ومن يقول ان الجوهر جنس للجواهر يريد ان الجوهر جنس للجواهر النوعية لانها
ولفصولها كما هو حال كل جنس بالنسبة الى نوعه فانه يكون جنسا للنوع عرضا عاما
لفصله قال الامام على هذا التعريف شكوك ثلثة الاول انه تعريف الشئ بما هو اخفى
منه لان كل عاقل يعلم فى كل واحد من الاجسام المشاهدة كونه جسما ومتحيزا الى غيره
من العبادات وان كان لا يخطر بباله الزاوية فضلا عن تصور الزوايا القائمة على
الوجه الذى ذكروه فان ذلك من التصورات الغامضة التى لا تحصل الا للافراد
الثانى اذا قلنا الجسم ما يكون كذا فان كان المقصود ان المراد من لفظ الجسم كذا
لم يعرف منه ان الجسم المشاهد هل هو كذا وحاصله يرجع الى تغيير اللفظ وان كان
المراد ان الحقيقة المشار اليها بالمشاهدة موصوفة بهذه الصفة كان ذلك دعوى
ولا بد فى اثباتها اما من الضرورة او من النظر ولا ضرورة فى الدعوى لامكان الابعاد تصور
المحكوم عليه فقولنا الجسم ما يمكن ان يعرض ٣ ابعاد الثلثة فيه متوقف على تصور
الجسم فلو استفدنا تصور الجسم منه لزم الدور لا يقال ان الجسم متصور لذاته ابتدا
وهذا التعريف يفيد كمال التصور لانا نقول هذا التعريف رسم وانه لا يفيد كمال
التصور الثالث الجسم عندكم مركب من الهيولى والصورة ولا يجوز ان يكون
للصورة مدخل فى قابلية الابعاد لان الصورة هى الجزء الذى به يكون الشئ بالفعل
فلو كان مع ذلك جزء من القابل لكان الشئ الواحد مبدا للقبول والفعل وذلك محال
واذا لم تكن صورته جزءا مما هو قابل للابعاد من حيث هو قابل لها لم تكن القابل
للابعاد الا الهيولى فيكون الحد الذى ذكرتموه غير متناول للجسم بل للهيولى فقط غاية
ما فى الباب ان يقال ان الهيولى لا تقبل الابعاد الا بعد قبول الصورة اولا لكن فرق
بين الهيولى بشرط الجسمية وبين مجموع الهيولى مع الجسمية فالقابل هو الهيولى
بشرط حصول الجسمية فيها لا مجموع الهيولى والصورة ولكن الهيولى بشرط حصول
الجسمية فيها ليست الا الهيولى فظهر ان التعريف الذى ذكرتموه لا ينطبق على

جماء

الصورة

الجوهر

مذهبهم الا على الهيولى ثم قال الامام وقد يمكن تكلف الاجوبة عن هذه الشكوك
لكن الاولى ان يقال ان ماهية الجسم متصورة تصورا اوليا لان كل احد يعلم بالضرورة
من الجسم الكثيف المشاهد كونه متحيزا جسما ويميز نفسه وبين ما ليس كذلك وقد
عرفت ان ما كان كذلك لا يستغل بتعريفه وقد اجيب عن الاول بانه انما يكون تعريفا
بالاخفى لو تصور الجسم قبل تصور هذه الخاصة وليس كذلك فانه قد تصور
هذه الخاصة من لا يمكنه ان يخبر عنها ويوضحها وعن الثانى بان المراد ان حقيقة
الجسم هو كذلك على ان يكون المذكور معرفا للجسم ولا نم انه يكون دعوى فانه ذكر المعرف
عند التعريف لينتقل الذهن الى المعرف لا لان يخبر به عن المعرف ليكون ذلك دعوى
وعن الثالث انا لا نم انه لا يجوز ان يكون للصورة مدخل فى قابلية الابعاد قوله لان
الصورة هى الجزء الذى به يكون الشى بالفعل فلو كان مع ذلك جزء من القابل لكان
الشى الواحد مبدا للقبول والفعل قلنا لا نلتزم من كونه جزء للقابل ان يكون الشى
الواحد مبدا للقبول والفعل بل يكون مبدا القبول المجموع من الصورة والهيولى
ومبدا الفعل هو الصورة وحدها ولا محذور فيه ولئن سلم انه يلزم ان يكون
الشى الواحد مبدا للقبول والفعل ولكن لا نم انه ممتنع وانما يلزم ذلك لو لم يكن فيه
تعدد وهو ممنوع فان الصورة لها وجود بالهية ولماهيتها مقومات ضرورة
تركبها من الجنس والفصل على تقدير ان يكون الجوهر جنسا للانواع المندرجة
تحته ولئن سلم ان الجوهر ليس بجنس لها فلا يكون لماهيتها مقومات لكن يكون
لها امكان وجود ووجوب وجود الشى الواحد بجوز ان يكون مبدا للقبول
والفعل باعتبار ما فيه من التعدد وقالت المعتزلة الجسم هو الطويل العريض
العميق اى الجسم ما يتأتى ان يفرض فيه طول وعرض وعمق وقال بعض اصحابنا
من اثبت كون الجسم مركبا من اجزاء التى لا تتجزى الجسم سوا المركب من الجوهرين
فصاعدا قال المص لا شك ان حقيقة الجسم اظهر مما ذكر من التعريفات لان كل
عاقل يعلم فى كل واحد من الاجسام المشاهدة كونه ذا حجم ومتحيزا وان كان الاخطر
ببالة الزاوية فضلا عن تصور الزوايا القائمة على الوجه المذكور والطول والعرض
والعمق والجزء الذى لا يتجزى فان ذلك من التصورات الغامضة التى لا يحصل الا

للافراد قال الثانى ذا اجزاء اقول المبحث الثانى فى اجزاء الجسم
فنقول كل جسم اما مولف من اجزاء مختلفة الطبايع كالحيوان او غير مختلفة كالسرير
مثلا واما مفرد ولا شك ان الجسم المفرد اى الجسم الذى هو بسيط الطبع اى ليس فيه تركيب
بالقوة وطبايع كالما قابل للقسمة فلا خلاف ان الانقسامات الممكنة حاصلة فيه
بالفعل ولا يكون وعلى كلا من التقديرين اما الانقسامات متناهية او غير متناهية
فهذه اربع احتمالات اجريها كون الجسم المفرد مولفا من اجزاء متناهية صغارا لا تنقسم
اصلا اى لا كسرا ولا قطعا ولا وهما ولا فرضا وهو مذهب جمهور المتكلمين وقيل لا
ينقسم وهما وفرضا وهو مذهب طائفة من القدماء وثانيها كون الجسم مركبا من اجزاء
غير متناهية وهو مذهب طائفة من القدماء لا تنقسم اصلا وهو ما التزمه بعض
القدماء والنظام من متكلمى المعتزلة وثالثها كونه غير متالف من اجزاء بل هو متصل فى
نفسه كما هو عند الحس لكنه قابل لانقسامات متناهية وهو ما اختاره محمد
الشهرستانى ورابعها كونه غير متالف من اجزاء بل هو متصل فى نفسه كما هو عند الحس
لكنه قابل لانقسامات غير متناهية وهو ما ذهب اليه الحكماء جة المتكلمين على
الجزء الاول من مذهبهم وهو ان الجسم الذى هو بسيط الطبع مولف من اجزاء بالفعل
من وجوه الاول ان الجسم قابل للقسمة وكل ما هو قابل للقسمة ليس بواحد لانه لو
كان واحدا لما انقسم به وحدة وانقسمت الوحدة بانقسام الجسم لان انقسام المحل
يقتضى انقسام الحال ولقائل ان يقول الوحدة من الامور الاعتبارية ليست موجودة
فى الاعيان حتى يلزم من انقسام الجسم انقسام الوحدة القائمة به والجسم لم يكن فيه
انقسامات بالفعل والوحدة قائمة به من حيث هو متصل لا انقسام فيه فاذا
انقسم بالفعل ارتفع الوحدة اى بطل والانسم الثانى ان كل ما هو قابل للقسمة يتميز
مقاطع اجزائه بخواص مختلفة فان كل جزء ممكن فرضه فى الجسم فهو موصوف بخاصة
غير حاصلة فى الاجزاء فان مقطع النصف موصوف بالنصفية ولا يتصف بالضعفية
الا مرة وكذا مقطع الثلث والربع واذا كان لكل واحد من المقاطع الممكنة خاصة بالفعل
وعند الحكماء ان اختصاص بالخواص المختلفة يوجب حصول الانقسامات بالفعل لزم
ان يكون الجسم منقسما بالفعل متعددا بتعدد تلك الخواص ولقائل ان يقول ان ما

هو قابل للقسمة عند فرض القسمة بسبب خواص فرضية وغاير الخواص اللازمة
من العرض لا يقتضي الا انقسام الموجود بالفعل مع عدم العرض العالم اذا قسم جسم
حتى صار جسمين فهوية القسمين المنفاصلين بالتقسيم ان كانت حاصلة قبل
التقسيم فقد كان القسمان موجودين بالفعل قبل التقسيم فلزم تركيب الجسم من
الاجزاء بالفعل وهو المطلوب قوله والا اى وان لم تكن هوية القسمين المنفاصلين بالتقسيم
حاصلة قبل التقسيم فبالتقسيم يطل ذلك الجسم الواحد وحدثت هاتان الهويتان
فيكون التقسيم اعداما للجسم الاول واحداثا للجسمين الاخيرين فعلى هذا لو طارت
البعوضة ووقعت على البحر المحيط وشقت براس ابرتها جزءا من سطح ما البحر المحيط
اعدمت البحر الاول واوجدت بحرا اخر لانه متى تفرق الاتصال في موضع شق ابرة
فقد في ذلك المقدار فقد فني ما كان متصلا به وهلم جرا الى اخر البحر وفساده لا يخفى
ولقائل ان نقول لا امتناع في رفع الاتصال وحدوث الانفصال بالقسمة بل رفع الاتصال
بالقسمة امر محسوس قوله ثبت ان كل جسم ليس بواحد في نفسه بل هو مركب
من اجزاء حاصلة بالفعل ولقائل ان نقول اذا كانت الوجوه المذكورة مزيفة لم
يثبت ان الجسم ليس بواحد في نفسه ولا انه مركب من اجزاء حاصلة بالفعل قوله و
تلك الاجزاء الا تقسم اما دليل اثبات الجزء الثاني من مذهب المتكلمين وهو ان الاجزاء التي
تتالف منها الجسم لا تقسم بانه من وجوه الاول ان تلك الاجزاء لا تنقسم لانها لو كانت
منقسمة لكانت ذات اجزاء اخر بالفعل لما مر من الوجوه فيكون الجسم مركبا من
اجزاء لا نهاية لها بالفعل وهو مذهب النظام ولكون الجسم مركبا من اجزاء لا نهاية لها
بالفعل مح بوجهين الاول ان كل عدد متناهيا كان او غير فالواحد موجود فيه فاذا
كان الجسم مولفا من اجزاء غير متناهية تمكننا ان ناخذ احادا متناهية من تلك
الاجزاء فنا خذ ثمانية اجزاء من الاجزاء التي لا نهاية لها ونضم بعضها الى البعض فلا يخ
من ان يزداد الحجم بازدياد التاليف والنظم اولا والثاني يوجب تداخل الاجزاء وهو
مح فنقول الاول وح يمكن ان نضم اجزاء الثمانية بعضها الى البعض بحيث يحصل في كل
جهة حجم فنحصل جسم متناهي اجزاء فانها ثمانية وح يكون نسبة حجم المولف من ثمانية
اجزاء الى حجم سائر اجسام المتناهي المقدار المولف من اجزاء غير متناهية كنسبة متناهي

القدر الى متناهي المقدار لكن نسبة حجم المولف الى حجم المولف كنسبة احاد الى احاد
لان ازدياد الحجم اي حجم المولف بحسب ازدياد التاليف والنظم والالم يكن التاليف
مفيدا المقدار فلو كان جسم متناهي المقدار من اجزاء غير متناهية لكان نسبة احاد
التي هي متناهية اي احاد الجسم المولف من احاد متناهية الى احاد التي هي غير
متناهية اي احاد الجسم الذي احاده غير متناهية نسبة متناه الى متناه لان نسبة
الاحاد الى الاحاد كنسبة الحجم الى الحجم هذا خلف الثاني انه لو تركب الجسم من اجزاء
لا يجزى بالفعل غير متناهية لامتنع قطع المسافة المتناهية بالحركة واللازم ظاهر
الفساد فالملزوم مثله بيان الملازمة انه لو تركب الجسم من اجزاء غير متناهية بالفعل
لتوقف قطع المسافة المتناهية في زمان غير متناه يجب ان لا يقطع تلك
المسافة اصلا الثاني ان النقطة موجودة بالاتفاق اما عند المتكلم فلان
النقطة هي الجوهر الفرد اي البسيط وهو موجود واما عند الحكيم فلانها طرف الخط الموجود
وطرف الموجود موجود والنقطة لا تقبل القسمة فان كانت جوهرا كما هو عند
المتكلم فهو المطلوب وجد جوهر ذو وضع لا يقبل القسمة وان كانت النقطة
عرضا كما هو عند الحكيم لم تنقسم محلها لانه لو انقسم محلها لانقسمت بانقسام المحل
ايضا لان الحال في المنقسم لابد وان يكون منقسما واذا لم تنقسم محل النقطة يلزم
المطلوب لان محل النقطة ذو وضع غير منقسم فان كان جوهرا يلزم وجود جوهر ذي وضع
غير منقسم وهو المطلوب ولقائل ان نقول انا لا نسلم ان النقطة عرض ومحلها خط منقسم وانقسام
محلها لا يقتضي انقسامها لان الحال في المنقسم انما يجب انقسامه اذا كان
حلوله في المحل من حيث هو منقسم اما اذا كان حلوله في المحل لا من حيث انه
ينقسم فلا يلزم من انقسام المحل انقسامه والنقطة حالة في الخط من حيث انه
لا ينقسم لان النقطة انما تحل في الخط من حيث التناهي والانقطاع والخط من
حيث التناهي والانقطاع غير منقسم فلا يلزم من انقسام الخط انقسام النقطة
الثالث ان الحركة الحاضرة موجودة اي الحركة لها وجود في الحال وذلك لان الحركة
موجودة غير قارة فلو لم تكن موجودة في الحال لم تكن لها وجود اصلا لان الماضي
والمستقبل معدومان والحركة الحاضرة الموجودة غير منقسمة لانها لو كانت منقسمة

لسبق احد جزئيها على الاخر بالوجود فلا يكون كل الحاضرة حاضرة هف واذا
كانت الحركة الحاضرة غير منقسمة لم ينقسم ما فيه الحركة الحاضرة من المسافة و
الا لزم من انقسام ما فيه الحركة الحاضرة انقسام الحركة الحاضرة لان الحركة في
احد الجزئين جزء الحركة الكل واذا كانت المسافة التي تقع الحركة الحاضرة عليها
غير منقسمة لزم الجزء الذي لا يتجزى وهو المطلوب ولقائل ان يقول الحركة لا وجود لها
في الحال ولا يلزم من عدم الحركة في الحال عدمها مطلقا قوله لان الماضي والمستقبل
معدومان قلنا لانم الماضي والمستقبل معدومان مطلقا بل يكونان معدومين
في الحال ولا يلزم من العدم في الحال العدم مطلقا قال المص ثبت ان في الاجسام
ما لا يقبل القسمة ولقائل ان يقول بما ثبت ضعف الوجوه الدالة على ان في الاجسام
ما لا يقبل القسمة لم يثبت لانتفال الحركة الحاضرة غير موجودة لان الحركة ليست
الا الماضي والمستقبل لان الحال نهاية الماضي وبداية المستقبل وليس بزمان لا
يقع فيه الحركة لان كل حركة في زمان لانا نقول لو لم يكن الحركة الحاضرة موجودة
يلزم ان لا يكون الحركة موجودة اصلا لان الماضي هو الذي كان موجودا في زمان
حاضر والمستقبل هو الذي يتوقع صيرورته حاضرا وما يمتنع حضوره لا يصير
ماضيا ولا مستقبلا فاذا لم يكن لها وجود في الحال امتنع وجودها مطلقا ولقائل
ان يقول الحال حد مشترك بين الماضي والمستقبل هو نهاية الماضي وبداية المستقبل
وليس بزمان وكذلك سائر الحدود المشتركة للمقادير الاخر ليست باجزائها اذ
لو كانت الحدود المشتركة اجزاء للمقادير التي هي حدودها لكانت القسمة الى قسمة
الى ثلثة اقسام والقسمة الى ثلثة اقسام قسمة الى خمسة اقسام هف فاذا الحاضر
ليست حركة وقد فرض انها حركة وبنى عليه بيانه ولانم ان الماضي هو الذي كان
موجودا في آن حاضر بل الماضي هو الذي كان بعضه بالقياس الى آن قبل الحال
مستقبلا وبعضه ماضيا وصار في الحال كله ماضيا وهكذا في المستقبل وفي ان
الفاصل بين الماضي والمستقبل لا يمكن ان يتحرك الجسم فان الحركة انما تقع في زمان
وليس شيء من الزمان بحاضر لانه غير قار بالذات قلنا سيجيء الكلام في الجوهر الفرد
اقول اجمع الحكماء على نفي الجوهر الفرد بوجوه الاول ان كل متحيز مفروض فانه يمكن

غير متساو اي الوجه الذي يلاقي ما على يمينه غير الوجه الذي يلاقي ما على يساره فهذا هو الذي
ركبنا سطحا من جواهر فردة وجعلنا احد وجهيه محاذيا للشمس صار مضيئا والوجه
الاخر غير مضيء فالوجه المضيء منه غير الوجه المظلم فيلزم الانقسام لانتقال ذلك التغاير
لتغاير وجهيه لا التغاير في ذات الجزء فلا يلزم انقسام الجزء في ذاته لانا نقول الوجهان
اذا كانا جوهرين ست المدعى لانه ح يلزم انقسام الجزء الى جوهرين وان كانا عرضين
يلزم تغاير محليهما والا لزم قيام المتقابلين في محل واحد مرجحة واحدة في زمان واحد
وهو محال الثاني انا لو فرضنا خطا مركبا من اجزاء لا تتجزأ من اربعة مثلا ووضعنا فوق
احد طرفيه جزءا وحت طرفه الاخر جزءا وحركنا الجزءين على التبادل حركة على السواء من اول
الخط الى ان يصل كل منهما الى الخر الخط فلا بد وان يمر كل منهما بالاخر ولا يمكن ذلك الا بعد
ان يتحاذيا وموضع التحاذي لا بد وان يكون ملتقى الثاني والثالث والا لم يكونا في الحركة
متساويين وح يلزم انقسامهما وانقسام الثاني والثالث الثالث كلما قطع الجسم
السريع الحركة بحركة جزءا قطع الجسم البطيء الحركة بحركة اقل منه والا اي وان لم يكن
يقطع البطيء بحركة اقل من جزء يلزم ان يساوي البطيء السريع في جزء ويقف في اخر
فيلزم ان يكون البطوء لاجل تخلل السكنات وقد بان فساده الرابع الجسم الذي
اجزاؤه وتر وكان ظله مثليه في بعض الاوقات كان مثله من الظل ظل نصفه فيكون
لا جزأ الذي هو وتر نصف فينتصف المتوسط فيلزم الانقسام وهو المطلوب وقد برهن
اقليدس على ان كل خط يصح تنصيفه فالخط الذي يكون اجزاؤه وتر ايضا يصح تنصيفه
فينتصف الجزء المتوسط فيلزم الانقسام اذا فرض خط مركب من ثلثة اجزاء على
احد طرفيه جزء وتحركه الخط الى الايمن والجزء الى الايسر فان اسفل الجزء الذي ما فوق الثاني
سيوجه لان الجزء الثاني انتقل الى حيز الجزء الاول فلو كان الجزء انتقل الى ما فوق الثاني
يلزم ان لا يكون الجزء قد تحرك وقد فرض انه تحرك هف وان اسفل الجزء الى ما فوق
الثالث فقد قطع الجزء جزءا من حيز ما قطع ما تحته جزءا فينقسم الزمان والحركة
والمسافة اما الزمان فلانه في الزمان الذي قطع ما تحته جزءا قطع الجزء حيزين فالزمان
الذي قطع الجزء جزءا نصفه لكل الزمان واما الحركة فلان حركة الجزء مقدار جزء نصف
حركة الجزء لما تحته واما المسافة فلانه يلزم من انقسام الزمان والحركة انقسام المسا

للتطابق السادس الجزء مشكل لانه متحيز وكل متحيز متناه وكل متناه متشكل فالجزء
متشكل وكل متشكل اما كرة او غيرها لانه ان احاط به حد واحد فهو كرة والا فغير ما فان
كان كرة فاما ان ينضم باجزاء اخر وقعت منها فرجع لانا نعلم بالضرورة ان الكرات المضمومة
بعضها مع بعض بقع منها فرج ولا تسع تلك الفرج اجزاء مثل الاجزاء المضمومة بعضها
مع بعض فتسع اقل منها فيلزم الانقسام ولانه اذا وقعت منها فرج فلا يكون
ملاقاة الاجزاء المضمومة بعضها مع بعض بالاسر فيلزم الانقسام ضرورة الملاقاة لا
بالاسر وان كان الجزء غير كرة اى يحيط به اكثر من حد واحد كانت في الجزء زوايا
فينقسم الجزء لان كلا منها اقل من الجزء السابع اذا دارت الدرجي فيها قطع الطوق العظيم
البعيد من مركز الدرجي جزءا فالطوق الصغير القريب من مركز الدرجي اما ان يقطع
اقل من جزء فينقسم الجزء وهو المطلوب او يقطع جزءا ما فيتساوى حركة الطوق
الصغير والطوق العظيم في السرعة والبطوء وهو ممتنع بالضرورة فانه يلزم منه ان يكون
حين ما دار الطوق العظيم دورة دار الطوق الصغير دورة وزيادة عليها وهو
خلاف المحسوس او يقطع الصغير ثلاثة اجزاء ويسكن اخرى فيتفكك اجزاء الدرجي
كذا الفرجار ذو الشعب الثلث اذا ثبت شعبة منها ودار الشعبتان الاخريان
يلزم انقسام الجزء او تساوي الشعبتين في الحركة او التفكك والاخران باطلان
فتعين الانقسام قال ثم قالوا القول ثم قال الحكما ثبت امتناع كون
الجسم مولفا من اجزاء لا يتجزى متناهية او غير متناهية الغرض ان يكون الجسم متصلا
في نفسه كما هو عند الحس فان الحس يحكم باتصال الجسم واثبات المفاصلة امر عقلي
غير محسوس فاذا بطل كون الاجزاء حاصلة بالفعل ثبت كون الجسم متصلا في نفس الامر
كما هو متصل في الحس لكنه ليس مما لا ينقسم بل هو يقبل الانقسامات بوجه من الوجوه
اما بفك وقطع واما بوهم وفرض واذا لم يكن تاليف الجسم من اجزاء لا يقبل القسمة
وجب ان يكون احد وجوه هذه القسمة لا سيما الوهمية والفرضية لا تقف الى غير
النهاية فيقبل الجسم الذي هو متصل انقسامات لا نهاية لها والقابل للانقسامات
ليس الا اتصال لان الا اتصال لعدم عند الانقسامات والقابل للانقسامات يجب ان
يبقى مع الانقسامات فيجب ان يبقى مع المقبول لان القابل للشيء المقبول

لان القابل

بالمقبول

بالمقبول ويجب بقاء الموصوف عند وجود الصفة فالقابل للانقسامات شيء اخر غير
الاتصال يقبل الاتصال والانفصال ويسمى ذلك الشيء القابل للاتصال والانفصال هيولى
ومادة ويسمى الاتصال صورة قال المص واعلم ان دليل الفرقة في منع الانقسام الفعلي
يوجب القسمة الوهمية فان دليل المتكلمين في منع القسمة الفعلية ودليل الحكما يوجب
القسمة الوهمية ومدعى الحكما ليس الا اثبات القسمة الوهمية فان المتكلمين زعموا
ان تلك الاجزاء لا تقبل الانقسامات لا كسرا ولا قطعا ولا وهما ولا فرضا ثم قال المص
لا نقال القسمة الوهمية متداعية الى جواز القسمة الانفكاكية لان الاجزاء المفترضة
للجسم متماثلة فان القسمة بانواعها اى بالكسر والقطع والوهم والفرض تحدث في المشتوم
اثنينية تساوي طباع كل واحد من الاثنين طباع اخر وطباع الخابع الموافق في النوع
فيصح من كل اثنين منها ما يصح من اثنين اخرين فيصح من المتساويين بالاتصال الرافع للاثنينية
الانفكاكية ما يصح من المتصلين وبالعكس اى تصح القسمة الانفكاكية لانا نقول انما
يلزم ذلك لو كانت الاجزاء المفترضة متماثلة وهو ممنوع فانه يجوز ان يكون الجسم مركبا
من اجزاء مختلفة بالماهية فلا يلزم ان يصح من كل اثنين منها ما يصح من اثنين اخرين
ولئن سلم ان الاجزاء المفترضة متماثلة فيجوز ان يكون تلك الاجزاء متشخصة بتشخصات
عارضة عن الانفكاك فتكون تلك الاجزاء قابلة للاتصال بعضها بالبعض وانفصال بعضها
عن البعض ولقائل ان يقول الامتداد من حيث هو امتداد طبيعة نوعية محصلة
فلا تختلف مقتضياتها في الافراد فامتداد البسيط الواحد الذي ينقسم وهما لا انفكاكا
كامتداد المجموع الحاصل من ذلك البسيط ومن بسيط اخر بقارنه فيقتضي كل منهما ما
يقتضيه الاخر ويلزم المحال واما كون الاجزاء متشخصة بتشخصات عارضة عن الانفكاك
فهو مسلم لكنه عارض خارج عن طبيعة الامتداد وهم يجوزون الانفكاك بحسب عارض
خارج عن طبيعة الامتداد ثم قال المص وان سلم اتصال الجسم فلم لا يجوز ان يقال
الاتصال وصف الجسم والانفصال بعده والقابل اما هو الجسم فان الاتصال والانفصال
عرضان متعاقبان على الجسم فذلك الجسم في ذاته ليس بمتصل ولا منفصل حتى يمكن ان يكون
موضوعا للاتصال والانفصال ولقائل ان يقول اذا ثبت ان الجسم متصل في نفسه لا بالكون
الاتصال اى امتداد عرضا حالا في الجسم بل يكون الامتداد مقوما للجسم قال فروع

دون نحو

ولقائل ان يمنع كونه طبيعة نوعية
فانه لا بد له من دليل يدل عليه لا

اقول فزع على تركب الجسم من الهيولى والصورة فزوعا اربعة الاول ان الصورة لاسفل عن الهيولى الثانى ان الهيولى لاسفل عن الصورة الثالث فى كيفية تعلق احدهما بالاخرى الرابع فى اثبات الصورة النوعية الفزع الاول قالت الحكما الصورة لا سفل عن الهيولى لوجهين احدهما ان الصورة لاسفل عن المناهى والشكل ان الصورة مناهية للابعاد فلا اسفل عن المناهى وكل ما لا اسفل عن المناهى لا اسفل عن الشكل لان الشكل هو هيئة متى يحيط به نهاية واحدة او اكثر من جهة واحدة احاطتها به فالشئ المناهى يلزمه ان يكون ذا شكل والصورة مناهية فهى ذات شكل فالصورة لا اسفل عن المناهى والشكل والموجب للمناهى والشكل ليست الجسمية العامة ولا شيا من لوازمها اذ لو كان الموجب للمناهى والشكل الجسمية العامة او شيا من لوازمها لتساوى الجزء والكل فى المناهى والشكل واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلانه لو كان الموجب لها الجسمية العامة او شيا من لوازمها لكان كل جزء من الصورة يفرض يلزمه ما يلزم الكل من المناهى والشكل واما بطلان اللازم فلانه لو تساوى جزء الصورة وكلها فى المناهى والشكل فلو فرض اقل قليل من الصورة لكان الموجود منها ما لو فرض اكثر كثير منها لم يكن الجزئية ولا الكلية ولا القلة ولا الكثرة بممتنع فرض الكلية والجزئية فى الاصل فان وضعها بالفرض يستلزم رفعها وليس الموجب للمناهى والشكل الفاعل المباين لما انه لو كان الموجب للمناهى والشكل الفاعل لاستحالت الصورة الجسمية بالانفعال وقبول الفصل والوصل لان المحاذرة من الاجسام لا تصور الا بانفصال بعضها عن بعض واتصال بعضها ببعض واللازم باطل لما مر من ان قبول الانفعال والوصل والفصل من لوازم المادة المستلزمة للوجود بل الموجب للمناهى والشكل هو الحامل اى الهيولى بما فيه من الصفات التى هى استعدادات محضة فثبت ان الصورة لاسفل عن الهيولى وثانيهما ان الصورة الجسمية قابلة للقسمة الوهمية ابدا وكل ما قبل القسمة الوهمية قبل القسمة الانفكاكية وكل ما قبل القسمة الانفكاكية فله مادة على ما سبق تقرير هذه المقدمات الثلث فالجسمية لاسفل عن المادة الفزع الثانى ان الهيولى لاسفل عن الصورة الجسمية لوجهين احدهما ان الهيولى لو تجردت عن الصورة ذات وضع اى يكون بحيث يمكن الاشارة الحسية اليها وانقسمت فى جميع

الجهات كانت الهيولى باتفرادها عن الجسمية جسما ذا حجم وهو محال الثانى ان لو لزم ان يكون للهيولى هيولى وانه تستمر فى جميع الجهات كانت الهيولى نقطة انه تنقسم اصلا وخطا ان انقسمت فى جهة واحدة وسطحا ان انقسمت فى جهتين واللازم بطل اما النقطة فلانها لا يمكن ان يكون لا احالة فى غيرها والا لكانت جزا لا يتجزى والهيولى لا يكون حالة فى غيرها فهى ليست نقطة واما الخط والسطح والجسم التعليمى فلكونها متصلة الذوات قابلة للانفصال يكون محتاجا الى حامل فهى غير الحامل وان تجردت الهيولى عن الصورة غير ذات وضع فاذا الحقها الصورة تصير ذات وضع مخصوص بامكان غير مرجح الجا من بلا مرجح وانما قلنا اذا الحقها الصورة تصير ذات وضع مخصوص لانه اذا الحقها الصورة فان لم يحصل لها وضع يلزم وجود الجسم بلا وضع وهو محال بيدهة العقل وان حصل لها جميع الاوضاع يلزم حصول الجسم الواحد فى مواضع متعددة وهذا ايضا محال بيدهة العقل وان حصلت لها وضع ما غير معين يكون محالا ايضا بيدهة العقل فتعين ان تصير ذات وضع مخصوص وانما قلنا بامكان غيره لان ذلك الوضع ليس اولى بها من غيره فكما امكن ذلك الوضع امكن غيره فترجح الجائز من غير مرجح وانما قلنا ان ذلك الوضع ليس اولى بها من غيره لانه لو كان ذلك الوضع المخصوص اولى بها من غيره فالاولوية ان كانت حاصلة قبل ان يلحقها الصورة فهو محال لان الهيولى قبل لحوق الصورة غير متعلقة بالوضع الذى حصلت بعد الصورة فلا يكون هذا الوضع اولى بها من غيره وكانت الاولوية حاصلة بعد لحوق الصورة بالهيولى وهذا ايضا محال لان الهيولى يتساوى نسبتها الى جميع الاوضاع التى تقتضيها الصورة التى يلحقها فهى اذن يكون متساوية النسبة اليها بحسب ذاتها وبحسب الصورة فلا يحصل الاولوية فثبت ان ذلك الوضع المخصوص ليس اولى بها من غير مخصوصه لها بمقتضى ترجح الجائز بلا مرجح وهو محال وثانيهما ان الهيولى لو تجردت عن الصورة الجسمية لكانت موجودة بالفعل ولكانت مستعدة للصورة والواحد لا يقتضى قوة وقعلام فيكون الهيولى ما يقتضى هذه الصورة وما يقتضى هذه الصورة هو الهيولى فيكون للهيولى هيولى الفزع الثالث فى كيفية تعلق الهيولى بالصورة لما ثبت ان كلا من الهيولى والصورة لاسفل عن الاخرى بل كل منهما افتقار الى الاخر لا على وجه يلزم الدور

غيرها

كانت

لان الهيولى المضمة الى الجسمية الحالة فيها جسم وكل جسم لا بد له من حيز لا

الجهات

فالهيولى نفسقر فى بقائها وتخيّرها الى الصّورة لا من حيث انها هذه الصورة بل
من حيث انها صورة ما لانها لو لم تكن الهيولى مفتقرة فى بقائها وتخيّرها الى الصورة
لكان الهيولى موجودة متخيّرة بدون الصورة وهو مخ لما سبق والصورة تحتاج
الى المادة فى تعيّنها وتشكّلها من حيث هى هذه الهيولى احتياج المعلول الى العلة
القابلة فان الهيولى علة قابلة لشخص الصورة فان شخص الصورة وتعيّنها بالتناهى
والشكل والتناهى والشكل بسبب الهيولى من حيث هى حاملة وقابلة لها فظهر
احتياج كل منهما الى الاخرى لا على وجه الدور النزع الرابع فى اثبات الصورة النوعية لجسم
المادة لا تخلو عن صورة اخرى لان المادة لو خلت عن صورة اخرى لما اختلف الاجسام
فى الهيئات والاماكن والكيفيات من الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والاوضاع
الطبيعية والشكل والتشكل بسهولة وهو اللازم للاجسام الرطبة من العنصريات
او بعسر وهو اللازم للاجسام اليابسة من العنصريات او امتناع قبول التشكل والشكل
وهو لازم الفلكيات واللازم باطل فالملزوم مثله والاجسام فى هذه الهيئات والاماكن
والكيفيات سواء والملازمة ان هذه الهيئات والاماكن والكيفيات مخلوقة غير
واجبة لذواتها فهى انما يجب لعلل يقتضيها ولا يمكن ان تقتضيها الصورة الجسمية
المشابهة فى جميع الاجسام لكونها مخلوقة ولا الهيولى لان القابل للشئ لا يكون فاعلا
لما يقبله فعللها اذا امور مخلوقة ايضا غير الهيولى والصورة ويجب ان يكون لتلك
الامور مقارنة للهيولى والصورة لان المفارق بنسبته الى جميع الاجسام على السواء
ويجب ان يكون متعلقة بالهيولى لاقتضاء بها ما تتعلق بالامور الانفعالية كسهولة
قبول الفصل والوصل وعسر ويجب ان يكون صورا لا اعراضا لان الجسم يمتنع ان
يحصل من غير ان يكون موصوفا باحد هذه الامور فلو كان المادة خالية عن هذه
الصورة لما اختلفت الاجسام فى هذه الهيئات ضرورة انتفاء المعلول عند عدم علته واعلم
ان بناء هذه الكلمات اى اثبات الهيولى والصورة الجسمية والنوعية وامتناع انفكاك
احدهما عن الاخرى على نفى الفاعل المختار والحق ثبوت الفاعل المختار وعلى تقدير ثبوت الفاعل
المختار جاز وجود كل من الهيولى والصورة بدون الاخرى وجاز اختلاف الاجسام فى الهيئات
والاماكن والكيفيات والاوضاع من غير الصورة النوعية ومع القول بنفى الفاعل المختار

ولا يجوز ان يكون الامور المختلفة معللة بامر مشترك

فللمعترض

من الكتب التى وقفها الفقير
الى الله ربه ذى المواهب
محمد المدعو بين الصدور بابن غنى
١١٧٥ وكفى عبدا

فللمعترض ان يعترض على كل من هذه المطالبات اما على الوجه الاول من الوجهين اللذين
ذكرتما فى سان امتناع انفكاك الصورة الجسمية عن الهيولى فبان يجوز انفصال الصورة
الجسمية عن غير هيولى اما بان يقول الموجب للتناهى والشكل هو الفاعل المختار لو
لو كان الموجب للتناهى والشكل الفاعل لاستقلت الصورة الجسمية بالانفعال واللازم
باطل قلنا لانم بطلان اللازم فانه يجوز انفعال الصورة الجسمية بنفسها من غير هيولى اما
فان كون الجسم قابلا للتناهى والتشكل لا يقتضى كونه قابلا للفصل والوصل فان
الاشكال من غير انفصال الجسم كاشكال الشمعة المتبدلة بحسب الاشكالات المختلفة
ولقائل ان يقول التناهى والشكل فى الاجسام لا تصور الا باتصال بعضها ببعض و
انفصال بعضها عن البعض والاتصال والانفصال لا يحققان بدون الحامل واما على
الوجه الثانى فللمعترض ان يجوز عدم استلزام قبول التسمة الوهمية قبول التسمة
الامكانية لما مر ولقائل ان يقول الجواب عن المنع ايضا قد مر واما على الوجه الاول من
الوجهين الدالين على امتناع انفكاك الهيولى عن الصورة فللمعترض ان يجوز انفكاك
المادة المجردة وضعا معينا بشرط اقتران الصورة بها بيانه ان يقال لانم ان الهيولى
اذا تجردت عن الصورة عن ذات وضع فاذا لحقتها الصورة وصارت ذات وضع
مخصوص مع امكان غيره يترجح الجائز من غير مرجح واما يلزم ذلك لو كان الموجب للوضع
المخصوص الهيولى فقط واما اذا كان المقتضى للوضع المعين المادة المجردة بشرط اقتران
الصورة بها بان يكون الهيولى فى حال التجرد مستعدة باوضاع متعاقبة يقتضى احدها
تخصصها باحد الاوضاع الممكنة بعد حصول الصورة فيها لم يلزم ترجح الجائز بلا مرجح
ولقائل ان يقول الهيولى الموصوفة بتلك الاوضاع ان تخصصت بوضع فهى غير مجردة
وان لم تخصص بنسبتها مع الاوضاع الى جميع الاوضاع واحد فيلزم ترجح الجائز بلا
مرجح واما على الوجه الثانى من الوجهين الدالين على امتناع انفكاك الهيولى عن الصورة
فللمعترض ان يجوز كون الواحد مبدا لاكثر من واحد بشرط ان تقابل الاكثر
للقوة والفعل على تقدير تجرده عن الصورة وكونه موجودة بالفعل قابلة للصورة قوله
يلزم ان يكون الشئ الواحد مبدا للكثير قلنا لم لا يجوز ان يكون الشئ الواحد مبدا
للكثير وما ذكر فى بيان عدم جوازه فى العلل والمعلولات قد سبق تزييفه على ان القابلية

بنفسها

لا يقتضى

به سطح واحد داخله نقطة تكون الخطوط الخرجة منها اليه في جميع الجوانب متساوية
والشكل الذي يقتضيه البسيط بالطبع هو الكرة لان المقتضى لشكل هو طبيعته
وهي واحدة وقابله هو الجسم وهو ايضا واحد وتاثير الفاعل الواحد في القابل الواحد
لا يكون مختلفا فيجب ان يكون كريا والا لاختلفت هيأته والطبيعة الواحدة في
القابل الواحد لا يقتضي هيأت مختلفة وينقسم البسائط الى فلكيات وعناصر
والفلكيات ما افلاك وما كواكب وطريق اثبات الافلاك الاستدلال بالحركات
الموجودة بالرصد بعد تقرير الاصول الحكمية وهو استناد كل حركة الى جسم يتحرك
بالذات وهي تحرك ما يحتوي عليه بالعرض ووجوب الاتصال في الحركات الفلكية
المستديرة البسيطة ووجوب التشابه فيها وامتناع الخرق والالتيام على اجزائها
والطريق الى معرفة وجود الكواكب هو المشاهدة لا غير والافلاك الكلية الثابتة
بالارصاد على الوجه الذي اسنها المتاخرون تسعة يحيط بعضها ببعض بحيث
يماس مقعر الحاوي محدب المحوى ومراكز الجميع مركز الارض واحد منها غير مكوكب
محيط بالثمانية الباقية تحرك الكل بالحركة اليومية تسمى الفلك الاعظم والاطلس
وهو الفلك الاول والعرش المجيد والجسم المحيط بسائر الاجسام والحدود للجهات ويدل عليه
وجوب تناهي الاجسام متناهية لما سنذكر فيكون جسم ما نهاية للاجسام والجسم
الذي هو نهاية الاجسام يجب ان يكون محيطا بالكل والا لزم الخلا او اللاتناهي على
تقدير التناهي الثاني الجهة موجودة ذات وضع لانها مشار اليها اشارة حسية ومقصد
للمتحرك بالوصول اليه وكل ما هو مشار اليه حسية ومقصد للمتحرك بالوصول اليه
يكون موجودا غير مجردا اي ذا وضع فالجهة موجودة غير مجردة عن المادة اي يكون ذات
وضع قوله بالوصول اليه اشارة الى جواب دخل مقدر توجيهه ان يقال لانم ان كل
ما هو مقصد للمتحرك يجب ان يكون موجودا [illegible] فان البياض مقصد للمتحرك
بالوصول اليه لا بحصوله يكون موجودا والمتحرك من السواد الى البياض مقصد تحصيل
البياض لا الوصول اليه والجهة ليست بجسم لان الجهة ليست منقسمة فاذا وصل المتحرك
وكل جسم منقسم وانما قلنا ان الجهة ليست منقسمة لانها لو كانت منقسمة فاذا وصل
المتحرك الى ما يفرض انه اقرب الجزئين من المتحرك فان وقف فهو الجهة لا ما بعد فانا نفرضه

وكل شكل سوى الكرة ينقسم الى اشكال يكون بعض
منه خطا او خروجا او وسطا او نقطة ال

البسيط

اشارة

لانها الى الجهة المتحركة

لان كل ما هو مقصد للمتحرك

يجب ان يكون محدودا والا لزم
تحصيل الحاصل وفي الوصول يجب
ان يكون موجودا حال الحركة امتناع
ان تطلب بها القرب من المعدوم ٥

لست اثرا وان مبدا كونها هيولى بالفعل ليس نفس الهيولى بل مبدا كونها بالفعل
هو الموجد لها واما على الدليل الذي ذكر في اثبات الصورة النوعية فللمعترض ان
يطالب الحكماء بما يوجب اختلاف الصور النوعية فان الاجسام كما اختلفت في
الاعراض التي ذكروها فقد اختلفت في الصورة التي جعلوها مبادي تلك الاعراض
فلو كان اختصاص تلك الاجسام بتلك الاعراض يوجب ان تكون تلك الصور نوعية
لكان اختصاصها بتلك الصورة يوجب ان تكون لتلك الصور اخرى ثم الكلام فيها كالكلام
في الاولى فيلزم التسلسل فان قالوا اختصاص الجسم العنصري المعين بالصورة المعينة انما كان لان المادة قبل حدوث تلك الصورة فيها كانت موصوفة بصورة اخرى لاجلها
استعدت المادة لقبول الصورة اللاحقة واما اختصاص الاجسام الفلكية بصورها
النوعية فلان الكل فلك مادة مخالفة بالماهية لمادة الفلك الاخر وكل مادة لا تقبل الا
الصورة التي حصلت فيها فللمعترض ان يمنع ان ما يحاولونه موجبا الاختصاص
الجسم المعين بالصورة المعينة من الاحوال العنصرية السابقة ومن اختلاف
المواد الفلكية سبب لاختلاف الهيئات والاعراض فيقال ان الاجسام العنصرية
انما اختص كل واحد منها بالكيفية المعينة لانه كان قبل الاتصاف بتلك الكيفية موصوفا
بكيفية اخرى لاجلها استعدت المادة لقبول الكيفية اللاحقة واما الاجسام الفلكية
فانما اختص كل واحد منها بكيفيته المعينة لان مادته لا تقبل الا تلك الكيفية وح يسقط
الحاجة الى اثبات هذه الصورة ولقائل ان يقول ليس للمعترض ان يطالبهم بما يوجب
اختلاف الصورة النوعية لان الصورة تحصل الجسم بها نوعا ويمنع ان تحصل الشيء
من غير ان تقوم باحد هذه الصور والاعراض المذكورة يختص بالجسم المعين بعد
تحصله بالصورة النوعية فلا تقتضي الصورة النوعية ما تقتضيه الاعراض المذكورة
من الاستناد الى ما هو مقارن للجسم بل تقتضي استناده الى الفاعل المفارق قال
الثالث في اقسامه اقول المبحث الثالث في اقسام الجسم الاجسام اما بسائط
او مركبات وذلك لانه اما ان لا تكون فيها تركيب قوى وطبائع او فيها تركيب قوى
وطبائع فان لم تكن فهي البسائط كالماء والهواء وان كان فيها تركيب قوى
وطبائع فهي المركبات كالنبات والحيوان والبسائط كرية الشكل والكرة جسم يحيط

الهيئة النوعية

تركيب قوى وطبائع ٥

جهة جزء جهة لا محالة فلا يخلو اما ان يتحرك عن الجهة فكذلك ما وصل
اليه هو الجهة لا جزء الجهة واما ان يتحرك الى الجهة فالجهة ما بعد
لا يكون جهة فان قيل العسمة غير حاصرة فانه يجوز ان تكون ان يتحرك في الجهة لا
عنها او اليها اجيب بان الحركة في الشئ المنقسم اما عن جهة او الى جهة ويعود
القسمان الاولان والشئ الذي وقع فيه الحركة هو المسافة لا الجهة واذا كانت الجهة
موجودة غير مجردة وليست بجسم يكون جسما ثم الجهة على قسمين قسم يتبدل
بالفرض مثل اليمين والشمال والقدام والخلف وقسم لا يتبدل وهو ما يكون متميزا
بالطبع وهو فوق وسفل والجهات المتبدلة بالفرض غير متناهية لان الجهة طرف
الامتداد ويمكن ان يفرض في جسم امتدادات غير متناهية ويكون لكل طرف منها
جهة والحكم بان الجهات ست مشهور وليس بحق والمحدد للجهتين بالطبع جسم واحد
فان الجهتين بالطبع اعني فوق وسفل لا بد لهما من كمال تعينهما ويحددهما لان الجهة
الجسمانية غير متسمة فيكون حدا والحد لا يقوم بنفسه بل بالغير فيكون ذلك الغير معينه
ويحدده ولما كان الجهة ذات وضع يكون بالصيرورة وضعها في ذلك الحد ولا يكون
وضعها في خلا لامتناع وجوده ولا في ملا مشابه بان يكون بعض حدوده المفروضة
فيه جهة وبعضها جهة اخرى مخالفة لها بالطبع فيتعين ان يكون شئ مختلف خارج
عما شابهه وذلك الشئ لامحالة يكون جسما اوجسمانيا لوجوب كونه ذا وضع وعلى التقديرين
لا بد من الجسم ويجب ان يكون المحدد للجهتين جسما واحدا اذ لو تعدد ولم يحط البعض
بالبعض بل هما جسمان متباينان في الوضع يتحدد القرب بهما دون البعد فان كل
من الجسمين لا يتحدد به الا القرب منه ولا يتحدد البعد عنه فاذا لا تتحدد الجهتان
بكمال منهما والمحدد يجب ان يحدد جهتين معا وان تعدد واحاط احدهما بالاخر يكون
وقوع المحاط في التحديد حشوا واقعا في التحديد بالعرض اذ المحيط وحده كاف في التحديد
الجهتين اذ تحدد القرب بمحيطه والبعد بمركزه الذي هو ابعد خط عن محيطه فتتعين الجهتان
ان يكون المحدد للجهتين جسما واحدا فاما ان تتحدد الجهتان من حيث هو واحد او
لا من حيث هو واحد والاول غير ممكن لان الجهتين اللتين بالطبع يجب ان يكونا طرفي

ونهايته وطرفا لانهما ان لم تنقسم
اصلا كانت نقطة وان انقسمت
في امتداد واحد كانت خطا او
في امتداد ين كانت سطحا له

فلا يكون هناك جهات مختلفة الماهية اذ لا يكون
احدهما مطلوبا بالطبع والاخرى متروكا
بالطبع لانها متشابهتان في الماهية و
كذلك الحدود المفروضة فيه لا يكون
جهات موجودة مختلفة فلا تتصور
طلب بعض الاجسام بالطبع لبعضها
وهربه عن بعض اخر منها

فيكون كل
منهما خارجا واقعا
في جهة من الاخر فيكون الجهة
محدودة قبلهما حتى يمكن
وقوعهما فيها لا محدودة
بهما هف له

ضه

استداد والجسم الواحد من حيث هو واحد ان حد ما يليه اعني بالقرب يمنع ان
يحد ما يقابله اعني البعد لان البعد عنه ليس بمحدود فثبت ان المحدد انما يكون جسم
واحدا لا من حيث هو واحد بل من حيث ان له مركزا ومحيطا فيتحدد جهة القرب اعني
فوق بمحيطه وجهة البعد اعني السفل بما بعد حد منه وهو المركز وهذان الوجهان ايضا
جسما محيطا بالكل اما انه هو الفلك التاسع فلا والجسم المحدد للجهات بسيط لانه لو
كان مركبا من اجسام مختلفة الطباع لصح الانحلال عليه فان كل جسم مركب من اجسام مختلفة
الطباع يصح انحلاله اجزاءه التي هي اجسام مختلفة وامتناعها الى اجزائها الطبيعية
والانحلال بالحركة المستقيمة المتوجهة من جهة الى جهة اخرى فالجهة لانه لا بد يجب
ان تكون الجهات متقدمة على اجزاء الجسم المحدد ثم عليه فيكون الجهة له لا به فلا يكون
المحدد محددا هف واذا كان المحدد بسيطا يكون كريا لما عرفت ومن هذا علم ان محدد
الجهات ليس بمحدد طباعه يميل مستقيم والا لكان الجهة له لا به فلا يكون المحدد محددا الثالث
الاجرام وصار شاهدا على ان الافلاك والكواكب تتحرك بالحركة اليومية السريعة من المشرق
الى المغرب وبحركات اخر متقابلة ولا بد من جسم يحيط بها ويحركها بالحركة اليومية وهذا
يدل على فلك تاسع ولا يدل على احاطته بجميع الاجسام واما الثمان الثابتة فيدل عليها
اختلاف حركات الكواكب وامتناع تحركها بالذات لاستحالة الخرق على الافلاك فتحت
الفلك الاعظم فلك الثوابت المتحرك بالحركة البطيئة من المغرب الى المشرق على قطبين
ومنطقة غير قطبي الفلك الاعظم ومنطقته ويسمى فلك البروج ايضا ثم فلك زحل
ثم فلك المشتري ثم فلك المريخ ثم فلك الشمس فلك الهواء ثم فلك الزهرة ثم فلك العطارد
ثم فلك القمر وهذه السبعة تسمى ممثلات بفلك البروج وهذه هي الافلاك الكلية
واما الافلاك الجزئية فكل فلك من الافلاك الكلية للكواكب السبعة السيارة غير
الشمس يشتمل على فلكين وغير محيط بالارض في نحن الخارج المركز ماس محدبه
سطحه على قطبين يسمى البعد منهما عن مركز الارض ذروة واقربهما البه حضيضا
وفلك خارج المركز عن مركز الارض محيط بالارض ينفصل عن الممثل بتماس محدبهما
ومقعرهما على قطبين يسمى البعد منهما عن مركز الارض اوجا والاقرب منه حضيضا واما
الشمس فانها لكفتي فيها باحد الفلكين اي خارج المركز والتدوير من غير رجحان لاحدهما

فانه يتم الدور في ثلاثين الف سنة
وقيل انها في ستة وثلاثين الف سنة
وقيل في ثلثة وعشرين الف سنة
وسبعمائة وستين سنة وقيل في
خمسة وعشرين الف سنة وهو
الموافق للرصد الجديد بمراغة له

الثاني

على الاخر لكن يظلمهما يوسف اى اثبات الفاصل لهما وقد اثبتوا العطارد فلكا اخر ايضا
خارج المركز يشتمل الممثل على احدهما اشتمال سائر الممثلات على مستقلها وهو المسمى بالمدير
ويشتمل المدير على الاخر اشتمال الممثل على مثلها وهو المسمى بالحامل لفلك التدوير و
اسفل القمر فلكا اخر مستقلا على فلكية خارج المركز والتدوير ويسمى ذلك الفلك بالمائل
ويمثل القمر محيط بالمائل ويسمى بمثله فلك البروج ويكون جميع الافلاك اربعة و
عشرين عشر منها موافقة المراكز لمراكز الارض وثمانية خارجة المراكز عن مراكز الارض
وستة افلاك تداوير تحرك الفلك الاعلى بالحركة اليومية السريعة وتحرك ما دونه بحركة
وتحرك فلك الثوابت بالحركة الثانية البطيئة وتحرك ما دونه بها ولكل فلك من
الافلاك الباقية حركة خاصة الا الممثلات الستة التى فوق القمر فانها لا تتحرك غير
الحركتين المذكورتين واما الكواكب فمنها سيارة لكل منها فلك على الترتيب الذى
ذكرنا من السافل خمس متحيرة وهى عدا الشمس والقمر واما الثوابت فغير محصورة
وقد رصد منها الف وتسع وعشرون كوكبا كلها فى الفلك الثامن وهو فلك البروج و
يمكن ان تكون فيه افلاك كثيرة قال المصنف ولقائل ان يقول ان سلم استحالة الخرق فلم لا
يجوز ان يكون لكل كوكب نطاق منفصل من ثخن فلكه يشبه حلقة تكون قطر ثخنه
مساويا لقطر الكوكب يتحرك بسببه متحرك الكوكب او يتحرك النطاق باعتماد الكوكب
على ذلك النطاق وح لا يلزم الخرق ولما ذكرنا من اطلاع على الهيئة واعتبار الاصول
التى يتفاعليها مسائل الهيئة علم ان هذا الاعتراض ساقط قال فنقول ان
الاول اقول فنقول على وجود الافلاك التسعة الاول ان الافلاك باسرها شفافة
اى لا لون لها لانها لو كانت ملونة لحجبت الابصار عن رويته ما وراءها لان شان الملون
ان يحجب الابصار عن رويته ما وراءه واللازم ظاهر الفساد فان الكواكب قد نراها
من خلفه نظرا فى الماء والزجاج والبلور لكونها مرئية ملونة مع انها لا تحجب عن رويته
ما وراءها وان سلم فلا تمشى فى الفلك الثامن والتاسع لان ما وراء الفلك التاسع ليس
شيا مرئيا لنستدل به على كونه شفافا والتاسع وان كان وراء الثامن لكن ليس عليه
كوكب ليستدل على كون الثامن شفافا ولقائل ان يمنع كون الماء والزجاج والبلور
التى لا تحجب عن رويته ما وراءها ملونة وكونها مرئية لا يقتضى كونها ملونة فان الحرباء غير

منحصرى فى الملون فان كل ملون مرئى وغير عكس وان نقول ان الفلك الثامن والتاسع
لو كانا ملونين لكانا مرئيين واللازم بطل فالملزوم مثله والافلاك باسرها لا حارة ولا
بادرة اذ لو كانت حارة او بادرة لكانت فى غاية الحرارة والبرودة فان الطبيعة لما
اقتضت شيا ولم يكن لها ما تو حصل ذلك الشى على اتم ما يمكن واذا كان كذلك استولى
الحر او البرد على عالم العناصر بسبب مجاورتها لها واللازم بطل فالملزوم مثله وهذا
الاستدلال ضعيف فان الحرارة لها انواع متخالفة بالحقيقة مقول عليها الحرارة
بالتشكيك فيجوز ان يكون طبايع الافلاك اقتضت نوعا او انواعا لا يكون فى غاية
الشدة وكذلك البرودة وعلى تقدير ان يكون الحرارة والبرودة فيها فى غاية الشدة لا
نسلم استيلاء الحرارة او البرودة على عالم العناصر لجواز ان لا يكون لها تاثير بالحرارة
او البرودة فيها سواء فى منتهى او اولى ان نقول الافلاك باسرها لا حارة ولا بادرة ولا
موصوفة بما ينتهى اليهما والا لكانت فيها ميل صاعدا وهابطا فيكون قابلة للحركة
المستقيمة وليس كذلك لما سبق فى الافلاك باسرها لا خفيفة ولا ثقيلة لا مطلقة ولا
مضافة والا لكانت قابلة لسهولة السكل والانصاف وعسرهما فيكون قابلة للحركة
المستقيمة لان سهولة السكل والانصاف وعسرهما لا تتم الا بالحركة المستقيمة
لانها مستلزم قبول الخرق والالتيام والانفصال والاتصال المستلزم للحركة المستقيمة و
الافلاك باسرها غير قابلة للحركة الكمية لا المخلخل والمكاثف ولا النمو والذبول لانه لو
زاد محدب الفلك المحيط بالكل لزم ان يكون فوقه خلا وهو ممتنع مثل محدبه فى
الطبيعة النوعية فيستحيل على مقعر ما استحال على محدبه واذا لم يغير مقعره بالزيادة
والنقصان امتنع تغير محدب المحاط بالزيادة والنقصان والا لزم التداخل على تقدير
الزيادة والخلا على تقدير النقصان وكذا امتنع تغير مقعر المحاط بالزيادة والنقصان
لان مقعره مثل محدبه فى تمام الماهية وكذا امتنع تغير مقعر المحاط وقد احتمال الخطا
لان امتناع ازدياد محدب الفلك المحيط بجميع الاجسام لا لذاته بل لعدم الحيز الذى هو
شرط ازدياد الحجم ولا يلزم من ذلك اشتراك المعروض فى الامتناع لان الشرط الذى هو الحيز
متحقق ودفع هذا الاحتمال بان التغير فى المقعر بالزيادة والنقصان تستلزم التداخل
والخلا وهما محالان ليس بمستقيم فانه يجوز الزيادة والنقصان بالمخلخل والتكاثف فلم

ان م

لكان فى طبايعها ميل مستقيم
والافلاك باسرها لا رطبة
ولا يابسة والام

الفساد م

المستقيمة

يلزم لا التداخل ولا الخلاء والاولى ان يقال ليست تقابله للحركة الكمية المستلزمة للحركة
قال الثاني انها متحركة اقول الفرع الثاني ان الافلاك متحركة لان اجزاءها
المفروضة في الافلاك متماثلة لان الطباع التي للاجزاء المفروضة متحدة لان الافلاك بسائط
فلا تقتضي امورا مختلفة فينتج لكل واحد منها من الوضع والموضع ما حصل للباقي
فلا يكون شيء من الوضع والموضع واجبا من طبايع الاجزاء المفروضة فالنقلة عنها
جائزة ولكل النقلة لا تصور الا بالميل لان الحركة بدون الميل ممتنع فيجوز ان يكون في طباعها
ميل ولما لم يمكن عليها سوى الحركة المستديرة لم تكن في طباعها الا الميل المستدير فوجب
ان تكون في الافلاك مبدا ميل مستديرا بالفعل لان المبدا القريب الطباعي مقومات
الافلاك ويمتنع ان تكون المقوم للجسم بالقوة عند حصول الجسم بالفعل ووجود مبدا الميل
المستدير في الجسم البسيط دال على انه يمتنع ان يصدر عنه عائق عن ذلك الميل حسب الطبع
والعائق الخارجي ايضا ممتنع اذ لا عائق عن الحركة المستديرة من خارج لا ذو ميل
مستقيم او ذو ميل مركب لامتناع وجوده عند الاجرام السماوية ووجود مبدا الميل
بالفعل وعدم العائق يدلان على وجود الميل بالفعل فيها ميل مستدير بالفعل بحسب
الطبع فهي متحركة بالاستدارة وايضا لو بقي كل جزء من اجزاء الفلك على وضع معين وفي
حيز معين من اجزاء حيز الكل مع جواز وضع اخر وحيز اخر غيره لزم الترجح من غير
مرجح لان الاجزاء المفروضة متماثلة في تمام الحقيقة واللازم بط فلا يبقى كل جزء من اجزاء
الفلك على وضع معين وفي حيز معين متحركا بالحركة المستديرة قال المص وهذان
الوجهان الدالان على ان الافلاك متحركة بالاستدارة منقوضان بالعناصر لان
الاجزاء المفروضة في العناصر متماثلة والعناصر غير متحركة بالاستدارة ولقائل ان
يقول العناصر فيها مبدا ميل مستقيم بالطبع فيمتنع ان يكون فيها ميل مستدير
لامتناع ان يكون البسيط في طباعه مبدا ميل مستقيم وفي طباعه ما يعوق عن ذلك
بخلاف الافلاك فان الحركة المستقيمة منها ممتنعة فلم يكن في طباعها ما يمنع الميل المستدير
قال واما الكواكب اقول واما الكواكب فهي اجسام بسيطة شفافة كرية
مركوزة في الافلاك مضيئة بالذات الا القمر فانه يستفيد الضوء من الشمس ويشهد
تفاوت نوره بحسب قربه [illegible] من الشمس لاتصال فلعل القمر كرة يضيء احد وجهيها

ويظلم الوجه الاخر ويتحرك من مركز حركة تساوي حركة فلك القمر بحيث يكون عند
اجتماع المضيء تمامه الى الشمس والمظلم تمامه الينا فاذا تحرك فلك القمر تحرك هذا
الكرة ايضا حركة تساوي حركة الفلك فتظهر لنا طرفا من الوجه المضيء ونزول هذا القدر
مقابلة الوجه المظلم من الطرف الاخر عنا ففي كل يوم نرى اظهر الوجه المضيء حتى يتم حركة
الفلك نصف دور فتم ايضا حركة الكرة نصف دور وذلك عند الاستقبال فيظهر الوجه
المضيء تمامه لنا فنرى بدرا واذا احتمل هذا لم يحصل الجزم بان نور القمر مستفاد من
الشمس لانا نقول الخسوف يكذب هذا الاحتمال لان الخسوف انما هو عند الاستقبال
وعند الاستقبال وجه المضيء تمامه الينا فيحول الارض بينه وبين الشمس كما تقتضي
الخسوف قال واما العناصر فخفيف مطلق اقول اي الغير واما العناصر فاربعة
النار والهواء والارض والماء وذلك لانه اما ان يتحرك عن المركز او الى المركز والاول اما ان
يطلب مقعر فلك القمر اولا واولا هو النار والثاني هو الهواء والثاني اي الذي يتحرك
الى المركز اما ان يطلب المركز اولا واولا هو الارض والثاني هو الماء فالنار خفيف مطلق
حار يابس محدب محاس لمقعر فلك القمر اما انه خفيف مطلق فلانه يطلب بالطبع ان يكون
فوق العناصر واما حرارة النار وظاهر محسوسة فان النار التي عندنا مخالطة بما
يكيف بالبرودة ومع هذا حرارتها محسوسة فالنار الصرفة بالطريق اولى واما
يوستها فالذي يدل عليها انها مفيئة للرطوبة عن مادة الجسم المجاورة لها وفيه نظر لان
اذ يجوز ان يكون افناء الرطوبة للطيف والصعيد لا لانها يابسة في نفسها وقيل
انها رطبة لانها سهلة القبول للاشكال سهلة الترك له وفيه نظر لان التي يكون كذلك
هي النار التي عندنا فجاز ان يكون ذلك بسبب مخالطة اجزاء هوائية لها ويحتمل ان
يكون النار البسيطة فيها يبس ما اذا قيست الى الهواء واستدل الشيخ الرئيس في
الاشارات على يوسة النار بالصاعقة فان النار اذا اخذت وقارفها سخونتها
تكون فيها اجسام صلبة ارضية تقذفها السحاب الصاعق فتولد اجسام الصلبة
من النار بعد خمودها ومفارقة سخونتها عنها يدل على انها يابسة وهذا انما يستقيم لو
تولد الصاعقة اعني اجسام الصلبة الارضية التي تقذفها السحاب عن النار
ولكن فيه نظر فان الشيخ قال في بعض اقواله ان الصاعقة تتولد من ادخنة والاخرة

وجهه

يلك

مبدأ ميل مستدير

ونظم

الدليل على يوسة النار وهي عسر قبولها
للاشكال انها لو كانت سهلة القبول لها
سهل علينا ان نجوز منها ان تشكلا مسدسا
او مسبعا كما نجوز ذلك في الهواء والماء
المسدس او المسبع والوجود يخالف ذلك
فان النار لا تشكل الا على هيئة مخروط
ولذلك لا تقبل الا قضاء الاثنين والاشكال

التقبل في السحاب

المتصعدة من الارض المحتبسة في السحاب والنار شفافة لانها لم تكن سابقة لما
وراءها من الكواكب وايضا النار عندنا كلما كانت اقوى كانت تلونها اقل ولذلك اصول
الشعل وحيث النار قوية هي شفافة لا تقع لها الملاقاة ومكانها الطبيعي ان تكون
فوق الهوا بان تكون شاملا للهوا مستمولا للمقعر فلك القمر والهوا خفيف مضاف
اي يخو جهة الفوق ولا ينتهي الى مقعر فلك القمر حار رطب اما حرارته فبالنسبة الى الما
واما بالنسبة الى النار فلا تكون شديدة كحرارة النار والذي يدل على حرارة الهوا بالنسبة
الى الما ان الما تنشبه سبب بصير وريه بخارا اذا سخن ولطف ولو لم تكن اسخن من الماء
لم تكن اخف والطف منه والهوا المجاور لابداننا انما يحسن برودته لانه ممتزج بالجزء
اختلطت به من الما واما رطوبة الهوا وهو انه ذو كيفية تقبل بسببها التشكل وتركه
بسهولة وقطاني وهو مستمول لمقعر النار شامل للماء والارض وثقيل مطلق
اي يخو نحو المركز حيث يكون مركزها منطبقا على مركز العالم باردة يابسة اما
يبوستها فظاهر واما برودتها فلانها لو خليت وطباعها ولم تسخن بسبب غريب ظهر
عنها برد محسوس ومكانها الوسط بحيث ينطبق مركزها على مركز العالم والماء
ثقيل مضاف اي يخو نحو المركز والانتهى اليه بارد رطب وسوداوي والما محيط بثلثة
ارباع الارض وكان حقه ان يحيط بالارض الا انه لما حصل في بعض جوانب الارض
تلال ووهاد بسبب الاوباع والانصالات الفلكية سال الما الى الاغوار والمكشف
المواضع المرتفعة فصار الما والارض بمنزلة كرة واحدة وذلك حكمة من الله تعالى
ودعة منه ليكون منشا للنبات ومسكنا للحيوانات ثم ان الحناصر باسرها كانت
وفاسدة سقلب كل منها الى الاخر بان تخلع صورة ويلبس اخرى وهو الكون والفساد
والانقلاب الى الملاصق بالاوسط كانقلاب الما الى الارض فان بعض مياه العيون تجمد
حجرا وكانقلاب الارض الى الما فان الحجر يجعله اصحاب الحيل اي طلاب الاكسير ماء وذلك
بان يصير الحجر املاحا اولا اما بالاحراق واما بالسحق ثم يذاب بالما وكانقلاب الهوا
ماء فان الهوا الملاصق للنار يصير قطرا فان الطاس المكبوب على الجمر تركيبه تندى كلما
لفظته حدث من بعد اخرى والا يكون ذلك بالرشح فان الما لا يصعد بطبعه ولانه لو
كان بالرشح لكان من الما الحار اولى لانه اقبل للرشح والصعود ولا تكون ذلك القطر في الهوا

