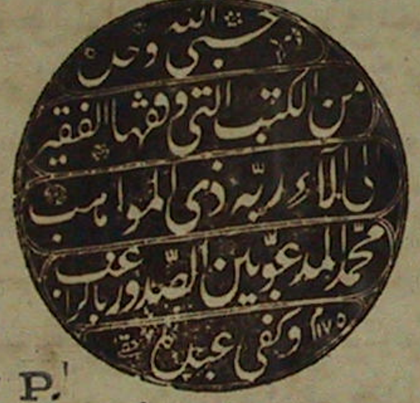
شرح

الطوالع في اصول الدين لناصر الحق والدين البيضاوي للمدقق صدر الدين الدار الحديثي العجمي الشافعي

رحمه الله تعالى ونفعنا به في الدنيا والآخرة

امين وصلى الله على سيدنا محمد وسلم



T. C.
MİLLÎ EĞİTİM BAKANLIĞI
RAĞIP PAŞA HALK KİTAPLIĞI
MÜDÜRLÜĞÜ
Sayı: 636

RAĞIP P.
Ka. N.
771

٧٧٩ صـ ٧٧

بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على محمد وعلى آله وصحبه وسلم

الحمد لله الذي تفردت ذاته بوجوب الوجود والبقاء وتقدست صفاته
عن الحدوث والفناء وغرقت في بحار الوهيته عقول العقلاء وعجزت
عن ادراك هويته نفوس العلماء الواحد الذي تعالى عن الامثال
والاشباه واستغنى عن الاعوان والشركاء العالم الذي احاط علمه
بجميع الاشياء ما يجري على الله من شيء في الارض ولا في السماء القادر
الذي سمك السماء وبناها احسن البناء والصلاة على خير الانبياء
واصحابه الاولياء ولبعد فان كتاب طوالع الانوار للمتو
الى الامام العلامة اقضى القضاة ناصر الدين والحق البيضاوي
تغمده الله برحمته وغفرانه واسكنه منازل رضوانه كتاب
صغير الحجم كثير العلم محتوٍ على جل كلام المتكلمين واد لتهم على زوايد
لطيفة وفوايد شريفة من مباحث الحكماء المتقدمين
والمتاخرين لكن لسبب وجازة لفظه ومما صعب على الناظرين فيه
فهم مشكلاته وحل معضلاته فعن لي ان اشرحه شرحا
مشتملا على بسط موجزه وحل ملغزه وتفصيل مجمله وتقييد
مرسله وتوضيح مسائله وتوجيه دلايله ملتزما في
ذلك شرائط الاختصار ومجتنبا عن الاطناب والاكثار
فاستعنت بالله وشرعت فيه انه هو المستعان وعليه التكلان

وقبل

وقبل الخوض في المقصود تذكر مقدمة في تعريف علم الكلام وفي
موضوعه ومباديه اما تعريفه فقيل هو علم يبحث فيه عن ذات
الله وصفاته وعن احوال الممكنات في المبدأ والمعاد على
قانون الاسلام واما موضوعه فذات الله تعالى وذات
الممكنات من حيث اقتدارها الى الله تعالى واورد عليه
ان وجود الله تعالى مطلوب بالدليل في هذا العلم فلا يكون
موضوعا له ويمكن ان يجاب عنه بان المطلوب بالدليل هو
وجود ذات الله تعالى والوجود ناقض للذات كما هو مذهب
البعض المتكلمين وذلك لانا في كون الذات موضوعا واورد عليه
ايضا انه يبحث فيه عن الكلي والجزئي والعلة والمعلول
والواحد والكثير وهذه الاحوال لا تعرض لذات الله تعالى
من حيث هي ولا لذات الممكنات كذلك بل من حيث كل
واحد منهما موجود وفيه نظر لجواز ان يكون البحث عن هذه
الامور من المباديء لامن المسايل والقول بان المباديء يجب
ان تكون مبينة في علم اخر ممنوع لجواز ان تكون مبينة في ذلك
العلم نعم البحث عن مباديء علم فيه لا يقصد بالذات
في ذلك العلم وقيل موضوعه هو الموجود من حيث انقسامه
الى الواجب والممكن والجوهر والعرض والقديم والحادث
والواحد والكثير والعلة والمعلول لان الموجود يلحقه
لذاته الانقسام الى هذه الامور المذكورة التي يبحث عنها في
هذا العلم وفيه ما فيه قال الامام ان هذا العلم
لما لم يكن فوقه علم اخر يبين موضوعه فيه وجب ان يكون
موضوعه يبنا بذاته واين الامور الموجودة من حيث انه موجود

وفيه نظر لانه لا يلزم من كونه بينا ان يكون بين الامور وانما
ما ديه فاما تصورات كتصور الوجود والعدم وغيرهما
او تصديقات كالقضايا الضرورية قال وبعد
فمقصود الكتاب الخ اقول المقدمة في اصطلاح
المنطقيين قضيه جعلت جزء القياس والمراد ههنا
ما يتوقف عليه المباحث الاتية وهي مشتملة على فصول

الفصل الاول فيما يحتاج الى معرفته في مباحث
النظر وهو معرفة النظر والنظري واثباته واعلم ان التعقل
وهو حصول صورة الشيء في العقل ينحصر في التصور والتصديق
لانا اذا ادركنا شيئا فان لم يعتبر الحكم معه بنفي او اثبات
فهو التصور وان اعتبرناه فهو التصديق فالتصور هو
الادراك المجرد عن اعتبار الحكم بنفي او اثبات سواء كان معه
حكم او كان لكن لم يعتبر لتصور طرفي القضية والتصديق
ادراك الشيء مع اعتبار الحكم معه بالنفي او الاثبات والمصنف
لم يتعرض للاعتبار فيلزم ان تصور طرفي القضية لا يكون تصورا
ويكون تصديقا وحينئذ لا يكون تعريف التصور جامعا
ولا تعريف التصديق مانعا واعلم ان تصور المحكوم عليه
وعليه داخلان في التصديق وما ذكرنا من التقسيم وهو رأي
الامام واما على رأي الحكماء فالتصديق انما يقال على
نفس الحكم فقط وحينئذ يكون تصور المحكوم عليه وبه
شرطا للتصديق خارجا عنه وانما جعل المصنف مورد القسمة
التعقل دون العلم كما فعله غيره ليلائم قوله هم اختصاصه
بمعنى اليقين فان مورد ان التصور والتصديق منقسمان الى

العلم

على ح

العلم والجهل وذلك يستلزم تركب الجهل فيتم من العلم
وذلك محال وانما قيد الحكم بالنفي والاثبات لان الحكم
قد يكون جزئيا وقد يكون تصديقيا ١ كقولنا الانسان كاتب
٢ كقولنا الانسان الكاتب تقيد بالنفي والاثبات ليخرج
المركب التقييدي عن تعريف التصديق ويدخل في تعريف
التصور هذا اذا فسر الحكم باسناد امر الى اخر فقط اما اذا
فسر باسناد امر الى اخر ايجابا او سلبا فلا وجه
للتقييد اذ المركب التقييدي لا يكون حكما حينئذ قال ٥
وكل مما ينقسمان الى بديهي اقول كل واحد من التصور
والتصديق ينقسم الى بديهي وكسبي والبديهي من التصور ما لا يكون
حصوله في العقل موقوفا على طلب وكسب كتصور الوجود
والعدم ومن التصديق ما يكون تصور طرفيه وان كان بالكسب
كافيا في جزم العقل بنسبة احدهما الى الاخر كالحكم بان
النفي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان وقد يفسر التصديق
البديهي بالتصديق الذي لا يتوقف سبوقا بتصديق اخر
والكسبي من كل منهما ما يقابل البديهي منه والمصنف فسر
البديهي من التصور والتصديق بما لا يتوقف على نظر وكسب
وفيه نظر لان التصديق البديهي على رأي الامام ومن
تابعه قد يتوقف على طلب اذا كان طرفاه كسبيين فلا
يجوز تعريف التصديق جامعا واعلم ان مسئلة التصديق
البديهي بالحكم بان النفي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان
يناقض في الظاهر ما ذكره اولا من ان التصديق مع
تقبل الطرفين مع الحكم وانما قلنا او كل واحد منهما ينقسم

الى البديهي والكسبي لانه لولا ذلك لزم اما ان يكون جميع التصورات
والتصديقات بديهيه او يكون جميعها كسبيه والتالي باطل
بقسميه اما الملازمه فلانه لو كان كذلك لما وجدنا شيا
والموجود بخلافه واما كون الجميع بديهيا فلانه لو كان كذلك
لزم ان لا يحصل لنا شي من العلوم التصورية والتصديقية
اصلا والتالي ظاهر البطلان واما الملازمه فلان
الاكتساب يستدعي مستلزم الدور والتسلسل المحالين وكل
ما يلزم من المحال محال اما الكبرى فظاهره
واما الصغرى فلان اكتساب كل مطلوب تصوري او تصديقي
انما يكون بمعلوم اخر وذلك المعلوم ايضا كسبي على هذا
التقدير يفتقر الى معلوم اخر وذلك الاخر اما اخر فان
كانت هذه المعلومات متناهيه لزم الدور وان كانت
غير متناهيه لزم التسلسل وكلاهما محالان اما
الدور فلاستلزامه توقف الشي على نفسه لانه اذا توقف
الشي على ما يتوقف عليه بنفسه لزم توقفه على نفسه
بمرتبه ان الموقوف على الموقوف على الشي موقوف على ذلك
الشي واما التسلسل فلان المطلوب بالكسب متوقف
حصوله حينئذ على حصول ما لا نهايه له في العقل وهو
محال واراد بالمعارف المعلومه الموضوعات المعلومه
المكتسب بعضها من بعض اما باعتبار عروض الكاسبيه
والمكتسبيه اياها واما باعتبار عروض الاسناد اياها
لانه تعرضها بالكاسبيه والمكتسبيه قال والنظر
ترتيب امور معلومه اقول المراد بالامور اجزاء القول

الشارح

الشارح ومقدمات الحجج والترتيب هو الوضع الذي يكون لبعض
تلك الامور بالنسبة عند بعض وقوله ترتيب امور تنبيه على ان
اللفظ المفرد لا يفيد شيا كما ذهب اليه الشيخ ابو علي ومن تابعه
والمراد بالمعلومة الامور الحاصلة في الذهن سواء كانت قطعيه
او ظنيه او غيرهما قوله على وجه يودي الى الاستعلام احتراز من
الترتيب الذي لا يودي الى تحصيل غير المعلوم فانه ليس كل ترتيب
يودي الى تحصيل غير المعلوم بل الترتيب المودي الى ذلك لا بد ان يكون
واقفا على وجه مخصوص مشتمل على شرايط علمنا ما سيأتي في
واما جعل المتادي اليه حال الطلب معلوما فلاستلزام تحصيل
الحاصل ثم الامور المرتبه اذا كانت موجوده وموصله الى تصور
مجهول سميت معرفا وقولا شارحا كالحد والرسم وان كانت
موديه الى تصديق مجهول سميت حجة ودليلا كالقياس والاستقرا
والتمثيل قال الفصل الثاني اقول البحث عن القول
الشارح يستحق الحاكم التقدم على البحث عن الحجة وضعا لتقدم التصور
على التصديق طبعا فلذلك قدم هذا الفصل على ما بعده وفي
هذا الفصل مباحث الاول في شرايط المعرف ولما كان معرفة
شرايط الشي متوقفة على معرفة ذلك الشي ذكر اولا تعريف
المعرف وقال معرف الشي ما كان معرفته مستلزمة لمعرفة
ذلك الشي والمراد بمعرفة الشي ما هو اعم من المعرفة بالحقيقة
او ببعض العوارض ليشمل المعرفة الحاصلة من التعريف الحدي والناقص
من التعريف الرسمي ومن الناس من انكر تحديد الحد وقال
لو كان للحد حد لكان لحد الحد ايضا حد وتسلسل الى غير النهاية
واجيب بان حد الحد الحد فلا يتسلسل لا يقال تعريف المعرف

صلة

غير تابع لصدقه على الدليل ايضا لانا نقول لا نسلم صدقه فان
المعرفة تخرجه للاصطلاح على اختصاصها فاذا عرفت هذا
فاعلم ان المعرف يجب ان يكون معلوما قبل المعرف لان معرفة المعرف
سبب لمعرفة المعرف وبعدم السبب واجب وايضا لو لم يكن
كذلك لكان تاما معا او كان العلم بالمعرف متاخرا وايا ما
كان يمنع التعريف اما الاول فلعدم اولوية احدهما بكونه
معرفا وفيه بحث لانا لا نسلم عدم الاولوية بان نقول ما فيه
اجمال هو المعرف وما فيه تفصيل هو المعرف ووجه الاولوية
ظاهرة واما الثاني فلان ما لا يكون معلوما امتنع ان يكون
معرفا للمعلوم ويلزم مما ذكرنا انه لا يجوز في تعريف الشيء
بما يساويه في التعريف واحدهما لتكافؤ احد المتضايفين بالاخر
وفي تعريف الروح بما ليس بمجرد فانما ليس بمجرد يساوي الروح في
المعرفة والجهالة على راي من يقول ان التقابل بينهما تقابل
التضاد ومن يجعل التقابل بينهما تقابل العدم والملكة
كان الروح عنده اعرف ولا يجوز تعريف الشيء بنفسه سواء كان
الشيء نفس المعرف او جزئه كقولنا الحركة معلة والانسان حيوان
بشر ولا يجوز تعريف الشيء بما هو اخفى منه سواء كان معرفة الاخفى متوقفة
على معرفة الشيء او لم تكن متوقفة عليها وسواء اتفقت بمرتبة واحدة
او مراتب فالاول مثل ان يقال في تعريف الشمس كوكب نهاري
فان النهاري يعرف بالشمس لانه الوقت الذي تطلع فيه الشمس
والثاني مثل ان يقال في تعريف الاثنين انه زوج اول فان الزوج
يعرف بالعدد المنقسم بمتساويين والمتساويين بالاثنين
اللذين لا يزيد احدهما على الاخر والاثنان بالاثنين والثالث مثل

ان يقال في تعريف النار انه دائر يشبه بالنفس في اللطافة
وعدم الرؤية فان النفس اخفى عند العقل من النار واعلم ان
كل واحد من هذه الاقسام سوى الاخير اشد محذورا مما
قبله لان كل متاخر يشتمل على ما يشتمل عليه المقدم من القبح
مع زيادة الاخير فان تعريف الشيء بنفسه اقبح منه لانا الاخفى
ربما ان يكون اعرف في بعض الوجوه او بالنسبة الى بعض الناس
ولا يمكن ان يكون الشيء اعرف من نفسه بوجه من الوجوه قال
وينبغي ان يقدم الاعم لشهرته الخ اقول الحامل في التعريف
قد يكون معنويا وقد يكون لفظيا وقد يكون مشتركا بين القسمين
ولما فرغ من بيان الاحتراز عن القسم الاول شرع في بيان الاحتراز
عن القسمين الاخرين وقدم المشترك فقال ينبغي ان يقدم الاعم اي
في التعريفات تقديم الاعم على الاخص لان الاعم اكثر وقوعا
من الاخص في الذهن لان ما يعاند الاعم اعلى مما يعاند الاخص
فيكون اعرف والمقصود من التعريف المعرفة فيكون بعد الاعم
هو الوجه وبعض الشارحين جعل التقديم من قبل الخلل المعنوي
وهو خلاف ما هو جوابه قوله وان يجتنب الخ اشارة الى
الاحتراز عن الخلل اللفظي اي وينبغي ان يجتنب عن استعمال
الالفاظ العربية اي الغير المشهورة وعلى الالفاظ المجازية
والمشتركة لان دلالتها على المقصود غير واضحة ويجب
ايضا ان يجتنب عن التكرار اذا لا فائدة فيه سواء كان المكرر
نفس المعرف كما يقال العدد كثرة مجتمعة من احاد او جزء منه
كما يقال الانسان حيوان جسماني ناطق فان الحيوان قد
يتضمن على الجسم بذكر الجسم من اخر يكون تكرارا الا اذا افاد

العام

التكرار لاجل ضرورة او لاجل حاجة فانه يجوز حينئذ اما الضروري
وهو ما لا يتم التعريف الا به كما في تعريف الاضافيات فان
كل احد من المتضايفين لا يمكن ان يعقل بانفراده فتتعرف
استعمل في ذكر صاحبه لا بان يحد احدهما الاخر فانهما يعلمان
معا بل بان يذكر السبب المقتضي لتضايفهما ليحصل في
العقل معا ثم يكرر السبب ليخص البيان بالذي يراد تعريفه
كما يقال في تعريف الاب انه حيوان يولد من نطفة اخرج من نوعه
فالحيوان هو الاب والاخر هو الابن والتولد سبب الاضافة
وقولنا من حيث هو كذلك تكرار ضروري لانه هو الذي
يفيد معنى الانتساب بالاضافة الى الحيوان الذي هو الاب
ويخص الباء به لان الاب انما يضاف الى الابن وينصف بالابوة
من هذه الحيثية لا من حيث كونه انسانا او جسما فلو لا التكرار
لكان ذلك تعريفا للذات المجردة عن حيثية الاضافة لا الموصوفة
بها وكذلك قولك في تعريف الجار انه ساكن دار احد
حدودها بعينه حد دار اخر من حيث هو كذلك والاجل وجوب
ذكر سبب التضايف في تعريف المتضايفين قالوا ان الاضافيات
لا يمكن تعريفها الا بالرسوم لان السبب خارج عن المسبب والتعريف
بالخارج رسم ولما التكرار الحادث مثل ما منع في تعريف
المركبات التي يكون تركيبها من ذات الشيء وعرض ذاتي له فان ذلك
الشيء سواء مادة في حد نفسه وبان في حد عرضها لذاتي لاستمال
حد هذا العرض على ذكر معروضه ضرورة والمثال المشهور
هيهنا الانف الافطس فان الافطس لا يمكن ان يحد الا مع ذكر
الانف لان الفطوسة تغيير مختص بالانف لا مطلق التغير

والا

وان لا كان للسائل ان يقول ما التغير فيبصر بمعنى قولنا انف
افطس انف ذو تغير لا يكون ذلك التغير في الانف فصار
الانف مكررا في هذا التعريف وليس هذا التكرار ضروريا في نفس
الامر لانه تعريف كل واحد من المعارض والعروض ممكن من غير تكرار
الا ترى ان السؤال لو وقع عن المعارض وحده لم يكن حاجة الى
التكرار ولكن لما كان السؤال واقعا عن المعروض والعارض
معا احتاج المجيب الى التكرار ليكون الجواب مطابقا للسؤال
ولذلك جواب كل سؤال يشتمل على التكرار كما يسئل عن حد الانسان
والحيوان فان المجيب يحتاج في جوابه الى ايراد احد مما فيقع
التكرار وقال الثاني من اقسام المعرف لا بد وان يساويه
الى اخره لانه لو لم يكن كذلك لكان ما اخص من المعرف او اعم منه
وكل واحد منهما لا يصلح للتعريف اما الاخص فلانه لا يشمل جميع
افراد الماهية المحدودة فلا يكون جامعا ولان الاخص اخفى فلا يصلح
للتعريف واما الاعم فلانه يشمل المحدود وغيره فلا يميزه عن غيره
مع انه ادنى مراتب التعريف المميز للمعرف ثم ان كون داخلا في المعرف
او خارجا عنه او مركبا من الداخل والخارج اما الاول ان كان جميع الاجزاء
فهو الحد التام وان كان بعض الاجزاء فهو الحد الناقص سواء كان التعريف بالفصل
والجنس البعيد كتعريف الانسان بالجسم الناطق او بالفصل وحده او جوزنا
التعريف بالمفرد كتعريفه بالناطق لا يفاق جميع اجزاء النبي لا يناقي كونه
داخلا فيه فكيف يكون من اقسامه لانا نقول المراد بجميع الاجزاء
ههنا هو الاجزاء المادية وهي داخلة في الماهية وجزء منها
فان قلت التعريف بجميع الاجزاء المادية ليس حدا اما لوجوب
تقدم الاعم قد علم مما سبق فاستغنى بذلك عن ذكره مرة اخرى

اقول المعرف يجب ان يكون مساو
للمعرف اي يلزم من صدق كل واحد
منهما صدق الاخر والا فه

واما الثانى وهو ان يكون المعرف خارجا فهو الرسم الناقص كالتعريف
بالخاصة وقد شرط فيه كون الخارج لازما بينا. واما الثالث
فان كان المميز داخلا والمشترك خارجا كالتعريف بالعرض العام
والفصل فهو الحد الناقص وان كان بالعكس كالتعريف بالجنس والخاصة
البينة فهو الرسم التام كتعريف الانسان بالحيوان الضاحك
وبالجسم الضاحك. واعلم ان بعض هذه الاصطلاحات يخالف
بعض اصطلاح المتاخرين اما اولا فلان المركب من الجنس القريب
والخاصة البينة هو المسمى بالرسم التام فى اصطلاحهم واما
المركب من الجنس البعيد والخاصة فهو الرسم الناقص فى اصطلاح
اكثرهم والرسم المتوسط فى اصطلاح بعضهم والمصنف سماه
رسما تاما ايضا واما ثانيا فلانه سمى المركب من العرض العام
والفصل حدا ناقصا ولم يصطلح عليه الشيخ والامام واكثر المتكلمين
بل لم يعتبروا هذا القسم فى التعريفات لان المقصود من التعريف اما
التميز او الاطلاع على ذاتيات الشئ والعرض العام لا يفيد شيئا منهما
ولهذا ذهب بعضهم الى ان العرض العام لا يستعمل فى التعريف
اصلا لا يقال يخرج عن هذه الاقسام التعريف بالمثال كتعريف
النفس بانه جوهر نسبته الى البدن كنسبة الملك الى المدينة
لانا نقول لا نسلم خروجه فان التعريف بالمثال تعريف بكون
الشئ مشابها لاخر فى بعض الاحوال وذلك لا يكون الا اذا كانت تلك
المشابهة بخاصة بينة مساوية فحينئذ يكون رسما قال واعترض
عليه بان مجموع اجزاء الشئ عنده والحد انما يعرف اذا عرف شيئا من
اجزايه وذلك الجزء اما ان يكون هو فيلزم تعريف الشئ بنفسه
او خارج عنه والخارج انما يعرف اذا علم اختصاصه به وذلك