والنار كان بالمن الطاس
اولى به من ظاهر ما

فنزل

فنزل الى الطاس فان الهوا المطيف بالطاس لا يمكن ان تشتمل على اجزاء كثيرة من الماء
وخصوصا في الصيف لان اجزاء الماسة في الصيف لو كانت باقية في الهوا لتضاعفت
جدا لفرط الحرارة ولا سيما مجاورة للنار ولو كانت اجزاء الماسة باقية في الهوا لتضاعفت
للزم اما تفاد تلك الاجزاء اذا توارد حدوث الندى بعد تخيته من الانا من بعد اخرى فيقطع مع
كون الانا بحالته الاولى واما تناقصها فيكون حدوثه كل مرة انقص مما كان قبلها و
اما تواخر ازمنة حدوثها فيكون بين كل حدوثين زمانا اطول مما بين حدوثين قبلهما
لتباعد هما عن الانا وهذا كله على خلاف الواقع قيل لو اقتضى برودة الانا فساد الهوا
المحيط بالانا لزم ان يصير الهوا المحيط بذلك الما بسبب برودة الما وكذلك الهوا المحيط
بذلك الهوا فيجري الما جريانا صاعدا والمشاهدة تكذبه فلم يصر الهوا ما بل حصل الندى
الذي تركيب الانا من اجزاء مائية اجيب بانه جرم الانا بصلابته يعسر تكيفه بالكيفية
الغريبة وعند التكيف بها يشتد تكيفه بها ويحفظه بطيئا ولذلك ربما يوجد الانا والاني
الزجاجية المشتملة على الما بعد الحار اسخن من هذه الما بعات الحار فالانا المذكور
لشدة برده يفسد الهوا المحيط به او الما المسرعة تكيفه بالكيفية الغريبة يحيل الهوا
المطيف به ظاهرا عن برودته الشديدة سريعا فلا يفسد الهوا ما دام على سطح الانا
وربما اذا يتحى منه واتصل الهوا بالسطح عاد الى افساده وكانقلاب الما هوا فان الما
المغلي تحلل منه الاخر بحيث تلطف بالكلية وكانقلاب النار هوا كالشعلة تصير
هوا فان النار المنفصلة عن الشعلة لو بقيت لاحرقت ما يقابلها على بعض
الجوانب فاذا انقلبت هوا وكانقلاب الهوا نارا بالنفخ القوي فانه عند الحاج
النفخ القوي على الكير يفسد الطريق التي يدخل فيها الهوا الجديد يصير الهوا الذي
في الكير نارا لم يشاهد ذلك من مباشر ولما تبين الانقلاب بغير وسط يعلم امكان
الانقلاب بوسط او وسطين فهذه الانقلابات دالة على ان الهيولى مشتركة فيما
واما المركبات اقول واما المركبات فانها تخلق من امزاج هذه الاربع الارض
والما والهوا والنار بازواج مختلفة فتوجد لخلق مختلفة ومن المعادن والنبات والحيوان
والدليل على ان المركبات مخلوقة من امزاج هذه الاربع استقراء المزاج هو المعد لحصول
صور المركبات من المعادن والنبات والحيوان شان ذلك ان المركبات لشدة خروجها

لانفس لها وسمي معدنا وذو صورة لها نفس غاذية ونامية ومولدة للمثل لاغير
ولاحركة ارادية لها وسمي نباتا وذو صورة له نفس غاذية ونامية ومولدة للمثل
وحساسة متحركة بالارادة وسمي حيوانا وجميع هذه الصور كمالات اولى فان الكمال
ينقسم الى نوع هو صورة كالانسانية وسواد اول شيء يحل في المادة والى غير نوع وهو
عرض كالضحك وسواد حال ثان عرض للنوع بعد الكمال الاول فهذه الصور كمالات مختلفة
الاثار تصدر من الحيواني ما يصدر من النباتي ومن النباتي ما يصدر من المعدني من
غير عكس وكل واحد من هذه الثلثة جنس لانواع لاتنحصر بعضها فوق بعض وكذلك
تشمل كل نوع على اصناف وكل صنف على اشخاص لاحصر لها بحيث لايشاهد اثنان من
الانواع ولامن الاصناف ولامن الاشخاص وليس هذا الاختلاف بسبب الهيولى ولا
بسبب الحسمية فانهما مشتركان ولا بسبب المبدإ الخارق فانه اعني الذات متساوي
النسبة الى جميع الماديات فهو اذا بسبب امور مختلفة وامور المختلفة في الهيولى هي
الصور الاربع النوعية التي للعناصر التي هي مواد المركبات والاختلاف ليس بسبب هذه
الصور انفسها لان الاختلاف الذي يكون بسببها لابد وان يعود على اربعة فهو اذا بحسب
احوالها في التركيب وفيما يعرض لهذا التركيب من الامزجة فان التركيب مختلف
باختلاف مقاديرهن العناصر والامزجة تختلف باختلاف التركيب ولما كان
انقسام العناصر غير متناه كان امكان التركيب غير متناه فكان امكان الامزجة
غير متناه ولكل الاختلافات الواقعة في الامزجة على اسباب معدة لحلول متخالفة
وهي المعادن والنبات والحيوان اجناسها وانواعها واصنافها واشخاصها و
المزاج هو الكيفية المشابهة المتوسطة الحاصلة من تفاعل البسائط بعضها
في بعض بان تصغر اجزاؤها فتخلط فتستحيل في كيفياتها المتضادة المتبعثة
عن قواها بان تنفعل كل بكيفية في مادة الاخر بحيث يكسر سورة كل منها سورة الاخر
فتستحيل في كيفياتها فتحدث منها كيفية مشابهة في الكل متوسطة توسطا ما و
لم تفسد صور البسائط والعناصر اذا امتزجت وتفاعلت فلا يمكن ان تنفعل كل
واحد منها في الاخر من حيث ينفعل عنه لان فعل كل منها ان كان مع انفعاله لزم
ان يكون الشيء الواحد بالنسبة الى الاخر غالبا مغلوبا معا وان كان فعله في الاخر متقدما

واحد

على انفعاله عنه لزم ان يصير الاخر المغلوب غالبا عليه وان كان بعد انفعاله عنه يلزم
ان يكون غالبا بعدما كان مغلوبا فاذا لابد وان يكون فعل كل منها في الاخر من جهة غير
جهة انفعاله والمحوز ان يكون من حيث المادة فاعلا لان المادة من حيث هي مادة
قابلة والقابل من حيث هو قابل لايكون فاعلا والمحوز ان يكون الفاعل هو الصورة
والكيفية هي المنكسر لان الصورة انما تكسر بواسطة الكيفية فيلزم ان يكون الكاسر
منكسرا والمنكسر كاسرا في حالة واحدة غالبا مغلوبا وكاسرا ومكسورا لان مجموع الصورة
والكيفية يكون كاسرا والمجموع ايضا يكون منكسرا والحيوان الفاعل هو الكيفية والمنفعل
هو المادة وبذلك تحصل الكيفية المتوسطة بين الحار والبارد اذا امتزجا من غير حصول
صورة بين بينهما ولا يلزم محو وقوله المشابهة اي يكون تلك الكيفية متشابهة في جميع اجزاء
الجنس وقوله المتوسطة اي الكيفية المشابهة متوسطة بين كيفيات البسائط
قال الرابع في حدوث الاجسام اقول المبحث الرابع في حدوث الاجسام
اختلف اهل العلم في حدوث الاجسام والوجوه المحتملة بحسب الفرض اربعة لانه اما
ان تكون محدثة الذات والصفات او قدم الذات والصفات او قدم الذات محدثة
الصفات او محدثة الذات قديم الصفات وهذا الاحتمال الرابع مما لم يقل به عاقل
واما الاحتمالات الثلث فقد قال بكل منها قوم اما الاول فقد قال به المسلمون والنصارى
واليهود والمجوس فانهم قالوا الاجسام محدثة بذواتها وصفاتها واما الثاني فهو
قول اسطاطاليس وتلامذته ميمطيس وثامسطيوس وبرقلس ومن المتاخرين ابي نصر
الفارابي وابي علي بن سينا فانهم قالوا الافلاك قديمة بذواتها وصفاتها المعينة كالمقدار
والشكل وما يجري مجراهما من الامور اللازمة سوى الحركات والاوضاع فان كل
واحد منها حادث ومسبوق بالغير خرقا الى اول والعناصر قديمة بموادها بحسب شخصها
وصورتها الجسمية قديمة بنوعها وصورتها النوعية قديمة بجنسها اي كان قبل كل صورة
صورة اخرى لا الى اول واما الثالث فهو قول الفلاسفة الذين كانوا قبل ارسطاطاليس
كتاليس وانكساغورس وفيثاغورس وسقراط وقول جميع الثنوية كالمانوية والديصانية
المرقيونية والمرقيونية والماهانية فانهم قالوا الاجسام كلها قديمة بذواتها محدثة
بصورتها الجسمية والنوعية وصفاتها ثم هؤلاء اختلفوا في تلك الذوات فاكثروا فيه تغير

والبقي نم

وذا الهيولى الاسفل عنها لانوعها لما
ثبت من الكون والفساد ل

لاشخصها لان
كل فصل اخير
يحدث انفصال
الحدوث انفصال
اول

الاول زعموا ان تلك المادة جسم ثم زعم تالس انها الماء لانه قابل لكل الصور ثم جعل الارض
منها بالتكثف والانجماد والنار والهوا باللطيف فان الماء اذا لطف صار هوا وتكونت
النار من صفوف الهوا والسما تكونت من دخان النار وقال ان ثالس اخذ هذه
التورية لانه جاني السفر الاول منها ان الله تعالى خلق جوهرا نظر اليه نظر الهيبة
فذابت اجزاوه فصارت ماء ثم ارتفع منه بخار كالدخان فخلق منه السموات وظهر
على وجه الماء زبد فخلق منه الارض ثم ارساها بالجبال نقل صاحب الملل والنحل عن
تالس الملطي انه قال ان المبدا الاول ابدع العنصر الذي فيه صور الموجودات و
المعدومات كلها فانبعث من كل صورة موجودة في العالم على المثال الذي في العنصر
ومامن موجود في العالم العقلي والعالم الحسي الا وفي ذات العنصر صورة ومثال عنه قال
وتصور العامة ان صور المعدومات في ذات المبدا الاول الالهي في مبدعه وهو تعالى
بوحدانيته ان يوصف بما يوصف به مبدعه ثم قال ومن العجب انه نقل عنه ان
المبدع الاول هو الماء منه ابدع الجواهر كلها من السما والارض وما بينهما فذكر ان من
جموده تكونت الارض ومن انحلاله تكونت الهوا ومن صفوف الهوا تكونت النار ومن
الدخان تكونت السما ومن الاشتعال الحاصل من الاثير تكونت الكواكب فدارت كالرحا
حول المركز ودوران المسبب على سببه بالشوق الحاصل فيها اليه ثم قال وكان تالس
الملطي انما تلقى مذهبه من المشكاة النبوية يعني ما نقل عن التورية وقال
الاخرون كان الاصل ارضا فحصل الباقي من الارض باللطيف وزعم انكيمانس انه
الهوا وتكون من لطافته النار ومن كثافته الارض والماء وزعم ابولونيوس انه النار
وتكون الاشيا منها بالتكاثف والسما من الدخان وقال اخرون انه البخار وتكون
الهوا والنار عنده باللطيف والماء والارض بالكثيف ومن انكسامانوس انه الخليط
الذي لانهاية له وهو اجسام غير متناهية وفيه من كل جنس اجزا صغارا مثلا
فيه اجزا على طبيعة الخبز واجزا على طبيعة اللحم وتلك الاجزا متفرقة متحركة فمنها اجتمع
من تلك الاجزا اجزا كثيرة متماثلة التامت وصارت جسما وهذا القائل يبني هذا
المذهب انكارا للمزاج واستحالة وقال بالكون والبروز وزعم بعض هولا ان
ذلك الخليط كان ساكنا في الازل ثم ان الله تعالى حركه فتكون منه هذا العالم

وزعم ديمقراطيس ان اصل العالم اجزا كثيرة كريه الشكل قابلة للقسمة الوهمية
دون الانفكاكية متحركة لذواتها حركات دائمة ثم انفق انه تكونت من تلك الاجزا اذا تصادمت
على وجه خاص فحصل من تصادمها على ذلك الوجه هذا العالم على هذا الشكل وحدثت
السموات والعناصر ثم حدث من الحركات السماوية امتزاجات هذه العناصر
ومنها هذه المركبات وزعمت الثنوية ان اصل العالم النور والظلمة الفرقة الثانية
الذين قالوا اصل العالم ليس بجسم هم فرقتان الفرقة الاولى الجزائية وهم
الذين اثبتوا القدما الخمسة الباري والنفس والهيولى والدهر والخلا فقالوا الباري
تعالى تام العلم والحكمة لا يعزب عنه مثقال ذرة ولا يغفله ويفيض عنه العقل كفيض النور
عن الشمس وسواء تعالى يعلم الاشيا علما تاما واما النفس فانه يفيض عنها الحيوان كفيض
النور عن الشمس لكنها جاهلة لا تعلم الاشيا عالم قادرة وكان الباري تعالى علم ان
النفس ستميل الى التعلق بالهيولى وتعشقها وتطلب اللذة الجسمية وتكره مفارقة
الاجسام وتتمنى بقاءها ولما كان من سنن الباري تعالى الحكمة التامة عمد الى
الهيولى بعد تعلق النفس بها فركبها صورا وبانا من التراكيب مثل السموات والعناصر و
ركب اجسام الحيوانات على الوجه الاكمل والذي يبقى فيها من الفساد وذلك لانه لا يمكن
ان الله تعالى فاض على النفس عقلا واداكا وصادره لكي يبدا لتذكرها عالمها
وسببا لعلمها بانها ما دامت في العالم الهيولاني لا تسلم من الالم واذا عرفت النفس
ذلك وعرفت انها في عالمها اللذات الخالية عن الالام اشتاقت الى خلاص العالم وعرفت
بعد المفارقة وبقيت هناك ابدا الاباد في نهاية البهجة والسعادة الفرقة
الثانية اصحاب فيثاغورس وهم الذين قالوا المبادي هي الاعداد المولدة عن الوحدات
قالوا الاجسام قوام المركبات البسائط وهي امور كل واحد منها واحد في نفسه ثم تلك الامور
اما ان تكون لها ماهيات وراء كونها وحدات او لا تكون فان كان الاول كانت مركبة لان
هناك تلك الماهية مع تلك الوحدة وكلامنا ليس في المركبات بل في مبادئها وان كان
الثاني كان مجردة وحدات وهي لا بد وان تكون مستقلة بانفسها والا لكانت مفتقرة
الى الغير وتكون تلك الغير اقدم منها وكلامنا في المبادي المطلقة هف فاذا الوحدات
امور قائمة بانفسها فان عرض الوضع للوحدة صارت نقطة فان اجتمعت نقطتان

حصل الخط وان اجتمع خطان حصل السطح وان اجتمع سطحان حصل الجسم فظهر
ان مبدأ الاجسام الوحدات وتوقفنا لبنوس في الكل قال لنا وجن اقوى
لما وقع من تعزير المذاهب شرع في اقامة الحجة على ان الاجسام محدثة بذواتها وصفاتها
وذكر وجوها ستة الاول وهو الذي اورده الامام في تصانيفه تعريره ان الاجسام محدثة
لانها لو كانت في الازل لكانت ساكنة واللازم بطل فالملزوم مثله بيان الملازمة انها
لو لم تكن ساكنة في الازل لكانت متحركة ضرورة انحصار الجسم في انه متحرك او ساكن و
ذلك لان الجسم كان مستقرا في مكان واحد اكثر من آن واحد فهو الساكن وان لم يستقر كذلك
فهو المتحرك فاذا لم تكن الاجسام ساكنة في الازل كانت متحركة في الازل لكن يمتنع ان
يكون متحركا في الازل اذ الحركة تقتضي المسبوقية بالغير المنافية للازل لان
ماهية الحركة حصول امر بعد فشيء وحصول امر بعد فشيء تقتضي المسبوقية
بالغير فماهية الحركة تقتضي المسبوقية والازل ماهيته تقتضي اللامسبوقية بالغير
فبين المسبوقية بالغير التي هي لازم الحركة واللامسبوقية بالغير التي هي لازم الازل
منافاة ومنافاة اللازمين تلزم لمنافاة الملزومين فبين الحركة والازل منافاة
ممتنع ان تكون الاجسام متحركة في الازل لامتناع الجمع بين المتنافيين واذا امتنع
ان تكون الاجسام متحركة في الازل تعين ان تكون ساكنة في الازل ضرورة الحصر واما
بيان بطلان اللازم فلان الاجسام لو كانت ساكنة في الازل لم تتحرك ابدا والا لبطلان
ظاهر الفساد فانا نشاهد الحركة في الاجسام الفلكيات والعنصريات ولا جسم الا
هذان هذين عند الخصم ومن اراد تعميم الدلالة فلا بد من بيان تماثل الاجسام اما الملازمة
فلان الساكن في الازل ان كان سكونه لذاته امتنع انفكاكه فلا يتحرك ابدا وان لم يكن
لذاته بل لغيره فذلك الغير الذي يكون علة للسكون لا بد وان يكون موجبا لعلته والا
اي ولو لم يكن ذلك الغير موجبا لكان مختارا بالضرورة لجواز ان يكون مختارا لانه لو كان
مختارا ولم يكن فعله قديما لان فعل المختار محدث لامتناع ايجاد الموجود والمحدث لا يكون
قديما فثبت ان سكون الاجسام في الازل اذا لم يكن لذاتها لكان الموجب واجبا او منتهيا
الى الواجب ح يلزم التسلسل او الدور وهما محالان فتعين ان يكون واجبا او منتهيا الى
الواجب ح يلزم دوام السكون بدوام موجبه الذي هو الواجب او ما هو منتهيا

ان

الغير م

و اللازم ص

هذان

ولا بد ان يكون الموجب
او ما ينتهي
الى الواجب لانه
لو لم يكن الموجب

الى الواجب ح يلزم دوام السكون بدوام موجبه الذي هو الواجب فلا يزال السكون
ابدا فالاجسام لو كانت في الازل لم تتحرك ابدا فالملازم بطل فالملزوم مثله فلما ثبت كون
الجسم متحركا او ساكنا في الازل ثبت ان الجسم يمتنع ان يكون في الازل قيل لو امتنع وجود
الجسم في الازل لامتنع وجوده مطلقا لاستحالة انقلاب الممتنع لذاته ممكنا لان ما بالذات
يستحيل زواله والا لجاز ان يصير الممتنع لذاته واجبا والممكن لذاته واجبا او ممتنعا و
بجوز ذلك يفضي الى انسداد باب اثبات الصانع لكن لا نسلم وجوب الجسم مطلقا
فلم نسلم وجود الجسم في الازل قلنا الممتنع ازلا ليس الممتنع لذاته بل الممتنع ازلا هو الممتنع
للغير فيرد انه كالحادث اليومي فانه ممتنع في الازل والا لكون ممتنعا لذاته فلا يلزم من امتناع
وجود الجسم في الازل امتناعه مطلقا فان قيل لا نسلم ان الجسم لو لم يكن متحركا في الازل
لكان ساكنا في الازل بيانه فان الجسم المحدد للجهات لا مكان له فلا يكون متحركا ولا ساكنا
بيان ذلك ان الحركة هو انتقال من مكان الى مكان والسكون هو الاستقرار في المكان
الواحد فالحركة والسكون فرع الحصول في المكان فتستحيل وصف المحدد للجهات بكونه
متحركا وبكونه ساكنا قلنا لانا نم وجود المحدد للجهات ولئن سلم وجوده فلا نسلم انه لا مكان
له فان المكان هو البعد الموصوف الذي ذكره والمحدد مكان بهذا المعنى ولئن سلم ان
المحدد لا مكان له فلا شك انه ذو وضع ومماس لما في جوفه فلا نخ اما ان يبقى الوضع والمماسة
المعينان او لم يبقيا فان بقي الوضع والمماسة المعينان له فهو ساكن والا اي وان لم يبق
الوضع والمماسة المعينان له فهو متحرك فانا نعني بالسكون بقاء الوضع والمماسة المعينين
له وبالحركة ان لا يبقى الوضع والمماسة المعينان له وعلى هذا لا يتوقف كون المحدد ساكنا او
متحركا على حصوله في مكان فيقال لم لا نسلم انه ممتنع ان يكون الجسم في الازل متحركا قولكم الحركة تقتضي
المسبوقية بالغير المنافية للازل قلنا الازل نيا في حركة معينة ولا نيا في حركات لا الى اول
قال المصنف ماهية الحركة من حيث هي منافية للازل لان الحركة ماهيتها متعلقة بالمسبوقية
بالغير وماهية الازل منافية لهذا المعنى فالجمع بينهما ممتنع ولقائل ان يقول سلمنا ان بين
ماهية الازل حتى تكون منافيا للحركة وقد فسر بعض المتكلمين الازل بنفي الاولية
وفسر بعضهم باستمرار الوجود في الازنة المقدرة غير منافية في جانب الماضي ولا شك ان
كل واحد من الحركات لا يكون ازلية على اي تفسير نفسر به الازل اما نوع الحركة فلا يكون

امتناع م

ان

ثم

عكس النوع يكون منافيا ونقيضا والوصف
فانا ماهيته بهذا

منافية للازل قوله ماهية الحركة بحسب نوعها مركبة من امر يقتضي ومن امر حصل انا
قلنا لانم ان ماهية الحركة مركبة من امر يقتضي ومن امر حصل فان نوع الحركة باقع على
الامر الذي يقتضي والامر الذي حصل فلو كان الحركة بحسب النوع مركبة من امر
المقتضي هـ يقتضي ومن امر حصل لم يتحقق الحركة مع عدم الامر المقتضي ومع عدم الامر الحاصل فماهية
الحركة يمكن ان يوصف بالدوام واشخاصها لا يمكن فالتركيب من يقتضي ومن امر
امدم حصل يرجع اشخاصها لا الى انواعها فاذا نوعها لا ينافي الازلية قيل لانم الجسم
ان م لو كان ساكنا في الازل لم يتحرك اصلا قوله لان سكونه لو كان لذاته امتنع انفكاكه و
ان كان لغيره لابد وان يكون موجبا واجبا او منتهيا الى الواجب فيلزم دوام
السكون بدوامه قلنا لم لا يجوز ان يكون السكون مشروطا بعدم حادث فيزول
تمامه من شق التردد في تعليلكم السكون بحدوث الحادث قلنا فينا في حدوث الحادث وجود السكون لان نقيض
والمستدم على عدم جواز سكونها الشرط منافي لوجود المشروط فيتوقف حدوث الحادث على عدم السكون وعدم السكون
لان نقيض الشرط متوقف على وجود الحادث فيلزم الدور قيل لانم ان الازلي لا يعدم
فان القدرة على ايجاد معين قديمة وينقطع بوجود ذلك المعين فان الله تعالى
قادر على ايجاد العالم فيعدمه انا وجد ما يثبت تلك القادرية لان ايجاد الموجود
محال فقد عدم ذلك التعلق الازلي فاسقض ما ذكرتم من الدليل قلنا ان السكون اذا كان
ازليا لا يعدم قلنا الموجود في الازل القدرة وهي باقية ان لا وابدا والمنقطع تعلق
القدرة وتعلق القدرة ليس امرا وجوديا قال الثاني الاجسام ممكنة اقول
الوجه الثاني من الوجوه الدالة على ان الاجسام محدثة بذواتها وصفاتها هو ان
الاجسام ممكنة لوجهين احدهما ان الاجسام مركبة وكل مركب ممكن اما الصغرى
فلانها مركبة اما من الهيولى والصورة واما من الجواهر الفردة واما الكبرى فلان كل
مركب مفتقر الى اجزائه التي هي غيره وكل مفتقر الى الغير فهو ممكن وثانيهما ان الاجسام
متعددة لان كل جسم يوجد جسم اخر من نوعه كالعنصريات او من جنسه كالكليات
وكل متعدد ممكن لان تعدد الجسم يستلزم اختلافها ولا يكون اختلافها لذاتها لان
يكون اختلافها بعلل اخرى غير ذواتها فتكون ممكنة فثبت ان الاجسام ممكنة وكل ممكن
له سبب فالاجسام لها سبب وذلك السبب لا يكون موجبا لان سبب الاجسام لو كان

موجبا لزم دوام جميع ما يصدر عنه بوسط او بغير وسط بسبب دوام ذاته وهو ضح
اما انه لو كان موجبا لزم دوام جميع ما يصدر عنه بوسط او بغير وسط فلان ذلك السبب الموجب
اما حادث او قديم فان كان حادثا لزم حدوث الاجسام وسوا لمطوان كان قديما يلزم
من دوامه دوام المعلول الذي هو بلا وسط ومن دوام معلوله الذي هو بلا وسط دوام
معلوله الذي بوسط وهلم جرا فوجوب دوام المعلول بدوام علته واما انه ضح فلان كثيرا
من الموجودات حادث غير دائم فثبت ان سبب الاجسام لا يكون موجبا فنقول ان
يكون سبب الاجسام مختارا وكل ما له سبب مختار فهو محدث لما عرفت ان فعل المختار
قدمام ممتنع ان يكون قديما اقول لا يجوز ان يكون الموجب يوجد جسما متحركا على سبيل
الدوام ويكون تحركه شرطا لهذه الحوادث والتغيرات فلا يلزم دوام جميع ما يصدر عنه
بوسط فان بعض ما يصدر عنه بوسط يكون حادثا غير دائم بدوامه لان شرط وجوده
الحركة المتقضية التي لا دوام لها الا ما يقول وجود هذه الحوادث ان توقف على
وجود حركة وتلك الحركة على وجود حركة اخرى وهلم جرا الى غير النهاية لزم اجتماع الحركات
التي لا نهاية لها المترتبة وضعا وطبعا في الوجود ضح وان توقف وجود هذه
الحوادث على عدم حركة بعد وجوده فكان الموجب مع عدم تلك الحركة علة تامة مستمرة
لوجود هذا الحادث فتلزم من دوام الموجب مع عدم تلك الحركة دوام هذا الحادث و
نقابل ان نقول دوام الموجب مع عدم تلك الحركة دوام هذا الحادث الا تحرك الجسم دائما
بعضي تلاحق اشخاص من الحركة متعاقبة لا اول لها وكل سابق معد للاحق ولا يلزم اجتماع
الحركات في الوجود مقابل بعضي وجود الحركات المتعاقبة على سبيل التعاقب وتلك
الحركات المتعاقبة على عدة لوجود الحوادث والعلل المعدة قد لا توقف فيما المعلول
عليها فبعض الحوادث بعد عدم معد او بعضها يتوقف بقاؤه على معد فتبقى
باقيا معدوم قال الثالث الاجسام الخ اقول الوجه الثالث من الوجوه
صفاتها هـ الدالة على ان الاجسام محدثة بذواتها وهو الحجة التي اعتمد عليها جمهور المتكلمين وصورتها
ان كل جسم الخ عن الحوادث وكل ما الخ عن الحوادث فهو حادث ومبنى مشتمل على اربع
دعاوي وهي اثبات الحوادث وامتناع خلو الجسم عنها ووجوب سبق العدم على كل منها
ووجوب سبق العدم على ما يمتنع ان يعقل عما يجب ان يسبق عليه العدم وصغرى القياس

مشتملة على دعوتين منها الدعاوى الاربع ومنها الاولى والثانية وكل مستقلة على الماخرين
قال المصنف والاول من اى الصغرى منعه قانا لا اجتماع ولا افتراق والحركة والسكون
والاوضاع حادث والاجسام الخ عنها قوله والثانى بيرهن اى الكبرى بيرهنة فى
المبحث الرابع فى الفصل الثانى من الباب الاول من الكتاب الثانى قال
احج المخالف لوجوب اقول احج المخالف اى القائل بان الاجسام قديمة بذاتها
بانها لو كانت محدثة لكان تخصيص احداثها بالوقت المعين لا مخصص واللازم محج
فالملزوم مثله بيان الملازمة ان الاجسام لو كانت محدثة لكان لها موثر فالخ
اما ان يكون ذلك الموثر قديما او محدثا والثانى لانج اما ان ينتهى الى موثر قديم او لا
الثانى محج والا لزم الدور او التسلسل وكلاهما محالان فتعين ان يكون لها موثر قديم
او محدث ينتهى الى موثر قديم وعلى التقديرين لابد من موثر قديم فذلك الموثر القديم
الخ اما ان يكون جميع ما لابد له فى كونه موثرا فى اثاره حاصلا فى الازل او لا فان كان
الثانى فيتوقف على حادث له موثر فينقل الكلام اليه فيقول الخ اما ان ينتهى الى
موثر قديم او لا فان كان الثانى لزم الدور او التسلسل المحالان وان كان الاول وتم اثر
ذلك الموثر فى الحادث اما ان يتوقف على شرط حادث او لا فان كان الثانى لزم قدمه
وان كان الاول ينقل الكلام اليه ويلزم القدم او التسلسل فى حوادث لا الى اول وهو محج
وان كان الاول فالخ اما ان يجب مع حصوله حصول اثاره او لا فان كان الاول لزم
قدم اثاره فيلزم قدم الاجسام هف وهو المدعى واما ان لا يجب وكان وجوده مع
عدم بعض الاثار جائزا فلنفرض ذاته مع مجموع الامور المعتبرة فى الموثرية تارة مع وجود
بعض الاثار وتارة مع عدمها فاختصاص ذلك الوقت بوجود ذلك الاثر دون وقت
اخر اما ان يتوقف على اختصاصه بامر ما لاجله كان هو اولى بوجود ذلك الاثر فيكون
ذلك المخصص جزءا من الموثرية وهو ما كان حاصلا قبل ذلك فاذا كل ما لابد له فى
الموثرية ما كان حاصلا فى الازل والتقدير بخلافه هف وان لم يتوقف اختصاص ذلك
الوقت بوجود ذلك الاثر دون وقت اخر على اختصاصه بامر ما لاجله كان هو اولى
بوجود ذلك الاثر كان تخصيص الحادث بذلك الوقت المعين تخصيصا بلا مخصص الثانى
ان الاجسام لو كانت محدثة لكانت مادة لان الاجسام لكانت قبل حدوثها ممكنة الوجود

لو كانت محدثة لم

ولا يكون

ولا امكان تستدعى محلا بنا لانه ثابت وذلك المحل لا يكون نفس الاجسام ولا امرا
مباينا لها بل مقارنا لها وهو المادة والمادة قديمة لان المادة لو كانت حادثة و
كل حادث له مادة فللمادة مادة اخرى فيلزم التسلسل فثبت ان المادة قديمة و
المادة لا تخلو عن الصور فالصورة ايضا قديمة فالجسم قديم الثالث لو زمان قديم لانه
لو كان حادثا لكان عدمه قبل وجوده قبلية لا تجتمع الا بالزمان فيكون قبل وجود
الزمان زمان هف والزمان مقدار الحركة فتكون الحركة ايضا قديمة والحركة قائمة
بالجسم فيكون الجسم قديما اجيب عن الاول بان المخصص بتعلق ارادة الله تعالى باحداثه
فى ذلك الوقت فان قيل تعلق ارادة الله تعالى باحداثه فى ذلك الوقت يستقر الى مرجح
اخر فانه يمكن تعلق الارادة باحداثه فى غير ذلك الوقت لانه لو لم يمكن تعلق ارادة الله
تعالى باحداثه فى غير ذلك الوقت لكان الله تعالى موجبا بالذات لا فاعلا بالاختيار
والكلام فيه كما فى الاول فيلزم التسلسل اجيب بان تعلق ارادة الله تعالى باحداثه فى
ذلك الوقت واجب فنسلم ان المرجح قوله لو كان واجبا لكان الله تعالى موجبا
بالذات قلنا لا نم انه اذا كان تعلق الارادة واجبا يلزم ان يكون الله موجبا
بالذات وانما يلزم ذلك لو كان واجبا بذاته تعالى واما اذا كان واجبا بالارادة
فلا فان قيل تخصيص الاحداث بالوقت المعين يستدعى امتياز ذلك الوقت عن
سائر الاوقات وهذا يستدعى ان يكون الاوقات موجودة قبل الحادث اجيب
بان الاوقات التى يطلب فيها الترجيح معدومة ولا تمايز بينها الا فى الوهم وانما
يتعدد وجود الزمان مع اول وجود العالم ولا يمكر وقوع ابتداء وقوع سائر الموجودات
قيل ابتداء وجود الزمان اصلا واجيب عن الثانى والثالث بان مقدمات الوجهين
غير مسلمة وبيرهنة وقد سبق الاشارة الى فساد جميع مقدمات الدليلين
واعلم ان صحة الفناء على الاجسام متفرعة على حدوثها فان ثبت حدوثها ثبت صحة
فنائها والا فلا والكرامية وان اعترفوا بحدوث الاجسام قالوا انها ابدية اذ لو
عدمت الاجسام بعد حدوثها لعدمها بعد وجودها اما ان يكون باعدام فاعل بعدم
او بطريان ضد او زوال شرط والكل باطل فالقول بعدم العالم بعد وجوده مح
وقد سبق الكلام فيه بتقرير او جوابا ولا باس باعادته وانما قلنا انه لا يجوز ان يعدم

ذلك م

تعالى م

لم يكن احدهما محتاجا الى الاخر كما في المتضايفين ومعلولي علة واحدة فاذا لم
يوجد احد المتلازمين عدم الاخر هذا ما قاله الامام في المحصل قال صاحب تلخيص
المحصل فيه مذهب الكرامية ان العالم محدث وممتنع الفنا واليه ذهب الجاحظ
وقالت الاشعرية وابو علي الجبائي بجواز فنا العالم عقلا وقال ابو هاشم انما نعرف ذلك
بالسمع ثم ان الاشعرية قالوا انه يفنى من جهة ان الله تعالى لا يخلق الاعراض التي تحتاج
الجوهر الى وجودها اما القاضي ابو بكر فقال في بعض المواضع ان كل الاعراض هي
الالوان وقال في بعض المواضع ان الفاعل المختار يفنى بلا واسطة وبمثله قال محمود
الخياط وقال في موضع اخر ان الجوهر محتاج الى النوع من كل جنس من اجناس الاعراض
فاذا لم يخلق اي نوع كان العدم الجوهر وقال امام الحرمين مثل قول القاضي
اذا لم يخلق البقاء وهو عرض العدم الجوهر وبه قال الكعبي وقال ابو الهذيل كما انه قال
كن فكان فكذلك يقول افن فيفنى وقال ابو علي وابو هاشم ان الله تعالى يخلق
الفنا وهو عرض فيفني جميع الاجسام وهو لا يفنى وابو علي يقول انه يخلق لكل جوهر
فنا واباة ون قالوا بان فناء واحدا يكفي لافنا الكل فهذه مذاهبهم وقول الامام
في الاعدام انه بط لانه لا فرق بين ان يقال لم يفعل الله وبين ان يقال فعل العدم ليس
بشيء وذلك لان الفرق بينهما حاصل في بديهة النظر فان القول بانه لم يفعل حكم بالاستمرار
على ما كان وبعدم صدور شيء عن الفاعل والقول بانه فعل العدم حكم بتجدد العدم بعد
ان لم يكن وبصدور عن فاعله فتمايز العدمين انما يكون باستنادهما الى وجودين
او باستناد احدهما دون الاخر قوله وجواب الوجه الثاني من ابطال الاعدام نقول بان
الضد وهو ان التضاد حاصل من الجانبين على السوا فتجويز كون الحادث اقوى
وان كنا لا نعرف لميته ليس بجواب والجواب ما بيناه من كون الحادث اقوى ليترجح
الموجب على المبقي واما ابطال الاعدام بسبب انتفا الشرط وان الشرط لا يكون الا
عرضا فدعوى مجردة فان من الجائز ان يكون هنا كشرط في العرض كما يكون الجوهر
الذي هو المحل شرطا في ايجاد الاعراض فيه وانضاف الجواز ان يكون الشرط لا جوهرا
ولا عرضا بل امرا عدميا وقد مر بيان جواز الاشتراط به وزوال ذلك الامر يقتضي
انعدام المشروط وبيان الامام كون العرض شرطا في الاعدام بان العرض لا يبقى والجوهر

يا عدامه لان لا عدام ان كان امرا وجوديا لم يكن ذلك الوجود عين عدم العالم والا
لكان الوجود عين العلم بل غايته انه يقتضي عدم الجواهر فيكون ذلك اعداما بالضد
فيكون هو الامر الثاني لا الاول وان لم يكن وجوديا كان عدما محضا فيمتنع استناده
الى المؤثر لانه لا فرق في العقل بين ان يقال لم يفعل وبين ان يقال فعل العدم والا
فيكون احد العدمين مخالفا للثاني فيكون لكل واحد من العدمين بعينه ثبوت
فيكون للعدم ثبوت هف واما قلنا انه لا يجوز ان يعدم بحدوث الضد لوجهين احدهما
ان حدوث الضد يتوقف على انتفا الضد الاخر فلو كان انتفا الضد معللا بحدوث
هذا الضد لدار الدور وهو محال وثانيهما ان التضاد حاصل من الجانبين فليس انتفا احدهما
بالاخر اولى من العكس واما ان ينتفي كل منهما بالاخر وهو محال لان المؤثر في عدم كل واحد
منهما وجود الاخر والمؤثر حاصل مع الاثر فلو حصل عدمان معا حصل الوجود ان معا
فيكونان موجودين ومعدومين بعضا وهو محال او لا ينتفي واحد منهما بالاخر فيلزم
اجتماع الضدين واما قلنا انه لا يجوز ان يكون بزوال شرط لان ذلك الشرط لا يكون الا
عرضا فيكون الجوهر محتاجا الى العرض وكان ذلك العرض محتاجا الى الجوهر فيلزم
الدور وهو محال اجيب بانه لا يجوز ان يعدم باعدام الفاعل قوله الاعدام امرا وجوديا او
لا يكون قلنا ههنا ينبغي ان لا يعدم الشيء البتة لانه يقال اذا عدم الشيء فهل يتجدد او لم
يتجدد فان لم يتجدد امر فهو لم يعدم وان يتجدد فالمتجدد عدم او وجود لا جائز ان
يكون عدما لانه لا فرق بين ان يقال لم يتجدد وبين ان يقال تجدد العدم والا فاحد العدمين
مخالف للاخر وهو محال وان كان وجودا كان ذلك حدوثا للوجود اخرا عدما للوجود الاول
سلمنا فساد هذا القسم فلم لا يجوز ان ينفي بحدوث الضد في الوجه الاول احدوث يتوقف
على عدم الباقي قلنا لانا فان فقدنا عدم الباقي معلول الحادث والعلة وان امتنع انفكاكها
عن المعلول لكن لا حاجة لها الى المعلول قوله في الوجه الثاني المضادة مشتركة بين
الجانبين قلنا لم لا يجوز ان يكون الحادث اقوى حدوثه وان كنا لا نعرف لمية كون الحدوث
سببا للعدم سلمنا فساد هذا القسم لكن لم لا يجوز ان يعدم الجسم لانتفا الشرط
قوله بيانه ان العرض لا يبقى والجوهر ممتنع الخلو عنه فاذا لم يخلق الله تعالى العرض انتفى
الجوهر قوله انه يلزم الدور قلنا لم لا يجوز ان يقال الجوهر والعرض متلازمان وان لم

الفصل الثاني في المفارقات

اقول لما فرغ من الفصل الاول في الاجسام شرع في الفصل الثاني في المفارقات
وذكر فيه سبعة مباحث الاول في اقسامها الثاني في العقول الثالث في النفوس
الفلكية الرابع في تجرد النفوس الناطقة الخامس في حدوث النفس المبحث الاول
في اقسام الجواهر المفارقة الجواهر المفارقة اما التي ليست بجسم ولا جسماني وهي
الجواهر الغايبة عن الحواس الانسانية اما ان تكون موثرة في الاجسام او مدبرة
للاجسام او لا تكون موثرة فيها ولا مدبرة لها والاول اي الجواهر الغايبة الموثرة في
الاجسام هي العقول السماوية والملا الاعلى في عرف حملة الشرع والثاني اي الجواهر
الغايبة المدبرة للاجسام تنقسم الى علوية تدبر اجرام العلوية اي الفلكية وهي
النفوس الفلكية عند الحكما والملايكة السماويين عند اهل الشرع والى سفلية تدبر
عالم العناصر وهي اما ان تكون مدبرة للبسايط الاربعة العنصرية النار والهوا
والماء والارض وانواع الكاينات وهم يسمون ملايكة الارض والبهم اشار صاحب الشرع
صلوات الله عليه وسلامه وقال اني ملك البحار وملك الجبال وملك امطار
وملك ارزاق واما ان تكون مدبرة للاشخاص الجزيية وتسمى نفوسا ارضية كالنفوس
الناطقة والثالث الجواهر الخاسة التي لا تكون موثرة في الاجسام ولا مدبرة لها
تنقسم الى خيرة بالذات وهم الملايكة الكروبيون عند اهل الشرع والى شريرة بالذات
وهم الشياطين والى مستعد للخير والشر وهم الجن وظاهر كلام الحكما ان الجن والشيا
طين هم النفوس الشريرة المفارقة للابدان ان كانت شريرة كانت شديدة الانجذاب الى
ما نشا كلها من النفوس الشريرة فتتعلق ضربا من التعلق بابدانها وتقاوتها على افعال
الشر فذاك هو الشيطان وان كانت خيرة كان الامر بالعكس واكثر المتكلمين لما انكروا
الجواهر المجردة كما اشير اليه في الفصل الاول من الباب الاول من الكتاب الاول قالوا
الملايكة والجن والشياطين اجسام لطيفة قادرة على التشكل باشكال مختلفة واوائل
المعتزلة انكروها لانها ان كانت لطيفة وجب ان لا تكون قوية على شي من الافعال وان
يفسد تراكيبها بادنى سبب وان كانت كثيفة وجب ان نشاهدها والا لامكن

الماديون ليست نفسية يعلمون النفس بالبدن السابع في لما يجي ان العقل هو الموجد للاجسام

عن المادة

اي م

من

طين

ان كل جسم فوراه متحيز شاراليه حسا او العقل الحيز شهد بان الطرف الذي يلي القطب المحذوف غير الذي يلي القطب الشمالي وكلما كان كذلك كان مدركا محققا لان العدم المحض لا خصوصية فيه والا لم يكن كذلك كمل كصل لا يتناه يكون موجودا واول الدرشار اليه حسا فليكن جسما هم

الفصل

محيز المحلوعنه فنقول مدم بانعدامه ليس كما يفقد مع هو لا المخصوص لان الكرامية لا يقولون بذلك كما لمعتزلة واما الزامهم الدور بسبب احتياج الجوهر الى العرض فباطل لان الدور انما يكون اذا كان المحتاج اليه محتاجا الى المحتاج فيما يحتاج اليه فيه ومهنا ليس كذلك فان احتياج الجوهر الى عرض ما لا بعينه لا الى عرض معين والعرض المعين محتاج الى جسم بعينه فلا يلزم منه الدور وجواب الامامين عن اللازم من غير احتياج لاحدهما الى الاخر ليس بمعتمد مهنا فان العرض مهنا محتاج في وجوده الى الجسم واللازم وان كان باحتياج كل واحد من المتلازمين الى عين الاخر محالا لكنه من غير احتياج احدهما الى الاخر والى ما يتعلق بالاخر ليس بمعقول فان ذلك يكون مصاحبة اتفاقية وهي لا تقضي امتناع الانفكاك فايراد المثال بالمتضايفين على الوجه المشهور غير صحيح فان اضافة كل منهما محتاجة في الوجود الى ذات الاخر لا الى اضافته ومعلولا علة واحدة يحتاج كل منهما الى علة الاخر فليس فيما عدم الاحتياج مطلقا من غير لزوم الدور وقد الخامس في تناهي الاجسام

اقول المبحث الخامس في تناهي الاجسام الابعاد الموجودة في الخارج متناهية سواء فرضت في خلا او في ملا خلافا للمهندسين اذا فرضنا خطا غير متناه وفرضنا خطا اخر متناهيا سواز يا للاول فاذا مال الخط المتناهي من الموازاة الى المسامتة فلا بد من نقطة تكون اول نقط المسامتة وتكون الخط الذي فرض غير متناه منقطعا بتلك النقطة التي فرضنا انها اول نقط المسامتة لان الخط الذي فرض انه غير متناه لو لم يقطع تلك النقطة لكان وراء تلك النقطة التي فرض انها اول نقط المسامتة شي من الخط فتكون اول المسامتة مع ما فوقها لان المسامتة مع الفوقانية قبل المسامتة مع التحتانية فما فرضناه انه اول نقط المسامتة لا تكون اول نقط المسامتة هذا خلف فتعين ان يقطع الخط تلك النقطة وتكون الخط الذي فرضناه غير متناه متناهيا هف واجيب الهندسي او جسما بيا والجسماني لا ينفك من الجسم فثبت ان ما وراء كل جسم جسما اخر الى نهاية ومنع بان تخايع العالم لا يتميز فيه جانب عن جانب فان الحكم بهذا التميز للوهم لا للمعقل فالتميز وهم محض ليس بثابت فان الحكم بان التميز في الخارج كاذب فان ما لا وجود له اصلا لا امتناع فيه اصلا قال

لامكن ان يكون بحضرتنا جبال ولا نراها واجيب بانه لم لا يجوز ان يكون لطيفة بمعنى
عدم اللون لا بمعنى رقة القوام ولئن سلم انها كثيفة لكن لانم انه يجب ان نراها لان
رؤية الكثيف عند الحضور غير واجب ونقل عن المعتزلة انهم قالوا الملائكة والجن و
الشياطين متخيرون في النوع مختلفون باخلاق افعالهم اما الزمن لا يفعلون الا
الخير منهم الملائكة واما الذين لا يفعلون الا الشر فهم الشياطين واما الذين يفعلون
تارة الخير وتارة الشر فهم الجن ولذلك عد ابليس تارة في الملائكة وتارة في الجن قال
قال المصر هذا التقسيم الذي ذكرته على الوجه المذكور مما استنبطته من فوائد
الانبياء صلوات الله وسلامه عليهم والتقطته من فرائد الحكماء واحاطة العقل بها من
طريق الاستدلال لعلها من قبيل المحال قال الله تعالى وما يعلم جنود ربك الا هو قال
الثاني في العقول قوله المبحث الثاني في العقول اي الجواهر المجردة التي هي
مؤثرة في الاجسام قال الحكماء العقول هم اعظم الملائكة واول المبدعات ومبدى الموجودات
الممكنة التي هم سببوا وجوده عدم زماني كما روي انه صلى الله عليه وسلم قال اول ما خلق
الله تعالى العقل واقوى ما يستدل الحكماء به على وجود العقل وجهان الاول ان الافلاك
ممكنة لانها مركبة وكل مركب ممكن فالموجود الممكن له موجد قريب اي الذي لا يكون بينه
وبين المعلول واسطة والموجد القريب للافلاك لا يكون الباري تعالى لانه واحد حقيقي
والواحد الحقيقي لا يصدر عنه الجسم لان الجسم مركب والواحد الحقيقي لا يصدر عنه
المركب ولا يجوز ان يكون الموجد القريب للافلاك جسما اخر لان الجسم الاخر ان
احاط بالافلاك لتقدم وجوده على وجود الافلاك لان المحيط الذي هو علة يجب
ان يكون متقدما بالوجود والوجوب على وجود المحاط ووجوبه ووجود المحاط
وعدم الخلا في ما بين المحيط متقارنان فان عدم الخلا داخل الذي هو مع المحاط المتاخر
عن المحيط متاخرا عن المحيط فاذا اعتبرنا شخص المحيط العلة كان معه المحاط
المعلول امكان وجود لان شخص العلة متقدم في الوجود والوجوب على شخص
المعلول واما الوجود والوجوب فبعد وجود المحيط ووجوبه فلا خ اما ان يكون
عدم الخلا واجبا مع وجوب المحيط او غير واجب مع وجوبه فان كان واجبا مع وجوبه
كان الملا المحاط واجبا مع وجوب المحيط لان عدم الخلا داخل المحيط يتقارن اعتبار

المحيط او يتقارن اعتبار المحاط
كما لا صور اسكاكية عند فلكون عدم
الملا م

اعتبار

اعتبار وجود الملا المحاط لكن قد بينا ان الملا المحاط لا يكون واجبا مع وجود المحيط
يلزم ان يكون عدم الخلا داخل المحيط ايضا غير واجب مع وجوب المحيط فيكون
عدم الخلا ممكنا مع وجوب المحيط فيكون الخلا ممكنا لذاته وتوضيح ما بيناه ان الخلا
ممتنع لذاته وان كان الجسم الاخر الذي هو موجد قريب للافلاك احاطت الافلاك
به لزم كون الجسيس الضعيف الصغير علة للشريف القوي العظيم وتوضيح فان
الوهم لا ينهب الى ان الاشرف والاقوى والاعظم معلل بالخسيس الضعيف الصغير
فان الجسم مطلقا لا يجوز ان يكون علة لجسم اخر سواء كان احدهما محيطا بالاخر او لا
وذلك لان الجسم انما يؤثر في قابل له وضع بالنسبة اليه وذلك لان الجسم يفعل بصورته
لان الجسم انما يكون فاعلا من حيث هو موجود بالفعل فان ما لا يكون موجودا بالفعل
لا يمكن ان يكون فاعلا ولا يكون الجسم موجودا بالفعل الا بصورته لان المادة انما تكون
الجسم موجودا بها بالقوة والفعل الصادر عن صورة الجسم انما يصدر عنها بمشاركة
الوضع لان الصورة انما تقوم بمادتها فكذلك ما يصدر عنها بعد قوامها بواسطة تلك المادة
فيكون بمشاركة الوضع ولذلك فان النار لا تسخن اي شيء اتفق بل ما كان ملاقيا لجرمها
او كان له وضع خاص بالنسبة اليها وكذلك الشمس لا تضيء كل شيء بل ما كان مقابلا
لجرمها فاذا الجسم انما يؤثر بصورته في قابل له وضع بالنسبة اليه فان الفاعل بمشاركة
الوضع لا يمكن ان يكون فاعلا الا وضع له والا لكان فاعلا من غير مشاركة الوضع
وما يكون علة لجسم يجب ان يكون علة لجزء مادته والصورة اولا فلو كان الجسم
علة للجسم يلزم ان يكون او لا علة لجزء الهيولى والصورة اذ ليس للهيولى وضع
قبل الصورة ولا للصورة تعين قبل الهيولى فان الهيولى والصورة قبل الايجاد لا وجود
لهما فضلا عن ان يكون لهما وضع فلا يؤثر الجسم في الجسم ولا يكون الموجد القريب للافلاك
ما يتوقف فعله على الجسم اعني النفس ولا الصورة ولا الاعراض القائمة بالجسم
لما ذكرنا ولذلك الهيولى لا تكون موجدة للافلاك فالموجد للافلاك جوهر عقلي مجرد
مستغن عن الاداة وهو العقل الاول الثاني الصادر من الله تعالى اولا لا يكون
الا واحدا بسيطا لانه تعالى واحد من جميع الجهات فالصادر عنه اولا لا يكون الا
واحدا بسيطا ولا يجوز ان يكون ذلك الواحد البسيط هو العرض لانه لا يستقل على الجوهر

ولا يؤثر الجسم في الهيولى
ولا في الصورة اه

مع وجوب المحيط فيكون الملا ممكنا

والصادر عنه علة لما عداه من الممكنات ولا يجوز ان يكون ذلك الواحد الصادر حينما
اولا م لان الصادر ٢ اول علة لما عداه والجسم لا يكون علة لغيره من الجواهر لما سبق ولا يجوز
ان يكون الصادر ٢ اول الهيولى ولا الصورة لانه لو كان الصادر ٢ اول احدهما لكان
او م احدهما علة للاخرى بواسطة مطلقة للاخرى واللازم بط والملزوم بط لان احدهما علة
الاخرى بالشخص وليس كذلك لان الهيولى قابلة للصورة فلا تكون علة فاعلة لها
وتعين الصورة مستفاد من الهيولى فتكون الهيولى متقدمة على تعين الصورة
وفاعلية الصورة موقوفة على تعينها فلا يصدر الهيولى عن الصورة والا يلزم ان يتقدم
اعنى النفس م تعين الصورة على الهيولى المتقدمة عليه ولا يجوز ان يكون الصادر ٢ الاول ما يتوقف فعله
على جسم لان فعل النفس موقوف على الجسم فلو كان الصادر ٢ اول النفس لكان سابقا
على الجسم فى تاثير لان الصادر ٢ اول علة لما عداه ولا يجوز ان يكون سابقة فى تاثيرها
على الجسم اذ لا سبق شرط فى تاثير بما فرض لاحقا اعنى الجسم فالصادر الاول هو
العقل لان الصادر ٢ اول هو ممكن والممكن اما عرض واما جوهر والجوهر اما جسم او
هيولى او صورة او نفس او عقل واذا بطل ان يكون الصادر ٢ اول ما عدا العقل تعين
ان يكون هو العقل وانما صنفنا اما الاول فلانا لم ان الخلا ممتنع لذاته لانه لو
كان الخلا ممتنعا لذاته لكان عدم الخلا واجبا لذاته واللازم بط فان كون عدم الخلا
واجبا لذاته ينافى كون ما معه اعنى وجود المحاط واجبا لغيره ولقائل ان يقول
ان اردتم بقولكم ان كون عدم الخلا واجبا لذاته ينافى كون ما معه اعنى المحاط واجبا
لغيره انه ينافى كونه واجبا لغيره الذى هو المحيط فنسلم لكن لا يلزم من هذا انتفا
الاول من المتنافيين لجواز ان يكون صدق المنافى باسقا الثانى من المتنافيين
وهو ان يكون المحاط واجبا بغيره الذى هو المحيط واسقاط هذا لا يوجب ان لا يكون
المحاط واجبا بغيره لجواز ان يكون اسقاط هذا باسقاط وجوده بالمحيط لا باسقاط وجوبه
بالغير فان نفى الاخص لا يستلزم نفى الاعم وان اردتم بقولكم ان كون عدم الخلا واجبا
لذاته ينافى كون ما معه اعنى المحاط واجبا لغيره انه ينافى كونه واجبا لغيره مطلقا
فلا نسلم المنافاة بينهما فان وجوب المحاط بغير المحيط لا يستلزم امكان الخلا اذا لم يكن
المحيط علة للمحاط فان الخلا انما يفرض بارتفاع المحاط مطلقا بل انما يفرض بارتفاع

المحاط من حيث هو محاط بالبال بفرض محيط لا حتى لو لم يفرض المحيط الذى هو
امكان الخلا لا ينافى الوجوب المحاط بالغير لكن م الخلا فان العدم المحض ليس بخلا واذا لم يكن استناده بالذات منافيا للوجوب بالغير وقولنا
الخلا ممتنع لذاته ليس معناه ان للخلا اذا تقضى استناده بل معناه ان تصوره
يقتضى استناده ولا تصور للخلا الا بان يفرض محيط لا حتى لو لم يفرض المحيط
فتصور ماهية الخلا والحق انه يجوز ان يصدر الجسم من الله تعالى لانه فاعل مختار لما سبق
يجوز ان يصدر عنه اكثر من واحد اما الثانى فكذلك لانه لا يلزم ان يكون الصادر
الاول هو العقل لانه فاعل مختار ثم قالوا العقل وجود من المبدا الاول زائد على ماهيته
ووجوب بالنظر الى المبدا وامكان من ذاته وتعقل المبدا وتعقل ذاته ففيه ست
جهات ماهية وامكان ووجوب ووجوه وتعقل المبدا وتعقل ذاته فيكون بذلك
سببا لعقل اخر ونفس وفلك مشتمل على مادة وصورة جسمية وصورة نوعية
ويصدر من العقل الثانى على هذا الوجه عقل ثالث وفلك ثان ونفس ثانيه وهلم جرا
الى العقل العاشر المسمى بالعقل الفعال المعبر عنه بالروح فى قوله تعالى يوم يقوم الروح
والملائكة صفا والعقل الفعال هو المؤثر فى العالم العنصرى المفيض لارواح البشر
والقلم يشبه ان يكون هو العقل الاول لقوله عليه الصلوة والسلام اول ما خلق الله
القلم فقال له اكتب فقال ما اكتب فقال القدر ما كان وما هو كائن الى الابد واللوح هو
الخلق الثانى ويشبه ان يكون العرش او متصلا به لقوله صلى الله عليه وسلم ما من
مخلوق الا وصورته تحت العرش قال مزج لما كانت العقول مجردة اقول
ههنا نزاع على وجود العقل لما كانت العقول جواهر مجردة لم يكن حادثة ولا فاسدة
وكانت العقول بحصص انواعها فى اشخاصها جامعة لكمالاتها بالفعل لما سبق
مذهب الحكماء ان مقابل هذه امور لا يبعد اى الحدوث والفساد بعد الوجود واحد
اشخاص النوع وعدم حصول الكمالات بالفعل لا يكون الا لمادة فان مذهبهم
ان الحادث مادى وان ما يفسد بعد الوجود مادى وان كل نوع له اشخاص كثيرة
مادى وان ما لا يكون كمالاتها حاصلة بالفعل وكانت العقول عاقلة لذواتها ولجميع
الكليات غير محدودة للجزئيات كما سياتى تقريرها فى المبحث الرابع من هذا الفصل
قال الثالث فى النفوس الفلكية اقول المبحث الثالث فى النفوس الفلكية

اصح الحكما بان حركات الافلاك على الاستدارة غير طبيعية لانها لو كانت طبيعية
لكان المطلوب بالطبع هربا بالطبع والملازم بطلانه يستحيل ان يكون المطلوب بالطبع
هربا بالطبع بيان الملازمة ان كل ما يتوجه اليه الحركة المستديرة يكون ترك التوجه
اليه سوا التوجه اليه فلو كانت طبيعية يلزم ان يكون حركة واحدة طالبا بالطبع ما يهرب
عنه بالطبع ويكون طالبا بحركة واحدة وضعا ما بالطبع في موضعه وسوا دا كان ما يهرب
منه بالطبع لا محالة لم لا يجوز ان يكون المطلوب بالطبع نفس الحركة فتكون نفس الحركة
دائما مطلوبة بالطبع غير هاربة عنها لانا نقول الحركة ليست عرضا الكمالات الذاتية
بل ابدا مطلوبة لغيرها فان المحرك الذي هو قوة الذات لا تقتضي لذاته ما لا فرار له
لذاته لان مقتضى الشي لذاته يدوم بدوامه وما لا فرار له في ذاته لا يمكن ان يدوم بدوام
شي له قوام فالمحرك انما تقتضي الحركة لا لذاتها بل لشي اخر يحتصل بها ويكون
ما تقتضيه لذاته ذلك المحرك هو ذلك الشي لا الحركة فالحركة ليست عرضا الكمالات
المطلوبة لذاتها تقتضي لذاتها ذلك الشي الى الغير فتكون المطلوب بها ذلك الغير ولا يجوز
ان يكون قسرية لان القسر انما يكون على خلاف الطبع بحسب الطبع لا قسر ولان القسر انما
يكون على وافقه الناس في الجهة والسرعة والبطو وليس كذلك فان القسر انما
يتصور في المحاط بالنسبة الى المحيط به وحركة المحاط تخالف حركة المحيط في الجهة
والسرعة والبطو فحركات الافلاك على الاستدارة ارادية فانا الحركة منحصرة في
الطبيعية والقسرية والارادية وقد بطلت الاولان فتعين الثالث فللافلاك
محركات مدركة لما عرفت ان الحركة الارادية انما تصدر عن قوة مدركة والمحركات
المدركة اما متخيلة واما عاقلة لان المدرك اذا كان ادراكه للكلي فهو العاقل
والا فالمتخيل وان كان ادراكه للجزئي فهو المتخيل والاول باطل لان الحركة الصادرة عن التخيل اي الادراك للامر الجزئي يكون الداعي
اليه اما جذب ملايم او دفع منافر والداعي لجذب الملايم هو الداعي الشهواني و
الذي لدفع المنافر هو الداعي الغضبي والاغراض الجزئية الحسية لا تخرج عن هذين
ولا يجوز ان يكون لطائع شهواني او غضبي لان الشهوة والغضب يختصان بالجسم
الذي ينفعل وينغير من حال ملائمة الى حال غير ملائمة وبالعكس والافلاك لا تتخرق
ولا تبلى ولا تزل ولا تتخلخل ولا تكاثف ولا تكون ولا تفسد ولا تستحيل لما سبق

بل يكون الهرب عن الشي عن طلبه وانه بديهة ل

ورد عليه ان ترك الضد ليس بوجود ما الضد بعينه لان العدم ليس بشي فلا يكون المتروك عين المطلوب ل

والمحرك لذاته

فلا تتغير اجرام السماوية من حال ملائمة الى حال تخالفها فلا تكون لها شهوة ولا
غضب فلا تكون حركتها لداع شهواني او غضبي فلا تكون غرضها امرا حسيا تخيليا
فتعين ان يكون غرضها امرا عقليا فلا تكون المحركات المدركة متخيلة فتكون
عاقلة وليست المحركات العاقلة هي المبادي القريبة للمتحرك اي لا تكون المحركات
العاقلة فيما يشرع للمتحرك فان حركات الافلاك جزئية متجددة مقتضية و
المحركات الجزئية المتجددة المقتضية منبعثة عن ادراكات جزئية تابعة لادراكات
جزئية لا تكون للعاقلة المجردة عن المواد بل تكون لقوى جسمانية فائضة عن المحركات
العاقلة المجردة على اجرام الافلاك تشبه بالقوى الجسمانية الحيوانية الفائضة عن
نفوسنا على ابداننا وسمي تلك القوى الجسمانية الفائضة على اجرام الافلاك نفوسا
جزئية منطبعة في مواد الافلاك وملائكة المحركات العاقلة التي هي الجواهر المجردة
نفوسا مجردة مدركة للكليات عاقلة والمشهور عند الحكما ان الافلاك عارية عن
الحواس الظاهرة والباطنة والشهوة والغضب اذ المقصود منها جذب المنافع
ودفع المضار وهما محالان على الافلاك لانهما تختصان بالجسم الذي ينفعل ويتغير
عن حال ملائمة الى حال غير ملائمة قال الرابع في تجرد النفوس الناطقة اقول
المبحث الرابع في تجرد النفوس الناطقة وهو مذهب الحكما وحجة الاسلام الغزالي
من اصحابنا ودل على تجرد النفوس اي على انها ليست بجسم والا جسمانية العقل
والعقل اما العقل فمن وجوه الاول ان العلم بالله تعالى وبسائر البسائط كالنقطة
والوحدة والبسائط التي تتالف عنها المركبات لا ينقسم لانه لو انقسم العلم بالبسيط
فجزء العلم بالبسيط ان كان علما بذلك البسيط كان الجزء مساويا للكله وكان
العلم الواحد علمين وهو محال وان لم يكن جزء العلم بالبسيط علما به فمجموع اجزاء العلم
التي ليست علما به ان لم يستلزم امرا زائدا على الاجزاء فكذلك اي يكون محالا لانه يلزم ان
لا يكون العلم بذلك المعلوم علما به هذا وان استلزم مجموع اجزاء العلم التي ليست تعلم
به امرا زائدا على الاجزاء فنقول ذلك الزائد ان كان منقسما عاد التقسيم فيه بان نقول
جزء ذلك الزائد ان كان علما به لزم ان يكون الجزء مساويا للكله وكان العلم الواحد علمين
وان لم يكن جزء ذلك الزائد علما به فمجموع اجزاء ذلك الزائد ان لم يستلزم امرا زائدا

وقد عرفت انا السلكيات الاسفل
قال بالعقل من حال ملائمة الى

ليست علما

على الجزء فذلك لانه يلزم ان لا يكون العلم بذلك المعلوم علما به بعينه وان استلزم
مجموع اجزاء العلم التي ليست بعلم به امورا زائدا على ما يقبل الكلام الى الزائد وينتهي
الى ما ليس بمنقسم فثبت ان العلم البسيط غير منقسم فمحل ذلك العلم غير منقسم والا
يلزم انقسام ذلك العلم الغير المنقسم فان انقسام المحل يستلزم انقسام الحال فثبت
ان محل العلم غير منقسم وكل جسم وجسماني منقسم فمحل العلم ليس بجسم ولا جسماني واعترض
عليه بانا لانم ان محل العلم الذي لا ينقسم اذا كان جسما او جسمانيا يلزم من انقسامه
انقسام العلم الذي لا ينقسم قوله لان انقسام المحل يستلزم انقسام الحال قلنا لانم
فانه منقوض بالنقطة فان محله الخط الذي هو منقسم ولا يلزم من انقسام الخط
انقسام النقطة الحالة فيه وكذلك الوحدة فانه لا يلزم من انقسام محلها انقسامها
ولئن سلم انه يلزم من انقسام المحل انقسام العلم لكن لم قلتم انه لا يجوز بانقسام العلم
قوله لو انقسم العلم لكان جزء اما ان يكون علما بذلك الشيء او لا يكون قلنا نختار ان
جزء العلم علم بذلك الشيء قوله يلزم ان يكون الجزء مساويا للكل قلنا يلزم ان يكون الجزء
مساويا للكل في تمام الماهية او في جميع العوارض والثاني ممنوع الا ان يقيموا الدليل
على ان جزء العلم اذا كان متعلقا بكل ما تعلق به كل العلم يستحيل ان يكون محالفا
له في شيء من العوارض ولكنهم ما فعلوا ذلك الى الان ولا اول مسلم ولا امتناع فيه فان
الجسم البسيط كالماء وغيره من البسائط منقسم الى ما يساويه في الماهية وللقائل ان
يقول انقسام المحل انما يوجب انقسام الحال اذا كان حلول الحال فيه من حيث هو
ذلك المحل لا من حيث لحوق طبيعة اخرى فاما اذا كان لحوق الحال فيه من حيث لحوق
طبيعة اخرى فكان انقسام المحل لا يوجب انقسام الحال فيه والعلم انما يحل
العالم من حيث هو ذلك العالم لا من حيث لحوق طبيعة اخرى فيلزم من انقسامه
انقسام الحال فيه واما النقطة فانما تحل الخط لا من حيث هو خط بل من حيث
هو متناه فلا يوجب انقسام الخط انقسام النقطة لان حلول النقطة فيه من حيث
المتناهي لا من حيث الذات واما الوحدة فهي من الاعتبارات العقلية وليست موجودة
في الخارج بل هو امر يعتبره العقل في شيء من حيث هو غير منقسم واما انقسام العلم الى
اجزاء مساوية للعلم فلا نسلم في الغرض وذلك لانه لا بد في العلم المنقسم من جزء غير منقسم

البسيط

العلم بالفعل والا لكان مركبا من مقومات غير متناهية بالفعل هذا خلف ضرورة حصول المقومات
عند حصول ما يقوم بها بالفعل وهو محال ومع لزوم المحال فالمطلوب حاصل لان كل كل سواء
كانت متناهية او غير متناهية فيها واحد بالفعل لان الكثرة لا تحقق بدون الاحاد فلا بد
في اجزاء العلم من واحد بالفعل والواحد بالفعل من حيث هو واحد بالفعل لا ينقسم فمحله الذي

العلم

هو عاقلا عن النفس الناطقة لا ينقسم والا يلزم انقسام الواحد بالفعل الذي هو غير
منقسم لان المحل يوجب انقسام الحال قال الثاني العاقل قد يدرك امورا

انقسام

الوجه الثاني من الوجوه الدالة على تجرد النفس الناطقة ان العاقل قد يدرك السواد و
البياض معا فان العالم بمضادة السواد والبياض لا بد وان يكون عالما بهما والعلم بالعلم
الا حصول صورة المعلوم في العالم فالعالم بمضادتهما لا بد وان يحصل فيه ماهيتهما فلو كان
العاقل الذي هو محل العلم بالسواد والبياض جسما او جسمانيا لزم اجتماع السواد و
البياض في جسم واحد وهو ممتنع لامتناع اجتماع الضدين وتمنع بان صورة السواد وصورة
البياض العقليتين لا تضادتهما فان التضاد بين عين السواد وعين البياض
فان الصورة العقلية لا تساوي بالحد الصورة في اللوازم بل تخالفها في كثير من اللوازم
وينقض ايضا هذا الوجه بتصور هذا السواد وهذا البياض فان الحد لهما لكونهما
جزئيين هو الجسم او الجسماني دون النفس مع عدم التضاد بينهما ولقائل ان يقول ان
الحد لهذا السواد وهذا البياض من هو النفس لا الجسم ولا الجسماني وان كانا منتقشتين
في الجسم او الجسماني قال الثالث لو كان العاقل جسما او

الوجه الثالث

لو كان العاقل جسما مثل قلب او دماغ او غيرهما او حالا في الجسم بان يكون قوة جسمانية
حالة في عضو مثل قلب او دماغ او غيرهما لزم بطلان كون العاقل للعضو المذكور دائما او لزم
ان لا يعقله دائما واللازم بطل لان بطلان كون العاقل لذلك العضو مقطوع اي في بعض الاوقات
بيان الملازمة ان تعقل العاقل لذلك العضو دائما يكون لمقارنة صورته له فلا نخلو اما ان
يكون الصورة الحالة في مادة ذلك العضو كافية في تعقله له او لا فان كانت كافية
لزم تعقله دائما لان صورة ذلك العضو دائما مقارنة له والفرض انها كافية في تعقله
له وان لم تكن كافية في تعقله له لزم لا تعقله دائما الا اذا لم تكن صورة ذلك العضو كافية
في تعقله له كان تعقله له لحصول صورة اخرى مماثلة لصورة ذلك العضو لكن حصول

بعينه

ملتزم حاصل هذا القول ان يكون محل العلم جزء من العلم
ايضا كذلك لان كل جزء بالفعل فانه منقسم وهذا بعد التسليم مما لا محذور فيه فان الانقسام
انما يمتنع لو كان المحل لا جزء بالفعل فاما محل كذلك فلا نسلم ان كل كذلك
لا يكون موجودا او لا يكون محلا لما يقبل الانقسام

صورة اخرى مماثلة لها لانه لو حصل صورة اخرى للعاقل مماثلة لصورة العضو لكان تلك
الصورة مقارنة لمحل العاقل لان مقارن العاقل مقارن لمحله لكن يمتنع ان تقارن المحل
صورة اخرى مماثلة لصورته لامتناع اجتماع صورتين متماثلتين في مادة واحدة قال
المص وهذا الوجه ضعيف لانا لا نسلم انه اذا لم يكن صورة ذلك العضو كامنة في العقل
يلزم ان يكون العقل لصورة اخرى مماثلة لصورة ذلك العضو وانما يلزم ذلك لو كانت
الصورة المعقولة للشيء مساوية له في تمام الماهية وهو ممنوع فان الصورة المعقولة عرض
غير محسوس حالة في محل غير محسوس وصورة العضو الموجودة في الخارج جوهر موجود
في الخارج محسوس فلا تماثل العرض الجوهر وايضا الصورة المعقولة حالة في القوة
العاقلة الحالة في العضو والصورة الخارجية حالة في مادة العضو ولا دليل على امتناع
مثل هذا الاجتماع ولقائل ان يقول ماهية الشيء عبارة عما حصل من ذلك الشيء في العقل
دون الواحقة الخارجة عنه ولا شك ان الصورة المعقولة للشيء مساوية لماهية ذلك
الشيء بل عينها فانها باعتبار تجرد الصورة المعقولة عن اللواحق الذهنية وتجرد
الصورة الخارجية عن اللواحق الخارجية فانها وباعتبار مقارنة الصورة المعقولة
للواحق الذهنية والصورة الخارجية للواحق الخارجية مساوية لها في تمام الماهية
وان اختلفتا في العوارض فان الاختلاف في العوارض لا ينافي المساواة في تمام الماهية
والصورة المعقولة ما اعتاد انها تعقل الشيء بها لا تكون عرضا وان الصورة الحالة في
العاقلة يجب ان تكون حالة في محلها اذا كانت العاقلة جسمانية وذلك لانه اذا
كانت العاقلة جسمانية كانت ذات فعل مشاركة المحل لان كل عاقل جسماني انما يكون
عاقلا مشاركا للجسم فلو لم تحصل الصورة الحالة في العاقلة في محلها لما كان فعلها مشاركة
المحل فلا تكون جسمانية هف قال الرابع القوة العاقلة اقول الوجه
الرابع القوة العاقلة يقوى على معقولات غير متناهية لان القوة العاقلة تقدر على
ادراك الاعداد والاشكال التي لا نهاية لها ولا شيء من القوى الجسمانية كذلك اما القوى
الجسمانية لا تقدر على ادراك ما لا نهاية له لما سنذكر في باب الحشر ان القوى الجسمانية
لا تقوى على تحريكات غير متناهية فاعترض عليه بانا لا نسلم ان القوة العاقلة تقدر على
الفعل اصلا فضلا عن ان تقال انها تقوى على افعال غير متناهية لان التعقل عبارة عن

قبول النفس الصور العلمية وهذا يتعال الافعال والانفعالات الغير المتناهية
جائز على الجسمانيات كما في النفوس الفلكية المنطبعة وهي ذوات الاجسام العنصرية
ولئن سلمنا قوتها على الفعل لكن ما الذي تعنون بقولكم القوة العاقلة تقوى على تعقل
غير متناهية ان عنيتم به ان العاقلة لا تنتهي الى معقول الا وهي تقوى على تعقل معقول
اخر فالقوى الجسمانية ايضا كذلك فان القوة الخيالية لا تنتهي في تصور الاشكال
الى حد الا وهي تقوى على تصور اشكال اخر بعد ذلك وان عنيتم به ان القوة العاقلة
تستحضر معقولات لا نهاية لها دفعة واحدة ممنوع فانا نجد من انفسنا انه يصعب
علينا توجه الذهن نحو معلومات كثيرة دفعة واحدة قال الخامس الادراكات
اقول الوجه الخامس الادراكات الكلية ارتسامها في الجسم اختصت بمقدار
وشكل ووضع واين تبعا لمحلها واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلان الجسم المختص
بمقدار معين وشكل معين ووضع معين واين معين فالادراكات اذا حلت في الجسم
اختصت بذلك المقدار والشكل والوضع والاين لان اختصاص المحل بالمقدار المعين
والشكل المعين والوضع المعين والاين المعين يوجب اختصاص الحال فيه بها واما
بطلان اللازم فلان كل ما هو مختص بمقدار معين وشكل معين ووضع معين واين
معين لا يكون ملاقيا لما ليس كذلك فلا يكون مشتركا بين كثيرين فلا يكون صورا مجردة
كلية واعترض على هذا الوجه بان كلية الصور انطباقها على كل واحد من اشخاص ما
اخذت ماهيتها مجردة عن لواحقها الخارجية وتجرد ماهيتها عما وما عن العوارض
الخارجية لا يقدح في كليتها شيء مما عرض بسبب المحل من المقدار والشكل والوضع
فانها منطبقة على اشخاص اذا اخذت مجردة لانه لو قدح كليتها ما عرض بسبب
المحل من المقدار لاشتراك الالزام بان يقول الادراك الكلي ايضا حال في جزئية
فيكون جزئيا لان الحال في الجزئي جزئي فثبت ان ما عرض الكلي بسبب المحل لا يقدح في
كليته ولا يلزم من جزئية المحل جزئية الحال قال واما النقل فمن وجوه
اقول ما فرغ مما دل على تجرد النفس من الوجوه العقلية ذكر ما يدل على تجردها
من النقل فذكر من القرآن اربع آيات ومن السنة حديثا وترقوف من ذوق الطائر
اذ الحركة جذب جسم الشيء نحو ما يريد ان يقع عليه ولا شك ان هذه الآيات والحديث دالة

عينها

صورة

فاعل

تجعل فاعلا

الكلية

في ج

على ان النفس مغاير للبدن ولا يدل على تجرده وهي غنيه عن الشرح واختلف المنكرون
لتجرد النفس فقال ابن الراوندي انها جزء لا يتجزى في القلب وقال النظام انها اجسام
لطيفة سارية في البدن باقية من اول العمر الى آخره لا تتحلل ولا تفسد فما دامت سارية
في البدن فهو حي واذا فارقت فهو ميت وقيل هو فوق في الدماغ مبدا الحس والحركة
وقيل هو فوق في القلب مبدا الحيوة في البدن وقيل النفس ثلاث قوى احديها في الدماغ
وهي النفس الناطقة الحكيمة لكونها مبدا العلوم والحكم والثانية في القلب وهي النفس
الغضبية التي هي مبدا الغضب والخوف والفرح والحزن وغيرها والثالثة في الكبد
وهي النفس النباتية التي هي مبدا التغذي والنمو والتوليد وسماها الملحدة الشهوانية
لانها مبدا الجزء الملائم وقيل النفس هي الاخلاط الاربعة الصفرا والدم والبلغم والسوداء
وهي المزاج واعتدال الاخلاط وقيل هي شكل البدن وتخطيطه وتاليف اجزائه وقيل
هي الحيوة قال الخامس في حدوث النفس اقول المبحث الخامس في
حدوث النفس المليون لما بينوا ان ما سوى الله تعالى الذي هو الواحد الواجب
لذاته محدث اتفقوا على حدوث النفس فان النفس لما سوى الله تعالى الا انه قوما
من المليين جوزوا حدوث النفس قبل حدوث البدن لما روى في الاخبار ان الله تعالى
خلق الارواح قبل الاجسام بالفي عام وبما اخرون حدوث النفس قبل حدوث البدن
لقوله تعالى ثم انشاناه خلقا اخر فانه تعالى لما من اطوار خلق الانسان حيث قال و
لقد خلقنا الانسان من سلالة من طين ثم جعلناه نطفة في قرار مكين ثم خلقنا النطفة
علقة فخلقنا العلقة مضغة فخلقنا المضغة عظاما فكسونا العظام لحما ثم قال ثم
انشاناه خلقا اخر اراد بقوله خلقا اخر الروح والنطفة ثم يفيد التراخي فدل ذلك على
انشاء الروح وخلقه بعد تكون البدن وخالف ارسطاطاليس من كان قبله من الحكماء
مثل افلاطون فان افلاطون ومن كان قبله اقالوا بقدم النفس وقال ارسطاطاليس
النفس حادثة وشرط حدوثها حدوث البدن واخر نسبة النفس الناطقة الانسانية
متحدة بالنوع لانها لو لم تكن متحدة بالنوع لكانت مركبة واللازم بطل فالملزوم مثله اما
الملازمة فلان النفوس الناطقة الانسانية مشاركة في كونها نفسا بشرية فلو
اختلفت بالماهية لكان ما به الاشتراك غير ما به الامتياز فكانت مركبة واما بطلان

ميل النفس م

ارسطاطاليس ان م

اللازم فلان النفس لو كانت مركبة لكانت جسما واللازم بط لما ثبت ان النفس مجردة
فثبت ان النفس متحدة بالنوع فلو وجدت قبل البدن لكانت واحدة لان تعدد افراد
النوع بالمادة ومادة النفس البدن فيمتنع تعدد النفس قبل البدن فثبت ان النفس
اذا كانت قبل البدن كانت متحدة ثم اذا تعلقت النفس بالبدن ان بقيت واحدة
لزم ان تعلم كل واحد ما علمه الاخر هف وان لم تبق النفس واحدة بعد التعلق بالبدن
كانت منقسمة واللازم بط لان النفس مجردة والمجرد لا ينقسم لان قبول القسمة من
مقتضيات المادة وقد علم بهذا الدليل بان المدلول مركون النفس نفسا بشرية كونها
كونها مدبرة للبدن البشري وكونها مدبرة من عوارضها ولا يلزم من اشتراكها في العوارض
في هذا العرض التركيب في ماهيتها لجواز اختلاف النفوس في تمام الماهية مع اشتراكها
في العوارض وان سلم انه يلزم ان تكون النفس مركبة فلا نسلم ان كل مركب جسم فان مذهبكم
ان كل جسم مركب وهو موجبة كلية والموجبة الكلية لا تنعكس كنفسها فكيف يكون كل
مركب جسما والمجردات باسرها مشاركة في الجوهرية والجوهر جنسها وتختلف بالنوع
فيكون ثمة بعضها عن البعض بفصل فيكون المجردات مركبة من الجنس والفصل عندهم
وان سلم اتحاد النفوس الناطقة الانسانية بالنوع فلم لا يجوز ان تتعدد النفس قبل
هذه الابدان بتعدد ابدان اخر كانت متعلقة بها فانتقلت منها الى هذه على سبيل التناسخ
قوله وعدمكم الوثقى اشارة الى جواب دخل مقدر تقريره الدخل انه لا يجوز ان يتعدد
النفوس قبل هذه الابدان لانه لو تعددت النفوس قبل هذه الابدان يلزم التناسخ وهو
بط تقرير الجواب ان عدمكم الوثقى في بطلان التناسخ مبني على حدوث النفس وذلك
لان عدمكم في بطلان التناسخ ان البدن اذا استكمل فاض عليه من المبدا نفس لعموم
الفيض ووجود الشرط فان استكمال البدن شرط لحدوث النفس من المبدا واذا فاض عليه
من المبدا نفس عند استكمال البدن فلا تتصل به نفس اخرى على سبيل التناسخ والا
يلزم ان يكون لبدن واحد نفسان وهو باطل لان كل واحد بحد ذاته واحدا لاثنين
فيمتنع التناسخ فثبت ان بطلان التناسخ مبني على حدوث النفس فاثبات حدوث النفس
بابطال التناسخ دور والمحال ان يقول اذا كانت النفس متحدة بالنوع امتنع تعددها
وكثرتها قبل البدن وذلك لانها اذا كانت كذلك لا تكون متحدة بالنوع لانها لو كانت متحدة

بالنوع استنع تعلقها بالامور المختلفة كالمواد واستنع تعلق الامور المختلفة بها وهي
متساوية في ذواتها من غير اولوية وترجح في البعض دون البعض لكن لا استنع تعلقها
بالامور المختلفة فلا تكون متحدة بالنوع فبت انه لو كانت النفوس قبل الابدان
كثيرة لا تكون متحدة بالنوع واللازم بط لان الفرض انها متحدة بالنوع فالملزوم مثله
قال السادس في كيفية تعلق النفس بالبدن وتصرفها فيه اقول
المبحث السادس في كيفية تعلق النفس بالبدن وكيفية تدبيرها وتصرفها فيه قالت
الحكما النفس غير حاله في البدن ولا مجاورة له لانها جوهر مجرد فلا يكون تعلقها بالبدن
تعلق حلول كتعلق الصور بالمادة والعرض بالموضوع كتعلق السواد بالجسم ولا تعلق مجاورة
كتعلق الانسان بدار وثوبه الذي يوافقه تارة ويفارقه تارة اخرى لكنها متعلقة بالبدن
تعلق العاشق بالمعشوق عشقا لا تمل العاشق مفارقة معشوقه ما دامت معه جبلة
ملكة وسبب تعلق النفس بالبدن توقف كمالاتها ولذاتها الحيوانية والجهلية
عليه فان النفس في مبدا الفطرة عارية عن العلوم قابلة لها متمكنة من تحصيلها
بالآلات وقوى بدنية قال الله تعالى والله اخرجكم من بطون امهاتكم لا تعلمون
شيئا وجعل لكم السمع والابصار والافئدة لعلكم تشكرون والنفس تعلق ثانوي
بالروح وهو الجسم اللطيف البخاري المنبعث عن العلب المركب من لطيف اجزاء
الاغذية فيفيض من النفس الناطقة على الروح قوة تسري بسريان الروح الى اجزاء
البدن واعماقه فتتاثر بذلك القوى في كل عضو من اعضاء البدن ظاهره وباطنه وقوى
تلك العضو وتكمل بالقوة المثالثة في ذلك العضو بفعله كل ذلك بارادة العليم
الذي لا يعزب عنه مثقال ذرة في الارض ولا في السما ولا اصغر من ذلك ولا اكبر الحكيم
الذي اتقن كل شيء خلقه وتلك القوى بالنسبة الى مدركه والى محركه وتنقسم
القوى المدركة الى مدركة ظاهرة والى مدركة باطنة اما المدركة الظاهرة فهي الحواس
الخمس البصر والسمع والشم والذوق واللمس الاول البصر وهو قوة مودعة في
العصبتين المجوفتين اللتين تلاقيان وتتساويان الى الحدقتين بعد تلاقيهما
مدركها الاضواء والالوان اولا وبالذات وبتوسطها سائر المبصرات كالشكل والمقدار
والحركة والحسن والقبح فادراك البصر بانعكاس صورة من المرئي الى الحدقة وانطباع

تلك الصورة في جزء من الحدقة ويكون ذلك الجزء زاوية مخروط مفروض قاعدة المخروط
سطح المرئي وزاويته عند الحدقة ولاجل ادراك البصر بانعكاس صورة المرئي الى الحدقة
وانطباعها في جزء منها يكون زاوية مخروط مفروض قاعدته سطح المرئي وري الغريب
اعظم من القريب فانه اذا كان المرئي اقرب الى البصر يكون تلك الزاوية اوسع فيرى البصر
اعظم واذا كان ابعد منه يكون تلك الزاوية اضيق فيرى البصر اصغر وقيل ادراك
البصر باتصال شعاع مخروط يخرج من الحدقة الى المرئي ويخيل كيفية اتصال الشعاع
بالمرئي بتوهم خطوط تخرج من سطح المخروط الشعاعي الذي قاعدته عند المرئي وراسه
عند الحدقة ويكون الابصار بزاوية تحدث من تلك الخطوط عند راس المخروط وليس المراد
بخروج الشعاع من الحدقة الخروج الحقيقي بل تعقل الخروج المجازي كما يعقل الضوء
يخرج من الشمس ومنع هذا القول بانه لو كان الابصار باتصال شعاع مخروط يخرج من
الحدقة الى المرئي لتشوش الابصار بهبوب الرياح فلا يرى المقابل ويرى غير المقابل
الذي اتصل به الشعاع وتقابل ان يقول يتشوش الابصار بهبوب الرياح قال
الثاني في السمع اقول انما في المشاعر الخمس الظاهرة السمع وسبب ادراكه
وصول الهوا المتموج المنضغط من قارع ومقروع مقاوم له والسمع قوة مستودعة في
العصب المفروش في مقعر الصماخ قال الثالث الشم اقول الثالث من المشاعر
الخمس الظاهرة الشم وهو قوة مودعة في الزائدتين الناتئتين من مقدم الدماغ
الشبيهتين بحلمتي الثدي وتدرك الرواح بوصول الهوا المكيف بالرائحة المتصل من
ذي الرائحة الى المشموم وقيل يدرك الرائحة بوصول الهوا المختلط بجزء متحلل من ذي
الرائحة وسيجيء ان القدر اليسير من المسك يستحيل ان يتحلل منه على الدوام بما ينتشر الى
مواضع يصل اليها الرائحة قال الرابع الذوق اقول الرابع من المشاعر الخمس
الظاهرة الذوق وهو قوة منبثة في العصب المفروش على جرم اللسان وادراك الذوق
بمخالطة الرطوبة اللعابية المنبعثة من الاغدة المسماة بالملعبة بالمذوق ووصوله الى
العصب وتشترط في الرطوبة عند بعض طعم المذوق او ضده وبالجملة ينبغي ان يكون الرطوبة
عادمة الطعم في نفسها لتخالط ما يرد على جرم اللسان من المذوقات وتؤدي طعمه ليحصل
الاحساس به قال الخامس اللمس اقول الخامس من المشاعر الخمس الظاهرة

وحصول الرائحة في الهوا المستنشق عند
المحسوس ذي الرائحة ليس باتصال اجزاء
ذي الرائحة وانما يتحقق ذلك لو كان
الرائحة الى الحد الذي فيه من الهواء المتصل
الى ذي الرائحة لا

واكثر الحس

اللمس وهو قوة منبثة فى جميع جلد البدن تدرك بها الحرارة والبرودة والرطوبة و
اليبوسة والملاسة والخشونة والخفة والثقل وغيرها من الملموسات كالصلابة و
اللين واللزوجة وادراك اللمس بالمماسة والاتصال بالملموس ولا يشعر بها بكيفية مشابهة
لكيفية العضو الذى يكون هذه القوة فيه فان الادراك لا يقع الا عن انفعال و
التى لا تنفعل عن شبهه وفى تعدد قوة اللمس ووحدتها نظر فانه يحتمل ان تكون قوى
كثيرة كل قوة منها تدرك صنفا من هذه الكيفيات ويحتمل ان تكون قوة واحدة تدرك بها
جميع الكيفيات قال واما الباطنة فخمس اقول لما فرغ من بيان القوى
المدركة الظاهرة شرع فى بيان القوى المدركة الباطنة وهى ايضا خمس لانها اما مدركة
واما معينة على الادراك والمدركة اما مدركة للصور وهى ما يمكن ان يدرك بالحواس
بالحواس الظاهرة والمعينة اما معينة بالحفظ او التصرف والمعينة بالحفظ اما معينة
لمدركة الصور واما معينة لمدركة المعانى فهذه خمس قوى الاولى الحس المشترك وهو
قوة تدرك صور المحسوسات وهى خيالات المحسوسات الظاهرة واشباهها
بالتأدية اليها والذى يدل على وجود هذه القوة انا نحكم على الجسم الاسفل الطيب الرائحة
الحلو بانه اسفل طيب الرائحة حلو والحاكم لا محالة بحضرة المحكوم به والمحكوم عليه ولا
يكون حصول هذه الامور فى النفس لما علمت ان النفس مجردة لا ترتسم فيها صور
المحسوسات ولا ترتسم فى الحس الظاهر فان الحس الظاهر لا يدرك به غير نوع واحد
من المحسوسات فاذا الايد للنفس من قوة غير الحس الظاهر تدرك بها جميعا اى
اللون الجزئى والرائحة الجزئية والطعم الجزئى وغيره ومحل الحس المشترك مقدم
البطن الاول من الدماغ قال الثانية الخيال اقول القوة الثانية
من القوى المدركة الباطنة الخيال وهى الحافظة للحس المشترك بالحفظ وخزانة
الحس المشترك يجتمع فيها صور جميع المحسوسات بعد غيبتها عن الحواس الظاهرة
فتحفظ تلك الصور والذى يدل على وجود هذه القوة انا نعقل ونعلم على الجزم بان
هذا اللون لصاحب هذا الطعم الا قوة تدرك بها جميعا كذلك لا تعقد على ذلك الا قوة
حافظة للجميع والا فيستحيل صورة كلى واحد عن الامور عند ادراك الاخر والالتفات اليه
وهذه القوة مغايرة للحس المشترك لان القبول يضاد قوة فى القوة التى بها الحفظ لان القبول

[illegible] ان الحافظ هو المدرك للمعانى [illegible]

[illegible] ان الحافظ هو المدرك للصور [illegible]

[illegible] ان الحافظ هو المدرك للصور [illegible]

[illegible] ان الحافظ هو المدرك للصور [illegible]

والحفظ قد تنتفى وان فلو كانا بقوة واحدة لما افترقا والى هذا اشار بقوله فان الادراك
غير الحفظ ومحل الخيال مؤخر البطن الاول من الدماغ قال الثالثة الواهمة اقول
الدالة من القوى المدركة الباطنة الواهمة وهى قوة تدرك بها النفس المعانى الجزئية
الحزئية المعانى الجزئية التى ليست بمحسوسة كصداقة زيد وعداوة عمرو وكادراك
الشاة معنى فى الذئب غير محسوس وهى الحداقة وادراك الكيس فى النجدة معنى غير
محسوس وهو الصداقة وهذه المعانى لا تدرك بالحس الظاهر وبهذه القوة تحكم احكاما جزئية
قال المص ومحل الوسط مقدم البطن الاخير وقيل محله مؤخر البطن الاوسط قال
الرابعة الحافظة اقول القوة الرابعة من القوى الباطنة المدركة الحافظة
وهى قوة تحفظ هذه المعانى التى تدركها الوهم بعد حكم الحاكم بها وهى مغايرة للوهم لما
عرفت ان القبول يضاد غير القوة التى بها الحفظ ومغايرة للخيال لان الحافظ للصور غير
الحافظ للمعانى ومحل الحافظة البطن الاخير من الدماغ قال المص محلها مؤخر البطن الاخير من الدماغ قال
الخامسة المتصرفة اقول القوة الخامسة من القوى المدركة الباطنة المتصرفة
وهى القوة التى تحلل الصور وتركبها وتحلل المعانى وتركبها فتارة تفصل الصورة عن
الصورة والمعنى عن المعنى والصورة عن المعنى وتارة تركب الصورة بالصورة وتارة
تركب المعنى بالمعنى وتارة تركب الصورة بالمعنى والقوة المتصرفة تسمى مفكرة ان
استعملها العقل وبتخيله ان استعملها الوهم دون تصرف عقلى والذى يدل على مغايرتها
لسائر القوى ان التحليل والتركيب قوة غير القوة التى بها القبول والحفظ للافتراق
ومحل المتصرفة الدودة التى فى وسط الدماغ والدليل على اختصاص هذه القوى بهذه
المواضع احتمال فعلها لخلل هذه المواضع فان الفساد اذا اختص موضعا اورث الآفة
فى فعل القوة المختصة بذلك الموضع وهذه القوى الخمس تسمى مدركة باطنة وان كان
المدركة منها اثنتين فقط لان الادراكات الباطنة لا تتم الا بهما والحافظة المدركة
للكليات ولهذه الخزانة النفس الكل ادراكها للكليات بالذات وادراكها للجزئيات
بتوسط هذه القوى والمراد بقولنا النفس تدرك الكليات بذاتها ان الصورة الكلية
المعقولة ترتسم فى النفس لا فى القوى الجسمانية التى هى الآلة والمراد بقولنا ان النفس
تدرك الجزئيات بالآلة ان الصورة المحسوسة والمتخيلة والمعانى الجزئية والموهومة

وموضع هذه القوة هى الدودة
التى بين البطنين الاول والثانى

ترتسم وتنطبع فى الآلة لكن ادراك النفس اياها بواسطة تلك القوى وانطباعها
فيها لانا لو تصورنا مربعا مجنحا لم نعن وتصورت النفس به لزم تغاير محل الخناجين
لانا نعنى من الخناجين المختلفين فى الوضع المتفقين فى الصفة وليس هذا الامتياز
فى الخارج اذ هو غير مستند الى الخارج لان الغرض ان لا يكون اى المربع موجودا فى الخارج
فهذا الامتياز فى الذهن فلا بد وان يرتسم احد الخناجين فى محل غير محل ارتسام فيه الخناج
الآخر والا لامتنع الامتياز لان امتناز احدهما عن الآخر لا يكون بالماهية ولا بلوازمها لاتفاق
الخناجين فيهما فلا يمكن ان يرتسم فى جسم او جسمانى حتى يحصل الامتياز بحسب تغاير محلهما
فلا يرتسم فى النفس والا لزم انقسام النفس وهو محال فادراك الجزئى للنفس انما يكون بالات
وقول المص المدرك للحسيات اولا هى هذه يمكن ان يحمل على انها ترتسم فيها وارتسامها فيها
هو ادراك النفس اياها وكثيرا ما يسند الفعل الى الآلات صدر الفعل من الفاعل بتوسطها
قال واما المحركة اقول لما فرغ من القوى المدركة شرع فى القوى المحركة و
المحركة تنقسم الى محركة اختيارية والى محركة طبيعية اما المحركة الاختيارية فتنقسم الى
باعثة تحث على جلب النفع وتسمى القوة الشهوانية او على دفع المضار وتسمى القوة الغضبية
والى محركة تحرك الاعضاء بواسطة تمديد الاعصاب وارخائها وهى المبدأ القريب للحركة
الاختيارية فان للحركة الاختيارية اربعة مبادئ مترتبة الاول التصور الجزئى الشخصى
الملائم او المنافر تصورا مطابقا او على مطابق وانما ينبغى ان يكون التصور جزئيا لان
التصور الكلى يكون نسبته الى جميع الجزئيات على السوا فلا يقع به جزئى خاص والا لزم
ترجح احد الامور المتساوية على الباقية ولا جميع الجزئيات لامتناع حصول الامور الغير
المتناهية الثانى شوق تبعث عن ذلك التصور اما نحو جذب ان كان ذلك الشئ لذيذا
او نافعا يقينا او ظنا وتسمى شهوة واما نحو دفع وعلية ان كان ذلك الشئ مكروها او ضارا
يقينا او ظنا وتسمى غضبا الثالث الارادة والكراهة وهى العزم الذى ينجزم بعد التردد
فى الفعل والترك ويدل على مغايرة الارادة والكراهة للشوق كون الانسان مريدا للتناول
ما لا تشتهيه وكارها للتناول ما يشتهيه وعند وجود الارادة والكراهة يرجح احد طرفى
الفعل والترك اللذين تساوى نسبتهما الى القادر عليهما الرابع حركة من القوة المنبثة
فى العضلة وتدل على مغايرتها لسائر المبادى كون الانسان المشتاق العازم غير قادر على تحريك

الاعضاء وكون القادر على التحريك غير مشتاق ولا عازم قال واما القوى الطبيعية اقول
لما فرغ من بيان القوى المدركة والمحركة الاختيارية التى يشارك بها الانسان الحيوان
شرع فى القوى الطبيعية التى يشارك بها الحيوان النبات واصولها ثلثة لان الاجل
حفظ الشخص وهما الغاذية والنامية والواحدة لاجل حفظ النوع وهى المولدة لمثل هذه
القوى الثلث تنقسم اما الغاذية فهى التى تحيل الغذا الى مشابهة المغتذى بخلاف
بدل ما يتحلل فان فعل هذه القوة احالة الغذا الى مشابهة المغتذى ومحل فعلها هو الغذا
وغايته احلال ما يتحلل واما النامية فهى قوة توجب زيادة فى اقطار بدن المغتذى
على ما سبب طبيعى محفوظ فى اجزا المغتذى ليتم به النشو فقوله على ناسب طبيعى يخرج به الزيادات
الخارجة عن المجرى الطبيعى كالورم وقوله محفوظ فى اجزا المغتذى فى الاقطار الثلثة يخرج
به الزيادات الصناعية فان الصانع اذا زاد فى الطول نقص من العرض والعمق و
بالعكس وقوله لتتم به النشو يخرج به السمن والنامية والغاذية يشاركان فى الفعل
فان كلا منهما فعله تحصيل الغذا والصاقه وتشبيهه فان كانت هذه الافعال على قدر
ما يتحلل فهو الاعتدالى وان كانت زائدة فهو النمو واما المولدة فقسمان الاول مولدة
منفصل جزأ من الغذا بعد الهضم التام وتعد مادة ومبدأ لشخص اخر المعانى صورة
تحفل تلك المادة فى الرحم وبعدها الصور والقوى والاعراض الحاصلة للنوع الذى
انفصل عنه البزر واما احتيج الى هذه القوى الثلث لان النفوس انما تفيض من مبدأها
على ابدان مركبة بحسب قرب امزجتها من الاعتدال وبعدها عنه ولا بد فى
الامزجة من اجزاء حارة بالطبع ويتبعث من كل بعض منها كيفية فاعلة مناسبة للحيوة
تكون آلة لها فى افعالها وخادمة لقواها وهى الحرارة الغريزية فالحرارة تقتضيان
تحلل الرطوبة الموجودة فى البدن المركب وبعثها الحرارة الغريزية من خارج فاذن
لولا شئ يصير بدلا لما تحلل منه لفسد المزاج بسرعة وبطل استعداد المركب لتعلق
النفس به فحكم الصانع تعالى اقتضى احداث قوة تتخذ ما يشابهه بدنه بالقوة
وتحيله الى ان تشبهه بالفعل مضيفة اليه لتخلف بدلا ما تحلل ولما كانت العناصر
مستعدة الى الافتراق ولم يمكن للقوى الجسمانية اجبارها على القيام دائما وكانت
العناية الالهية اقتضت استبقا الانواع زمانا شا الله بقاها فيه ولم يمكن بقا شخص

على ذلك

ابدا فعذر بتما بتعاقب الاشخاص اما على سبيل التوليد فما يسهل اجتماع اجزاء
البعد من الاعتدال وسعة عرض مزاجه واما على سبيل التوالد فيما تعذر ذلك
لقربه من الاعتدال وضيق عرض مزاجه فخلق الله تعالى النفس ذات قوى بفضل
من المادة التي تحصلها الغاذية ما تعد مادة لشخص اخر ولما كانت المادة
المفصلة اقل من المعد او الواجب لشخص كامل جعل الله تعالى النفس ذات قوة
تضيف من المادة التي تحصلها الغاذية شيئا فشيئا الى المادة المفصولة فيزيدها
مقدارها في الاقطار على تناسب يليق باشخاص ذلك النوع الى ان يتم الشخص
فاذا النفس الناميه انما تكون ذات قوى تحفظ بها الشخص اذا كان
كاملا وتكمله اذا كان ناقصا وتستبقي النوع بتوليد مثله وتخدم القوى الاربع الغاذية
والنامية والمولدة والمصورة اربع قوى اخر الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة
اما الجاذبة فهي التي تجذب الغذا المحتاج اليه وهي موجودة في جميع الاعضا اما في
المعدة فلان الغذا يتحرك من الفم اليها وتلك الحركة ليست ارادية لان الغذا ليس حيوانا
ولا لمصلحة لان الغذا يزدرد عند الانعكاس فتكون قسرية اما بدفع دافع من
فوق او بجذب جاذب من المعدة والاول باطل لان الغذا قد يجذب الى المعدة من غير ان
يدفعه اليها فبقي من الثاني وهذا تجذب الجاذبة الموجودة في المعدة الغذا من فوق عند
شدة الحاجة من غير ارادة المغتذي وان المعدة تجذب اللذيذ الى قعرها ولهذا تجد
الحلو الذي بعد عن فيك وان تناوله المغتذي اولا واما في الرحم فانها اذا كانت خالية
من المعقول قريبة العهد بانقطاع دم الطمث منها بحس الانسان وقت الجماع
ان اصبعه تجذب الى داخل واما في سائر الاعضا فلان الاخلاط الاربعة اي الصفرا
والسودا والدم والبلغم مخلوطة في الكبد وتميز كل واحد منها وتنصب الى عضو معين
فلو لم تكن وجودة في كل عضو لما اختص بخلط خاص واما الهاضمة فهي التي تغير الغذا
الى حيث يصلح ان يحيله الغاذية الى العضو فعمل الهاضمة احالة الجذوا الى ما
يصلح ان تصير جزا من المغتذي بالفعل وعمل الغاذية احالته الى ما تكون جزا من المعتذي
وللهاضمة اربع مراتب اولى مبدا ها في الفم وهو عند المضغ ولهذا كانت الحنطة المخضوغة
تنضج الرمايل فوق ما تنضجه المطبوخة وتمامها في المعدة وعلى ان تصير الغذا جزا

ملا سعور بهنه ارادة ولا من
المغتذي ايضا اذ قد سلب الغذا
منه اليها بلا ارادة بل قد تريد ان
تضعه فتجذبه الغذا ويجذب
الى داخل ل

لا تصال سطحه بسطح المعدة حتى
كانها سطح واحد على طريقة السطح
من الوتر الذي له عنق طويل
وراس مدور ل

شبيها بما الكائل المتغذي وتسمى كيلوسا الثالثة في الكبد وهو ان تصير بعد الاختمار من
المعدة اليه بحيث يحصل من الكيلوس الاخلاط الاربعة الدم والبلغم والصفرا والسودا
الثالثة في العروق الرابعة في الاعضا وهو ان تصير بحيث يصلح ان يكون جزا من العضو
واما الماسكة فهي التي تمسك الغذا المجذوب الى ان تهضمه الهاضمة وفعلها في المعدة الاحتوا
على الغذا بحيث تماسه من جميع الجوانب على وجه لا يكون بين سطح المعدة وبين الغذا
فرجة وليس هذا الاحتوا على الغذا بسبب امتلا المعدة فان الغذا اذا كان قليلا والماسكة
قوية حصل هذا الاحتوا عليه هذا بجود الهضم ح وفعلها في الدم ان يحتوي على المني بحيث
يمنع النزول ولو لم يكن هناك ماسكة لنزل المني بطبعه لانه ثقيل وكذا قياس سائر الاعضا
واما الدافعة فهي التي تدفع الفضل والمهيا لعضو اخر اليه والذي يدل على وجودها ان
الانسان يجد الامعا عند التبرز كانها تتقبض لدفع ما فيها الى اسفل وقد تنضا عن هذه
القوى لبعض الاعضا كما للمعدة فان فيها الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة فالمسنة
الى غذا جميع البدن وفيها انضا هذه القوى بالنسبة الى ما تغتذي به خاصة فالسابع
السابع في قوا النفس اقول المبحث السابع في قوا النفس الناطقة بعد الكلو
النفس الناطقة لا تفنى بموت البدن اما عندنا فلما سبق من البرهان ونحوها واما
الحكما النفس الناطقة غير مادية وكل ما يقبل العدم فهو مادي فالنفس الناطقة لا تقبل
العدم اما الصغرى فلما سبق من ان النفس الناطقة في ذاتها وكمالاتها غير منطبعة في
جسم تقوم به واما الكبرى فلانها لو كانت قابلة للفنا كانت قبل الفنا بالفعل
وفاسدة بالقوة ولا شك ان فعل البقا غير قوة الفساد والا لكان كل باق ممكن الفساد
وكل ممكن الفساد باقيا ولا يجوز ان يكون محل قوة الفساد هو محل البقا بالفعل بعينه
فان محل قوة الفساد هو القابل للفساد قبولا لكون بعينه موصوفا بالفساد والباقي
بالفعل لا سيء عند الفساد فلا يكون بعينه موصوفا بالفساد فيكون محل البقا بالفعل
غير محل الفساد بالقوة قاد في النفس امران محلفان فيلزم تركبها من امرين احدهما
محل الفساد بالقوة والاخر محل البقا بالفعل وكل من الجزئين جوهر ضرورة فيكون جزا الجوهر
جوهرا فيلزم تركبها من الهيولى والصورة فلا تكون النفس مجردة هف واعترض عليه هذا
بان قوة الفساد هو امكان العدم وامكان العدم متى يتوفى فلا يستدعي محلا وايضا لم لا يجوز

ان تكون النفس مركبة من هيولى وصورة مخالفتين لهيولى الاجسام وصورها فلا
يلزم ان تكون جسما وايضا اذا كانت النفس حادثة فتكون مسبوقة بامكان الوجود
والامكان السابق لما لم يوجب كونها النفس مادية كذلك لم يوجب امكان الفساد ان تكون
مادية اجيب عن الاول بان هذا الامكان هو الامكان الاستعدادي وهو عرض وجودي
يستدعي محلا ثابتا واجيب عن الثاني بان الهيولى التي هي مخالفة لهيولى الاجسام يجب
ان تكون باقية بعد وقوع الفساد بالفعل لما مر وح لا خ اما ان تكون ذات وضع او
لا والاول لا ح والا يلزم ان تكون جسما وان تكون ذات وضع جزء لما لا وضع له وكلاهما
ح والثاني لا خ اما ان تكون موجودة بانفرادها او لم تكن موجودة بانفرادها فان كان
الاول كانت عاقلة بذاتها لما عرف وكانت هي النفس وقد فرضناها جزأ منها
هف وهو هذا المطلوب حاصل وهو تتا جوهر مجرد عاقل بعد موت البدن وان كان
الثاني فاما ان تكون البدن تاثير في اقامتها اولا والاول ح والا لكانت محتاجة في وجودها
الى البدن فلم تكن ذات فعل بانفرادها وقد ثبت بطلان ذلك والثاني يلزم ان تكون باقية
بما هي مستغنية الوجود عنه واستحالة الجسم ان تكون الة لها وحافظا للعلاقة
معها بالموت لانتفاء جوهريتها وقد اجيب عن الالتباس كل واحد من الامكانات السابقين
وامكان الفساد لا يقتضي ان تكون النفس مادية لكن البدن مع هيئة مخصوصة موجود
قبل حدوث النفس محلا لامكان حدوث النفس اي امكان الاستعدادي لحدوثها من
حيث هي نفس مدبرة متصرفة لتصير كاملة محدث النفس مبدا لها حسب هذا
الاستعداد فاذا زالت هذه الهيئة المخصوصة بصير البدن بحيث لا يكون مستعدا لقبول
اثر المدبر فينقطع علاقته وعدم هذا الاستعداد لا يقتضي عدم المدبر من حيث الذات
بل من حيث هو مدبر ولا يلزم من عدم المدبر من حيث انه مدبر عدمه من حيث الذات
ولا يجوز ان يكون محلا لامكان عدم المدبر من حيث الذات ولا لامكان وجوده من حيث
انه جوهر مباين لان المدبر من حيث الذات جوهر مباين للبدن ولا يجوز ان يكون
الشيء محلا لامكان ما هو مباين عنه والحاصل ان البدن لا يكون محلا لامكان حدوث النفس
من حيث هي مدبرة ومتصرفة ولا لامكان عدمها من حيث هي كذلك لكن لامكان حدوثها
من حيث هي مدبرة متصرفة يستدعي امكان وجودها من حيث الذات لانه لا يمكن حدوث

النفس من حيث هو مباينة ولا
لامكان عدمها بل يكون محلا
لامكان م

النفس من حيث هي مدبرة متصرفة بدون حدوثها من حيث الذات فبالعرض صار
محلا لامكان حدوث النفس من حيث جوهريتها وامكان عدمها من حيث هي مدبرة
متصرفة لا يستدعي امكان عدمها من حيث جوهريتها لان اسقاط الذات من حيث هي على
حالة لا تقتضي اسقاطها من حيث هي لان اسقاط المجموع لا يستلزم اسقاط جميع
اجزائه بخلاف تحققه فح لا يكون البدن محلا لامكان عدم النفس لا بالذات ولا بالعرض
ويكون محلا لامكان وجودها بالعرض فهذا هو الفرق بين الامكان السابق وامكان الفساد
ثم قال الحكماء النفس بعد مفارقتها عن البدن سعادة وشقاوة لان النفس ان كانت
جاهلة بالله تعالى وبوجوب وجوده وبفيضان جوده اي افادته ما ينبغي لكل موجود
غير مفروض وانه اعطى كل شيء خلقه وبقدس ذاته عن النقائص وتنزهه عن سمات الحدوث
وكانت تعتقد عنا لهيئات البدنية منهمكة عن متابعة الهوى المستعقبة للاخلاق
الذميمة معرضة عن اللذات الجسمانية المفضية الى الملكات الردية التذت بوجدانها
نفسها كاملة شريفة جامعة للفضيلتين العلمية والخلقية منخرطة في سلك المجردات
المقدسة والملائكة المكرمة راجعة الى ربها راضية مرضية وان كانت النفس جاهلة
بالله تعالى معتقدة للاباطيل الزائغة من اسمات الشريك واتصافه بما يجب تقدسه
وتنزهه عنه تالمت بادراكها جهلها واشتياقها الى المعارف الحقيقية ويأسها عن
حصولها لخالد مخلد وتمنت العود الى الدنيا واكتساب المعالم وقالت بالتناسخ
ولا تكذب بالبينات ويكون من المومنين وان كانت عالمة بالله تعالى وبوجوب وجوده كما
ذكر واكتسبت من البدن سمات كونها واخلاقا ذميمة وملكات ردية لكن لم تعتقد
اباطيل زائغة عذبت بميلها اليها وتعذر حصولها لها مدة بحسب رسوخ تلك
الملكات ثم دوامها فيها حتى تتزول وتزحزح عن النار وتدخل الجنة جعلنا الله من السعداء
الابرار ووعدنا في زمرة الاخيار الذين لا خوف عليهم ولا هم يحزنون وحشرنا مع الذين

ثم هدى م

جوهريتها لان اسقاط الذات من حيث
هي على حالة لا تقتضي اسقاطها
من حيث هي

أنعم الله عليهم من النبيين والصديقين و
الشهداء والصالحين وحسن أولئك رفيقا

الكتاب الثاني في الالهيات

اقول لما فرغ من الكتاب الاول في الممكنات شرع في الكتاب الثاني في الالهيات
وذكر فيه ثلثة ابواب الاول في ذات الله تعالى الثاني في صفاته الثالث في افعاله
الباب الاول في ذات الله تعالى وذكر فيه ثلثة فصول الاول في العلم
به الثاني في البرهنات الثالث في التوحيد الفصل الاول في العلم به وذكر
فيه ثلثة مباحث الاول في ابطال الدور والتسلسل الثاني في البرهان على وجود واجب
الوجود الثالث في معرفة ذاته المبحث الاول في ابطال الدور والتسلسل اما الدور وهو بطلان
توقف الشيء على ما يتوقف عليه لمرتبة او اكثر فلان صريح العقل جازم على تقدم
الموثر على وجود
وجود اثره فلو اثر الشيء في موثر السابق عليه بالوجود لزم تقدم وجوده على نفسه
بمرتبتين او اكثر فانا اذا اثر الشيء في موثر يكون متقدما على ما هو موثر وموثر
متقدم عليه فيكون الشيء متقدما على نفسه لان المتقدم على المتقدم على الشيء متقدم
عليه ذلك الشيء لا محال لا يجوز ان يكون الشان ماهية كل منها موثر في وجود الاخر
او ماهية احديها موثر في وجود الاخر ووجود الاخر علة لوجود الاول فيكون كل واحد
منها موثرا في وجود الاخر ولا يلزم تقدم الشيء على نفسه لانا نقول لا يكون دور لان
الشيء لم يتقدم على نفسه لان الشيء لم يتقدم على ما يتقدم عليه فان وجود كل اثر بماهيته الاخر
على التقدير الاول ووجود الثاني بماهية الاول على التقدير الثاني ووجوده بوجود الثاني
على التقدير الثاني وكلامنا في الدور لا في غيره وايضا لا يجوز ان يكون الماهية بدون الوجود
موثرة في الوجود لانا نعلم بالضرورة ان علة الموجود يجب ان يكون موجودة قبل وجود
معلولها قيل اذا اريد بتقدم الموثر على اثره كونه محتاجا اليه فلا نم ان المحتاج الى الشيء
الى الشيء محتاج الى ذلك الشيء لانه لو كان كذلك لامتنع وجود المحتاج عند وجود
المحتاج اليه وعدم ما يحتاج اليه المحتاج اليه وليس كذلك فانه لو فرض وجود العلة
القريبة للمعلول مع عدم العلة البعيدة وجد المعلول بالضرورة والا لزم تخلف
المعلول عن العلة القريبة وهو ممنوع وان اريد بتقدم الموثر على اثره شيء غير الاحتياج
اليه فلا بد من افادة تصوره لنتظر في صحته وفساده قيل لا نم ان اللازم وهو قولنا

امتنع وجود المحتاج عند وجود المحتاج اليه وعدم ما يحتاج اليه المحتاج اليه بط قوله
فانه لو فرض وجود العلة القريبة للمعلول مع عدم العلة البعيدة وجد المعلول بالضرورة
قلنا لا نم قوله والا لزم تخلف المعلول عن العلة القريبة قلنا نعم ولكن لم قلتم بان ذلك ممتنع فان
العلة القريبة ليست علة تامة للمعلول بل جزء منها ويجوز تخلف المعلول عن جزء العلة لانا
وهذا ليس بمستقيم لانا العلة القريبة وان سلم انها جزء العلة التامة لكنها جزء مستلزم
للمعلول اذ لا واسطة بينه وبين مجموع المعلول فلا يمكن تخلف المعلول عنه لاستحالة
تخلف اللازم عن الملزوم والحق ان يقال لان اريد بقوله وجد المعلول بالضرورة
لو فرض وجود العلة القريبة للمعلول مع عدم العلة البعيدة انه وجد المعلول في نفس
الامر فهو ممنوع فانه لا يلزم من فرض وجود العلة القريبة مع عدم العلة البعيدة
وجود المعلول في نفس الامر فان وجود المعلول في نفس الامر انما يلزم اذا كانت
العلة القريبة موجودة في نفس الامر ولا يلزم من فرضنا وجود العلة القريبة وجودها
في نفس الامر وان اريد به انه وجد المعلول على تقدير وجود العلة القريبة مع عدم العلة
البعيدة فلا نم لزومه ايضا على ذلك التقدير المحال ولئن سلم لزومه على ذلك التقدير لكن
لا يلزم منه ان لا يكون المحتاج الى المحتاج الى الشيء محتاجا الى ذلك الشيء في نفس الامر
وانما يلزم ذلك لو كان ذلك التقدير واقعا في نفس الامر وهو ممنوع وكلامنا في بطلان
الدور في نفس الامر لا على التقدير واما التسلسل وهو ان يكون للشيء معروض عليه والمعلول
في سلسلة واحدة من معلول معين الى غير النهاية فندل على بطلانه وجهان الاول
لو تسلسلت العلل الى غير النهاية فلنفرض جملتين احديهما من معلول معين والاخرى
من المعلول الذي قبله وتسلسلنا الى غير النهاية فانا نعلم ان الجملة الثانية
الاولى بالتطبيق من الطرف المناهي بان نطبق الاول على الاول والثاني على الثاني
الذي هو اول الجملة الاولى لكون الناقص مساويا للزائد وان لم تستغرق
الجملة الثانية الجملة الاولى بالتطبيق على الوجه المذكور يلزم انقطاع الجملة الثانية
فيلزم تناهيها والجملة الاولى يزيد عليها بمرتبة فتكون ايضا متناهية فان قيل لا نم ان
الجملة الثانية اذا لم تستغرق الجملة الاولى بالتطبيق يلزم انقطاع الجملة الثانية اذ
يجوز ان يكون عدم الاستغراق لعجز ما عن توهم الانطباق فان يلزم انطباق الغير

فان ذلك المعدوم فيما لا عدم لزوم وجود المعلول

المتناهي على غير المتناهي صح وايضا المحال انما لزم من المجموع فجاز ان يكون المجموع محالا
ويكون كل واحد جزءا به لا انفراد غير صح وايضا هذا منقوض بالحوادث التي لا اول لها
والنفوس الناطقة فانها غير متناهية عند القائلين بالتطبيق والحجة جارية فيها
والجواب عن الاول ان عجزنا عن توهم الانطباق لا يدل على امتناع الانطباق فانه يجوز
ان يعجز الوهم عن الانطباق وممكن الانطباق بحسب فرض العقل فنفرض ههنا الانطباق
ولا نلتفت الى عجزنا عن توهم الانطباق او قدرتنا فنقول ان امكن الانطباق المفروض
واستغرقت الثانية الاولى لزم تساوي الناقص والزائد وهو محال وان امتنع الانطباق
ولم يستغرق الثانية الاولى كانت علة عدم الانطباق تفاوت الجملتين فقط فان
امتناع انطباق جملتين من جنس واحد تحت الكم وهو العدد لا يكون الا بسبب التفاوت
وهذا ضروري وعن الثاني ان المجموع اذا كان محالا لا بد وان يكون احد اجزائه محالا
اما على تقدير تحقق جزء من الاجزاء الباقية او في نفسه وههنا كل جزء من اجزاء المجموع
غير محال على تقدير الاجزاء الباقية فيكون احد الاجزاء محالا في نفسه وكل جزء من المجموع
ممكن في نفسه لا يكون الجملة فيه متناهية فيكون الجملة الغير المتناهية
محالا وهو المطلوب واما النقض بالاشياء المترتبة الغير الموجودة كالحركة التي لا اول
لها فغير وارد اذ الجملة من حيث هي غير موجودة بل الموجود ابدا جزء من اجزائها فلا
تصور التطبيق في اجزائها اصلا وكذلك النقض بالاشياء الغير المتناهية الموجودة
معا التي لا ترتيب فيها بحسب ابتداء بعضها ببعض في الخارج غير وارد لان الاشياء المترتبة
اذا انطبق على جزء من الجملة الزائدة شيء في رتبته استحال ان ينطبق جزء اخر
بل الجزء الاخر ينطبق على ما فيه فالجزء المفضل في الزائد جزء لا ينطبق عليه شيء وغير
المترتبة لا تصور فيها هنا فلا تتم البرهان فيها وقد تحقق مما ذكرنا ان برهان التطبيق
يتم في الاشياء التي تكون كلها موجودة في زمان واحد ولها ترتيب طبيعي كالموصوفات
والصفات والعلل والمعلولات ولا يتم فيما فقد فيه احد الشرطين الثاني مجموع الممكنات
المترتبة المتسلسلة الى غير النهاية محتاج الى كل واحد منها فيكون ممكنا موجودا
محتاجا الى سبب وذلك السبب ليس نفس المجموع لامتناع كون الشيء سبب نفسه
والا يلزم تقدم الشيء على نفسه ولا كل واحد من احاده فان المجموع لا يجب بكل واحد

ضرورة توقفه على غيره ولا الداخل منه المجموع لان الداخل في المجموع لا يكون علة للمنسه
والا لعلل فلا يكون الداخل وحده علة مستقلة للمجموع لان الداخل المجموع كما يتوقف
عليه يتوقف على علة فيكون سبب المجموع خارجا عن المجموع فيكون كل واحد من اجزاء
المجموع ممنوع الحصول بدون ذلك السبب الخارج عنه والا فيكون بعضها مستغنيا
عن الامر الخارج فلا يكون الخارج وحده علة للمجموع بل مع علة ذلك البعض المستغني
عن الامر الخارج هف ولا يكون ذلك الامر الخارج من مجموع الممكنات المتسلسلة المترتبة
الى غير النهاية ممكنا بل واجبا لذاته لانه لو كان ممكنا لذاته لاحتاج الى علة فلا يكون
مجموع الممكنات المتسلسلة المترتبة الى غير النهاية المفروضة سلسلة تامة ضرورة تقدمه
وتقدم علته على اجزاء السلسلة المفروضة فيكون مع علته جزءا من المجموع واذا كان
واجبا لذاته يكون طرفا للسلسلة بالضرورة لانه مرتبط بالسلسلة فان كان في وسطها
يلزم ان يكون معلولا هف وان كان زيدا ولا يكون في وسطها فيكون طرفا فينقطع به
التسلسل فيلزم تناهي السلسلة على تقدير لا تناهيها فيكون لا تناهي السلسلة محالا فان ما
يلزم من فرض وقوعه عدمه يكون وقوعه محالا الا تقال الموثر في المجموع الاحاد التي لا نهاية
لها لانا نقول ان اريد بالاحاد الذي هو الموثر الكل من حيث هو كل فهو نفس المجموع يمتنع
ان يكون موثرا في المجموع لامتناع كون الشيء موثرا في نفسه وان اريد بالاحاد الذي هو الموثر
ان كل واحد منها الموثر يلزم اجتماع موثرات مستقلة على اثر واحد وهو محال وايضا يلزم
ان يكون الموثر في الجملة سوى الداخل وقد ابطلناه فيقال ان اردتم بالعلة جملة الامور
التي يصدق على كل واحد منها انه محتاج اليه فلم لا يجوز ان يكون الاحاد باسرها علة
لنفسها وان اردتم بالعلة الفاعل فلم لا يجوز ان يكون البعض منها فاعلا واما قوله
الداخل لا يكون علة لنفسه ولا للجملة فسلم قوله فلا يكون الداخل وحده علة للجملة
فلم لا يجوز ان يكون الداخل علة للمجموع اذا اريد بالعلة الفاعل اجيب بان المراد
بالعلة العلة المستقلة وهي لا تصدق في الباقي الى معاون لا يكون منها والعلة المستقلة
بهذا المعنى لا يجوز ان يكون نفس الاحاد بالضرورة لان العلة المستقلة متقدمة على
المعلول بالضرورة ولا يجوز ان يكون كل واحد من الاحاد لان كل واحد متوقف بالتتمة
على معاون لا يكون منه ولا بعض الاحاد لان علته اولى بان يكون علة مستقلة لان تاثير

مرتبطا بالسلسلة م

وحده م

ذلك البعض باعانة علته التي لا يكون منه تخلف تامة علته وايضا على تقدير ان
يكون المراد بالعلة الفاعل لا يجوز ان يكون البعض منها فاعلا الا ان يتعلق المجموع بكل
البعض من حيث يقوم الاحاد به اي يتوقف على السوا فليس بعضها اولى بان يكون
فاعلا من بعض فمن هذه الجهة لكن علة كل بعض اولى بان يكون فاعلا من ذلك البعض
لان الاحاد يقوم بعلة ذلك البعض فمن جهة من احدهما ذاتها والاخرى بعلولها وح
يندفع ما قيل انه يجوز ان يكون ما بعد المعلول الاول الى غير النهاية علة اذ هو بحيث
لو تحقق لتحقق المجموع ضرورة لانه لا يكفي في كون الشي علة مستقلة تحقق المعلول عند
تحققه فلو فرض كونه علة لكان علة اولى بالعلية منه لما ذكرنا فمثل الاحاد لا يخ
اما ان يكون لها وجود واحد زائد على وجودات الاجزاء او لا فان كان الاول فلا نسلم انه لا
يجوز ان يكون الاحاد باسرها علة فقوله يلزم ان يكون الشي مستندا على نفسه قلنا
لا نسلم وانما يلزم ذلك لو كان الاحاد من حيث هي موجوده بوجود واحد علة للاحاد
من حيث هي كذلك ولو ممنوع فانه يجوز ان يكون الاحاد من حيث ان كل واحد من اجزائها
موجود بوجوده خاص يكون علة للاحاد من حيث هي موجودة بوجود واحد زائد
على وجودات الاجزاء فيكون مجموع الاحاد من حيث هي موجودات علة لوجود المجموع
من حيث هو مجموع وان كان الثاني فلا نسلم انه يحتاجا الى علة وانما يلزم ذلك ان لو
كان لها وجود مغاير لوجودات الاجزاء وليس كذلك ح اجيب بان الاحاد من حيث
هي احاد غير كل واحد ووجودها غير وجود كل واحد فان وجودها هي وجودات
الاجزاء لا شك ان وجودات الاجزاء غير وجود كل واحد فان وجود كل واحد جزء مقوم
لوجودات الاجزاء ومغاير للكل وهي في وجودها مفتقرة الى كل واحد من الاجزاء
والمفتقر الى الغير ممكن فيكون لها علة ولا يجوز ان يكون علة وجودها نفس الاحاد
الموجودة والا يلزم تقدم الشي على نفسه بالضرورة وهو محال ولا الداخل فيها لان اي
داخل فرض علته اولى بان يكون علة للاحاد باسرها فتعين ان يكون خارجا ويكون
واجبا وينقطع به السلسلة كما ذكرنا قال الثاني في البرهان على وجود
واجب الوجود اقول المبحث الثاني في البرهان على وجود واجب الوجود
ويدل عليه وجهان احدهما باعتبار الحدوث والاخر باعتبار الامكان الاول انه

لا شك في وجود حادث وكل حادث ممكن لانه لو لم يكن معدوما تارة وموجودا
اخرى واللازم ظاهر الفساد فان كل ما لم يكن موجودا بعد ما لم يكن معدوما
ثم صار موجودا فبالضرورة يكون معدوما تارة وموجودا اخرى بيان الملازمة انه اذا
لم يكن ممكنا يكون واجبا لذاته او ممتنعا لذاته ضرورة انحصار كل مفهوم في انه ممكن او
واجب او ممتنع على سبيل الانفصال الحقيقي فاذا انتفى واحد من الثلثة تعين احد
الاخرين واذا كان واجبا يكون دائما موجودا واذا كان ممتنعا يكون دائما معدوما
فالملزم المطلوب واذا كان دائما موجودا او دائما معدوما لم يكن معدوما تارة وموجودا
اخرى بيان كل حادث ممكن وكل ممكن له سبب موجود بالضرورة وذلك السبب الموجود
يجب ان يكون واجبا لذاته لو منتهيا الى الواجب لذاته لاستحالة الدور والتسلسل
الثاني لا شك في وجود موجود فذلك الموجود اما واجب او ممكن ضرورة انحصار الموجود
فيهما على سبيل الانفصال الحقيقي فان كان ذلك الموجود واجبا فهو المطلوب ان كان ذلك
الموجود ممكنا فله سبب موجود واجب ابتدا او بواسطة والا يلزم الدور او التسلسل
وقد سبق بطلانهما ولا يعارض بان يقال لم لا يجوز ان يكون سبب الممكن واجبا ابتدا او
بواسطة لانه لو كان سبب الممكن واجبا لزم وجوده لما مر من ان الوجود زائد في الممكن
وفي الواجب واذا كان الوجود زائدا لكون وصفا للذات والوصف محتاج الى الذات
والذات غني فيكون الوجود محتاجا الى غير وكل محتاج الى الغير ممكن وكل ممكن فله
سبب وسببه اما ملاق وهو الذات او صفة من صفاته واما مباين وهو غير الذات
وغير صفة من صفاته فان كان سببه ملاقيا يلزم تقدم ذاته بوجوده على وجوده
فيلزم تقدم الشي على نفسه ان كان الوجود المتقدم عين الوجود المتاخر او كونه
موجودا مرتين ان كان غيره وهو محال بالضرورة وان كان سببه مباينا يلزم
ان يكون الواجب ممكنا هف لانا نقول قد سبق ان ذاته من حيث هي يوجب
وجوده بلا اعتبار وجود وعدم فلا يلزم تقدم الوجود على نفسه ولا كونه موجودا
مرتين على تقدير ان يكون السبب ملاقيا والحق ان وجوده عين ذاته فلم يحتج
الى سبب فتسقط المعارضة قال الثالث في معرفة ذاته اقول
المبحث الثالث في معرفة ذاته تعالى فمذهب الحكماء والغزالي من

المعقد بين ان الطاقة البشرية لا تفي بمعرفة ذاته تعالى لان معرفة ذاته تعالى
اما بالبديهة او بالنظر وكل منهما باطل اما الاول فلان ذاته غير متصورة بالبديهة
بالاتفاق واما الثاني فلان المعرفة المستفادة من النظر اما بالحد واما بالرسم
وكل منهما باطل اما الحد فلان ذاته غير قابلة للتحديد لان الحد انما يمكن للمركب لما عرفت
والتركيب منتف عنه تعالى ولذلك لما سال فرعون موسى عن حقيقته حيث قال
وما رب العالمين فان السؤال بما هو انما هو سؤال عن الحقيقة اجاب عليه السلام
بذكر خواصه وصفاته فقال رب السموات والارض وما بينهما ان كنتم موقنين
منها على ان حقيقة ذاته لا تعلم الا بذكر مقوماته ولا مقوم له اذ لا تركيب فيه
ولم يتنبه فرعون له فلهذا قال لمن حوله الا تستمعون اني سالت عن حقيقته
فاجاب بذكر صفاته فلم يكن الجواب مطابقا للسؤال فلم يتعرض موسى لبيان غلطه وجهلهم
فذكر صفات ابين فقال ربكم ورب اباءكم الاولين لينتبه فرعون عن غلطه
فلم يتنبه ونسبه الى الجنون كما قال الله تعالى حكاية عن فرعون قال ان رسولكم
الذي ارسل اليكم لمجنون فذكر موسى عليه السلام صفات ابين واشار الى ان
السؤال عن حقيقته ليس داب العقلاء حيث قال رب المشرق والمغرب وما بينهما
ان كنتم تعقلون واما الرسم فلا يفيد الحقيقة وان المعلوم منه سبحانه وتعالى
اما السلوب كقولنا ليس بجسم ولا بجوهر ولا عرض وحقيقته تعالى بمغايرة
لسلب ما عدا هذه الامور واما الاضافات كقولنا عالم وقادر ولا شك ان ذاته تعالى
مغايرة لهذه الامور فان المعلوم من قدرة الله تعالى عندنا انها امر يستلزم التاثير
في الفعل على سبيل الصحة فحقيقة القدرة مجهولة والمعلوم منها ليس الا هذا القدر
اللازم وكذا المعلوم عندنا من علم الله تعالى ليس الا انه امر يلزمه الاحكام والاتقان
في الفعل فماهية العلم غير هذا الاثر والمعلوم ليس الا هذا الاثر فقد تبين ان
حقائق صفات الله تعالى غير معلومة لنا وعلى تقدير ان تكون معلومة لنا
فالعلم بالصفة لا يستلزم العلم بحقيقة الموصوف وبما دل الاستقراء عليه طردا وانعكاسا
انا لا نعلم من الله الا السلوب والاضافات وثبت ان العلم بهما لا يستلزم العلم
بالحقيقة ثبت انا لا نعلم ذات الله تعالى وخالف المتكلمون الحكماء وقالوا الحصر

بانا لا نعلم ان طريقة المعرفة منحصرة في البداهة والنظر فانه يجوز ان يعرف الاله
وتصفية النفس وتزكيتها عن الصفات الذميمة والرذائل المكلمون بان حقيقته
تعالى هو الوجود المجرد وهو عندهم معلوم بالبديهة والحق ان هذا الالزام ليس بصواب
فان حقيقته عندهم هو الوجود الخاص والوجود المعلوم هو الوجود بالعرض قال

الفصل الثاني في التنزيهات

اقول لما فرغ من الفصل الاول شرع في الفصل الثاني في التنزيهات
وذكر فيه خمسة مباحث الاول ان حقيقته لا تماثل غيره الثاني في نفي الجسمية والجهة عنه
الثالث في نفي الاتحاد بالبدن وفي قيام الحوادث بذاته الخامس في نفي الاعراض المحسوسة
عنه المبحث الاول ان حقيقته تعالى لا تماثل غيره اذ كل ما يكون مشاركا لغيره في
تمام الماهية لانه لو كانت حقيقته مماثلة لغيره لكان ما به تمايز كل واحد منهما
عن الاخر خارجا عن حقيقتهما المشتركة بينهما مضافا اليهما فالموجب لما به تمايز
الواجب تعالى عن غيره الممتاز له ان كان ذاته لزم الترجيح بلا مرجح لكون ذاته
مماثلة لغيره فابجابها ما اختص بها دون غيره مع تساويهما في الحقيقة ترجيح بلا
مرجح وان كان الموجب لما به تمايز عن غيره غير ذاته فان كان ذلك الغير الموجب
ملاقيا لذاته عاد الكلام الى ذلك الملاقي الموجب فان موجب ذلك الملاقي ان كان
ذاته لزم الترجيح بلا مرجح وان كان غيره عاد الكلام اليه ولزم التسلسل وان كان ذلك
الغير الموجب لما به تمايز عنه مباينا كان الواجب محتاجا في هويته وتعينه
الى سبب منفصل فكان الواجب ممكنا هذا خلف فثبت ان الصفة الممتنع لذاتها افتقرت
الى اختصاص من ذاته تعالى لا ذاته تعالى حتى يلزم الترجيح بلا مرجح ولا غيره الملاقي
حتى يلزم التسلسل ولا غيره المباين حتى يلزم امكانه وذلك كالفصل والعلة فان
الفصل اقتضى لذاته اختصاصه بحصة النوع من الجنس دون سائر الحصص
والعلة لذاتها اقتضت اختصاصها بالمعلول المعين دون غيره فانا نقول
تلك الصفة معللة الذات فتكون متاخرة عن نفس تعين الذات ضرورة تاخر
المعلول عن تعين علته فلا يقتضي تعين علتها كالجنس والمعلول فان الجنس

لما كان معلولا للفصل لم تقتض تعين الفصل الذى هو علته وكذا المعلول لما كان متاخرا عن تعين علته لم تقتض تعين علته قوله ولو جاز ذلك لجاز ان تقتضى
الصفة التى هى معلولة الذات الاختصاص لجاز ان تنافى لوازم الامثال واللازم
من البطلان فالملزوم مثله اما الملازمة فلان الصفة الممنوع التى اقتضت الاختصاص
لازمة للذات والصفة الممنوع لغيره المساوى له فى تمام الحصة لازمة لذات الغير و
الصفتان متنافيتان فتلزم تنافى لوازم الامثال فان قيل ما به تمتاز عن غيرى سلبى
وسوا نه ليس غيره اجيب بان سلب الغير لا يحصل الا بعد حصول الغير وح يكون
الواجب موجودا بعد حصول الغير فيكون ممكنا وقال قدما المتكلمين ذاته تعالى
تساوى سائر الذوات فى كونه ذاتا اذ المعنى بالذات ما يصح ان يعلم ويخبر عنه و
هذا المعنى مشترك بينه وبين سائر الذوات فتكون ذاته مساويا لسائر الذوات
وايضا الوجود الدالة على اشتراك الوجود دالة على اشتراك الذات بان نقول
انا نجزم بذات الشئ ونتردد فى كونه واجبا وجوهرا وعرضا ونقسم الذات الى
الواجب والجوهر والعرض فثبت ان ذاته مساو لغيره فى كونه ذاتا ونخالفه
بوجوب الوجود والقدرة التامة والعلم التام وبالحالة الخامسة عندنا وهاشم
وهى الالهية التى توجب احوالا اربعة هى الحيية والعالمية والقادرية والموجودية
قال المصنف لعل مفهوم الذات امر عارض لما صدق عليه واشتراك العوارض لا
يوجب اشتراك المعروضات وتماثلها فى الحصة وقال الحكماء ذاته نفس وجوده المشاركة
لوجود الممكنات وبتميز ذاته الذى هو الوجود بتجرده عن الماهية وعدم عروضه لغيره
وقد سبق القول فيه فلا حاجة الى اعادته قال الثانى فى نفى الحصة اقول
المبحث الثانى فى نفى الحصة والجهة عنه الله تعالى ليس بحسم خلافا للمجسمة ولا فى جهة
خلافا للكرامية والمشبهة واعلم ان جميع المحصلة اتفقوا على انه تعالى فى جهة والكرامية
اى اصحاب احمد بن الكرام اختلفوا فقال محمد بن الهيصم انه تعالى فى جهة فوق
العرش لانهاية لها والبعد بينه وبين العرش ايضا لانهاية له وقال بعض اصحابه
البعد متناه وكلهم نفوا عنه خمسا من الجهات واثبتوا له التحت الذى هو
مكان غيره وباقى اصحاب محمد بن الهيصم قالوا بكونه على العرش كما قال سائر المجسمة