يتوقف على معرفته ومعرفة ما يغايره من الامور الغير المشابهة
وذلك محال وبان المطلوب اذا كان مشعورا به امتنع تحصيله
وان لم يكن مشعورا به امتنع طلبه. اقول وكرر الامام
على التعريف شكلين توجيه الاول منهما ان يقال تعريف الماهية
محال لان تعريفها اما ان يكون بجميع اجزائها او ببعض اجزائها او بامر
خارج عنها او بامر مركب عن الداخل والخارج والكل محال اما الاول
فلان مجموع اجزاء الماهية من المادية والصورية نفس الماهية
فتعريفها به يكون تعريفا بنفسها وقد تقدم بطلانه واما
الثانى فلان تعريف الماهية المركبة لا يمكن الا بواسطة تعريف
احد اجزائها فان كان ذلك البعض هو البعض المعرف لزم كون الشئ
معرفا لنفسه وان كان غيره كان الجزء المعرف خارجا عنه
ضرورة ان كان جزء خارج عن احد الاجزاء فيلزم من القسم الثالث
وهو التعريف بالامر الخارج وهو ايضا محال لان الامر الخارج
انما يعرف الماهية اذا علم اختصاصه بها لامتناع التعريف
بالوصف الذى لا يكون مختصا بالماهية والعلم باختصاص
الوصف بها متوقف على تصورها وعلى تصور كل ما عداها وكل
واحد منهما محال لان الاول يوجب الدور لان تعريف الموصوف
اياها حينئذ يتوقف على تصورها الموقوف على تعريف الوصف
اياها والثانى يستلزم امورا غير متناهية لان الامور المغايرة
للماهية غير متناهية. واما القسم الرابع فلان المركب
من الداخل والخارج خارج عن الماهية. وقد بينا امتناع التعريف
بالخارج فيكون التعريف بالمركب منهما ايضا محالا وتوجيه الشك
الثانى هو ان يقال ان التعريف محال لان اما ان يكون المطلوب

مشعورا به او يكون غير مشعور به وكل مشعور به يمتنع طلبه
والا لزم تحصيل الحاصل وكل غير مشعور به يمتنع طلبه ايضا لان
الذهن حينئذ يكون غافلا عنه ويمتنع توجيه النفس نحو ما لا
يخطر بالبال قال واجيب عن الاول بان الخبر مقدم على
الشيء يمتنع ان يكون نفس ذلك الشيء الى آخره اقول واجاب
المتاخرون عن الاعتراض الاول بان قالوا لا نسلم امتناع التعريف
بمجموع الاجزاء او قوله لان مجموع اجزاء الشيء عليه ممنوع لان
الجزء مقدم على الكل بالطبع والاشياء التي كل واحد منها متقدم على
الشيء يمتنع ان يكون نفس ذلك الشيء فانه قيل كون مجموع اجزاء
الماهية مغايرا لها لا يفيد المطلوب المطلوب وهو جواز
التعريف بمجموع الاجزاء الجواز ان يجوز بعضها معرفا بتلك الماهية
فلا يجوز تعريف الماهية بمجموع الاجزاء لاستلزامه الدور
قلنا مجموع اجزاء الماهية يمتنع ان يكون شيء منها معرفا
بتلك الماهية والا لزم التعريف بما علم متاخرا وانى هذا
الجواب اشار بقوله ومعرفاته اي ويمتنع ان يكون معرفا بالذات
الشيء وفيه نظر لانه يجعل المسدود لان الخصم لم يدع جواز
التعريف بجميع الاجزاء مطلقا حتى يرد هذا السؤال قوله
ومعرف الشيء ليس بواجب ان يكون يعرف شيئا من اجزائه اصلا
اي وان سلمنا امتناع التعريف بهذه الاجزاء ولكن لا نسلم
امتناع التعريف ببعض الاجزاء فالقول بان معرف المجموع
يجب ان يعرف بعض الاجزاء ممنوع فان كل واحد من الاجزاء قد يكون
عيانا عن التعريف او كان معلوما ما بمعرف آخر ويكون الكل مفتقرا
الى المعرف فيعرف الكل وحيث يكون كل جزء ومايقال من ان

هيئة

مجموع

المعرف

المعرف موجد المعرف وهو موجد الكل موجد لاجزائه فان موجد
السرير نفس موجد للخشب سلمناه لكن لا نسلم امتناع التعريف
بالوصف الخارجي قوله الخارج انما يعرف اذا علم اختصاصه ممنوع
فان التعريف بالخارجي انما يتوقف على كون الخارجي مختصا بذلك
الشيء وشاملا لجميع افراده في نفس الامر لا العلم بالاختصاص
والشمول فانه اذا كان بين الشيء ووضعه المساوي لزوم بين
كان العلم بالوصف مستلزما للعلم بالموصوف وان لم يعرف اختصاصه
به قال وهو ضعيف لان تقدم كل واحد لا يقتضي
تقدم الكل وجميع كل الخ اقول الجواب الذي ذكره
المتاخرون ضعيف عند المصنف اما ضعف فلظهور الخ متقدم الخ فلان
تقدم كل واحد من الاجزاء لا يقتضي تقدم مجموع الاجزاء وجميع
الاجزاء هي مجموع
الاجزاء هي يلزم المغايرة بين الماهية والمجموع لان الماهية
مجموع الاجزاء تغاير كل واحد منها فلا يلزم من تقدم كل واحد
تقدم المجموع واما قولهم معرف الشيء ليس بواجب ان يعرف
الخ فباطل ايضا لان جميع الاجزاء المادية والصورية لو كانت
معلومة لكانت الماهية ايضا معلومة وكانت مستغنية
عن التعريف وذلك لانها لو لم تكن معلومة لم لا لا يفيد التحديد
معرفة المحدود لان اقصى مراتب التحديد ان يكون جميع
الاجزاء واذا لم يستلزم معرفة جميع الاجزاء معرفة الماهية
لم يكن الحد مفيدا ومستلزما لمعرفة المحدود وهو ظاهر
البطلان والى ما ذكرنا اشار بقوله والا لم يفد التحديد
وقول حيي القتوري مرفوع عطف على الاخير وبعض الشارحين فسر
قوله والا لم يفد التحديد بما هو ظاهر الفساد وبالله التوفيق

اذا لم

الكتاب واما ضعف قولهم تعريف الموصوف متوقف على كون
الوصف المعرف بحيث يلزم من تصوره تصوره فباطل ايضا
لانه لو كفى في التعريف تحقق ما ذكر لزم احد الامرين ولو
اما الاستغناء عن التعريف او اتباع التعريف لان الوصف الخارجي
لا يخلو اما ان يكون متصورا او لا فان كان متصورا كان الموقوف
ايضا متصورا اذ التقدير ان تصوره يستلزم تصور الموصوف
فيلزم الاستغناء عن التعريف وان لم يكن متصورا امتنع التعريف
به لوجوب تقدم العلم بالمعرف على العلم بالمعرف وفيه نظر
لجواز ان يكون الوصف معلوما والموصوف معلوما به فيلزم معرفاته
وايضا لو صح ذلك لزم ان لا يعرف شيء من الماهيات تعريفا
حديا بعين ما ذكرتم وما يقال من انه يجوز ان يكون الاجزاء
معلومة دون الكلي فالحد يعرف ذلك فيه ما فيه قال بل الجواب
ان الاجزاء على انفرادها معلومة والتحديد استحضارها مجموعة
الخ اقول لما قرر ضعف الجواب المذكور ذكر ما هو الجواب
الحق عنده وهو الذي ذكره العلامة القاضي في بعض تصانيفه
وتقريره ان يقال لم لا يجوز تعريف الماهية بجميع الاجزاء
قولكم يلزم تعريف الشيء بنفسه قلنا لا نسلم لانه انما
يلزم ذلك ان لو كنا نعرف الماهية بتصور مجموع الاجزاء
وليس كذلك فان المعرف استحضار مجموع تصورات
الاجزاء المعلومة على انفرادها بحيث يستلزم تصورات
المجموع الذي هو المحدود والتغاير بين مجموع التصورات
وبين تصور المجموع ظاهر ضرورة تقدم الاول على
الثاني واذا كان كذلك لم يلزم تعريف الماهية بمجموع

اجزائها

المرسوم ج

بعد المعنى الذي ذكرناه تعريفا للشيء نفسه وبهذا القول
في التعريف الرسمي ايضا اذا كان مركبا لان الامور التي
يتركب عنها الرسم معلومة على انفرادها فالتعريف بها
هو استحضارها في الذهن بحيث يستلزم تصور المجموع
وان لم يكن تصورا بكنهه وحقيقته والا لم يكن هذا التقدير
في التعريف المفرد قال اما المفرد فلا يفيد سواء كان
فصلا او خاصة كالناطق والضاحك مثلا لانهما انما يدلان
على شيء ذي نطق او ذي ضحك وذلك الشيء يجب المعلوم مراعتر
من ان يكون انسانا او غيره ومن شرائط المعرف ما وانه
للمعرف ما دل مجردا لا يفيد تصور حقيقة الشيء ولا غيره عما
عداه قال وعن الثاني بان يوجد الطالب الخ اقول
هذا هو الجواب عن الشك الثاني وتقديره ان يقال لم
لا يجوز ان يكون المطلوب متصورا به قوله لان الذهن يكون
غافلا عنه قلنا لا نسلم وانما يكون كذلك ان لو كان غير متصور
به مطلقا اما اذا كان متصورا لبعض اعتبارات الشيء دون بعض
لم يكن الذهن غافلا عنه وامكن توجه الذهن نحوه فان قيل المطلوب
ان كان هو الوجه المتصور به كان طلبه طلب الحاصل وان كان
هو الوجه غير المتصور به كان الذهن غافلا عنه مطلقا قلنا
ان المطلوب ليس هو احد الوجهين المتغايرين بل الشيء الذي له
وجهان متغايران وهذا الشيء متصور به من وجه دون وجه
وما كان من هذا القبيل جاز طلبه فان الانسان يطلب حقيقة
الملك وان لم يعلم الا كونه سماويا او مدبرا للوحي وكذا حقيقة
الهندسة مثلا وان لم يعلم الا كونها موجبة للاكرام قال

الثالث في بيان ما يعرف ويعرف به الحقايق الخ اقول
البسط ههنا ما لا يلتئم حقيقته من عدة امور والمركب
بخلافه فالبسيط الذي لا يتركب عنده غيره واجب الوجود
لانحداد لا حز له ولا حد به اذ ليس حد الشيء اخر والبسط الذي
يكون جزء الغيره لم يمكن تحديد ذلك الغير لا بحد لما تقدم ويمكن
يجوز ان يحد به لانه لما كان جزء الغيره لم يمكن تحديد ذلك الغير
الا بذكره كالجوهر فانه ليس مركبا لكونه جنسا عاليا ولكنه
جزء الما تحته من الافراد والمركب الذي ليس جزءا من غيره
يحد ولا يحد بغيره كالنوع الاخير الذي لا يكون جزءا من غيره
كالاجناس والانواع المتوسطة فالحد التام والناقص يحصلان
بالمركبات لاشتمالها على جميع الاجزاء او على بعضها ولذا الرسم
التام لاشتماله على الجنس والخاصة واما الرسم الناقص وهو التعريف
بالخاصي فيشمل المركب والبسط جميعا لجواز ان يكون كل منهما لازما
بين يعرف به قال الفصل الثالث في الحج وفي مباحث الى قوله
اقول لما فرغ من مباحث الاقوال الشارحة شرع في معرفة وجه
مباحث الدليل وبدا بذكر قواعد وما يوقف معرفة ذلك على الدليل
عرف الدليل او لا بانه الذي يلزم من العلم به العلم بوجود المدلول
والمراد باللزوم ههنا ما يعم من اللزوم العقلي والعادي ليندرج
فيه العلم الحاصل عقيب النظر بالعادة كما هو راي الاشعري وقيل
عليه انه تعريف دوري واجيب بانه تعريف بالنسبة الى من يعرف
ان شيئا ما يسمى دليلا وشيئا ما يسمى مدلولا ولكن لا يعرف انهما
الدليل ثم قالوا هذا مختص بالقطعيات لان الظنيات لا تسمى علما
وفيه نظر لانا لا نسلم ان الظني لا يسمى علما فان العلم بالتفسير

الاعم

بالتفسير الاعم يشمل الظن سلمناه لكن لا يلزم من ذلك اختصاص
التعريف بالقطعيات لان الدليل الظني وان لم يكن العلم به حاصلا
لكن يمكن ان يكون بحيث لو حصل العلم به حصل العلم بالمدلول
واستحالة العلم به لا تنافي صدق الملازمة نعم لقائل ان
يقول ان التعريف هو جامع لانه خرج عنه الدليل الدال على المدلول
عدمي وايضا خرج عنه الدليل الفاسد قوله فاما ان
يستدل بالكلي على الجزئي الخ اشارة الى حصر انواع
الدليل في ثلاثة وهي القياس والاستقراء والتمثيل وتقديره
ان يقول اذا استدللنا بشيء على شيء فاما ان يستدل بثبوت
الحكم لعمل الافراد على ثبوته في بعض الافراد وهو القياس
كقولنا كل جسم متغير وكل ممكن محدث فاستدللنا بثبوت
الحدوث لكل افراد الممكن على ثبوته للجسم الذي هو بعض افراده
واما ان يستدل بثبوت الحكم لكل افراد احد المتساويين
على ثبوته في كل افراد الاخر وهو ايضا قياس كقولنا الانسان
متعجب وكل متعجب ضاحك واما ان يستدل بثبوت الحكم
لبعض افراده على ثبوته في كلها او في اكثرها وهو عكس الاول ويسمى
استقراء وهو قياس تام وناقص والتام ما لم يكن الحكم
بالثبات جميع الجزئيات كالحكم بان كل جسم متحيز لان الجسم اما
حيوان او نبات او جماد وكل واحد منها متحيز او ما
يفيد العلم لانه بالحقيقة هو القياس المقسم والناقص ما يكون
الحكم ثابتا في بعض الجزئيات كقولنا كل حيوان تحرك فكه
الاسفل عند المضع لان الدواب والطيور والحيوانات
كذلك وهذا لا يفيد التعيين لاحتمال ان يكون حال الافراد

المتروكه بخلاف تمايز الافراد كالتماح فانه لا يحرك
فلة الاسفل عند المص واما ان يستدل بثبوت الحكم في بعض
الافراد على ثبوته في بعض الاخر لاشتراكهما في العلة وهو
التمثيل في عرف المنطقيين والقياس في عرف الفقهاء كقولك
التمر مستعمل فكون حاد ثا كالنبيذ والنبيذ مسكر فيكون
حراما كالخمر والجزء الاول اعني المقيس عليه يسمى اصلا
والجزء الثاني اعني المقيس يسمى فرعا والعلة المشتركة
بينهما تسمى جامعا والجامع انما يعتبر اذا علم كونه علة
لذلك الحكم ومؤثرا فيه وتاثيره انما يعلم بطرق منها الدور
وهو ان يعلم الحكم بوجود الوصف وبعدمه بعدمه وطرديته
ان يبقى الحكم دائرا مع المتروك وجودا وعدما
ودوران الشيء على الشيء يدل على ان المراد علمة للدائر على ما
بين في علم النظر ومنها السبر والتقسيم وهو حصر الاوصاف
في الاصل وابطال بعضها ليتعين الثاني للعلية كما يقال
اما المعنى للسبر له او معنى اخر لكن الثاني باطل لدليل كذا فتعين
الثاني ولا يخفى عليه ان كلا من تعريف الطرفين لا يفيد
اليقين ومنها المناسبة كتعليل تحريم الخمر بالاسكار
ومنها الاجماع والامة اي عرفت ذلك من المسائل المذكورة في
اصول الفقه قال الثاني في القياس اقول لما
فرغ من تقسيم الحجة الى الانواع المذكورة شرع في تعريف القياس
وذكر اصنافه وعرفه بانه قول مؤلف من اقوال
متى سلمت لزم عنه لذاته قول اخر والمراد من القول اعم
من ان يكون ملفوظا بها او معقولا ليندرج فيه القياس

المعقول

المعقول والمسموع والمراد بالاقوال القضايا واحترز
بها عن القضية الواحدة المستلزمة لعكسها والتغاير لوازمها
وانما لم يقل من مقدمات حذرا من الدور قوله متى سلمت ولم يقل
مسلمة ليدخل فيه القياس الصادق والمقدمات وكاذبها فانها وان لم
تكن صادقة لكنها تحب لو سلمت لزم عنها قول اخر كقولنا كل انسان
حجر وكل حجر جماد فانه لو سلم مقدماته لزم عنها كل انسان جماد والمراد
من اللزوم ما هو اعم من البين وغيره ليندرج فيه القياس الكامل وغيره
قوله لذاته اي لذات القول الاخر ازاعما لم ترمه النتيجة لا لذاته
بل بواسطة مقدمة اخرى وهي اما الازمة لاحدى المقدمتين او اجنبية
عنها اما اللازمة فكقولنا جزء الجوهر يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر
وكل ما ليس بجوهر لا يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر فانه يلزم منه جزء
الجوهر هو هر لكن بواسطة عكس نقيض المقدمة الثانية وهو قولنا
كل ما يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر فهو جوهر ولا يرد على ذلك
بيان الشكل الثاني العكس المستوي للكبرى لانه فسر الواسطة
بما يغاير حدود القياس والعكس المستوي لا يغايرها واما الاجنبية
فكما في قياس المساواة وهو قولنا ا مساول ب و ب مساول ح
فانه يلزم منه ا مساول ح ولكن لا لذات هذا التاليف بل
بواسطة مقدمة اخرى مضمومة الى الصغرى وهي قولنا كل مساو
لـ ب مساول ح لان ف لما كان مساويا ح لزم بالضرورة ان يكون
كل ما كان مساويا لـ ب مساويا ح فاذا ضممناه الى الصغرى اي قولنا
قولنا ا مساول ح وقيل في بيان انتاجه ان قياس المساواة لزم عنه
لذاته قولنا ا مساو لمساوي ح واذا ضممناه الى قولنا وكل ما هو مساو
لمساوي ح فهو مساول ح انتج النتيجة المذكورة فيه وفيه نظر لان

لزوم ان امساو لمساوي يساوي ح من المقدمتين ليس ايضا بالذات
ومما يجري مجرى قياس المساواة قولنا أ ملزوم لب و ب ملزوم لج
وقولنا أ جزء لب و ب جزء لج قولنا قولنا اخ يعني به ان
النتيجة مغايرة لكل واحد من تلك الاقوال المذكورة في القياس
وهو احتراز عن استلزام مجموع قضيتين كل واحد منهما فان ذلك لا يسمى
قياسا لا يقال هذا التعريف غير جامع لان القيد الاخير يخرج
القياس الاستثنائي الذي وضع فيه عين المقدم فان النتيجة فيه
عين التالي المذكورة في القياس وايضا فيخرج بعض القياسات
الاقترانية كقولنا كل ج ب وكل ب ب فان النتيجة في قولنا
ج ب مذكورة في القياس لانا نحن نقول ان النتيجة مغايرة
للتالي لكونها قضية وذلك يحصل الصدق والكذب بخلاف التالي
وعن الثاني بمنع قياسيته فان القياس من شرطه ان يفيد شيئا
وهذا ليس كذلك وقولنا وهو اما ان تحمل النتيجة الخ اشارة الى بيان
اصناف القياس وتقديره ان القياس على قسمين اقتراني واستثناء
لان النتيجة او بعضها اما ان تكون مذكورة فيه بالفعل
او لم يكن شيء منها مذكورا والاول الاستثنائي والثاني الاقتراني
مثال الاستثنائي قولنا ان كان هذا انسانا فهو حيوان
لكنه انسان ينتج انه حيوان فالنتيجة وهي قولنا هو حيوان مذكورة
بالفعل وان قلنا ليس بحيوان ينتج انه ليس بانسان وههنا نقيض
النتيجة وقولنا هذا انسان مذكور فيه بالفعل فان قلت لم لا يجوز
ان النتيجة قد تكون مذكورة في القياس الاستثنائي بناقض ما
تقدم من الحكم بمغايرة النتيجة للمقدمتين قلت النتيجة
توافق التالي بالذات وتخالفه بالعوارض بحسب حكم كونها مذكورة

ادبدة

ادبدا الاول وحيث حكم بالمغايرة اريد الثاني وما قيل من ان النتيجة
المراد بالمذكورة لفظ النتيجة وصعفه ظاهر ومثال
الاقتراني قولنا العالم متغير وكل متغير حادث فقولنا العالم
حادث ليس مذكورا فيه بالفعل وان كان مذكورا في الكبرى
بالقوة قال والاول لم لا يستدل اقول القياس
الاستثنائي يتركب من مقدمتين احداهما شرطية وهي التي
يحكم عند حذف الادوات الى فصلين والاخرى استثنائية
وهي التي تدل على وضع احد الجزئين من المقدم والتالي او على رفع
احدهما والشرطية اما متصلة او منفصلة والمتصلة تي
التي يحكم فيها بصدق قضية على تقدير اخرى اما لزوما كقولنا ان كان
هذا الانسان ناطقا فالحمار ناهق وقلما ينتج الاتفاقية ولم يتبع
بها في العلوم ولم يذكرها والمنفصلة يحكم فيها بالمعاندة فقط
وتسمى مانعة الجمع كقولنا الانسان اما ان يكون بحرا او حجرا
او يحكم فيها بالمعاندة في الكذب فقط وتسمى مانعة الخلو كقولنا
زيد اما في البحر او لا بعرق او بالمعاندة في الصدق والكذب معا
وتسمى حقيقية كقولنا اما ان يكون العدد زوجا واما ان يكون
فردا والجزء الاول من الشرطية يسمى مقدما والثاني تاليا
واذا تقرر ذلك فنقول القياس الاستثنائي ان كانت شرطيته
متصلة فشرط الانتاج ان يكون الاستثناء عين الملزوم وهو
المقدم لينتج عين التالي او نقيض التالي لينتج نقيض المقدم
لان وجود الملزوم يستلزم وجود اللازم وعدم اللازم يستلزم
عدم الملزوم فالاول كقولنا ان كان هذا انسانا فهو حيوان
لكنه انسان ينتج هو حيوان والثاني كقولنا في المثال المذكور لكنه

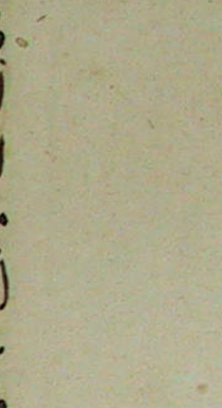
في الصدق ح

ليس بحيوان فينتج انه ليس بانسان واما استثنا بعض المقدم
وعين التالى فلا ينتجان شيئا لاحتمال كون التالى اعم من المقدم
كما فى المنتاب المذكور ولا يلزم من انتفا الخاص انتفا العام ولا من
وجود العام وجود الخاص واما الاستثنائى للمنفصل فان كانت
المنفصلة فيه حقيقية فوضع كل من جزئى المقدم والتالى فيه
ينتج رفع الاخر وكذا رفع كل جزء منهما ينتج وضع الاخر نتائجه
اربع وان كانت مانعة الجمع فوضع احدهما ينتج رفع الاخر واما
رفع احدهما فلا ينتج وضع الاخر لجواز ارتفاعهما معا وان كانت
مانعة الخلو فرفع كل واحد منهما ينتج وضع الاخر واما وضع احدهما
فلا ينتج رفع الاخر لجواز اجتماعهما معا ولنرجع الى المتن **قوله** او بوجود
احد المتعاندين اى يستدل بوجود احد المتعاندين على عدم المعاند
الاخر وهو انما يكون اذا كانت المنفصلة حقيقية او مانعة
الجمع **قوله** او بعدمه اى بعدم احد المتعاندين على وجود المعاند
الاخر وهذا انما يكون اذا كانت حقيقية او مانعة الخلو **قوله** واخرى
عطف على قوله مقدمة حاصله اى تكون مشتملة على مقدمة اخرى
تدل على وضع اللزوم اى استثنا عين المقدم فى اللزومية او على
وضع المعاند مطلقا اى فى الصدق والكذب والثانى واضح مما
تقدم **قال** الثانى على اربعة اوجه الخ **اقول**
القياس لا قتراني ينقسم الى اربعة اقسام وذلك لما كانت نسبة المحمول
المطلوب الى موضوعه محمولة لا بد من ثالث يكون متوسطا بينهما ويكون
له الى كل واحد من طرفى المطلوب نسبة وتسمى ذلك الثالث حدا اوسط
لتوسطه بين طرفى المطلوب والحد ما يحل المقدمة كالموضوع والمحمول
فى المقدمة الحملية والمقدم والتالى فى الشرطية فاذن لا بد

فى

بى فى القياس الاقترانى من مقدمتين وحدود ثلاثة الاوسط
وطرفى النتيجة اعنى المحكوم عليه وبه والمحكوم عليه يسمى
الاصغر والمحكوم به يسمى الحد الاكبر والمقدمة التى فيها
الاصغر يسمى صغرى والتى فيها الاكبر يسمى كبرى نحو كل انسان
حيوان وكل حيوان جسم ينتج كل انسان جسم فالانسان هو
الحد الاصغر والحيوان هو الحد الاوسط والجسم هو الحد الاكبر
وقولنا كل انسان حيوان هو الصغرى وقولنا كل حيوان جسم هو
الكبرى **واذا تقرر ذلك** فنقول الهيئة الحاصلة من
وضع الحد الاوسط عند الحدين الاخرين اعنى الاصغر والاكبر يسمى شكلا
وهو اربعة لان الحد الوسط ان كان محمولا فى الصغرى موضوعا فى
الكبرى فهو الشكل الاول وان كان محمولا فيهما فهو الشكل الثانى
وان كان موضوعا فيهما فهو الشكل الثالث وان كان موضوعا
فى الصغرى محمولا فى الكبرى فهو الشكل الرابع والحد الصغرى
بالكبرى يسمى ضربا وقوته **والقول** الذى يرسم مطلوبا
اذ ستوضح لك القياس **وينتج** ان سبق من القياس اليه فانه نوع
المطلوب او لا ثم يدرك ما يترتب مما يدل عليه ويستلزمه
فما دام كذلك فهو المطلوب فاذا تم القياس فهو النتيجة **قال**
والاول ان يستدل بصدق الاوسط على كل الاوسط اصغر الى اخره
اقول كل شكل من الاشكال الاربعة اذا ترتب مقدماته حدث
له باعتبار الكم والكيف ستة عشر ضربا لان الصغرى منها اما ان
تكون موجبة كلية او جزئية او سالبة كلية او جزئية وعلى هذه
التقادير الاربعة فالكبرى ايضا لاتخلو عن هذه الاقسام الاربعة
ومضروب الاربعة فى نفسها يجعل ستة عشر لكن ليس كلها منتجة

بل بعضها عقيم لانه يشترط في انتاج كل شكل ما يوجب سقوط بعضها
فاما الشكل الاول فشرط انتاجه امران احدهما ايجاب
الصغرى والاخر ليندرج الاصغر تحت الاوسط فلم يحصل
التعدي ويسبب هذا الشرط سقط عليه اضرب وهي الثنتان
مع المحصورات الاربع والثاني كلية الكبرى فانهما لو كانتا جزئيه
احتمل ان يكون الامر الذي حكم به على الاصغر غير الامر الذي حكم عليه
بالاكبر فلا يتحد الوسط ويسبب هذا الشرط سقط اربعة اخرى
وهي الجزئيتان مع الموجبتين فبقي اربعة اضرب الاول من موجبتين
كليتين كقولنا كل ح ب وكل ب ا والبه الاشارة بصدق الاوسط
على كل الاصغر وصدق الاكبر على كل ما صدق عليه الاوسط والثاني من
موجبتين والصغرى جزئيه كقولنا بعض ح ب وكل ب ا والبه
اشار بصدق الاوسط على بعض الاصغر وصدق الاكبر على كل ما يصدق
عليه الاوسط الثالث من كليتين والكبرى سالبة كقولنا كل ح ب
ولا شئ من ب ا والبه اشار بصدق الاوسط على كل الاصغر وسلب
الاكبر عن كل الاصغر ورابع من موجبة جزئية صغرى وسالبة
كلية كبرى كقولنا بعض ح ب ولا شئ من ب ا والبه اشار بصدق
الاوسط على بعض الاصغر وسلب الاكبر عن كل الاوسط وقوله على صدق
الاكبر الخ اشارة الى نتائج الضروب الاربعة اي يستدل بما ذكرنا
على نفس الامور فنتيجة الضرب الاول موجبة كلية والبه
اشار بقوله او بعضه اي صدق الاكبر على بعض الاصغر ونتيجة
الثالث سالبة كلية والبه اشار بقوله او سلبه عن كله
اي سلب الاكبر عن كل الاصغر ونتيجة الرابع سالبة جزئيه والبه
اشار بقوله او بعضه اي سلب الاكبر عن بعض الاصغر قال



الثاني

الثاني ان يستدل بصدق الاوسط على كل الاصغر الى اخره اقول
الشكل الثاني شرط انتاجه امران احدهما اختلاف
مقدمتيه بالايجاب والسلب والثاني كلية الكبرى لانه لو انتفى
احد الامرين لم يحصل الجزم بالنتيجة لصدق القياس مع ايجاب
النتيجة تارة وسلبها اخرى وهو معنى العقم والشرائط في
المواد يخص بما ذكرنا فقط انتفى عرضيا لانه باعتبار الاول
يسقط الموجبة الكلية مع مثلها ومع الجزئية والسالبة الجزئية
مع مثلها ومع الكلية وذلك ثمانية وباعتبار الثاني يسقط
اربعة وهي الموجبة الجزئية الكبرى مع السالبتين والسالبة
الجزئية الكبرى مع الموجبتين فبقي اربعة اضرب الاول
من كليتين والصغرى من موجبة كقولنا ح ب ولا شئ من اب
والبه اشار بصدق الاوسط على الاصغر وسلبه عن كل الاكبر الثاني
عكس الاول كقولنا لا شئ من ح ب وكل اب ونتيجته كل
واحد منهما سالبة كلية والبه اشار بقوله على سلب الاكبر عن كل الاصغر
الثالث من موجبة جزئية صغرى وسالبه كلية كبرى كقولنا بعض
ح ب ولا شئ من اب والبه اشار بقوله او بصدق الاوسط
على بعض الاصغر وسلب الاوسط عن كل الاكبر الرابع من سالبة
جزئية صغرى وموجبة كلية كبرى كقولنا بعض ح ليس ب وكل
اب والبه اشار بقوله او سلبه اي سلبا الاوسط عن بعض وصدقه
على كل الاكبر وكل واحد من هذين الضربين ينتج سالبة جزئية والبه
اشار بقوله على سلب الاكبر اي يستدل بما ذكرنا من الضربين على
سلب الاكبر عن بعض الاصغر قال وذلك شرط ان يتحد
زمان السلب والايجاب او يكون احدهما دايما اقول

هذا اشارة الى شرط اخر لانتاج هذا الشكل بحسب
الجهة وهو احد الامرين الاول ان يكون الوقت الذي حكم فيه
بثبوت الاوسط لاحد الطرفين هو الوقت الذي حكم فيه
بسلبه عن الطرف الاخر الثاني ان يكون احدى المقدمتين
دائمة سواء كانت ضرورية او لا وسواء كانت دائمة او وصفية
اذ العرفيتان والمشروطتان ايضا ينتجان مثال
الاول قولنا كل ح ب في هذا الوقت المعين ولاشئ من ا ب
في ذلك الوقت ينتج لاشئ من ح ا في ذلك الوقت ومثال
الثاني قولنا لاشئ من الانسان بفرس وكل صهال فرس دائما
ينتج لاشئ من الانسان بصهال دائما وانما اشترط احد الامرين
لانه لولاذلك لم يحصل الانتاج لصدق قولنا لاشئ من القمر
بمنخسف وقت التربيع وكل قمر بمنخسف وقت حيلولة الارض بينه وبين
الشمس مع القمر امر لا يصدق النتيجة وهي قولنا لاشئ من
القمر بمنخسف بقمر واعلم ان هذا الشرط لا ينفي في الاثنا ج
لانه قد وجد ولا انتاج كما في الممكنة مع الدائمة مثلا يصدق
قولنا لاشئ من الزنجي بابيض دائما وكل زنجي ابيض بالامكان
مع كذب لاشئ من الزنجي ببرحي اللهم الا اذا خص ذلك بانتا ج
فعليتين قال الثالث ان يصدق الطرفان على كل
الاوسط او احدهما عليه والاخر على بعضه على صدق الاكبر
على بعض الاصغر او يصدق الاصغر على كله وسلب الاكبر عن كله
او بعضه او يصدق على بعضه او سلب الاكبر عن كله على سلب
الاكبر عن بعض الاصغر اول شرط انتاج الشكل الثالث
امران احدهما ايجاب الصغرى لصدق قولنا لاشئ من الانسان بفرس

وكل

وكل انسان حيوان مع كذب النتيجة والثاني كلية احدهما
لاحتمال جنسه للاوسط للطرفين تقول لبعض الحيوان ان ان وبعض
فرس مع كذب النتيجة ومع اعتبار الشرطين يسقط عشرة
اضرب ثمانية للاول وثنان للثاني وهي ستة اضرب الاول
من موجبتين كليتين تقول لنا كل ح ب وكل ح ا ينتج بعض ب ا
واليه اشار بقوله لصدق الطرفين على كل الاوسط الثاني من موجبتين
والصغرى جزئية والثالث من موجبتين والكبرى جزئية
واليهما اشار بقوله او صدق احدهما عليه والاخر على بعضه
اي لصدق احد الطرفين على الاوسط وصدق الطرف الاخر على بعض
الاوسط ونتائج هذه الضروب موجبة واليه اشار بقوله
على صدق الاكبر على بعض الاصغر الضرب الرابع من كليتين والكبرى
سالبة تقول لنا كل ح ب ولاشئ من ج ا واليه اشار بقوله
او صدق الاصغر على كل الاوسط وسلب الاكبر عن كل الاوسط الخامس
من موجبة كلية صغرى وسالبة جزئية كبرى واليه اشار بقوله
او بعضه اي بصدق الاصغر على كل الاوسط وسلب الاكبر عن بعض
الاوسط تقول لنا كل ح ب وبعض ج ليس ا السادس من موجبة
جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى واليه اشار بقوله او بصدقه
على بعضه وسلب الاكبر عن كله اي بصدق الاصغر على بعض الاوسط
وسلب الاكبر عن كل الاوسط ونتائج هذه الضروب الثلاثة
سالبة جزئية واليه اشار بقوله على سلب الاكبر عن بعض الاصغر
قال الرابع ان لا تبدل بصدق الاصغر على كل الاوسط
وصدقه على كل الاكبر او بعضه على صدق الاكبر على بعض الاصغر
او بصدقه على كله او بعضه وسلب الاوسط عن كل الاكبر

على سلب الاكبر عن بعض الاصغر او بصدقه سلب الاصغر على كل
الاوسط وصدقه على كل الاكبر على سلب الاكبر عن كل الاصغر
فالقرائن القياسية المنتجة ثلاثة وعشرون اربع استثنائية
وتسع عشرة اقترانيه والكلام المنعوم فيها في الكتب المنطقية
اقول شرط انتاج الشكل الرابع ان لا يجتمع فيه حسان اعني
السلب والجزئية لا في مقدمه واحدة ولا في مقدمتان الا اذا
كانت الصغرى موجبة جزئية فانه يجب ان تكون الكبرى سالبة
كلية لانه لولا ذلك لزم الاختلاف الموجب للعقم والنظر في
المواد يحققه ويلزم من كون ذلك كون ضروبه الناتجة خمسة
لانه يسقط بواسطة الشرط الاول ولو عدم اجتماع الحسين الا في
ضرب واحد لبقيت اضرب وبواسطة الشرط الثاني ضربان فيبقى
خمسة الاول من موجبتين كليتين ينتج موجبة جزئية كقولنا
كل انسان حيوان وكل ناطق انسان ينتج بعض الحيوان ناطق واليه
اشار بقوله يصدق الاصغر على كل الاوسط وصدقه اي صدق
الاوسط على الاكبر الثاني من موجبتين والكبرى جزئية ينتج
كالاول ومثاله ظاهر واليه اشار بقوله او بعضه اي يصدق
الاوسط على كل الاكبر والى ضربهما اشار بقوله على صدق الاكبر على
بعض الاصغر الثالث من كليتين والكبرى سالبة ينتج سالبة
جزئية كقولنا كل انسان حيوان ولا شيء من الفرس بانسان ينتج بعض
الحيوان ليس بفرس الرابع من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية
كبرى ينتج سالبة جزئية والمثال ظاهر كما تقدم والى هذين
الضربين مع منتجهما اشار بقوله او بصدقه على كله او بعضه
اي يصدق الاصغر على كل الاوسط وبتواشارة الى صغرى الضرب الثالث

وقوله

وقوله اي بعضه اي بعض الاوسط وبتواشارة الى صغرى الضرب الرابع وقوله وسلب الاوسط
عن كل الاكبر اشارة الى كبرى الضربين وقوله على سلب الاكبر عن بعض الاصغر اشارة الى
نتيجتهما الحاصل من كليتين والصغرى سالبة كلية ينتج سالبة كلية كقولنا لاشيء من
الانسان بفرس وكل ناطق انسان ينتج لاشيء من الفرس بناطق والى
هذا الضرب مع منتجه اشار بقوله او سلب الاصغر عن كل الاوسط الى
اخره واذ استحضرت ما ذكرناه تبين لك ان القرائن المنتجة
انما هي اثنان وعشرون اربع منها استثنائية قريبان من الاستثنائي
المتصل احدهما ما وضع فيه المقدم والاخر ما وقع فيه للتالي
وقرينتان من الاستثنائي المنفصل احدهما تشتمل على وضع احد المتعاندين
والاخر على رفعه والبواقي اقترانية قال الثالث في مواد الحجج
الحجة اما ان تكون عقلية او نقلية والاولى اما ان تكون مقدماتها
قطعية ويسمى برهانا ودليلا او ظنية او متوهمون ويسمى
خطابة واما ان تكون مشتبهة باحدهما وتسمى مغالطة اقول
الدليل ينقسم من حيث المادة الى عقلي ونقلي وترك منهما فالاول
كقولنا العالم ممكن وكل ممكن حادث والثاني كقولنا تارك
المامور به عاص وكل عاص مستحق النار الثالث كقولنا الوضوء
عمل وكل عمل لا يصح الا بالنية وقد يقال ان النقلي المحض
مستحيل وجوده لان الاخبار الصادرة عن شخص انما تفيد العلم
انه اعلم صدقه وذلك بالعقل وفيه نظر لان المعنى من النقل ان يكون
العلم بصدق مقدماته مستفادا من السمع ولا استحالة في ان يكون
جميع مقدمات الدليل ممكنا لجيئية ولون العلم بصدق الشارع
عقليا لا ينافي ذلك لغلم فائدة البيان تتوقف على العلم بصدق
الشارع ثم مقدمات الدليل العقلي اما يقينية او ظنية او متوهمة

او مشبهة باليقينية او المشهورات مع انها لا تكون كذلك
فان كان يقينى المقدمات فهو البرهان ويعرف بانه قياس
مؤلف من مقدمات يقينية لانتاج يقيني واليقيني هو الاعتقاد
الجازم المطابق لسبب وان كان ظنى المقدمات فهو الخطابي القياس
كقولنا زيد يطوف بالليل وكل من يطوف بالليل فهو سارق ويسمى
امارة ايضا وان كان مشهور المقدمات ولم تعد حرما فمن الخطابي
ايضا وغايته اقناع العوام القاصرين عن درجة ادراك البرهان
وان اقاد جزما فهو القياس الجدلي وغايته الزام الخصم وان
كان مشبها باحدهما فهو المغالطة ثم ان ادعى المشابهة باليقين فهو السفسطة
وان المدعى المشهور فهو الشعر والسوفسطائي بازا الحكيم والمشاغب
بازا الجدلي وقد يضبط هذه الاقسام بوجه اخر وهو ان يقال
الدليل اما ان يفيد التصديق بقا جازما او غير جازم والثاني الخطابة
والا فاما ان اعتبر كونه حقا وكان ذلك في نفس الامر فهو البرهان
وان لم يكن كذلك فهو السفسطة وان لم يعتبر كونه حقا فان
اعتبر عموم اعتراف الناس او الخصم عند مناظرة وكان كذلك
فهو الجدل وان لم يكن كذلك فهو الشعر وان لم يعتبر الاعتراف فاما
بالون جزء على الغير والسبعة مع السفسطة تحت صنف جنس واحد
وهو المغالطة وانما لم يذكر المصادر القياس الجدلي لان العدل في هذا
الزمان ليس واقعا على الوجه المذكور وهو ان تكون مقدماته
مسلمة او مسلمة عند الخصم كما كان في العهد القديم دل على وجه
اخر كما لا يخفى قال والمبادي اليقينية ما يجزم به العقل
بمجرد تصور طرفيه وتسمى اوليات وبديهيات او بواسطة تصورهما
الذهن عند تصورهما مثل الاربعة زوج وتسمى قضايا قياساتها معها

او الحس

او الحس وتسمى مشاهدات وحسيات او كلاهما معا والحس هو حس
التتبع مثل الاخبار عن محسوس ممكن وقوعه جمع كبير يجزم العقل
بامتناع تواطئهم على الكذب وتسمى متواترات او غيره
مثل ان يشاهد ترتب التبي على غير مرارا كثيرة بحيث يجزم العقل
بانه ليس على سبيل الاتفاق والا لما كان دائما ولا اكثريا كترتب
الاسهال على تربب السقمونيا وتسمى تجربيات وقد تكفي المشاهدة
مرة او مرتين لانضمام قرائن اليها كالحكم بان نور القمر مستفاد
من نور الشمس وتسمى حدسيات اقول لما كان مقدمات
البرهان يقينية شرع في اقسام اليقينيات وهي
ستة وهذا لان الحاكم بصدق القضايا اليقينية اما ان يكون
هذا العقل او الحس او المركب منهما او الحافظ او المدرك في الحس
والعقل فان كان الحاكم هو العقل فلا يخلو اما ان يكون حكم العقل
بمجرد تصور الطرفين او بوسط يصوره في الذهن ولا يغيب
عنه عند تصور الطرفين من غير كسب فان كان الاول يسمى تلك
القضايا اوليات وبديهيات كقولنا الواحد نصف الاثنين
والكل اعظم من الجزء وليس ذلك من شهادة الحس فان الحس لا
يدرك الكليات وان كان الثاني فهو القضايا النظرية والقياس
وتسمى قضايا قياساتها معها كقولنا الاربعة زوج فان من
تصور الاربعة وانه زوج حكم في الحال انها زوج لانه يتصور في
الحال انها منقسمة بمتساويين والانقسام بمتساوين وسط
حاضر في الذهن دايما عند تصور هما وان كان الحاكم هو الحس فهو
المشاهدات والحسيات كحكمنا بان النار حارة والشمس
مضيئة ولقايل ان يقول ان الحس انما يفيد كون هذه النار حاره

والشمس مضيئة واما الكلي والحاكم فيه على هو العقل لا الحاسة
بمعرفة الحس وان كان مركبا من الحس والعقل فثلاثة اقسام
لان الحس اما حس السمع او غيره فان كان حس السمع فهو المتواترات
قضايا يحكم العقل بها بواسطة السماع عن جمع لتيقن احوال العقل
تواطئهم على الكذب اذا علم اسباب الاخبار الى المشاهدة في
الاحساس كعلمنا بوجود مكة وغيرها من البلاد فيخرج عن التعريف
اخراج اخبار واحد وجماعة امكن كذبهم والاخبار عن المعقولات
وان كان غير حس السمع فاما ان يحتاج العقل في الحزم الى تكرار المشاهدة
مرارا كثيرة او لا يحتاج بل تكفي المشاهدة مرة فاحدة او مرتين
فالذي يحتاج فيه الى ذلك التجربيات كحكمنا بالشرب السقونيا
يوجب الاسهال لما شاهدنا ترتيب الاسهال عليه مرارا كثيرة
ولا بد فيه من قياس خفي وبتوانه لو كان اتفاقيا لما كان
دائما او اكثريا والذي لا يحتاج فيه الى كثرة المشاهدة فهو الحدسيات
كالحكم بان نور القمر مستفاد من الشمس لاختلاف اشكاله
بحسب قربه وبعده عنها والخاسفة عند حيلولة الارض بينهما
وعدم الخاسفة في غيره لك والحدس انتقال الذهن من المبادي
الى المطالب والفرق بين التجربة والاستقراء ان الاستقراء يحمل
المشاهدة الجزئية مثلا للحكم الكلي والتجربة تضم الى المشاهدة
قياسا خفيا يحكم العقل بسببه واما الفرق بين التجربة والحدس فهو
ان القرائن المفيدة للجزم في الحدسيات مغايرة للحس للامر بخلاف
التجربة والفرق ان التجربة موقوفة على فعل فاعلة الانسان دون
الحدس وفيه نظر لان العلم بخواص الكواكب وتاثيرها من التجربيات
وليس لفعل الانسان فيه مدخل واما الطبيات فمقدمات