وبعضهم قالوا بكونه صوتا وقالوا الجسمية وذهابه واجب المصير الى الجهة
ولما حجج على نفى الجسمية لان نفى الجهة نفى الجسمية وان الحجج على نفى الجهة شاملة
على نفى الجسمية اذا عرفت هذا فنقول لو كان الله فى جهة لذهب فاما ان ينقسم فيكون
جسما فكل جسم مركب ومحدث لما سبق فيكون الواجب مركبا ومحدثا هف اولا
ينقسم فيكون جزء الايتجزى وهو محال بالاتفاق وايضا لو كان الله تعالى فى جهة
وحيز لكان متناهى العدد واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلما سبق فى
تناهى الابعاد واما بطلان اللازم فلان تقدر ذلك العدد ممكن محتاج الى المخصص وهو محال
وهو لهم ان يقولوا المخصص والمرجح ذاته وهو ليس بمحل والا لكان فعال لو كان
الله تعالى فى جهة وحيز لكان قابلا للقسمة والاشكال والالوان اى الحركة والسكون
والاجتماع والافتراق وكل ذلك محال فى حق الواجب لان وجوب الوجود ينافى هذه الامور
قال اصحابنا العقل والنقل اقول المثبتون انه تعالى فى جهة وحيز احتجوا
بالعقل والنقل اما العقل فمن وجهين الاول ان بديهة
العقل شاهدة بان كل موجودين لابد وان يكون احدهما مساويا فى الاخر بحيث يكون
الاشارة الى احدهما هى الاشارة الى الاخر كالجوهر وعرضه فان العرض الحال فى
الجوهر ساد فيه بحيث يكون الاشارة الى الجوهر بعينها هى الاشارة الى عرضه او
احدهما مباينا عن الاخر فى الجهة كالسماء والارض والله سبحانه ليس محلا للعالم ولا
حالا فيه فيكون مباينا عن العالم فى الجهة الثانى ان الجسم يقتضى الحيز والجهة
لكونه موجودا اما بنفسه والله سبحانه وتعالى يشارك الجسم فى كونه موجودا اما
بنفسه والله سبحانه وتعالى يشارك الجسم فى كونه موجودا اما بنفسه فيكون
مشاركا للجسم فى اقتضاء الحيز والجهة فيكون فى حيز وجهة واما النقل فايات
تشعر بالجسمية والجهة مثل قوله تعالى والسموات مطويات بيمينه وقوله تعالى
خلقت بيدى وقوله تعالى يد الله فوق ايديهم وقوله تعالى الرحمن على العرش استوى
وغيرها من الايات واجيب عن الوجه الاول بمنع الحصر بانا لانم ان كل موجودين
يجب ان يكون احدهما مساويا فى الاخر او مباينا له فى الجهة لجواز ان يكون مباينا
له فى الذات والحصة لا فى الجهة ومنع شهادة البديهة لاختلاف العقلاء فيه

بانه لو كان بديهة العقل شاهدة بان كل موجودين لابد وان يكون احدهما ساريا
في الاخر ومباينا عنه في الجهة لما اصلف العقلا فيه واجيب عن الوجه الثاني
بان الجسم يقتضي الحيز والجهة بحقيقته المخصوصة والله سبحانه وتعالى
لا يشاركه في حقيقته المخصوصة فلا يشاركه في اقتضاء الحيز والجهة واجيب عن
الايات المذكورة المقابلة للتاويل بظهورها بانا لا نعارض القواطع العقلية التي
لا يقبل التاويل بالقطع بها وح اما ان نفوض علمها الى الله تعالى كما هو مذهب السلف
وقول من اوجب الوقف على الله في قوله تعالى وما يعلم تاويله الا الله واما ان
يأول كما هو مذهب المأولين وقول من عطف قوله والراسخون في العلم على الله
والتاويلات مذكورة في المطولات على وجه الاستقصا قال الثالث في نفي
الاتحاد والحلول اقول المبحث الثالث في نفي الاتحاد والحلول اما الاتحاد
فهو انه كان شيء واحد بعينه صار شيئا اخر هذا هو معناه الحقيقي والذي يدل على
امتناعه انه لو اتحد الواجب بغيره فان بقيا بعد الاتحاد موجودين فهما بعد اتحادهما
متغايران لا واحد هذا في الاتحاد وان لم يبقيا موجودين لم يتحد لانه ح اما
ان عدما او وجد ثالث فليسا متحدين لان المعدوم لا يتحد بالمعدوم وان عدم احدهما
وبقي الاخر فان كان المعدوم هو الثاني والباقي هو الاول لم يتحقق الاتحاد اصلا
وان كان المعدوم هو الاول والباقي هو الثاني فكذلك لم يتحقق اتحاد لانه ح لم يصر
الاول الثاني بل عدم الاول قيل لانهم انهما لو كانا موجودين لم يتحدا وانما يلزم نفي
الاتحاد لو كانا موجودين بوجودين وتعينين وهو ممنوع فانه يجوز ان يكونا
موجودين بوجود واحد وتعين واحد كالجنس والفصل اجيب بان الوجود
للواحد والتعين الواحد الذين صار بهما موجودين ومتعينين اما ان
يكون احد الوجودين الاولين واحد التعينين الاولين او وجودا ثالثا وتعينا ثالثا فان كان الاول يلزم انعدام احدهما بالضرورة ويلزم عدم الاتحاد
وان كان الثاني فلا بد اما ان يكون كل واحد من الموجودين والتعينين الاولين
باقيا او لا والاول يوجب ان يكون الشيء الواحد موجودا بوجودين وتعينين
متغايرين وهو ظاهر بالضرورة والثاني يوجب اما انعدام احدهما او كون الشيء

فص

الواحد موجودا بوجودين وتعينين واما انعدامهما وحدوث ثالث فالاول
ح والثاني يلزم نفي الاتحاد ولا يمكن ان يتحد الوجودان والتعينان والا يلزم ان كان
الوجود والتعين موجودين وموجودين وهو ح واما الثاني وهو الحلول فلان المعقول منه
قيام موجود بموجود على سبيل التبعية بشرط امتناع قيامه بذاته وهو في الحلول
بهذا المعنى على الله تعالى وحكى القول بالاتحاد والحلول عن النصارى وجمع من
المتصوفة فانه حكى عن النصارى انهم قالوا اتحدت الاقانيم الثلث الاب والابن
وروح القدس واتحدت ناسوت المسيح واللاهوت وحل الباري تعالى في عيسى
وحكى عن جمع من المتصوفة انهم قالوا اذا انتهى العارف نهاية مراتبه اسقى هويته
وصار الموجود هو الله تعالى وحده وهذه المرتبة هي الفناء في التوحيد وقالوا
ان الله تعالى يحل في العارفين فان اراد وا بالاتحاد والحلول ما ذكرناه فقد بان
فساده وان اراد وا بهما غيره فلا بد من تصويره اولا لساني التصديق به نفيا او
اثباتا فانه لا يمكن نفيه او اثباته الا بعد تصور ما هو المراد قال الرابع في نفي
قيام الحوادث اقول المبحث الرابع في نفي قيام الحوادث به تعالى علم ان
الصفة للشيء اما ان تكون مقررة في الموصوف غير مقتضية لاضافته الى غيره
كالسواد للجسم والشكل والحسن واما ان تكون مقررة في الموصوف مقتضية
لاضافته الى غيره وهذا القسم ينقسم الى ما لا يتغير المضاف اليه كالقدرة
على تحريك جسم ما فانها صفة مقررة في الموصوف بها يلحقها اضافة امر كلي من
تحريك اجسام لزوما او ليا ذاتيا وتدخل في ذلك حجارة وشجر وفرس دخولا ثانيا
فان متعلق الاضافات المعينة بالقدرة على تحريك جسم ما ليس متعلق ما يلزمه
فانه لو لم يكن حجارة اصلا في الامكان ولم يكن اضافة القدرة الى تحريكه ابدا ما
ضر ذلك في كون القدرة على تحريك جسم قادرة لا تتغير باحوال المقدور عليه
من الاشياء بل انما تتغير الاضافات الخارجية والسبب في ذلك انما القدرة ملزمة
للاضافة الى امر كلي لزوما او ليا ذاتيا والى الجزئيات المندرجة تحت ذلك الكلي
لزوما ثانيا غير ذاتي بل بسبب ذلك الكلي والاول اي الكلي الذي تتعلق القدرة
به لا يمكن ان يتغير فلهذا لا يتغير القدرة به واما الجزئيات فقد تتغير فيما

ويتجدد بسبب الاضافة الجزئية العرضية المتعلقة بها والى ما يتغير المضاف
اليه مثل العلم فانه صفة مقررة في العالم الموصوف به لحقها اضافة الى المعلوم
وستجدد بتجدد المعلوم فان العلم بان زيدا ليس بموجود ثم حدث زيد فيصير العلم
بان زيدا موجود فتغير الاضافة والعلم المضاف معا فان العلم لم يختص
بالاضافة به حتى ان العلم المضاف الى محل كالعلم لم يكن ذلك بان يكون علما جزئيا
بل يكون العلم بالمعجوة علما مستفادا فالمستفاد لزمه اضافة مستفادة وهيئة للنفس
متجددة لها اضافة متجددة بخصوصه غير العلم بالمعلومة وغير هيئة تحققها
ليس مثل العدة التي هي هيئة واحدة لها اضافات واما ان لا يكون مقررا في
الموصوف بل مقتضية لاضافته الى غير مثل كونه متكيفا وشما لافانه اضافة
محضة بخلاف العلم والعدة فانه هيئة مقررة في الموصوف يتبعها اضافة
لازمة او لاحقة للموصوف بها ذو هيئة مضافة لاذو اضافة محضة اذا عرفت
هذا فلنرجع الى ما هو بصدده في المتن فنقول صفات الباري تعالى ينقسم الى اضافات لا
وجود لها في الاعيان كتعلق العلم والقدرة والارادة فان هذه التعلقات اضافات
محضة لا وجود لها في الاعيان وهذه الاضافات منتهى مبتدله والى امور حقيقية
كنفس العلم والقدرة والارادة وهي قديمة لا تتغير ولا تبدل خلافا للكرامية فانهم
جوزوا تغير صفاته لنا وجوه الاول ان تغير صفاته يوجب انفعال ذاته وذلك
لان المقتضي لصفاته ذاته وتغير الموجب يدل على تغير موجبه فانه يمتنع ان
يكون الموجب الشيء باقيا والشيء منتفيا الثاني ان كل ما يتصف به الباري تعالى
هو صفة كمال لامتناع اتصافه بصفة النقص باتفاق العقلاء فلو خلا عن صفة
الكمال يكون ناقصا الثالث لو كان قبول الذات لتلك الصفة المحدثة من لوازم
ذاته او منتهيا الى قابلية لازمة وذلك لانه لو لم يكن قبول الذات لتلك الصفة
المحدثة من لوازم ذاته لكان قبول الذات لتلك الصفة المحدثة عارضا فيكون
الذات قابلة لتلك القابلية فان انتهى الى قابلية لازمة فهو المطلوب وان لم ينته
الى قابلية لازمة لزم الدور او التسلسل وهما محالان فلابد وان يكون قبول الذات
لتلك الصفة المحدثة من لوازم ذاته او منتهيا الى قابلية لازمة واذا كان قبول

صح اتصافه بمحدث لصح اتصافه تعالى به اذ لا فرق بين ان يكون قبول ذاته صفة محدثة من لوازم ذاته او لا

الذات تلك الصفة المحدثة من لوازم ذاته او منتهيا الى قابلية لازمة فلا نفكك
تلك القابلية عن الذات فيصح اتصافه تعالى بالصفة المحدثة ازلا وصحة
اتصاف الذات بالصفة متوقفة على صحة وجود الصفة لان اتصاف الذات
بالصفة نسبة بين الذات والصفة والنسبة متوقفة على وجود المنتسبين
فصحة اتصاف الذات بالصفة متوقفة على وجود صحة الصفة لان صحة
الموقوف متوقفة على صحة وجود الموقوف عليه فيصح وجود الحادث في الازل
وهو محال لان الازل عبارة عن نفي الاولية والحدوث عبارة عن ثبوت الاولية و
الجمع بينهما محال فثبت ان كل ازلي لا يتصف بالحادث وبعكس بعكس النقيض الى ان
كل ما هو متصف بالحوادث لا يكون ازليا فلو كان الله تعالى متصفا بالحوادث لم يكن
ازليا لكنه ازلي فلا يتصف بالحوادث وهو المطلوب والدليل يتم بدون التعرض لعكس
النقيض فانه اذا ثبت ان الازلي لا يتصف بالحادث ثبت ان الله تعالى لا يتصف
بالحادث لان الله تعالى ازلي وكل ازلي لا يتصف بالحوادث فالله تعالى لا يتصف
بالحوادث قيل صحة اتصاف الذات بالصفة غير صحة وجود الصفة في نفسها
ولا يلزم من ثبوت احدهما ثبوت الاخرى فان معنى صحة اتصاف الذات بالصفة
ازلا ان هذه الصفة لو كانت ازلية في نفسها ممكنة لكانت الذات قابلة لها وهذا
لا يستدعي كون الصفة في نفسها صحيحة واجيب بانه لا نزاع في ان صحة الاتصاف
غير صحة وجود الصفة لكن صحة الاتصاف بها متوقفة تحققها وتحققها متوقف
على صحة وجودها ولقائل ان يقول صحة الاتصاف بها غير متوقفة على صحة وجودها
فان صحة صدور المقدور عن القادر لا يتوقف الا على صحة وجود مقدوره لذاته
فان امتنع وجود مقدور لعارض او فوات شرط لم ينف ذلك في صحة الصدور منه
الرابع المنتفي للصفة الحادثة ان كان ذاته او شيء من لوازم ذاته لزم بترجح احد
الجائزين بلا مرجح لان الذات ولوازمه الى حدوث الحادث في ذلك الوقت او قبله
على السواء فان حدوثه في ذلك الوقت جائز حدوثه قبله فحدوثه في ذلك الوقت ترجح
احد الجائزين بلا مرجح وان كان المنتفي للصفة الحادثة وصفا اخر محدثا فنسئل الكلام
الى منتفي ذلك الوصف الحادث ويلزم التسلسل وان كان المنتفي للصفة الحادثة شيئا

على صحة وجود الصفة لان صحة الاتصاف متوقفة على م

غير ذاته تعالى وغير مشيء لوازمه وغير وصف اخر محدث لكان الواجب معللا
في الصفة الحادثة الى سبب منفصل وكل واحد من هذه الاقسام محال والمص
اعترض على كل واحد من الوجوه الاربعة اما على الاول فبان يقال انه تعالى لا
يفعل عن غيره ولكن لا يلزم من عدم افعاله من الغير ان لا يجوز تغير صفاته
فانه يجوز ان يقتضي ذاته صفات متعاقبة كل واحدة منها مشروطة بانقراض
الاخرى فلا يفعل عن غيره بل يفعل عن ذاته فان المقتضي لحدوث صفة بعد انقراض
الاخرى ذاته وامتناع الانفعال عن ذاته على هذا الوجه ممنوع واما على الثاني فبان
يقال قولكم كل ما يصح اتصافه به فهو صفة كمال مسلم ومنع انه لو خلا عنها كان ناقصا
فانه انما يكون الخلو عنها نقصا اذا لم يكن للصفة الزائلة خلف واما اذا كان لها خلف
فلا يلزم النقص فانه يجوز ان يقتضي ذاته صفات متعاقبة كل واحدة منها مختصة بوقت
وحال لتعلق الارادة بها في ذلك الوقت والحال وخلف لما زال فيكون الكمال مطردا
ومحفوظا في ضمن تلك الصفة المتعاقبة لا يقال ان كل واحدة من تلك الصفات المتعاقبة
يجب ان تكون صفة كمال فعند زوال الصفة السابقة يلزم النقص لخلو عن صفة
الكمال لانا نقول يجوز ان يكون كون الصفة صفة كمال مشروطا بحضور ذلك الوقت
الذي اختص بها فلا يلزم ان يكون خلو الذات عن تلك الصفة عند انقضائها وقتها
نقصا والحاصل ان كل واحدة من الصفات المتعاقبة انما هي كمال عند وقتها المختص
بها ولا يكون كمالا عند انقضاء وقتها بل الكمال هو الصفة التي تحدثها وهو متصف بها
واما على الثالث فبان يقال الملازمة ممنوعة فانا لا نسلم انه لو صح اتصافه بالحدث لصح
اتصافه بها ذلا فان امكان الاتصاف بالصفة المحدثة لما توقف على امكان الصفة المحدثة
لم يكن امكان الاتصاف بالصفة المحدثة قبل امكان الصفة المحدثة ضروريا امتناع
الموقوف قبل الموقوف عليه وامكان الصفة المحدثة لم يتحقق في الازل لان امكانها
مشروط بانقضاء الصفة التي قبلها بوقت معين وحال معين لتعلق الارادة بها في
ذلك الوقت واما على الرابع فبان يقال المقتضي للصفة الحادثة الفاعل المختار ولزوم ترجح
احد الجائزين من غير مرجح ممنوع لجواز كون تعلق ارادة الله تعالى بوقت معين مرجحا
للموازنة على جواز قيام الصفات الحادثة بذات الله تعالى بوجهين احدهما انه تعالى

لم يكن فاعلا للعالم ضرورة كون العالم حادثا ثم صار فاعلا له والفاعلية صفة بنويه
فهذا يقتضي قيام هذه الصفة الحادثة بذاته تعالى وثانيهما ان الصفات القديمة
يصح قيامها بذاته تعالى المطلق كونها صفات او معاني لا لكونها قديمة فان القدم لكونه
عدميا لا عبارة عن عدم المسبوقية بالغير لا مدخل له في صحة اتصاف الذات بالصفات
القديمة فان صحة الاتصاف وجودي والامور العدمية لا تكون جزءا من المقتضي للامر الوجودي
والحوادث تشارك الصفات القديمة في كونها صفات ومعاني فيصح قيام الصفات الحادثة
بذاته تعالى لشاركتها للصفات القديمة فيما هو المقتضي لصحة القيام واجيب عن الاول
بان التغير في الاضافة والتعلق لا في الصفة لان كونه تعالى فاعلا للعالم اضافة وتعلق
عرض للقدرة بعد ان لم يكن عارضا وعند المعتزلي ان المصحح لقيام تلك الصفة القديمة حقائقها
المخصوصة او لحلول القدم شرط لصحة الاتصاف والقدم وان كان عدميا يجوز ان يكون
شرطا لان العدمي يجوز ان يكون شرطا للامر الوجودي او لحل الحدوث مانع من صحة الاتصاف
والحق انه لا يصح قيام الحوادث بذاته تعالى والمعتمد فيه الاستدلال بامتناع التغير عليه
لاستحالة انفعال الغير في ذاته تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا قال الخامس في نفي
الاعراض المحسوسة عنه اقول المبحث الخامس في نفي الاعراض المحسوسة عنه اجمع
العقلاء على انه سبحانه وتعالى غير موصوف بشيء من الالوان والطعوم والروائح واللذائذ
الحسية فان هذه الامور تابعة للمزاج التي هي كيفية حادثة عن تفاعل العناصر وهو تعالى
منزه عن الجسمية والتركيب قال الامام والمعتمد في انه غير موصوف بالالوان والطعوم و
الروائح الاجماع والاصحاب قالوا اللون جنس تحته انواع وليس بعضها بالنسبة الى
بعض صفة كمال وبالنسبة الى بعض صفة نقصان واتصاف الفاعل به لا يتوقف على تحقق
شيء منها واذا كان كذلك لم يكن الحكم بثبوت البعض اولى من الباقي فوجب ان لا يثبت
شيء منها ثم قال ولقائل ان يقول ندعي انه ليس البعض اولى من البعض في نفس الامر
ام في عقلك وذهنك والاول لا بد فيه من الدلالة فلم لا يجوز ان يكون ماهية ذاته
تستلزم لونا معينا من غير ان تعرف لنا ذلك الاستلزام والثاني مسلم لكن لا يلزم
الا عدم علمنا بذلك المعين واما عدمه في نفسه فلا ولقائل ان يقول التمسك بالاجماع
في المعللات انما يكون عند الضرورة والمعتمد في هذا الموضع انه لا يجوز ان يكون

الصفات المعاني

ماهيته وذاته

محلا للاعواض لامتناع انفعال ذاته وقال ايضا انفى الكل على استحالة الالم واما
اللذات العقلية فقد جوزها الحكما والباقون ينكرونها واحتجوا بان اللذة والالم من
توابع اعتدال المزاج وتنافره وذلك لا يعقل الا في الجسم وهو ضعيف لانه يقال يجب
ان اعتدال المزاج يوجب اللذة لكن لا يلزم من انتفاء السبب الواحد انتفاء المسبب
المتعدد بل لكل اللذة ان كانت قديمة وهي داعية الى الفعل الملتذ به وجب ان يكون
موجودا الملتذ به قبل ان اوجد لان الداعي الى ايجاده قبل ذلك موجود ولا مانع
لكن ايجاد الشيء قبل ايجاده محال وان كانت حادثة كان محل الحوادث والحكما قالوا ان
كل من تصور في نفسه كمالا افرح به ومن تصور في نفسه نقصانا تالم به ولا شك ان كماله
تعالى اعظم الكمالات وعلمه بكماله اجل العلوم فلا بعد ان يلتذ به وان يستلزم ذلك اعظم
اللذات قال الامام والجواب انه بط باجماع الامة والحق ان اللذة والالم اللذين
من توابع المزاج لا شك في استحالتهما عليه تع واما قول الامام ان كانت اللذة قديمة و
هي داعية الى الفعل الملتذ به وجب ان يكون موجبا الملتذ به قبل ان اوجد لان الداعي
لايجاده قبل ذلك موجود ولا مانع فانما يصح اذا كان الملتذ به من محله وعلى تقدير ان
يكون الملتذ به من فعله انما يصح اذا كان داعي الايجاد متجددا مغايرا لداعي اللذة
اوكان داعي الايجاد ايضا قديما لكنه غير كاف في الايجاد الا بعد وجود الملتذ به اما
اذا كان داعي اللذة داعي الايجاد بعينه لم يلزم الخلف المذكور والدلالة المذكورة لا
تبطل الالم اذ ليس لها داع فلا يلزم هذا الخلف والحكما لا يقولون ان علة بكماله توجب
اللذة فانه ليس بصحيح لاقتضائه ان يكون علمه فاعل اللذة وذاته قابلها وهم لا يقولون
بذلك بل يقولون ان اللذة في حقه تعالى هو عين علمه بكماله ونقول الفرح والالم اللذين
يوجبهما العلم بالكمال او النقصان في حقه تعالى ليس بمفيد لانه منزه عن الانفعال
والتمسك باجماع الامة يفيد في عدم اطلاق لفظ اللذة والالم عليه لان كل صفة لا تفيد بها
الاذن الشرعي لا يوصف به تعالى اما في المعنى الذي ادعاه الحكما فلا اجماع غير حاصل به
ونفي الالم عنه تعالى لا يحتاج الى بيان لان ادراكه منافٍ ولا منافاة له تعالى قال

الفصل الثالث في التوحيد

اقول لما فرغ من الفصل الثاني شرع في الفصل الثالث في التوحيد واجمع الحكما
على انه ليس واجب الوجود الا واحدا بان وجوب الوجود نفس ذات الله تعالى
فلو شاركه في وجوب الوجود غيره امتاز عن الغير بالتعين ويلزم التركيب فيكون
ممكنا هف قيل وفيه نظر لان الامتياز بالتعين لا يوجب التركيب في الماهية حيث
يمكن ان ما ادعى الخصم بان الامتياز بالتعين يوجب التركيب في الماهية بل ادعى التركيب
وهو كذلك لانه لو شاركه غيره في وجوب الوجود ووجوب الوجود نفس ذاته فلا بد و
ان يمتاز تعين ذاته على نفس وجوب الوجود بالصفة وح يكون واجب الوجود
المتعين فيه امران وجوب الوجود الذي هو نفس ذاته والتعين الذي هو زائد عليه
ولا يجوز ان يكون علة التعين ذاته والا لزم ذاته والالم محققا اثنينيته فيكون
تعينه امرا خارجا عن ذاته وغير لازم ذاته فيكون ممكنا هف قال الامام في برهان التوحيد
على طريقة الحكما الوجوب بالذات لا يكون مشتركا بين اثنين والا لكان مغايرا لما
به يمتاز كل واحد منهما عن الاخر فيكون كل واحد منهما مركبا عما به الاشتراك وما به الامتياز
فان لم يكن من الجزئين ملازمة كان اجتماعهما معلول علة منفصلة هذا خلف
وان كان منهما ملازمة فان استلزمت الهوية الوجوب كان الوجوب معلول الغير
هف وان كان الوجوب مستلزما للكل الهوية فكل واجب هو هو فما ليس هو لم يكن
واجبا فنقل عليه هنا بنا على كون الوجوب وصفا نسبيا وهو باطل والا لكان اما
داخلا في الماهية او خارجا وكلاهما باطل على ما تقرر ولانه لو كان شيئا لكان مساويا
في الثبوت لسائر الماهيات ومخالفا لها في الخصوصية فوجوده غير ماهيته فيتصاف
ماهيته بوجوبه ان كان واجبا كان للوجوب وجوب اخر الى غير النهاية وان لم يكن
واجبا كان ممكنا لذاته هف وايضا فهو مبنا على كون التعين وصفا ثبوتيا زائدا
وهو باطل وايضا فهو معارض بان واجب الوجود مساو للممكن في الوجودية ومخالف له
في الوجوب فوجوده ووجوده صفتان فاما ان لا يكون بينهما ملازمة وهو محال والا
لصح انفكاك كل واحد منهما عن الاخر فيمكن انفكاك ذلك الوجود عن الوجوب وكلما كان
كذلك استحال ان يكون واجبا لذاته او يكون بينهما ملازمة ويمتنع ان يكون كل واحد منهما
مفتقرا الى الاخر ضرورة امتناع الدور ويمتنع ان يكون الوجود مستلزما للوجوب والا

حصول الغير فيكون ممكنا وفيه كفاية وجه اخر يدل على نفي المشترك اي الوجود الخاص
المتصف بالوجوب الذاتي ان يكون مشتركا بين اثنين بل هو واحد حقيقي لانه لو كان مشتركا
بين اثنين فان كان تمام حقيقتها نفس الخصوصية التي يمتاز بها كل واحد منهما عن الآخر
خارجة عن حقيقتها المشتركة بينهما مضافة اليهما فان كانت في كل واحد منهما
كان كل واحد منهما من حيث هو هو موجودا ممتازا عن الآخر ممكنا فلا يكون واحد منهما
واجبا وايضا لا يكون خصوصية احديهما لازمة للحقيقة من حيث هي هي بالضرورة
والا لامتنع التحقق بدونها مفتقرا اليه كل الخصوصية في تلك الخصوصية الى غيره
فلا يكون واجبا وايضا لو كان علة الخصوصية الذات من حيث هي لم يوجد منهما الا
واحد ولكان مختصا قبل تلك الخصوصية لان العلة يجب ان تختص وسعين
قبل المعلول فيكون لها خصوصية اخرى ويلزم الدور او التسلسل وافتقار احديهما
في الخصوصية الى غير فيلزم الامكان وان كان علة الخصوصية الغير يلزم الامكان
وان كان داخلا في حقيقتها يلزم ان يكون كل منهما مركبا مما به الاشتراك ومما به الامتياز
وهو محال وان كان خارجا عنهما فان لم يكن عارضا لهما لم يكن منهما واجب الوجود و
ان كان عارضا لهما وكل عارض يحتاج الى معروضه وكل محتاج ممكن فلا يكون الواجب
واجبا هف وايضا يلزم ان يكون لكل منهما ماهية ووجود آخر فلم يكن واحد منهما
واجبا لما عرفت ان الواجب لا يكون له وجود وماهية **وجه آخر**
في بيان التوحيد على طريقة الحكيم مبني على مقدمتين احديهما ان الاثنين
قد يختلفان بالاعتبار كالعاقل والمعقول اذ كان العاقل يعقل ذاته وقد يختلفان بالاعيان
والمختلفان بالاعيان قد يتفقان في امر عارض كهذا الجوهر وهذا العرض في الوجود وقد
يتفقان في امر مقوم لهما كزيد وعمرو في الانسانية والمختلفان بالاعيان المتفقان في
امر مقوم يشملان بالضرورة على امر من اجله اجتمعا فيهما احديهما ما اختلف فيه والثاني
ما اتفق فيه واجتماعهما امتناع العكاك من احد الجانبين وهو اللزوم او مع جواز
الانفكاك وهو العروض واللزوم لا خ اما ان يكون ما اتفقا فيه لازما لما اختلفا فيه
فيكون للمختلفين لازم واحد وهذا غير منكر كالموجود اللازم للناطق والاعجم واما ان
يكون ما اختلفا فيه لازما لما اتفقا فيه فيكون الشيء الواحد يلزمه مختلفان متقابلان

محل موجود واجب هف والجواب عنه لا نقول الوجود مقول على الواجب والممكن
بالاشتراك اللفظي فقط واذا كان كذلك فلم لا يجوز ان يكون الوجوب بالذات مقولا
على الواجبين بالاشتراك اللفظي فقط قال صاحب المحصل ان لزم التركيب
من مفهوم كون الوجوب مشتركا بين اثنين كان من الواجب ان يقتصر على ذلك
لانه قد تبين ان كل مركب ممكن ثم قوله بعد ذلك فان استلزمت الهوية الوجوب
كان الوجوب معلول الغير هف وفيه نظر لان الخلف انما يكون لو كان الواجب معلول
الغير لا الوجوب اما اذا كانت هويته مستلزمة لوجوبه وكان وجوبه محتاجا الى
هويته لا يلزم كون الهوية معلولة الغير بل يلزم كون الهوية غير واجبة بانفرادها
انما يكون واجبة بصفة تقتضيها ذاتها ولو قال في الاول الوجوب صفة هي غير
واجبة بدون الموصوف بها فيكون معلول الغير حصل مقصوده والا عترض عليه
بكون الوجوب غير ثبوتي بالملل على مذهبه فانه ينتقض اللا وجوب المحمول عليه العدم
فالوجود يكون محمولا عليه هو ايضا ان لم يكن الوجوب واجبا لكان ممكنا فالواجب لذاته اولى
ان يكون ممكنا اما دة لما مضى وقد مر الكلام عليه واما المعارضة بكون الواجب مساويا
للممكن في الوجود فقد سبق ان اشتراكهما في الوجود ليس بالتواطي والمهرب الذي يهرب
اليه اخيرا ان الوجوب بالذات مقول على الواجبين بالاشتراك اللفظي لا ينجيه عن
هذه الحيرة فانه من غاية التحير لا يدري الى اي شيء ساذي كلامه ولا يبالي بالتناقض
والتزام ما لا يخلصه من حيرته وكان من الواجب ان يقول كما قال ابن سينا الحكما
الواجب لذاته يستحيل ان يكون محمولا على اثنين لانه اما ان يكون ذاتيا لهما او عرضيا
لهما او ذاتيا لاحدهما عرضيا للآخر فان كان ذاتيا لهما فالخصوصية التي بها امتاز
كل واحد من الآخر لا يكون داخلا في الوجوب الذي هو المعنى المشترك والا فلا امتياز
فهو خارج مضاف الى المعنى المشترك فان كان في كل واحد منهما كان كل واحد منهما
ممكنا من حيث هو موجود ممتاز عن الآخر وان كان في احدهما فهو ممكن وان كان عرضيا
لهما او لاحدهما فمعروضه في ذاته لا يكون واجبا لما قال الواجب لذاته هو المعنى
المشترك فقط لانا قد نزيد اشتراكه فان قيل الخصوص سلبي وكل واحد منهما مختص بانه
ليس الآخر قلنا سلب الغير لا يتحصل الا بعد حصول الغير وح يكون كل واحد منهما هو بعد

لـ الواجبين

هو

حصول

ان الراجح من حيث هو مشترك لا يوجد غير مخصص

وهذا منكر فانه يمنع ان يكون الحيوان ناطقا واعجم معا لاستحالة التقابل بين الاثنين
الشئ الواحد لاستلزامه التنافي بين اللازم والملزوم واما العروض فاما ان يكون ما
يختلفان فيه عارضا عرض لما يختلفان به وهذا ايضا غير منكر ايضا كالوجود العارض
لهذا الجوهر وهذا العرض عند اطلاق هذا الوجود العارض وذلك الوجود عليهما فان
الوجود مقوم لهما من حيث هما موجودان وعارض لهويتهما المختلفة بالكلية واما
ان يكون ما يختلفان به عارضا لما يتفقان فيه وهذا ايضا غير منكر كالانسانية
المعروضة لهذا وذلك عند اطلاق هذا الانسان وذلك الانسان عليهما فان الانسانية
مقومة لهما ومن حيث هي معروضة لما اختلفا فيه من التشخصة وثانيهما ان ماهية الشئ
قد يجوز ان يكون سببا لصفة من صفاته كالانثينية التي هي سبب لزوجيتها وان
صفة الشئ قد يكون سببا لصفة اخرى له مثل الفصل الخاصة كالناطقية للمتعجبية
ومثل الخاصة للخاصة كالمتعجبية للضاحكية ومثل العرض العرض كاللون للمرئي
ولكن لا يجوز ان يكون الصفة التي هي الوجود انما هي سبب ماهيته التي هي الوجود او
لسبب صفة اخرى لان السبب متقدم في الوجود والمتقدم بالوجود قبل الوجود
فان سائر الصفات انما توجد بسبب الماهية والماهية توجد بسبب الوجود ولذلك
جاز ان يكون الماهية سببا لسائر الصفات وان بعضها سببا لبعض ولم يجز ان يكون
شئ منها سببا للوجود واذا عرفت ذلك فنقول قد ثبت ان واجب الوجود موجود وانه
موجد للممكن الوجود وانه انما يكون موجدا لشئ اذا كان معينا لان الشئ غير المتعين
لا يوجد في الخارج وما لا يوجد في الخارج يمتنع ان يكون موجدا لغيره ثم واجب الوجود المتعين
ان كان متعينه كذلك لانه واجب الوجود اي بعينه عين كونه واجب الوجود فلا
واجب بوجود غيره وهذا هو المطلوب وان لم يكن بعينه كذلك اي لانه واجب الوجود
اي انه لم يكن بعينه ذلك عين كونه واجب الوجود بل بعينه لامر اخر اي بعينه غير كونه
واجب الوجود فهو معلول لانه ان كان واجب الوجود لازما لمتعينه كان الوجوب
لازما لماهيته غيره او لازما لصفة غيره لان التعين اذا كان غير واجب الوجود لكون
ماهيته او صفة لماهيته وعلى التقديرين يلزم من كون الوجود الواجب لازما لمتعينه
كون الوجود لازما لماهية غيره او لازما لصفة غيره وهو ح يلزم ان يكون الوجود

سبب ماهية غيره او سبب صفة اخرى لما ان اللزوم بين الشيئين لا يتحقق الا اذا كان
الملزوم او جزء منه علة او معلولا مساويا للازم او لجزء منه او كانا معلولي علة واحدة
وعلى تقدير كون الوجود الواجب لازما للمتعين يمتنع ان يكون علة للتعين لان العلة
يجب ان تتعين قبل المعلول ويمتنع ان يتعين الوجود الواجب قبل تعينه وعلى التقديرين
الاخرين وهو ان يكون الملزوم علة للازم او جزءا من علته او يكون الملزوم واللازم
معلولي علة واحدة يلزم ان يكون واجب الوجود معلولا وممكنا وان كان واجب الوجود
عارضا لمتعينه فهو اولى بان يكون معلولا ايضا لان العارض الشيء يفتقر الى ذلك الشيء
المفتقر الى الغير معلول ولانه اذا كان واجب الوجود عارضا لمتعين لا يكون علة
لتعينه والا لكان لازما له فيكون تعينه لعينه فيتضاعف الافتقار فيكون اولى بان يكون
معلولا وان كان التعين لازما للواجب الوجود فهو معلول ايضا لانه لا يجوز ان يكون
واجب الوجود علة لتعينه لان العلة يجب ان تتعين قبل المعلول ويمتنع ان يتعين
الوجود الواجب قبل تعينه فيكون واجب الوجود متعينا معلولا وان كان التعين
عارضا للوجود الواجب فهو معلول ايضا لانه لا يجوز ان يكون الوجود الواجب علة لتعينه
والا يلزم تقدمه على تعينه بالتعين ضرورة وجوب تقدم العلة على المعلول بالتعين ولا ان
يكون التعين علة لمعروضه والا لكان لازما له لا عارضا فتعين ان يكون واجب الوجود
المتعين معلولا لغيره ثم التعين لا يمكن ان يكون عارضا للوجود الواجب من حيث هو
طبيعة عامة فاذا يكون عارضا له من حيث هو طبيعة غير عامة وح اما ان تختص
تلك الطبيعة المعروضة للتعين بعين ذلك التعين العارض لها او يكون سبب تعين
اخر خصصها اولا ثم عرض لها التعين بعد تخصصها فان كان الاول فتلك العلة علة
لخصوصية ماهيته يجب وجوده وهذا ح وان كان الثاني فالكلام في التعين السابق
كالكلام في التعين المعلول ولما بطل الاقسام الاربعة الحاصلة من كون تعين واجب
الوجود غير كونه واجب الوجود لعين كون تعين واجب الوجود عين كونه واجب
الوجود فيكون واجب الوجود واحدا وهو المطلوب اجمع المتكلمون على نفي الالهين
بوجهين احدهما انه لو فرض الالهان لاستوت الممكنات بالنسبة اليهما اي يكون
جميع الممكنات مقدورة بالنسبة الى كل واحد منهما لان علة المقدورية الامكان فان

الامتناع والوجوب يحدان المقدورية والامكان وصف مشترك بين جميع الممكنات
فتكون جميع الممكنات مقدورة لكل منهما فيكون كل منهما قادرا على جميع الممكنات
فلا يوجد شئ من الممكنات لانه ان وجد شئ من الممكنات فاما ان لا يكون واحد منهما موثرا
فيه او احدهما موثرا فيه دون الاخر فعلى التقديرين الترجيح بلا مرجح اما على تقدير ان لا يكون واحد
منهما موثرا فظاهر لانه يلزم ترجيح احد طرفي الممكن بلا مرجح واما على تقدير ان يكون
الموثر احدهما فقط فلانه لما كان ذلك الممكن الواقع نسبته الى كل منهما على السوا فوقوعه
باحدهما دون الاخر يكون ترجيحا بلا مرجح فثبت انه لو وجد شئ من الممكنات على تقدير ان
لا يكون واحد منهما موثرا فيه او يكون احدهما موثرا فيه دون الاخر يلزم الترجيح بلا مرجح
واللازم بط لاستحالة الترجيح بلا مرجح فلا يوجد شئ من الممكنات فان كان كل واحد
منهما موثرا فيه يلزم اجتماع موثرين مستقلين على اثر واحد بالشخص فلا يوجد شئ منها
فثبت انه لو فرض الهان لا يوجد شئ من الممكنات واللازم بط فالملزوم مثله فالاله
واحد وهو المط الثاني لو فرضنا الهين فاذا اراد احدهما تحريك جسم فان امكن للاخر
ارادة سكونه فليفرض ذلك فان ما هو ممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال والا لكان
ممتنعا لا ممكنا وح اما ان يحصل مراد هما فيكون الجسم متحركا ساكنا وهو محال او لا يحصل
مراد كل واحد منهما فيكون الجسم الواحد لا متحركا ولا ساكنا وهو محال او يحصل مراد احدهما
وحينئذ فيلزم عجز الاخر فعجز ان كان ازليا يكون محالا لان العجز انما يعقل عما يصح وجوده
ووجود المخلوق الازلي محال فالعجز عنه ان لا يصح وان كان حادثا فهو محال لان هذا انما يعقل
لو كان قادرا في الازل ثم زال قدرته وذلك يستدعي زوال العدم وهو محال وان لم يمكن للاخر
ارادة سكونه هذا اذا لم يقصد احدهما الى الفعل الا بتوسط على الاخر القصد الى ضده لكن
ليس يتعلم احدهما على الاخر اولى من العكس فاذا استحال ان يصير قصد احدهما مانعا للاخر
من القصد وجب التمسك في اثبات التوحيد بالدلايل النقلية لان صحة الدلايل النقلية غير متوقفة على
ان الاله واحد

الباب الثاني في صفاته وفيه فصلان

الفصل الاول لما فرغ من الباب الاول شرع في الباب الثاني في صفاته

اى التبوسته وذكر فيه فصلين الاول في الصفات التي يتوقف عليها افعاله التا
في سائر الصفات الفصل الاول فيه اربعة مباحث الاول في القدرة التا
في انه تعالى عالم قادر العالث في الحي الرابع في الارادة المبحث الاول
في القدرة ذهب جميع المسلمين الا ان ناشئ تعالى في ايجاد العالم بالقدرة على
معنى انه يصح منه فعل العالم وتركه وذهب الفلاسفة الى ان ناشئ في ايجاد العالم
بالايجاب على معنى ان العالم لازم لذاته كما ان الشمس بالاضاءة فانه لازم لذاتها و
اثبات القادرية مبني على حدوث العالم وابطال حوادث لا اول لها والقادر هو
الذي يصح ان يصدر منه الفعل وان لا يصدر وهذه الصحة هي القدرة وانما يترجح احد
الطرفين على الاخر بانضياف وجود الارادة او عدمها الى القدرة والفلاسفة
لا ينكرون ذلك انما الخلاف في ان الفعل مع اجتماع القدرة والارادة هل يمكن تعاقبه حصوله
معها او لا يمكن بل انما يحصل بعد ذلك والفلاسفة ذهبوا الى انه يمكن بل يجب حصوله
مع اجتماعهما ولقولهم بازلية العلم والقدرة وكون الارادة علما خاصا حكموا بقدم
العالم والمتكلمون ذهبوا الى امتناع حصول الفعل معهما بل قالوا الفعل انما يحصل
بعد اجتماعهما ولذلك قالوا بوجوب الحدوث لان الداعي الذي هو ارادة جازمة لا
تدعو الا لامعدوم والعلم به بديهي والحجة على انه تعالى قادر بان وجود العالم بعد
عدمه تنافي كون ناشئ في العالم بالايجاب والاول ثابت لما ثبت ان العالم حادث
فاسفي الثاني بيان الملازمة انه لو كان موجبا بالذات ولم يتوقف تاثير في وجود
العالم على شرط حادث لدام قدم العالم سوا توقف وجوده عنه على شرط قديم او لم
يتوقف على شرط اصلا ضرورة امتناع تخلف الاثر عن الموثر التام وان توقف تاثير
في وجود العالم على شرط حادث فاما ان يكون توقفه على شرط وجود حادث او على ارتفاع
فان توقف تاثير في وجود العالم على وجود شرط حادث فيسئل الكلام اليه ويلزم
اجتماع حوادث متسلسلة لا نهاية لها وهو محال وان توقف تاثير في وجود العالم
على ارتفاع شرط حادث فلزم حوادث متعاقبة متقضية لا الى اول وهو محال ايضا
لان جملة ما حدث من الحوادث المتعاقبة الى زمان الطوفان اذا طبق بما مضى من
الحوادث التي لا نهاية لها لم يكن الثاني اعني ما مضى اكثر لان كون الحوادث باذاء في الاول

اى فى جميع ما حدث من الحوادث المتعاقبة الى زمان الطوفان شئ من الحوادث سوى
الزائد الثانى الناقص اى الاول فان الثانى زائد على الاول بمقدار ما مضى من
الطوفان الى يومنا فمكون الكل مساويا بالجزء وهو محال وان كان الثانى مالا يكون
ماذا زائدا فى الاول حتى انقطع الاول فلزم تناهيه والثانى زائد على الاول بمقدار متناه
فمكون الثانى ايضا متناهيا لان الزائد على المتناهى بمقدار متناه متناه فان قيل
لانم ان البارى تعالى لو كان موجبا بالذات ولم يتوقف تاثيره على شرط حادث لزم قدم
العالم قوله لامتناع تخلف الاثر عن المؤثر التام قلنا لانم فان تخلف الاثر عن المؤثر انما
يمتنع اذا كان الاثر ممكنا وهو فان وجود العالم فى الازل يمتنع لما سنا انه لو وجد العالم
فى الازل لكان اما متحركا او ساكنا وكل منهما يمتنع فوجوده فى الازل يمتنع فتخلف الاثر عن المؤثر
لامتناع وجوده ازلا فان فى صدور الاثر عن المؤثر كما يعتبر وجود المؤثر يعتبر امكان
الاثر ايضا اجيب بانا لانم ان وجود العالم فى الازل يمتنع فان وجوده ساكنا فى الازل
ممتنعا
من الموجب لم يكن ممتنعا بل وقوع العالم بالقدرة والاختيار فى الازل يمتنع سلمنا امتناع
وجود العالم فى الازل لكن كان ممكنا ان يتقدم وجوده فانه لو وجد قبل ان وجد
بمقدار يوم لم تصر بذلك ازليا فكان يجب ان يوجد قبل ان يوجد لوجود المؤثر التام
وانتفاء المانع قيل لانم انه اذا كان البارى تعالى موجبا وتوقف تاثيره على امر حادث
حادث يكون محالا قوله لانه يلزم منه حوادث متعاقبة لا الى اول قلنا مسلم لزومها
قوله وهو محال قوله لان جملة ما حدث الى قوله منتاه قلنا ان هذا الدليل انما يتم
ان لو كان الجملتان موصوفتين بالزيادة والنقصان وليس كذلك فان
الجملتين غير موجودتين لان احديهما يوجد على سبيل التعاقب والنقصان فلا يوصفان
بالزيادة والنقصان اذ الزيادة والنقصان من اوصاف الموجودات الحاضرة والمعدومات و
توصف الجملتان غير موجودتين بالوصفين بالزيادة والنقصان بالزمان فان
اجزاءه غير مجتمعة فى الوجود لكونه غير قار الذات مع انه يوصف بالزيادة والنقصان اذ
يصح ان يقال فى زمان دورة تامة لفلك زحل انه من زمان دورة تامة لفلك المشترى فى زمان
دورة تامة لفلك القمر انقص من زمان دورة تامة لفلك الشمس ولقائلان ان يقول سلمنا ان
امتناع حوادث متعاقبة لا الى اول لتوقف على تطبيق الجملتين وهو محال لان الجملتين

ولقائل ان يجيب عند ان الاجزاء
وان كانت غير موجودة معا جميعا لكن
لانم انه لا يجوز تقدير التطبيق فيها بالجواز
سد وجود الجزئين فى كل من الجملتين
او مع فرض وجود الجملتين جميعا وعلى هذا
التقدير لم يتم ما ذكر من جواز
التطبيق المدعى

لا توصفان بالزيادة والنقصان بل لان الجملة من حيث هى غير موجودة فان الموجود
ابدا جزء من اجزائها فالمعدوم المتطبيق فى اجزائها اصلا قيل ما ذكرتم من الحجة لا تقتضى
الا ان يكون المؤثر فى العالم موجبا قادرا ولم يقتض ان يكون واجب الوجود هو
القادر لم لا يجوز ان يكون موجد العالم وسطا مختارا بان يكون الواجب لذاته اقتضى
على سبيل الايجاب موجدا قديما ليس بجسم ولا جسمانى قادرا مختارا وذلك القادر المختار
هو الذى اوجد العالم بالحدوث والاختيار قلنا لان كل ما سوى الواجب ممكن وكل ممكن
مفتقر الى مؤثر وكل مفتقر الى مؤثر محدث لان تاثير فيه بالايجاد لا يجوز ان يكون حال
البقاء لاستحالة ايجاد الموجود فبقى ان يكون تاثير المؤثر فيه اما حال الحدوث او حال
العدم وعلى التقديرين يلزم حدوث الاثر واذا كان الوسط حادثا لا ممكن ان يكون
اثرا للموجب القديم الا بتوسط حوادث متعاقبة لا الى اول وهو محال ولقائل ان يقول
لم لا يجوز ان يكون تاثير الموجب فى ذلك الوسط حال الوجود قوله لاستحالة ايجاد الوجود
قلنا لانم انه يلزم ايجاد الموجود وانما يلزم ذلك لو كان تاثير حال الوجود فى الاثر الموجود
وليس كذلك بل تاثير المؤثر حال الوجود فى الاثر لان حيث هو موجود ولا من حيث هو
حال
موجود بل فى الماهية من حيث هى هى بان يوجدها فان قيل فعلى هذا يلزم الواسطة
من الوجود والعدم وهو محال اجيب بانه ليس للماهية حال غير الوجود والعدم حتى يلزم
الواسطة لكن الماهية من حيث هى غير الماهية من حيث هى موجودة او معدومة و
ان كانت لا تخلو عن احديهما وتاثير حال الوجود فى الماهية من حيث هى هى بان تحققها
اى توجدها لا ان يحقق وجودها فان قيل اذا كانت الماهية لا تخلو عن الوجود والعدم
فتاثير المؤثر لا يخلو عن احدى الحالتين فيلزم المحذور اجيب بان المراد بحال الوجود زمان
وجود الاثر او آن وجوده والمحذور فى ان يوثر الموثر فى الاثر زمان وجود الاثر او آن
وجوده لان الاثر لا تاخر عن المؤثر بالزمان بل هما فى الزمان معا لكن الاثر بالذات متاخر
عن المؤثر فتاثير المؤثر فى الاثر الذى هو بالذات متاخر عن المؤثر وبالزمان معه فلم يحصل
للاثر حالة غير حالة الوجود والعدم ولا يلزم من تاثير المؤثر فيه حال الوجود ايجاد الموجود
فيه
لان الوجود وان كان مع المؤثر فى الزمان فهو بالذات متاخر وايضا التاثير فى حوادث متعاقبة
متسلسلة لا الى اول غير ممتنع قالب اجيب المخالف بوجوه اقوى اصح المخالف

اى القائل بان الواجب تعالى موجب بالذات لافادير يوجب اربعة الاول ان الموثر فى وجود
الشئ ان اجتمع جميع ما لابد منه فى الموثر من الشرائط وجوديا كان او عدميا وجب الاثر لانه
لو لم يجب الاثر مع وجود الموثر المجتمع للشرائط لكان فعله تارة وتركه اخرى ترجيحا
بلا مرجح واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة انه اذا لم يجب الاثر وجود الموثر مع د
المجتمع للشرائط يكون ممكنا اذ لا وجه للامتناع مع وجود الموثر المجتمع للشرائط و
اذا كان ممكنا يكون فعله وتركه اخرى ترجيحا بلا مرجح وان لم يجتمع الموثر للشرائط
المحتاج فى المؤثرية امتنع منه وجود الاثر لامتناع المشروط عند عدم الشرط واجيب
اولا بان الموثر المجتمع للشرائط المحتاج فى المؤثرية لا يجب اثره بل يكون تارة
مصدرا للاثر وتارة لا يكون من غير تغاير حال البتة فى الحالين فلا يمتنع النزاع
قوله لكان فعله تارة وتركه اخرى ترجيحا بلا مرجح وهو ملنا لازم استحالة ذلك فان
القادر يرجح احد مقدوريه على الآخر من غير مرجح احدهما على الآخر كما ان الجائع يجد
احد الرغيفين المتماثلين من كل الوجوه من غير مرجح قوله وليس ذلك شانه الى
جواب اعتراض بمقرير الاعتراض ان نجوز ان يحصل الامر المساوى بين الامرين المتساويين من غير مرجح تفضى الى ترجيح د
تحو ز حدوث الحادث بلا سبب فينسد باب اثبات الصانع بمقرير الجواب ان ترجيح القادر
احد مقدوريه المتساويين بلا مرجح ليس مثل حدوث الحادث بلا سبب فان البديهة
تشاهد بالفرق بينهما فانا نعلم ببديهة العقل امتناع حدوث الحادث بلا سبب بخلاف
ترجيح القادر احد مقدوريه المتساويين بلا مرجح فان بديهة العقل تشاهد بجواز
ذلك وقد تحقق وقوعه والجواب ترجيح احد الامرين المتساويين بلا مرجح سواء كان
فى حدوث الحادث او فى احد مقدوري القادر وكما نسلم احدهما بالجواز نسلم الاخر بالامتناع
ترجيح بلا مرجح والمختار هو الذى فعله تبعا لارادته وداعيته والداعى لم يكن فى الترجيح يكون
والجائع والهارب لم يختر كل واحد منهما احد المتساويين بل غايته ان المرجح غير معلوم من غير ترجيح
وعدم العلم لا يقتضى عدم الوقوع واجيب ثانيا بان الموثر اذا اجتمع شرائط الممكنة فلا
يمتنع الفعل عنه ووجود الفعل متوقف على تعلق ارادته به فلا يلزم ترجيح احد المتساويين
فانه لما تعلقت الارادة به حدث على سبيل الوجوب والوجوب بالقدرة والارادة لا تانى
تمكنه من الفعل والترك واستوا الطرفين بالنسبة الى القدرة وحدها فان وجب

ترجيح احدهما على الآخر وكذلك
الهارب من السبع او العدو وسلك
احد السبلين المتساويين بلا مرجح

م

الفعل باعتبار القدرة والداعى وتمكنه من الفعل والترك بالنسبة الى القدرة وحدها
العاجز ان اقتدار القادر بالنسبة الى القادر والمقدور فيجب ان يتميز المقدور عن
غيره لانه اذا لم يتميز المنسوب عن غيره استحال اختصاصه بتلك النسبة دون غيره
ثبت ان المقدور يجب تميزه عن غيره وكل متميز ثابت فاذا تعلق القدرة بالمقدور توقف
على ثبوته فى نفسه وثبوت المقدور متوقف على القدرة عليه فيلزم الدور ونقض هذا
الدليل بالاحاب فانه لو كان هذا الدليل صحيحا يلزم ان لا يكون الموثر موجبا لان الايجاب
الموثر الا بنسبة بين الموجب والاثر فيجب ان يتميز الاثر عن غيره لانه اذا لم يتميز
المنسوب عن غيره استحال اختصاصه بتلك النسبة دون غيره ثبت ان الاثر
يجب تميزه عن غيره وكل متميز ثابت فاذا الايجاب متوقف على ثبوت الاثر فى نفسه و
ثبوت الاثر فى نفسه متوقف على الايجاب فيلزم الدور اجيب عنه بان تميز المقدور عن ثم م
غيره انما هو فى علم القادر لا فى الخارج وكل متميز ثابت فى العلم لا فى الخارج وثبوته فى
العلم غير موقوف على القدرة عليه بل ثبوته فى الخارج موقوف على القدرة عليه فانفك
الدور الثالث المقدور لا يخرج عن وجود او عدم فلو كان الموثر قادرا فتمكنه بالضرورة حال
حصول احد الطرفين ضرورة امتناع الخلو عن الوجود والعدم واللازم باطل لان الحاصل
من الطرفين سواء كان وجودا او عدما واجبا واذا كان الحاصل من الطرفين واجبا
كان الطرف المقابل للحاصل ممتنعا فلا يكون الممكن حال حصول احد الطرفين محققه
لاستحالة الممكن من الواجب والممتنع واجيب بان ما ذكرتم يقتضى نفى الممكنة حال
حصول احد الطرفين ونحن لا نقول بالممكنة من الطرفين حال حصول احدهما بل نقول
الممكنة حاصلة فى الحال من الاحاد فى الاستقبال او نقول الممكنة حاصلة فى الحال النظر
الى ذات المقدور مع عدم الالتفات الى ما هو عليه من وجود وعدم فان المقدور من حيث
ذاته من غير التفات الى ما هو عليه من وجود او عدم ممكن والممكنة حاصلة بالنسبة الى
الممكن ومع ما عليه من الوجود والعدم واجبا وممتنع والممكنة غير حاصلة بالنسبة الى
المقدور من حيث هو موجود او معدوم فانه من حيث موجود او معدوم واجبا وممتنع
وكل منهما غير مقدور لاستحالة الممكن من الواجب والممتنع فان القادر يمكن من ايجاد
ذات المقدور لا من ايجاد ذات المقدور الموجود او المعدوم فنقول على الاول ان الممكنة

الحاصلة فى الحال من الايجاد فى الاستقبال محال لان الحصول فى الاستقبال محال لان
شرط الحصول فى الاستقبال حصول الاستقبال فالحصول فى الاستقبال محال لان
امتناع الشرط مستلزم لامتناع المشروط فلا يكون الحصول فى الاستقبال مقدورا فلا
يمكن المكنة فى الحال من الايجاد فى الاستقبال والجواب انا لا نم ان شرط الحصول فى الاستقبال
حصول الاستقبال فى الحال بل شرط الحصول فى الاستقبال حصول المكنة فى الحال من
الايجاد فى الاستقبال واجتماع المكنة فى الحال من الفعل فى الاستقبال مع عدم وقوع الفعل
فى الحال ممكن فى الحال فان حصول المكنة فى الحال مع حصول الفعل فى الاستقبال ممكن
الاجتماع ومع حصول الفعل فى الحال ممتنع الاجتماع والمحرر من جمع بين الحصولين
حصول المكنة وحصول الفعل فى الحال فلزم الخ الرابع لو كان الموثر قادرا لكان الفعل
والترك مقدورين لان العادر يجب ان يكون متمكنا من الفعل والترك واللازم باطل لان
الترك غير مقدور لان الترك نفى محض وعدم مستمر والنفى المحض والعدم المستمر لا يكون
مقدورا وفعلا واجيب بان القادر هو الذى يصح منه ان يفعل ويصح منه ان لا يفعل
لا ان يفعل الترك فان اسناد الفعل غير فعل الضد اى غير فعل الترك قال
نوع اقول لما ذكر ان الله تعالى قادر نوع عليه انه قادر على الممكنات فذهب اصحابنا الى كل م
انه تعالى قادر على كل الممكنات خلافا للعرق وسيشير اليهم والى تفصيل مذاهبهم لنا ان الموجب
للقدرة ذاته ونسبته الى الكل على السوا اذ لو اختص قادريته ببعض دون بعض
افتقر ذاته فى كونه قادرا على البعض دون البعض الى مخصص وهو محال والمصحح للمقدورية
هو الامكان المشترك بين جميع الممكنات لان ما عدا الامكان منحصر فى الوجوب والامتنا ع
وهما محالان المقدورية قيل لقائل ان تقول عرفت بالبديهة ان المخصص محال منهنا
ام بالدليل فان قلت بالبديهة فقد كابرت وان قلت بالدليل فان الدليل غاية
ما فى الباب ان تقول لحن ما نعرف جواز ثبوت المخصص او امتناعه والحق ان
يقال انتهاكل الممكنات الموجودة اليه دليل على انه قادر على الكل قالت الفلاسفة
انه تعالى واحد لا يصدر عنه الا واحد وقد سبق القول عليه حجة وجوابا ولقائل ان
يقول لهم على وجه الالزام انه تعالى هو الوجود الخاص المعروض للوجود المطلق عندكم
ففيه حيثيتان فيجوز ان يصدر عنه الكثير من واحد لا تعالى الوجود المطلق اعتبارى

والامر الاعتبارى وان لم يجز ان يكون موثرا لكنه جاز ان يكون شرطا لتاثير الموثر
كما ذكرتم فى الصادر الاول فانكم جوزتم ان يكون الامكان والوجوب بالغير اللذان من الامور
الاعتبارية شرطا لتاثير الموثر وباعتبار ما يصدر من الواحد الكثير وقال المجوسى مدبر
هذا العالم اى عالم العنصريات وما تحت فلك القمر هو الافلاك والكواكب واوضاعها
بما شاهد من ان تغيرات احوال هذا العالم مرتبطة بتغيرات احوال الكواكب واوضاعها
واجيب بان غاية ما ذكرتم ان تغيرات احوال هذا العالم مترتبة على تغيرات احوال
الكواكب واوضاعها وهو الدوران والدوران لا يوجب تعلية المدار المدار المخلف
العلية عن الدوران فى المضافين فان كلا من المضافين مترتب على الاخر وجودا و
عدما فيكون الدوران ثابتا بينهما مع ان احدهما ليس علة للاخر وكذا الدوران ثابت
بين جزء العلة وشرطها ولازمها وبين المعلول والمشروط والملزوم اذا كان جزء العلة
وشرطها ولازمها مساويا فى الوجود للمعلول والمشروط والملزوم مع ان جزء العلة و
شرطها ولازمها ليس علة وقالت الثنوية والمجوس انه تعالى لا يقدر على الشر والا
لكان شريرا وقال الامام لان فاعل الخيرات خير وفاعل الشر شرير والفاعل الواحد يستحيل
ان يكون خيرا وشريرا وقال صاحب الملخص يقولون ان فاعل الخير يزدان وفاعل
الشر اهرمن ويعنون بهما ملكا وشيطانا والله تعالى منزه عن فعل الخير والشر واما نوبه
يقولون ان فاعلهما النور والظلمة والديصانية يذهبون الى مثل ذلك والجميع يقولون
ان الخير هو الذى يكون جميع افعاله خيرا والشرير هو الذى يكون جميع افعاله شرا و
محال ان يكون فاعل واحد وافعاله كلها خير وشر معا وقال الامام الجواب ان عنيتم بالخير
والشرير موجد الخير والشر فلم قلتم ان الفاعل الواحد يستحيل ان يكون فاعلا لهما وان
عنيتم به غير ذلك فبينوه قال صاحب الملخص لم يعرض الامام لابطال ذلك بل جوز
ان يكون فاعلهما واحدا وجوابهم ان الخير والشر لا يكونان لذاتهما خيرا وشرا بل بالاضافة
الى غيرهما واذا امكن ان يكون شئ واحد بالقياس الى واحد خيرا او بالقياس الى واحد شرا
امكن ان يكون فاعل ذلك الشئ واحدا وهو معنى قول المعتزلة والمجوس وقال النظام الله تعالى
لا يقدر على خلق القبيح لان فعل القبيح قبيح والقبيح غير مقدور واما ان فعل القبيح قبيح فلانه يدل
على جهل الفاعل او حاجته وهما محالان على الله تعالى والمودى الى المحال محال واما ان القبيح غير

والبيصانيه ظ

انه م

مقدور وان المقدور هو الذى يصح ايجاده وذلك نستدعى صحة الوجود والممتنع ليس له
صحة الوجود وجوابه انه لا قبيح بالنسبة الى الله تعالى وان سلم ان القبيح قبيح مطلقا
ولكن المانع من فعله محقق لان القدرة ان لم تكن صحا لفعل والترك
لغيره ممكن لذاته والممكن لذاته مقدور ولكونه مقدورا لا ينافى كونه محالا لغيره وقال البلخى
انه تعالى لا يقدر على مثل فعل العبد اى مقدور العبد ما لماهيته او وسفه او
عبث وذلك على الله محال واجيب بان الفعل فى نفسه حركة او سكون وكونه طاعة او سفها
او عبثا اعتبارات تعرض للفعل بالنسبة الى العبد فانها تعرض للفعل من حيث انه
صادر عن العبد والله تعالى قادر على مثل ذلك الفعل وقال ابو على وابنه ابو هاشم
ان الله قادر على مثل مقدور العبد وليس بقادر على نفس مقدور العبد لان المقدور من
شانه ان يوجد عند توفر دواعى القادر وان سوى على الحد عند توفر صوارفه فلو
كان نفس مقدور العبد مقدورا لله تعالى فلو اراد الله تعالى مقدور العبد وكرهه
العبد لزم وقوعه لتحقق الداعى ولزم لا وقوعه لتحقق الصارف واجيب بان المكره
لا ينفع عند وجود الصارف اذا لم يعارضه ارادة اخرى تستقل والتحقيق انه يمكن كون
المقدور مشتركا اذا اخذ غير مضاف الى احدهما اما بعد اضافته الى احدهما امتنع
الاشتراك فيه من حيث تلك الاضافة والمقدور غير المضاف يمكن اضافته الى كل
واحد منهما على سبيل البدل وهو المراد من كون مقدور احدهما مقدورا للاخر قال

الثانى فى انه تعالى عالم

اقول البحث الثانى فى ان الله سبحانه وتعالى
عالم ويدل عليه وجوه اربعة الاول انه فاعل مختار لما مر وكل فاعل مختار يمتنع توجه
قصده الى ما ليس بمعلوم لان الفاعل المختار هو الذى يفعل بحسب القصد فيمتنع توجه
قصده الى ما ليس بمعلوم نقول الله تعالى يمتنع توجه قصده الى ما ليس بمعلوم فيكون
مقدوره معلوما فيكون عالما الثانى ان افعاله تعالى محكمة متقنة لان من تامل احوال
المخلوقات وتفكر فى تشريح الاعضاء ومنافعها وفى هيئة الافلاك وحركاتها واوضاعها
علم بالضرورة حكمة مبدعها قوله وما يرى من عجائب الافعال الحيوانات فمن اقدار الله
والهامه لها اشارة الى جواب دخل تقريره ان احكام الفعل اى كونه ذا ترتيب لطيف و
تالف عجيب لا يدل على حكمة موجدها فان الحيوانات فيها ما يرى من عجائب افعالها وترتيبها

اللطيف وتالفها الغريب كفعل النحلة من بنا البيوت المسدسة مع كثرة ما فيها من
الاحكام والاتقان مع انها ليست بحكيمة تقرير الجواب ان ما يرى من عجائب افعال
الحيوانات مهو من اقدار الله تعالى على تلك الافعال والهامه لتلك الحيوانات بان
يفعل تلك الافعال قال الله تعالى واوحى ربك الى النحل ان اتخذى من الجبال بيوتا ومن
الشجر ومما يعرشون وكل من كان افعاله محكمة متقنة فهو عالم فان مسالة ذلك لا تصدر
عمن لا علم له ولا تتكرر ووقوع الفعل المحكم المتقن ممن هو جاهل الثالث ان ذاته تعالى هو
هوية مجردة عن المادة ولواحقها وكل ما هو كذلك فانه يكون عالما بذاته لان العلم حصول الماهية
المجردة عن المادة ولواحقها عند المجرد وذاته تعالى مبدا لجميع الموجودات لانه قادر على
كل الممكنات موجدها والعالم بالمبدا عالم بجاله المبدا لان من علم ذاته علما تاما علم لوازمه
التى هى بلا واسطه ومن جملتها انه مبدا لغيره وذلك يتضمن العلم بالغير الذى هو ذو المبدا
فيكون عالما بجميع الموجودات من حيث وقوعها فى سلسلة الحسبية النازلة عند
اما طول السلسلة المسببية المترتبة المنتهية اليه تعالى كترتيب الابوة وغرضا كسلسلة
الحوادث التى تنتهى اليه من جهة كون الجميع ممكنة محتاجة اليه وسواء احتاج غرضى تساوى
جميع احاد السلسلة فيه بالنسبة اليه تعالى الرابع انه تعالى مجرد عن المادة ولواحقها
قائم بذاته لما سبق وكل مجرد قائم بذاته يجب ان يعقل ذاته وسائر المجردات لان كل مجرد
قائم بذاته يصح ان يعقل لان كل مجرد قائم بالذات يكون منزها عن الشوائب المادية
مقدسا عن العلائق الغريزية التى لا تلزم ماهيته وكل ما كان كذلك فمن شان ماهيته
ان تصير معقوله لذاتها لانها لا تحتاج الى عمل يعدها ان تصير معقولة فان لم تعقل كان
ذلك من جهة العاقل الذى من شانه ان يعقل وكل مجرد قائم بالذات يصح ان يعقل
وكل ما يصح ان يعقل يمكن ان يعقل مع غيره لان كل ما يصح ان يعقل يمتنع ان تنفك
تعقله عن صحة الحكم عليه بالوجود والوحدة وما يجرى مجراها من الامور العامة
المعقولة والحكم شى على شى يستدعى تعقلهما معا فكل ما يصح ان يعقل يمكن ان يعقل
مع غيره وكل ما يمكن ان يعقل مع غيره يصح ان يكون مقارنا لمعقول اخر وكل ما يصح ان
يقارن معقولا اخر يصح ان يكون مقارنا له اذا وجد فى الخارج قائما بالذات لان صحة المقارنة
المطلقة لم تتوقف على المقارنة فى العقل فان صحة المقارنة المطلقة هى امكان