بحكم

مثل

بحكم العقل بها مع تجويز بعضهم تجويز امر جوحا واما المشهورات
فما اعترف به الجمهور لمصلحة عامة او لسائقة او حمية مثل العدل
حسن والظلم قبيح ولكشف العورة مذموم ومواساة الفقير محمودة
واما مقدمات المغالطة فمنها الوهم في امر غير محسوس
قياسا على المحسوس كقيل كل موجود فانه جسم او حال في جسم
وقد يستعمل فيها المخيلات وهي قضايا تذكر لترغيب النفس
في شيء او تنفيرها عنه وقد تكون صادقة واكثر ما تستعمل في
القياسات الخطابية قال اما الطبيات اولى
لما فرغ من اليقينيات التي هي مقدمات البرهان وشارع بما
شرع في بيان غير اليقينيات التي هي مبادي غيره وهي
ايضا ستة الاولى الطبيات وهي القضايا التي يحكم
بها العقل مع تجويز بعضهم تجويز امر جوحا فتجويز النقيض يخرج
اليقين والجمل المركب والمرجوح يخرج المشكوك والمكروه والثاني
المشهورات وهي القضايا التي تعترف بها الناس امنا المصلحة عليه
وتسمى ادابه محموده كقولنا العدل حسن والظلم قبيح اولوقة كقولنا
مواساة الفقير محموده ورعاية الضعفا واجبة او حمية والله
واستحيار كقولنا كشف العورة في المحافل مذموم ومحافظة الميل
البيت الازمة او لمعان كقبح ذبح الحيوان عند اهل الهند وعدم
قبحه عند غيرهم او للاستقرا كقولنا الملك العدل ظالم والفرق
بين المشهورات والاوليات ان الاوليات يكفي فيها تصور الطرفين
واما المشهورات فيحتاج الى سبب مما عددناه والمشهور قد يكون
صادقا وقد يكون كاذبا فان المشهور اغلب قبل الشيع لا الله
فان قدرة الله تعالى على كل شيء مشهورة وامكانه شنيع وليس بحادث

الوهوم

٢

فانه تعالى لا يقدر على المحالات وكذالك قبح ذبح الحيوانات
عند قوم فانه ان كان شنيع عندهم مع ان الشرع يكذبه اذ القرر
ذلك فاعلم انه قد ظهر من بعض كلام المتاخرين ان المشهور نوع من
الظنى لانه اقوى سبب الظن اما الشهرة وتسمى مشهورات او قبولا
ممن يوثق بصدقه وتسمى مقبولات واما عند المحققين فانها
ليست من الظنيات فانها فى الاغلب تكون جازمة الثالث
الوهميات وهى قضايا كاذبة يحكم بها بدمة الوهم فى المعقولات
الصرفة فيناسبها على المحسوسات والى وهميات مبادى المغالطة
كالحكم بان كل موجود فى جهة وان ورا العالم فضا لا يتناهى
والوهم قوة جسمانية تدرك المعانى الجزئية وحكمه فى
المعقولات الصرفة كاذب لانه لا يدركها واما فى المحسوسات
فربما يكون صادقا اذا شهد له العقل فالحكم بان هذين الجسمين
لا يوجدان فى مكان واحد الرابع المخيلات وهى القضايا
التى ساير النفس عند ورودها تنبسط او تنقبض وانما يدرك فيه
النفس فى شى او تنفيرها عنه سواء كانت صادقة او كاذبة كما يقال
للخمر انها ياقوتة سيالة والمطبوخ المسهل انه شراب مروق
صاف فيرغب النفس فى شربها وللعسل انه مره مقيئة فتنفر
النفس عنه والمخيلات مواد القياس الشعرى واكثر استعمالها
انما يكون فيه وقد تستعمل فى المغالطة ايضا اذا اريد مع
ايقاع التصديق تقرير النفس على انبساط او انبساط
الحاصل المسلمات وهى القضايا التى تسلم فى علم او عند الخصم
كتسليم الفقهاء ان القياس حجة السادس المقبولات ممن يوثق
بصدقه كالانبيا والعلما قال والثالثة الى اخره

اقول

اقول لما فرغ من ذكر المدارك العقلية شرع فى ذكر المدارك النقلية
وهى ما صح نقله مما عرف صدقه عقلا وهم الانبيا عليهم الصلاة
والسلام ادعوا الرسالة واظهروا المعجزة على وفق الدعوى وذلك
بدل عقلا على صدقهم كما سياتى فى بحث النبوات وقوله عقلا
تنبيه على امتناع ان يكون العلم بصدقهم مستفادا من النقل والا
لزم الدور واعلم ان الدليل النقلى لا يفيد لنا اليقين الا عند
تحقق امور عشرة احدها ان يكون النقل الينا متواترا وقد
تقدم معنى التواتر وثانيها عصمة رواة العربية من النحو والصرف
واللغة والاعجاز كلهم مما رووه وثالثها عدم وقوع
اللحن عن العرب فيما رووه عمدا اعرابا وتصريفا او مع احتمال
اللحن ينبغى الجزم وهذا الشرط لم يذكر المصنف صريحا لكن يمكن
استخراجه من قوله وعصمة رواة العربية انما ورد وها على
ادعا انها صحيحة لا لحن فيها لتصير لحن ما جا مخالفا لا نهم واذا
كانوا معصومين عن الكذب فى هذه الدعوى والنقل لزم بالضرورة
عدم وقوع اللحن فيما رووه والباقى واضح الى العاشر وهو عدم
المعارض العقلى فانه لو قام دليل عقلى على نقيض ما دل عليه
الدليل النقلى امتنع العمل بالنقلى بل يرجح الدليل العقلى مثاله قوله
تعالى الرحمن على العرش استوى فان ظاهر الاية يدل على كونه مستقرا
على العرش والدليل العقلى ينفيه لامتناع كونه مما سالذ الاجسام
ومحاذيا لها فيمتنع الاعتقاد بثبوت مقتضاهما لاستحالة
اجتماع النقيضين وكذا اعتقاد نفيه لاستحالة ارتفاع
النقيضين وكذا اعتقاد ثبوت مقتضى النقلى دون العقلى
لان العقل اصل النقلى لما تقدم فلو رجحنا النقل على العقل

لزم تكذيب الاصل لاجل تصديق الفرع وهو محال لان تكذيب
الاصل يستلزم تكذيب الفرع كتسليم الفقهاء ان القياس
حجة فلزم تكذيب الفرع على تقدير صدق هذا الخلف فتعين العمل
بالعقل وتاويل النقل او تفويض الامر كما هو مذهب كثير من
السلف **الفصل** الرابع في احكام النظر وفيه مباحث **قال**
الاول ان النظر الصحيح يفيد العلم والشمسة انكروها
مطلقا والمهندسون في الاكثريات لنا انا نعلم بالضرورة ان من
علم لزوم شيء لشيء وعلم معه وجود الملزوم او عدم اللازم علم
من الاول وجود اللازم ومن الثاني عدم الملزوم وايضا من علم ان
العالم ممكن وان كل ممكن فله سبب علم قطعا ان له سببا
اقول لما فرغ من انواع النظريات باعتبار مادته وصورته
شرع في احكامه وفي هذا الفصل ثلاثة مباحث لان النظر
اما ان يفيد العلم او لا وعلى الاول هل يمكن في معرفة الله تعالى
او لا وعلى الاول هل هو واجب اولى **البحث الاول**
في افادة العلم والمذهب الحق الصحيح ان النظر الصحيح باعتبار مادته
وصورته مفيد للعلم والشمسة انكروا هذا القول مطلقا والمهندسون
اعترفوا به في العدديات والهندسيات وانكروه في الالهيات
وزعموا ان المطلوب فيها هو الاحد بالا والاولى والاستدلال
المص على المذهب الحق بوجهين احدهما يدل على افادته اذا كان
استدلاليا والثاني يدل على فائدته اذا كان اقترانيا اما
الاول فلانا نعلم ضرورة ان من كان عالما بالملازمة بين
الشيئين ثم علم وجود الملزوم علم بالضرورة وجود اللازم
واذا علم عدم اللازم علم عدم الملزوم والا لم يكن الملزوم ملزوما

ولا اللازم لازما واذا كان كذلك فقد افاد النظر العلم وانكار
ذلك مكابرة وعناد **واما الثاني** فهو ان من علم ان العالم ممكن وكل
ممكن فله مؤثر علم بالضرورة ان العالم مؤثر **قال**
احتجت الشمسية بوجوه الاول ان العلم الحاصل عقيب النظر اذا كان
ضروريا لما بان خلافه وان كان نظريا عاد الكلام الى علميته
العلم وعلى هذا يروى عبارة المحصل في لازم النظر الثاني
ولزم التسلسل الثاني ان المطلوب اذا كان معلوما فلا طلب
وان لم يكن معلوما فاذا حصل فكيف يعرفه الثالث ان الذهن
لا يقوى على استحضار مقدمتين معا لانا نجد من انفسنا الى من
موجها الى مقدمة لتعذر علينا في تلك الحالة التوجه الى الاخرى
والمقدمة الواحدة لا يجب عن الاولى بان العلم به وباستلزام
المقدمتين معا على الترتيب الخاص لضروري وظهور الخطا بعد
النظر الصحيح ممنوع وعن الثاني ان طرفيه معلومان والنسبة
متهمة والمطلوب تعيينها فاذا حصل تميز عن غيره بنظر فيه وعن
الثالث ان الذهن يستحضرهما كما يستحضر طرفي الشرطية وحكمه
بالملازمة او المعاندة بينهما **اقول** هذه الوجوه الثلاثة
تمسك بها السمنية الاول ان العلم لو افاد العلم فذلك العلم
الحاصل عقيبه اما ان يكون ضروريا او نظريا والاول
باطل لان كثيرا ما ينكشف لنا ظرخلاف ما اعتقدوه ولو
كان ضروريا لما كان كذلك اذ الضروري لا يمكن انقلابه
والثاني ايضا محال والا لافتقر الى نظر اخر والكلام في لازم
النظر الثاني كالكلام في لازم النظر الاول بان يقال الحاصل
عقيبه اما ضروري وهو محال لما تقدم او نظري وايضا

محال والا لافتقر الى نظر اخر ولزم التسلسل الوجه الثاني
ان المطلوب من النظر امّا ان يكون حاصلا اولا واما ما كان لا يفيد النظر
العلم امّا اذا كان حاصلا لانه لو حصل استحال ان يعرف ان
الحاصل مطلوب لعدم الشعور به وفيه نظر لان عدم العلم بحصول
المطلوب لا يستلزم عدم حصوله حتى يلزم عدم افادته العلم
اذ العلم بالشي لا يستلزم الشعور بالعلم به الوجه الثالث
ان العلم بالمقدمتين لا يحصل دفعة في الذهن بدليل انا نجد
من انفسنا اني متى توجهنا لاستحضار مقدمة سوى علمنا في
تلك الحالة الى وجه كواستحضار مقدمة اخرى فالحاضر في الذهن
ابدا ليس الا مقدمة واحدة وذلك غير مسلم بالاتفاق فالعلم
لا يفيد العلم والجواب عن الوجه الاول انا نختار ان العلم الحاصل
عقيب النظر ضروري على معنى انه لا يلزم من المقدمات الضرورية
المترتبة بالترتيب الخاص المنح ومن المعلوم ان لازم الضروري
هذا القدر ضروري قولهم قد يظهر للناظر خطأ ما اعتقده
قلنا مسلم ظهور الخطا بعد النظر الصحيح لكنه محال فانما ياتي بالنظر
الصحيح على الوجه المذكور استحال تطرق الخطا عليه وان عنيتم ظهور الخطا
بعد النظر الفاسد فهو مسلم ولا نزاع في انه لا يفيد العلم والعلم ان
قول الملصان العلم به وباستلزام المقدمتين ضروري غير صاف
عن الاشكال لانه ان اراد بالضرورة ها هنا ما الاحتياج فيه الى طلب
وكسب كما هو المعارف فظاهر ان العلم بالنتيجة ليس كذلك
وان اراد به ما يلزم من المقدمات الضرورية او المنتهية اليها
وان احتيج الى طلب فالعلم باستلزام المقدمتين للنتيجة ليس
كذلك فالاولى ان يقال في الجواب ان عنيتم بالعلم الحاصل

عقيب

ولا استبعاد عليه ولا نسلم انه حاصلا

عقيب النظر العالم عقيب بالنتيجة فنختار انه نظري ولا
نسلم لزوم التسلسل لانه لا تفتقر الى هذا النظر المستلزم
له وان عنيتم به العلم بافادة المقدمتين النتيجة فنختار
انه ضروري لا سيما في الشكل الاول والقياس الاستثنائي والجواب
عن الوجه الثاني سوانا لا نسلم ان المطلوب انه احصل لا يعرف
انه مطلوبه وان كل واحد من المحكوم عليه معلوم والمحكوم
نسبته احدهما عن الاخر والمطلوب يعني النسبة بالايجاب او السلب
فاذا حصل المطلوب اي اقام الدليل على الايجاب او على
السلب صار الناظر مطاوبه عن غيره بالظرفين الذين كانوا مصورين
له والجواب عن الوجه الثالث ان يقال لا نسلم امتناع
حصول المقدمتين معا في الذهن ودعوى الضرورة ممنوعة
فانا نعقل الصفة الشرطية المركبة من جملتين وهما ادراكه
ثم نحكم باللزوم بينهما كما في المتصلات او بالمعاندة كما في
المنفصلات ولا شك في ان الحكم باللزوم او المعاندة بين الشيئين
يستلزم حصولهما في الذهن حال الحكم بذلك اللزوم او المعا
ندة وذلك يدل على اجتماع مقدمتين دفعة في الذهن فان قيل
تعقل طرفي الشرطية ليس تعقلا للقضيتين لان حرف الشرط اخر
عن ذلك فالجواب ان هذا الكلام على السند ومع هذا فاقتران
اقتران حرف الشرط بهما يكون حال الحكم باللزوم او المعا
وذلك يدل على اجتماع مقدمتين دفعة في الذهن فان قيل
المتاخر ذلك الحكم عن تعقل المقدمتين وبه يحصل المطلوب
قال واحتج المهندسون بوجهين الاول ان التصديق
موقوف على التصور وذات الله تعالى غير معقولة ولا جايزة ٥

جهما

التعقل كما سنذكره في الكتاب الثاني ان شاء الله تعالى فلا
يكون محكوما عليه الثاني ان اقرب الامور الى الانسان
هويته التي يشير اليها بقوله انا وانت نوي في مباحث النفس
اختلافات كثيرة في انها ما هي وكيف هي فما ظنك بما بعدها
عن الاوهام والعقول واجيب عن الاول بان التصديق متوقف
على تصور الطرفين باعتبار وذات الله تعالى كذلك
وعن الثاني بانه دليل على عسره ولا شك فيه اذ الوهم يلابس
العقل في جميع احواله والباطل ياكل الحق في مباحثه ولذلك
تخالفت فيه الآراء وتصادمت الاهواء والسلف معوا انه
الا الافراد من الادكياء بل الكلام انما هو في الامتناع اقول
تمسك المهندسون بوجهين الاول ان الفلك لو كان مقيدا للعلم
في الالهيات لافاد نشأة امر الى ذات الله تعالى والتالي
باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فظاهرة واما بطلان
اللازم فلان نسبة شيء الى آخر يستلزم تصورهما والتالي
تعالى لما امتنع تصوره لما سيجيء في كتاب الالهيات امتنع العلم
عليه ونسبة شيء اليه الثاني ان اظهر الاشياء الانسان
واقربها اليه هويته التي يشير اليها كل واحد بقوله انا ثم
ان العقلاء اختلفوا في حقيقة تلك الهوية فقيل انها
البدن المحسوس وقيل اجسام سارية وقيل جوهر مجرد
الى غير ذلك من الاقوال واذا كان علم الانسان بما ظهر
الاشياء له كذلك فيكون باخفى الامور وابعدها مناسبة
عنه والجواب من الوجه الاول ان ذات الله تعالى والكائنات عنه
متصورة بحسب الحقيقة لكنها متصورة بحسب العوارض

وذلك

وذلك كاف في امكان التصديق والحكم على ذاته وصفاته
والجواب عن الوجه الثاني انه انما يدل على صعوبة العلم
بالالهيات وعسر ادراكها والنزاع فيه وانما الكلام في
الامتناع وما ذكرتم لا يدل والسر في عسره هو ان الوهم
قد تلامس العقل وتعارضه في مأخذ العلم الالهي وهي المقدمات
التي حسي عليها مسائله والباطل شبه بالحق في اخص فتعرض
للعقل الغاط بسبب معارضة الوهم اياه ولذلك حصلت
فيه اختلافات كثيرة بين العقلاء والسلف صفوا اكثر
الناس عن علمه والاشتغال به قال فروع الاول
النظر الصحيح بعد الذهن والشيخة نصر عليه عوضه
عادة عند الشيخ ابي الحسن الاشعري ووجوبا عند الحكماء
وقالت المعتزلة النظر يولدها في الذهن ومعنى التوليد
الموجب وجود شيء وجود اخر كحركة اليد والمفتاح
وبيان فساده ببيان اسناد جميع الكائنات الى الله تعالى
ابتداء اقول هذه فروع ثلاثة على كون النظر الصحيح
مفيدا للعلم الاول منها هو انهم اختلفوا في ان حصول
العلم عقيب النظر هل هو على سبيل الاعداد او على سبيل التوليد
والى الاول ذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري والحكماء على
معنى ان النظر يجعل الذهن مستعدا لفيضان النعم عليه
من واجب الوجود تعالى بلا واسطة او بواسطة لكن الاشعري
قال انما يفيض على الذهن لاطراد العادة بذلك كحصول
الشبع عقيب الاكل والري عقيب الشرب فلا يمتنع التخلف عنه
وقالت الحكماء انه يفيض عليه وجوبا ويمتنع التخلف وذلك

المعتزلة الى ان النظر يولد النتيجة ويوجدها في الذهن
على معنى ان النظر هو العلة الفاعلية لوجودها ثم فسروا
التوليد بانه ايجاب الشئ شيئا اخر كما ان حركة اليد توجب
حركة المفتاح ووجود الميل في الجسم حركته لا كايجاب
الميل اولا فانه يسمى مباشرة لا توليدا اقول ويتعين
فساده اي فساد مذهب المعتزلة باقامة الدليل على ان جميع
الممكنات مستندة الى الله تعالى ابتداء من غير واسطة
وان لا مؤثر الا الله تعالى واذا كان كذلك فلا يكون النظر
مولدا للنتيجة ومؤثرا فيها قال الثاني الاشبه انه
لابد بعد استحضار المقدمتين من ملاحظة الترتيب والهيئة
المعارضتين لهما والا لما تفاوتت الامكان في حصل الانتاج
وخفايه اقول اختلفوا في ان مجرد استحضار المقدمتين
هل يكفي في حصول النتيجة ام لا فقال المصنف انه لا يكفي
ذلك بل لابد من ملاحظة الترتيب والهيئة المعارضتين للمقدمتين
واستدل عليه بانه لو كفى مجرد حصول المقدمتين لزم تساوي
جميع الاشكال الاربعة في حد الانتاج وخفايه والتالي
ظاهر البطلان صرورة ان انتاج الشكل الاول اظهر
من انتاج بقية الاشكال وفي ذكر الترتيب مع الهيئة تنبيه على
مغايرتهما فان الهيئة انما تعرض بعد الترتيب وللقائل ان
يقول لا يلزم من هذا الدليل كون ملاحظة الترتيب والهيئة
شرطا في حصول الانتاج بل غاية ما في الباب كونه شرطا لحد
الانتاج او لحقايه والنزاع فيه بل في الاول واعلم ان الشيخ
ابا علي استدل على ان مجرد المقدمتين لا يكفي ان الانسان قد

يعلم

يعلم بان هذا الحيوان بعلة وكل بعلة عاقر ومع هذين
العلمين ربما راى بعلمه منتفخة البطن فيظن انها غير
عاقر فلا بد مع ذلك من العلم بانتاج الصغرى بحسب الكبرى
واجاب عند الامام بان ذلك انما يكون عند حصول
احدهما اما عند اجتماعهما فلا قال الثالث المشهور
ان النظر الفاسد لا يستلزم الجهل وقيل بخلافه والحق
ان الفساد ان كان مقصورا على المادة استلزم والا فلا
اقول القائلون بان النظر الصحيح يفيد العلم ويستلزمه
اختلفوا في ان النظر الفاسد هل يستلزم الجهل او لا يستلزم
شيئا فاكثر الاشاعرة انه لا يستلزمه في شئ من الصور
وقال الامام انه قد يستلزمه والمختار تفصيله
وهو ان فساد النظر ان كان لفساد مادته فقط دون
صورته فقد يستلزم الجهل وان كان لفساد صورته
دون مادته او لفسادهما لم يستلزم اما الاول
فلان فاسد الصورة المادة اذا كان صحيح الصورة كان
مستلزما للنتيجة بالصورة فاذا كانت النتيجة غير
مطابقة للواقع فقد استلزم جهلا كما لو اعتقد ان العالم
قديم وكل قديم مستغن عن المؤثر اعتقد بالضرورة ان
العالم مستغن عن المؤثر وهو جهل واما الثاني فلانه
اذا كان فاسد الصورة سواء كان صحيح المادة او لم يكن لم يكن
مستلزما فلا يستلزم جهلا او لا علما او لا علما ومن هذا يتبين
فساد ما وهم بعض من ان فاسد المادة والصورة يستلزمه
ايضا قال الثاني انه كان في معرفة الله تعالى

والحاجة الى المعلم ويدل عليه ما ذكرناه احتجت الاسمعيلية
بان الخلاف مستمر بين العقلاء في ذلك ولو كفى العقل لما كان
كذلك وايضا الانسان لا يستقل باضعف العلوم فكيف
باصعبها واجيب عن الاول بانهم لو تواتوا بالنظر الصحيح
لما وقع لهم ذلك وعن الثاني بان العصر مسلم ولا شك في
انه لو كان معلم بعلم المبادي وابح وبيح السلوك والشبه
كان اوفق انما النزاع في الامتناع اقول هذا هو البحث
الثاني من هذا الفصل وهو ان معرفة الله تعالى هل يمكن
حصولها بمجرد النظر ام يحتاج فيها الى معلم فذهب اهل
الحق الى ان النظر كاف واستدلوا بما ذكرناه من الدليل على افادة
النظر العلم وهو انا نعلم ان العالم ممكن وكل ممكن فله مؤثر
علم ان للعالم مؤثرا ثم اذا انضم اليه ان المؤثر في الممكن يجب
ان يكون واحدا علم بالضرورة وجود الواجب سواء وجد
معلما اولا وقابل ان يقول لا شك انه متى حصل العلم بتلك
الامور حصل العلم بالنتيجة وانما الكلام في امكان العلم بدون
هذه الامور من غير معلم وما ذكرتم لا يدل عليه وذهب
الملاحدة الى ان بمجرد النظر لا يكفي بل يحتاج الى امام معصوم
يهدي الخلق الى معرفة الله ويعلمهم طريق النجاة واحتجوا
بوجهين الاول ان العقل لو استقل بالعلم بحقايق الاشياء
وادراكها لما اختلفت العقلاء في العلوم النظرية
كما لم يختلفوا في القضايا الاولية والثاني ظاهر البطلان
الثاني ان الانسان لا يستقل بتحصيل اضعف العلوم
كالنحو والتجويد واخس الصنايع كالحياكة والخياطة بل يحتاج