المقارنة المطلقة وامكان المقارنة المطلقة التي هي اعم من المقارنة في العقل
متقدم على المقارنة المطلقة المتقدمة على المقارنة في العقل والمتقدم على المتقدم
على الشيء متقدم على ذلك الشيء فصحة المقارنة المطلقة غير متوقفة على المقارنة
في العقل وغير مشروطة بها والا لزم الدور وكون الشيء شرط نفسه فثبت ان صحة
المقارنة المطلقة لا تشترط فيها كونها في العقل ولا يلزم ان يكون مقارنتها في
العقل شرط المقارنتها في العقل لان شرط المتقدم شرط المتاخر والشيء لا يكون شرط نفسه
فيصح مقارنتها المعقول اخر في الخارج وسوقائم بذاته يكون صحة مقارنتها المطلقة
التي لا يتوقف على المقارنة في العقل بان يحصل المعقول الاخر فيه حصول الحال في المحل وذلك
لانه اذا كان مجردا قائما بالذات امتنع ان يكون مقارنته للغير كحلوله فيه او حلولها في ثالث
والمقارنة المطلقة تنحصر في هذه الثلثة وامتنع منها ثنتان فتعين ان يكون صحة المقارنة
بالثالثة ومعنى صحة مقارنته للمعقول الاخر مقارنة المحل للحال فثبت ان كل ما يصح ان
يعقل اذا وجد في الخارج وكان مجردا قائما بالذات يصح ان تقارنه معقول اخر مقارنة المحل
للحال وكل ما هو كذلك يصح ان يكون عاقلا لذلك الغير اذ لا معنى للمعقل الا مقارنة
المعقول الموجود المجرد القائم بالذات فكل مجرد قائم الذات يصح ان يكون عاقلا
لغيره وكل من يصح ان يكون عاقلا لغيره امكنه ان يكون عاقلا لذاته لان تعقله لذلك
الغير يستلزم امكان تعقل ذلك الغير وصحة الملزوم يستلزم صحة اللازم فصحة
تعقله للغير يستلزم صحة امكان تعقل انه تعقل ذلك الغير وصحة الامكان تستدعي
الامكان فيمكن تعقل انه تعقل ذلك الغير وتعقل انه تعقل ذلك الغير يستلزم تعقل
ذاته لان تعقل المتضيف يستلزم تعقل المحكوم عليه والمحكوم به فامكان تعقل انه
تعقل ذلك الغير يستلزم تعقل ذاته فثبت ان كل مجرد يصح ان يكون عاقلا لذاته فيجب
ان يكون عاقلا لذاته لان تعقله لذاته اما حصول ذاته او حصول مثاله والثاني باطل
لامتناع حصول مثاله فيه والا لزم اجتماع المثلين وهو محال فتعين ان يكون تعقله
هو حصول ذاته وذاته دائما حاصلة لا يغيب عنه فيجب ان يكون عاقلا لذاته دائما
ويجب ان يكون عاقلا لغيره من المعقولات لان كل ما يصح للمجرد وجب حصوله له
بالفعل لان القوة من لواحق المادة لا سيما في حق الله تعالى فانه واجب الوجود من

جميع جهاته والوجهان الاخيران معتمد الحكماء المصرفيهما نظرا ما في الاول منهما
فلانا لا نم ان ذاته حاضرة له لان حضور الشيء للشيء يقتضي ان يكون الشيء شيئين وايضا
العلم هو حصول صورة الشيء في العالم وممنوع حصول الشيء في نفسه وحصول مثاله
فيه ولئن سلم انه عالم بذاته ولكنه لا نم انه عالم بالمبدا فان كونه مبدا صفة اضافية و
العلم بالموصوف لا يستلزم العلم بصفته الاضافية ولئن سلم انه عالم بما هو مبدا له
بلا وسط ولكن لا نم انه عالم بجميع الموجودات فان العلم بما هو مبدا بالا وسط لا يستلزم العلم بجميع
السلسلة المترتبة النازلة من عنده واما في الثاني منهما فلانا لا نم ان كل مجرد يصح ان
يعقل فانه يجوز ان يكون بعض المجردات المبدا يمتنع ان يعقل فان ذات واجب الوجود
مجرد وممنوع ان يعقل على ما لكم ولئن سلم ان كل مجرد يصح ان يعقل ولكن لا نم ان كل ما
يصح ان يعقل وحده يصح ان يعقل مع غيره لاحتمال ان يكون بعض المجردات لا يصح ان
يعقل مع غيره ولئن سلم ذلك لكن لا نم انه يصح ان يعقل مع سائر المعقولات ولئن سلم ذلك
ولكن لا نم ان صحة مقارنته لمعقول اخر غير مشروطة بكونها في العقل فان مقارنته
لمعقول اخر غيره مقارنة للعاقل فان الاولى مقارنة الحال في محل والثانية مقارنة
الحال للمحل فجاز ان يكون صحة الاولى مشروطة بالثانية ولئن سلم ذلك ولكن لا نم ان كل
ما يصح للمجرد وجب حصوله بالفعل ولا نم ان القوة من لواحق المادة واعلم ان الوجهين
على الوجه الذي ذكر في الشرح اندفع عنهما الكثير من الانظار فالاجود في المخالف
بوجوه اقول احدها المخالفة الثانية لانه تعالى عالم بوجوه كثيرة الاول انه تعالى
لا يعقل شيا لانه لو عقل شيا لعقل ذاته واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلانه
لو عقل شيا لعقل انه يعقل ذلك الشيء بالقوة القريبة من الفعل لما مر وفي ضمن ذلك يعقل
ذاته واما بطلان اللازم فلان التعقل اما اضافة بين العاقل والمعقول او حصول صورة
المعقول في العاقل وايا ما كان يستحيل ان يكون الشيء عاقلا لذاته اما الاول فلاستحالة
حصول النسبة بين الشيء ونفسه لاستلزام النسبة تغاير المنتسبين واما الثاني فلاستحالة
حصول الشيء في نفسه ونقض تصور الانسان نفسه فانه لو صح ما ذكرتم من الدليل لدام
ان لا يعقل شيء ذاته واللازم باطل فان الانسان يتصور نفسه ثم اجيب عنه بان علمه تعالى
بذاته صفة قائمة بذاته متعلقة بذاته تعلقا خاصا وذلك يقتضي تغاير علمه وذاته

فلم يلزم من عقله لذاته حصول النسبة بين الشئ ونفسه ولا حصول الشئ في نفسه و
الحق ان علمه تعالى بذاته والمغايرة بالاعتبار كما بينا ان شاء الله تعالى الثاني ان
علمه تعالى لا يكون ذاته لما سنذكر من علمه تعالى صفة قائمة بذاته لانه لو لم تكن
ذاته تعالى قابلا وفاعلا وقد سبق الجواب عنه وسواء لا امتناع في ان تكون ذاته تعالى
قابلا وفاعلا العالم انه تعالى ليس بعالم لان العلم اما ان تكون صفة كمال او لا تكون
صفة كمال وايا ما كان يمتنع ان يتصف به اما الاول فلانه لو كان العلم صفة كمال لكان
الموصوف به تعالى ناقصا لذاته ومستكملا بغيره اي العلم الذي هو صفة كمال وسوح و
ان لم يكن العلم صفة كمال لم ننزهه عنه لجاعا لان ذاته يستحيل ان يتصف بالنقص
واجيب بان العلم صفة كمال ويمتنع كون الموصوف به تعالى ناقصا لذاته ومستكملا
بغيره لان كمال هذه الصفة لكونها صفة ذاته تعالى لا ان هذه الصفة كمال ذاته من حيث
انه تعالى متصف بها قال فرعان اولهما ذكر فرعين على القول بانه تعالى عالم
الاول انه تعالى عالم بكل المعلومات كما مر لان الموجب لعالمية تعالى ذاته ونسبة ذاته
الى كل المعلومات على السوا فلما اوجب ذاته كونه عالما بالبعض اوجب كونه عالما بالباقي
لانه لو اختصت عالميته بالبعض دون البعض لافتقر ذاته في كونه عالما بالبعض
دون البعض الى مخصص وسوح قيل ولقائل ان يقول اعرفت بالبديهة ان المخصص
مهناح ام بالدليل فان قلت بالبديهة فقد كابرت وان قلت بالدليل فاين الدليل
غاية ما في الباب ان نقول ما عرفت جوان ثبوت المخصص او امتناعه والحق انه
تعالى عالم بالكليات والجزئيات والجزئيات الكلي على وجه الكلي والجزئي على وجه
الجزئي كما سبق وقيل يعلم الجزئيات على الوجه الكلي اي يعلم الجزئيات كما يعلم
الكليات اي يعلم الجزئيات من حيث هي طبايع مجردة عن المخصصات من حيث
تجب باسبابها المكون الادراك مع كونه كليا يقينيا غير ظني منسوبة الى جميعا
طبيعته النوعية موجودة في شخصه ذلك لا انها غير موجودة في غير ذلك الشخص
بل مع كونها موجودة في غيره والمراد ان تلك الجزئيات انما تجب باسبابها من حيث
هي طبايع انضمامها تخصص تلك الجزئيات بطبيعة ذلك الجزئي كالكسوف الجزئي فانه
يعقل وقوعه بسبب توافر اسبابه الجزئية واحاطة العقل بها ويعقل كما يعقل

الجزئيات وذلك غير الادراك الجزئي الزماني الذي يحكم انه وقع الان او قبله او بعده
بل مثل ان يعقل ان كسوفا جزئيا يعرض عند حصول القمر وهو جزئي في وقت كذا
وهو جزئي في مقابله كذا ثم ربما وقع ذلك الكسوف ولم يكن عند العاقل الاول احاطة بانه
وقع اولم يقع وان كان معقولا على الوجه الاول لان هذا ادراك اخر جزئي وبحدث
مع حدوث المدرك ويزول بزواله وذلك الادراك الاول يكون ثابتا الدهر كله وان
كان عالما جزئيا وسواء العاقل يعقل ان بين القمر في اول الحمل مثلا وبين كونه في اخر
الحمل يكون كسوف معين في وقت معين (اي الفلان) من زمان كونه في اول الحمل الى الوقت الذي من
شان القمر فيه من اول الحمل عشر درجات فانه يكون تعقل ذلك العاقل لهذه الامور
امرا ثابتا قبل وقت الكسوف ومعه وبعده والاحتجاج على انه لا يعلم الجزئيات على الوجه
الجزئي الذي يتغير بتغير الجزئيات انه لو علم الجزئيات على الوجه الجزئي لما علم كون
زيد في الدار لان عند تغير المعلوم اي عند خروج زيد من الدار يلزم الجهل او التغير
في صفاته لانه ان بقي العلم الاول لزم الجهل وان لم يبق العلم الاول يلزم التغير في
صفاته اجاب المصنف بانا لا نم انه عند تغير المعلوم لو لم يتغير العلم الاول لزم الجهل
وانما يلزم ذلك لو لم يتغير الاضافة والتعلق دون نفس العلم وسوح فانه عند تغير
المعلوم يتغير الاضافة والتعلق ولم يتغير العلم الذي هو الصفة الحقيقية فلا يلزم
الجهل ولا التغير في صفاته بل التغير في اضافة الصفة وتعلقها ولا استحالة في
ذلك فان تغير الاضافات واضح فان الله تعالى كان قبل حادث ثم يصير معه ثم
يصير بعده والتغير في الاضافات لا يوجب التغير في الذات فكذا ههنا كونه عالما
بالمعلوم اضافة من علمه ومن ذلك المعلوم فعند تغير المعلوم يتغير ذلك الاضافة
فقط ولقائل ان يقول العلم حصول صورة مقررة مقتضية لاضافته الى معلوم
ويتغير بتغير المعلوم فان العالم يكون زيد في الدار يتغير علمه لخروجه عن الدار لان
العلم يستلزم الاضافة الى معلومه العين والا تعلق بغير ذلك المعلوم بعين التعلق
الاول فان من علم ان شيا ليس ثم يحدث الشئ فيصير عالما بان الشئ ليس فيتغير اضافة
والصفة المضافة معا فان كون العالم عالما بشئ ما يختص باضافة به حتى انه اذا كان
عالما بمعنى كلي لم يكف ذلك بان يكون عالما بجزئي بل يكون العلم بالنسبة علما مستانفا

لزمه اضافة مستانفة وهيئة مستحدثة لها اضافة مستحدثة بخصوصه
غير العلم بالمتقدمة وغير هيئة بحقها فاذا اختلف حال المعلوم من عدم ووجود
وجب ان يختلف حال العالم الذى له العلم لا فى اضافة العلم نفسها فقط بل
وفى العلم الذى يلزمه لكل الاضافة ايضا والحق انه عالم بالحرى بناء على الوجه الجزى
كما سبق ومعلل انه تعالى لا يعلم ما لا يتناهى لان ما لا يتناهى ليس بمتميز وكل معلوم متميز
فما لا يتناهى ليس بمعلوم فلا يتعلق العلم الذاتى بما لا يتناهى والا لكان ما لا يتناهى معلوما هف
ولانه لو كان عالما بما لا يتناهى لكان له علوم غير متناهية واللازم باطل فالملزوم
مثله بيان الملازمة ان العلم كل معلوم يغاير العلم بغيره لانه يمكن ان يكون الشئ معلوما
وغيره لا يكون معلوما فلو كان المعلومات غير متناهية يكون العلوم ايضا غير
متناهية واما بطلان اللازم فلانه يلزم ان يكون فى العالم موجودات غير متناهية
وسيوضح واجاب المص عن الاول بان المعلوم كل واحد منها فيكون كل واحد منها متميزا
وكل واحد سماه وعن الثانى بان العلم القائم بذاته تعالى صفة واحدة لكن تعلقاته
غير متناهية وكذا متعلقاته واللانهاية فى التعلق والمتعلق جائز ولكنا لا نسلم
على الجواب الاول الدعوى ان الله تعالى عالم بغير المتناهى فغير المتناهى معلوم وكل
معلوم متميز فغير المتناهى متميز ونسلم ان كل متميز متناه لا يلزمه ان غير المتنا هى
متناه قال الصواب ان يمنع الكبرى بان المتناهى وغير المتناهى معلومان ولا يلزم منه
متناهى غير المتناهى ولقائل ان يقول على الجواب الثانى ان العلم بكل شئ مغاير للعلم
بغيره فلا يكون العلم القائم بذاته صفة واحدة قال الثانى انه عالم بعلم
مغاير لذاته اقول النزع الثانى انه تعالى عالم بعلم مغاير لذاته خلافا
لجمهور المعتزلة وغير متحد به خلافا للمتناسخين فانهم قالوا العلم متحد بالعالم وكذا
قادريته مغاير لذاته ولنحرر اولا محل النزاع ولنشر الى ما ذهب اليه كل طائفة
اعلم ان من نفاة الاحوال من اصحابنا من زعموا ان العلم نفس العالمية والقدرة
نفس القادرية وهما صفتان زائدتان على الذات وزعم ابو على الجبائى وابنه
ابو هاشم ان العالمية والقادرية ليستا بموجودتين ولا معدومتين وهما معلولتان
للعلم والقدرة اللذين ليسا بزائدين على الذات وعند اصحابنا العلم والقدرة زائدتان

زائدتان م

على الذات موجودان وابو هاشم ذهب الى انهما من قبيل الاحوال والحال لا يعلم ولكن
يعلم الذات عليها وعندنا ان هذه الامور معلومة فى انفسها وابو على الجبائى سلم
انها معلومة ومثبتو الحال من اصحابنا زعموا ان عالمية الله تعالى صفة معللة
بمعنى قائم بذاته تعالى وذلك المعنى هو العلم وبه قال نفاة الاحوال من اصحابنا ذهبوا
الى ان العالمية معللة بمعنى هو العلم بل ذهبوا الى ان العلم نفس العالمية لان
الادلة ما دلت الا على اثبات امور زائدة على الذات واما على الامر الثالث فلا دليل
عليه البتة لا فى الشاهد ولا فى الغائب قال الامام قول ابى هاشم ان الحال لا يعلم باطل
قطعا لان ما لا تصور فى نفسه امتنع التصديق بثبوته لغيره قال صاحب التلخيص
فيه نظر لانه ان كان المراد ان ما لا تصور بانفراده امتنع التصديق بثبوته لغيره
فذلك مسلم لان النسب لا تتصور بانفراداتها وقد يصدق بثبوتها لغيرها وان كان المراد
ما لا يتصور اصلا فهو حق واعلم ان الظاهر من قول ابى هاشم ان الحال لا يعلم نفسه
ولكن يعلم الذات عليه وح يكون ما قاله الامام حقا واما الفلاسفة فلما اعتقدوا انه
تعالى لا يصدر عنه اثنان لكونه واحدا حقيقيا لا كثرة فيه بوجه من الوجوه ولا يكون
قابلا لشئ وفاعلا له اختلفوا فالقدماء منهم نفوا العلم منه تعالى حذرا من لزوم كونه
فاعلا وقابلا وافلاطون ذهب الى قيام الصور المعقولة بذاتها حذرا من نفى العلم
منه تعالى ومن لزوم كونه قابلا وفاعلا والمشاؤن ذهبوا الى ان العاقل متحد بالمعقول
حذرا من نفى العلم ومن لزوم كونه تعالى قابلا وفاعلا ومن كون صور المعقولات قائمة
بذواتها والشيخ ابو على بن سينا اثبت العلم لله تعالى لانه مجرد وكل مجرد عالم و
ابطل القول بكون الصور المعقولة قائمة بذواتها والقول باتحاد العاقل بالمعقول
وباتحاد المعقولات بعضها بالبعض وسلم ان واجب الوجود يعقل كل شئ فقال
لما كان واجب الوجود يعقل ذاته بذاته وكان ذاته مبدأ لما سواه علة للممكنات لزم
من ذلك ان يكون واجب الوجود بسبب تعقله لذاته بذاته فتعقله للكثرة لازم معلول له لان
العلم بالعلة علة للعلم بالمعلول فصور الكثرة التى هى معقولاته لازمة متاخرة عن
حيثية ذاته تاخر المعلول عن علته لا داخلة فى الذات مقومة اياها واجاد ايضا كثرة
المعقولات على ترتيب وكثرة اللوازم من الذات مباينة او غير مباينة لانها فى وحدة

تعالى

علتها الملزومة اياها اى وحدة الذات سواكانت تلك اللوازم مقررة فى ذات العلة
او مباينة له فالاول يعرض له كثرة لوازم اضافية وغير اضافية وكثرة سلوب وبسبب
ذلك كثرة اسماء له لكن لا تاثير لذلك فى وحدة ذاته والحاصل ان الواجب واحد
ووحدته لا تزول بكثرة الصور المعقولة فيه وقد اعترض عليه بان القول بمقررية
لوازم الاول فى ذاته قول بكون الشئ الواحد قابلا وفاعلا وقول بكون الاول موصوفا
بصفات غير اضافية ولا سلبية فان صور المعقولات المقررة فى ذاته صفات
حقيقية وقول بكونه محلا للمعلولات الممكنة المكثرة فان صور المعقولات معلولة
له ومكثرة وقول بان معلولة الاول غير مباين لذاته لانه ح معلوله الاول صور
العقل الاول المقررة فى ذاته وقول بانه تعالى لا يوجد شيئا فى الاعيان مما يباينه
بذاته بل بتوسط الامور الحالة فيه وهذه كلها مخالفة لظاهر مذهب الحكما
والشيخ ان يقول لا نسلم فى شئ من هذه الامور وذلك لانه تعالى هو الوجود الخاص
المعروض للوجود المطلق فله جهتان جهة وجوده الخاص الذى هو حقيقته
وجهة وجوده المطلق الذى هو من لوازمه ولا استحالة ح ان يكون قابلا و
فاعلا لصور المعقولات المترتبة ولا استحيل ايضا ان تقرر فى ذاته صفات
حقيقية ولا ان يكون محلا للمعلولات ولا ان تكون معلوله الاول غير مباين لذاته
ولا ان لا يوجد شيئا فى الاعيان الا بتوسط الامور الحالة فيه فانما امتناع هذه الامور
بناء على ان الواجب تعالى لا تعدد فيه بوجه من الوجوه وهو ممنوع لان فيه جهتين
احديهما الوجود الخاص والاخرى الوجود العام لانقال الوجود المطلق باعتبارى
والاعتبارى لا يصلح ان يكون علة للوجودى لانا نقول الاعتبارى لا يجوز ان يكون
فاعلا للوجودى ولكن يجوز ان يكون شرطا لتاثير الفاعل او شرطا للقبول كما هو
المقرر عندهم فى الصادر الاول لكن يلزم على مذهب الشيخ انه تعالى لا يكون عالما
بالجزئى على طريق الجزئى لان العلم بالجزئى على طريق الجزئى يقتضى ان يكون صورة
الجزئى من حيث هو جزئى مقررة فى ذاته والجزئى من حيث هو جزئى قد يتغير فان
لم يتغير صورة الجزئى المقررة فى ذاته يتغير الجزئى يلزم الجهل وان يتغير يلزم التغير
فى صفته الحقيقية وقد ترجع الى شرح ما مر فى الكتاب قوله لما ان البديهة

يفرق بين قولنا ذاته وبين قولنا ذاته عالم وقادر وهذا دليل على انه تعالى عالم
بعلم مغاير لذاته قادر بقدرة مغايرة لذاته بتقدير انه لو لم تكن العلم والقدرة مغايرين
للذات لما كان فرق بين قولنا ذاته وبين قولنا ذاته عالم قادر واللازم بط لان
البداهة تفرق بينهما وايضا العلم اما اضافة مخصوصة بين العالم والمعلوم
وهى التى سماها الجبائيان ابو على وابنه ابو هاشم عالمية او صفة تقتضى تلك
الاضافة المخصوصة وهو مذهب اكثر اصحابنا الاشاعرة او صور المعلومات القائمة
بانفسها وهى المثل الافلاطونية او صور المعلومات القائمة بذاته كما هو مذهب الشيخ
ابى على بن سينا ومن تابعه وايا ما كان فهو غير ذاته تعالى واما فساد القول
باتحاد العاقل بالمعقول فقد سبق ذكره عند بيان بطلان الاتحاد والقائلون بان
الله تعالى عالم بمغايرة لذاته احتجوا بوجوه اربعة الاول لو قامت صفة بذاته
لكان ذاته مقتضيا لها لانه لو قامت بذاته صفة لكانت الصفة مفتقرة الى ذاته
ضرورة اسناد الصفة الى الموصوف فيكون الصفة ممكنة لذاتها لان المفتقر الى
الغير ممكن لذاته واجب بعلة وليست تلك العلة الا الذات الموصوف بها فيكون
ذاته مقتضيا لها فيكون قابلا وفاعلا معا وهو محال وقد سبق جوابه فى مباحث العلة
والمعلول من ان الواحد قد يجوز ان يكون قابلا وفاعلا معا وقد علمت انه تعالى
هو الوجود الخاص الذى يلزمه الوجود المطلق فيه جهتان فيجوز ان يكون قابلا
باحدى الجهتين وفاعلا بالجهة الاخرى الثانى لو قامت بذاته صفة فلا يخلو اما ان
يكون قديمة او حادثة فان كانت قديمة لزم كثرة القدماء والقول بكثرة القدماء كفر
بالاجماع الثالث انه تعالى كفر النصارى بتثليثهم اقنوم الاب وهو الوجود واقنوم
الابن وهو الكلمة اعنى العلم واقنوم روح القدس وهو الحيوة والذات واحدة
متصفة بهذه الصفات الثلث واذا كان المثبت للقدماء الثلثة كافرا فما ظنك بمن
اثبت ثمانية قدماء كما هو مذهب اكثر المتكلمين او تسعة كما هو مذهب الحنفية القائلين
بان التكوين صفة قائمة على القدرة ولزم التركيب فى ذاته لانه ح يشارك الطائفة فى
قدمه ويتميز عن الصفة بخصوصه فيلزم التركيب بما به المشاركة ومن الخصوصية
وهو محال وان كانت الصفة حادثة لزم قيام الحوادث بذاته وهو محال واجيب عنه

لا يكون عالما بمعلوم مغاير لذاته
قال الله تعالى لئن اشركت ليحبطن عملك ولتكونن من الخاسرين ثالث بلثة وثلثهم هو اثنا هم ان الله ثالث ثلثة

بات اتحاد ان الصفة العالمة بذاته تعالى قديمة قوله لزم كثرة القدما قلنا مسلم
قوله والقول بها كفر بالاجماع قلنا ممنوع لان القول بالذوات القديمة كفر دون القول
بالصفات القديمة فان قيل القول بالصفات القديمة ايضا كفر فان الله تعالى كفر
النصارى باثباتهم الاقانيم الثلثة التى هى الوجود والحلم والحيوة ومى صفات
قديمة واجيب بان النصارى وان سموها اقانيم الا انهم الاقانيم الثلثة صفات لكنهم
قالوا انها ذوات بالحقيقة لانهم قالوا ما يسمى اقنوم الكلمة اعنى العلم الى بدن
عيسى والمستقل بالاسفال هو الذات فقد اثبتم قائلون بالذات القديمة فلهذا
كفرهم الله تعالى واما قولهم ولزم التركيب فى ذاته ممنوع قولهم لان ذاته تعالى تشارك
الصفة فى قدمه مسلم وكذا قولهم يتميز عنها بخصوصيته ولكن لا يلزم من التشارك فى
القدم والتميز بالخصوصية التركيب فى نفس الذات فان القدم عدمى لانه عبارة عن
عدم المسبوقية بالعدم او بالغير فلا يلزم التركيب فى الذات من الاشتراك فى العدم الذى
هو عدمى الثالث ان كلا واحدة من عالمية الله وقادريته واجبة والواجب يوجوبه
يستغنى عن العلة فلا تعلل العالمية بالعلم والقادرية بالقدرة واجيب بانا العالمية
انما لا تعلل اذا كانت واجبة بذاتها واما اذا كانت واجبة بالغير فتعلل والعالمية
واجبة بالعلم الذى هو واجب لاقتضاء الذات له ولا يكون العالمية واجبة بذاتها
لمنع التعليل وكذا القادرية واجبة بالقدرة الواجبة لاقتضاء الذات لها ولا يكون
القادرية واجبة بذاتها لمنع التعليل الرابع لو زاد علمه تعالى وقدرته لاحتاج
فى ان يعلم ويقدر الى العلم والقدرة والعلم والقدرة غير الذات فيكون محتاجا
الى الغير واجيب بان تعالى اقتضى صفتين هما العلم والقدرة موصوفتين بالمتعلقات
العلمية والايجادية بهما يكون الذات عالما وقادرا فان اردتم بالاحتياج غير هذا
المعنى فبينوه اولا حتى نتصور فنتكلم عليه اعلم ان للمحققين طريقة حسنة فى
اثبات علم البارى تعالى بانها ان العالم كما انه منقسم فى ادراك ذاته الى صورة غير صورة
ذاته التى بها هو موهو فلا ينقسم ايضا فى ادراك ما يصدر عن ذاته لذاته الى صورة غير صورة
ذلك الصادر التى بها هو هو واعنى من نفسك انك تعلم شيئا بصورة بها هى صادرة
منك لا بانفرادك مطلقا بل لشاركة ما من غيرك ومع ذلك فانت لا تعلم تلك الصورة بغيرها

بل كما تعلم ذلك الشئ بتلك الصورة كذلك تعلم تلك الصورة بنفسها من غير ان يضاعف
الصور بل ربما يتضاعف اعتبارا لتلك المتعلقة بالذات وبتلك الصورة فقط واذا كان حالك
مع ما تصدر عنك بمشاركة غيرك هذه الحالة فما ظنك بحال العالم مع ما تصدر عنه لذاته
من غير مداخلة غير فيه ولا تظنن ان كونك محلا لتلك الصورة شرط فى علمك بتلك الصورة
بل حصولها لك شرط فى علمك بتلك الصورة وكونك محلا لتلك الصورة شرط لحصول تلك الصورة
لك الذى هو شرط فى علمك بها فاذا حصلت لك تلك الصورة بوجه اخر غير حلولها فيك حصل
العلم من غير حلول فيك ومعلوم ان حصول الشئ لفاعله فى كونه حصولا لعينه ليس دون
حصول الشئ لمقابله فاذا الاثار الصادرة من الفاعل لذاته حاصلة من غير ان تحل
فيه فالفاعل عالم بها من غير حلولها فيه واذا تحقق هذا فاعلم ان الحق تبارك وتعالى
عالم بذاته من غير تغاير بين ذاته وبين علمه بذاته بالذات بل بالتغاير بالاعتبار فالعلم
بذاته عين ذاته فالعالم والعلم والمعلوم واحد بالذات والتغاير بالاعتبار وعلمه
بذاته سبب لعلمه بالصادر الاول وكما ان سببيتى اى ذاته وعلمه واحد بالذات ولا
تغاير الا بالاعتبار كذلك الاثار الصادرة الاول وعلمه تعالى به شئ واحد بالذات من غير
تغاير يقتضى كون احدهما بالنسبة الى الاول تعالى والثانى مقررا فيه فكما ان التغاير فى السببين
اعتبارى كذلك فى الاثرين فاذن وجود الصادر الاول هو نفس علمه تعالى به من غير
افتقاد الى صورة مستفادة من ذات الاول تعالى عن ذلك ثم لما كانت الجواهر العقلية
تعقل ما ليس بحلول لانها حصول صور فيها وذلك لان ما ليس بحلول لها حصوله لها
انما هو بحلوله فيها وحلول صورته التى بها هو هو فيها ممنوع لان ما ليس بحلول لها اما جوهر
او عرض وكل منهما ممنوع حلوله فيها لامتناع حلول الجوهر فى المحل وامتناع انتقال العرض
سلمنا ان يكون حصولها لها بحلول صور فيها ولما كانت الجواهر العقلية تعقل الاول
الواجب تعالى ولا موجود الا وهو اثر للاول تعالى كانت جميع صور الموجودات الكلية والجزئية
على ما عليه الوجود حاصلة فيها والاول تعالى عالم بتلك الجواهر الصور لا بصور غيرها بل
بما عيان تلك الجواهر والصور وكذلك الوجود على ما هو عليه بجملته وتفاصيله ووجود اعيان
الموجودات علمه تعالى وكذلك وجود صورا عيان الحالة فى الجواهر العقلية علمه تعالى و
كذلك وجودها الحالة فى النفوس المجردة السماوية وكذلك وجود الصورة الجزئية الشخصية

مع تلكه

الرئيسة في النفوس المنطبعة الفلكية بل يكون الوجود باسره العيني والذهني الجسماني
وغير علمه تعالى قال الله تعالى وان الله قد احاط بكل شئ علما وقال تعالى وما تسقط
من ورقة الا يعلمها ولا حبة في ظلمات الارض ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين
تعلم ما تسر انفسهم وما تخلفهم يعلم خائنة الاعين وما تخفي الصدور ويعلم السر واخفى
فقد تبين ان علمه تعالى قد احاط بجميع الاشياء الكلية والجزئية قال الثالث
في الحق اقول المبحث الثالث في الحق اتفق جمهور العلماء على انه تعالى حي
ولكنهم اختلفوا في معنى كونه حيا فذهب الحكماء وابو الحسين البصري الى ان حيوته
عبارة عن صحة اتصافه بالعلم والقدرة فليس هناك الا الذات المستلزمة لاسفا
الاضداد وذهب الباقون اي الجمهور منا ومن المعتزلة الى انها عبارة عن صفة تقتضي
هذه الصحة وتدل على هذه الصفة انها لو لم تكن له صفة تقتضي هذه الصحة لكان
اختصاصه تعالى بهذه الصحة ترجيحا بلا مرجح وسيتضح هذا الدليل باختصاصه
بهذه الصفة بتقرير انه لو كان هذا الدليل صحيحا لكان اختصاص ذاته بهذه الصفة
لاجل صفة اخرى والا يلزم الترجيح من غير مرجح ويلزم التسلسل وتندفع هذا الدليل
بان ذاته المخصوص كاف في هذا التخصيص والاقتضاء قال الرابع في الارادة
اقول المبحث الرابع في ارادته تعالى توافق الجمهور على انه تعالى مريد ونازعوا
في معنى الارادة فقال الحكماء ارادته تعالى هي علمه بجميع الموجودات من الازل الى الابد
وبانه كيف ينبغي ان يكون نظام الوجود حتى يكون على الوجه الاكمل والكيفية صدور
عنه تعالى حتى يكون الموجود على وفق المعلوم على احسن النظام من غير قصد وطلب
وشوق ويسمون هذا العلم عناية وفسر ابو الحسين البصري الارادة بعلمه تعالى بما
في الفعل من المصلحة الداعية الى الايجاد والايجاد فسر الارادة بكونه تعالى غير
مغلوب ولا مكره والكعبي فسر الارادة بعلمه تعالى بافعال نفسه وفسر الارادة بامره
تعالى لافعال غيره والحاصل ان الكعبي فسر الارادة بالنسبة الى افعاله تعالى بعلمه
بها وبالنسبة الى افعال غيره بامره بها وقال اصحابنا وابو علي الجبائي وابنه ابو هاشم
والقاضي عبد الجبار ان الارادة صفة زائدة مغايرة للعلم والقدرة مرجحة لبعض
مقدوراته على بعض لنا ان تخصيص بعض المقدورات بالتحصيل وبعضها بالتقديم

والتاخير وتخصيصها باوقات معينة مع جواز حصولها قبلها وبعدها استدعى
مخصصا وليس ذلك المخصص نفس العلم لان العلم تابع للمعلوم فلا يكون متبوعا له
لامتناع الدور وليس هو ايضا القدرة لان القدرة نسبتها الى جميع المقدورات والى
جميع الاوقات على السواء فلا تخصص مقدورا دون اخر ولا وقتا معينا من بين الاوقات
فلا بد من صفة غير العلم والقدرة لاجلها اختص بعض المقدورات بالحدوث
دون بعض وبوقت معين دون غيره وتلك الصفة هي الارادة وايضا من شان
القادر التاثير والايجاد الذي نسبته الى كل الاوقات على السواء وشان الارادة
الترجيح والموجد من حيث هو موجد غير المرجح من حيث هو مرجح لان الايجاد غير الترجيح
لان الايجاد متوقف على الترجح والموقوف على الشئ غير ذلك الشئ لانا نعلم امكان وجود
كل حادث مخصوص بوقت معين ومع حصوله قبل ذلك الوقت وبعده ولذلك اختص
حدوثه بذلك الوقت او وجود كل حادث مشروط باتصال فلكي فان الله خلق الافلاك
وخلق فيها طبايعا محركة لها بذواتها ثم بسببها تتولد هذه الحوادث في عالمنا واذا
كانت الحوادث العنصرية مرتبطة بالاتصالات الفلكية ثم الاتصالات الفلكية
مناهج معينة يمتنع فيها تقدم المتاخر وتاخر المتقدم كانت الحوادث العنصرية
مرتبطة كذلك ومع لا حاجة لها الى المخصص وعلمه تعالى بحدوثه في ذلك الوقت
يرجحه فانه عالم بجميع الاشياء فيعلم ايها ينفع وايها لا ينفع ووجود ما علم الله تعالى
عدمه مرجح وبالعكس فلا جرم علمه بحدوثه في ذلك الوقت يرجحه فان خلاف المعلوم
مرجح او علمه تعالى بما في حدوثه في ذلك الوقت من المصلحة يرجحه فان خلاف
الاصلح فانه تعالى عالم بجميع المعلومات فيكون عالما بما فيها من المصلحة والمفسدة
والعلم باشتمال الفعل على المصلحة مستقل بكونه داعيا الى الايجاد فاذا سمي علمنا
في الفعل مصلحة خالية عن المضار دعانا ذلك العلم الى العمل لانا نقول لا يجوز ان
يكون المخصص امكان وجود كل حادث محفوفا بوقت معين والا لكان قبل ذلك
الوقت ذلك الحادث ممتنع الوجود فصار ممكنا الوجود وموجودا لان الممتنع لا يصير
ممكنا ولا يجوز ان يكون المخصص الاتصالات والحركات والاوضاع فانا نجد الكلام
في تلك الاتصالات والحركات والاوضاع ايضا كالكلام في تلك الحوادث فانه لا بد

لحدوث ملك الاتصالات والحركات والاوضاع من مخصص فان لا فلاكل لبساطتها
كما امكن ان يتحرك على هذا الوجه وهو ان يكون المحدد يتحرك من المشرق الى المغرب
وفلك الثوابت بالعكس امكن ان يتحرك على خلافه بان يكون المحدد يتحرك من المغرب
الى المشرق وفلك الثوابت من المشرق الى المغرب وكما امكن ان يتحرك بحيث يكون
المنطقة على هذا الوجه امكن ان يتحرك بحيث يكون المنطقة دائرة اخرى غيرها
وكما امكن ان يكون الكواكب في الجانب الذي هو فيه امكن ان يكون في جانب غيرها
هو فيه واذا كان كذلك فننتقل الكلام الى الاتصالات الفلكية والحركات والاوضاع
ولا بأس فلا بد وان يسند الى الله تعالى والعلم بان الشيء سيوجد انما يتعلق به اذا
كان الشيء بحيث سيوجد لان العلم بان الشيء سيوجد تابع لكونه بحيث سيوجد فالحيثية
سابقة على العلم فلا يكون كونه بحيث سيوجد لاجل العلم والا يلزم الدور ولا يجوز
ان يكون علمه بما في الفعل من المصلحة مرجحا له وانما يجوز ذلك لو كان رعاية الاصلح
واجبة على الله تعالى وهي ممنوعة فان رعاية الاصلح غير واجبة على الله تعالى لما
سنذكر واجيب المخالف بان الارادة ان تعلقت لغرض لكان الباري تعالى ناقصا
لذاته مستكملا بغيره وذلك على الله محال بيان الملازمة ان الارادة ان تعلقت لغرض
كان ذلك الغرض غنيا ويكون مستكملا بذلك الغرض الذي هو غني والمستكمل بالغير
ناقص بالذات وان تعلقت الارادة لا لغرض كان عبثا والعبث على الله محال واجيب
بان تعلق الارادة بالمراد لذاتها فان ارادة الله تعالى منزهة عن الاغراض بل هي
واجبة التعلق بايجاد ذلك الشيء في ذلك الوقت لذاتها لا لغيرها قال

اقول هذا نزاع على انه تعالى هل يزيد بارادة مغايرة للعلم والقدرة فنقول
ارادة الله تعالى غير محدثة قالت المعتزلة ارادة الله تعالى قائمة بذاتها حادثة
لا في محل وقالت الكرامية ارادة الله صفة حادثة تخلقها الله تعالى في ذاته لنا
وجهان الاول ان وجود كل محدث موقوف على تعلق الارادة به لما سبق فلو كانت ارادة الله
تعالى محدثة احتاجت الى ارادة اخرى ولزم التسلسل قيل لهما لم لا تقول عليه الكم ان تتم
الارادة لترجح احد وقتي الايجاد على سائر اوقاته وجوزتم ان للقادر ان يرجح احد
مقدوريه على الاخر من غير مرجح فلم لا يجوز ان يصدر عن القادر ارادة بلا مرجح ثم يصير

تلك الارادة مرجحة لما عداها فلا يلزم التسلسل لا يقال ان من جوز للقادر ان يرجح
احد مقدوريه على الاخر من غير مرجح يلزمه ذلك واما من لم يجوز فلا يلزمه الثاني ان
ارادة الله تعالى لو كانت حادثة فاما ان تكون قائمة بذاتها او قائمة بذات الله تعالى
وكلاهما باطل اما الاول فلان الارادة الحادثة صفة وقيام الصفة بمحلها غير معقول
ومع ذلك كان اختصاص ذاته تعالى بالارادة القائمة بذاتها تخصيصا بلا مخصص لان
الارادة اذا كانت قائمة بذاتها كان نسبتها الى جميع الذوات ذات الباري وذات
الممكنات على السواء فكان اختصاص ذاته بها تخصيصا بلا مخصص قوله وكونها لا
في محل مفهوم سلبي اشارة الى جواب دخل مقدر يقرر الدخل ان ذات الله تعالى لا في
محل والارادة ايضا لا في محل فلم يكون اختصاص ذاته تعالى بالارادة اولى من عكسه تقرير
الجواب ان كون الارادة لا في محل مفهوم سلبي لا يصلح ان يكون مخصصا ولهم ان يقولوا
لا نسلم ان الارادة على تقدير كونها قائمة بنفسها كان اختصاص ذاته تعالى بها تخصيصا
بلا مخصص قوله لان نسبتها الى جميع الذوات على السواء قلنا لانسلم فان ذات الله تعالى
فاعل بالارادة واختصاص الفاعل بالاثر اولى من اختصاص غير قال

الفصل الثاني في سائر الصفات

اقول الفصل الثاني في سائر الصفات وفيه مباحث ستة الاول في السمع
والبصر الثاني في الكلام الثالث في البقاء الرابع في صفات اخر الخامس في التكوين
السادس في انه تعالى يرى المبحث الاول في السمع والبصر اتفق المسلمون على
انه تعالى سميع بصير لكنهم اختلفوا في معناه فقال الحكماء الاسلام والكعبي وابو الحسن
البصري السمع والبصر عبارة عن علمه بالمسموعات والمبصرات وقال الجمهور من اصحابنا
ومن المعتزلة والكرامية هما صفتان زائدتان على العلم بالمسموعات والمبصرات
لانه قد دلت الحجج السمعية على انه سميع بصير ولفظ السمع والبصر ليس بحسبقة في العلم
بالمسموعات والمبصرات وصرف اللفظ عن الحقيقة الى المجاز لا يجوز الا عند العارض
وليس في العقل ما يصرف الحجج السمعية عن ظواهرها فيجب الاقرار بها بالمقتضى السالم
عن العارض واذا كان سميعا بصيرا لكون عالما بالمسموعات والمبصرات حال حدوثها

اعلم ان العقل دل على استحالة ادراكه تعالى بالات جسمانية فتكون السمع والبصر فى
حقه تعالى لا تكون بالات جسمانية فتكون راجعا الى العلم بالمسموعات والمبصرات
كما هو مذهب الحكما او الى صفة اخرى غير العلم بالمسموعات والمبصرات لكن لا تكون
بالات جسمانية كما هو مذهب الاصحاب وهو المعنى بكونه سميعا بصيرا واستدل على هم
ان السمع والبصر صفتان زائدتان على الذات مغايرتان للعلم بدليل ضعيف
تقرير الدليل انه تعالى حى والحى يصح اتصافه بالسمع والبصر وكل من صح اتصافه بصفة
لو لم يتصف بها اتصف باضدادها وضدها نقص فان لم يتصف البارى تعالى بها كان
ناقصا والنقص على الله محال قال المص وهذا الاستدلال اقناعى لانه متوقف على
ان كل حى يصح اتصافه بالسمع والبصر وان عدم الاتصاف بهما نقص وللخصم ان
يمنع المقدمتين اما الاولى فلان حكم الله تعالى مخالفة لحيوتنا والمختلفان لا
يجب اشتراكهما فى جميع الاحكام ولا يلزم من كون حيوتنا مصححة للسمع والبصر كون حيوته
تعالى كذلك سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز ان تقال حيوته وان كانت مصححة للسمع والبصر
لكن حقيقته غير قابلة لهما فكذلك هنا سلمنا ان ذاته تعالى قابلة للسمع والبصر لكن لم
لا يجوز ان يكون حصولهما موقوفا على شرط ممتنع الحصول فى ذاته تعالى واما الثانية
فلانا نمنع ان عدم اتصاف الحى بهما نقص قوله لو لم تتصف بهما اتصف باضدادهما ممنوع فانه
يجوز خلو القابل المتشى عنه وعن ضده اجيب المخالف بوجهين الاول ان سمعه وبصره
ان كانا قديمين لزم قدم المسموع والمبصر واللازم باطل عندكم لان عندكم ما سوى الله
تعالى حادث سان الملازمة انا السمع والبصر لا يتحققان بدون المسموع والمبصر فان
كانا محدثين كان ذاته تعالى محلا للحوادث لان السمع والبصر حادثان قائمان بذاته تعالى
لان ذاته تعالى متصف بهما واللازم حق لما عرفت ان ذاته تعالى يمتنع ان يكون محلا للحوادث
واجيب عن هذا الوجه بان السمع والبصر صفتان قديمتان تتعلقان بالمتصف بهما ادراك
المسموعات والمبصرات وادراك المسموعات والمبصرات عبارة عن تعلق السمع والبصر
بالمسموع والمبصر عند وجودهما فلا يلزم قدم المسموع والمبصر من قدم السمع والبصر
الباقى فى السمع والبصر تاثير الحاسة عن المسموع والمبصر او ادراك المسموع والمبصر شروط

تاثير الحاسة عنهما وكلامهما على الله تعالى محال فلا يكون سميعا بصيرا واجيب بمنع الصغرى
بانا لا نسلم ان السمع والبصر عبارتان عن تاثير الحاسة عن المسموع والمبصر او ادراك المسموع
السمع والبصر ادراك المسموع والمبصر عند حدوثهما قال الثانى فى الكلام اقول
المبحث الثانى فى الكلام تواترا جماع الانبيا صلوات الله عليهم اجمعين وانفاقهم على
انه تعالى متكلم وثبوت نبوتهم غير متوقف على كلامه تعالى لان الانبيا عليهم السلام اذا
ادعوا النبوة واظهروا المعجزة على وفق دعواهم تعلم صدقهم من غير ان يتوقف العلم
بصدقهم على كلامه تعالى فيجب الاقرار بكلامه تعالى واتفق المسلمون على اطلاق لفظ
المتكلم على الله تعالى واختلفوا فى معناه واتفق اصحابنا على ان كلامه تعالى ليس بحرف ولا
صوت يقومان بذاته تعالى لان الاصوات والحروف محدثة ويمتنع ان يكون محلا للحوادث
خلافا للحنابلة والكرامية فانهم كلام الله تعالى اصوات وحروف قائمة بذاته تعالى والحرف
والصوت يقومان بغيره تعالى خلافا للمعتزلة فانهم قالوا معنى كونه تعالى متكلما كونه تعالى
موجدا الحروف والاصوات دالة على معان مخصوصة فى اجسام مخصوصة بل كلام الله تعالى
هو المعنى القائم بالنفس المعبر عنه بالعبارات المختلفة المتغايرة بالغير للعلم والارادة
فانه تعالى امرا بالجهب بالايمان مع علمه بانه لا يومن وامتناع ارادته تعالى لما خالف
علمه لانه لو اراد ايمانه لانقلب العلم جهلا وهو محال فقولنا امر بالجهب وجوب وقوعه واذا وجب وقوعه امتنع ان يكون عالما
بانه لا يومن واذا كان عالما بانه لا يومن امتنع وقوعه واذا امتنع وقوعه امتنع ارادته
والمتكلمون من المعتزلة طولوا الكلام فيه قال المص والاطناب فى ذلك قليل الجدوى
فان كنه ذاته وصفاته محجوب عن نظر العقل قال فنوع اول هذا نوع
من انه تعالى متكلم خبر الله تعالى صدق لان الكذب نقص فى حق الكاذب والنقص على الله
محال لانه يكون جهلا لله كذبا فيكون صدقا فاروون امتناع الخلو عن الصدق والكذب قيل
الحكم بان الكذب نقص ان كان عقليا كان قولا بالحسن والقبح عقلا وان كان
سمعيا لزم الدور واجيب بان الحسن والقبح بهذا المعنى عقلى لا نزاع فيه اصلا وولا
ان سلمنا ذلك باجماع جميع العقلا وان كانوا مختلفين فى تعليله قال البالدى فى البقا
اول المبحث الثالث فى البقا ذهب الشيخ ابو الحسن الاشعرى الى انه تعالى باق ببقاء
قائم بذاته تعالى ونفى القاضى ابو بكر الباقلانى وامام الحرمين والامام فخر الدين البقاء

واجيبوا بان البقا لو كان موجودا لكان باقيا ببقا بالضرورة فان كان باقيا ببقا
اخر لزم التسلسل وان كان باقيا ببقا الذات لزم الدور وان كان البقا باقيا بنفسه
والذات باقية بالبقا معلق اليه انقلبت الذات صفة والصفة ذاتا وهو محال
بان كونه تعالى باقيا لو كان لبقا قام به تعالى لكان واجب الوجود لذاته واجبا لغيره
هف بان الملازمة انه تعالى لو كان باقيا ببقا قام به ولا شك ان البقا غني فيلزم
افتقار واجب الوجود الى غيره فيكون واجبا لغيره واجيب الشيخ بان الشيء حال حدوثه
لم يكن باقيا ثم صار باقيا والتبدل والتغير ليس في ذات الحادث فان ذات الحادث
ليس محالا لم يكن ذاتا ثم صار ذاتا ولا في عدم البقا اذ عدم البقا يستحيل ان يصير
باقيا فتعين ان يكون التبدل والتغير في صفة زائدة وهو المطلوب ونقض هذا الدليل
بالحدوث فانه لو كان صحيحا يلزم ان يكون الحدوث صفة زائدة لان الشيء لم يكن
حادثا ثم صار حادثا فالحدوث صفة زائدة لكن قد عرفت ان الحدوث ليس وصفا
بنويا زائدا ثم قال المص المعلول من بقا البارى تعالى امتناع عدمه والمحتاج
من بقا الحوادث مقارنة وجودها لاكثر من زمان واحد بعد الزمان الاول وذلك
لا يعقل فيما ليس بزماني وقد عرفت ان امتناع العدم ومقارنة الزمان من الامور
الاعتبارية التي لا وجود لها في الخارج قال الرابع في صفات اخر اترك
المبحث الرابع في صفات اخر اسماها الشيخ ابو الحسن الاشعري والظاهريون
من المتكلمين زعموا انه لا صفة لله تعالى ورا السبعة الحياة والعلم والقدرة والارادة
والسمع والبصر والكلام او الثمانية وهي هذه السبعة مع البقا والشيخ ابو الحسن الاشعري
اثبت صفات اخر اثنتي عشرة صفة اخرى وهي اليدية صفة ورا القدرة والوجه
صفة ورا الوجود والعين صفة اخرى للظواهر الواردة بذكرها كقوله تعالى الرحمن
على العرش استوى وقوله يد الله فوق ايديهم وقوله ويبقى وجه ربك وقوله ولتصنع على
عيني واجيب من حصر الصفات في السبعة او الثمانية بانا مكلفون بكمال المعرفة وهو
انما يحصل بمعرفة جميع الصفات وهي لا تثبت الا بطريق ولا طريق الا الاستدلال بالافعال
والتنزيه عن النقائص وهذان الطريقان لا يدلان الا على هذه الصفات وردّ هذا
الاحتجاج بانا لا نسلم ان الاستدلال بالافعال وتنزيهه عن النقائص لا يدلان الا على هذه

الصفات ولئن سلم انهما لا يدلان الا على هذه الصفات لكن لا نسلم ان لا طريق لنا
في معرفة الصفات الا الاستدلال بالافعال والتنزيه عن النقائص بل السمع طريق
اخر في اثباتها وانما اثبتها الشيخ لورود النصوص بها وكونها غير مرادة لسائر الصفات
والباقون اولوا الظواهر الواردة بذكرها فقالوا المراد بالاستواء الاستيلا وباليد
القدرة وبالوجه الوجود وبالعين البصر والاولى اتباع السلف في الايمان بها بعد
نفي ما يقتضي التشبيه والتجسيم والرد الى الله تعالى قال الخامس في الكون
اقول المبحث الخامس في الكون قال بعض الحنفية الكون صفة
قديمة تغاير القدرة والمكون حادث قال الامام القول بان الكون قديم او محدث
يستدعي تصور ماهيته فان المراد به نفس مؤثرية القدرة في المقدور وهي صفة نسبية
لا يوجد الا مع المنتسبين والمكون حادث فيلزم من حدوث المكون حدوث الكون
وان كان المراد به صفة مؤثرة في وجود لا تؤثر فهي غير القدرة وان اردتم به امرا
ثالثا فبينوا قالوا تعلق القدرة قد لا يوجد اصلا بخلاف متعلق الكون والقدرة
مؤثرة في امكان الشيء والكون مؤثر في وجوده واجاب المص بان الامكان بالذات
ولا تاثير للقدرة في كون المقدور ممكنا في نفسه لان ما بالذات لا يكون بالغير فلم يبق
الا ان يكون تاثير القدرة في وجود المقدور تاثيرا على سبيل الصحة لا على سبيل الوجوب
فلو اثبتنا صفة اخرى لله تعالى مؤثرة في وجود المقدور لكان تاثيرها في المقدور ان
كان على سبيل الصحة كان عين القدرة فيلزم اجتماع المثلين ويلزم اجتماع الصفتين
مستقلتين بالتاثير على المقدور الواحد وهو محال وان كان على سبيل الوجوب استحال
ان لا يوجد ذلك المقدور مع الله تعالى فيكون الله تعالى موجبا بالذات لا فاعلا بالاختيار
وهو باطل بالاتفاق فالقدرة تنافي هذه الصفة فان الموجب بالذات لا يكون قادرا
مختارا واعلم ان الحنفية انما اخذوا الكون من قوله تعالى انما امرنا لشيء اذا اردناه
ان نقول له كن فيكون بجعل كن مقدما على الكون وهو المسمى بالامر والكلمة و
الكون والاختراع والايجاد والخلق الفاظ مشتركة في معنى وتتباين لمعان والمشترك
فيه كون الشيء موجدا من العدم ما لم يكن موجودا وهي اخص خلفا من القدرة
لان القدرة متساوية النسبة الى جميع المقدورات وهي خاصة بما يدخل منها في الوجود

اى التكوين والاختراع والايجاد والخلق

وليست صفة نسبية تعقل مع المنتسبين بل هي صفة تقتضي بعد حصول الاثر
بتلك النسبة واما ادعاء انهم قالوا القدرة موثرة في امكان الشيء فليس بصحيح انما الصحيح ان
القدرة متعلقة بصحة وجود المقدور والكون متعلق بوجود المقدور وموثر
فيه ونسبته الى الفعل الحادث كنسبة الارادة الى المراد والقدرة والعلم لا يقتضيان
كون المقدور والمعلوم موجودين بهما والكون يقتضيه والقول بان دلالة الكون
لقولهم باستناع قيام الحوادث بذاته تعالى قوله ان كان بتلك الصفة موثرة على
سبيل الوجوب كان الله تعالى موجبا ليس بشيء لان ذلك الوجوب يكون لاحقا
لا سابقا فلا يقع اذا اراد الله خلق شيء من مقدوراته كان حصول ذلك الشيء واجبا لا يقع
انه كان واجبا ان يخلقه قوله ان كان المراد به صفة موثرة في وجود الاثر فهو عين القدرة
فجوابه ان القدرة لو كانت موثرة لكان جميع المقدورات اثارها فيكون موجودا
ولا يلزم من اثبات الكون جمع المتماثلين لان متعلق القدرة غير متعلق الكون فهنا
ما يمكن ان يقال من جانبهم والحق ان القدرة والارادة مجموعتان تماثلان متعلقا
بوجود الاثر ولا حاجة معهما الى اثبات صفة اخرى قال السادس في انه
سبحانه يصح ان يرى اقول البحث السادس في انه تعالى يصح ان يرى في
الاخرة بمعنى انه ينكشف لعباده المومنين في الاخرة انكشافا بليغا الذي
للمحل من غير ارتسام صورة المرئي في العين واتصال شعاع خارج من العين
الى المرئي وحصول مواجهة خلافا للمشبهة والكرامية فانهم حصروا رويته لاعتقادهم
كونه تعالى في الجهة والمكان والمراد بالرويه الحالة التي يجدها الانسان حين ما
يرى الشيء بعد علمه به فانا ندرك بفرقة بين الحالتين وبالتفرقة لا نحوز عودها
الى ارتسام صورة المرئي في الحس واتصال شعاع خارج من العين الى المرئي عند
المواجهة فهي حالة اخرى مغايرة للحالة الحاصلة عند العلم بحصولها مع عدم
الارتسام وخروج الشعاع فيصح الرويه بهذا المعنى اما الاول وهو صحة الرويه
بالمعنى المذكور فيدل عليه وجوه الاول ان موسى عليه السلام سال الرويه
فلو استحال الرويه لكان سوال موسى جهلا وعبثا وللخصم ان يقول سوال موسى عن
لسان قومه بدليل قوله تعالى حكاية عنهم لن نومن لك حتى نرى الله جهرة فاخذتكم

والجملة والعنة كالان
علامتنا عليهم الصلوة
وال السلام

الصاعقة وقوله تعالى حكاية عن موسى اتهلكنا بما فعل السفهاء منا وقوله تعالى فقد
سالوا موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة الثاني ان الله علق الرويه تعالى م
باستقرار الجبل واستقرار الجبل من حيث هو ممكن فكذا المعلق باستقرار الجبل ايضا ممكن
فالرويه ممكنة قيل لانم انه علق الرويه على امر ممكن بل على امر ممتنع لانه علق الرويه على
استقرار الجبل حال كونه متحركا لان لفظ ان اذا دخلت على الماضي صار بمعنى المستقبل
اي لو صار مستقرا في المستقبل فسوف تراني وما صار مستقرا في الزمان المستقبل
والا لوجب حصول الرويه لوجوب حصول المشروط عند حصول الشرط الذي تم به
علية العلة فان ما دخل عليه ان هو شرط تم به علية العلة ولم يتحقق حصول الرويه
بالاتفاق فلم يستقر الجبل فيكون متحركا بالضرورة اذ لا واسطة بينهما فاذا الجبل
حال ما علق الله تعالى الرويه باستقرار كان متحركا بالضرورة واستقرار
الجبل من حيث هو متحرك مع ما علق عليه لا يدل على امكان الرويه لان المعلق
على الشرط الممتنع لا يدل على امكان المشروط اجاب الامام بانا سلمنا ان الجبل في تلك
الحالة كان متحركا لكن الجبل بما هو جبل يصح السكون عليه والمذكور في الاية ليس الا
ذات الجبل واما المقتضي لامتناع السكون فهو حصول الحركة فاذ المذكور في
الاية ليس الا مشروط الصحة لا استقرار وما هو منشا لامتناع الاستقرار فغير مذكور في الاية فوجب
القطع بالصحة قيل عليه ان المذكور في الاية هو وقوع السكون في حال النظر الى الجبل
الذي عبر عنه بقوله تعالى فان استقر مكانه لصحة السكون التي تلزم الجبل عند
عدم الاشتراط بالحركة وتلك الحال تستلزم الحركة فلا يمكن معها السكون الحالة الثانية
قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة وجه الاحتجاج ان النظر اما ان يكون
عبارة عن الرويه او عن تقليب الحدقة نحو المرئي طلبا للرويه والاول هو المطلوب والثاني
بعد حمله على طلب الرويه يحمل على الرويه التي هي كالمسبب للنظر بالمعنى الثاني واطلاق
السبب وارادة المسبب مجازين وجوه المجاز قيل النظر لا يدل على الرويه وهذا
مقابل بطريق الى الهلال فانه لا يدل النظر على الرويه ثم بتعيين الرويه للارادة
بل لعله ان يكون المراد غيرها على انه تاويلا اخرى وان يحمل على واحد لا كل وح يكون
معنى ناظرة يومئذ ناظرة نعمة ربها ناظرة اي منتظرة او يحمل على حذف المضاف

اتاه
ناضرة م
الى ربها ناظرة م
الصاعقة

وهذا الثواب وجه يكون المراد ناظرة الى ثواب ربها ناظرة قيل التاويلان بالطلان
اما الاول فلان الانتظار سبب التعم ورايه مسبوقه ببيان النعم واما الثانى فلان النظر
الى الثواب لابد وان يحمل على رويه الثواب لان تقلب الحدقه نحو الثواب من غير الرويه
لا يكون من النعم التى تواذا وجب اضمار الرويه لامحاله كان اضمارها الثواب اضمارا
للزيادة من غير دليل فلا يجوز واجيب بان الاية دالة على ان الحال التى
عبر عنها سبحانه وتعالى بقوله وجوه يومئذ ناضرة سابقه على حاله استقرار
اهل الجنه فى الجنه واهل النار فى النار بدليل قوله تعالى ووجوه يومئذ باسرة
تظن ان يفعل بها فاقرة اى تظن ان تفعل بها فعل هو فى شدته وفضاعته
فاقرة داهية تقصم فقار الظهر فانه فى حال استقرار اهل النار فى النار فقد
فعل بها الفاقرة واذا كانت تلك الحاله سابقه على الاستقرار كان انتظار
النعمة بعد الشارة بها سرورا يستتبع نضارة الوجه ومثل ذلك الانتظار
لا يكون مستدعيا للنعم كما ان انتظار اكرام الملك واعطائه لا يكون موجبا للنعم
اذا تيقن وصوله اليه وانتظار العذاب بعد الانذار بوصوله غم يسبب كلوح
الوجه اى شدة عبوسه كانتظار عقاب الملك اذا استقر عقابه ولا يحتاج الى اضمار
الرويه فى النظر الى الثواب بمعنى الانتظار لان النظر عبارة اما عن الرويه او عن تقلب
الحدقه وتقليب الحدقه نحو الثواب بعد الشارة بوصوله من النعم لما بينا
الرابع قوله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون وجه الاحتجاج ان الله اخبر عن
الكفار على سبيل الوعيد كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون وذلك يدل على ان المومنين
يومئذ غير محجوبين عن ربهم والا لم يكن للاخبار عن الكفار على سبيل الوعيد انهم عن
ربهم يومئذ لمحجوبون فائدة واذا لم يكن المومنون يومئذ عن ربهم محجوبين فيرونه
واما الثانى وهو ان يرى من غير ادراك صورة المرئى فى العين او اتصال شعاع الى
المرئى وحصول مواجهة فلما عرفت انه تعالى مقدس عن الجهة منزه عن المكان
متعال عن المواجهة واستدل على المذهب الحق بدليل موقوف اما تقرير الدليل فلان
الجسم مرئى وذلك لانا نرى الطويل والعريض والطول المرئى ليس بعرض لانه لو كان
عرضا لكان قائما بالمحل وقد بينا ان الجسم مولف من اجزاء لا يتجزى موجودة بالفعل والطول

اما ان

ولا شتراكهما

هو المصحح للرويه والوجود
معنى مشترك بين الواجب
والممكن فالمصحح للرويه

عدم
لانه ممتنع
عن المعاند
الرويه

اما ان يكون قائما بجزء واحد من الاجزاء التى تالف الجسم منها فيكون ذلك الجزء اكبر
مقدارا مما ليس بطويل فيكون قابلا للقسمة فيكون جسما هذا خلف واما ان يكون
قائما باكثر من واحد فنقوم العرض الواحد بمحال كثيرة ممنوع والعرض كاللون ايضا
مرئى فالعرض والجوهر يشتركان فى صحة الرويه والحكم المشترك لا بد له من علة مشتركة
فالمصحح للرويه مشترك بين العرض والجوهر لا الحدوث والوجود والحدوث لا يصلح
للعليه لان الحدوث عدمى لانه عبارة عن كون الوجود مسبوقا بالعدم والعدمى لا
يصلح للعليه فتعين الوجود للعليه فالوجود محقق فى الواجب فيصح رويته
واعترض عليه بانا لا نسلم ان الطول مرئى بل المرئى بالحقيقة اجزاء المفرزة بعضها مع
البعض والتاليف عرض قائم بالاجزاء المتلاقية فيكون المرئى هو العرض لا الجوهر
وصحة الرويه غير محتاجة الى سبب فان صحة الرويه عدمية والعدمى لا يحتاج
لا يحتاج الى سبب وان سلم ان صحة الرويه محتاجة الى سبب فلا نسلم وجوب كون
السبب مشتركا وجوديا فان الشىء المخالف قد يشترك فى اثر واحد بالنوع
سلمنا ان السبب يجب ان يكون مشتركا ولكن لا نسلم ان الحدوث لا يصلح للعليه
قلنا ممنوع لان العدمى يصلح ان يكون علة للعدمى وصحة الرويه لما كانت عدمية
جاز ان يكون لامر عدمى فجاز ان يكون الحدوث وان كان عدميا علة لصحة الرويه
التى هى عدمية وان سلم ان المصحح هو الوجود فلم قلت انه يلزم من حصوله فى حق
الله تعالى حصول الصحة فلم لا يجوز ان يمنع رويته تعالى لفوات شرط او وجود مانع
فان الاثر كما يعتبر فى تحققه حصول المقتضى يعتبر ايضا وجود الشرط وانتفاء المانع
فلعل ماهية الله تعالى وماهية صفة من صفاته مانعة من صحة الرويه ومما
يحقق ان الحدوث مصحح للجهل والشهوة وحيوة الله لا تصححها اما الاول
ليس الا فى اللفظ لان اشتراكا فى المعنى لكن ماهية الحق او ماهية صفة من صفاته
ممتنعة منها وعلى المعتزلى فانه يحوج فى هذه المسئلة ذلك ايضا فان قال احتج
المعتزلة بوجوه اقوى احتج المعتزلة بوجوه سنة الاول قوله تعالى
ذلكم الله ربكم فاعبدوه وهو على كل شىء وكيل لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار وهو
بعدها وهو قوله تعالى وهو اللطيف الخبير الثانى ما ليس بمدح فيما بين المذهبين وكيل

لا الرؤية الا موقوفة على كما مر

ولا يتحد الا بوجهين

الاول انهم

فولكم لان الحدوث عدمى سلمنا فولكم
والعدمى لا يصلح للعليه

مستهجن كما تعالى فلان اجل الناس وآكل الخبز وافضل الناس واذا كان نفي ادراك
البصر اياه مدحا كان تقويته نقصا والنقص على الله محال الثاني ان قوله تعالى لا تدركه
الابصار يقتضي ان لا تدركه الابصار في شيء من الاوقات لان قولنا لا تدركه الابصار
يناقض قولنا لا تدركه الابصار بديهي استحال كل من القولين فيكذب الآخر
وصدق احد النقيضين يستلزم كذب الآخر وصدق قوله تعالى لا تدركه الابصار
يوجب كذب قولنا يدركه الابصار وكذبه يستلزم كذب قولنا يدركه بصر واحد
او بصران اذ لا قائل بالفرق واجيب بان الادراك هو الاحاطة وهي رؤية الشيء من
جميع جوانبه لان اصله من اللحوق والاحاطة انما تحقق في الجسمي الذي يكون
له جوانب فمعنى الآية نفي الرؤية على سبيل الاحاطة ولا يلزم من نفي الرؤية على
سبيل الاحاطة نفي الرؤية مطلقا فان الرؤية على سبيل الاحاطة اخص من الرؤية
مطلقا ولا يلزم من نفي الخاص نفي العام واجيب ايضا بان معنى الآية لا تدركه
جميع الابصار وذلك لان الابصار جمع معرف باللام مفيد للعموم فلا تناقض
ادراك بعض الابصار ورد الجواب الاول بان قوله لا ادراك رؤية الشيء من جميع جوانبه
ليس بصحيح فانهم يقولون ادركت الثمار وادركت الشيء ولا يريدون بها رؤيتها من
جميع جوانبها بل الجواب الصحيح ان الله تعالى نفى الادراك بالابصار الذي من شرطه
ارتسام الشبح او خروج الشعاع ولا يلزم منه نفي الحالة التي تحصل بعد حصول
احد هذين السببين من غير حصول احدهما الثاني قوله تعالى لموسى لن تراني
وجه الاحتجاج به ان كلمة لن لتابيد النفي بدليل قوله تعالى قل لن تتبعونا
فنفي الرؤية على التابيد في حق موسى عليه السلام فعلم منها في حق غيره اذ لا قائل
بالفرق واجيب بالمنع فانا لا نم ان كلمة لن لتابيد النفي بل لتاكيد النفي
بدليل قوله ولن يتمنوه ابدا بما قدمت ايديهم فانه قيد لنفوا ابدا ومع هذا
لا يستلزم تابيد النفي لانهم يتمنونه في الآخرة على ان نفي الرؤية على التابيد لا
يقتضي نفي صحة الرؤية الثالث قوله تعالى وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا
او من وراء حجاب او يرسل رسولا فيوحي الآية وجه الاحتجاج انه تعالى نفى الرؤية وقت
الكلام فانه نفى التكليم الا على احد الوجوه الثلاثة الوحي ومن وراء حجاب و
تعالى