الى

الى استاذ يهديه الى ذلك فكيف يستقل باصعب العلوم وهو
العلم بذات الله تعالى وصفاته ونعوت جلاله واجيب
عن الاول بمنع الشرطية لانما انما نقصد اذا لم نر احدا
واحدا بالنظر الصحيح وهو محال وعن الثاني انه لا شك
ولا نزاع في عسر حصول معرفة الله تعالى من غير استاذ وانما
النزاع في الامتناع وما ذكرتم لا يدل عليه قال الثالث
النظر في معرفة الله تعالى واجب اما عندنا فلقوله
تعالى قل انظروا ماذا في السموات والارض وما تغني
الايات والنذر ونحوه واما عند المعتزلة فلان
المعرفة واجبة عقلا وهي لا تحصل الا بالنظر وما لا
يتم الواجب المطلق الا به فهو واجب واعترض عليه بان مبناه
على حكم العقل وسيأتي الكلام فيه وامتناع العرفان بغيره واستحالة
التكليف بالمحال وكلاهما ممنوع وبان قوله تعالى وما كنا معذبين
حتى نبعث رسولا ينفي الوجوب قبل البعثة لتنفي لازمه فدل
على ان الوجوب ليس الا من الشرع اقول اتفقت
الاشاعرة والمعتزلة على ان النظر في معرفة الله تعالى واجب
لكن الاشاعرة قالوا ان وجوبه سمعي لقوله تعالى قل انظروا ماذا في
السموات والارض فان الاية دلت على وجوب الفكر في مخلوقات الله
تعالى ليستدل بها على وجود الصانع ووحدانيته واما المعتزلة
فقالوا ان وجوبه عقلي وذلك لان معرفة الله تعالى واجبة
بالاجماع عقلا ومعرفته تتوقف على النظر اذ لو توقفت على السمع
لزم الدور وكل ما يتوقف عليه الواجب المطلق اي الذي يجب على
كل حال وكان مقدورا فهو واجب بالاجماع وتركه معصية وجوب الاتيان

بالواجب المتوقف عليه حينئذ يلزم التكليف بالشئ حال عدمه
وهو تكليف بالمحال وقوله الواجب المطلق احترازا عن المقيد
فان مقدمته غير واجبة كايجاب الزكاة المتوقف على حصول
النصاب واعترض على الدليل بانه مبني على امور ثلاثة فاسدة فيكون
هو ايضا فاسدا الاول ان الحاكم بالحسن والقبح هو العقل وسيس
في الالهيات بعد حضر بر محل النزاع بطلان ذلك والتالي امتناع
حصول معرفة الله تعالى مع تعذر النظر وهو محال لجواز حصولها
بالالهام وتصفية الباطن او يقول الامام المعصوم الثالث
امتناع التكليف بالمحال فهو ايضا محال لكن ذلك عندنا وانما قال
ولا سيما لان حكم العقل ليس ممنوعا على الاطلاق كما يجئ قوله
وبان قوله عطف على قوله وبان مبناه اي واعترض عليه بوجه اخر
وتقديره لو وجب النظر قبل الشرع لكان تاركه معاقبا والتالي
باطل اما الملازمة فلان التعذيب على الترك من لوازم الوجوب
وانما نفي التالي فلقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا
فانه دل على ان العبد لا يعذب قبل الشرع فلو ترك النظر قبل
الشرع لا يعذب فلا يكون واجبا وفي هذا الاعتراض نظر لانا
لا نسلم ان التعذيب على الترك من لوازم الوجوب بل استحقاق
التعذيب من لوازمه والاية لم تدل على نفيه للمسلمة الا اذا كان الاعتراض
على سبيل الالزام فحينئذ يستقيم قال قيل لو وجب من الشرع
لزم افحام الانبياء عليهم الصلاة والسلام فان المكلف لا ينظر
ما لم يعلم وجوبه ولا يعلم ما لم ينظر فلنا ولو وجب عقلا لافحم
ايضا لان وجوب النظر غير ضروري او لو متوقف على مقدمات
نتبقر الى نظار دقيقة اقول المعتزلة احتجوا على ان وجوب

النظر

النظر عقلي بان قالوا لو لم يجب الا بالشرع لزم افحام الانبياء وعجزهم
عن اثبات النبوة والتالي باطل بالاجماع فالمقدم مثله بيان
الشرطية ان النبي عليه السلام اذا اظهر المعجزة وقال للمكلف
انظر فيها لتعلم صحتها فللمكلف ان يقول النظر في معجزتك متوقف
على العلم بوجوبه والعلم بوجوبه ايضا متوقف على النظر في المعجزة
لانه على تقدير التنزل متوقف على ثبوت الشرع المتوقف على النظر
في المعجزة فيلزم الدور المحال او يقول هذا لا يجب علي النظر
في المعجزة الا بالشرع ولا يستقر الا عند النظر في المعجزة فلا ينظر
حتى لا يجب الشرع ولا يجب علي شئ من الواجبات وذلك افحام الانبيا
واعلم ان ظاهر لفظ المصنف انما يوافق التقدير الاول لا الثاني كما
توهمه بعضهم ثم اجاب المصنف بان ما ذكرتم مشترك الالزام
لان وجوب النظر وان كان عقليا عندكم لكنه ليس ضروريا
لتوقفه على مقدمات نظرية وهي العلم بوجوب معرفة الله تعالى
وبان النظر طريق اليها وبان الطريق سواه وبان مقدمة الواجب
واجبة وكل منها اي من الامور النظرية مفتقرة الى انظار دقيقة لا تخلا
العقلاء فيها واذا كان كذلك فللمكلف ان يقول لا انظر حتى
اعرف وجوب النظر وهي العلم بوجوب معرفة الله تعالى النظر
لما كان نظريا يتوقف على نظر وفكر ولا انظر كي لا اعلم وجوبه
ولا يثبت الشرع فيلزم الافحام واعلم ان هذا الجواب الزامي جدلي
واما العود الحقيقي فقد ذكرناه في شرح اصول ابن الحاجب

قال الكتاب الاول في المكلف وفيه ثلاثة ابواب

الاول في تقسيم المعلومات اقول المراد بالامور الكلية
هي الامور العامة او قد قرروها بما يكون مشتركا بين جميع الموجودات

(وفي نسخة الامور الكلية)

كالوجود والوحدة والماهية او اكثرها كالوجوب بالغير والامكان
والحدوث وقالوا ان العدم لما كان مقابلا للحدوث عد ايضا من
الامور العامة وان لم يكن في الحقيقة منها ولذلك بعض الامتناع منها
ايضا المقابلة للوجوب والامكان اولانه لما كان مشتركا بين
المعدومات الممتنعة جرى مجرى الامور العامة وكذلك
الكلام في العدم باعتبار مقابلته الوجود والاشارة بين المعدومات
وقد سبق تقسيمها بوجه اخر جامع لجميع الاقسام المذكورة من غير تكلف
ويمكن ان يقال ان الامور العامة هي كل شيء لا يختص بالجواهر
والاعراض ولا يرد عليه صفات الله تعالى على القول بعدم جوهريته
تعالى لان ذلك من مصطلحات الحكماء وسائهم وهم لا يثبتون
لله تعالى صفة قائمة به قال المعلوم اما ان يكون متحققا في الخارج وهو
الموجود اولا وهو المعدوم ومن ثم قسم المعلوم الى ثلاثة اقسام
باعتبار نفسه فهو الموجود وان تحقق باعتبار غيره فهو الحال
كالاجناس والفصول وحدوا الحال بانه صفة غير موجودة ولا معدومة
في نفسها قائمة بموجود اقول بين في هذا التفصيل تقسيم المعلومات
بناء على رأي الحكماء والمتكلمين من الاشاعرة والمعتزلة اما الاشاعرة
فالذين لا يثبتون الحال قسموا المعلوم الى الموجود والمعدوم لان
المعلوم ان كان له ثبوت في الخارج وتحقق بوجه ما فهو الموجود
والا فهو المعدوم واما مثبتوا الحال منهم كالقاضي وامام
الحرمين فانهم قسموا المعلوم الى ثلاثة اقسام لانه اما ان يتحقق في
الخارج فهو المعدوم وان تحقق فيه فان كان تحققه باعتبار ذاته
مع قطع النظر عن غيره فهو الموجود وان كان باعتبار الغير
وتبعيته فهو الحال كالاجناس والفصول والاجناس كالكونية السواد

والعرضية

والعرضية والوجود والفصول كالبصرية البصر وغيرها وليس
المراد من هذه الاجناس والفصول في هذا الموضع ما هو مصطلح
المنطقيين بل هو اعم منها ومن الامور المشتركة والمميزة فانهم
قسموا الحال الى معللة وهي ما يثبت للذات لمعنى قائم بها
كالعالمية والقادرية والكائنية المعللة بالعلم والقدرة
والكون والى غير معللة كالوجود والتحيز ومعروفوها بانها صفة الخ
فقوله صفة احتراز عما ليس بصفة كالذوات وقوله غير
موجودة في نفسها احتراز عن الصفات الوجودية كالعلم
والقدرة والسواد والبياض ونحوها وقوله قائمة بموجود
احتراز عن الصفات السلبية فانها ليس من شانها القيام بالموجود
وهذا الحد لا يصح على مذهب المعتزلة لانهم جعلوا الجوهرية
من الاحوال ومن صفة للمعدوم لانها عندهم حاصلة للذات
حالتي الوجود والعدم اذ تفرد ذلك فاعلم انه لي في هذا التعريف
نظر او ذلك لان تعريفها بالصفة مخرج غير الصفة والمتكلمون
عن اصحاب الحال ان جميع الامور المشتركة والمميزة عندهم
احوال وتلك قد تكون صفات قائمة بغيرها وقد لا تكون
فلا يكون التعريف جامعا قال وقالت المعتزلة المعلوم
ان تحقق في نفسه فهو الشيء وان لم يتحقق كالممتنع فهو المنفي والثابت
اذ كان له كون في الاعيان فهو الموجود والا فهو المعدوم وهم يطلقون
المعدوم على المنفي وزاد مثبتوا الحال منهم فقالوا الكائن ان
استقل بالكائنية فهو الذات الموجودة وان لم يستقل فهو الحال
اقول اكثر المعتزلة قسموا المعلوم الى ثلاثة اقسام لان
المعلوم ان كان متحققا في نفسه اي متقررا في الخارج سواء كان عاريا عن صفة

جوابه ظاهر لانهم فسروا الصفة بما يكون
موجودا في الخارج وجودا لا خر فعلى هذا
تكون الامور المميزة والمشتركة
فافهم النظر له

الوجود او لا فهو الثبتي والثابت وان لم يكن متحققا فهو المنفي كاجتماع
النقيضين وشريك الباري وغيرهما من الممتنعات والاول
ان كان له في الاعيان دون فهو الموجود والا فهو المعدوم والمعدوم
قد يطلق عند هم على المنفي ايضا فيكون المعدوم اعم من المنفي والثابت
اعم من الموجود لكن بين العمومين فرق فان اطلاق المعدوم على
الممتنع ليس بمعنى اطلاقه على الممكن بخلاف اطلاق الممكن الثابت على
الموجود والمعدوم القابل بالحال من المعتزلة قسم الكائن في الاعيان
الى قسمين لان الكائن ان استقل بالكائنية فهو الذات الموجود
وان لم يستقل بالكائنية بل انما يكون تبعا لغيره فهو الحال ويرى
هذا التقسيم نظرا استدلوا به على جميع الاعراض الكائنة
في الاعيان اخوا الاعند هم ولا وليس كذلك اللهم الا ان يقال
اذا فسر الاستقلال بالكائنة على وجه يشمل الجواهر والاعراض
الموجود قال وقال الحكماء ما يصح ان يعلم ان كان له
تحقق ما فهو الموجود وان لم يكن له ذلك فهو المعدوم وقسموا الموجود
الى ذهني وخارجي والخارجي الى ما لا يقبل العدم لذاته وهو الواجب
والى ما لا يقبله وهو الممكن والممكن الى ما يكون في موضوع اي محل يقوم
ما حل فيه وهو العرض والى ما لا يكون كذلك وهو الجوهر والمتكلمون
قسموه الى ما لا اول لوجوده وهو القديم والى ما له اول وهو
المحدث والمحدث الى متحيز وهو الجوهر او حال فيه وهو العرض
او الى ما يقابلهما ثم استحالوا ان يكون شاركه الباري تعالى
فيه وحالبة في غيره فلزم التركيب ومنع بان الاشتراك
في العوارض لا سيما في الثلث لا يستلزم التركيب اقول
كل ما يصح ان يعلم سواء كان معلوما او لا اما ان يكون له تحقق في

الذهن

للغير

الذهن او الخارج واما ان لا تحقق له بوجه فالاول الموجود
والثاني المعدوم والموجود ان كان متحققا في الذهن فهو الموجود
الذهني وان كان في الخارج فهو الموجود الخارجي ان لم يقبل العدم
لذاته فهو واجب الوجود وان قبله نظرا الى ذاته مع قطع
النظر عن غيره فهو ممكن الوجود والممكن ان كان في موضوع فهو
العرض والا فهو الجوهر وعرف الموضوع بالمحل الذي يكون مقوما للحال
اي يتوقف عليه وجود الحال وفي هذا التعريف نظر لصدقه على
الهيولى ايضا فالاولى ان يقال هو المحل المتقوم في نفسه المقوم
للحال فيخرج عنه الهيولي واما المتكلمون فقد قسموا الموجود
الى ما لا اول لوجوده وهو القديم والى ما لوجوده اول وهو
الحادث ثم الحادث اما متحيز وهو الجوهر او الفارغ المتقوم المشغول
بالشيء وحال في المتحيز او لا هذا ولا ذلك فالمتحيز هو الجوهر
والحال في المتحيز هو العرض واما الذي لا يكون متحيزا ولا حالا
في المتحيز فقد انكره المتكلمون واثبته الفلاسفة كما سيجيء
واقوى دلايل المنكرين هو انه لو حصل موجود سوى الله تعالى
يمكن الاشارة اليه لكان الباري تعالى شاركه في انه ليس بمتحيز
ولا حال فيه ومتميزا عنه بشيء اخر لان كل امرين اشتركا في صفة
لا بد لهما من ما يتميز فيلزم تركب الواجب من المشترك والمميز وهو محال
وهذه الحجة ضعيفة لان عدم التحيز وعدم الحلول في المتحيز
ليس امرا ثبوتيا للواجب والا لما شاركه الواجب فيه بل امرا عارضا لهما
والاشتراك في العوارض خصوصا في العوارض السلبية لا يخل فيه
لا يوجب التركيب والا لزم نفي البسيط لان كل ما هيتين بسيطتين
اشتركا في سلب ما عدا هما عنهما قال الفصل الثاني

فى الوجود والعدم وفيه مباحث الاول فى تصور الوجود
وهو بديهى لوجوه الاول انه جزء الوجودى متصور بديهة
اقول انما قدم بحث الوجود على سائر الامور لكونها اعرف منها
واختلف الناس فى ان تصور الوجود بديهى او لا فذهب اكثر المحققين
الى الاول واستدلوا عليه بوجوه احدها ان كل واحد متصور وجوده
الخاص بديهة والوجود المطلق جزء منه واذا كان المركب بديهيا
فكذلك احد اجزاءه لان ما يتوقف البديهى اولى بان يكون بديهيا
واعلم ان صحة هذا الدليل مبنى على كون الوجود مشتركا والا
فللمانع ان يمنع كون الوجود المطلق جزءا من كل وجود خاص فان قلت
لانسلم ان تصور وجودى بديهى بل البديهى هو العلم بثبوت وجودى
وثبوت الشئ وحصوله لا يستلزم تصوره قلت هذا المنع لا يضر ما
لان البديهى اما تصور الوجود الخاص او ثبوته وايا ما كان يحصل
المطلوب اما على التقدير الاول فظاهر واما على التقدير الثانى
فلان الثبوت هو الوجود واذا كان تصور ثبوت الموجود الخاص
بديهيا كان تصور وجوده بديهيا وحينئذ يحصل
المطلوب الثانى التصديق البديهى بانى النفع والاثبات لا يجتمعان
ولا يرتفعان مسوق بتصور الوجود والعدم ومغايرتهما التى هى
الاساسية قيل هذا التصديق ان كان بديهيا فتصورات
طرفيه يغنى عن الدليل والا لم يفد قلنا بداهته مطلقا
متوقفة على بداهة العلم بالجزء لا على حصول العلم ببداهته
ولقائل ان يقول التصديق موقوف على تصور ما باعتبار لا على
تصور حقيقته فلا يلزم من تصور بداهته اقول هذا هو
الدليل الثانى على كون البديهى التصور بتقريره ان قولنا ان النفى

والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان تصديق بديهى وانه متوقف
على تصور الوجود والعدم ضرورة توقف التصديق على تصور
المحكوم عليه وبه ويتوقف ايضا على تصور الاضافة والوحدة
لتوقفه على وجود المغايرة الوجود والعدم والمغايرة هى
الاضافة المتوقف تصورها على تصور الوحدة لتقومها بالوحدة
فيلزم ان يكون تصور هذه الامور الاربعة ايضا بديهيا لان ما يتوقف
عليه البديهى اولى ان يكون بديهيا ولما منع ان يمنع كون المغايرة
نفس الاضافة بل من لوازمها واعترض على هذا الدليل
بانه لا يفيد المطلوب وذلك لان التصديق المذكور اما ان
يكون بديهيا بجميع اجزائه او ببعضها فان كان الاول لم يحتج
الى دليل اذ البديهى هو الذى لا يحتاج الى نظر ودليل فلا فايدة
فيه وان كان الثانى لم يلزم منه كون الوجود بديهيا لجواز ان
يكون البديهى جزءا اخر غيره فلا يفيد المطلوب اجاب
المصنف باختيار القسم الاول وبان التصديق البديهى مطلقا ولا
يلزم منه عدم الاحتياج فى اسباب بداهته جزء الى دليل
وذلك لان العلم بالشئ بغاير العلم ببداهته فجاز ان يكون
العلم بالشئ بديهيا مع ان الحكم ببداهته لا يكون كذلك
والتصديق البديهى انما يتوقف على الاول دون الثانى واذا كان
كذلك فنقول الاستدلال على كون جزء هذا التصديق
بديهيا ليس بالاعتبار الذى يتوقف عليه التصديق حتى يستغنى
عن الدليل بل بالاعتبار الذى هو كسبى وحينئذ يكون الاستدلال
على امر كسبى لا بديهى قوله ولقائل ان يقول التصديق يتوقف
على تصوره باعتبار لا على تصور حقيقته اشارة الى الاعتراض على

الدليل المذكور وبوجه انكم اذا اردتم تصور الجزء
الذي يتوقف عليه التصديق بصورة تحقيقه فلا يتم توقف
التصديق عليه وسنده ظاهر واذا تم تصوره باعتبار
ما فلم ولكن انما يلزم من ذلك بداهة الوجود باعتبار ما
ولا يلزم بداهته بحقيقته وكنهه والكلام فيه وايضا
لقايل ان يقول ان التصديق انما يتوقف على تصور الجزء
ولا يلزم من تصوره بداهته لما تقرر في المنطق ان التصديق
البديهي ما يكون تصور طرفيه وان كان بالكسب كما في
جزم الفعل بالسنة بينهما فجاز ان يكون تصور الوجود
كسبيا وان يتوقف عليه التصديق البديهي ويحتمل ان يكون قوله
فلا يلزم من تصوره بداهته اشارة الى هذا الاعتراض فيكون اعتراضا
آخر مستقلا قال الثالث الوجود بسيط لامتناع تركبه
عن الموصوف به او بنقيضه ولا يحد ولا يرسم اذ لا شيء اعرف منه
وان كان تعالى الرسم لا يعرف كنه الحقيقه اقول هذا هو
الدليل الثالث على بداهة الوجود وتقريره ان الوجود
لو كان كسبيا لكان تعريفه اما بالحد او بالرسم وكلاهما
باطل اما الاول فلانه بسيط اذ لو كان مركبا لكان اجزاؤه
اما موجودة وهو محال لاستلزامه تقدم الوجود على نفسه
او معدومة وهو ايضا محال لاستلزامه تقدم الوجود
على نفسه او معدومة وهو ايضا محال لاستحالة تقوم
الوجودي بالمعدوم لان الاستحالة تقوم الشيء بما يتصف
ببعضه واما الثاني فلان التعريف الرسمي بحيث ان يكون اجلى
واعرف من المرسوم والاستقراء دل على انه لا شيء اعرف من الوجود

بيان وهو

وعلى

وعلى تقدير ثبوت ما ذكروا عرف فالرسم لا يفيد كنه الماهية
المرسومة وفيه نظر اما اولا فلانا لا نسلم ان الرسم لا يعرف
حقيقة المرسوم لجواز انتقال الذهن من تصور الرسم الى حقيقة
المرسوم نعم لا يلزم ذلك واما ثانيا فلان امتناع
التعريف لا يوجب كونه بديهيا قال الثاني في كونه
مشتركا معنويا للوجود وصف مشترك عند الجمهور وظاهر
الشيخ لنا انا نحكم بوجودا لسي ونتردد في كونه واجبا
وجوهرا وعرضا ويقسم الموجود اليها ومورد القسمة مشترك
واستدل بان معنى السلب واحد فان لم نجد مقابله
بطل الحصر العقلي ومع بان كل ايجابة سلب نقابله
اقول ذهب الاشاعرة وابو الحسين البصري الى ان الوجود
معنى مشترك بين جميع الموجودات وذهب الشيخ ابو
الحسن الاشعري الى انه مشترك بالاشتراك اللفظي وعلى
هذا يحتمل ان يكون وجود كل شيء عين ماهيته ويحتمل ان
يكون زايدا عليها بخلاف المفهوم من وجود ماهية اخرى
وقد استدل الاولون بوجوه ذكر المصنف منها ثلاثة تقريرا
الاول ان يقال لو لم يكن الموجود مشتركا لامتنع حصول
الجزم بوجود الشيء مع التردد في حقيقته بمعنى الشك فيها
او بمعنى تعاقب اعتقاد الماهيات المتخالفة كاعتقاد
الجوهرية بعد العرضية مثلا والتالي باطل اما الشرطية
فلانه اذا لم يكن مشتركا كان اما نفس حقيقة ذلك الشيء
او زايدا عليها مغايرا لوجود اخر واما ما كان يلزم ما
ذكرنا واما اذا كان غير الماهية فظاهر واما اذا