ارسال رسول وكل منها يستلزم عدم الرؤية اما الوحي فلانه لم يكن مشافهة فلا
يكون عند الرؤية واما من وراء حجاب فظاهر انه يستلزم عدم الرؤية واما ارسال
الرسول والحاق فانه يدل على عدم المشافهة المستلزمة لعدم الرؤية واذا ثبت
نفي الرؤية في وقت الكلام فنتفي الرؤية في غير وقت الكلام اذ لا قائل بالفصل
واجيب عنه بالانم انه نفى الرؤية قولهم لانه نفى التكليم الا على احد الوجوه
الثلاثة قلنا مسلم قولهم كل منها مستلزم لعدم الرؤية ممنوع قولهم اما الوحي فلا
يكون مشافهة ممنوع لان الوحي كلام يسمع بسرعة سواء كان المتكلم به محجوبا عن
السامع او لم يكن الرابع انه تعالى استعظم طلب رؤيته وبتب الوعيد والذم
عليه فقال يسالك اهل الكتاب ان تنزل عليهم كتابا من السماء فقد سالوا موسى
اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة بظلمهم وقال الله
تعالى والذين لا يرجون لقاءنا لولا انزل علينا الملائكة او نرى ربنا لقد استكبروا
في انفسهم وعتوا عتوا كبيرا اي قال الكفار لولا انزل علينا الملائكة ليخبرونا بان
النبي صلى الله عليه وسلم مرسل او نرى ربنا فيامرنا باتباعه وتصديقه فاقسم الله
تعالى فقال لقد استكبروا في انفسهم بطلبهم الرؤية وعتوا بذلك عتوا كبيرا اي طغوا
بطلبهم الرؤية طغيانا كبيرا وقال تعالى واذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة
فاخذتكم الصاعقة وانتم تنظرون فنعت ان طلب الرؤية يترتب عليه الاستعظام
والذم فلا يصح الرؤية واجيب بان الاستعظام لاجل طلبهم الرؤية تعنتا وعنادا
لانهم طلبوا الرؤية في الدنيا قبل ان يخلق الله تعالى في ابصارهم ما تقوى به على
رؤيته تعالى فالاستعظام وترتب الوعيد والذم على ذلك لا على طلب الرؤية في
الجملة شاهده انه تعالى ذم الكفار ودعم رجائهم لقاء الله تعالى في الآخرة حيث
قال وقال الذين لا يرجون لقاءنا اي في الآخرة فدل على ان قطع الرجاء عن رؤية الله
تعالى في معرض الذم فعلم صحة رؤيته في الآخرة والجواب انقطاع الرجاء عن رؤيته
الخاص ان الابصار في الشاهد فيما عندنا من المبصرات يجب اذ الحقق شروط
ثمانية احدها ان يكون الحواس سليمة فان الحواس اذا كانت غير سليمة لا يجب
الرؤية وثانيها كون الشيء جائز الرؤية فان ما يمنع رؤيته لا يرى وثالثها المقابلة

الكلام في وقت

قال

المخصوصة من الرائي والمرئي كالجسم المحاذي للرائي او كون المرئي في حكم المقابل
كالاعراض القائمة بالجسم المقابل فانها في حكم المقابلة وكالصورة المحسوسة في المرآة
المقابلة للرائي فانها لكونها قائمة بالمرآة المقابلة في حكم المرآة ورابعها ان لا يكون
المرئي في غاية القرب وخامسها ان لا يكون المرئي في غاية البعد وسادسها ان لا يكون
المرئي في غاية اللطافة وسابعها ان لا يكون المرئي في غاية الصغر وثامنها ان لا يكون
المرئي حجابا لانا نعلم بالضرورة انا لا نبصر الشيء عند عدم احد هذه الشروط وبتحقق
اذا حصل هذه الشروط والا اي وان لم يجب رؤية الشيء اذا حصل هذه الشروط
جاز ان يكون بحضرتنا جبال واشخاص لا نراها والشروط الستة الاخيرة اي المقابلة
وما في حكمه وعدم غاية القرب وعدم غاية البعد وعدم غاية اللطافة وعدم غاية
الصغر وعدم الحجاب لا يمكن اعتبارها في رؤية الله تعالى لان هذه الستة انما تعتبر
فيما من شانه ان يكون في حيز وجهة والله تعالى منزه عن الجهة والحيز فبقي شرطان
سلامة الحاسة وجواز الرؤية وسلامة الحاسة حاصلة الآن فلو صح رؤيته وجب ان
يراه تعالى لحصول الشرطين واللازم باطل فالملزوم مثله واجيب بانا لغايب عن
الحس وهو الله تعالى ليس كالشاهد فلعل رؤيته تعالى تتوقف على شرط لم يحصل
الآن وغير ما يخلقه الله تعالى في الابصار به تقوى على رؤيته او انه لم يكن الرؤية واجبة
الحصول عند تحقق هذه الشرائط فان الرؤية بخلق الله تعالى والشروط الثمانية
معدات ولا يجب الرؤية عند وجود معداتها السادس انه تعالى لا يقبل المقابلة و
الانطباع لان المقابلة والانطباع مستلزمة للجسمية والله تعالى منزه عن الجسمية
سلمنا ان الله لا يقبل المقابلة والانطباع وكل مرئي مقابل ومنطبع في الرائي بالضرورة
فالله تعالى ليس بمرئي واجيب بمنع الكبرى فانا لا نسلم ان كل مرئي مقابل ومنطبع في الرائي
ودعوى الضرورة في الكبرى باطلة لاختلاف العقلاء في صدقها والعقلاء المختلفون في صدق
القضية وبيان ما ذكرنا من الكبرى منقوض بابصار الله تعالى مقابله ولا انطباع قال

الباب الثالث في افعاله وفيه مسائل

اقول لما فرغ من الباب الثاني شرع في الباب الثالث في افعاله وذكر فيه ست

ايانا فانه ليس مقابلا ومنطبعا في

مسالك الاولى في افعال العباد الثانية في ان الله تعالى مريد للكائنات الثالثة في التحسين
والتقبيح الرابعة في انه تعالى لا يجب عليه شيء الخامسة في ان افعاله لا تعلل بالاغراض
السادسة في الغرض من التكليف المسئلة الاولى قال الشيخ ابو الحسن الاشعري
ان افعال العباد كلها واقعة بقدرة الله تعالى مخلوقة له ولا تاثير لقدرة العبد في
مقدور اصلا بل القدرة والمقدور واقعان بقدرة الله تعالى وقال القاضي ابو بكر
ان ذات الفعل واقع بقدرة الله وكون الفعل طاعة كالصلوة ومعصية كالزنا صفات
للفعل واقعة بقدرة العبد وقال امام الحرمين وابو الحسين البصري والحكما افعال
العباد واقعة بقدرة خلقها الله تعالى في العبد فالله تعالى يوجد في العبد القدرة و
الارادة ثم يملك القدرة والارادة توجبان وجود المقدور وقال الاستاذ ابو اسحق الاسفرائني
الموثر في الفعل مجموع قدرة الله تعالى وقدرة العبد وقال جمهور المعتزلة العبد يوجد
فعله باختياره لولا تعلق العلم والحاب ومنع قول المعتزلة بوجهين الاول ان ترك الفعل
العبد ان امتنع حال الفعل كان العبد مجبرا فلا يكون الفعل باختياره وان لم يمتنع
ترك الفعل من العبد احتاج فعله الى مرجح موجب لامتناع ترجيح احد طرفي الممكن لا
لمرجح ولا يكون ذلك المرجح الموجب من العبد لانه لو كان من العبد يعود التقسيم فيه
ولا يتسلسل بل ينتهي لا محالة الى مرجح موجب لا يكون من فعله ويلزم الجبر قال المعتزلة
يقولون معنى الاختيار هو استواء الطرفين بالنسبة الى القدرة وحدها ووجوب
وقوع احدهما بحسب الارادة فمتى حصل المرجح وهو الارادة وجب الفعل ومتى لم يحصل
امتنع وذلك غير منافي لاستواء الطرفين بالقياس الى القدرة وحدها وحينئذ ان امتنع
ترك الفعل من العبد عند الارادة لم يلزم الجبر وعدم الاختيار وانما يلزم ذلك لو كان
امتناع ترك الفعل بغير الارادة واما اذا كان بالارادة فلا واجيب بان هذا الذي ذكرتم
من المعتزلة قول ابي الحسين البصري وليس قول سائر المعتزلة والكلام في ابطال
قول سائر المعتزلة لا في ابطال قول ابي الحسين والثاني لو كان العبد موجدا لفعله
باختياره كان عالما بتفاصيله اذ لو جاز الايجاد بالاختيار من غير العلم بطل دليل
اثبات عالمية الله تعالى ولان القصد الكلي لا يكفي في حصول الجزئي لان نسبة الكلي
الى جميع الجزئيات على السوا فليس حصول بعضها اولى من حصول بعض اخر فيجب ان

يحقق قصد جزئي والقصد الجزئي مشروط بالعلم الجزئي فثبت انه لو كان موجدا
لفعله باختياره لكان عالما بتفاصيله فسكون العبد محيطا بالسكنات المتخللة للحركة
المطمئنة وعرفا حيانا السكنات والالزم باطل فان الفاعل للحركة المطمئنة قد يفعل
السكون في بعض الاحيان والحركة في بعضها مع انه لا شعور له بالسكون ولا باحيانه
قيل الايجاد لا يستلزم علم الموجد بالموجد ولا يلزم نفي عالمية الله تعالى لان مبنى العالمية
لا يستدلون بالايجاد عليها بل باحكام الفعل واتقانه نعم الايجاد مع القصد يستلزم
العلم لكن لكفى العلم الاجمالي والحركات الصادرة عنا مع اقتران القصد بها تكون معلومة
لنا على سبيل الاجمال اجيب بان الجزئيات المتفصلة الحاصلة بالفعل الصادر من
الفاعل بالقصد والاختيار يجب ان تتحقق بقصد جزئي والقصد الجزئي مشروط
بالعلم الجزئي فنلزم انه لو كان موجد الفعله باختياره لكان عالما بتفاصيله لكن
لهم ان نمنع بطلان اللازم فان العبد عالم بتفاصيل افعاله لكن لم يعن العلم التفصيلي
على ذكره الثالث لو اختار ونا قض مراده مراد الله بان اراد العبد تسكين جسم
اراد الله تحريكه فاما ان يقع مرادهما فيلزم جمع بين المتضادين او لم يقع مراد
واحد منهما فيلزم رفع المتضادين او وقع مراد احدهما دون الاخر فيلزم الترجيح بلا
مرجح لان قدرته تعالى وان كانت اعم من قدرة العبد ولكنهما بالنسبة الى هذا
المقدور متساويتان في الاستقلال بالتاثير في ذلك المقدور والواحد والشيء الواحد
وحدة حقيقية لا يقبل التفاوت فاذا القدرتان بالنسبة الى اقتضاء وجود هذا
المقدور على السوية انما التفاوت في امور اخر خارجة عن هذا المعنى واذا كان كذلك
امتنع الترجيح فيقع مراد الله دون مراد العبد عند اجتماع القدرتين ولانم ان
القدرتين متساويتان في الاستقلال بالتاثير في ذلك المقدور بل هما متفاوتتان في
القوة والضعف ولذلك تقدر قادر على حركة مسافة في مدة لا يقدر قادر اخر
عليها في تلك المدة ولو كانت القدرتان متساويتين لكانت المقدورات متساوية و
ليست كذلك وايضا الضعيف بما يقدر بالاستقلال على فعل يقدر عليه القوي و
القوي تقدر على منعه من ذلك الفعل وهو لا تقدر على منع القوي وهذا الدليل ماخوذ
من دليل التمانع في ابطال كون الاله اكثر من واحد وهنا كما يمشي لان الالهة

العبد ٤

بفرض متساويتين في القدرة بالتفاوت وههنا لا يمشي فان اجيبوا بالمعقول و
بالمنقول اقول احتجت المعتزلة على ان افعال العباد باختيارهم بالمعقول و
المنقول اما الاول اي المعقول فهو ان العبد لو لم يكن مختارا اي متمكنا من الفعل او
الترك لقبح تكليفه لانه حينئذ يكون افعاله جارية مجرى افعال الجمادات واللازم باطل اذ العقلا
اتفقوا على ان التكليف ليس بقبيح واجيب بان ما ذكرتم مشترك الالزام لوجهين
احدهما ان الفعل المامور به عند استواء داعي الفعل والترك وعند مرجوحيته داعي داعي ٥
الفعل يمتنع وعند رجحان داعي الفعل واجب فيكون الفعل اما ممتنعا واما واجبا
فلا يكون مقدورا للعبد فيقبح التكليف به وثانيهما ان الفعل المامور به ان علم الله
وقوعه يجب ... وقوعه وان علم الله لا وقوعه امتنع وقوعه فلا يكون مقدورا
للعبد فيقبح التكليف به واما الثاني وهو المنقول فمن وجوه الاول الايات التي اضافت
الافعال الى العباد وعللتها بمشيتهم كقوله تعالى فويل للذين يكتبون الكتاب بايديهم
وقوله ان يتبعون الا الظن وقوله تعالى ذلك بان الله لم يك مغيرا نعمة انعمها على قوم
حتى يغيروا ما بانفسهم وقوله تعالى بل سولت لكم انفسكم امرا وقوله فطوعت له نفسه
قتل اخيه وقوله تعالى من يعمل سوءا يجز به وقوله تعالى كل امرئ بما كسب رهين
وقوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر وقوله تعالى اعملوا ما شئتم وقوله تعالى
فمن شاء ذكره وقوله تعالى لمن شاء منكم ان يستقيم او يتاخر وعورض المنقول بالايات
الدالة على ان جميع الافعال بخلق الله تعالى كقوله تعالى الله خالق كل شيء وقوله والله
خلقكم وما تعملون وقوله تعالى من يشا الله يضلله ومن يشا يجعله على صراط مستقيم
الثاني الايات المشتملة على الوعد والوعيد والمدح والذم عليها كقوله تعالى اليوم
تجزى كل نفس بما كسبت وقوله تعالى اليوم تجزون ما كنتم تعملون وقوله تعالى لتجزى
كل نفس بما تسعى وقوله تعالى هل جزاء الاحسان الا الاحسان وقوله تعالى هل تجزون
الا ما كنتم تعملون وقوله تعالى من جاء بالحسنة فله عشر امثالها وقوله تعالى وما اعرض عن
ذكري وقوله تعالى اولئك الذين اشتروا الحيوة الدنيا بالاخرة وقوله تعالى ان الذين
كفروا بعد ايمانهم وقوله تعالى كيف تكفرون بالله وهي اكثر من ان تحصى واجيب بان
المقتضي للثواب والمدح والذم والعقاب السعادة والشقاوة قال الله تعالى واما

اولئك الذين اشتروا الضلالة
بالهدى وقوله تعالى ٥

الذين سعدوا ففي الجنة وقال تعالى واما الذين شقوا ففي النار والسعادة
والشقاوة جبليه كتبت للعبد قبل وجوده شاهد قوله عليه الصلوة والسلام
السعيد من سعد في بطن امه والشقي من شقي في بطن امه والاعمال الصالحات
امارات للسعادة واعمال السيآت علامات للشقاوة وترتب الثواب على الاعمال
الصالحات والعقاب على الاعمال السيآت من حيث ان الافعال معرفات للثواب
والعقاب لا موجبات الثالث الايات الدالة على اعتراف الانبيا عليهم السلام بذنوبهم
كقوله تعالى حكاية عن ادم ربنا ظلمنا انفسنا وعن يونس انى كنت من الظالمين
وعن موسى رب انى ظلمت نفسى وعورض بقوله تعالى حكاية عن موسى ان هى الا
فتنتك تضل بها من تشا وتهدى من تشا ونظائره كقوله تعالى من يشا الله
يضلله ومن يشا يجعله على صراط مستقيم الرابع الايات الدالة على ان افعال الله
تعالى لا تتصف بصفات افعال العباد من الظلم والاختلاف والتفاوت اما الظلم
فلقوله تعالى ان الله لا يظلم مثقال ذرة وقوله وما ربك بظلام للعبيد وقوله وما
ظلمناهم ولكن ظلموا انفسهم واما الاختلاف فلقوله تعالى ولو كان من عند غير الله
لوجدوا فيه اختلافا كثيرا واما التفاوت فلقوله تعالى ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت
واذا كان الظلم والاختلاف والتفاوت منتفية عن افعال الله تعالى يلزم ان لا
تكون افعال العباد غير مخلوقة له تعالى اما الايات الدالة على نفي الظلم فلان كون
اعتبار عارض له بالنسبة الينا ليس بداخل في حقيقة الظلم ولا صفة حقيقية
لازمة له نجوز ان لا تكون الافعال المنسوبة الى العباد متصفة بالظلم بالنسبة اليه
تعالى لانه تعالى مالك لكل الاشيا بالاستحقاق وتكون متصفة بالنسبة الينا لقصور
ملكنا وقصور استحقاقنا وكون الفعل ظلما بالنسبة الينا لا يمنع صدوره اصلا
الفعل عن الباري مجردا عن اعتبار كونه ظلما اذ لا امتناع في ان الفعل الصادر
عنه تعالى يعرض له اعتبار كونه ظلما بالنسبة الينا واما نفي الاختلاف والتفاوت
الذي يدل عليه الآيتان فعن القرآن وخلق الله السموات اذ الكلام في القرآن و
خلق السموات يدل عليه سياق الآيتين لا نفي الاختلاف والتفاوت عن افعاله
تعالى مطلقا فان مخلوقات الله تعالى متفاوتة في الرتبة والشرف وغيرهما من الاختلاف

والتفاوت قال اعلم ان اصحابنا لما وجدوا بعرفة بديهية بين ما نزاوله
اى نباشره من الافعال الاختيارية وبين ما نحسه من الجمادات من الحركات الصادرة
بدون شعور واختيار فانهم علموا بالبديهة ان للاختيار مدخلا في الاول دون الثاني
وذادهم اى منعهم وطردهم البرهان الدال على ان الله تعالى خالق كل شئ اى منشئ له
من اضافة الفعل الى اختيار العبد مطلقا جمعوا بين الامرين وقالوا الافعال
واقعة بقدرة الله تعالى وكسب العبد على معنى ان الله تعالى جرى عادته بان
العبد اذا صمم العزم على الطاعة يخلق فعل الطاعة فيه واذا صمم العزم على المعصية
يخلق فعل المعصية فيه وعلى هذا يكون العبد كالموجد لفعله وان لم يكن موجدا
وهذا القدر كاف في الامر والنهي قال المص وهذا ايضا مشكل فان تصميم العزم
ايضا فعل من الافعال مخلوق لله تعالى فلا مدخل للعبد اصلا ولصعوبة هذا المقام
انكر السلف على المناظرين في هذا المقام لانه بحسب الغالب يودي المناظرة فيه
الى رفع الامر والنهي والشرك بالله تعالى وقال اهل التحقيق في هذا المقام لا جبر
ولا تفويض ولكنا مرين الامرين وهذا هو الحق وتحقيقه ان الله تعالى يوجد
القدرة والارادة في العبد ويجعلها بحيث لها مدخل في الفعل لا بان يكون للقدرة
والارادة لذاتها مدخل في الفعل بل كونها بحيث لها مدخل خلق الله تعالى اياها
على هذا الوجه ثم يقع الفعل بهما فان جميع المخلوقات خلق الله تعالى بعضها بلا
واسطة وبعضها بواسطة واسباب لا بان يكون الوسائط والاسباب لذاتها اقتضت
ان يكون لها مدخل في وجود المسببات بل بان خلقها الله تعالى بحيث لها مدخل
فيكون الافعال الاختيارية المنسوبة الى العبد مخلوقة لله تعالى ومقدورة للعبد
بقدرة خلقها في العبد وجعلها بحيث لها مدخل في الفعل والاولى ان يسلك في هذا
المقام طريقة السلف وترك المناظرة فيه والتفويض علمه الى الله قال
الثالثة انه تعالى مريد للكائنات اتفق المسلمون الثالثة اختلفوا في ان الله
تعالى هل مريد للكائنات او لا فذهبت الاشاعرة الى انه مريد للكائنات من الخير و
الشر والايمان والكفر والطاعة والمعصية والارادة تابعة للعلم وكل ما علم الله تعالى وقوعه
يريده وكل ما علم الله تعالى عدم وقوعه لا يريد وقوعه وذهبت المعتزلة الى ان الله

تعالى لا يريد الشر والكفر والمعصية سواء وقعت اولا وريد الخير والايمان والطاعة
وقعت اولا والارادة توافق الامر فكل ما امر الله به مريد واحتج المص على مذهب
الاشاعرة بوجهين الاول انه تعالى مريد لكل ما دخل في الوجود من الممكنات و
موجد
مجد له بالاختيار ومن جملته الشر والكفر والمعصية فيكون موجدا للشر والكفر
والمعصية بالاختيار وكل ما اوجده بالاختيار يكون مريدا له فالله تعالى يكون
مريدا لها ولقائل ان يقول هذا الوجه مبني على انه خالق لافعال العباد وهو ممنوع عندهم
الثاني انه تعالى علم من ابوت على الكفر عدم ايمانه فامتنع وجود الايمان منه والا
لامكن انقلاب علمه تعالى جهلا واذا كان وجود الايمان منه ممتنعا لا تتعلق ارادة
به لان الممتنع لا يكون مرادا ولقائل ان يقول وجود الايمان ليس ممتنع بالنظر الى
قدرة القادر وممتنع بالنظر الى علمه تعالى فنجوز ان تتعلق ارادته تعالى بالايمان
من حيث انه ممكن لا من حيث انه ممتنع وقيل ايضا ان العلم تابع للمعلوم لا موجب
له فلا يكون العلم موجبا للكفر والمعصية فلا تتعلق الارادة بالكفر والمعصية احتجت
المعتزلة بوجوه الاول ان الكفر غير مامور به بالاتفاق فلا يكون مرادا اذ
الارادة مدلول الامر ومدلول الامر ملزوم للارادة مساويها لان الطلب اما نفس
الارادة او مشروط بالارادة والارادة شرط لا شئ عنه وايا ما كان يمتنع انفكاك
الارادة عما لا يكون مامورا به لا يكون مرادا والكفر غير مامور به فهو غير مراد الثاني
لو كان الكفر مرادا لوجب الرضا به واللازم بط لان الرضا بالكفر كفر فلا يجب بان الملازمة
ان الكفر مع مراد الله ومراد الله قضاؤه والرضا بالقضاء واجب الثالث لو كان الكفر
مرادا لكان الكافر مطيعا بكفره واللازم بط لان الكافر عاص بكفره بيان الملازمة ان
الطاعة تحصيل مراد المطاع فاذا كان الكفر مرادا كان الكافر بكفره محصلا مراد الله
تعالى فيكون مطيعا بكفره الرابع قوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر والرضا هو الارادة
فلو كان الكفر مرادا لكان الله تعالى راضيا به واللازم بط واجيب عن الاول بان
الامر قد ينفك عن الارادة فلا يكون الامر نفس الارادة ولا مشروطا بها وذلك كامر
المختبر فان السلطان لو انكر ضرب السيد لعبده وتواعد بعقاب السيد على ضرب عبده
من غير ذنب فادعى السيد مخالفة العبد له فطلب السيد تهديد عذره بعصيان العبد

امر سلطانه السلطان فانه يامر العبد ولا يريد منه الاتيان بالمامور به لانه لو كان
السيد مريدا لاتيان العبد بالمامور به لكان مريدا عقاب نفسه لان السلطان تواعد
بعقاب السيد عند امتثال العبد امره والعاقل لا يريد عقاب نفسه وقد اورد
المعتزلة مثله على القول بان الامر طلب فان العاقل لا يطلب عقاب نفسه قيل
والاولى ان يقال لو كان الامر الارادة او مشروطا بها لوقعت المامورات كلها والالم
يط اما الملازمة فلان الارادة هي الصفة المخصصة لحدوث الفعل في وقت دون
وقت فمعنى تعلق الارادة بالشئ تخصيصه بوقت حدوثه فاذا لم يوجد الشئ لم يتخصص
بوقت حدوثه واذا لم يتخصص بوقت حدوثه لم تتعلق الارادة به فيلزم من المقدمتين
انه اذا لم يوجد الشئ لم تتعلق الارادة به ويلزم منه انه اذا تعلق الارادة بالشئ وجد
وعلى تقدير ان يكون الامر هو الارادة او مشروطا بها يلزم ان يكون المامور به مرادا
موجودا واما بيان بطلان اللازم فلان من علم الله تعالى ان يموت على الكفر مامور
بالايمان ولم يقع الايمان منه واعلم ان ما اورده المعتزلة على القول بان الامر هو الطلب
ليس بوارد فان العاقل قد يطلب ما يكرهه ولكن لا يريد الا ما يختاره فالسيد يحذر ان
يطلب من العبد المامور به ولا يريد وقوعه ولا يلزم منه ان يكون طالبا لعقاب نفسه
وانما يلزم ذلك لو كان مختارا لوقوع المامور به بل انما يطلبه لتخالف العبد السيد فيما
يطلبه فلا يعاقبه السلطان فلا يكون طلبه المامور به مستلزما لطلب عقابه وللمعتزلة
ان يقولوا لا نم الملازمة قوله لان الارادة هي الصفة المخصصة لحدوث الفعل في وقت
دون وقت قلنا ارادة الفاعل للفعله هي الصفة المخصصة لحدوث الفعل في وقت
دون وقت وارادة غير الفاعل لا تكون الصفة المخصصة لحدوث الفعل
في وقت دون وقت وارادة التي هي عين الامر او شرط له هي الثانية ولا يلزم
من كون المامور به مرادا بالارادة الثانية وقوعه فان الارادة لا تستلزم وقوع
المراد وعن الثاني ان المراد هو المقضي لا القضاء فالكفر الذي هو المراد ليس بقضاء
بل هو مقضي والرضا انما يجب بالقضاء دون المقضي ولقائل ان يقول قولكم الرضا
انما يجب بالقضاء دون المقضي ليس بمسلم فان قال العاقل رضيت بقضاء الله لا يريد
انه رضي بصفة من صفات الله تعالى بل يريد انه راض بمقتضى تلك الصفة وهو

الفاعل لصدور م

الثانية م

المقضى والجواب الصحيح ان تقال الرضا بالكفر من حيث هو من قضا الله طاعة و
الرضا بالكفر من هذه الحيثية ليس بكفر وعن الثالث ان الطاعة موافقة الامر والامر غير
الارادة فالطاعة تحصيل المامور به لتحصيل المراد قيل لقائل ان يقول الطاعة موافقة
الارادة الثانية اذ الامر هو الارادة الثانية او مشروطها واجيب بان الامر غير
الارادة الثانية وغير مشروطها لان الامر يوجد بدون الارادة الثانية كامر المخبر
وعن الرابع ان الرضا من الله تعالى ليس نفس ارادة الفعل وقال الحكيم
في سان كيفية وقوع الشر في قضاء الله تعالى الامور الممكنة في الوجود منها امور يحسن
ان تتعرى وجودها عن الشر اصلا كالعقول التي لا تستعمل عادة امر المرة وعلى الخير
المحض والمحض اورد في مثاله الملائكة والافلاك ومنها امور لا يمكن ان يكون فاضلة فضيلتها
اللائقة بها الا ويكون بحيث يعرض منها شر كثير ملازما لها مخالفها وذلك مثل النار فانها
لا تفضل فضيلتها ولا تكمل معاونتها في تكميل الوجود الا ان تكون تؤذي وتولم ما تتفق
لها مصادفة من اجسام حيوانية وتكون بحيث يعرض منها تفريق اجزاء بعض المركبات
بالاحراق وامثال ذلك من اسباب وجود الشر وعدمه الى ما لا شر فيه والى ما يغلب الخير
فيه على شره وبما قد ذكرنا بما والى ما يكون شرا على الاطلاق والى ما يكون الشر فيه غالبا
والى ما تساوى الخير والشر فيه واذا كان الوجود والمحض الالهي مبدا لفيضان الوجود
الخيري الصواب كان وجوه القسم الاول واجبا فيضانه مثل وجود الجواهر العقلية
وكذلك القسم الثاني يجب فيضانه فان ترك الخير الكثير تحرزا عن الشر القليل شر
كثير وذلك مثل النار والاجسام الحيوانية فانه لا يمكن ان يكون لها فضيلتها الا
ان يكون بحيث يمكن ان تتادى احوالها في حركاتها وسكناتها الى اجتماعات ومصادمات
مؤذية وان يتادى احوالها واحوال الامور التي في العالم الى ان لها خطأ عقد ضارة
في المعاد آجلة ويكون القوى المذكورة لا تنفي عنها ويكون ذلك في استخدام الناس
السالمين او وقات اقل ضررا او وقات السلامة ولان هذا معلوم في العناية فهو
كالمقصود بالعرض فالشر داخل في القدر بالعرض كانه مثلا مرضي بالعرض
قال الثالث في التحسين والتقبيح اقول المسئلة العقلية في التحسين
والتقبيح والتحسين هو الحكم بالحسن والتقبيح هو الحكم بالقبح ولا قبيح بالنسبة

لما الرضا من الله مراده الثواب على الفعل او ترك الاعتراض عليه والثواب على الفعل او ترك الاعتراض عليه اثنا عشر اذا
الثواب على الفعل او ترك الاعتراض عليه اثنا عشر اذا

الى الله تعالى اما بالنسبة الى افعال نفسه فلاتفاق العقلا على ان الفعل الصادر
منه لا يتصف بالقبح لكونه نقصا والنقص على الله محال واما بالنسبة الى افعال العباد
فلانه مالك الامور على الاطلاق يفعل ما يشا ويختار لا علة لصنعه ولا غاية لفعله
واما بالنسبة الينا فالقبيح ما نهى عنه شرعا وهو منحصر في الحرام ان اريد بالنهي
نهي التحريم وان اريد بالنهي نهي التنزيه فالقبيح هو الحرام والمكروه والحسن ما
ليس كذلك اي ما ليس منهيا عنه شرعا فعل الله تعالى والواجب والمندوب والمباح
وفعل غير المكلف حسن وكذا المكروه ان اريد بالنهي نهي التحريم وقالت المعتزلة
القبيح قبيح في نفسه وقبحه يكون لذاته او يكون لصفة لازمة لذاته او بوجه
واعتبار كما هو مذهب الجبائي ينتفع من الله تعالى كما يقبح منا وكذا الحسن حسن
في نفسه وحسنه يكون لذاته او لصفة لازمة لذاته او بوجه واعتبار ثم ان
من الحسن والقبيح ما يستبد العقل بدركه ضرورة من غير نظر واستدلال كالاتفاق
الخيري والهلكي والصدق النافع وقبح الظلم والكذب الضار ويستبد العقل بدركه
استدلالا كقبح الصدق الضار وحسن الكذب النافع والذي يدل على ان هذين النوعين
يستبد العقل بدركهما كحكم بهما المتدينين اي المعترف بالنبوة المتمسك بدين نبي وعين
كالبراهمة ومن الحسن والقبيح ما ليس كذلك اي لا يستبد العقل بدركه لا بالضرورة
ولا بالنظر والاستدلال كحسن صوم اخر رمضان وقبح صوم اول شوال فان العقل لا
يستبد بدركه بل يتوقف على الشرع والسمع قلنا الحسن والقبيح مطلقان على امور منها
ما يكون صفة كمال او صفة نقص ومنها ما يكون ملائما للطبع ومنافرا له ومنها ما
يتعلق به في الآجل ثواب او عقاب فان كان المراد بالحسن ما يكون صفة كمال وبالقبيح ما
يكون صفة نقص وكان المراد بالحسن ملائما للطبع وبالقبيح ما يكون منافرا للطبع
فلا خلاف في كونها عقليين وان كان المراد بالحسن ما تعلق به في الآجل ثواب و
بالقبيح ما تعلق به في الآجل عقاب فالعقل لا مجال له فيما تعلق به في الاخرى ثواب
او عقاب وكيف يكون للعقل مجال وقد ظهر ان الجد غير مختار في فعله واستبد
بتحصيله واذا كان كذلك لا يوصف فعله بالحسن او القبح بحسب العقل فان
الافعال الاضطرارية والاتفاقية لا يوصف بالحسن والقبح عقلا قال

الرابع في انه لا يجب عليه شيء اقول المسئلة الرابعة في انه تعالى لا يجب عليه شيء
لان الوجوب حكم والحكم لا يثبت الا بالشرع ولا حاكم على الشرع فلا يجب عليه شيء ولانه
لو وجب عليه شيء فان استوجب الذم بتركه لم يحقق الوجوب لان الوجوب هو
كون الفعل بحيث يستحق تاركه الذم وان استوجب بتركه الذم كان البارئ ناقصا
لذاته مستكملا بفعله فانه يخلص بفعله من المذمة ويربح والمعتزلة اوجبوا على
الله تعالى امورا منها اللطف ومنها الثواب على الفعل ومنها العقاب على الكبائر
قبل التوبة ومنها ان يفعل الاصلح لعباده في الدين ومنها ان لا يفعل القبيح عقلا
اما اللطف وان يفعل ما يقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية بحيث لا
يودي الى الجاء هو واجب على معنى ان تاركه يستحق الذم عند المعتزلة لان اللطف
يحصل به الغرض من التكليف وهو التعريض للثواب لان ما يقرب المكلف الى
الطاعة ويبعده عن المعصية يكون مستدعيا لتحصيل المكلف به المستلزم
للغرض منه وما يحصل الغرض من التكليف يكون واجبا لان التكليف واجب
وهو لا يتم الا بالتكليف وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب فنقول هذا التقريب ممكن
الوجود في نفسه والله تعالى قادر على كل الممكنات فوجب ان يكون الله تعالى
قادرا على ايجاد هذا التقريب فيمكنه ابتداء من غير ذلك الوسط فيكون الوسط عبثا
واما الثواب فهو نفع مستحق مقترن بالتعظيم والاجلال فواجب على الله تعالى
جزاء عن التكاليف والطاعات فنقول لله تعالى من النعم السابقة والاعمال الانكافي
النعم السابقة فكيف تقتضي مكافاة واما العقاب على الكبائر قبل التوبة فهو
واجب على الله تعالى عند معتزله اما احادي فلعدل العقاب حقه وليس في استيفاء
نفع ولا في اسقاطه ضرر فله عفوه بل عفوه كما في الشاهد واما الاصلح فواجب
على الله تعالى ان يفعل الاصلح لعباده عند معتزله بغداد فنقبل الاصلح للكافر
الفقير ان لا يخلق حتى لا يكون موذيا في الدارين واما القبيح فواجب على الله تعالى
ان لا يفعل القبيح عقلا لان الله تعالى عالم بقبح القبيح مستغن عنه فوجب ان لا
يفعل قياسا على الشاهد وقد عرفت فساد ذلك فانه لا قبيح بالنسبة الى الله تعالى
قال الخامسة افعاله لا تعلل بالاغراض اقول المسئلة الخامسة ان

افعال الله تعالى لا تعلل بالاغراض خلافا للمعتزلة ولاكثر الفقهاء والغرض الباعث
على صدور الفعل عن الفاعل واجمع المحصلون على ان افعاله لا تعلل بالاغراض بوجوه الاول
انه لو فعل لغرض لكان ناقصا لذاته مستكملا بغيره واللازم بحسب الملازمة ان كل
من كان يفعل لغرض كان مستكملا بفعله ذلك الشيء والمستكمل بغيره ناقص لذاته لا يقال
غرضه تحصيل مصلحة العبد فلا يلزم من كونه مستكملا بالغير لانا نقول تحصيل
مصلحة العبد تحصيلها ان استويا بالنسبة اليه تعالى لم يصح ان يكون غرضا داعيا
الى الفعل لامتناع الترجيح بلا مرجح وان لم يستويا بالنسبة اليه بل يكون تحصيل المصلحة
اولى بالنسبة اليه لزم المحذور المستدل بتمامه واولى بالنسبة اليه الثاني ان تحصيل الاغراض
ابتداء مقدور لله تعالى لان كل غرض يفرض يكون من الممكنات فيكون الله قادرا على
ايجاده ابتداء من توسيط الافعال وجعلها غايات عبثا والعبث على الله تعالى محال لقوله
تعالى افحسبتم انما خلقناكم عبثا لا يقال لا يمكن تحصيل ما هو غرض الا بذلك الوسط
لانا نقول الذي يصح ان يكون غرضا ليس الا ايصال اللذة الى العبد وهو مقدور لله
تعالى من غير توسط شيء الثالث الغرض من اختصاص الحادثة المعينة بوقتها
المعين ان وجد قبل وقتها الحادثة المعينة لزم ان يكون الحادث ايضاح اي قبل
ذلك الوقت لامتناع تاخر الشيء عن غرضه ولزم ان لا يكون الغرض غرضا لهذا الحا
لامتناع ان يكون غرض الشيء قبله وان الغرض من اختصاص الحادثة المعينة بوقتها
المعين في ذلك الوقت عاد الكلام في اختصاص الغرض بذلك الوقت المعين فان
لم يكن الغرض لزم التسلسل وان كان الغرض فان وجد الغرض الثاني
قبله لزم ان يكون الغرض الاول قبله وان لا يكون الغرض غرضا وان وجد الغرض
الثاني في ذلك الوقت عاد الكلام فيه ولزم التسلسل والتنزيه عن الغرض وانفتح المحذور
على ان افعاله واحكامه معللة برعاية مصالح العباد لان الفعل الذي لا غرض فيه عبث
والعبث على الحكيم محال واجيب بان المراد من العبث ان كان هو الخالي عن الغرض فهو
عين الدعوى فيكون استدلالا بالشيء على نفسه وان كان المراد بالعبث غير الخالي عن
الغرض فلا بد من تصوره اولا ثم تحريمه ثانيا اعلم ان المعتزلة يقولون فعل الحكيم لا يخ
من غرض هو الداعي الى ذلك الفعل والا لزم الترجيح بلا مرجح والفقهاء يقولون الحكم

بالقصاص انما ورد من الشارع لينزجر الناس عن القتل فهذا هو الغرض منه ثم المجتهد
يفزعون على ما ورد من الشارع من المنع والاذن فما لم يصرح الشارع بحكم فيه على
وجه يوافق الغرض وهي الناس من يقول انما سوق الاشياء الناقصة الى كمالاتها
فان من الكمالات ما لا يحصل الا بذلك السوق كما ان الجسم لا يمكن ان ينتقل من مكان
الى مكان آخر الا بتحريكه وسوق الغرض من تحريكه فنعض الاغراض مرغب بتوسط
الفعل الحامل به لمنع بحصوله والممنع ليس بمقدور عليه واهل السنة يقولون
انه تعالى فعال لما يريد ليس من شان فعله ان يتصف بقبح وكثير من الناقصين
يعوقهم قبل استكمالهم وكثير من المحركين يحركهم الى غير غايات حركاتهم ولا
يسال عما يفعل بلم وكيف قال السادسة قالت المعتزلة اقول
المسئلة السادسة قالت المعتزلة الغرض من التكليف التعريض لاستحقاق التعظيم
فان التفضل بالتعظيم قبيح فلنا مبناه على القول بالحسن والقبح في افعاله تعالى و
الوجوب عليه وهذه امور باطلة عندنا ومع ذلك اي ومع تسليم هذه الامور فلا
نم ان التفضل بالتعظيم قبيح مطلقا بل انما يكون التفضل بالتعظيم قبيحا من تصور
له النفع والضرر ولو سلم ان التفضل بالتعظيم قبيح مطلقا فاستحقاق التعظيم
لا يتوقف على التكليف بالافعال الشاقة فان التلفظ بكلمة الشهادة اسهل من الجهاد
والصوم مع ان التعظيم المستحق بالتلفظ بكلمة الشهادة اعظم واجمع المنكرون
للتكليف بان العبد يجبر في افعاله لما مر من ان الكل بخلقه تعالى وارادته فيقبح
تكليف العبد بما ليس باختياره ولان التكليف بالفعل الشاق ان لم يكن لغرض
كان عبثا فيقبح من الحكيم وان كان لغرض فنستحيل ان يكون ذلك الغرض له تعالى
لتعاليه عن ان يكون الغرض له ونستحيل ان يكون ذلك الغرض لغيره تعالى فان
الله تعالى قادر على تحصيل ذلك الغرض ابتداء فيضيع التكليف لانه لا يكون توسط
التكليف عبثا واجيب عنها بانه مبني على طلب العلية ودوره لانه لا يجب ان يكون كل
شيء معللا والا لكانت علة تلك العلة معللة بعلة اخرى ولزم التسلسل بل لا بد من الانتهاء
الى ما لا يكون معللا البتة واولى الامور بذلك افعال الله تعالى واحكامه وحاصل التكليف
اعلام الحق للخلق بنزول الثواب وحلول العذاب على اصحاب الجنان واصحاب النيران

وفقنا

الكتاب الثالث في النبوات وما يتعلق بها

اقول لما فرغ من الكتاب الثاني في الالهيات شرع في الكتاب الثالث في النبوات
وما يتعلق بها وذكر فيه ثلثة ابواب الباب الاول في النبوة الباب الثاني في الحشر و
النشر والجزاء الباب الثالث في الامامة الباب الاول في النبوة وذكر فيه ستة
مباحث الاول في احتياج الانسان الى النبي الثاني في امكان المعجزات الثالث في
نبوة نبينا عليه الصلوة والسلام الرابع في عصمة الانبياء عليهم الصلوة والسلام
الخامس في تفضيل الانبياء على الملائكة السادس في الكرامات المبحث الاول في احتياج
الانسان الى النبي النبي فعيل اما من النبوة وهو ما ارتفع من الارض وعلى هذا معناه
الذي شرف على سائر الخلق فاصله غير الهمز وهو فعيل بمعنى المفعول والجمع الانبياء واما
من النبأ الذي هو الخبر يقال نبأ وانبأ ونبّأ اي اخبر فالنبي من ابناء عن الله سبحانه
وتعالى وهو فعيل بمعنى فاعل قال سيبويه ليس احد من العرب الا ويقول تنبأ مسيلمة
بالهمز غير انهم تركوا الهمز في النبي كما تركوه في الذرية والبرية والخابية الا اهل مكة
فانهم يهمزون هذه الاحرف ولا يهمزون في غير هذه الاحرف ويخالفون العرب في ذلك
فانهم لا يهمزون في غير هذه الاحرف وجمع النبي انبياء قال الشاعر يا خاتم النبآء انك مرسل
بالخير كل هدى السبيل هداكا وجمع ايضا على انبيا لانا همزنا البدل والتزم الابدال
في جمع فعيل ما اصل لامه حرف علة كعيد واعياد ونبات نبآء نشأ من ارض الى ارض اذا
خرجت من ارض الى اخرى وهذا المعنى اراد الاعرابي بقوله يا نبئ الله اي الخارج
من مكة الى مدينة فانكر عليه الهمز وقيل النبي هو الطريق ومنه نعال للرسل عن الله
تعالى انبياء لكونهم طرق الهداية اليه هذا بحسب اللغة واما في الشريعة فذهب الحكما
الى ان النبي من كان مختصا بخواص البشر اولى ان يكون مطلعا على الغيب بصفاء جوهر
نفسه وشدة اتصاله بالمبادي العالية من غير سابقة كسب وتعلم الثانية كونه
بحيث تطيعه الهيولى العنصرية القابلة للصور المفارقة الى البدل المثالية ان

وفقنا ان السعداء الذين لهم درجات والاشقياء الذين لهم دركات وحكمه تعالى لا يسال علته ولا ان يعترض على
غني وليس لغني ان يعترض عليه يسأل ولا يسأل عنه كما قال تعالى لا يسأل عما يفعل وهم يسئلون

بالحاشية: الغرض

بالحاشية: بحكمة

بالحاشية: ع

بالحاشية: عليه

بالحاشية: يكون ه بل لحسن ناظر على

بالحاشية: فيكون النبي فعيلا بمعنى مفعول بمعنى انه مخبر من جهة الله تعالى بما لا يخبره غيره لا على وزن فعلاء

بالحاشية: فاذا قيل يا نبئ الله على هذا اصله ان يهمز يا مريد الله الذي اخرجه الله من مكة الى غيرها الا ترى ان المسلمين كانوا يقولون لرسول الله وانا وعوفوا بذلك الوعوفة وقيل انها تعني فهم سيء فنهى المسلمون عنها فقال يا ايها الذين امنوا لا تقولوا راعنا قولوا انظرنا واسمعوا امر الذين اسلموا بترك لفظ راعنا الذي يوهم الى البدل المستعمل الذي لا يوهم

ان نشاهد الملائكة على صورة متخيلة ونسمع كلامهم الوحي وقد اورد على هذا بانهم ان
اراد وا بالاطلاع الاطلاع على جميع الخاصيات فهو ليس بشرط في كون الشخص نبيا بالاتفاق
وان اراد وا به الاطلاع على بعضها فلا يكون ذلك خاصة للنبي اذ ما من احد الا ويجوز
ان يطلع على بعض الغائبات من دون سابقة تعلم وتعلم ايضا النفوس البشرية
كلها متحدة بالنوع فلا تختلف حقيقتها بالصفا والكدر فما يجوز لبعض جاز ان يكون
لبعض اخر فلا تكون الاطلاع خاصة للنبي وايضا ما جعلوه خاصة ثانية لا تكون مختصة
بالنبي فانهم مقرون ايضا بان مادة العناصر مطيعة لغير الانبيا وايضا ما جعلوه
خاصة بالله تحققه لانهم منكرون للملائكة ولا يثبتون غير الجواهر المجردة العالية و
هي غير مرئية عندهم وفي هذه الايرادات نظر اما الاول فلانهم اراد وا بالاطلاع
الاطلاع على بعض ما جرى العادة به من غير سابقة تعلم وتعلم ومن غير عارض ولا
شك ان مثل هذا البعض لا يكون لغير النبي واما قولهم النفوس البشرية متحدة
بالنوع فيجوز ان يثبت لكل ما يثبت لبعض فمما نوع اذ يجوز ان يكون التفاوت
راجعا الى استعدادات تختلفه بحسب امزجة تختلفه وكذلك الخاصة الثانية
والبالغة ولئن سلم ان كل واحد من هذه الخواص الثلث ليست بخاصة مطلقة
بل خاصة اضافية فالمجموع خاصة للنبي فلا يرد الاعتراض وذهب الاشاعرة
الى ان النبوة موهبة من الله تعالى ونعمة منه على عبده وهو قول الله تعالى
اصطفاه من عباده ارسلناك ونعتناك فبلغ عنا واما بيان احتياج الناس الى النبي
على طريق الحكما الاسلام فبان نقول ان الله تعالى خلق الانسان بحيث لا يستقل وحده بامر
معاشه لانه يحتاج الى غذا ولباس ومسكن وسلاح كلها صناعية ليس كسائر الحيوانات
التي يكون ما تحتاج اليه من الغذا واللباس والمسكن والسلاح طبيعيا والشخص الواحد
لا يمكنه القيام باصلاح تلك الامور وتربيتها الا في مدة لا يمكن عادة ان يعيش تلك المدة
وان امكن فهو عسر جدا فكان امر معاشه لا يتم بل لا يتيسر الا بمشاركة الغير من بني جنسه
ومعاوضة ومعارضة بجريان سهما فيما يعتن لهما مما يتوقف عليه صلاح الشخص او
النوع بحيث يرتفع هذا الذاك ويخرج ذاك هذا ويخيط واحد لاخر ويتخذ لابن له وعلى
هذا قياس سائر الامور فتقوم امر معاش كل فرد من نوعه باجتماع ومعاوضة ومعارضة فاذا

الانسان محتاج بطبعه في معاشه الى اجتماع تيسر بسببه المعاوضة والمعارضة ولذلك
قيل الانسان مدني بالطبع فان المدن عندهم عبارة عن هذا الاجتماع واجتماع الناس على
المعاوضة والمعاوزة والمعاضدة لا ينتظم الا اذا كان بينهم معاملة وعدل لان كل واحد
يشتهي ما هو كمتاع اليد ويغضب على مزاحمه وجميع الخيرات والسعادات يختار لنفسه
فان الخير مطلوب لذاته وحصول المقاصد الجسمانية والمطالب الحسية لواحد يتدعى
فوتها عن غيره فلهذا تودي الى المزاحمة والانسان اذا دوهم على ما يشتهيه غضب
على المزاحم فيدعوه شهوته وغضبه الى الجور والظلم على الغير ليستبد بذلك المشتهى
فينقطع من ذلك الهرج والتنازع وتحمل المرة الاجتماع وهذا الاحتيال لا يندفع الا اذا
اتفقوا على معاملة وعدل فاحتاج الى العدل والمعاملة والعدل والمعاملة غير
متناول للجزئيات التي لا تنحصر فلا بد من قانون كلي هو شرع يحفظه والشرع لا بد
له من شارع يفوض ذلك الشرع على الوجه الذي ينبغي فلا بد من شارع ثم
انهم لما ادعوا في وضع الشرع ورفع الهرج والمرج فنقول ان عناد الشارع منهم
باستحقاق الطاعة لتنقاد الباقون له في قبول الشرع وذلك لا يستحق وانما
يتحقق بان يختص بايات ظاهرة ومعجزات باهرة تدل على انه من عند ربهم وتحث
على اجابته وتصدقه في مقالته ثم ان الجمهور من الناس يستحقرون احتمال الفا
لهم في الامور التي بحسب النوع اذا استولى عليهم الشوق الى ما يحتاجون اليه بحسب
الشخص فيقدمون على مخالفة الشرع واذا كان للمطيع والعاصي ثواب وعقاب
يحملهم الرجا والخوف على الطاعة وترك المعصية كان انتظام الشرع بذلك اتم
من ان ينتظم بدونه فوجب ان يكون للمطيع والعاصي جزا من عند الله الحليم
بما يبدونه او يخفونه من افعالهم وافعالهم وافكارهم القدير على مجازاتهم ومكافاتهم
الغفور لمن يستحق المغفرة المنتقم لمن يستحق الانتقام فوعد الشارع المسمى
بالعقاب ووعد المطيع بالثواب ووجب ان يكون معرفة المجازي والشارع واجبة
عليهم ولا يشغلهم شي من معرفة الله تعالى فوق معرفة انه واحد حق ليس كمثله شي و
لا يكلفهم ان يصدقوا بوجوده وهو غير مشار اليه في مكان ولا متقسم ولا خارج العالم
ولا داخله ولا شيا من هذا الجنس فانه يعظم عليهم المشغل ويشوش الدين ويوقعهم

فيما لا يخلص عنه ومثل هذه المعرفة فلما يكون تقييدها فلا يكون ثابتا فينبغي ان يكون
معها سبب حافظ للمعرفة وهو التذكار الجامع للتكرار وما اشتمل عليها انما يكون عبادة
مذكرة المعبود متكررة في اوقات مستاليه كالصلوة وما يجري مجراها فاذا انتفى
ان يكون الشارع داعيا الى التصديق بوجود اله واحد خالق عليم قدير والى الايمان
بشارع مرسل اليهم من عنده صادق والى الاعتراف بوعده ووعيده وثواب وعقاب
اخرويتين والى القيام بعبادات تذكرهم الخالق بعقوبة جلاله والى الانقياد الى
الشرع الذي يحتاج اليه الناس في معاملاتهم حتى يستمر بذلك الدعوة الى العدل المقيم
لنظام حال النوع واستعمال الشرع نافع في امور ثلثة الاول رياضة القوى النفسانية
بمنعها عن متابعة الشهوة والغضب وعن التخيلات والتوهمات والاحساسات
والافاعيل المثيرة للشهوة والغضب المانعة عن توجه النفس الناطقة الى جناب
القدس الثاني ادامة النظر في الامور العالية المقدسة عن العوارض المادية و
الخواشي الحسية ليلاحظ الملكوت الثالث تذكر انباء الشارع ووعده للمحسن
ووعيده للمسيء للمستلزم لاقامة العدل مع زيادة الاجر الجزيل والثواب العظيم في
الاخرى ثم زيد للعارفين من يستغرقهم النفع الذي حضوا به فيما بينهم مولون وجوههم شطر
فانظر الى الحكمة ثم الرحمة والنعمة تلحظ جنابا بانيا ثم اقم واستقم قال

اقول المبحث الثاني في بيان امكان المعجزات هو

الثاني في امكان المعجزات المعجزة امر خارق للعادة من شاكل فعل معزون بالتحدي
مع عدم المعارضة وانما ذكر احد الامرين لان المعجز كما يكون اتيانا بغير المعتاد قد
يكون منعا عن المعتاد وانما قال الخارق للعادة ليعم به المدعى من عين وانما قلنا
معزون بالتحدي ليلا يتخذ الكاذب معجزة من مضى حجة لنفسه وليميز عن
الارهاص والكرامات قال صاحب الصحاح تحديت فلانا اذا باريته في فعل وانازعته
في الغلبة والارهاص احداث ما هو خارق للعادة يدل على بعثة نبي قبل بعثته
وكانه تاسيس لقاعدة بنوته والرهص الكسر العرق الاسفل من الحائط قال ورهصت
الحائط بما يقيمه وانما نزع عدم المعارضة ليعم ما عن السحر والشعبذة مثال
المنع عن المعتاد مثل ان يسلب من القوي مدة غير معتادة مع حفظ الحيوة و
الصحة وهذا ممكن وبيانه مسبوق بذكر مقدمة هي ان كل واحد من النفس والبدن

قلنا

شغل عن هيئات يعرض لصاحبه فقد يهبط من الهيئات السابقة الى النفس
هيئات الى القوى بدنية كما يصعد من الهيئات السابقة الى القوى البدنية هيئات
تنال ذات النفس فان كثيرا ما ينتدي في يعرض في النفس هيئة ما عقلية
فتنتقل العلاقة من تلك الهيئة اولا الى القوى البدنية ثم الى الاعضاء انظر
انك اذا استشعرت جانب الله تعالى عز وجل وفكرت في جبروته كيف يقشعر
جلدك ويقف شعرك واذا احسست بشيء من اعضائك شيئا او تخيلت او اشتهيت
او غضبت الفت العلاقة التي بين النفس وبين هذه الفروع هيئة في النفس
حتى تتفعل بالتكرار اذعانا بل عادة وخلقا يتمكنان من النفس تمكن الملكات
فاذا اراضت النفس المطمئنة قوى البدن اخربت خلق النفس في مهماتها
التي تنزع اليها احتاجت النفس الى هذه القوى اولم يجز فاذا اشتد جذب
النفس هذه القوى اشتد انجذاب هذه القوى فاشتد اشتغالها عن الجهة
المولى عنها فلا يسلك من القوت مدة غير معتادة لانجذاب النفس الى عالم القدس
واستيناعها القوى البدنية فوقفت الافعال الطبيعية المنسوبة الى قوى النفس
النباتية فلم تحلل منه ما يتحلل عن غيره فاستغنى عن البدل كما ان المريض لما
اشتغلت قواه الطبيعية عن تحريك المواد المحمودة تحليلا المواد الودية انحفظت
المواد المحمودة فليله التحلل غنيته عن البدل فلم يطلب الغذا فربما انقطع الغذا
مدة لو انقطع الغذا مثل هذه الانقطاع عن صاحبه في غير هذه الحالة بل في عشر
مدته هلك وهو مع ذلك محفوظ الحيوة والى ذلك الاشارة بقوله عليه الصلوة والسلام
لست كاحدكم اني ابيت عند ربي يطعمني ويسقيني واعلم انه لم يقع التحلل في حال
انجذاب النفس الى جناب القدس الا اقل مما يقع في حال المرض وكيف لا والمرض
الحاد لا يجري غالبا الا لاجل الحرارة وان لم يكن التحليل لتصرف الطبيعة و
مع ذلك ففي المرض ما هو مضاد ومسقط للقوة ولا وجود له في حال الانجذاب المذكور
للمتوجه الى جناب القدس ما للمرض من اشتغال الطبيعة عن تحليل المواد المحمودة
وزيادة امرين فقدان سوء المزاج الحاد المحلل وفقدان المرض المضاد للقوة و
للمتوجه الى جناب القدس معنى ثالث وهو السكون البدني من حال حركات البدن وذلك

عن صاحبه

نعم العين فالمتوجه الى جناب القدس اولى بالحفاظ قوته مثال ذلك ان الانسان
المعتاد ان يخمر عنه الجيب بان يقع له فى البيقظة ما يقع له فى النوم فان الانسان
قد يطلع على الجيب حاله النوم فاطلاعه فى حاله اليقظة ايضا ممكن فان المانع من
الاطلاع على الجيب حال اليقظة مانع يمكن ان يرتفع كالاشتغال بالمحسوسات اما
اطلاعه على الجيب فى النوم فيدل عليه التجربة والقياس اما التجربة فالتعارف
وسوغ اعتبار حصول الاطلاع المذكور على الجيب فى حاله المنام للنائم نفسه
والسامع وسوغ اعتبار حصول الاطلاع المذكور لغير الناظر شهادة ان به وليس
احد من الناس الا وقد جرب ذلك من نفسه بجاذب الهمة التصديق فان الجزئيات
منتقشة فى العالم العقلى بقشا على وجه كلى وفى النفوس الفلكية نقشا على الوجه
الكلى باعتبار ذاتها لان النفوس الفلكية جواهر مفارقة عن المادة غير منطبعة فى مواد ها
بل الجامع لافلاكها علاقة كالنفوس نقشا مع ابدانها ونقشا على الوجه الجزئى باعتبار الصور
المنطبعة فى مواد الافلاك والحاصل ان الجزئيات فى العالم العقلى بقشا على هيئة كلية
وفى العالم النفسانى بقشان احدهما على هيئة كلية والاخر على هيئة جزئية شاغلة
بالوقت والاول بالذات والثانى بالالة وللنفس الانسانية ان تنقش بنقش ذلك
العالم بحسب الاستعداد وزوال الحائل فلا تستنكر ان ينقش فى النفس الانسانية
بعض الجيب عن عالمه والقوى النفسانية متجاذبة متنازعة فاذا هاج الغضب
او الشهوة شغل النفس عن الشهوة وبالعكس واذا تجرد الباطن لعمله شغل النفس عن الحس الظاهر
فتكاد لا ترى ولا ترى تسمع واذا تجرد الحس الظاهر لعمله شغل النفس عن العمل الباطن
واذا انجذب الحس الباطن الى الحس الظاهر امال ذلك الانجذاب العقل الى الحس
الظاهر وانقطع عن الحركة الفكرية التى بمنتهى العقل فيها كدحا الى ربه وعرض ايضا مع اشتغال
النفس بالحس الظاهر واستعانتها بالفكر فيما تدركه بالحس الظاهر انجذاب النفس
الى جهة الحركة القوية فتخلى عن افعالها التى لها الاستبداد اى التعقل واذا اشتغلت
النفس عن ضبط الحس الباطن تحت تصرفها ضعفت الحواس الظاهرة ايضا ولم
تؤد عنها الى النفس ما يورد به والحس المشترك هو لوح النفس الذى اذا تمكن النقش
فيه صار فى حكم المشاهدة وربما زال الناقش الحسى عن الحس الظاهر وبقيت صورة

صور النقوش فى الحس المشترك فبقى فى حكم المشاهدة دون المتوهم التخيل كما نقش
القطر النازل خطا مستقيما والنقطة الجوالة محيط دائرة فاذا تمثلت الصورة فى
لوح الحس المشترك كصارت مشاهدة سواء كان فى ابتداء حال ارتسامها فى الحس
المشترك من المحسوس الخارج او بقاءها مع بقاء المحسوس او بقاءها بعد زوال المحسوس
او وقوع الصورة فى الحس المشترك لا من قبل المحسوس ومما يدل على انتقاش الصورة
الخيالية فى الحس المشترك من السبب الداخلى ان المبرسمين من المرضى والمحمومين
اى الذين غلبت المرة السوداء على مزاجهم الاصلى قد يشاهدون صورا محسوسة
ظاهرة حاضرة ولا نسبة لها الى محسوس خارج فتكون انتقاشها اذن من سبب
باطن وهو القوة المخيلة المتصرفة فى خزانة الخيال او من سبب مؤثر فى سبب
باطن وهو النفس التى تنادى الصور منها بواسطة المخيلة القابلة لتأثيرها
الى الحس المشترك فالحس المشترك قد ينقش فيه من الصور الجائلة فى معدن
التخيل والتوهم اى الصور التى يعلق بها افعال هاتين القوتين فان المخيلة اذا
اخذت فى التصرف فيها ارتسم ما يعلق تصرفها ذلك به من الصور فى الحس المشترك
كما كانت الصور ايضا تنقش فى معدن التخيل والتوهم من لوح الحس المشترك وهذا
هذا قريب مما يجرى من المرايا المقابلة والصادر عن الانتقاش فى الحس المشترك
شاغلان حتى خارج يشغل الحس المشترك بما يرتسم فيه من الصور الخارجية عن
قبول الصور من السبب الباطن كان الحس الخارج سلب الحس المشترك بزاعن
المخيلة وغصبه فصبا وعقلى باطن او وهمى باطن يضبط التخيل عن الاعتمال
اى العمل مع اضطراب متصرف فيه يعيده من الامور المعقولة او الموهومة ويشتغل
المخيلة بالاذعان له عن التسلط على الحس المشترك فلا يمكن المخيلة من النقش فى
الحس المشترك لان حركاتها ضعيفة لانها تابعة لا متبوعة واذا سكن احد الشاغلين
الحس الخارج او العقلى الباطن او الوهمى الباطن وبقى شاغل واحد فربما عجز الشاغل
الاخر عن الضبط فيرجع المخيلة الى فعلها فتسلطت على الحس المشترك فلوحت الصور
فى الحس المشترك مشاهدة والنوم شاغل الحس الظاهر شغلا ظاهرا او قد يشتغل النفس
فى النوم بما تنجذب الى جانب الطبيعة المستهضمة للغذاء المتصرفة فيه الطالبة

للراحة عن الحركات اجرى لاحد شيئين احدهما ان النفس لو لم يجذب الى الطبيعة بل
اخذت شانها لشابهتها الطبيعة فاشتغلت عن تدبير الغذا فاختل امر البدن
لكن النفس مجبولة على تدبير البدن متجذب بطبعها نحو الطبيعة والثانى ان النوم
بالمرض اشبه منه بالصحة لان النوم حال معرض للانسان بسبب اعيائه الى
تدبير البدن باعداد الغذا واصلاح امور الاعضا والنفس تكون فى المرض مشتغلة
بمعاونة الطبيعة فى تدبير البدن فلا تتفرغ لفعلها الخاص الا بعد عود الصحة فاذا
الشاغلان فى النوم ساكنان واذا كان كذلك كانت القوة المتخيلة الباطنة قويه
السلطان ووجدت الحس المشترك معطلا فلوحت فيه النقوش المخيلة مشاهدة
فترى فى المنام احوالا على حكم المشاهدة واذا استولى على الاعضا الرياسة مرض
انجذبت النفس كل الانجذاب الى جهة المرض وشغلها ذلك عن الضبط الذى لها
فضعف احد الضابطين وكلما كانت النقوش اقوى فوى كان ابقاءها الجاذبات
اقل وكان ضبطها اللجابتين اشد وكلما كانت بالعكس كان ذلك بالعكس وكذلك كلما
كانت النفس اقوى قوة كان اشتغالها بالشواغل اقل وكان تفضل منها المجاذب
الاخر فضلة اكثر فان كانت شديدة القوى كان هذا المعنى فيها قويا ثم اذا كانت
النفس رياضة كان تحفظها واحترازها عن مضادات الرياضة ابعد عن
الحالة المطلوبة بالرياضة وتصرفها فى مناسباتها واقبالها على ما يقربها اليه
اقوى واذا قلت الشواغل الحسية وتقنت شواغل اقل لم يبعد ان يكون للنفس فلتات
تخلص عن شغل التخيل الى جناب القدس فاستمد فيها نقش من الغيب على وجه
كلى وينادى بان الى عالم التخيل واستمد الحس المشترك صور جزئية مناسبة
لذلك النقش العقلى وهذا فى حال النوم او فى حال مرض ما تشغل الحس ويوهن
التخيل فان التخيل قد يوهنه المرض وقد يوهنه كثرة الحركة الموجبة لتحلل
الروح الذى هو آلة التخيل فاذا [illegible] الى الجانب الاعلى بسهولة فان ورد على النفس نقش انزع التخيل الى ذلك النقش وتلقاه
ايضا وذلك لامرين اما لمشابهة من هذا الوارد بان يكون امرا غريبا وحركة التخيل بعد
استراحته ووهنه فان التخيل سريع الى مثل هذا المشبه واما لاستخدام النفس

الناطقة له طبعا فان التخيل مرءاة النفس عند اقبال هذه السوانح فاذا اقبل
التخيل ذلك الوارد حال بتباعد الشواغل عن النفس استمش فى لوح الحس المشترك واذا
كانت النفس قوية الجوهر تسع للجواب المتجاذبة لم يبعد ان يتسع لها هذا التخيل و
الانتهاذ فى حال السقطة فربما تنزل الاثر الى الذكر فوقف هنا كما قوله عليه الصلوة و السلام ان روح القدس نفث فى روعى كذا وكذا وربما استولى الاثر فاسترق فى الخيال
اشراقا واضحا واغتصب الخيال لوح الحس المشترك الى جهته فرسم ما استمش
فيه لاسيما والنفس الناطقة منظامرة له غير صارفة مثل ما قد تفعله التوهم فى
المرضى والمجرورين وهذا اولى لانه ربما تفعل مثل هذا الفعل فى المرضى والمجرورين توهمهم
الفاسد وتخيلهم المنحرف لضعيف تفعله فى الاولياء والاخيار نفوسهم القدسية
الشريفة القوية فهذا اولى واحرى بالوجود من ذلك وهذا الارتسام مختلف بالشدة
والضعف فمنه ما يكون بمشاهدة وجه او حجاب فقط ومنه ما يكون باستماع صوت
ومنه ما يكون بمشاهدة مثال هو دور الهيئة واستماع كلام محصل النظم من مشاهد
خاطبه ولشبه ان يكون الوحى ونزول الكتب من هذا الوجه ومنه ما يكون فى اجل
احوال الزينة وهو ما يعبر عنه بمشاهدة وجه الله الكريم واستماع كلامه من غير
واسطة واعلم ان القوة المتخيلة جبلت محاكية لكل ما يليها من هيئة ادراكية او
هيئة مزاجية سريعة السقل من الشى الى شبهه او الى ضده وبالجملة سريعة
السقل الى ما له تعلق ما به وللتخصيص اسباب جزئية لا محالة وان لم نعلمها نحن
باعيانها والمخيلة يزعجها كل سانح الى هذا الاسقال الا ان تضبط وهذا الضبط
اما لقوة النفس المعارضة لذلك السانح فانه اذا اشتد قوة النفس وقفت التخيل
على ما تريد ومنعته ان تتجاوز الى غيره واما لشدة جلا الصورة المرتسمة فى الخيال
حتى تكون قبولها شديدا الوضوح متمكنا من التمثل فانه صار فى التخيل عن الالتفات
يمينا وشمالا وعن الذهاب قداما ووراء كما يفعل الحس ايضا ذلك عند مشاهدة حالة
غريبة اثرها فى الذهن مدة والسبب فى ذلك ان القوى الجسمانية اذا اشتدت
ادراكاتها تقاصرت عن الادراكات الضعيفة فلا اثر الروحانى السانح للنفس فى حالتى
النوم والسقطة قد يكون ضعيفا فلا يحرك الخيال والذكر ولا يبقى له اثر فيهما وقد يكون

اقوى من ذلك فتحرك الخيال لا ان الخيال يمتنع في الاستقال وتخلى عن المصور فلا يضبطه
الذكر وانما يضبط استقالات التخيل ومحاكياته وقد يكون قويا جدا ويكون النفس
عند تلقيه ثابتة شديدة القلب فترتسم الصور في الخيال ارتساما جليا فيكون
النفس بها محتفية فترتسم في الذكر ارتساما قويا ولا تتشوش بالانتقالات وليس
انما نعرض لك هذه المرايب في هذه الآثار فقط بل وفي جميع ما يتراءى في افكار كل
يقظان فربما انضبط فكره في ذكر وربما انتقلت عنه الى اشياء متخيلة تشكل مهمة
محتاج الى ان يخلص ... وتصير عن السابح المضبوط الى السابح الذي يليه
منتقلا عنه الى وكذلك الحاضر وربما اقتنص ما اضله من مهمة اول وربما انقطع
عنده وانما يقتنصه بضرب من التحليل والتاويل فما كان من الاثر الذي فيه الكلام
مضبوطا في الذكر في حال اليقظة او نوم ضبطا مستقرا كان الهاما او وحيا خالصا
او طال الاحتاج الى تاويل او تعبير وما كان قد بطل هو وبقيت محاكياته وتوالبه احتاج
الى احدهما وذلك بحسب الاشخاص والاوقات والعادات الوحي الى تاويل والحلم الى
تعبير ومن الامور الخارقة للعادة ان يفعل الانسان ما لا ينبغي به قوة امثاله
مثل ان يمنع الماء عن جريانه او يتبخر عن خلال اصابعه وبنانه وذلك ان يسلطه
الله تعالى على مادة الكائنات فتتصرف بنفسه فيها كما يتصرف في اجزاء بدنه
وذلك لان النفس الناطقة ليست منطبعة في البدن بل جوهر مجرد عن المادة قائمة
بذاتها تعلقها بالبدن تعلق التدبير والتصرف فليس ببعيد ان يكون لبعض النفوس
ملكة بها وذا تاثرها عن بدنه الى سائر الاجسام فيكون لتلك النفس لفرط قوتها كانها
نفس مدبرة لاكثر اجسام العالم فكما تؤثر في بدنها بكيفية مزاجية مباينة الذات
لها كذلك تؤثر ايضا في اجسام العالم بان تحدث عنها في تلك الاجسام كيفيات هي
بتادي تلك الافعال سيما ما يناسب مزاجه الخاص وتشاركه في طبيعته فتفعل من
فيه ما تشاء هذا على راي الحكما واما على راينا فالله تعالى قادر على كل الممكنات تخص
من تشاء من عباده بالوحي والمعجز وارسال الملك اليه وانزال الكتب عليه قال
الثالث في نبوة نبينا عليه الصلوة والسلام اقوى الجهات الثالث في نبوة نبينا
محمد صلى الله عليه وسلم خلافا لليهود والنصارى والمجوس وجماعة من الدهرية لنا

وجوه الاول انه عليه السلام ادعى النبوة واظهر المعجز وكل من كان كذلك كان
نبيا فانا قلنا انه ادعى النبوة للتواتر وانما قلنا انه اظهر المعجز لثلثة اوجه احدها
انه اتى بالقران والقران معجز اما انه اتى بالقران ولم يات به غيره فبالتواتر واما
انا القران معجز فلانه تحدى به ولم يعارض فانه تحدى لمعارضته العرب و
فصحائهم ثم قال الله تعالى وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فاتوا بسورة من مثله وصح
ادعوا من استطعتم من دون الله وامتنعوا عن معارضته مع توفر دواعيهم على معارضته
اظهارا لفصاحتهم ولالغائهم والزاما له عليه الصلوة والسلام وامتناعهم مع توفر
الدواعي يدل على انهم عجزوا عن المعارضة وذلك يدل على ان القران معجز وثانيها انه
اخبر عن المغيبات والاخبار عن المغيبات معجز اما انه اخبر عن المغيبات فكقوله
تعالى الم غلبت الروم في ادنى الارض وهم من بعد غلبهم سيغلبون وكان قد وقع
مطابقا لما اخبر وقوله تعالى ان الذي فرض عليك القران لرادك الى معاد والخاطب
هو النبي واراد بمعاد مكة فان معاد الرجل بلدته لانه يطوف بالبلاد ثم يعود اليها
وقوله تعالى ستدعون الى قوم اولي باس شديد تقاتلونهم او يسلمون وقد وقع ذلك
لان المراد بقوم اولي باس شديد عند بعض بنو حنيفة وقد دعى ابو بكر المخلفين من
الاعراب الى بني حنيفة ليقاتلوهم او يسلمون وعند بعضهم اهل فارس وقد دعى
عمر المخلفين من الاعراب الى اهل فارس ليقاتلوهم او يسلمون وقوله تعالى وعد الله
الذين امنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الارض كما استخلف الذين من قبلهم
الى قوله ارض الكفار من العرب والعجم كما استخلف الذين من قبلهم اي بني اسرائيل
بالاهلاك الجبابرة بمصر واورثهم ارضهم وديارهم واموالهم وقد وقع مطابقا لما اخبر و
المراد من الذين امنوا الصحابة رضي الله عنهم بدليل قوله منكم وبدليل قوله ليبدلنهم
من بعد خوفهم امنا وكانوا خائفين في صدر الاسلام وقد اخبر الله وعد لهم وقوله
عليه الصلوة والسلام الخلافة بعدي ثلثون سنة وكانت مدة خلافة الائمة الراشدين
ابي بكر وعمر وعثمان وعلي والحسن رضي الله عنهم ثلثين سنة وقوله عليه الصلوة و
السلام اقتدوا بالذين من بعدي ابي بكر وعمر وقوله عليه الصلوة والسلام لعمار بن ياسر
تقتلك الفئة الباغية وقد قتل يوم صفين الفئة الباغية يعني معاوية ومن معه و

قوله عليه الصلوة والسلام لعباس رضي الله عنه حين اسر في اساري بدر وفدي نفسه عن
طلب النبي صلى الله عليه وسلم فداء نفسه وابن اخيه عقيل بن ابي طالب فاعجز العباس
الفدا بن المال الذي وضعت بمكة عند ام الفضل وليس معكما احد وقلت ان اصبت
فلعبد الله كذا وللفضل كذا فقال العباس ما علم احد غيري والذي بعثك بالحق انك
رسول الله واسلم هو وعقيل وكاخباره عليه الصلوة والسلام عن موت النجاشي
روى ابو هريرة رضي الله عنه انه عليه الصلوة والسلام نعى الناس يوم موت النجاشي يوم
مات لاصحابه صلوا على اخيكم النجاشي وخرج بهم الى المصلى وكبر بهم اربع تكبيرات ثم بان
بعد الاخبار انه مات في ذلك اليوم واخباره صلى الله عليهم السلام عما يحدث بعد الموت
والعلامات اي اشراط الساعة كثيرة جدا روى ابو بكر رضي الله عنه ان النبي صلى
الله عليه وسلم قال بينما الناس مزاحمتي بخائط يسمونه البصة عند بني يعال اذ جاءه ثور
عليه جسر يكثر اهلها وتكون من امصار المسلمين فاذا كان آخر الزمان جاء بنو قنطورا
اعراض الوجوه صغار الاعين حتى نزلوا على شط فتفرق اهلها ثلث فرق فرقة
ياخذون اذناب البقر والبرية وهلكوا وفرقة ياخذون لانفسهم وفرقه يجعلون ذراريهم
وراظهورهم ويقاتلونهم وهم شهدا وكان كما اخبر فان المراد بذلك المصر يومئذ و
قد اغاره بنو قنطورا يعني الترك وقد يفرق اهل بغداذ في تلك الغارة ثلث فرق كما ذكر
النبي عليه الصلوة والسلام وكاخباره عن نار يبصرى ومنبر بالشام حامها الله
عز وجل فان النبي صلى الله عليه وسلم قال لا تقوم الساعة حتى تخرج نار من ارض
الحجاز تضيء اعناق الابل ببصرى وكان كما اخبر فانه اخبر عن النقاة ان نارا خرجت
من ارض الحجاز سنة اربع وخمسين وستمايه وقد اضات ما حولها بحيث رئيت
من بصرى هذه اخبارات عن المغيبات في الامور المستقبلة واما الاخبار عن المغيبات
في الامور الماضية فما كان من اقاصيص الاولين مزغ مطالعة كتب ولا رجوع الى
اهل التواريخ بحيث لم يتمكن احد من الخطية وثالثها بلوغه عليه الصلوة والسلام هذا
المبلغ العظيم من الحكمة النظرية كمعرفة الله تعالى وصفاته واسمائه واحكامه بالجميع
العلوم العقلية والنقلية ومن الحكمة العملية كعلم الاخلاق وتدبير المنزل وسياسات
المدن نقته من غير تعلم ومدارسة فانه عليه الصلوة والسلام ما كان من قبيله اهل

وقال

النبي

العلم

العلم وكان من بلد لم يكن فيها احد من اهل العلم وما سافر سفرا الى بلد اهل العلم فانه
سافر مرتين الى الشام مدة يسيرة وعلم كل احد من اعدائه انه لم يتفق له فيها مجالسة
مع اهل العلم وهذا من اجل الامور الخارقة للعادة ونقل عنه معجزات اخر كاستشفاء
القمر وروى انس ان اهل مكة سئلوا رسول الله عليه الصلوة والسلام ان يريهم
اية فاراهم القمر شقين حتى راوا الجبل بينهما وتسليم الحجر عليه روى جابر بن سمرة
انه عليه الصلوة والسلام قال اني لاعرف حجرا بمكة يسلم علي قبل ان ابعث وكتنوع الما
من بين اصابعه قال جابر عطش الناس يوم حديبية ورسول الله صلى الله عليه وسلم
بين يديه ركوة توضا منها ثم اقبل الناس نحوه قالوا ليس عندنا ما نتوضا به ونشرب
الا ما في الركوة فوضع عليه الصلوة والسلام يده في الركوة فجعل الماء يفور من بين اصابعه
كالعيون فشربنا وتوضانا قيل لجابر كم كنتم قال لو كنا مائة الف لكفانا كنا خمسة عشر
مائة وكحنين الجذع قال جابر كان النبي صلى الله عليه وسلم استند الى جذع نخلة من
سواري المسجد فلما صنع له المنبر فاستوى صاحت النخلة التي كان يخطب عندها
حتى كادت ان تنشق فنزل النبي صلى الله عليه وسلم فاخذها يضمها اليه فجعلت تئن
انين الصبي الذي يسكت حتى استقرت وكشكاية الناقة من كثرة العمل وقلة العلف
قال يعلى بن مرة التقى ثلثة اشياء اتيتها من رسول الله صلى الله عليه وسلم بينما نحن
نسير معه اذ مررنا ببعير يستقى عليه فلما راه البعير جرجر فوضع جرانه فوقف
النبي صلى الله عليه وسلم فقال اين صاحب هذا البعير فجاء فقال بعنيه بل هبه
لكما رسول الله فانه لاهل بيت ما لهم معيشة غيره فقال اما ما ذكرت هذا من امره
فانه شكى كثرة العمل وقلة العلف فاحسنوا اليه جرجر البعير اي صوت وجر ان البعير
مقدم عنقه وكشهادة الشاة المسمومة روى جابر ان يهودية من اهل خيبر سمت
شاة مصلية ثم اهدتها الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فاخذ رسول الله صلى الله عليه
وسلم الذراع فاكل منها واكل رهط من اصحابه فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ارفعوا ايديكم
وارسل الى اليهودية فدعاها فقال سممت هذه الشاة فقالت من اخبرك فقال اخبرني
قال اخبرني هذه في يدي فعفى عنها رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يعاقبها الى
غير ذلك من المعجزات المذكورة في كتب دلائل النبوة وان لم تتواتر كل واحد منها

كان

اذا خطب

فقال

يعني الذراع والتسمم قلت
ان كان نبيا فلن يضره
وان كان غير نبي
استرحنا منه

فالقدر المشترك منها متواتر لان مجموع الرواة بلغوا حد التواتر والقدر المشترك
يتحقق فى رواية المجموع فيكون متواترا وانا قلنا ان كل من ادعى النبوة وظهر
المعجزة على يده يكون نبيا لان الرجل اذا قام فى محفل عظيم وقال انى رسول هذا الملك اليكم
وطالبنى بالحجة فقال الرجل ايها الملك ان كنت صادقا فى دعواى فخالف عادتك وقم
من مقامك ففعل الملك اى قام الملك من مقامه علم الحاضرون بالضرورة صدق
الرجل فى دعواه فكذا ههنا المعجز فى الوجوه الدالة على نبوته جميع سيرته و
صيانته المتواترة نقلا مع دعواه الصدق فاذا لم يكذب قط فيما يتعلق بالدنيا ولا فيما
يتعلق بالدين ولهذا لم يتمكن اعداؤه من نسبة الكذب اليه فى شئ من الاشياء وكالاعراض
عن متاع الدنيا مدة عمره مع القدرة عليه شاهد عرض قريش المال والرياسة ونكاح
من يرغب فيها ليترك دعواه. الخ واعراضه عنه وكسخاوته فى الغاية حتى عاينه لله
تعالى فقال ولا تبسطها كل البسط وكشجاعته الى حد لم يفر قط عن احد وان عظم الرعب مثل
يوم احد ويوم حنين ولهذا اذا اشتد البأس اتقى به الناس وكالفصاحة التى بلغت مصاقع
الخطباء وافحمت العرب العرباء وخطيب مصقع اى بليغ وكالاصرار على الدعوى مع ما
يرى من المتاعب والمشاق قال صلى الله عليه وسلم ما اوذى نبى مثل ما اوذيت فصبر عليه
فرغب فتنور فى العزم كما صبر اولو العزم وكالترفع على الاغنياء والتواضع مع الفقراء
لا يكون الا للانبياء فان كل واحد ان فرضنا انه لا يدل على النبوة لكن مجموعها مما يعلم
قطعا انه لا يحصل الا للنبى وهذه طريقة اختارها الجاحظ فارتضاها الغزالى فى كتاب
المنقذ الثالث من الوجوه الدالة على نبوته اجماد الانبياء المتقدمين فى كتبهم عن نبوته فهذه
مجامع ادلة نبوته عليه الصلوة والسلام واستقصاؤها مذكور فى المطولات وكتب الملل
النبوة قال وقالت البراهمة اقول قالت البراهمة كل ما حسنه العقل
اى كل ما علم حسنه بالعقل فهو مقبول سواء ورد به الرسول او لم يرد ما تقرر فى العقل
ان كل ما ينتفع به الانسان وكان خاليا عن امارة الضرر كان الانتفاع به حسنا وما قبحه
العقل اى علم قبحه بالعقل فمردود سواء ورد به الرسول او لم يرد وما توقف العقل فيه
اى لم يعلم بالعقل حسنه وقبحه فيستحسن عند الحاجة الى الانتفاع به مستقبح عند الاستغناء
عنه لما تقرر فى العقول ان ما يحتاج الانسان اليه ولم يظهر قبحه حسن وان ما يستغنى

الانسان عنه ولم يظهر حسنه فقبيح لانه اذا لم يعلم على احتمال الضرر من غير حاجة اصلا فاذا
فى العقل مندوحة عن البتى تعالى وفى هذا الامر مندوحة اى سعة وتعالى ان فى المحارب
مندوحة عن الكذب والجواب انه مبنى على الحسن والقبح العقليين وقد سبق بطلانه
ثم ذكر المص فوائد البعثة على التفصيل فقال البعثة الرسل فوائد لا تحصى منها ان يقرر
الحجة بان توكيدها دل عليه العقل بالاستقلال ليستقطع عذر المكلف وكل الوجوه و
اليه اشار بقوله تعالى لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل ولولا انا اهلكناهم
بعذاب من قبله لقالوا ربنا لولا ارسلت الينا رسولا فنتبع ايا تك من قبل ان نذل ونخزى
فتعين انه تعالى حث الرسل لقطع الحجة وفى ذلك الحجة وجوه ثلثة احدها ان تقولوا
ان الله تعالى ان خلقنا لنتعبده فقد كان يجب ان يبين لنا العبادة التى يريدها منا
انها ما هى وكم هى وكيف هى وان وجب اصل الطاعة فى العقل لكن كيفيتها غير معلومة
لنا فبعث الله الرسل لقطع هذا العذر فانهم اذا اثبتوا الشرايع المفصلة زالت
اعذارهم وثانيها ان تقولوا انكر كبتنا بتركيب الشهوة والغفلة وسلطت علينا الهوى
والشهوات فهلا امددتنا بالهمنا من اذا سهونا نبهنا وان مالنا الهوى نهانا
ولكنك لما تركتنا مع نفوسنا واهوائنا كان ذلك اغراء لنا على ملك القبائح وثالثها ان
تقولوا هب انا بعقولنا علمنا حسن الايمان وقبح الكفر ولكن لم نعلم بعقولنا ان من فعل
القبيح عذب فالدافع لذلك لا سيما ونعلم ان لذاتى الفعل القبيح لذة وليس لذلك فيه مضرة
ولم نعلم ان من آمن وعمل صالحا استحق الثواب لا سيما وكنا قد علمنا انه لا منفعة
لك فى شئ فلا جرم لم يكن مجرد العلم بالحسن والقبح داعيا ولا رادعا اما بعد البعثة
فقد اندفعت هذه الاغراض ومن فوائد البعثة ان ليحيط اى يزيل الشبهة التى يضعف على
العقل دفعها ومنها ان يرشدنا الى ما يتوقف العقل فيه ولا يدل عليه بالاستقلال كبعث
الاموات واحوال الجنة والنار وسائر السمعيات كالسمع والبصر والكلام المتوقف
على السمع ومنها ان يبين حسن ما يتوقف فيه العقل ولم يستقل بالحرفة وقبح كالنظر
الى وجه المجوز لشهوة والى وجه الامة الحسناء فان العقل يتوقف فى حسنه وقبحه و
منها ان يفصل ما حسنه العقل اجمالا كان يبين ماهية العبادة وكيفيتها وكيفيتها و
منها ان يبين وظائف الطاعات والعبادات المذكرة للمعبود المكررة لاستحفاظ

المذكر في الاوقات المتناليه كالصلوة وغيرها ومنها ان يشرع قواعد العدل المقيم
لحيوة النوع فان الانسان مدني بالطبع للتنازع المفضي الى التقاتل فلابد من عدل
مقيم لحيوة النوع بحفظه شرع كما ذكر في بيان الاحتياج الى النبي على طريقه الحكما ومنها
ان يعلم الصناعات الضرورية النافعة المكملة لامر المعاش قال الله تعالى في داود
عليه السلام وعلمناه صنعة لبوس لكم وقال تعالى لنوح عليه السلام واصنع الفلك
باعيننا والاشك ان الحاجه الى الخزل والنسج والخياطة والبنا وما جرى مجراها اشد
من الحاجة الى الدرع وتوقيفها الى استخراجهم ضرر عظيم فوجب بعث الانبيا لتعليمها
ومنها ان يعلم منافع الادوية التي خلقها الله تعالى في الارض لنا فان التجربة لا تفي بمعرفتها
الا بعد تطاول الازمنة ومع ذلك ففيه خطر على الاكثر وفي البعثة فائدة معرفة طبايعها
ومنافعها من غير تعب ولا خطر وكذلك يعلم خواص الكواكب فان المنجمين عرفوا طلوعها
درجات الفلك ولا يمكن الوقوف عليها بالتجربة لان التجربة تعيد فيها الدكرار والاعمار
المتشابه كيف تفي بادوار الكواكب الثابتة وايضا العقول متفاوتة والكامل نادر و
الاسرار الالهيه عزيزة جدا فلابد من معلم يعلمهم ويرشدهم فلابد من بعثة الانبيا وانزال
الكتب عليهم ايضا لان الكل مستعد الى منتهى كمالها الممكن له بحسب تخصصه على وجه يناسب عقولهم
قال قالت اليهود اقول قالت اليهود لو كان محمد نبيا لكان كلما اخبر به صدقا
واللازم باطل فانه اخبر ان شريعة موسى عليه السلام منسوخة وهذا الخبر ليس بصدق و
ذلك لانه تعالى لما شرع شريعة موسى عليه السلام فلا يخ اما ان يكون قد بين فيها انها باقية الى
الوقت الفلاني فقط وستنسخ او لا يكون قد بين فيها انها ستنسخ فان كان قد بين فيها انها
انها ستنسخ لزم ان تواتر وتشتهر كاصل دينه وذلك لانه لو كان هذا من الامور العظيمة
التي تتوفر الدواعي على نقلها فيجب ان ينقل متواترا والنقل المتواتر لا يجوز الاطباق
على اخفائه وكان يلزم ان يكون العلم بانها شرع موسى عليه السلام عند مبعث عيسى عليه
السلام وانها شرع عيسى عند مبعث محمد صلى الله عليه وسلم معلوما للناس بالضرورة و
ان يكون المنكر له منكرا للمتواترات وان يكون ذلك من اقوى الدلايل لعيسى ومحمد عليهما الصلوة و
السلم من الله تعالى على دعواهما فلما لم يكن الامر كذلك علمنا فساد هذا القسم وانه لم
يكن قد بين انه ستنسخ فان كان قد بين في شرع موسى ما يدل على دوامه وانها باقية

مظنة المقاتل

الى يوم القيمة امتنع نسخه لانه تعالى لما بين ان شرع موسى ثابت ابدا فلو لم يبق ثابتا كان
ذلك كذبا والكذب على الله محال ولانه لو جاز ان ينص الله على التابيد مع ان القاسد لا يحصل
ارتفع الامان عن كلامه ووعده ووعيده وهذا باطل بالاتفاق ولانه لو جاز ان يخبر الله تعالى عن
شرع موسى انه ثابت ابدا ثم انه لا يبقى ابدا فلم لا يجوز ان ينص ان شرع محمد ثابت ابدا مع انه
لا يكون ثابتا ابدا فيلزم لكم جواز نسخ شرعكم وان لم يكن فيها ما يدل على دوام شرع موسى
بل بين في شرع موسى انه ثابت دائم سمي الدوام والا التوقيت لم يكن شرع موسى ولم تثبت
الامة واحدة لما تقرر في اصول الفقه ان الامر المطلق يعتبر بالدوام والا التوقيت لا
يقتضي الا الوجوب مرة واحدة لكن معلوم ان شرع موسى عليه السلم لم يكن كذلك فان
التكاليف كانت متوجهة بشرع موسى على الناس الى زمان عيسى بالاتفاق ومتى ظهر احد
والثالث تعين صحة الثاني ويلزم امتناع النسخ اجاب المص بان الله قد بين في شرع
موسى ما يشعر بنسخه سماه اجاليا ولم يبين تفاصيل الوقت ولم يتواتر لعدم توفر الدواعي
على نقله كما يتوفر الدواعي على نقل اصل دينه فان توفر الدواعي على نقل الاصل اتم من
توفرها على نقل كيفيته او كان قد بين في شرع موسى ما يدل على دوامه ظاهرا لا قطعا
والاشتباه في نسخ ما دل الدليل على دوامه ظاهرا قال الرابع في عصمة الانبيا اقول
المبحث الرابع في عصمة الانبيا الجمهور على عصمة الانبيا من الكفر والمعاصي بعد الوحي والفضلة
عن الخوارج جوزوا على الانبيا المعاصي واعتقدوا ان كل خصلة كفر فجوزوا على الانبيا الكفر
وعن الناس من لم يجوز الكفر على الانبيا المكنة جوزوا اظهارهم الكفر تقية بل اوجبوا ان اظهار
الاسلام اذا كان مفضيا الى القتل كان القاء النفس في التهلكة والقاء النفس في التهلكة
حرام لقوله تعالى ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة واذا كان اظهار الاسلام حراما كان اظهار الكفر
واجبا وقد بينا انه لو جاز اظهار الكفر تقية لكان اولى الاوقات به وقت ظهور الدعوة لان
الناس في ذلك الوقت يأبون الكلية منكرون له وكان لا يجوز اظهار الدعوة لاحد من الانبيا
ينووي الى اخفا الدين بالكلية والحشوية لم يجوزوا الكفر ولا اظهاره وجوزوا الاقدام على الكبائر
وقوم منعوا ان تتعمد الانبيا الكبائر وجوزوا تعمد الصغائر واصحابنا منعوا الكبائر مطلقا
سواء كان عمدا او سهوا والصغائر منعوا الاعمدا لنا انه لو صدر عنهم كفر او ذنب لوجب
على امته اتباعهم لقوله تعالى اتبعوه فيقضي الى الجمع بين الوجوب والحرمة وانه لو صدر عنهم

فساد القسم الاول

وهو انه كان قد بين فيها ما
يدل على دوامه وانها باقية
الى يوم القيمة

انتقوم

يجوزوا

الانبيا كفرا وذنب لكانوا معذورين باستدا العذاب بيان الملازمة ان درجات الانبيا في غاية الشرف
وكلما كان كذلك كان صدور النقيض عنه افحش فكان عذابه اشد كما اوعد نسا النبي بقوله
تعالى يا نسا النبي من يات منكن بفاحشة مبينة يضاعف لها العذاب ضعفين وقد
حدود الاحرار فحد العبد نصف حد الحر وانه لو صدر عنهم كفرا وذنب لكانوا من حزب
الشيطان لانهم حينئذ يفعلون ما اراده الشيطان واللازم بطل فان من كان من حزب الشيطان
منهم الخاسرون لقوله تعالى الا ان حزب الشيطان هم الخاسرون وباطل ان تكون الانبيا
من حزب الشيطان وانه لو صدر من الانبيا كفرا وذنب لم يقبل شهادتهم لقوله تعالى
ان جاكم فاسق بنبا فتبينوا واللازم بطل والا لكان ادنى حالا من العدول وملوط بالاتفاق
وانه لو صدر منهم كفرا وذنب لاستوجبوا اللعن والايذا لان الكفر والذنب وانكار المنكر
واجب فانكار النبي يوجب ذمه وايذاه وايذا النبي عليه السلام حرام لقوله تعالى
انا الذين يوذون الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا والاخرة والله لو صدر عنهم كفرا وذنب
لانفروا عن البعثة لان المذنب ظالم لا ينال عهد النبوة لقوله تعالى لا ينال عهدي
الظالمين لا يقال اراد بالعهد عهد الامامة لانا نقول عهد الامامة في الايه منوع عهد النبوة لان الله تعالى جعل ابرهيم نبيا فاراد بقوله
انى جاعلك للناس اماما اى جاعلك للناس نبيا ولئن سلم انه اراد بالامامة غير النبوة
فعهد النبوة اولى بذلك اى بان لا ينال الظالمين واما القائلون بجواز صدور الذنب عن
الانبيا فقد عارضوا الدلائل الدالة على عدم جواز صدور الذنب عن الانبيا بوجوه منها
قوله تعالى لنبيه عليه الصلوة والسلام عفى الله عنك لم اذنت لهم وقوله تعالى ليغفر
لك الله ما تقدم من ذنبك وما تاخر فان الاستدلال على جواز صدور الذنب عن النبي اما في
الاية الاولى فلان العفو يجب تقدم الذنب صريح في صدور الذنب اجاب المص بان نحو
هذا محمول على ترك الاولى جمعا بين الدليلين لانا لو كان ترك الاولى موجبا للعفو والغفران
لكان جميع العبادات الصادرة من النبي في محل العفو والمغفرة لانه لا عبادة الا وفوقها
عبادة لانا نقول لا محذور في ان يكون جميع العبادات في محل العفو والغفران ولئن سلم انه
لا بد من ان يكون جميع العبادات في محل العفو والمغفرة انما يكون اذا لزم

من ترك الاولى فوات مصلحة او حصول مفسدة ومنها واقعة ادم فان قوله تعالى وعصى ادم
ربه فغوى يدل صريحا على انه صدر عنه المعصية وادم نبي بالاتفاق اجاب المص بان واقعة
ادم قبل نبوته اذ لم يكن حينئذ لادم امة ولا يوجب نبي الا اذا كان له امة ولقوله تعالى ثم
اجتبيه ربه فتاب عليه وهدى اى جعله نبيا ومنها ما اعتذر عن قصة ادم بان
قوله وعصى ادم ربه اراد به وعصى اولاد ادم كما في قوله واسئل القرية والذي يوكده هذا
قوله تعالى في قصة ادم وحوا فلما اتاهما صالحا جعلا له شركا فيما اتاهما والاتفاق لم
يشرك ادم ولا حوا وانما اشرك اولادهما ومنهم من قال كان ذلك بعد الرسالة فيزعم
الاصم انه على سبيل النسيان لقوله تعالى ولقد عهدنا الى ادم من قبل فنسي ولم نجد له
عزما واعترض عليه بان ابليس ذكر ادم وقت الوسوسة امره النهي فقال اما نهاكما
ربكما عن هذه الشجرة الا ان تكونا ملكين ومع هذا التذكر حصل النسيان وقد اجيب عنه
بانه يجوز ان يكون وقت التذكير غير وقت النسيان والا فلا حاجة لقوله تعالى في
وانصا عابته الله تعالى على ذلك في قوله الم انهكما عن تلكما الشجرة وادم وحوا اعترفا
بالذلة وقالا ربنا ظلمنا انفسنا فقبل الله توبتهما فقال فتاب عليه وكل ذلك ينافي
النسيان ومنهم من سلم ان ادم كان متذكرا للنهي لكنه اقدم على المناول بالتاويل
وهو من وجوه احدها زعم النظام ان ادم فهم من قوله ولا تقربا هذه الشجرة الشخص
وكان المراد النوع وكلمة هذا كما تكون اشارة الى الشخص فقد تكون اشارة الى النوع
لقوله صلى الله عليه وسلم هذا وضوء لا يقبل الله الصلوة الا به وزعم اخرون ان النهي وان
كان للتحريم لكنه ليس نصا فيه وصرفه عن الظاهر لدليل عندهم وبالجملة اذا تعارضت
الدلايل فلا خلاص الا بالتاويل او التوقف ومنها قول ابرهيم هذا ربي فانه كفر
وقد صدر عن ابرهيم وهو نبي بالاتفاق واجاب بان قول ابرهيم هذا ربي على سبيل
الفرض فان من اراد ابطال قول غيره اورد اولا ما يبطله ومنها قوله ابرهيم بل فعله كبيرهم
وهو كذب والكذب ذنب وقد صدر من النبي اجاب عنه بوجهين احدهما ان ابرهيم قال
هذا القول على سبيل الاستهزا بالكفار كما لو قلت لصاحبك وهو امي ويعتقد انه قادر على
الكتابة انت كتبت هذا على سبيل الاستهزا وثانيهما ان اسناد الفعل الى الكبير اسناد الفعل
الى السبب لان تعظيم الكفار للصنم حمل ابراهيم على جعله جذاذا ومنها نظر ابرهيم في

النجوم ليعلم حاله من تاثير النجوم لقوله تعالى فنظر نظرة في النجوم فقال اني سقيم
والنظر في النجوم من هذا الوجه حرام وقوله اني سقيم كذب لانه لم يكن سقيما والكذب
ذنب اجاب بان نظر ابرهيم في النجوم ليس لتعرف حاله من تاثير النجوم او نظر في النجوم
كان للاستدلال والتعرف عن صنعه تعالى والنظر في النجوم من هذا الوجه طاعة
لقوله تعالى ويتفكرون في خلق السموات والارض وبان قوله اني سقيم يجوز ان يكون
اخبارا عن سقم حالي عن سقم متوقع في الاستقبال فلا كذب ومنها اخفاء يوسف حريته
عند بيعه فانه كتمان الحق وكتمان الحق ذنب اجاب عنه انما اخفى يوسف حريته لاشعاره
بالعقل انه اظهر حريته وكان قبل البلوغ ومنها هم يوسف بالزنا لقوله تعالى وهم
بها والهم بالزنا ذنب اجاب بان هم يوسف جبلي لان ميل الرجل الى المراة جبلي ليس
بنقص في حق الرجال بل صفة محمودة غير اختيارية ومنها جعل يوسف سقاية
في رحل اخيه ليتهمه بالسرقة وذلك خيانة والخيانة ذنب اجاب بان ذلك بموافقة
اخيه ليبقيه عنده فلا يكون خيانة فلا يكون ذنبا ومنها ما صدر من اخوة يوسف
من القائه في غيابة الجب وايذائهم وكذبهم بان الذيب قد اكل يوسف وكل
هذه ذنب اجاب بانه لانهم ان اخوة يوسف ابنياء وان سلم انهم ابنياء فما صدر منهم
لم يكن حال نبوتهم ومنها قصة داود والطمع في امراة اخيه اوريا كما قال الله تعالى
على لسان الملائكة ان هذا اخي له تسع وتسعون نعجة ولي نعجة واحدة فقال اكفلنيها
وعزني في الخطاب وكل ذلك ذنب اجاب بان قصة داود لم تثبت صحتها على ما
ذكروا ولانه لم يدل على ما ذكر بل تحتمل غير هذا حال عصمة الابنياء بعد الوحي و
اما قبل الوحي فالاكثرون منعوا جواز الكفر وافشاء الكذب والاصرار على الذنب
للملازمة عن النبي التنفه بالكلية وجوز واصدور المعصية منه على سبيل الندور
لقصة اخوة يوسف والرافضة اوجبوا عصمة الابنياء عن الكذب والعامي مطلقا كبيرة
او صغيرة عمدا وسهوا قبل البعثة او بعدها قال تنبيه اقول لما بين
عصمة الابنياء ذكر تنبيهها في معنى عصمة الابنياء وهي ملكة نفسانية تمنع صاحبها
من الفجور وتتوقف على العلم بمثالب المعاصي ومناقب الطاعات اعلم ان الهيئة
النفسانية ان لم تكن راسخة سميت حالا وان كانت راسخة سميت ملكة والهيئة

النفسانية التي تمنع صاحبها عن الفجور الذي هو ارتكاب المعاصي واهمال الطاعات
انما تصير ملكة بان يعلم صاحبها مثالب المعاصي اي معايبها ومناقب الطاعات
لان الهيئة المانعة من الفجور اذا تحققت في النفس وعلم صاحبها ما يترتب على
المعاصي من المضار وعلى الطاعات من المنافع تصير راسخة لانه اذا علم مثالب
المعاصي ومناقب الطاعات يرغب في الطاعات ويرغب عن المعاصي فيطيع ولا
يعصي فيصير هذه الهيئة راسخة وبيانه كذا هذه الملكة في الابنياء بتتابع الوحي على
تذكير ذلك العلم والمواظبة على ما يصدر عنهم سهوا والعتاب على ترك الاولى فانه
متى صدر عنهم شيء سهوا وتركوا ما هو اولى لم يتركوا مهملا بل عاتبوا وبينوا عليه
ويضيق الامر فيه عليهم فتتاكد تلك الملكة وقيل العصمة كون الشخص بحيث يمتنع
عنه الذنب لخاصية في نفسه او بدنه ومنع ذلك العقل والنقل اما العقل فلانه لو
كان كذلك لما استحق صاحبها المدح على عصمته ولامتنع تكليفه وبطل الامر و
النهي والثواب والعقاب واما النقل فلقوله تعالى قل انما انا بشر مثلكم يوحى الي و
قوله تعالى ولولا ان ثبتناك لقد كدت تركن اليهم شيئا قليلا فان الاية الاولى تدل على
ان النبي مثل الامة في صدور المعصية منه والاية الثانية تدل على ان الله تعالى ثبته
على عدم الركون اليهم والا لركن اليهم مكون الركون الذي هو ذنب غير ممتنع قال
الخامس في تفضيل الانبيا اقول المبحث الخامس في تفضيل الابنياء على الملائكة
ذهب الى تفضيل الابنياء على الملائكة اكثر اصحابنا والشيعة خلافا للحكما والمعتزلة و
القاضي ابي بكر الباقلاني وابي عبد الله الحليمي من اصحابنا في الملائكة العلوية فانهم
ذهبوا الى ان الملائكة العلوية افضل من الابنياء دون الملائكة السفلية احتج الاولون
على تفضيل الابنياء على الملائكة مطلقا بوجوه اربعة الاول انه امر الملائكة بسجود ادم
لقوله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا لادم فسجدوا ولا شك ان المسجود المامور به
سجود خدمة لا سجود عبادة فلو لم يكن ادم افضل من الملائكة لما امرهم الله تعالى
بالسجود له لان الله تعالى حكيم والحكيم لا يامر الافضل بخدمة المفضول الثاني ان ادم
اعلم من الملائكة لانه عليه السلام كان يعلم الاسما كلها والملائكة كانوا لا يعلمونها لقوله تعالى
وعلم ادم الاسما كلها ثم عرضهم على الملائكة فقال انبئوني باسما هؤلا ان كنتم صادقين

قالوا سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا انك انت العليم الحكيم فكان آدم افضل من الملك
لقوله تعالى هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون الثالث ان طاعة البشر اشق
من طاعة الملك لان طاعة البشر مع الموانع من الشهوة والغضب والوسوسة والصوارف
الباطنة والخارجة ولان تكاليف البشر تكاليف مشروطة بالاجتهاد وطاعة الملك
غاية جبلية ليس لها موانع وصوارف منصوصة عليها لا مشروطة بالاجتهاد
واذا كان طاعة البشر اشق تكون افضل لقوله عليه الصلوة والسلام افضل العبادات
احمزها اى اشقها الرابع قوله تعالى ان الله اصطفى آدم ونوحا وال ابرهيم و
ال عمران على العالمين ترك العطف فيمن لم يكن نبيا من الاولين فيبقى محمولا على نبى حق
الانبيا فتكون الانبيا افضل العالمين والملائكة من العالمين فتكون الانبيا افضل من
الملائكة واجيب الاخرون اى القائلون بان الملائكة العلويه افضل من الانبيا بوجوه ستة
الاول قوله تعالى لن يستنكف المسيح ان يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون وهذا السياق
يقتضى تفضيل الملائكة المقربين على عيسى عليه السلام لان اللاحقة تقتضى الترقى من الادنى الى الاعلى
وفيه نظر لان النصارى لما عاينوا ولادة عيسى بغير اب اعتقدوا انه ابن الله وانه
ليس بعبد لله استبعادا ان يكون العبد تولد بغير اب فقال تعالى لن يستنكف
المسيح ان يكون عبدا لله بسبب انه خلقه الله بغير اب ولا الملائكة المقربون
الذين خلقهم الله بلا واسطة اب وام ومعلوم ان الترقى من الادنى الى الاعلى من هذا الوجه
لا يلزم ان يكون الاعلى من هذا الوجه افضل الثانى اطلاق تقديم الملائكة على ذكر الانبيا
يدل على ان الملائكة افضل من الانبيا وفيه نظر فان تقديم الذكر لا يدل على افضليتهم
لجواز ان يكون تقديمهم فى الذكر باعتبار تقدمهم فى الوجود الثالث قوله تعالى لا يستكبرون
عن عبادته ويسبحونه الاستكبار الملائكة من عبادة الله على ان البشر ينبغى ان
لا يستكبروا بانبياسبب ذلك عالم تثبت بعضيلهم وفيه نظر فان غايته ان يكون الملائكة
افضل من البشر الذى يستكبر عن عبادته الرابع قوله تعالى ولا اقول انى ملك وقوله
تعالى الا ان تكونا ملكين اى الا كراهة ان تكونا ملكين سياق الاية الاولى يدل على
ان الملك افضل من النبى وسياق الاية الثانية يدل على ان الملك افضل من آدم وحوا
وفيه نظر فان الاية الاولى انما تدل على ان الملك افضل بك يدل على ان الملك لا يتبع

ذكره

ولا يلزم ان يكونوا افضل من عباده تم

الوحى

الوحى والنبى يتبع الوحى بدليل قوله تعالى ان اتبع الا ما يوحى الى وهذا لا يدل على ان
الملك افضل ولا يه الثانية تدل على تفضيل الملك على آدم وقت مخاطبة ابليس ولم تدل
على تفضيله عليه بعد الاجتبا الخامس الملك معلم النبى والرسول اليه ولا شك ان المعلم
افضل من المتعلم والرسول افضل من المرسل اليه كما ان النبى افضل من الامة المرسل
اليهم وفيه نظر فان العالم افضل من المتعلم فيما يعلمه لا فى غيره ولا فيما يعلمه دائما
بل قبل تعلمه والقياس على النبى بالنسبة الى امته ليس بصواب لظهور الفرق فان
السلطان اذا ارسل شخصا الى جمع كثير ليكون حاكما عليهم يكون ذلك الشخص افضل
من ذلك الجمع لما اذا ارسل واحدا الى ذلك الشخص الحاكم ليبلغ رسالته لا يلزم ان
يكون ذلك الواحد افضل من ذلك الشخص الحاكم السادس الملائكة ارواح مبرأة عن
الرذائل والافات النظرية والعملية مطهرة عن الشهوات والغضب اللذين هما منشا
الاخلاق الذميمة مطلعة على اسرار الغيب قوية على الافعال العجيبة من تصريف
السحاب والزلازل القوية سابقة الى الخيرات مواظبة على محاسن الاعمال لقوله
تعالى لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يومرون وقوله يسبحون الليل والنهار
لا يفترون قال السادس فى الكرامات اقول البحث السادس فى الكرامات
الكرامات جائزة عندنا وعند ابى الحسن البصرى من المعتزلة وانكرها سائر المعتزلة
والاستاذ ابو اسحق منا لنا ان الكرامات لو لم تكن جائزة لما وقعت فان الوقوع يقتضى
الجواز واللازم باطل لقصة اصف فانه احضر عرش بلقيس قبل ارتداد الطرف لقوله
تعالى قال الذى عنده علم من الكتاب انا اتيك به قبل ان يرتد اليك طرفك فلما راه مستقرا
عنده قال هذا من فضل ربى وهذا لا يحصل الا من الامور الخارقة للعادة واصف لم يكن
نبيا وقصة مريم وحضور الرزق عندها قال الله تعالى كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد
عندها رزقا قالت يا مريم انى لك هذا قالت هو من عند الله ان الله يرزق من يشا بغير
حساب وقصة اصحاب الكهف وكبثوا فى كهفهم ثلثمائة سنين وازدادوا تسعا قال
الله تعالى اذ اوى الفتية الى الكهف فقالوا ربنا اتنا من لدنك رحمة وهيئ لنا من امرنا
رشدا فضربنا على اذانهم فى الكهف سنين عددا وقوله تعالى ولبثوا فى كهفهم ثلثمائة
سنين وازدادوا تسعا احتج المنكرون بان الخوارق للعادة لو ظهرت على غير الانبيا

زكريا

ولبثهم فيه

لا لبس النبي بالمتنبي لان تميز الانبياء من غيرهم انما هو بسبب ظهور خوارق العادات
منهم اذ الامة فاذا ظهر الخارق للعادة مقرونا بالتحدي والدعوى علمنا صدقه قال

الباب الثاني في الحشر والجزاء وفيه مباحث

اقول لما فرغ من الباب الاول في النبوة شرع في الباب الثاني في الحشر والجزاء وذكر فيه ثمانية مباحث الاول في اعادة المعدوم الثاني في حشر الاجسام الثالث في الجنة والنار الرابع في الثواب والعقاب الخامس في العفو والشفاعة السادس في اثبات عذاب القبر السابع في سائر السمعيات الثامن في الاسماء الشرعية المبحث الاول في اعادة المعدوم اعادة المعدوم جائزة عندنا خلافا للحكماء والكرامية وابي الحسين البصري المعتزلي لنا ان الشيء لو امتنع وجوده بعد عدمه فاما ان يمتنع وجوده لذاته اي لذات ذلك الشيء او لشيء من لوازمه فممتنع وجوده ابدا بالضرورة وان امتنع وجوده بعد عدمه لشيء من عوارضه فيمكن وجوده بعد عدمه عند ارتفاع ذلك العارض المقتضي للامتناع وجوده بعد عدمه بالنظر الى ذات ذلك الشيء من حيث هو فان قيل الشيء بعد العدم ممتنع الوجود وذلك الامتناع للماهية الموصوفة بالعدم بعد الوجود وهذا الوصف امر لازم للماهية بعد العدم وامتناع الماهية بعد العدم بسبب هذا اللازم لا يقتضي امتناع الماهية مطلقا لانا لم نحكم عليه بانه ممتنع لذاته او لغيره لا يصح لان الحكم على الشيء يستدعي امتياز المحكوم عليه عن غيره والامتياز يستدعي الثبوت وهو منافٍ للعدم لانا نقول الحكم عليه بانه لا يصح الحكم عليه حكم عليه ويكون منافضا ووجوده بان الحكم على الممتنع من حيث كونه ممتنعا وممكن من حيث كونه متصورا من جهة الامتناع وليس بينهما تناقض لاختلاف الموضوعين والحق ان نقول على المعدوم بانه ممكن عوده يقتضي ثبوته في الذهن اجيب بان هذا الوصف ليس بلازم للماهية بعد العدم وانه نحو ان فكان هذا الوصف عن الماهية بعد العدم ولئن سلم ان هذا الوصف لازم للماهية بعد العدم لكن لانم ان الماهية الموصوفة هنا الوصف ممتنع الوجود دوما لكل انا نحكم ان الماهية الموصوفة بالوجود بعد العدم واجب الوجود وممتنع العدم كذلك لان الماهية الموصوفة بالعدم

وجوده

الحكم

بعد الوجود ممتنع الوجود وواجب العدم بل هو قابل للوجود واليه اشار بقوله تعالى وهو اهون عليه اللهم الا اذا اريد بالامتناع امتناع شرط العدم وقد عرفت ان الوجود شرط الوجود والامتناع بشرط العدم لا ينافي الامكان بحسب الذات واجب المكوّن لجواز اعادة المعدوم نوجز بلثة الاول ان المعدوم نفي محض ليس له هوية ثابتة فلا يصح الحكم عليه بامكان العود لانه لو صح الحكم عليه بامكان العود فاما ان يصح الحكم عليه بامكان العود ان كانت الصورة التي في الذهن هي مسمى الوجود في الاعيان وعلى تقدير وجودها لم يكن معادة لانها مثال المعدوم الذي فرض انه معاد لا نفسه وان كانت الاشارة العقلية اي اشارة العارف الى ما عاثل الصورة التي في الذهن وما عاثل الصورة التي في الذهن لا يلزم ان يكون ذلك المعدوم بعينه فيلزم ان يكون كل ما عاثله معادا فان الصورة التي في الذهن عماثلها اشياء كثيرة وان كانت الاشارة العقلية الى نفس ذلك المعدوم ولا هوية له بل نفي محض وممتنع الاشارة اليه بامكان العود فلا يصح الحكم عليه بامكان العود فلا يمكن عوده والا لكان الحكم بامكان العود صحيحا هف فالحاصل ان القول بامكان العود يودي الى القول بان كل مستانف معاد او القول بان المعدوم حال العدم له هوية ثابتة وكلاهما باطل فالقول بامكان العود باطل الثاني لو امكن اعادة المعدوم لامكن ان يوجد مثله بدلا عنه مبتدا في وقت اعادته فانه اذا امكن ان يوجد فرد اخر من ماهية نوعية لا يكون نوعها منحصرا في شخص ممكن فرض عوارض مشخصة بعد العدم جاز ان يوجد ابتدا بطريق الاولى فلو وقع العالم بمثل ما وقع عليه من غير تفاوت فان الفارق منهما لا يكون الماهية ولا عوارضها المشخصة لعدم الاختلاف فيها الثالث انه لو امكن عود المعدوم لامكن اعادة الوقت المبتدا فيه وامكن اعادته في ذلك الوقت فيكون مبتدا من حيث انه معاد وهو مناقض واجيب عن الاول بان نقول لم لا يحكم عليه بامكان العود بيننا قض لتقرير هذا الجواب بقول ابسط ان نقال قولكم لا يصح الحكم عليه بامكان العود حكم عليه فاما ان يكون هذا الحكم صحيحا او لا فان كان الاول فقد صح الحكم على المعدوم فاذا صح الحكم عليه صح الاشارة اليه فلا يمنع الحكم عليه بامكان الاعادة وان لم يكن هذا الحكم صحيحا لم يكن بمقتضى قولنا يصح الحكم عليه بامكان العود صحيحا وهو المطلوب ورد هذا الجواب بان هذا الحكم صحيح قولنا فان كان صحيحا فقد صح الحكم على المعدوم قلنا لا يلزم من صحة هذا

الحكم بصحة الحكم على المعدوم فان هذا الحكم حكم على الحكم بصحة العود لا على المعدوم وقد عورض
هذا الوجه بان يقال المعدوم نفي محض لا هوية له اصلا فلا يصح الحكم عليه بامتناع العود
لانه لو صح الحكم عليه بامتناع العود فالاشارة العقلية بامتناع العود ان كانت الى
صورته التي في الذهن فيلزم عدم وقوعها في الخارج ولا يلزم منه امتناع عود المعدوم
وان كانت الى ما يماثلها وهو كثير فيلزم امتناع كل ممكن وان كانت الى نفس
ذلك المعدوم ولا هوية له فيمتنع الاشارة اليه بامتناع العود عليه فلا يصح الحكم عليه
بامتناع العود عليه فلا يصح الحكم عليه بامتناع العود فلا يمتنع العود عليه والا لصح الحكم
عليه بامتناع العود وقد قلنا انه ممتنع والحاصل ان القول بامتناع العود يؤدي الى
القول بامتناع كل ممكن او القول بان المعدوم حال العدم له هوية ثابتة وكلاهما
باطل فالقول بامتناع العود باطل اجيب عن هذه المعارضة بانه لا يمتنع الاشارة اليه
بامتناع العود بخلاف الاشارة بامكان العود اليه فانها لا هوية له فيمتنع الاشارة
اليه بامكان العود لاجل عدم هويته الثابتة فيجوز ان يشار اليه بامتناع العود
بسبب عدم هويته الثابتة وامكان العود لامكون لاجل عدم هويته الثابتة فلا
يجوز ان يشار اليه بامكان العود لاجل عدم هويته الثابتة والحاصل ان صحة
الحكم بامتناع العود عليه باعتبار ان صورته حاصلة في الذهن وامتناع باعتبار
انه نفي محض لا هوية له يقبلها العقل واما صحة الحكم بامكان العود باعتبار ان صورته
في الذهن وصحة العود باعتبار انه نفي محض لا هوية له غير متصور ولا يقبله العقل
قال المص وهذا الوجه منقوض بالحكم على الممتنع بانه مقابل الممكن وكذا منقوض
بالحكم على العدم بانه مقابل للوجود فان الحكم على المعدوم والممتنع والعدم لا يقتضي
ثبوته في الاعيان فيبطل قولكم المحكوم عليه يجب ان يكون له ثبوت في الخارج
والمحقق في الجواب ان تقال الاشارة العقلية بامكان العود الى ما يماثل صورته
التي في الذهن قوله وما يماثل صورته التي في الذهن لا يلزم ان يكون ذلك المعدوم
بعينه قلنا مسلم انه لا يلزم ان يكون ذلك المعدوم ولكن لا يلزم منه امتناع كونه ذلك
المعدوم فان عدم اللزوم لا يقتضي لزوم العدم وح جاز ان يكون ذلك المعدوم
هو المطلوب فان كلامنا في جواز العود لا في وجوبه واما قوله فيلزم ان يكون كل ما يماثله

هذا الوجه منقوض بالحكم على الممتنع بانه مقابل الممكن وكذا منقوض بالحكم على العدم بانه مقابل للوجود

معادا قلنا لا يلزم من عدم لزوم كونه ذلك المعدوم بعينه لزوم ان لا يكون كل
ما يماثله معادا واجيب عن الثاني بان كل مثلين فهما متمايزان بالمشخص في الخارج
لا محالة وان اشتبه علينا والا اي وان لم نتمايز المثلان بالتشخص لم يكونا مثلين بل
هو هو والمحقق انه يلزم من جواز وقوع مثله وقوع مثله حتى يلزم ان لا يكون فرق
بين المبتدا والمعاد ولئن سلم وقوع مثله فنحو ان نفرق بينهما ببعض العوارض
وايضا لو كان هذا الدليل صحيحا يلزم جواز وقوع شخصين مثلا بعينه فاذكروا
فلم سق بينهما فرق واجيب عن الثالث بان اعادة ذلك الوقت لا يستلزم كونه مبتدا
فان كون الشيء مبتدا او عرضا للشيء باعتبار وذلك لا عتبار هو كونه غير مسبوق بحادث
الا انه وذلك لا مر غير متحقق في المعاد اذ المعاد مسبوق بحدوث وهو حدوثه اولا
فلا يلزم ان يكون مبتدا ومعادا معا بل يكون معادا وقبل العدم كان مبتدا ويجوز ان
يكون الشيء الواحد مبتدا معادا باعتبارين قال الثاني في حشر الاجسام
اتفق المحدث الثاني في حشر الاجسام اختلف الناس في المعاد فالمليون
على المعاد البدني بعد اختلافهم في معنى المعاد فمن ذهب الى امكان اعادة
المعدوم قال ان الله تعالى يعدم المكلفين ثم يعيدهم ومن ذهب الى امتناع اعا دة
المعدوم قال ان الله تعالى يفرق اجزاءهم الاصلية ثم يؤلف بينها ويخلق فيها
الحيوة واما الانبياء عليهم السلم الذين سبقوا على نبينا محمد عليه الصلوة والسلام
فالظاهر من كلامهم ان موسى لم يذكر المعاد البدني ولا انزل عليه في التورية لكن جاء
ذلك في كتب الانبياء عليهم السلم الذين جاءوا بعده كحزقيل وشعيا عليهما السلم ولذلك
انكر اليهود به واما في الانجيل فقد ذكر ان الاخيار يصيرون كالملائكة ويكون لهم
الحيوة الابدية والسعادة العظمة والاظهر ان المنكر فيه المعاد الروحاني واما
القرآن الكريم فقد جاء فيه المعاد الروحاني والجسماني اما الروحاني ففي مثل قوله
تعالى فلا تعلم نفس ما اخفي لهم من قرة اعين وقوله تعالى للذين احسنوا الحسنى و
زيادة وقوله تعالى ورضوان من الله اكبر واما الجسماني فقد جاء في القرآن العزيز اكثر
من ان يحصى واكثر مما لا يقبل التاويل مثل قوله عز وجل قال من يحيي العظام وهي رميم
قل يحييها الذي انشاها اول مرة وقوله تعالى كل خلق عليم وقوله تعالى فاذا هم من الاجداث الى ربهم

كلام المص

عليهم

ينسلون وقوله تعالى مسقولون من بعيد نا قل الذى فطركم اول مرة وقوله تعالى احسب الانسان
ان لن نجمع عظامه بلى قادرين على ان نسوى بنانه وقوله تعالى انا اعطاما فخرة وقوله تعالى
وقالوا لجلودهم لم شهدتم علينا قالوا انطقنا الله الذى انطق كل شئ وقوله تعالى كلما
نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها وقوله يوم تشق السماء بالغمام ونزل عنهم سراعا ذلك
حشر علينا يسير وقوله وانظر الى العظام كيف ننشزها ثم نكسوها لحما وقوله افلا يعلم اذا
بعثر ما فى القبور وحصل ما فى الصدور وقوله ان الاولين والاخرين لمجموعون الى ميقات
يوم معلوم الى غير ذلك مما لا يحصى واذا عرفت ذلك فنقول اجمع المسلمون على ان الله تعالى
يحيى الابدان بعد موتها وتفرقها لانه ممكن عقلا والصادق اخبر عنه فيكون حقا
اما الاول وهو انه ممكن عقلا فان الامكان انما يثبت بالنظر الى القابل والفاعل اما بالنظر
الى القابل فلان اجزاء الميت قابلة للجمع والحيوة والا اى وان لم تكن قابلة للجمع والحيوة لم
تتصف بالجمع والحيوة قبل الموت واللازم بط واما بالنظر الى الفاعل فلان الله تعالى
عالم باعيان اجزاء كل شخص على سبيل التفصيل لكونه عالما بجميع الجزئيات وقادرا على جمع
الاجزاء واعادة الحيوة فيها لشمول قدرته كل الممكنات واذا كان كذلك يلزم ان يكون
احياء الابدان ممكنا واما الثانى وهو ان الصادق اخبر عنه فلانه ثبت بالتواتر ان النبى
عليه الصلوة والسلام اثبت المعاد الجسمانى وفى القران العظيم جا ايات المعاد الجسمانى
اكثر من ان تحصى والى امكان ووقوعه الاشارة بقوله قل يحييها الذى انشاها اول مرة
وهو بكل خلق عليم ويدل المعاد الجسمانى على ممكن لانه لو اكل انسان انسانا اخر وصار
جزء بدن المأكول جزءا من بدن الاكل فالمأكول اما ان يعاد فى الاكل او فى المأكول منه وايا ما
كان فلا يعود احد بدنيه تامة وايضا فليس بان يعاد جزء بدن احدهما اولى بان يعاد
جزء بدن الاخر وجعله جزء البدنين معا ممتنع فلم يبق الا ان يعاد واحد منهما وايضا المعصوم
عن الالهام او الكذب او رفع الحرج اولى الاصلح ان يكون مقصودا للحكيم اذ لا يليق
به والثانى مما لا شك فى الوقوع لان كل ما يحتمل فى حالنا انه لذة فهو بالحسنة ليس لذة
بل كل ذلك دفع الالم ويشهد بذلك الاستقراء والعالم الضابط لانه سكن فيه الا بقاء على العدم
فيكون البعث ضائعا فاجيب عن الاول بان المعاد من كل واحد منهما اجزاء الاصلية
التى هى الانسان لا المبتدل ولا الهيكل الذى يتحلل عنه الشخص فى اكثر الاحوال فان

الاجزاء الاصلية هى الباقية من اول عمره الى اخر الحاضر لنفسه والاجزاء الاصلية للمأكول منه فضل
المأكل فرده الى المأكول منه اولى فلا يعاد فى الاكل المختلف ما جيب عن الثانى بان فعله تعالى
لا يستدعى غرضا ولا يسأل عما يفعل وان سلم ان فعله يستدعى غرضا فيجوز ان يكون الغرض
من البعث الالذاذ فقوله لا لذة فى الوجود ممنوع لما مر فى باب اللذة والالم ولانا نسلم ان كل ما يحتمل
اللذة فهو دفع الم بل فى الوجود لذات حقيقية فى عالمنا ولئن سلم انه ليس للذة وجود فى
عالمنا فلم لا يجوز ان يكون لذاته الاخروية مشابهة للذاته فى الدنيا فى الصورة مخالفة
لها فى الحقيقة فلا يكون اللذات الاخروية دفعا للالم بل يكون لذات مخصوصة خالصة
عن شائبة دفع الالم قال تنبيه لم شك ان الله تعالى يعلم الاجزاء ثم يعيدها انما الوقف
منه على ان القول بالمعاد الجسمانى غير موقوف على اعادة الاجزاء بالكلية ولم تثبت دليل
قاطع عقلى او نقلى ان الله تعالى يعلم الاجزاء ثم يعيدها فالتمسك بنحو قوله تعالى كل
شئ هالك الا وجهه والهلاك العدم ضعيف لانا لا نم ان الهلاك هو العدم بل الهلاك هو
الخروج من حد الانتفاع وتفرق الاجزاء خروج عن حد الانتفاع فيكون هلاكا والحق
ان الشئ فى الاية بمعنى الشئ الممكن فمعنى الاية كل شئ ممكن هالك فى حد ذاته غير هالك
بالنظر الى وجهه وهو كذلك فان كل شئ ممكن بالنظر الى ذاته ليس له وجود بالنظر الى الله
تعالى فلا يحتاج الى صرفها عن ظاهرها قال الباب الثالث فى الجنة والنار وفيه مباحث
المبحث الثالث فى الجنة والنار قال بقاء الجنة والنار اما ان يكونا فى هذا
العالم او فى عالم اخر فان كانتا فى هذا العالم فاما ان يكونا فى علم الافلاك او فى عالم العناصر والاول
صحيح لان الافلاك لا تخرق ولا تخالطها شئ من الفاسدات وكونها فى الافلاك يقتضى خرقها لان
الجنة مشتملة على الانهار والاشجار والدركات التى فيها النيران فى الافلاك يقتضى خرقها وتخالطها مع
الاجسام الفاسدة وهو باطل والثانى وهو ان يكونا فى عالم العناصر يقتضى ان يكون الحشر
تناسخا وان كانتا فى عالم اخر فهو باطل لان هذا العالم كرى لان الفلك محيط على ما سبق فيشكل
الكرة فلو فرض عالم اخر كان كريا فلو فرض كرة اخرى حصل بينهما خلا وهو محال والعالم
الثانى لو حصل فيه الجنة والنار حصل فيها العناصر ولو حصل فيه العناصر لكانت
مماثلة لهذه العناصر مماثلة الاجسام تقتضيه الحركة اليها وكانت ساكنة فى احياز
فلك العالم طبعا فيلزم ان يكون الجسم الواحد متحركا ساكنا بالطبع وهو محال وكانت ساكنة فى احياز

ذلك العالم قسرا دائما وهو ايضا والجواب لم لا يجوز ان يكون الجنة في هذا العالم ويكون في
عالم الافلاك كما قيل الجنة في السما السابعة عند سدرة المنتهى لقوله تعالى عند سدرة المنتهى
عندها جنة المأوى وسدرة المنتهى في السما السابعة ولقوله صلى الله عليه وسلم سقف
الجنة عرش الرحمن والعرش هو الفلك الثامن عندنا للمقدمين قوله الافلاك لا تخرق
قلنا امتناع الخرق على الافلاك ولم لا يجوز ان يكون النار في هذا العالم تحت الارضين قوله
لو كان كذلك لكان الحشر بنا سخا قلنا لانم والفرق بين الحشر في هذا العالم والمناسخ ان
الحشر في هذا العالم رد النفس الى بدنها المعاد ان كان البدن معادا بعينه او الى البدن
المولف من اجزائه الاصلية ان لم يكن البدن معادا بعينه والمناسخ رد النفس الى بدن مبتدا
او يكون الحشر في عالم اخر قوله لان الفلك بسيط فشكله الكرة قلنا لانم ببساطه كل محيط و
لئن سلم فلانم استلزام البسائط كرية الشكل ولئن سلم استلزام البسائط كرية الشكل
حتى يحصل بينهما خلا فلانم امتناع الخلا والحاصل ان امتناع كونهما في عالم اخر مبني على
بساطة كل محيط واستلزام البسائط كرية الشكل وعلى امتناع الخلا وكل هذه المقدمات
ممنوعة وان سلم جميع هذه المقدمات فلم لا يجوز ان يكون هذا العالم والعالم الذي فيه
الجنة والنار كريتين مركوزتين في تخن كرة اعظم منهما فلا يحصل بينهما خلا ولانم انه لو
حصل في ذلك العالم عناصر لكانت مماثلة لعناصر هذا العالم في تمام الحقيقة فان وجوب
تماثل عنصري العالمين مطلقا اي في تمام الماهية ممنوع سلمنا امكان الاختلاف في الصورة او
الهيولى وان حصل الاشتراك في الصفات واللوازم بان يكون نار ذلك العالم مثلا حارة
يابسة طالبة لمحلها فلم لا يجوز ذلك العالم كنار عالمنا هذا وكذلك القول في سائر العناصر
لجواز اشتراك المختلفات بالماهية في الصفات واللوازم قوله فنوع الجنة والنار
مخلوقتان اقول هذا فرع على جواز وجود الجنة والنار على تقدير جواز وجود الجنة
والنار اختلفوا في انهما مخلوقتان لان ذهب الجمهور الى ان الجنة والنار مخلوقتان
الان خلافا لابي هاشم والقاضي عبد الجبار لنا قوله تعالى في وصف الجنة وجنة عرضها
السموات والارض اعدت للمتقين اخبر الله تعالى عن اعداد الجنة بلفظ الماضي فدل
على انها مخلوقة الان والا يلزم الكذب في خبر الله تعالى وسيجيء الاتصال لو كانت الجنة مخلوقة
الان لكان عرضها عرض السموات والارض واللازم بط اما الملازمة فظاهرة واما بطلان

اللازم فلانا انما نكون عرضها عرض السموات والارض اذا وقعت في اجواز السموات والارض
اذ لو وقعت في غير اجيازها او في بعض اجيازها لم يكن عرضها عرضهما وقوعها في جميع اجيازهما
انما يكون بجعل السموات والارض لاستحالة تداخل الاجسام وسيجيء لانا نقول المراد من قوله
تعالى عرضها السموات والارض مثل عرض السموات والارض لقوله كعرض السما والارض
ولانه يستلزم ان يكون عرضها عين عرض الجنة وهو يجوز ان يكون فوق السما السابعة فضلا
يكون عرضه مثل عرض السموات والارض والجنة فيه وقوله تعالى واتقوا النار التي وقودها
الناس والحجارة اعدت للكافرين فانه اخبر بلفظ الماضي ان النار اعدت وخلقت فتكون
مخلوقة الان والا يلزم الكذب في خبر الله تعالى ولنا ايضا ان اسكان الله تعالى ادم عليه السلم
في الجنة واخراجه عنها بسبب اكل الشجرة بعد نهيه تعالى عنها مدلول عليها على ان الجنة
مخلوقة الان قال ابو هاشم والقاضي عبد الجبار لو كانت الجنة مخلوقة الان لما كانت دائمة
والا يلزم بط اما الملازمة فقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه يدل على ان ما سوى الله تعالى
فانه يصير معدوما فلا يكون دائما واما بطلان اللازم فلقوله تعالى اكلها دائم اي ماكول الجنة دائم واذا
كان ماكول الجنة دائما يكون وجود الجنة دائما اذ دوام ماكول الجنة بدون دوام الجنة غير
معقول واذا ثبت ان الجنة غير مخلوقة الان يلزم ايضا ان لا تكون النار مخلوقة الان اجاب
المصنف ولا يمنع الملازمة وثانيا يمنع بطلان اللازم اما منع الملازمة فلانه لا يلزم من كونها
مخلوقة الان عدم دوامها لقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه يدل على ان ما سوى الله تعالى
ينعدم قلنا لانم ان قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه يدل على ان ما سوى الله تعالى ينعدم
فان معناه ان كل شيء ما سوى الله تعالى معدوم في حد ذاته وبالنظر الى ذاته من حيث هو
مع قطع النظر عن موجد لان ما سواه ممكن والممكن بالنظر الى ذاته لا يستحق الوجود فلا
يكون بالنظر الى ذاته موجودا وليس معناه ان ما سوى تعالى يطرا عليه العدم فلا يلزم من
كون الجنة مخلوقة الان طريان العدم عليها ولئن سلم ان معناه ان كل شيء ما سوى الله تعالى
يطرا عليه العدم فهو مخصوص بقوله تعالى اكلها دائم فانه يدل على ان الجنة دائمة فيما سبق
ولم يكون معناه ان كل شيء سوى الله تعالى غير الجنة يطرا عليه العدم وانما خصص هذا
بهذا الدليل واذا كان مخصوصا لا يلزم من كون الجنة مخلوقة الان طريان العدم عليها و
اما منع بطلان اللازم فلانا لا نسلم ان قوله تعالى اكلها دائم على دوام الجنة وذلك لان قوله

تعالى كلها دائم مذكور الظاهر ان المراد بالاكل المأكول ومنع دوام المأكول لان المأكول
لا محالة يفنى بالاكل فلا يمكن ان يكون دائما بل معناه انه كلما فنى شئ من المأكول بالاكل
حدث عقيبه مثله وذلك لا ينافي عدم الحنث طرفة عين قال الرابع في الثواب
والعقاب اقول المبحث الرابع في الثواب والعقاب قال المعتزلة البصريون الثواب
على الطاعة حق على الله تعالى واجب عليه لوجهين الاول ان الله تعالى شرع التكاليف
الشاقة فلا يخ اما ان يكون شرعها لا لغرض او لغرض والاول باطل لان شرعها لا لغرض
عبث وهو مستحيل والثاني لا يخ اما ان يكون الغرض عائدا اليه تعالى او عائدا الينا والاول
باطل لاستحالة عود الفوائد اليه والثاني وهو ان يكون الغرض عائدا الينا لا يخ
اما ان يكون الغرض حصول نفع او دفع ضرر والثاني باطل لانه لو كان الغرض دفع الضرر
لكان ابقاؤنا على العدم اولى لانه لو ابقانا على العدم لاستراحتنا ولم نحتج الى تلك المشاق
ولا تعابها لكن لما لم يبقنا على العدم دل على ان الغرض ليس دفع الضرر والاول وهو ان
يكون الغرض حصول المنفعة لنا اما ان يكون منفعة سابقة على التكاليف مثل الوجود
ولاعضاء الظاهرة والباطنة والحواس والصحة وما تتوقف عليه من الرزق وغيره من النعم
وهو مسبوق عقلا لانه لا يليق بالجواد الحكيم ان ينعم على احد ثم يكلفه المشاق لغرض
ان يحصل للمكلف حال التكليف او بعده واما ان يكون الغرض من التكاليف منفعة لاحقة
اي منفعة تحصل بعد التكاليف وهو المطلوب فان الثواب هو المنفعة اللاحقة التي هي
الغرض من التكليف فثبت ان الغرض من التكاليف هو الثواب على الايمان بها
فوجب على الله تعالى الثاني قوله تعالى وحور عين كامثال اللؤلؤ المكنون جزاء بما
كانوا يعملون يدل على ان العمل سبب الثواب قلنا في الجواب عن الوجه الاول
انا قد بينا في المسئلة الخامسة من الباب الثالث في افعاله انه لا غرض لفعله و
لا علة لحكمه ومع هذا فلم لا يكون الغرض من التكاليف شكر النعم السابقة
والاستصلاح ممنوع سيما والحق انه لا قبح بالنسبة الى الله تعالى وكيف يكون
الغرض من التكاليف حصول منفعة سابقة على التكاليف قد بينا سقوطه والمعتزلة
اوجبوا الشكر والنظر في المعرفة لاجل ما سبق من نعمه وفي الجواب عن الوجه الثاني
ان الآية وهي قوله تعالى جزاء بما كانوا يعملون لا يدل على وجوب الثواب على الله تعالى