كان زايدا مخالفا فاذا استحالة الجزم بوجود العارض
المحض بماهيته مع الشك في تلك الماهية لاستلزامه
الجزم بالملزوم مع الشك في اللازم على تقدير كون التردد
بمعنى الشك ولوجوب زوال اعتقاد احدا لمتخالف
في الماهية باعتقاد الاخر على تقدير كون التردد بمعنى التقابل
واما بطلان التالي فلانه اذا اعتقد احد وجود ممكن
جزم بوجود سببه ثم انه ربما يتردد بعد ذلك في كون
السبب واجبا او ممكنا او جوهرا او عرضا مع ان الجزم بوجود
السبب باق في جميع الاحوال ولمانع ان يمنع بطلان التالي
بقوله فيتردد في كون السبب واجبا او ممكنا او جوهرا او عرضا
مع ان وجود السبب بقا اعتقاد الوجود في جميع الاحوال
لعم تسلم اطلاق فان من يعتقد ان الوجود نفس الجوهر
فليف تسلم بقا اعتقاد الوجود في جميع الاحوال
لعم تسلم اطلاق في نفس الوجود بالاشتراك اللفظي على
الجوهر وهو العرض لا بالاشتراك المعنوي الذي هو محل النزاع
الوجه الثاني هو انا نسلم الموجود الى الواجب والممكن والجوهر
والعرض ونورد التقسيم بحث ان يكون مشتركا وهذا
استحال انقسام الانسان الى الرومي والزنجي ولقائل ان
يقول ان مورد التقسيم قد يكون مشتركا لفظيا كالعين
المنقسمة الى الباصرة وغيرها فجاز ان يكون الموجود كذلك
وقد اجاب عنه بعض المتاخرين بان القسمة هاهنا
واردة على المعنى اذ المراد بقولنا الموجود اما واجب او ممكن
بان نسبة الوجود الى الماهية اما على سبيل الوجوب او على

سبيل

سبيل الامكان لان اطلاق لفظ الوجود على الماهية اما ان يكون
واجبا او ممكنا واعلم ان هذا الجواب يقتضي انا الوجود لو كان
مشتركا لفظيا لكان معنى التقسيم ان لفظ الوجود اما واجب
او ممكن وهو محال الوجه الثالث لو كان الوجود امرا واحدا
لكان مشتركا لكن المقدم حق اما الشرطية فظاهرة واما
حقيقة المقدم فلان الوجود مقابل للسلب فهو مفهوم واحد
لان العقل يحكم بانحصار الشيء في الموجود والمعدوم
ولولا ذلك لبطل حصره فيهما اذ على هذا التقدير كان قولنا
الشيء اما ان يكون موجودا او معدوما جاريا مجرى قولنا الشيء
اما ان يكون موجودا بوجود خاص او معدوما وهذا لا يلزم
منه الحصر لجواز ان لا يكون معدوما ولا موجودا بوجود
خاص بل يكون موجودا بوجود اخر اجاب المصنف عن هذا الوجه
بالمنع وتوجيهه ان يقال لا نسلم انه لو لم يكن الوجود امرا
واحدا بطل الحصر لان المقابل للوجود كل ماهية انما هو
سلب تلك الماهية لا مطلق السلب والا لزم من تحقق
موجود واحد سلب تحقق جميع الموجودات واذا كان
كذلك لم يبطل الحصر العقلي اذ لا واسطة بين تحقق
الشيء ولا تحققه مع انا نقول لا نسلم ان مقابل
والسلب والا لزم من تحقق موجود واحد تحقق جميع الموجودات
ومن سلب موجود واحد سلب جميع الموجودات والوجود
بخلافه ويمكن تقرير هذا الجواب بوجه اخر وهو انا لا نسلم
ان السلب مفهوم واحد بل السلب عندنا لفظ مشترك يقال
على مفهومات مختلفة كما في الوجود والمقابل انما هو بين

وجود كل ماهية وسلبها وحينئذ لا يبطل الحصر العقلي
لما تقدم قال الثالث في كونه زايدا خلافا للشيخ مطلقا
والحكماء في الواجب اما في الممكنات بصورها وشك في الوجود
الخارجي في الذهن حتى يقوم عليهما البرهان ولان الحقايق
الممكنة تقبل الوجود والعدم ووجودها ليست كذلك
وايضا الماهيات متخالفة والوجود مشترك فلا يكون نفسها
ولا جزءا منها والا لكانت هي متشاركة في مفهوم الوجود
ويكون لها فصول اخرى ويتسلسل اقول لما فرغ من بيان
ان الوجود مشترك شرع في بيان كونه زايدا على الماهية واعلم
ان اكثر المحققين ذهبوا الى ان الوجود زايد على الماهية مطلقا
اي في الواجب والممكن لا بمعنى ان الماهية في الخارج تنفك عن
الوجود والوجود في الخارج ينفك عن الماهية بمعنى ان
العقل من شانه ان يلاحظها وحدها من غير ملاحظة الوجود
وذهب الاشعري الى انه نفس الماهية مطلقا والفلاسفة الى انه
زايد في الممكنات دون الواجب استدل المص على كونه زايدا في
الممكنات بابطال نقيضه ولما كان نقيضه محتملا
لامرين احدهما كونه نفس الماهية والثاني كونه جزءا منها ذكر
وجوها بعضها يدل على ابطال القسمين جميعا وبعضها
يختص بابطال الاول وبعضها بابطال الثاني والذي
يعمهما وجهان الاول لو كان الوجود نفس الماهية او جزءها
لامتنع تعقل الماهية من غير تعقل الوجود والتالي باطل اما
بيان الملازمة على كونه نفس الماهية فظاهر وعلى تقدير كونه
جزءا منها فلامتناع تعقل المجموع من غير تعقل اجزايه واما

بطلان

بطلان التالي فلانه تمكننا ان نتصور الملك ونشك في وجوده
الخارجي الى ان يقوم برهان عليه او يشك في وجوده الذهني الى ان
يقوم البرهان عليه لان الوجود الذهني وان كان لازما للصور الملك
اذ تصور حصول صورته في الذهن لكن العلم بالوجود الذهني ليس لازما
له والا لما امكن لمن تصور شيئا انكار وجوده في الذهن والتالي باطل
فان كثيرا من العقلا ينكرون ذلك الوجه الثاني ان الماهية
الممكنة قابلة للوجود والعدم ووجودها ممتنع فتكون قابلة للوجود
والا لزم تحصيل الحاصل ولا للعدم والا لزم رفع الشيء قابلا للنقيض
ولزم من ذلك ان الوجود ليس نفس الماهية وهو ظاهر ولا جزءا
اذ الجزء لا يعاند الكل ويتبين من هذا التقرير بطلان ما توهم
من اختصاص هذا الوجه بابطال كونه نفس الماهية قوله وايضا
فالماهيات متخالفة اشارة الى الوجه الذي يختص بكونه بابطال
كونه نفس الماهية وتقريره انا ماهيات الممكنات متخالفة
والوجود مشترك لما تقدم ومابه الاشتراك غير مابه الاختلاف
فلا يكون الوجود نفس الماهية قوله ولا جزءا منها والا لكانت
الخ اشارة الى الوجه الذي يختص بابطال كونه جزءا وتقريره
لو كان الوجود جزءا من الماهية لكان جنسا لكونه اعم الذاتيات
والتالي باطل والا لكانت الانواع المندرجة تحته متمايزة
بفصول وهي ان كانت موجودة كان الجنس داخلا في هويتها فيحتاج
الى فصول الذي يميزها عن الانواع المشاركة لها في الجنس وتلك
الفصول يحتاج الى فصول اخرى الى غير النهاية ويلزم التسلسل وان
كانت معدومة لزم عموم النوع الموجود بالمعدوم وكون المعدوم
علة للموجود لان الفصل علة للجنس وكلاهما محال وفيه نظر لجواز

ان الفصول

ان يكون الموجود عارضا للقبيل غير مقوم له وحينئذ لا يحتاج
الى فصل اخر قال واجيب الخ بانه لو زاد لقام بالمعدوم
قلنا بل بالماهية من حيث هي هي اقول تقرير هذا الدليل
ان يقال لو كان وجود الماهية زايدا عليها لزم قيام الموجود
بالمعدوم والتالي باطل ضرورة بيان الشرطية ان الوجود
لو كان زايدا قايما بالماهية فقيامه بها لا يخلو اما ان يكون
متوقفا على كونها موجودة اولا والاول باطل لان الماهية اذا كانت
موجودة بهذا الوجود لزم تقدم الشيء على نفسه او بوجود اخر لزم التسلسل
وكون الشيء موجودا مرتين فتعين الثاني وحينئذ يلزم
كون الوجود قايما بالمعدوم وقد يوجه الجواب ان يقال
لانسلم ان قيام الوجود بالماهية لو لم يتوقف على كونها موجودة
لزم قيام الوجود بالمعدوم اذ لا يلزم من اسقاط الوجود عن درجة
الاعتبار اعتبار العدم فجاز ان تقوم بالماهية من حيث هي هي
وهي مغايرة للوجود والعدم قال واما في الواجب فلو جرد
الاول الله لو كان لتجرد لغيره والا لتناف لوازمه فيكون
ممكنا قبل تجرده لعدم الموجب لعروضه قلنا فيحتاج الى عدمه
قبل الوجود مسكل اقول لما فرغ من اثبات كون الوجود زايدا
على ماهية الممكن شرع في اثبات كونه زايدا على ماهية الواجب واستدل
عليه بوجوه الاول هو ان وجود الواجب لو تجرد عن الماهية ان
كان غير عارض لها لزم افتقار الواجب في التجرد الى غيره والتالي باطل
اما الشرطية فلان تجرد وجود الواجب اما ان يكون لذات
الموجود او لغيره والاول باطل والا لزم ثنائي لوازم الوجود مع الملزوم
لانه يكون مقتضيا للتجرد في الواجب وعدم التجرد في غيره

مقتضي

مقتضي له في غيره او نقول لزم التجرد في الواجب وعدم التجرد
في غيره فتعين الثاني واما بطلان التالي فلاستلزامه كون
الواجب ممكنا وهو محال ثم ذكر المصنف على هذا الدليل اعتراضين
الاول هو ان يقال ما ذكرتم انما يلزم ان لو كان التجرد محتاجا
الى وجود سبب وهو ممنوع لانه عبارة عن عدم العروض وذلك
لا يحتاج الى وجود سبب بل يكفي فيه عدم سبب العروض واجاب
بان هذا المنع لا يضرنا لان التجرد وان كان عدميا يحتاج
الى عدم السبب ويلزم منه ايضا كونه ممكنا لان الواجب لا يفتقر
الى ما يتوقف من وجودي او عدمي والاعتراض الثاني هو ان يقال
لانسلم انه لو تجرد لنفسه لزم تنافي اللوازم مع اتحاد الملزوم والذي
يدل على خلافه هو اطلاق الوجود على الواجب والممكن على سبيل التشكيك
لكونه في الواجب اقدم واولى وحينئذ لا يلزم تساوي ملزومات
التي هي وجود الواجب ووجود الممكنات في الحقيقة لجواز اشتراك
المختلفات في لازم واحد فجاز ان يقتضي وجود الواجب خلاف
ما يقتضيه وجود الممكن واجاب عنه بجوابين تقرير الاول
هو ان يقال اما الدليل على تنافي اللوازم مع اتحاد الملزوم فقد
تقدم واما كون الوجود مشاركا فممنوع لجواز ان يكون متواطيا او
مقولا بالتساكك كما قيل وان سلم فالتشكيك لا يمنع مساواة الوجود
في تمام الحقيقة وذلك لانا لو لم نسلم لكن مساواة الحقيقة فانا ان
نكون مشتركة في بعض الذاتيات او متباينة بالكل وكلاهما باطل
اما الاول فلاستلزامه تركب الوجود وهو باطل لما تقدم من بساطته واما الثاني
فلاستلزامه للتباين الكلي بين الموجودات وهو باطل ايضا لما سياتي
وتقرير الجواب الثاني هو ان كون الموجود مشككا لا ينافي حصول المقصود

لزوم

لما تقدم من

وذلك لان الوجود اذا كان واقعا على شيا بالتشكيك لا يجوز
ان يكون نفس ماهيا تهما ولا جزا منها لامتناع التفاوت في
الماهية وأجزائها هو لتمر عارض لها فالمعروضات اعني
الموجودات الخاصة لا تخلوا من ان تكون متماثلة او لا والثاني
اما ان تكون متجانسة او متباينة بالذات والاول والثاني
محالان والثالث يستلزم المطلوب اما بطلان الاول
فلاستلزامه تناقي اللوازم وهو اقتضا التجرد في الواجب
وعدمه في الممكن مع ايجاد الملزوم وهو الموجودات الخاصة
لانه العرض واما بطلان الثاني فلاستلزامه تركب الموجود
ضرورة انه من لوازم التجانس فتعين الثالث ويلزم منه
المطلوب لان كل واحد من المعروضات يكون حينئذ مباينا
للاخر بالذات ومشاركا له في مفهوم هذا العارض الذي هو
الوجود ولا يتصور يكون الوجود زايدا على الماهية الا هذا فعلم من
هذا التقرير ان المراد بالمحالين المذكورين تناقي اللوازم مع اتحاد
الملزوم وتركب الوجود وبعض الشارحين فسر المحالين بالتناقي
وبامكان الواجب وقال لان التجرد ان كان لذات المعروض
للتماثل او التجانس لزم الاول وان كان لغيره لزم الثاني وهذا
خطا لان المعروضات اذا كانت متجانسة لا يلزم منه تناقي
اللوازم مع اتحاد الملزوم وهذا ظاهر واعلم ان هذا بالحقيقة
يناقض الجواب الاول لانه يقتضي جواز كون الوجودات الخاصة
متباينة مع اشتراكها في مطلق الوجود وقد ذكر في الجواب
الاول امتناع ذلك وبينهما تناف وتناقض قال
الثاني عدا الممكنات لو كان الوجود وحدة لشاركه كل وجود

والا

وإلا لكان السلب جزا منه قبل التجرد بشرط شايء قلنا
فيكون كل وجود سببا الا ان الاثر يتخلف عنه لفقد شرطه
الا يمكن حصوله اقول هذا دليل على كون وجود الواجب زايدا
على ماهيته وتقريره ان يقال لو كان حقيقة الواجب
لذاته هي الوجود لزم ان يكون كل واحد من الموجودات الممكنة
مشاركا للواجب اي مبدا لكل ما هو مبدا له والتالي باطل
اما الشرطية فلان مورد الواجب في الممكنات اما
ان تكون لمجرد كونه وجودا او لكون لشاركة العدم السلبي
ولوجوده غير عارض لماهيته والتالي باطل لان المقدم لا يكون
علة للوجود ولا جزا منه فتعين الاول ويلزم ان يكون كل
وجود مبدا الممكنات لما تقدم من تساوي سايرالموجودات
لوجود الواجب واما بطلان التالي فلاستلزامه انسداد
باب الصانع لجواز ان يكون المؤثر في العالم وجود شيء
من الممكنات فان مسلم لا يجوز ان يكون مبدا الممكنات هو
الوجود بشرط التجرد والشرط جاز ان يكون عدميا قلنا
لا نسلم لانه يلزم حينئذ ان يكون كل وجود من الموجودات
الممكنات سببا لكن الاثر يكون متخلفا عنه لفقد ان شرط التاثير
ولو التجرد الممكن حصوله لكل وجود نظرا الى ذات الوجود
واستحالته ظاهرة لكنه يودي الى انسداد باب الصانع
قال الثالث ان وجوده معلوم وذاته غير معلومة
فوجوده غير ذاته اقول ووجهه ان يقال
وجوده تعالى معلوم لان الوجود شيء واحد معقول وماهيته
غير معقولة لاحد من البشر فان المعلوم منه صفاته الاضافية

د

او غيرها لاذاته والمعلوم مغاير لما ليس بمعلوم فيكون وجوده
تعالى مغايرا لحقيقته **قال** احتج الحكماء بان وجوده لو زاد
لاحتاج الى معروضه فاحتاج الى سبب مقارن فتقدم
ذاته بالوجود على وجوده ويلزم التسلسل او يتباين فيكون ممكنا
واجيب بان العلة لا يجب تقدمها بالوجود فان ماهية
الممكنات علة قابلة لوجودها واخرا الماهية علة لتوابعها
مع ان تقدمها ليس بالوجود **اقول** هذا هو الدليل الذي ذكره
الحكماء على ان وجود الواجب نفس ماهيته وتقريره ان يقال لو لم
يكن وجوده نفس ماهيته لكان داخلا فيها او زايدا عليها والتالي
بقسميه باطل اما الاول فلاستلزامه ثبوت الواجب واما الثاني
فلاستلزامه احد الامرين المحذورين وهو اما التركيب او امكان
الواجب وذلك انه لو زاد لكان حقيقة الماهية فكان محتاجا
الى تلك الماهية وكل ما هو محتاج الى غيره فهو ممكن وكل ممكن له
سبب فلذلك الوجود سبب وذلك السبب لا يخلو اما
ان يكون مقارنا لذلك الوجود فهو ذاته او مباينا له فهو غير
ذات الله تعالى وكلاهما باطل اما الاول فلاستلزامه
ان يكون تلك الذات معلقة لوجودها على وجودها لوجوب
تقدم العلة على المعلول بالوجود وهو محال واما الاول يلزم
كون الماهية موجودة مرتين واما الاول يلزم التسلسل
لانا ننقل الكلام الى الوجود المتقدم ونقول مثل ما قلنا في
الوجود المتاخر ونحكم الى غير النهاية واما بطلان التالي
فلاستلزامه كون واجب ممكنا لان كل ممكن كما مر يفتقر
في وجوده الى غيره كان ممكن الوجود ثم اشار الى ما هو الجواب

وتوجيهه

وتوجيهه ان يقال لم لا يجوز ان يكون علة ذلك الوجود ذات
الله تعالى قوله يلزم تقدمها بالوجود قلنا لا نسلم ان العلة
يجب تقدمها على المعلول بالوجود وذكر لهذا المنع
سندين الاول ان جميع الماهيات الممكنة علة قابلة
لوجودها تامة مع استحالة تقدمها على المعلول بالوجود والا
لزم تحصيل الحاصل فلم لا يجوز ان تكون ذات الله تعالى علة
لوجود تها مع عدم تقدمها بالوجود والفرق بينهما بان الفاعل
مفيد للوجود فتقدم وجوده ضروري بخلاف القابل
فانه مستفيد ضعيف لان الضرورة انما تحكم بتقدم وجود
المفيد لوجود غيره لا لوجود نفسه فاذ هو المتنازع فيه السند
الثاني هو ان اخر الماهية علل متقومة للماهية غير متقدمة
على الماهية بالوجود بل انها مع الماهية موجودة بوجود واحد
ومجعولة بجعل واحد والتقدم انما هو بالطبع **قال** فرع
اتصاف الشيء بالشيء الوجود ليس لاجل صفة فاذ لو كان قيام الصفة
به فرع على كونه موجودا فلو علل كونه موجودا به لزم الدور
اقول لما بين ان الوجود من عوارض الماهية فرع عليه
هذا البحث وهو ان اتصاف الشيء بالوجود لا يجوز ان يكون معللا
بصفة قايمة بذلك الشيء والا لزم الدور لان قيام الصفة بذلك
الشيء متوقف على كونه موجودا فلو كان كونه موجودا معللا بالصفة
القايمة به متوقفا عليه لزم الدور واما غير الوجود من الصفات
القايمة بالشيء فقد يكون معللا بصفات اخرى فانه كالضحك
المعلل بالتعجب وكون الجسم ملونا حيث يعلل بلونه ملونا
قال الرابع في ان المعدوم ليس بشيء لان المعدوم ان كان

مع انها ح

مساويا للمنفي او اخص منه صدق كل معدوم منفي وكل منفي ليس بثابت
فالمعدوم ليس بثابت وان كان اعم منه لم يكن نفيا صرفا والا
لما بقي فرق بين العام والخاص وكان ثابتا وهو معلول على المنفي فالمنفي
ثابت هذا خلف **اقول** ذهب اكثر المعتزلة الى ان المعدوم
الممكن ثابت في الخارج ووافقوا اصحابنا في ان الممتنع ليس بثابت
ولا شيء وسموه منفيا واحتج الامام على ان المعدوم قد ليس
بثابت بان المعدوم اما ان يكون مساويا للمنفي او اخص منه
او اعم منه والثالث محال وكل واحد من القسمين الاولين
لستلزم المدعى اما الحصر فظاهر ضرورة صدق المعدوم
على المنفي ولا وجه للمناسبة واما استحالة الثالث فلانه لو كان
اعم لم يكن نفيا محضا ولا عدما صرفا والا لكان الخاص عينا
العام واذا لم يكن نفيا كان اثباتا لعدم خروج شيء ما عن النقيضين
فنصدق كل معدوم قد ثابت فنجعله كبرى لقولنا كل منفي معدوم
لينتج ان كل منفي ثابت فهو محال بالضرورة واما استلزام
كل واحد من الاولين للمدعى فلانه يصدق على كل واحد من التقديرين
قولنا كل معدوم قد منفي فنضم الى قولنا كل منفي ليس بثابت ينتج كل
معدوم ليس بثابت وهو المطلوب ولقائل ان يقول المعدوم قد اذا كان
اعم لستلزم صدق بعض المعدوم قد ثابت والكبرى الحرية
لانتج في الشكل الاول **قال** احتجت المعتزلة بان المعدوم
متميز لكونه معلوما ومقدورا ومرادا بعضه دون
بعض وكل متميز ثابت فالمعدوم قد ثابت وبان الامتناع نفي
لانه صفة الممتنع المنفي فالامكان ثابت فالمعدوم قد الموصوف
ثابت واجيب عن الاول بانه منقوض بالممتنعات والخياليات