بل على وقوعه قوله ولقائل ان يقول الجزاء اشارة الى الجواب دخل مقدر بتقرير الدخل ان الله
تعالى جعل الثواب جزاء للعمل وجزاء الشئ يجب تربيته عليه على نحو قول القائل ان
احسنت الي فلك كذا تقرير الجواب ان يقال لانم ان جزاء الشئ يجب تربيته عليه بل
يكفي لاطلاق لفظ الجزاء على الثواب كون الفعل علامة ودليلا له وقال المعتزلة والخوارج
يجب على الله تعالى عقاب الكفار وصاحب الكبيرة لوجوه بلغة الاول ان العفو عن
الكافر وصاحب الكبيرة يقتضي التسوية بين المطيع والعاصي لاستوائهما في عدم العقاب
والتسوية بينهما قبيح في العدل بالضرورة لكنه تعالى عدل بالاتفاق الثاني ان شهوة
الفسوق موجودة فينا فلو لم نكن بحيث نقطع بالعقاب على الفسوق كان ذلك اغراء منه
تعالى على ارتكاب الفسوق لانا لو شككنا في العقاب على الفسوق وشهوة الفسوق
وداعيتها مخلوقة فينا لم نترك الفسوق لاجل تحقق الوصول الى المشتهيات مع
الشك في العقاب عليه الثالث ان الله تعالى اخبر بان الكافر والفاسق يخلدان
النار في مواضع شتى كقوله وسيق الذين كفروا الى جهنم زمرا وقوله وسوق المجرمين
الى جهنم ورودا والخلف في خبر الله تعالى موجب دخول الكافر وصاحب الكبيرة في
النار والجواب عن الاول ان العفو عن العاصي لا يقتضي التسوية بينه وبين المطيع
لانه المطيع فلا يلزم التسوية على تقدير العفو عن العاصي فان تغليب طرف العقاب
على العفو بالتهديد والوعيد كاف في الاحجام اي المنع وايضا لو كان العفو قبل
التوبة يقتضي الاغراء على الفسوق لكان العفو بعد التوبة يقتضي الاغراء ايضا
بعين ما ذكرتم وانتم معترفون بالعفو عن صاحب الكبيرة بعد التوبة فالالزام
مشترك فما يكون جوابكم عنه يكون جوابنا عنه وعن الثالث انه لا يدل شئ من تلك الآيات
على وجوب العقاب على الكبيرة الى يستند بل غاية ما في الباب انها تدل على وقوع العقاب
والدال على ان الكبيرة موجبة للعقاب وهذا هو المتنازع فيه ثم المعتزلة بعد
اثبات وجوب عقاب صاحب الكبيرة قالوا وعيد صاحب الكبيرة لا يسقط كما ان
وعيد الكافر لا يسقط لوجوه اول الآيات المشتملة على لفظ الخلود في وعيد اصحاب
الكبائر كقوله تعالى بلى من كسب سيئة واحاطت به خطيئته فاولئك اصحاب النار
هم فيها خالدون وقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدين فيها

ابدا او لقوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها الآن من آيات
الثلث للمحكم فتناول كل من كسب سيئة وكل من يعصي الله وكل من يقتله وصاحب
الكبيرة وان كان مؤمنا فقد كسب سيئة وعصى الله وقتل مؤمنا متعمدا الثاني
قوله تعالى في صفة اصحاب الكبائر ان الفجار لفي جحيم يصلونها يوم الدين وما هم
عنها بغائبين يدل على ان الفجار من جملتهم اصحاب الكبائر وهم في النار اذ لو
خرجوا عنها لصاروا غائبين عنها والآية تدل على انهم غير غائبين عنها الثالث ان الفاسق
يستحق العقاب بفسقه لما سبق واستحقاق بفسقه يسقط ما استحقه الفاسق من العقاب
من الثواب قبل ارتكاب الفسق لما بين الثواب والعقاب من التنافي لان العقاب
هو المضرة الدائمة المستحقة المقارنة للتعظيم الخالية عن الثواب المقرونة بالاستخفاف والثواب هو
المنفعة الدائمة المستحقة المقارنة للتعظيم الخالية عن العقاب فمنع الجمع بين
استحقاقهما واجيب عن الاول بان الخلود هو المكث الطويل واستحقاق الخلود
بهذا المعنى اي المكث الطويل كثير يستغني عن ذكره لشهرته وعن الثاني بان المراد
بالفجار الكاملون في الفجور وهم الكفار بدليل قوله تعالى ردا اولئك هم الكفرة الفجرة
وايضا يجب حمل الفجار على الكفار توفيقا بين قوله تعالى وان الفجار لفي جحيم وبين
الآيات الدالة على اختصاص العذاب بالكفار كقوله تعالى ان الخزي اليوم والسوء
على الكافرين فهذه الآية دالة على اختصاص الخزي بالكافرين ثم ان من دخل النار فقد
حصل له الخزي لقوله تعالى ربنا انك من تدخل النار فقد اخزيته فلما لم يحصل الخزي
الا للكفار لزم ان لا يدخل النار الا الكفار وكقوله تعالى حكاية عن موسى انا قد اوحي
الينا ان العذاب على من كذب وتولى فمن لم يكذب ولم يتول لم يكن العذاب عليه و
صاحب الكبيرة لم يكذب ولم يتول فلم يكن العذاب عليه وقوله تعالى كلما القي فيها
فوج سألهم خزنتها الم ياتكم نذير قالوا بلى قد جاءنا نذير فكذبنا وقلنا ما نزل الله من
شيء ان انتم الا في ضلال كبير وهذه الآية دالة على انه كلما القي فوج في النار قالوا لهم قد
جاءنا نذير فكذبنا وقلنا ما نزل الله من شيء ان انتم الا في ضلال كبير وهذا صريح على
ان الملقين في النار هم المكذبون المنكرون لتنزيل الله شيئا وهم الكفار وقوله تعالى
لا يصلاها الا الاشقى الذي كذب وتولى وصاحب الكبيرة لم يكذب ولم يتول فلا يصليها

الذين

العقاب

بالاستحقاق

فان هذه الآية دلت على اختصاص العذاب بمن كذب وتولى ص

وقوله تعالى يوم الخزي الله النبي والذين امنوا معه والفاسق هو من لقوله تعالى
وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فاصلحوا بينهما فان بغت احدهما على الاخرى
فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء الى امر الله سماهم المؤمنين مع قتالهم ووصفهم بالبغي الذي
هو الكبيرة واذا كان الفاسق مؤمنا لا يخزى ولهذه الآيات الدالة على اختصاص العقاب
بالكفار قطع معاذ بن سليمان والمرجئة بان اصحاب الكبائر لا يعاقبون وعن الثالث
بمنع الاستحقاقين بانا لا نعلم انه استحق الثواب والعقاب وانما يلزم ذلك لو كانت
الطاعة سببا لاستحقاق الثواب والمعصية سببا لاستحقاق العقاب وهو ممنوع
فان الثواب هو المنفعة الخالصة والعقاب هو المضرة الخالصة اعم من ان يكون دائما او
لا وان استحقاق العقاب لو احبط استحقاق الثواب فاما ان يحبط شيء من استحقاق
العقاب على طريق الموازنة كما هو مذهب ابي هاشم او لا يحبط من استحقاق العقاب
شيء كما هو مذهب ابيه ابي علي مثلا اذا استحق عشر اجزاء من الثواب ثم فعل ما يستحق
به عشر اجزاء من العقاب فاستحقاق العقاب الطاري اما ان يحبط استحقاق
الثواب ويحبط على طريقة على طريق الموازنة او يحبط استحقاق الثواب ولا يحبط
وكلاهما باطلان اما الاول فلان زوال استحقاق الثواب حدوث استحقاق العقاب
وكذا سبب زوال استحقاق وجود استحقاق الثواب فلكل من الاستحقاقين اعني استحقاق
العقاب واستحقاق الثواب تاثير في عدم الآخر فتاثير كل من الاستحقاقين اعني عدم
الآخر اما ان يكون معا او على التعاقب والاول محال لاستلزام تاثير كل منهما في عدم الآخر
معا وجود كل منهما حال عدمها لان سبب عدم كل واحد منهما وجود الآخر فلو عدما لوجدا
معا حال وجود كل منهما وجود السبب حال حدوث المسبب فيلزم وجود هما حال عدمهما و
كذا الثاني وهو ان يكون تاثير كل منهما في عدم الآخر على التعاقب ايضا محال لانه يلزم ان
يعود المغلوب المحبط غالبا محبطا والمغلوب المحبط لا يعود محبطا غالبا واما
الثاني وهو ان استحقاق العقاب الطاري يحبط استحقاق الثواب السابق ولا يحبط
استحقاق العقاب بعينه باطل لانه يلغو الطاعة وتضييعها وهو مخالف لقوله تعالى فمن
يعمل مثقال ذرة خيرا يره وقال واما اصحابنا فقالوا الثواب على الطاعة فضل من الله والعقاب على المعصية عدل منه وعمل الطاعة

العقاب

الاستحقاق العقاب

ولئن سلمنا ان الاستحقاقين لا يتنافيان فلا نسلم انا لو سلمنا ان كل واحد من الاستحقاقين لا يحبط الآخر لزم ان لا يحبط العقاب الثواب والعقاب لانا نمنع لزوم ما ذكرتم

دليل على حصول الثواب وفعل المعصية علامة العقاب ولا يكون الثواب على
الطاعة واجبا على الله تعالى ولا العقاب على المعصية لما علمت انه لا يجب عليه
من شيء وكل ميسر لما خلق له فالمطيع موفق ميسر لما خلق له وهو الطاعة والعاصي
ميسر لما خلق له وهو المعصية وليس للعبد في ذلك تاثير والله تعالى يخلد المؤمن
الموفق للطاعات في جناته وفاء بوعده قال الله تعالى ان الذين امنوا و
عملوا الصالحات كانت لهم جنات الفردوس نزلا خالدين فيها لا يبغون عنها حولا
وتعذب الكافر المعاند المعرض عن الحق في نيرانه ابدا لمقتضى وعيده في قوله تعالى
ان الذين كفروا من اهل الكتاب والمشركين في نار جهنم خالدين فيها ويتقطع وعيد
المؤمن العاصي لوجوه ثلثة الاول قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره
والمؤمن العاصي عمل مثقال ذرة خيرا وكيف لا والايمان اعظم الخيرات فنجزم بان
يرى ثوابه ويتفضل الله ولا يرى الا بعد الخلاص من العذاب اذ لا ثواب قبل العقاب
بالاتفاق ورؤية الثواب بعد الخلاص من العذاب توجب انقطاع وعيده الثاني
قوله تعالى قل يا عبادي الذين اسرفوا على انفسهم لا تقنطوا من رحمة الله ان الله
يغفر الذنوب جميعا خص عنه الشرك لقوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر
ما دون ذلك لمن يشاء فبقي معمولا به فيما عدا الشرك من الذنوب وغفران الذنوب
يستلزم انقطاع الوعيد الثالث قوله عليه الصلوة والسلم من قال لا اله الا الله
دخل الجنة والمؤمن العاصي قال لا اله الا الله فيدخل الجنة فيقطع الوعيد ويرجى
عفو الكافر ايضا بالغ في اجتهاده الطالب للهدى اذ لم يصل الى المطلوب بمحض فضله ولطفه
قال الجاحظ والعنبري انه معذور لقوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج و
الباقون منعوه واذ عوا فيه الاجماع واعلم ان البالغ في الاجتهاد اما ان يصيب واصلا
او شيئا باطلا وكلاهما ناجيان ومحال ان يؤدي الاجتهاد الى الكفر فلكافر اما مقلد
للكفر واما جاهل جهلا مركبا وكلاهما معذوران في الاجتهاد ولذلك حكموا بوقوعهم
في العقاب وقوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج خطاب لاهل الدين لا للخارج
من الدين او الذين لم يدخلوا في الدين فان قيل القول بدوام الثواب او العقاب غير
معقول لعلتين وجوه الاول ان القوى الجسمانية لا تقوى على افعال غير متناهية لان في

الجزء ١

القوة

القوة منقسمة بانقسام محلها فقوة نصف الجسم نصف قوة كل الجسم فنصف القوة الثالثة في نصف محلها ٥

مثلا اذا حرك جسما اعني نصف ذلك الجسم من مبدا معين فاما ان يحرك حركات متساهية ذلك النصف من الجسم ٥
فيكون تحريك كل الجسم ضعف تحريك جزئه اعني نصف ذلك الجسم عند ذلك المبدا لان نسبة
الاثرين كنسبة الموثرين ولما كانت قوة كل الجسم ضعف قوة نصف الجسم كان تحريك
كل الجسم ضعف تحريك نصف الجسم وتحريك نصف الجسم متناه فيكون تحريك كل الجسم
ايضا متناهيا لان ضعف المتناهي متناه واما ان يحرك الجسم حركات غير متناهية اي او يحرك نصف القوة نصف الجسم ٥
فكل القوة ان لم تزد على قوة نصف الجسم كان الشيء مع غيره اي نصف القوة مع
النصف الاخر كالشيء مع غيره اي كنصف القوة بدون النصف الاخر فيكون الكل
مساويا للجزء وهو محال وان زادت كل القوة على قوة نصف الجسم يكون حركات كل القوة
زائدة على حركات نصف القوة لان نسبة الاثرين كنسبة الموثرين فاثر القوة
الزائدة زائد على اثر القوة الناقصة والفرض ان الحسين تحركا من مبدا واحد فوجب اذ المفروض اتحاد المبداء ٥
الزيادة على غير المتناهي من الجهة التي هو بها غير متناه فيلزم ان يكون ما فرضناه
غير متناه متناهيا وهو محال فثبت ان الجسم لا يقوى على تحريكات غير متناهية فلا يكون
البدن وقواه دائمين فلا يكون الثواب والعقاب دائمين الثاني ان البدن مولف
من العناصر الاربعة الارض والماء والهواء والنار والحرارة لا تزال تنقص الرطوبة
المتناهية التي في البدن حتى تزول الرطوبة بالكلية وتقضي اذ ذاك انطفاء الحرارة
لان الرطوبة مركب الحرارة فاذا زالت الرطوبة بالكلية انطفت الحرارة فافضى الى
خراب البدن فلا يبقى الثواب والعقاب دائمين الثالث لو كان العقاب في النار
دائما لكان الحيوة باقية دائما لان تعذيب غير الحي غير ممكن فيلزم اذ دوام الحيوة
مع دوام الاحراق ودوام الحيوة مع دوام الاحراق غير معقول قلنا اما الاول فمبني
على نفي الجوهر الفرد فان الجوهر الفرد لو كان موجودا لكون الجسم مولفا من الجواهر الفردة
فلا يلزم من انقسام الجسم انقسام القوة الحالة فيه فانه يجوز ان تكون القوة حالة
في المجموع من حيث هو مجموع فتنعدم القوة عند انقسام المحل ومبني على سريان
القوة في محلها الذي هو الجسم بيانه ان الجوهر الفرد وان سلم انه متحيز والجسم متصل
واحد لكن لا نسلم ان القوة منقسمة بانقسام محلها فانما يلزم من انقسام محل القوة انقسام

الحق اذا كان القوة سارية في محلها للزم سريان القوة في محلها ممنوع ومبني على ان جزء
القوة قوة لها تاثير وهو ممنوع لجواز ان يكون تاثير القوة مشروطا بان يكون القوة
على وجه خاص فاذا انقسم القوة بانقسام محلها فالمقدار من القوة الذي هو في بعض
الجسم لم يحقق فيه ما هو شرط التاثير فلم يكن له تاثير والحاصل ان هذا الوجه مبني
على مقدمات ثلث نفي الجوهر الفرد وسريان القوة في محلها وان جزء القوة قوة
والمقدمات الثلث ممنوعة والبرهان لم يقم على المقدمات ولنسلم هذه المقدمات
الثلث فهذا الوجه منقوض بمحركات الافلاك اي النفوس المنطبعة فانها
قوى جسمانية تقوى على حركات غير متناهية عندهم ولو صح ان القوى الجسمانية
لا تقوى على افعال غير متناهية فهو مدفوع عنا لان القوة عندنا عرض فلعل العرض
الذي هو القوة تفنى ويتجدد عرض اخر هو قوة اخرى مثل القوة الثانية فيفعل فعلا
اخر مثل الفعل الاول ولا يلزم من دوام الثواب والعقاب ان يكون القوة الجسمانية
قوية على افعال غير متناهية بل يكون قوى متعاقبة على التجدد غير متناهية تقوى
على افعال غير متناهية وهذا ليس بممتنع ولا دليل على امتناع هذا وهذا الوجه لم
يدل الا على امتناع صدور الافعال الغير المتناهية من قوة واحدة جسمانية واما الوجه
الثاني فممنوع لانا لا نسلم ان الابدان مولفة من العناصر مبنى على القول بالمزاج وتركب
الموالید الحادث والنبات والحيوان من العناصر ليس بيقيني ولنسلم القول بالمزاج
وتركب الموالید من العناصر فتاثير الحرارة في الرطوبة المتناهية انما يفضي الى افنائها
لو امتنع ورود الغذا على البدن بمقدار ما يتحلل منه وهو كلما فني شيء من الرطوبة يرد الغذا
على البدن بمقدار ما فني فلا يلزم فنا الرطوبة بالكلية والاخراب البدن وكذا الوجه
الثالث ممنوع فانا لا نم ان دوام الحيوة مع دوام الاحتراق غير معقول وانما لا يكون معقولا
لو كان الاعتدال المزاج شرطا للحيوة وهو ممنوع فان اعتدال المزاج ليس شرطا لبقا
الحيوة بل الحيوة باقية بابقا الفاعل المختار وايضا من الحيوانات ما يعيش في النار
ويتغذى بها كالحيوان المسمى بالسمندل فلا سعد ان يجعل الله تعالى بدن الكافر بحيث يبالم
بالنار ولا يتهرى ولا يحترق ولا يموت بالنار فقد اتضح بما ذكرنا في المبحث الخامس في العفو عن اصحاب الكبائر والشفاعة لهم اما الاول وهو

فانه

والسماع ورود الغذا على البدن بمقدار ما يتحلل منه
فانه يجوز ان يرد الغذا على البدن بمقدار ما يتحلل منه

العفو

العفو اسقاط العذاب المستحق فالوجوه الثلثة الاول قوله تعالى وهو الذي يقبل التوبة عن
عباده ويعفوا عن السيات وقوله تعالى او يوبقهن بما كسبوا ويعف عن كثير والاجماع على
ان الله تعالى عفو والعفو انما يتحقق بترك العقاب المستحق والمختار له صفوا العقاب
عن الصغاير قبل التوبة وعن الكباير بعد التوبة فان ترك العقاب على الصغير قبل
التوبة وعلى الكبير بعدها واجب عند المعتزلة فالمعفو هو الكبير قبل التوبة فانه
لا يسمى المعفو معنى الا اسقاط العقاب على الكبير الثاني في قوله تعالى ان الله لا يغفر ان
يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشا اي ما دون الشرك فيتناول الكباير والصغاير
والمراد قبل التوبة لوجهين احدهما انه لو لم يكن المراد قبل التوبة لم يتوجه الفرق بين الشرك
وما دونه واللازم باطل ضرورة ثبوت الفرق بان الملازمة انه بعد التوبة لا فرق بين
الشرك وما دونه في غفرانها الثاني لو لم يكن المراد قبل التوبة لم يتوجه التعليق بالمشية
على راي المعتزلة واللازم باطل لانه تعالى علق الغفران بالمشية بيان الملازمة انه لو لم
يكن المراد قبل التوبة بل بعدها لم يتوجه التعليق بالمشية لان الغفران بعد التوبة
واجب عندهم والواجب لا يجوز تعليقه بالمشية لان الواجب يجب فعله شا او لم
يشا الثالث قوله تعالى وان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم وكلمة على للحال تقول
رايت الامير على عدل او على ظلم اذا كان ملتبسا به فالاية تقتضي حصول المغفرة حال
اشتغال العبد بالظلم فهو يدل على حصول المغفرة قبل التوبة وامثال ذلك كثيرة كقوله تعالى
يا عبادي الذين اسرفوا على انفسهم لا تقنطوا من رحمة الله وقوله تعالى فقلت
استغفروا ربكم انه كان غفارا واما الثاني وهو شفاعة نبينا صلى الله عليه وسلم لاصحاب
الكباير فلانه تعالى امر النبي عليه الصلوة والسلام بالاستغفار لذنوب المومنين وقال
تعالى واستغفر لذنبك وللمومنين والمومنات وصاحب الكبيرة مومن فيستغفر
له امتثالا لامر الله تعالى وصيانة لحصمته اي عصمة النبي عليه الصلوة والسلم
عن مخالفة امر الله واذا استغفر النبي عليه الصلوة والسلم لصاحب الكبيرة قبل
التوبة يقبل الله تعالى شفاعته عليه الصلوة والسلم تحصيلا لمرضاته لقوله تعالى
ولسوف يعطيك ربك فترضى فثبت ان شفاعة نبينا محمد عليه الصلوة والسلم مقبولة
في حق صاحب الكبيرة قبل التوبة ولقوله عليه الصلوة والسلام شفاعتي لاهل الكبائر

ان يكون بمعنى مع كقول الشاعر
علا انفوا راحتي عن الماجد الهمام
وانحص منه الاعلى والاسفل

من امتى فانه يدل على ان شفاعة النبى صلى الله عليه وسلم حاصلة لاهل الكبائر سواء كان
قبل التوبة او بعدها والمعتزلة احتجوا على ان شفاعة النبى عليه الصلوة والسلام
لا اثر لها فى اسقاط العذاب بايات منها قوله تعالى واتقوا يوما لا تجزى نفس عن نفس
شيئا دلت الآية على انه لا تجزى نفس عن نفس شيأ على سبيل العموم فان النكرة فى سياق النفى
يفيد العموم وتاثير شفاعة النبى عليه الصلوة والسلام فى اسقاط العذاب منافى لهذا
الآية فلا يثبت التاثير ومنها قوله تعالى ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع نفى الله تعالى
الشفيع للظالمين على سبيل العموم والعصاة ظالمون فلا يكون لهم شفيع اصلا فلا يثبت
شفاعة النبى عليه الصلوة والسلم فى حق العصاة ومنها قوله تعالى من قبل ان يأتى يوم لا بيع
فيه ولا خلة ولا شفاعة دلت الآية على سبيل المطابقة على نفى الشفاعة على الاطلاق
فيلزم نفى شفاعة النبى عليه الصلوة والسلم فى حق العصاة ومنها قوله تعالى وما للظالمين
من انصار فالشفيع غير الانصار فلا يكون للظالمين شفيع والعصاة من الظالمين فلا يكون
لهم شفيع واجيب عن هذه الآيات بانها عامة فى الاعيان والازمان فلا تصلح
محل النزاع ولئن سلم انها عامة فى الاعيان والازمان حتى تكون منافية لمحل النزاع فهى
مخصصة بما ذكرنا من الآيات الدالة على ثبوت شفاعة النبى عليه الصلوة والسلم فى حق العصاة
فتتناول الآيات بتخصيصها بالكفار جمعا بين الادلة قال السادس فى اثبات عذاب
القبر اقول المبحث السادس فى اثبات عذاب القبر والمراد بعذاب القبر عذاب
بعد الموت وقبل البعث يدل عليه قوله تعالى فى آل فرعون النار يعرضون عليها غدوا
وعشيا ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب وهذا ظاهر فى التعذيب
بعد الموت وقبل البعث وقوله تعالى فى قوم نوح عليه السلم اغرقوا فادخلوا نارا
والفاء للتعقيب فادخال النار عقيب الاغراق قبل البعث فان الادخال فى النار
بعد البعث لا يكون عقيب الاغراق وقوله تعالى حكاية عن الكفار الذين هم اهل النار
قالوا ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين وذلك دليل على ان فى القبر حيوة اخرى و
موتا اخرى بعد الموت وقبل البعث حيوة اخرى وموت اخر لانه لو لم يكن بعد الموت
وقبل البعث حيوة اخرى وموت اخر لم يكن الاحياء مرتين والاماتة مرتين احتج
المخالف المنكر لعذاب القبر بقوله تعالى فى صفة اهل الجنة لا يذوقون فيها الموت

عقيب

الموتة الاولى فلو كان فى القبر حيوة اخرى وموت اخر لذاقوا موتتين فيكون منافيا
لما دل عليه الآية بصريحها وقوله تعالى وما انت بمسمع من فى القبور يدل على انه لا يمكن اسماع
من فى القبور فلو كان الميت فى القبر حيا لامكن اسماعه فيكون منافيا للآية واجيب
عن الاول بان معناه ان نعيم الجنة لا ينقطع بالموت كما انقطع نعيم الدنيا به لا وحشة
الموت فان الله تعالى احيى كثيرا من الناس فى زمان موسى وعيسى عليهما السلام واماتهم
ثانيا وعن الثانى ان عدم اسماع من فى القبور لا يستلزم عدم ادراك الميت قال
السابع فى سائر السمعيات اقول المبحث السابع فى سائر السمعيات من
الصراط والميزان والكتب وانطاق الجوارح واحوال الجنة والنار والاصل فى اثبات
انها امور ممكنة فى انفسها والله تعالى عالم بالكل قادر عليه واخبر الصادق عن وقوعها
فتكون حقا مفيدا للعلم بوجودها قال الثامن فى الاسماء الشرعية اقول
المبحث الثامن فى الاسماء الشرعية لا خلاف فى ان الايمان لغة التصديق فى الشرع
اختلفوا فيه فذهب الشيخ ابو الحسن الاشعرى والقاضى ابو بكر والاستاذ ابو اسحق
واكثر الائمة من اهل السنة الى ان الايمان عبارة عن التصديق القلبى للرسول عليه
الصلوة والسلام بكل ما علم مجيئه به بالضرورة والايمان فى الشرع عبارة عن كلمتى
الشهادة عند الكرامية وعن امتثال الواجبات والاجتناب عن المحرمات عند المعتزلة
وهو قريب مما نقل ان المعتزلة جعلوا الايمان اسما للتصديق بالله ورسوله وبالكف
عن المعاصى والايمان فى الشرع عبارة عن مجموع ذلك اى عن تصديق الرسول بكل ما
علم مجيئه به بالضرورة كالصلوات الخمس ووجوب الصوم والزكوة وحرمة الخمر و
الزنا وعن كلمتى الشهادة وعن امتثال الواجبات والاجتناب عن المحرمات عند اكثر
السلف فانهم قالوا الايمان عبارة عن التصديق بالجنان والاقرار باللسان والعمل
بالاركان قال المص والذى يدل على خروج العمل عن مفهوم الايمان فى الشرع عطفه على
الايمان فى قوله تعالى ان الذين امنوا وعملوا الصالحات فان العطف يدل على مغايرة
المعطوف للمعطوف عليه فان قيل العمل جزء لمفهوم الايمان والجزء مغاير للكل واللازم
من عطف العمل على الايمان خروج العمل عن مفهوم الايمان اجيب بانه لو لم يكن العمل خارجا
عن الايمان يلزم تكرارا لا فائدة وايضا قوله تعالى الذين امنوا ولم يلبسوا ايمانهم

تظاهر

معنى الفعل ما يتعلق به الجار
ومحل الصوت الهواء الخارج

ظلم يدل على خروج العمل عن مفهوم الايمان من وجهين احدهما عطف قوله ولم يلبسوا
ايمانهم بظلم على قوله الذين امنوا الان العمل لو كان داخلا في الايمان لفهم التكرار بلا فائدة
لانه لو كان العمل داخلا في الايمان لكان الظلم منتفيا عن الايمان فحكم ذكر قوله تعالى
ولم يلبسوا ايمانهم بظلم بعده ضائعا لانه يكون ذكرا بلا فائدة وثانيهما ان العمل لو كان جزءا
من مفهوم الايمان لكان الايمان منافيا للظلم ضرورة تحقق المنافاة بين الكل ونقيض
الجزء واذا كان الظلم منافيا للايمان يمتنع لبس الايمان بالظلم ضرورة امتناع الجمع
بين المتنافيين واذا كان لبس الايمان بالظلم ممتنعا لا يصح اسناد نفي اللبس اليه
لان الممتنع هو نفيه لذاته فلا يصح اسناده الى الغير ولا يمدح الانسان بما ليس باختياره
وقد مدحهم الله تعالى بقوله ولم يلبسوا ايمانهم بظلم فوله واما قوله تعالى وما كان
الله ليضيع ايمانكم الى اخر المبحث اشارة الى جواب الاستدلال للقائلين بان الايمان
في الشرع ليس عبارة عن التصديق المخصوص فقط لتقرير الدليل الاول انه لو لم
يكن العمل من مفهوم الايمان لما صح اطلاق الايمان على العمل واللازم بط اما الملازمة
فلانه لو لم يكن العمل من مفهوم الايمان لم يكن العمل بعض مدلول الايمان ولا جزء مدلوله
ولا لازم مدلوله فلم يصح اطلاق الايمان عليه ضرورة عدم صحة اطلاق اللفظ على ما
ليس بمدلوله المطابقي ولا التضمني ولا الالتزامي واما بطلان اللازم فلانه لو لم يصح
اطلاق الايمان على العمل لما اطلق الله تعالى عليه واللازم بط لقوله تعالى وما كان
الله ليضيع ايمانكم اي صلوتكم الى بيت المقدس بالنقل عن المفسرين فانه اطلق
الايمان على الصلوة ومعلوم ان العمل بعد تمام الجواب انا لا نم انه اطلق الايمان على الصلوة
بل معناه فان اماطة الاذى عن الطريق غير داخلة في الايمان بالاتفاق قال

الباب الثالث في الامامة وفيه مباحث

اقول لما فرغ من الباب الثاني شرع في الباب الثالث في الامامة وذكر فيه
خمسة مباحث الاول في وجوب نصب الامام الثاني في صفات الائمة الثالث فيما
يحصل به الامامة الرابع في اقامة الدليل على ان الامام الحق بعد رسول الله صلى الله
عليه وسلم ابو بكر رضي الله عنه الخامس في فضل الصحابة المبحث الاول في وجوب نصب

الامام الامامة عبارة عن خلافة شخص من الاشخاص للرسول في اقامة قوانين الشريعة
وحفظ حوزة الملة على وجه يجب اتباعه على كافة الامة وقد اختلف الامة في وجوب
نصب الامام اوجب الامامية والاسماعيلية نصب الامام على الله تعالى واوجب
المعتزلة والزيدية نصب الامام علينا عقلا واوجب اصحابنا نصب الامام علينا
سمعا ولم يوجب الخوارج نصب الامام مطلقا لا على الله ولا علينا لا عقلا ولا سمعا
لنا مقامان بيان وجوب نصب الامام علينا سمعا وبيان عدم وجوبه على الله تعالى
اما الاول اي بيان وجوبه علينا سمعا فلان نصب الامام يدفع ضررا لا يندفع الا بنصب
الامام وكل ما يدفع ضررا لا يندفع الا به فهو واجب فنصب الامام واجب اما الصغرى
فلانا نعلم بالضرورة ان الناس اذا كان لهم رئيس قاهر يخافون عقابه ويرجون ثوابه
كان حالهم في التحرز عن الضرر والمفاسد اتم مما اذا لم يكن هناك الرئيس وان البلاد اشرفت
عن رئيس قاهر يامر بالطاعات وينهى عن السيات ويدوا باس الظلمة عن المستضعفين
استحوذ عليهم الشيطان وطرق وشائعه الفسوق والعصيان وشاع البغي والجرح
فثبت ان نصب الامام يدفع ضررا لا يندفع الا به واما الكبرى فلان دفع الضرر عن النفس
بقدر الامكان واجب باجماع الانبياء عليهم السلم واتفاق العقلاء وما يدفع ضررا لا يندفع
الا به فهو واجب لان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب قيل صغرى هذا الدليل عقلية من
باب الحسن والقبح وكبراه اوضح عقلا والاولى ان يحتج فيه على قوله تعالى اطيعوا الله و
اطيعوا الرسول واولي الامر منكم فان قيل لم لا يجوز نصب الامام مفاسد ايضا اذ ربما
استكف الناس عن طاعته فيزداد الفساد او يستولي على الناس فيظلمهم او يحتاج
لدفع المعارض وتقوية رياسته الى مزيد مال فيغصب عن الناس والجواب لم قلنا الاحتمالات
التي ذكرتم وان كانت جائزة لكنها احتمالات مرجوحة ملغوة فان هذه الاحتمالات
الحاصلة من نصب الامام اذا قوبلت مفاسدها المترتبة عليها بالمفاسد الحاصلة من
عدم نصب الامام تكون مرجوحة قليلة وترك الخير الكثير لاجل شر القليل شر كثير
واما الثاني اي بيان عدم وجوبه على الله تعالى فلما بينا انه لا يجب على الله تعالى شيء بل
هو الموجب لكل شيء واذا سمعنا المقامان ثبت المطلوب وهو ان نصب الامام واجب
علينا سمعا لا على الله تعالى قال احتجت الامامية اقول احتجت الامامية

الكفار رحماسنهم الله ان يكون شجاعا قوي القلب لا يجبن عن القيام بالحرب و
لا يضعف قلبه عن اقامة الحدود لا يهوله ولا يهما النفوس في التهلكة وجمع بعضهم
الصفات العشر وقالوا اذا لم يكن الامام متصفا بالصفات العشر بين ان كان
موصوفا بها الرابعة ان يكون الامام عدلا لانه يتصرف في رقاب الناس واموالهم و
ابضاعهم فلو لم يكن عدلا لا يؤمن تعديه وصرفوا اموال الناس في مشتهياته وتضييع
حقوق المسلمين وتتضمن هذه الصفة ان يكون مسلما الخامسة العقل السادسة البلوغ
لان المجنون والصبي ليس لهما الولاية على انفسهما فكيف يتصور ولايتهما على كافة الناس
وان المجنون والصبي فيهما متصفين بالصفات العشرة في الامامة لان المجنون والصبي
ليسا بعدلين والامام يجب ان يكون عدلا السابعة الذكورة لان النساء ناقصات عقل
ودين والامام يجب ان يكون كامل العقل والدين الثامنة الحرية لان العبد مستحق
من الناس مشغول بخدمة السيد والامام يجب ان يكون مكرما من الناس ليكون مطاعا
ويجب ان لا يكون مشغولا بخدمة احد على سبيل الوجوب ليتفرغ لمصالح الناس التاسعة
ان يكون الامام قرشيا خلافا للخوارج وجمع من المعتزلة لقوله عليه الصلوة والسلام
الائمة من قريش والائمة جمع معرف باللام يفيد العموم فان اللام في الجمع حيث لا عهد
للعموم وههنا لا عهد فتفيد العموم وقوله عليه الصلوة والسلام الولاة من قريش و
المقرر كما في الحديث الاول قال ولا يشترط فيهم العصمة اقول ولا يشترط في
الائمة العصمة خلافا للاسماعيلية والاثنى عشرية اي الامامية فانهم اشترطوا العصمة
في الائمة لنا انا بينا في صحة امامة ابي بكر رضي الله عنه والامة اجمعت على كون ابي بكر
غير واجب العصمة لا على انه غير معصوم فلا تكون العصمة شرطا في الامام لانه لو كان شرطا
لوجب عصمة الامام واللازم باطل لان العصمة غير واجبة والمشروط غير واجب
على اشتراط العصمة في الامام بوجوه للشبهة الاولى ان وجه الحاجة الى الامام اما ان الحاجة
الالهية لا تعلم الا منه كما هو مذهب اصحاب التعليم او تعليم الواجبات العقلية و
تقريب الخلق الى الطاعة كما هو مذهب الاثنا عشرية وذلك لا يحصل الا اذا كان
الامام معصوما لان المحصل الموثوق بقوله وفعله الثاني ان احتياج الناس الى الامام لجواز
الخطا عليهم فلو لم يكن الامام واجب العصمة لجاز الخطا عليه فيحتاج الامام الى امام اخر

على ان نصب الامام واجب على الله تعالى بان نصب الامام لطف وكل ما هو لطف فهو واجب
على الله تعالى اما ان نصب الامام لطف فلانا اذا كان للناس امام كان حال المكلف الى
قبول الطاعات والاحتراز عن المعاصي اقرب مما اذا لم يوجد امام فان العقلا يعلمون
بالضرورة انه اذا كان لهم رئيس ينعهم عن التغالب والتهارش ويزجرهم عن المعاصي
ويحثهم على الطاعات كانوا الى الصلاح اقرب ومن الفساد ابعد واما ان اللطف على
الله واجب فلان اللطف جار مجرى التمكين وازالة المفسدة فيكون واجبا قياسا
على التمكين والجامع كون كل منهما لطفا ازاحة لعذر المكلف فان الله تعالى
كلف العباد بالطاعات والاجتناب عن المعاصي وعلم انه لا يقدم على ذلك الا اذا
نصب له اماما فان لم ينصب له اماما كان للمكلف ان يقول انك ما اردت حصول
الطاعة مني لانك ما نصبت لي اماما كما يمكن ان يقول ما اردت فعل الخير مني لانك ما
مكنتني من فعله وكما ان التمكين يجب لازاحة العذر يجب اللطف ايضا والجواب الجازم
ان الامام لطف فانه انما يكون لطفا اذا كان نصب الامام خاليا عن مثل هذه المفاسد
وهو ممنوع لاحتمال ان يكون في نصب الامام مفسدة خفية استأثر الله تعالى بعلمها
ولئن سلم ان نصب الامام لطف لكن لانم ان اللطف واجب على الله تعالى ولانم ان التمكين
واجب على الله تعالى فانا قد بينا انه لا يجب على الله تعالى شيء البتة والموجب لكل شيء و
بعد تسليم هذه المقدمات لنا طلبة فاللطف الذي ذكرتموه انما يحصل بوجود امام
ظاهر قاهر يرجى ثوابه ويخشى عقابه وانتم لا تقولون بوجوب نصب امام مثل هذا و
كيف يكون نصب الامام لطفا ولم يتمكن من زمن النبوة الى يومنا امام على ما وصفتم
فيكون الله تعالى تارك الواجب عليه فيكون قبيحا فقد صدر عنه القبيح وانتم لا تجوزون صدور
القبيح من الله تعالى قال الثاني في صفات الائمة اقول المبحث الثاني في صفات
الائمة وهي تسع الاولى ان يكون الامام مجتهدا في اصول الدين وفروعه ليتمكن من ايراد
الدلائل على المطالب الاصولية وحل الشكوك والشبه وليتمكن من الفتوى في الوقائع و
استنباط الاحكام في الفروع الثانية ان يكون الامام ذا راي وتدبير بدبر امر الحرب و
والسلم اي الصلح وسائر امور السياسة بان يشتد في محل يقتضي الشدة ويرحم في محل
يقتضي الرحمة والدليل كما قال الله تعالى في مدح اصحاب النبي والذين معه اشداء على

وسيأتي الثالث قوله تعالى خطابا لابرهيم عليه السلام اني جاعلك للناس اماما قال ومن ذريتي
قال لاينال عهدي الظالمين فان الاية دلت على ان عهد الامامة لاينال الظالمين اي لايصلح
لها وغير المعصوم مذنب والمذنب ظالم فلا يكون اماما واجيب عن الاول بمنع المقدمات
اما الاولى فبيانها ان نقول لانم انحصار وجه الحاجة الى الامام في الامرين اللذين ذكرتموهما
ولئن سلم قلانم انه يلزم من ذلك وجوب عصمة الامام بل يلزم من ذلك ان يكون عدلا واما
الثاني فبيانها ان نقول لانم انه لو جاز الخطا على الامام لاحتاج الى امام اخر فانا نبين ان
امامة الاول حكم صحيحة وجاز الخطا عليه ولم يحتج الى امام اخر والا لما صحت امامته واجيب
عن الثالث بان الاية دلت على ان شرط الامام ان لايكون مشتغلا بالذنوب التي يتضمن العدالة
بها لا على ان شرط الامام ان يكون معصوما فان الظلم في مقابلة العدالة ولا يلزم من كونه
غير ظالم ان يكون معصوما بل يلزم ان يكون عدلا قال الثالث فيما يحصل به الامامة
لقول المبحث الثالث فيما يحصل به الامامة اجمع الامة على ان نصيص الله تعالى ونصيص
رسوله صلى الله عليه وسلم ونصيص الامام السابق على امامة شخص اسباب مستقلة
في ذلك اي في ثبوت امامته انما الخلاف فيما اذا بايعت الامة شخصا مستعدا للامامة و
فيما اذا استولى شخص مستعد للامامة بشوكته على خطط الاسلام فقال بها اي بامامتهما
اصحابنا اهل السنة والجماعة والمعتزلة لحصول المقصود من الامامة بهذين الشخصين لان
المقصود من نصب الامام دفع الضرر الذي لا يندفع الا بنصب الامام وهذا حاصل بهما
فثبت امامتهما وقالت الزيدية كلي فاطمي عالم جرد بالسيف وادعى الامامة صار اماما
وكثرت الامامية فلكل مطلقا اي انكرت الامامة ثبوت الامامة ببيعة الامة او الاستيلا
بالشوكة او بادعاء الشخص الموصوف سواء كان ذلك الشخص مستعدا لها اولا وقالوا لاثبت
الامامة الا بالنصيص من الله تعالى او من الرسول عليه الصلوة والسلام او من الامام
السابق واحتجوا على ذلك بوجوه وذكر المصنف منها اربعة الاول ان اهل السعة لا تصرف
لهم في امر عظيم من احاد الناس من اقلهم فكيف يولون الغير على كل الامة فان من لا يملك له
التصرف في اقل الامر لا قل الاشخاص كيف يملك له ان يولي الغير على التصرف في كل الامة
الثاني ان اثبات الامامة بالسعة قد يفضي الى الفتنة لاحتمال ان يبايع كل فرقة شخصا
ويدعي كل فئة ترجح امامهم ويقع بينهم التحارب المودي الى المفاسد والضرر الثالث

ان منصب القضا لا يحصل بالبيعة بطريق الاولى ان لا يحصل منصب الامامة بها
فان الامامة اعظم من القضا الرابع الامام نائب الله تعالى ورسوله فلا تثبت خلافته
الا بقول الله او بقول رسوله لان نيابة الغير لا تحصل الا باذن ذلك الغير واجيب
عن الاول بانه منقوض بالشاهد والحاكم فان الشاهد غير متمكن من التصرف في امر
المشهود عليه والحاكم بصير بقوله متمكنا من التصرف فيه والحكم عليه وعن الثاني بانا
لانم انه قد يفضي الى الفتنة فقولهم لاحتمال ان يبايع كل فرقة شخصا ويقع بينهم التحارب
قلنا فدفع الفتنة يترجح بالعلم الاورع الاسن الاقرب الى رسول الله صلى الله عليه و
سلم كما رجحت الصحابة ابا بكر رضي الله عنه على سعد بن عبادة وعن الثالث بمنع الاصل
بانا لانم ان منصب القضا لا يحصل بالسعة فان التحكيم الذي هو جعل الشخص حاكما
جائز مع وجود الامام سيما اذا خلا البلد عن الامام فانه يحصل منصب القضا من له
اهلية القضا ببيعة اهل البلد وعن الرابع بانه مسلم ان نيابة الله ورسوله لا تثبت
الا باذن الله او اذن رسوله ولكن لم لا يجوز ان يثبت اذن الامة او ظهور الشوكة للشخص المستعد
للامامة كاشفا عن كون الشخص المستعد للامامة اماما ثابتا من الله ورسوله قال
الرابع في اقامة الدليل اقول المبحث الرابع في اقامة الدليل على ان الامام الحق بعد
رسول الله صلى الله عليه وسلم ابو بكر رضي الله عنه وخالفت الشيعة فيه جمهور المسلمين
وزعموا ان الامام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم علي رضي الله عنه ويدل على
ان الامام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم ابو بكر رضي الله عنه وجوه ذكر المصنف منها
خمسة الاول قوله تعالى وعد الله الذين امنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في
الارض كما استخلف الذين من قبلهم وليمكنن لهم دينهم الذي ارتضى لهم وليبدلنهم من بعد
خوفهم امنا يعبدونني لا يشركون بي شيا ومن كفر بعد ذلك فاولئك هم الفاسقون وجه الله
تعالى جعل الصحابة لستخلفنهم في الارض وليمكنن لهم بدليل قوله منكم فالجمع الصحابة
الموعودون بالاستخلاف اما علي رضي الله عنه ومن قام بالامر بعده كمعاوية ويزيد ومروان او
ابو بكر رضي الله عنه ومن قام بالامر بعده ومنهم الخلفا الثلثة عمر وعثمان وعلي رضي الله عنهم و
الاول وسوا ان يكون الموعودون بالاستخلاف والتمكين على ومن قام بعده بالاسوا طالب
اجماعا اما عندنا فلصحة خلافة الاربع وعدم صحة خلافة معاوية ويزيد ومروان فانهم ما كانوا

والعباس فلانه لو كانت الامامة حقا لاحدهما لنازع ابابكر وناظر وفي ذلك اظهر
علي ابي بكر حجته ولم يرض بخلافته وقد رضي علي والعباس بامامة ابي بكر وبايعاه ولو كان
امامة ابي بكر غير حق كان ظلما فينبغي ان لا يرضيا بها فان الرضى بالظلم ظلم فثبت ان
الامام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم ابو بكر رضي الله عنه قيل الامامة كانت حقا
لعلي الا ان عليا اعرض عن حقه تقية على نفسه قلنا كيف يتصور التقية في حق علي و
كان علي في غاية الشجاعة والشهامة وكانت فاطمة الزهرا رضي الله عنها مع علو شانها
وجلالة قدرها وفضل نسبها زوجة علي واكثر ضنا ويد قريش وساداتهم كالحسن والحسين
والعباس مع علي والعباس مع علو منصبه قال لعلي امدد يدك لابايعك حتى يقول الناس
بايع عم رسول الله صلى الله عليه وسلم ابن عمه فلا يختلف عليك اثنان والزبير الحوار
مع غاية شجاعته سل السيف وقال لا ارضى بخلافة ابي بكر وابو سفيان رئيس مكة ورأس
بني امية قال يا بني عبد مناف ارضيتم ان يلي عليكم تيم يعني ابا بكر فان ابا بكر من قبيلة
تيم من مرة قال ابو سفيان والله لاملان الوادي خيلا ورجلا والانصار نازعهم ابو بكر
ومنحهم الخلافة فانهم طلبوا الامامة وقالوا امير منا وامير منكم وكان ابو بكر شيخا
ضعيفا خاشعا سليما عديم المال قليل الاعوان فعلم ان بيعة علي لابي بكر انما كانت عن رضى
لانه كان متقدما على الصحابة في العلوم والفضائل واقرب الناس الى رسول الله صلى
الله عليه وسلم قال احببت الشيعة على امامة علي اقول احببت الشيعة
على الامامة علي رضي الله عنه بوجوه ذكر المصنف منها ستة الاول قوله تعالى انما وليكم الله و
رسوله والذين امنوا الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون وجه الاحتجاج
به ان لفظ الولي قد يراد به الاولى والاحق بالتصرف يدل على ذلك النقل اللغوي والنص
والعرف الاستعمالي اما النقل اللغوي فقول المبرد الولي هو الاولى بالتصرف واما النص
فقوله عليه الصلوة والسلام ايما امراة نكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل فانه اراد
به الاولى بالتصرف واما العرف الاستعمالي فانه يقال لاب المراة واخيها انه وليها
اي اولى بالتصرف فيها وقد يراد به المحب والناصر ومنه قوله تعالى والمومنون والمومنات
بعضهم اولياء بعض اي بعضهم محب بعض وناصر وهم يعهد في اللغة للولي معنى الث
فثبت ان الولي اما ان يراد به الناصر او الاولى بالتصرف لا غير تقليلا للاشتراك والاول

لا اخلفوا واما عند الشيعة فلان معاوية ويزيد ومروان لم يكونوا من الذين امنوا وعملوا
الصالحات فتعين الباقي وهو ان يكون المرعودون بالاستخلاف والتمكين ابا بكر و
بعده من الخلفا الثلثة ويثبت ان الامام الحق بعد رسول الله عليه الصلوة والسلام
الباقي قوله تعالى قل للمخلفين من الاعراب ستدعون الى قوم اولي باس شديد تقاتلونهم
او يسلمون فان تطيعوا يوتكم الله اجرا حسنا وان تتولوا كما توليتم من قبل يعذبكم
عذابا اليما فالداعي المحظور تخالفته ليس محمدا صلى الله عليه وسلم لقوله تعالى قبل هذه
الاية سيقول المخلفون اذا انطلقتم الى مغانم لتاخذوها ذرونا نتبعكم يريدون ان يبدلوا
كلام الله قل لن تتبعونا كذلكم قال الله من قبل فقوله الذي تتبعونا يدل على ان رسول
الله صلى الله عليه وسلم اياسهم عن اتباعه فلا يجوز ان يدعوهم الى قوم اولي باس شديد
والا لزم التناقض ولا علينا لانه قال تعالى في صفة المدعوين تقاتلونهم او يسلمون و
علي رضي الله عنه ما حارب الكفار ايام خلافته والداعي المحظور تخالفته ليس من ملك
بعد علي وفاقا ولعدم دعوتهم للاعراب فتعين ان يكون الداعي المحظور تخالفته من
كان قبل علي رضي الله عنه وبعد النبي صلى الله عليه وسلم وقد اوجب الله تعالى طاعة
الداعي بقوله تعالى فان تطيعوا يوتكم الله اجرا حسنا وان تتولوا كما توليتم من قبل
يعذبكم عذابا اليما واذا كان طاعته واجبة كان خلافته صحيحة ويلزم ان يكون الامام
الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم ابا بكر رضي الله عنه الثالث ان النبي صلى الله عليه
وسلم استخلف ابا بكر ايام مرضه فثبت استخلافه في الصلوة بالنقل الصحيح وما عزل
النبي صلى الله عليه وسلم ابا بكر عن خلافته في الصلوة فبقي كونه ابي بكر خليفة في الصلوة
بعد وفاته واذا ثبت خلافة ابي بكر في الصلوة بعد وفاته عليه الصلوة والسلام
ثبت خلافة ابي بكر رضي الله بعد وفاته في غير الصلوة لعدم القائل بالفصل الرابع
قوله عليه الصلوة والسلام الخلافة بعدي ثلثون سنة ثم تصير بعد ذلك ملكا عضوضا
وهذا دليل واضح على خلافة الائمة الاربعة وعلى ان من بعدهم ملوك لا خلفا الخامس ان
الائمة اجمعوا على امامة احد الاشخاص الثلثة وهم ابو بكر وعلي وعباس رضي الله عنهم
وبطل القول بامامة علي والعباس فتعين القول بامامة ابي بكر اما الاجماع على امامة احد
الاشخاص الثلثة فشهور مذكور في كتب السير والتواريخ واما بطلان القول بامامة علي

منه

في الصلوة

خلافة

بط لعدم اختصاص النصرة بالمذكور في الاية لان الولاية لمعنى النصرة عامة في كل المومنين بدليل قوله تعالى والمومنون والمومنات بعضهم اولياء بعض والولاية في الاية ليست عامة في كل المومنين لان لفظ انما في الاية يفيد الحصر في المومنين الموصوفين بالصفات المذكورة فتكون الولاية المذكورة في الاية خاصة ببعض المومنين فتعين الثاني وهو ان يكون المراد بالولي الاولى بالتصرف فتعين ان المومن الموصوف في الاية يستحق التصرف في امور المسلمين والذي هو اولى بالتصرف في امور المسلمين من جميع الناس هو الامام فاذا الاية ناصة على امامة المومنين الموصوفين والمفسرون ذكروا ان المراد منه علي بن ابي طالب لانه كان يصلي فسأله سائل فاعطاه خاتمه راكعا فاذا ثبت ان عليا هو الامام المستحق للتصرف وتترتب هذه الاية قوله عليه الصلوة والسلام من كنت مولاه فعلي مولاه و نقرره ان لفظ المولى قد يراد به الاولى وقد يراد به الناصر والمعين وقد يراد به المحب و المحبوب والجار وابن العم اما ارادة الاولى فيدل عليه الكتاب والسنة اما الكتاب فقوله تعالى ولكل جعلنا موالي فقال المفسرون اراد به من كان اولى واحق بالميراث وقوله تعالى مأواكم النار هي مولاكم اي اولى بكم النار على ما قاله المفسرون واما السنة فقوله عليه الصلوة والسلام في بعض الروايات ايما امراة نكحت باذن مولييها فنكاحها باطل بغير اراد بالمولى المالك لامرها والاولى بالتصرف فيها واما ارادة الناصر والمعين فيدل عليها الكتاب والشعر اما الكتاب فقوله تعالى ذلك بان الله مولى الذين امنوا وان الكافرين لا مولى لهم اراد به الناصر واما الشعر فقول الاخطل فاصبحت مولاها من الناس كلهم وغناء فاصبحت ناصرها والذاب عنها واما ارادة المحب والمحبوب فظاهر يدل عليها استعمال الفقهاء واما ارادة الجار فيدل عليها قول بعض الكلابيين لما نزل جار الكليب من بربوع فاحسن جواره جزا الله خيرا والجزا بكفه كليب بن بربوع وزادتهم حمدا ثم خلطونا بانفسهم واحموا الينا مواليا مسومة جردا اراد به جارا واما ارادة ابن العم فيدل عليها قوله تعالى حكاية عن زكريا و انى خفت الموالي من ورائي ومنه قول عباس بن فضيل بن عتبة في بني امية مهلا بني عمنا مهلا موالينا لا تنبشوا بيننا ما كان مدفونا اراد بقوله موالينا بني عمنا واذا عرفت ذلك فنقول لفظ المولى اما ان تكون ظاهرة في الاولى او لا فان كان الاول

بهم

الحديث

وجب الحمل عليه دون غيره عملا بالظاهر وان كان الثاني فيجب الحمل عليه لوجهين الاول ان اللفظ المتحد اذا اطلق وله محامل واقترن ما حين احدهما يجب الحمل عليه نظرا الى الترجيح الحاصل بسبب اقتران ما اقترنه واول قرينة تصلح لان تفسر لفظ المولى بالاولى وهو قوله الست اولى بكم الثاني انه سيجيء حمل لفظ المولى في الحديث على ما سوى الاولى فتعين حمله عليه لان الاصل في اللفظ الاعمال لا الاهمال واما انه سيجيء حمله على ما سواه فلانه يتعذر حمله على الناصر لان ذلك معلوم من قوله تعالى والمومنون والمومنات بعضهم اولياء بعض ويمتنع حمله على المحق والمحق والجار وابن العم لكونه كذبا واذا ثبت ان لفظ المولى بمعنى الاولى فقد اتفق المفسرون على ان معنى قوله عليه الصلوة والسلم الست اولى بكم من انفسكم الست اولى بتدبيركم والتصرف في اموركم وان نفاذ حكمه فيهم اولى من نفاذ حكمهم في انفسهم ولان ذلك هو المتبادر من اطلاق لفظ الاولى في قولهم ولد الميت اولى بالميراث من عمه والسلطان اولى باقامة الحد من الرعية والزوج اولى بامرأته والمولى اولى بعبده واذا ثبت ان معنى المولى الاولى بالتصرف فيه فنقول الحديث يرجع الى ان قوله من كنت مولاه فعلي مولاه من كنت اولى بالتصرف فيه فعلي اولى بالتصرف فيه وذلك يدل على امامته فانه لا معنى للامام الا هذا الثاني قوله عليه الصلوة والسلم انت مني بمنزلة هرون من موسى الا انه لا نبي بعدي اخبر ان منزلة علي منه كمنزلة هرون من موسى وذلك يدل على ان جميع المنازل الثابتة لهرون بالنسبة الى موسى ثابتة لعلي بالنسبة الى النبي عليه الصلوة والسلم ولفظ المنزلة وان لم تكن صيغة عموم الا ان المراد بها العموم بيانه ان قوله منزلة اسم جنس صالح للكل واحد من احاد المنازل الخاصة وصالح للكل وهذا يصح ان تقول فلان له منزلة من فلان ومنزلة منه اي قرابة له وانه محبه وانه نائبه في جميع اموره وعند هذا فلو حملناه على بعض المنازل دون البعض فاما ان يكون معينا او مبهما الاول ممتنع لما فيه من الاجمال وعدم الافادة فلم يبق غير الحمل على الجميع و يدل عليه قوله عليه الصلوة والسلام الا انه لا نبي بعدي فاستثنى هذه المنزلة دون باقي المنازل ولو لم تكن اللفظ محمولا على كل المنازل لما حسن الاستثناء واذا ثبت التعميم يدل على ثبوت الامامة لعلي رضي الله عنه لان من جملة منازل هرون من موسى انه كان

بكفه

خليفته له على قومه في حال حيوته لقوله تعالى حكاية عن هرون اخلفني في قومي
والخلافة لا معنى لها الا القيام مقام المستخلف فيما كان له من التصرفات واذا كان
خليفة له في حال حيوته وجب ان يكون خليفة له بعد موته سد بيرا بقاءه والا كان
قوله موجبا للنقض عنه وذلك غير جائز على الانبيا واذا كان ذلك ثابتا لهرون وجب
ان تثبت مثله لعلي رضي الله عنه الثالث قوله عليه الصلوة والسلام مشيرا اليه سلموا على
امير المومنين فاخذ بيد هذا خليفتي فيكم بعد موتي فاسمعوا واطيعوا وهذا صريح دال
على خلافته بعد الرابع ان الامة اجمعوا على امامة احد الاشخاص الثلثة ابي بكر وعلي
وعباس وبطل القول بامامة ابي بكر والعباس لما ثبت ان الامام يجب ان يكون واجب
العصمة ومنصوصا عليه وابو بكر والعباس لم يكونا واجبي العصمة ولا منصوصا عليهما
بالاتفاق فتعين القول بامامة علي رضي الله عنه الخامس انه يجب ان يكون الرسول عليه
الصلوة والسلام نص على امامة شخص معين ليكمل لامر الدين واشفاقا على الامة
فانه علم من سيرة النبي عليه الصلوة والسلام اشفاقه للامة كالوالد بالنسبة الى اولاده
قال عليه الصلوة والسلم انما انا لكم مثل الوالد لولد وارشادهم الى شيا جزئية مثل
الامور المتعلقة بقضا الحاجة وانه عليه الصلوة والسلم اذا سافر عن المدينة فلابد من سيرته استخلف فيها من يقوم بامور المسلمين ومن هذه سيرته كيف يهمل امته والايرشدهم
الى من يتولى امورهم الذي هو اجل الاشيا وانفعها واعمها فائدة فلابد من سيرته والتنصيص
على من يتولى امورهم بعده ولم ينص لغير ابي بكر وعلي بالاجماع ولم ينص لابي بكر لانه لو نص على
ابي بكر لكان توقيفه الامر على الدعوة معصية فتعين تنصيصه لعلي السادس ان
عليا كان افضل الناس بعد النبي صلى الله عليه وسلم لانه ثبت بالاخبار الصحيحة ان
المراد من قوله تعالى حكاية عن قول تعالوا ندع ابنائنا وابنائكم ونسائنا ونسائكم وانفسنا و
انفسكم على لا شك ان عليا ليس نفس محمد صلى الله عليه وسلم بعينه بل المراد به ان عليا
بمنزلة النبي وان عليا هو اقرب الناس الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فضلا واذا
كان كذلك كان افضل الخلق بعده ولان عليا كان اعلم الصحابة لانه كان اشهرهم ذكاء
وفطنة واكثرهم تدبرا وروية ولان حرصه على العلم اكثر واهتمام الرسول بارشاده وتربيته
اتم واليغ وكان مقدما في فنون العلوم الدينية اصولها وفروعها بصفات معينة

وقالوا

كما في قوله تعالى والمومنون والمومنات بعضهم اولياء بعض واما اذا اضيفت الى جمع
بصفات خاصة كما في الاية المحتج بها فلا وعلى هذا فلا يمنع ان يكون الولاية المخصوصة
من الله تعالى ورسوله والمومنين الموصوفين بالصفات المذكورة في الاية الولاية بمعنى
النصرة وهي الولاية الخاصة دون الولاية العامة فرع منافاة بين الامرين المذكورين
ولئن سلم ان الولاية في الاية بمعنى التصرف لكن حمل الجمع على الواحد متعذر فيراد
بالذين امنوا في الاية علي واكتفاء واما قوله عليه الصلوة والسلام من كنت مولاه
فعلي مولاه فهو من باب الاحاد وقد طعن فيه ابو داود وابو حاتم الدارمي وغيرهما من ائمة
الحديث ولئن سلم صحة هذا الحديث لكن لا نسلم صحة الاحتجاج به على امامة علي قولهم
لفظ المولى يحتمل الاولى قلنا لا نسلم ذلك فان الاولى بمعنى افعل والمولى بمعنى مفعل ولم
يرد احدهما بمعنى الاخر اذ لو ورد احدهما بمعنى الاخر لصح ان تقترن كل منهما بما تقترن
بالاخر وليس كذلك فانه يصح ان يقال فلان اولى من فلان ولا يصح ان فلان مولى من فلان و
لئن سلم احتمال اطلاق المولى بمعنى الاولى ولكن لا نسلم وجوب حمله عليه ولئن سلم وجوب
حمل لفظ المولى في الحديث على الاولى ولكن لا نسلم ان المراد به الاولى بالتصرف بل
لم لا يمكن ان يكون المراد به اولى بهم في محبته وتعظيمه وليس احد المعنيين اولى من الاخر و
الجواب عن الثاني انه لا يصح الاستدلال به من جهة السند ولئن سلم صحة سنده قطعا
لكن لا نسلم قوله انت مني بمنزلة هرون من موسى بعم كل منزلة كانت لهرون من موسى
فانه من جملة منازل هرون من موسى انه كان اخا لموسى في النسب وشريكا له في النبوة
ولم شئت ذلك لعلي قولهم منزلة اسم جنس يصلح لكل المنازل ولكل واحد واحد قلنا
لا نسلم ان اسم الجنس اذا عري عنه موجبات التعريف مع دخول لام التعريف او حرف
النفي يعم بل هو من قبيل الاسما المطلقة الصالحة لكل واحد من الجنس على طريق
البدل لا ان يكون سنا ولا لكل واحد على سبيل الجمع والا لم يتفرق من المطلق والعام والفرق
بين معناه شيبه على هرون في الاخوة والقرابة ولئن سلم ذلك فلم قلت انه كان خليفته
له على قومه في حال حيوته قلنا لا نسلم ذلك بل كان شريكا له في النبوة والشريك غير الخليفة وليس
جعل احد الشريكين خليفة عن الاخر اولى من العكس وقوله تعالى حكاية عنه اخلفني في
قومي المراد به المبالغة والتاكيد في القيام بامر قومه على نحو موسى واما ان يكون مستخلفا

ابن ح
بمعنى افعل والمولى بمعنى مفعل

يقال
فيهم

ح
فان الاصدي طعن فيه

موسى استخلفه فيما كان له من منازل هرون مثل ح

وتقديمه في الصلوة مع انها افضل العبادات يدل على انه افضل وقوله عليه الصلوة و
السلام وقد ذكر ابو بكر وابن مثل ابي بكر كذبني الناس وصدقني وامنني بي وزوجني ابنته و
وجهز بي بماله وواساني نفسه وجاهد معي ساعة الخوف ونزل على حين الناس بعد النفس
ابو بكر ثم عمر والله اعلم قال الخامس في فضل الصحابة اقول المبحث الخامس في
فضل الصحابة رضي الله عنهم يجب تعظيم جميع اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم
والكف عن مطاعنهم وحسن الظن بهم وترك التعصب والبغض لبعضهم على بعض
وترك الافراط في محبة بعضهم على وجه يفضي الى عداوة آخرين منهم وترك القدح فيهم
فان الله تبارك وتعالى اثنى عليهم في مواضع كثيرة منها قوله تعالى والسابقون الاولون من
المهاجرين والانصار وقوله تعالى يوم لا يخزي الله النبي والذين امنوا معه وقوله
تعالى والذين معه اشداء على الكفار رحماء بينهم تريهم ركعا سجدا يبتغون فضلا من
الله ورضوانا وقوله تعالى لقد رضي الله عن المؤمنين اذ يبايعونك تحت الشجرة
وقد اثنى رسول الله صلى الله عليه وسلم عليهم وهم بذلوا الجهد في نصرة رسول الله
صلى الله عليه وسلم بالجهاد وصرف الاموال وقوله عليه الصلوة والسلام لو انفق احدكم
ملا الارض ذهبا ما بلغ مدى احدهم ولا نصيفه وقال عليه الصلوة والسلام اصحابي
كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تتخذوهم بعدي
غرضا فمن احبهم فبحبي احبهم ومن ابغضهم فببغضي ابغضهم ومن اذاهم فقد اذاني
ومن اذاني فقد اذى الله ومن اذى الله يوشك ان ياخذه ومن بالله ورسوله
كيف يجوز ان يبغض من هو موصوف بهذه الصفات وما نقل من المطاعن فعلى تقدير
صحته له محامل وتاويلات ومع ذلك لا يعادل ما ورد في مناقبهم وحكي عن آثارهم المرضية
وسيرهم المحمودة نفعنا الله بمحبتهم اجمعين وجعلنا لهديهم متبعين وعصمنا عن بدع
الضالين وبعثنا يوم الدين مع الذين انعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهدا
والصالحين وحسن اولئك رفيقا والحمد لله رب العالمين ١٢ وقد فرغ من
كتابته وقرانه بعون الله الواحد العلي الشان العزيز المهيمن المنان الوالي المتعالي
السبحان علي يد صاحبه احقر عباد الله المفتقر الى رحمة الرحمن الراجي مغفرة
ربه المجيد الغني حسين بن احمد بن ابرهيم بن عبد الله غفر الله له
ولوالديه ولمن قال لا اله الا الله يوم الجمعة غرة شهر جمادي الثانية سنة اربع

عنه بقوله فلا فان المستخلف عن الشخص بقوله لو لم يقدر استخلافه لم يكن له القيام
مقامه في التصرف ومعزول عن ذلك وليس كذلك ولو لم يستخلفه موسى
وسلم انه استخلفه في حال حيوته ولكن لا نسلم لزوم استخلافه له بعد موته فان قوله اخلفني
ليس فيه صيغة عموم بحيث تقتضي الخلافة في كل زمان وهذا لو استخلفه وكيلا في حيوته
في الاحوال فانه لا يلزم من ذلك استمرار استخلافه له بعد موته واذا لم يكن مقتضيا الخلافة
في كل زمان فعدم خلافته في بعض الازمان لعدم وجود دلالة اللفظ على استخلافه فيه
لا يكون عزلا كما لو صرح بالاستخلاف في بعض الاوقات دون بعض فان ذلك لا يكون عزلا
فيما لم يستخلف فيه واذا لم يكن عزلا فلا اثم ولئن سلم ذلك عزل له لكن انما يكون تفصاله
اذا لم يكن له مرتبة اعلى من الاستخلاف وفي الشركة في البنوة وعن الثالث ان هذه اخبار
غير متواترة ولا صحيحة عندنا ولا نقوم حجة علينا وعن الرابع انا لا نسلم وجوب العصمة
ولا نسلم عدم النص في شان ابي بكر وعن الخامس ان تفويض الامر الى احد من المكلفين لعله
كان اصلح للمكلفين من التنصيص على امامة شخص بعينه وعن السادس ان ما ذكروه
من الدلائل الدالة على ان عليا افضل معارض بما يدل على ان ابا بكر افضل والدليل على
افضليته ابي بكر قوله تعالى وسيجنبها الاتقى الذي يؤتي ماله يتزكى فان المراد به اما ابو بكر
او علي رضي الله عنهما لا الثاني والا لما وجد من يكون الموصوف بهذه الصفة علي لان الله تعالى
ذكر في وصف الاتقى قوله الذي يؤتي ماله يتزكى وما لاحد عند فرد نعمة تجزى وعلى فرد موصوف
بهذه الامة ما اتفق لعلي ان آتى ماله يتزكى وان عليا نشا في حجر النبي عليه الصلوة والسلام
وانفاقه وذلك نعمة تجزى واذا لم يكن المراد به الاتقى عليا تعين ان يكون المراد به ابا بكر
فيكون ابو بكر هو الاتقى وكل من كان اتقى كان اكرم لقوله تعالى ان اكرمكم عند الله اتقاكم
وكل من كان اكرم عند الله كان افضل فابو بكر افضل وقوله عليه الصلوة والسلام
ما طلعت شمس ولا غربت بعد النبيين والمرسلين على رجل افضل من ابي بكر فانه يدل على
انه ليس احد افضل من ابي بكر ولا يكون علي افضل من ابي بكر واذا لم يكن علي افضل من
ابي بكر فاما ان يكون مساويا له او ناقصا عنه في الفضل او يكون ابو بكر افضل من علي والاول منتف باجماع
فتعين الثاني وقوله عليه الصلوة والسلام لابي بكر وعمر رضي الله عنهما هما سيدا كهول
اهل الجنة ما خلا النبيين والمرسلين وقوله عليه الصلوة والسلم لما قام الناس ابو بكر

حسبي الله وحده
من الكتب التي وقفها الفقير
إلى الله ربه ذي المواهب
محمد المدعو بين الصدور بابراهيم
وكفى بالله