والموجودات

وبالمركبات وبنفس الوجود وعن الثاني بان الامكان
والامتناع من الامور العقلية على ما ستبينه **اقول** احتجت
المعتزلة على كون المعدوم قد ثابتا بحجتين الاولى المعدوم قد
متميز وكل متميز ثابت فالمعدوم قد ثابت وبيان
الامتناع اما الصغرى فلثلثة اوجه احدها ان المعدوم
معلوم فان طلوع الشمس غدا معلوم الان وكل معلوم متميز
عن غيره والا لم يتعلق العلم به دون غيره والثاني ان المعدوم قد
بعضه مقدور لنا كالحركة يمنة وليسرة دون بعض
لحاق السموات والارض وكل مقدور متميز عما ليس بمقدور
والثالث ان المعدوم بعضه مراد وبعضه مكروه وكل
مراد متميز عن المكروه واما الكبرى فلان ما كان
متميزا عن غيره لابد وان يكون لكل منهما حقيقة وتعين في نفسه
والا استحال تميز احدهما عن الاخر ولا نعني بالثبوت الا تحقق
الشيء في نفسه فثبت ان كل ما هو متميز ثابت **الحجة الثانية** لو
كان الامتناع عدميا كان المعدوم الممكن ثابتا والمقدم حق
اما الملازمة فلان الامتناع لو كان صفة ثبوتية لزم
ان يكون الموصوف به ثابتا والا لزم قيام الصفة الثبوتية
بالممتنع وهو محال واما الشرطية فلان الامتناع اذا كان
عدميا كان الامكان ثبوتيا لكونه نقيضا للامتناع ووجه
كون احد النقيضين ثبوتيا واذا كان الامكان ثبوتيا كان الموصوف
به ايضا ثابتا فالمعدوم الممكن حال عدمه ثابت وهو المطلوب
اجاب عن الوجه الاول بالنقض وتوجيهه ان قولكم
كل متميز ثابت منقوض بامور اربعة احدها الممتنعات

كشريك الباري وغيره فانا نحكم على شريك الباري بالامتناع
وغيره عن غيره مع انه ليس بثابت فقد قالت الثاني انه منقوض
بالخياليات فانا نتخيل لحراس زنبق وجملا من ياقوت
ونميزه من غيره مع انها غير ثابتة في العدم الدلالة الخيل من الياقوت
عبارة عن اجسام قامت بها اعراض مخصوصة وعدم ماهيات
الجواهر والاعراض وان كانت ثابتة في العدم لكن الجواهر
غير موصوفة بالاعراض حالة العدم فلا تكون ماهية الخيل
من حيث هو خيل ثابتة في حال العدم الثالث انه منقوض
بالمركبات واما ما قد يعقل ماهية المركب قبل دخولها في
الوجود مع ان هذه الماهية غير ثبوتها في العدم لان
التاليف عبارة عن اجتماع الاجزاء والتيامها على وجه
مخصوص وذلك لا يتصور حال العدم بالاتفاق وليس المراد
بالمركبات ههنا ما ركبه العقل والخيال كانسان ذي
راسين وبحر من زئبق كما سبق الى بعض الاوهام فانها مندرجة
بهذا المعنى تحت الخيالي فلا حاجة الى ذكرها الرابع
انه منقوض بنفس الوجود فانا نتصور وجودات الماهيات
قبل وجودها ومميز بعضها عن البعض فلو كان متميزا ثابتا
حال العدم لزم ثبوت الوجودات وتحققها حال العدم
وذلك باطل بالاتفاق واجاب عن الوجه الثاني بانا لا نسلم
ان الامكان وصف ثبوتي قوله لان احد النقيضين يجب
كونه ثبوتيا قلنا لا نسلم فان النقيضين اذا كانا من الاعتبارات
العقلية لا يجب كون احدهما ثبوتيا كالامتناع والله اعلم
على ما سيجيء قال الخامس في الحال اتفق الجمهور على تغيره

وقال

وقال به القاضي ابو بكر منا وابو هاشم من المعتزلة وامام
الحرمين اولا واحتجوا على ذلك بان الوجود وصف مشترك
ليس بموجود والانساوي غيره في الوجود فيزيد وجوده على ماهيته
فيلزم التسلسل ولا معدوم لانه لا يتصف بما فيه ولان
السواد يشارك البياض في اللونية ويخالفه في السوادية فان
وجدا كان احدهما قائما بالاخر والا استغنى كل منهما عن
الاخر فلا يلتئم منهما حقيقة واحدة واذا كان كذلك
لزم قيام العرض بالعرض وهو محال لما سيذكر وان عدما
او احدهما لزم ترتب الموجود عن المعدوم وهو ظاهر له الامتناع

اقول لما فرغ من بحث الوجود والعدم شرع في الحال
وقد اتفق الحكماء واكثر المتكلمين على نفي الحال وذهبت
القاضي ابو بكر وابو هاشم من المعتزلة وامام الحرمين اولا
واحتجوا على ذلك بان الوجود وصف مشترك ليس بموجود
والا لساوى غيره في الوجود فيزيد وجوده على ماهيته فيلزم
التسلسل وتقل ان الامام رجع عنه واحتج المثبتون
بوجهين الاحدهما انا قد دللنا على ان الوجود وصف
ثبوتي مشترك بين جميع الموجودات وهو لا اما ان يكون
موجودا او معدوما او لا موجودا ولا معدوما والاولان
باطلان فيتعين الثالث وهو المطلوب اما فساد الاول
فلان الوجود لو كان موجودا لكان مساويا لسائر الماهيات
الموجودات في الوجود ومخالفا لها في الماهية وما به الاشتراك
مخالف لما به الامتياز فيلزم للموجود وجود اخر يزيد
عليه والكلام في الوجود الثاني كالكلام في الاول

وتستلزم التسلسل وهو محال واما قسما القسم
الثاني فلان الوجود يناقض العدم فلو كان الوجود معدوما
لزم اتفاق الشيء ما يناقضه وينافيه وهو ظاهر الاستحالة
فتعين ان الوجود لا موجود ولا معدوم وهو المطلوب
الوجه الثاني ان السواد يشارك البياض في اللونية ويخالفه
في السواد به وهي ما يتميز به السواد عن غيره كالمانعة
للبصر وغيرها فما به الاشتراك غير ما به الامتياز
لا يخلوا اما ان يكون كلاهما موجودين او معدومين او احدهما
موجودا والاخر معدوما او كلاهما او احدهما لا موجودا ولا
معدوما والاول باطل لانه لو كان احدهما قائما بالاخر
لزم قيام العرض بالعرض وهو باطل كما سيجيء وان لم يكن لزم استغنا
احدهما عن الاخر فلا يحصل منهما حقيقة نوعية والثاني
والثالث ايضا باطل والا لزم تقوم الموجود بالمعدوم
فتعين ان يكون كلاهما او احدهما غير موجود ولا معدوم
وهو المطلوب واحتجوا على هذا ان العرضية المقولة
على الاعراض وخصوصيات تلك الاعراض لا موجودة ولا معدومة
فان قيل لا يجوز ان يكون اشتراك السواد والبياض في
اللونية اشتراكا في مجرد الاسم قلنا ان بين السواد
والبياض من المشاركة ما ليس بين السواد والحركة ولو كان
الاشتراك لفظيا لما كان كذلك قال والجواب عن الاول
ان الوجود موجود وجوده ذاته ويميزه عن سائر الموجودات
بقيد سلبي فلا يتسلسل وعن الثاني بان اللونية والسوادية
موجودتان قائمتان بالجسم الا ان قيام احدهما موقوف

على

على قيام الاخرى او احدهما قائمة بالجسم والاخرى بها والامتناع
ان ممنوع او التركيب في العقل لا في الخارج وفيه نظر اقول
تقرير الجواب عن الوجه الاول هو ان يقال نختار ان الوجود موجود
لكن وجوده نفس ماهيته اذ ليس له حقيقة سوى اللاوجود في
الاعيان بخلاف سائر الموجودات فلا يلزم التسلسل قوله
الموجود اذا كان موجودا يشارك جميع الموجودات في الوجود
ويخالفها في الماهية قلنا لا نسلم انه يخالفها بالماهية
بل انما يخالفها بقيد سلبي وهو انه ليس له وجود زايد على
ماهيته واذا كان كذلك اندفع التسلسل وتقرير
الجواب عن الوجه الثاني هو ان يقال نختار ان ما به
الاشتراك وما به الامتياز موجودان ولا يقوم احدهما
بالاخر بل يكون كل واحد منهما قائما بالجسم قوله يلزم الاستغنا
قلنا لا نسلم جواز ان يكون قيام احدهما بالجسم مشروط
بقيام الاخر بل او نقول جاز ان يكون احدهما كاللونية
مثلا قائمة بالجسم والاخرى قائمة بها ولا نسلم
امتناع قيام العرض بالعرض فان السرعة والبطوء كل واحد
منهما قائمة بالحركة قوله او التركيب في العقل لا في الخارج
اشارة الى جواب اخر على راي الحكما وتقريره ان يقال لا نسلم
انهما لو كانا موجودين لزم قيام العرض بالعرض والاستغنا وانما
يلزم ذلك لو كان كل منهما موجودا بوجود مستقل جواز ان يكون
ما به الاشتراك في الخارج مع تعينه وجود ما به الامتياز
والتركيب انما يكون في العقل لا في الخارج وكذا الكلام في
جميع الاجناس مع فصولها والمراد بالتركيب ههنا الامتياز

بين الوجودين وفيه نظر لانه لو جاز ان يكون الشئ مركبا في العقل
وبسيطا في الخارج يلزم ان يكون في العقل صورتان مغايرتان
مطابقتان لشئ واحد وذلك ظاهر الاستحالة ويمكن
ان يجاب عن هذا النظر بالمنع من استحالة ذلك فان الامتداد
المعين الذي هو ثلاثة اذرع مثلا له في الذهن اعتبارات
ثلثة كونه امتدادا وكونه ثلاثة اذرع وكونه هذا المعين
وكل واحد من الاعتبارات مغاير للاخر في الذهن واما في الخارج
فالكل شئ واحد بسيط وكذا السواد المعين فان فيه اعتبارات
العرض واللونية والسوادية وكون هذا المعين مع انه
لا كثرة فيه في الخارج وليس من شرط المطابقة ان تكون من جميع
الوجوه قال الفصل الثالث في الماهية وفيه مباحث
الاول ان لكل شئ حقيقة هو بها هو وهي مغايرة لما
عداها فالانسانية من حيث هي لا واحد ولا كثيرة وان لم
تخل عن احدهما وتسمى المطلق والماهية فان اخذت مع
المشخصات واللواحق تسمى مخلوطة والماهية بشرط ولو
موجود في الخارج وكذا الاول لكونه جزأ منه وان اخذت بشرط
التجرد عنها تسمى مجردة والماهية بشرط لا وذلك انما يكون
في العقل وان كان كون فيه من اللواحق الا ان المراد تجريده
عن اللواحق الخارجية فالمجرد والمخلوط يتباينان تباين الخصمين
تحت اعم وهو المطلق اقول المقصود من هذا البحث
بيان تمييز الماهية عن عوارضها اللازمة والمفارقة
وبيان انها باي اعتبار تحد في الخارج وباي اعتبار لا توجد
فيه اعلم ان حقيقة كل شئ وما به الشئ هي هو مغايرة

يجيء

جميع ما عداها من العوارض واللواحق فان الانسانية من حيث
هي مغايرة للواحدية والا لم يصدق على الكثير ومغايرة
للاواحد والا لم يصدق على الواحد لا على معنى ان الانسانية توجد
مجردة عنهما بل على معنى ان الواحدية واللاواحدية وصفان
مغايران للانسانية غير مقومين لها يمكن تعقلها اخذها بوجوه
ثلاثة احدها ان يوخذ من حيث هي هي لا بشرط شئ من العوارض
ولا بشرط التجرد عنها وهو المسمى بالمطلق والماهية بلا شرط
شئ والثاني ان يوخذ مع المشخصات واللواحق الخارجية وتسمى
المخلوط والماهية بشرط شئ والثالث ان يوخذ بشرط
التجرد عن العوارض والمشخصات وتسمى الماهية بشرط لا شئ
والماهية بكل واحد من الاعتبارين الاولين موجودة في الخارج
اما بالاعتبار الثاني فظاهر محسوس واما بالاعتبار الاول
فلانها بالاعتبار الاول جزء من الاشخاص الموجودة في الخارج
وجزء الموجود موجود وانما كانت جزأ لان الجزء الذي من اشخاص اما
الماهية من حيث هي هي او الماهية المقيدة بامر زايد والاول
هو المطلوب والثاني لا يستلزم المطلوب لان الماهية
من حيث هي هي جزء من الماهية المقيدة وجزء الجزء جزء واما
بالاعتبار الثالث فغير موجودة في الخارج لان كل موجود في
الخارج معين ومشخص فلا يكون مجردا بل انما يكون وجودها
في الذهن فقط فان قلت يستحيل وجودها في الذهن ايضا
لانها لو وجدت في الذهن عرضها اللون في الذهن فيكون المجرد
عن جميع اللواحق هو مجرد هذا خلف قلت المراد بتجرد
الماهية تجردها عن اللواحق الخارجية بحيث تحصل في الذهن

صون مطابقة لجميع افرادها واذا كان كذلك فحصولها في الذهن
لا ينافي تجردها عن اللواحق الخارجية **قال** وبهذا ظهر ضعف
ما زعم افلاطون ان لكل نوع شخصا مجردا خارجيا لانه الجزء
المشترك بين المخلوطات الخارجية **اقول** اعلم ان
افلاطون ذهب انه لا بد في كل طبيعة نوعية من شخص مجرد
موجود في الخارج ازلي ابدي حتى اثبت في نوع الانسان شخصا
انسانيا مجردا وكذا في غيره من الانواع الممكنة وسمى تلك
الاشخاص المثل الافلاطونية ولما كان مذهب ضعيفا
لما بينا ان المجرد انما يكون في العقل لا في الخارج واستدل
افلاطون على وجودها بان كل واحد من تلك المثل جزء من
الاشخاص الموجودة في الخارج فيكون ايضا موجودة وعلى تجردها
بانها مشتركة بين الاشخاص وكل مشترك مجرد لامتناع الاشتراك
في المخلوطات والمتعينات وجوابه ان يقال لانسلم ان المجرد
جزء من الاشخاص بل الجزء المشترك هو المطلق لما تقدم ويمكن
ان يكون وجه الضعف ما تقدم من كون المطلق هو
الجزء **قال** النوع الثاني في اقسامها الماهية اما ان تكون
بسيطة او مركبة والمركبة اما خارجية اي مؤلفة من
اجزاء متميزة في الخارج كالانسان المركب من البدن والروح
والمثلث المركب من المخلوط او عقلية لا تتميز اجزاؤها في
الخارج كالمفارقات ان جعلنا الجوهر جنسا وكالسواد المركب
من اللونية والسوادية **اقول** الماهيات اما ان تكون
مركبة وهي التي ترتب حقيقتها من اجتماع عدة امور واما
ان تكون بسيطة وهي التي لا تكون كذلك ثم المركبة اما ان تكون

مركبا

مركبا في الخارج واما ان يكون مركبا في العقل اما الاول فهو
الذي تركبت حقيقته من اجزاء متميزة في الخارج بل يعني ان لكل واحد
منها وجودا مستقلا بحيث يجوز ان يبقى احدهما اذا بطل الباقي
سواء كان جوهرا كالانسان المركب من البدن والنفس اذا قلنا بحدوث
النفس اذ لا يعقل تركب حقيقة محصلة من مجرد ومادي
او عرضا كالمثلث المركب من الخطوط الثلاثة واما الثاني
فهو الذي لا يكون لكل واحد من اجزائه وجود مستقل بل
يكون الوجود العارض للمركب ولاجزائه وجودا واحدا سواء
كان جوهرا كالمفارقات على بعض العقول والنفوس اذا جعلنا
الجوهر جنسا لها حتى يتركب كل واحد منها من الجنس والفصل
اما اذا جعلناه عرضا عاما فلا تركب فيها بوجه او كان عرضا
كالسواد المركب من اللونية والسوادية فانهما لا يتميزان في الخارج
بل في العقل ولو تميزتا في الخارج فاما ان تكونا محسوستين او تكون
احداهما محسوسة دون الاخرى او تكون كلتاهما غير محسوستين والكل
باطل اما الاول فلانه اذا لم يحدث عند الاجتماع هيئة محسوسة
كان السواد غير محسوس هذا خلف لو احدث كان حدوثها معلولا لاجتماع
الحرفين وكانت عارضة لهما فلا يكون التركيب في ماهية السواد
بل في قابله وفاعله لا بالاعتبار السواد الا تلك الهيئة واما
الثاني فلان السواد حينئذ لا يكون محسوسا بل المحسوس اما
الجنس واما الفصل وهذا خلف واما الثالث فلان السواد
حينئذ لا يكون محسوسا واحدا بل محسوسين وهو محال **قال**
والاجزاء اما ان تكون متداخلة كالاجسام والفصول او متباينة
متشابهة كوحدات العشرة او متخالفة عقلية كالهيولى والصورة

او خارجية او محسوسة كاعضا البدن وايضا فاما ان
تكون وجودية باسرها حقيقية كما سبق او اضافية
كاجزا الاقرب او ممتزجة منها كسرير الملك واما ان
تكون بعضها وجوديا وبعضها عدميا كاجزاء الاول
اقول هذا التقسيم الاجزا وتقدير انا جزا الماهية
اما ان يكون بعضها اعم من البعض وتسمى مندخله كالاجناس والفصول
او لا يكون كذلك وتسمى متباينة والمتباينة اما ان تكون متشابهة
او متخالفة والمتشابهة كالوحدات التي هي اجزا العدد والمتخالفة
اما ان تكون عقلية غير محسوسة كالهيولى والصورة
واما ان تكون محسوسة كاعضا البدن واجزاء البلقه
قوله وايضا اشارة الى تقسيم اخر هو ان الاجزا
اما ان تكون باسرها وجودية او تكون بعضها وجوديا وبعضها
عدميا اما الاول فاما ان تكون باسرها حقيقية كما
سبق في التقسيم الاول او تكون باسرها اضافية كاجزا الاقرب
فانه ليس من اضافة عارضة لاضافة او بعضها حقيقيا
وبعضها اضافيا كالسرير فانه مركب من اجزا الخشبة وهي
موجودات حقيقية وهي الترتيب الواقع بين تلك الاجزا
وكلها امر نسبي لانه ماهية حقيقية مستقلة بنفسها
وفي بعض النسخ كسرير الملك وهو ايضا صحيح لتركبه
من الاجزا المادية ومن اضافته الى الملك واما التقسيم
الثاني وهو ان يكون بعضها وجوديا وبعضها عدميا فكاجزا
الاول لانه عبارة عن مجموع امرين احدهما ثبوتي وهو كونه
مبدا لغيره والثاني عدمي وهو انه لا مبدا له قال فرع

الاول قيل البسيط غير مجعوله اذ المحوج الى السبب هو الامكان
وهو اضافة فلا تعرض لها فلنا اعتبار عقلي تعرض لها الهيئة
الى وجودها اقول لما قسم الماهية الى البسيطة والمركبة
ذكر فروعا بعضها يتعلق بالماهية البسيطة وبعضها
يتعلق بالماهية المركبة الفرع الاول انهم اختلفوا في ان
الماهيات البسيطة تكون بجعل جاعل او لا فذهب قوم الى
انها ليست مجعوله وذهب اخرون الى انها مجعوله احتج المانعون
بانها لو كانت مجعولة لكانت محتاجة الى المؤثر لكانت ممكنة
لان علة الحاجة هي الامكان ينتج لو كانت البسيط مجعولة لكانت
ممكنة لكن التالي باطل لان الامكان امر اضافي والامور الاضافية
لا تعرض للشي الا بالقياس الى غيره وليس في القياس شي يعرض
الامكان له بالقياس اليه والا لما كان البسيط بسيطا
بل مركبا والجواب عنه ان يقال لانسلم ان البسيط لا
يعرض له بالامكان فانه لا يلزم من عروض الامر الاضافي
للبسيط ان يكون فيه شي يعرض ذلك الامر الاضافي له بالقياس
اليه بل يحسب ان يكون هناك امر يعرض الامر الاضافي للبسيط
بالقياس اليه والا لما كان البسيط بسيطا بل مركبا واذا كان
كذلك فلم لا يجوز ان يعرض الامكان البسيط بالقياس
الى الوجود ولا يلزم التركيب فان قلت هذا الجواب
انما يستقيم لو عرض لها بالنسبة الى وجودها فما الفايدة في قوله
اعتبار عقلي قلت يجوز ان يكون جوابا عن سوال مقدر
وذلك لقايل ان يقول لو كان الامكان يعرض للبسايط
لزم تاخر الامكان عنها لقيامه بها فاجاب بان الامكان

فيه

امر عدمي واعتبار عقلي فيكون مستغنيا عن محل يقوم
به وان كان لا يعقل الا مضافا فبين الشيئين قال
الثاني المركب اما قائم بنفسه استقل احد اجزايه وقام الباقي
به وان قام بغيره قام به جميع اجزايه او بعضه به
والاخر بالقائم به اقول المركب اما ان يكون قائما
بنفسه او حالا في محل اما الاول فاما ان يكون كل واحد
من اجزايه قايما بنفسه كالانسان المركب من البدن والنفس
واما ان يكون بعض اجزايه قايما بنفسه والبعض الاخر حالا
في ذلك الجزء القايم بنفسه كالجسم المركب من الهيولى والصورة
فان الهيولى قائمة بنفسها والصورة حالة فيها وعلم من هذا
انه لو قال وقام الباقي به او بنفسه لكان اولى واما الباقي
واليه اشار بقوله وان قام بغيره مثل سواد المركب من
اللون وقابضية البصر وكالحركة المستديرة المركبة من نفس الحركة
والسرعة وهذا التقسيم مما اختلف فيه فذهب الفلاسفة
الى انه يجوز ان يقوم بعض الجزء من الماهية بالمحل الذي
قامت به الماهية المركبة والبعض الاخر يقوم من ذلك الجزء
كالسرعة فانها قايمة بالجسم والحركة التي هو جزءها ايضا
قايمة بالجسم فالسرعة التي هي الجزء الاخر منها قايما بالحركة
والمتكلمون منعوا من ذلك وقالوا لابد ان يكون كل واحد
من اجزايها قايما بالمحل الذي قامت به الماهية المركبة
والمصنف بنى على هذا الخلاف بقوله قام به اي بذلك الغير
جميع اجزاء المركب او بعضه بالغير والبعض الاخر بالقائم به ويجوز
ان لا يجعل هذا الكلام على التنبيه على الخلاف بل يحمل على القسام

هذا

هذا القسم الى القسمين احدهما ما يقوم جميع اجزايه بالمحل
الذي قام به المركب كالسواد والثاني ما يقوم بعضها به
والاخر بالقائم به كالحركة المستديرة ولكن التوجيه
الاول اولى قال الثالث قيل يجب ان يكون الفصل
علة لوجود الجنس والا فاما ان يكون الجنس علة له فيلزم
اولا ان يكون فصيلا عنى كل منهما عن الاخر فيمنع التركيب منهما
قلنا ان اردتم بالعلة ما يتوقف الشيء عليه في الجملة فلا
يلزم من علية الجنس استلزامه للفصل وان اردتم
لها ما يوجبه فلا يلزم من عدم علية احدهما للاخر الاستغنا
مطلقا لجواز ان يكون الفصل امرا حالا في الجنس اقول
ذهب الشيخ ابو علي الى ان الفصل يجب ان يكون علة لوجود
الجنس والمتعصبون لمذهبه احتجوا عليه بانه لو لم
يكن الفصل علة لوجود الجنس فاما ان يكون احدهما علة
للاخر وكلاهما محال اما الاول فلانه يودي الى ان يكون
الفصل من لوازم الجنس فيوجد في وجود الجنس وذلك محال
بالضرورة لانقسام كل حصة تستلزم فصلا فجاز
ان يكون علة له لانا نقول تعين الحصة تتوقف على الفصل
فامتنع كونها علة له واما الثاني فلانه يودي الى استغنا كل واحد
منهما عن الاخر فيمتنع التركيب حينئذ لابد في التركيب من افتقار
كل واحد منهما عن الاخر بعض اجزايه الى البعض واجاب المتاخرون
بانه ان اريد بالعلة ما يتوقف عليه الشيء في الجملة اعم من ان يكون علة
تامة او ناقصة فلانسلم انه لو كان الجنس علة للفصل لزم
استلزام الجنس الفصل فانه لا يلزم من وجود جزء العلة

جميع الصور

وجود المعلول ولا من وجود الشرط وجود المشروط وان
اريد العلة العلة التامة فلا نسلم انه لو لم يكن احدهما
علة للاخر لزم الاستغناء لجواز ان يحتاج احدهما الى الاخر
بان يكون الفصل امرا حالا في الجنس كالقوى الباسه بالنسبة
الى الجسم السابي والبياض بالنسبه الى الحقيقة من الحيوان
والابيض مثلا واعلم ان مراد الشيخ انى على كون الفصل
علة للجنس ان الفصل علة لوجود حصة النوع من الجنس
على معنى ان الجنس امر مبهم لا يتعين ولا يتميز الا بفصوله
التي تركب منها هي تفيده وتعينه والمبهم لا وجود له
وانما الوجود للمتعين فاذا افتقر وجوده الى ما يعينه
كان ذلك المعين علة بهذا المعنى قال الثالث في
التعين الماهية من حيث هي لا ماى الكل والتشخص باياها
فان هـ فيه زايد وهو التشخص ويدل على وجودها امران
الاول انه جزء من المشخص الموجود فيلزم وجود ذا
الثاني لو كان التعين عدميا لكان عدما التعين اخر
فيكون احدهما تبوتيا وهو مماثل للاخر فيلزم ان تبوتيين
ولقايل ان يمنع التماثل اذ لو تماثلت لم يحصل التشخص من
انضمام التعين الى الماهية لان ضم الكلي الى الكلي لا يفيد
الجزئية اقول هذا هو البحث الثالث من هذا
الفصل وهو في التعين اعلم ان التعين صفة تعرض
الماهية وتحققها بحيث تمنع فيها الشركة او يقول التعين
صفة تتمايز بها نوع واحد واختلف العلما في انه زايد على
الماهية اولا وتقدير ان يكون زايدا على هل هو وجودي اولا

والدليل

والدليل على كونه زايدا مو ان الماهية من حيث هي لا تمنع الحمل على
كثيرين والشخص المعين من حيث انه معين يمتنع حمله
على كثيرين فلو لا انه حاصل والتشخص امر زايد على الماهية
لكان حكم احدهما حكم الاخر وذلك الامر الزايد مو المعنى
المسمى بالتشخص ثم استدل على كونه وجوديا بوجهين
الاول انه جزء من المعين الموجود اذ الموجود ليس هو الماهية
الكلية بل المعينة وكل ما هو جزء للموجود فهو موجود
ينتج ان التعين موجود ولقايل ان يقول ان اريد بالمعنى
معروض التعين فلا نسلم ان التعين جزءه وان اريد به المعين
من العارض والمعروض فلا نسلم انه موجود في الخارج الثاني
انه لو كان التعين عدميا لزم كونه وجوديا والتالي ظاهر الفساد
انما الشرطية فلا بد اما ان يكون عدم تعين اخر وعدم العدمي
اللاتعين فان كان التالي لزم كونه ثبوتيا لان اللاتعين عدمي
وعدم العدم ثبوت وان كان الاول كان احد النقيضين
ثبوتيا ضرورة اذ احد النقيضين لا بد وان يكون ثبوتيا
واذا كان احدهما ثبوتيا لزم ان يكون الاخر ايضا ثبوتيا
لكونهما متماثلين في الحقيقة فثبت ان التعين امر ثبوتي
ولقايل ان يقول ان اراد باللاتعين مجرد هذا المفهوم فلا نسلم
الحصر لجواز ان يكون عدم شيء اخر غير التعين وغير اللاتعين
وان اراد ما يصدق عليه اللاتعين فالحصر مسلم لكن لا نسلم
كونه عدميا وعلى تقدير التسليم فلا نسلم ان بعض العدمي يجب
ان يكون ثبوتيا سلمناه ولكن لا نسلم ان احد التعينين يماثل
ان يكون الاخر في الحقيقة وانما يلزم ان لو كان اطلاق التعين على

افراده على سبيل التواطو وهو ممنوع عندنا اطلاقه عليهما بالاشتراك
اللفظي والذي يدل على عدم التماثل بوان التعينات لو كانت متماثلة
لم يحصل من انضمام التعين الى الماهية تخصص معين وذلك لان
التعينات على تقدير التماثل يمتنع ان تكون جزئية والا لكان لكل منهما
تعين اخر يميزه عن سايز التعينات وكذا يجب ان تكون كلية
واذا كانت كلية كان ضمها الى الماهية ضم كلي الى كلي وذلك لا يفيد
الجزئية لان الكلي المتصف بكلي اخر لا يصير بحيث يمنع من تصور
الاشتراك فيه لان الموصوف والصفة والاتصاف جميعا كليات
قال وانكر المتكلمون لوجوه الاول انه لو اراد شيئان
افراده فيه وتمايزت بتعين اخر ولزم التسلسل واجيب بانه منقول
على افراده قولا عرضيا كالماهية ولا يمنع محالفة بالذات فلا
حاجة لها الى تعينات اخر اقول انكر المتكلمون وجود
التعين في الخارج وذهبوا الى انه امر عدمي واستدلوا عليه
بوجوه وتقدير الاول ان التعين لو كان امرا ثبوتيا لكان كل فرد
من افراده مشاركا للاخر في ماهية التعين لكونه معقولا على
افراده بالاشتراك المعنوي ويمتاز كل واحد منهما عن الاخر
بتعين اخر فيلزم لكل تعين تعين اخر والكلام فيه كما في التعين
الاول فيلزم ان يكون لكل تعين تعينات غير متناهية وانه محال
ويوجبه الجواب ان يقال لا نسلم صدق الشرطية المذكورة
وانما تصدق ان لو كان قول التعين على ما تحته قولا ذاتيا وهو محال
لجواز ان يكون التعين امرا عرضيا للتعينات كالماهية المقولة
على الماهيات المختلفة بالذات فاذن جاز ان تكون حقيقة
كل واحد من التعينات مخالفة لحقيقة الاخر بتمام الماهية

فلا

فلا يحتاج الى تعين زايد قال الثاني ان اختصاص هذا
التعين بهذه الحصة يستدعي تميزها فيلزم الدور
ويوصف باختصاص الاجناس واجيب بانه يقتضي تميزها معا لا قبله
اقول تقرير هذا الوجه بوان التعين لو كان امرا ثبوتيا زايدا
على الماهية النوعية لكان اختصاص ذلك الزايد المسمى
بالتعيين بهذه الحصة من الماهية وهي ذات التعين دون
غيرها سابق وقف على امتياز تلك الذات عن غيرها والا لزم ترجيح
من غير مرجح فلو كان تعين تلك الذات بذلك الزايد لزم الدور
واجاب المصححون احدهما النقض والثاني الحل وتقريره
الاول لو صح ما ذكر لزم اذ لا اختص الفصول تخصص
الاجناس لان اختصاصها بتلك الحصص موقوف على تمايز تلك
الحصص فاذن وقف التمايز على الفصول لزم الدور وتقرير الثاني
ان يقال لا نسلم لزوم الدور وانما يلزم ان لو كان امتياز
ذات التعين متقدما على اختصاص التعين بها وهو محال
لجواز ان يكون معه ولزوم الترجيح من غير مرجح ايضا محال لجواز ان يحصل
بذلك التعين في مبدء التكوين مزاج خاص يقتضي ذلك التعين
المخصوص لا يقال نحن نثبت الدور بوجود اخر وبوان التعين
لو كان موجودا في الخارج فبانضمامه الى الماهية تصير الماهية
متعينة وبانضمام الماهية الى التعين يصير التعين متعينا
وحينئذ يستلزم الدور لانا نقول لا نسلم لزوم الدور
لانه غاية ما في الباب ان يكون ماهية كل واحد منهما سببا
لتعين الاخر وذلك لا يوجب الدور نعم لو كان ماهية
كل منهما سببا لماهية الاخر لزم ذلك وليس كذلك ههنا

قال الثالث ان انضياف التشخص الى الماهية سيدعى
وجودها لامتناع انضمام الموجود الى المعدوم وقوجودها
امّا ان يقتضى تعينا اخر ويلزم التسلسل اولا وهو المطلوب
واجيب بان الوجود معه اقول تقرير هذا الوجه هو
ان التعين لو كان امرا ثبوتيا فاما ان لا يقتضى انضمامه الى
الماهية وجود الماهية او يقتضى والاول محال والا لزم
انضياف امكان الموجود الى المعدوم وقيامه به والثانى لا
يخلو اما ان يكون وجود الماهية التى انضاف اليها التعين مقتضيا
لتعين اولا والاول محال لانه ان اقتضى التعين الاول لزم الدور
وان اقتضى غيره كان الكلام فى التعين الثانى كالكلام فى التعين
الاول ويلزم التسلسل والثانى يستلزم المطلوب لان الماهية
حينئذ تكون موجودة بدون التعين ولتوجيه الجواب ان نختار ان
انضمام التعين الى الماهية يستدعى وجود الماهية بحيث يكون
التعين والوجود معا فى الخارج فلا يلزم التسلسل ولا المطلوب
وتحقيقه ان نقول ان اردتم بالاقتضاء فى قولكم وجود الماهية
اما ان يقتضى تعينا اولا فكون وجود الماهية علة للتعين مؤثرة
فيه ممنوع لانه ليس من مقتضى التعين ولا يلزم منه حصول
المطلوب اذ لا يلزم من عدم اقتضاء الماهية التعين ان لا يكون
المتعين موجودا جواز ان يقتضيه امر اخر وان اردتم به عدم
انفكاك وجود الماهية عن التعين فنختار انه مقتضى التعين
ولا يلزم منه الدور ولا التسلسل لانه حينئذ يكون مقارنا
لذلك التعين المنضم اليه وذلك التعين ايضا يكون مقارنا
للوجود فيكون كل واحد مع الاخر فى الوجود والاستحالة فيه

وان

وان اردتم معنى اخر فليسوه فوقه بطر قال فرع
قال الحكماء الماهية ان اقتضت التشخص لذاتها لكثير
نوعها فى تشخصها لامتناع المخالفة بين لوازم الطبيعة الواحدة
والا فبتعلل تشخصها بتشخص موادها واعراض يكتنف بها فتتعدد
بتعددها قيل عليه تشخص المواد وعوارضها ان تعلل بهما يتهما
لم تتعدد والا لتسلسلت اقول هذا فرع علة كون التعين
وجوديا وتقريره ان التعيين اذا كان وجوديا فلا بد له من
علة وعليه اما ان يكون ماهية المتعين او غيرها فان
كان الاول كماهية الواجب كان نوع تلك الماهية منحصرا
فى شخصها اى لا يوجد من نوعها الا شخص واحد قلت ومثله
بالواجب غير لائق لامتناع تنافى لوازم الطبيعة الواحدة وان
لم تكن الماهية علة لتشخصها وجب ان تكون علة لتشخصها
تشخص موادها المكتنفة بالعوارض اذا كانت الماهية مادية
لانه لولا ذلك لكانت العلة اما امرا مباينا او حالا
فى الشخص وكلاهما محال اما الاول فلان نسبة المباين
الى ذلك التشخص كنسبته الى شخص اخر واما الثانى فلان
الحال متاخر عن المحل وعلى ذلك المتشخص استحال ان تكون متاخرة
عنه فيجب ان تكون العلة هى المحل وهو المادة الموصوفة
بعوارض مخصوصة من استعدادات تختلفه وفيه نظر لجواز ان
يكون علة التشخص امرا حالا فى محل التشخص واما ما
لا يكون ماديا فعله تشخصه الفاعل كالعقول وذكر بعض
المتاخرين ان تشخصه بمجرد الاضافة كعقل الفلك الاول
مثلا وفيه نظر لان الاضافة متاخرة عن التشخص لتاخرها

عن الفلك المتأخر لتعين العقل وتشخصه والمتأخر عن النبي
يمنع ان يكون سببا له وقال المتكلمون تشخص المواد يمنع
ان تكون علة لتشخص المادي لان تشخص تلك المواد اما ان يكون
معللا بماهياتها وحينئذ يلزم لحصار كل مادة في تشخصها او يكون
معللا بتشخص مادة اخرى فيلزم افتقار كل مادة اخرى
ويلزم التسلسل المحذور وذلك ان يقال علة التعينات
ارادة الفاعل المختار فان ارادته تقتضي اختصاص كل مادة
بتعين مخصوص قال الفصل الرابع في الوجوب
والامكان والعدم والحدوث وفيه مباحث الاول في انها امور عقلية
لا وجود لها في الخارج اما الوجوب والامكان فلانهما لو وجدا كان
نسبة الوجود والامكان الى الوجوب بالوجوب والى الامكان
بالامكان والا لامكن الواجب ووجب الممكن وهو محال
فيلزم التسلسل ولان اقتضاء الوجود ولا اقتضاءه المحوج الى
الايجاد السابق على وجود الممكن مقدمان بالذات على وجود
الواجب والممكن فلو وجدا لزم تقدم الصفة على الموصوف
اقول تصور الوجوب والامكان والامتناع من التصورات
البديهية وقد يقال على سبيل التنبيه الوجوب اقتضاء
الشيء الوجود والامتناع اقتضاءه العدم لذاته والامكان لذاته
اقتضاء الشيء عدمه اقتضاء الوجود والعدم وان تقرر ذلك فاعلم
ان العلما اختلفوا في ان الوجوب والامكان من الاعتبارات العقلية
او من الامور الموجودة في الخارج فذهب اكثر المحققين الى العدول
وذكر المصنف من ادلتهم وجهين اما الاول فتقريره في الوجوب
هو ان يقال لو كان الوجوب موجودا في الخارج لزم احد الامرين

لذاته

وهو اما امكان الواجب او التسلسل والثاني ظاهر
البطلان بيان الملازمة انه لو كان موجودا في الخارج لكان
مشاركا لسائر الموجودات في الوجود لما تقدم لان الوجود مشترك
وممتازا عنها بالماهية وماله الاشتراك مغاير لما به
الامتياز فوجوده غير ماهيته ثم نسبة وجوده الى الماهية
ان كانت بالامكان لزم امكان الواجب لان وجوده حينئذ
يكون ممكن العدم فيكون الواجب ايضا ممكنا لان الواجب
انما هو واجب بهذا الوجوب فاذا جاز زواله يخرج الواجب
عن كونه واجبا فيبقى ممكنا هذا خلف وان كان بالوجوب
كان الوجوب وجوب آخر والكلام فيه كالكلام في الاول ويلزم
التسلسل وتقريره في الامكان هو ان الامكان لو كان موجودا
لزم وجوب الممكن والتسلسل لان نسبة وجوده الى الممكن
ان كانت بالوجوب لزم وجوب الامكان ويلزم منه وجوب
الممكن لان الامكان صفة الممكن ووجوب الصفة يستلزم وجوب
الموصوف وان كانت بالامكان لزم ان يكون للامكان اخر وتسلسل
واما الوجه الثاني فتقريره ان يقال ان الوجوب
او الامكان لو كان موجودا في الخارج لزم تقدم الصفة على
الموصوف والتالي باطل بيان الشرطية ان وجوب الواجب
متقدم على وجود الواجب لانه مالم يتحقق اقتضاء الوجود لم
يتحقق الوجود وكذا امكان الممكن متقدم على وجود الممكن
لان الامكان متقدم على ايجاد السبب لما ستاتي ان
الامكان هو المحوج الى السبب والايجاد سابق على وجود
الممكن فكون الامكان ايضا متقدما على وجود الممكن فثبت انما

لو وجد لزم تقدمهما على الموصوف وانما بطلان التالي
فلان هما لو كانا قائمين بذاتهما لم يكونا صفتين وان
كانا قائمين بغيرهما لزم قيام صفة النبي بغيره وانه محال فان
قلت هذا الدليل في حيز المعارضة لانه لو كان الامكان
او الوجوب اعتباريا يلزم قيام صفة النبي ايضا بغيره
وهو موجود حاصلا في الذهن وقائما به حينئذ قلت لا نسلم
الشرطية والملزوم ان لو لم يكن الممكن موصوفا ايضا حاصلا
في الذهن انما اذا كان موصوفا في الذهن كان الامكان قائما
به في الذهن على انا نقول ان الصفات الاعتبارية جاز تقدمها
على الموصوف وقيامها بغيره كما في هذه الظهور لم قلتم ان
ذلك ممتنع قال قيل ينافضان الامتناع العدمي فيكونان
وجوديين قلنا نقيض ما يكون عدما لموجود خارجي
يكون موجودا لانقيض الاعتبارات العقلية اقول
احتج القائلون بكون الوجوب والامكان ثبوتيين بان كل
واحد منهما يقابل الامتناع والامتناع عدمي لكونه محمولا على
العدميات فيكونان وجوديين لان مقابل العدمي ثبوتي
وجوابه لانسلم ان نقيض العدمي يجب ان يكون ثبوتيا جواز
ان يكون العدمي اعتبارا عقليا ونقيض الاعتبارات العقلية
لا يجب ان يكون وجوديا كالامتناع والالا امتناع نعم ما يكون
نقيضا لعدم موجود خارجي يجب ان يكون وجوديا
كنقيض عدم زيد في الخارج او نقول المقابل للامتناع عدم
الامتناع وهو شامل للامتناع لامرين الوجوب والامكان ومقابل
العدمي يجوز ان يكون منقسما الى وجودي وعدمي قال

وامّا

وامّا العدم والحدوث فلانهما لو وجدا لزم العدم وحدوث
الحدوث لزم التسلسل اقول الحدوث هو كون الوجود
مسبوقا بالعدم والعدم هو لون الوجود غير مسبوق بالعدم
وذهب الجمهور الى انهما عدميان امّا العدم فلانه لو كان صفة
وجودية فامّا ان تكون حادثة او قديمة والاول محال
والالزم ان يكون ناسه وليس بقديم او محلا للحوادث والثاني
ايضا محال والالكان له حدوث اخر والكلام فيه كالكلام
في الاول ويلزم التسلسل وامّا الحدوث فلانه لو كان وجوديا
فامّا ان يكون حادثا وهو محال والالكان الحادث قديما
لانا لا نعني بالقديم الا ما له صفة العدم ولما نع ان يمنع التسلسل
بنا على ان حدوث الحدوث وقدم القدم نفس ذاتهما كالوجود
فانه موجود بنفسه لا بوجود اخر قال الثاني
في احكام الوجوب لذاته وهي امور الاول انه ينافي الوجوب
لغيره والالارتفع بارتفاعه فلا يكون واجبا لذاته الثاني
انه ينافي التركيب لاحتياجه الى الاجزاء المغايرة للمركب اقول
لما بين ان الوجوب والامكان اعتباران عقليان شرع في
ما يختص بكل واحد منهما من الاحكام وقد ذكر للوجوب
احكاما اربعة الاول هو ان الواجب لذاته يمتنع ان يكون
واجبا لغيره لانه لو كان واجبا لغيره لارتفع بارتفاع الغير
صورة ارتفاع المعلول عند ارتفاع علته فيصدق قولنا
الواجب لذاته مرتفع بارتفاع الغير وكل ما يرتفع بارتفاع
الغير ليس واجبا لذاته ينتج الواجب لذاته ليس واجبا لذاته
هذا خلف ايضا لو كان الشي الواحد واجبا لذاته ولغيره معا

قدمح

لاجتمع على المغلوب الواحد وهو الوجود علتان مستقلتان
احد مما ذات الواجب والاخرى ذلك الغير وهو محال
على ما سيأتي الحكم الثاني ان الوجوب بالذات بنافي التركيب
اي الواجب لذاته استحال ان يكون مركبا من الاجزاء والا
لكان ممكنا لان المركب محتاج لاجزائه واجزاؤه غيره
فالمركب محتاج الى غيره وكل محتاج الى غيره فهو ممكن الحكم
الثالث انه لو فرض كون الوجوب ثبوتيا لزم ان يكون نفس
ماهية الواجب والا لكان اما جزءا منها او زائدا عليها
وكلاهما محال اما الاول فلاستلزامه التركيب
واما الثاني فلانه لو زاد لاحتاج الى الماهية فكان ممكنا
ويلزم منه ان الواجب ايضا ممكن فان قيل الوجوب نسبة
بين ذات الواجب وبين وجوده والنسبة يجب ان تكون
متاخرة عن المنتسبين ومغايرة لهما فكيف يكون نفس الذات
قلنا لا نسلم كونه نسبة على تقدير كونه ثبوتيا فان
كونه نسبة بينا في هذا العرض الحكم الرابع ان الوجوب
الذات لا يجوز ان يكون مشتركا بين اثنين اي الواجب بالذات
لا يكون متعددا واستدل في مسئلة التوحيد ويعلم
من هذا الكلام ان صفات الله تعالى ليست واجبة لذاتها
بل الواجب اذا اتصف بصفات كالوجوب الذاتي يجوز
مخصوصا بالذات واما الصفات فهي مفتقرة الى الذات
فكانت ممكنة بالذات لا واجبة بالذات قال
الثالث كونه ثبوتيا في احكام الامكان الاول انه محوج الى
الست لان المعلوم لما استوى اليه طرفاه امتنع وجوده الا

لمرجح

٤٧

لمرجح وادعوا ان هذه القضية قضية بديهية والعلم
بها مذكور في بداية العقول فان تفاوت الميزان تواستويا وقال
قابل ترجحت احدهما على الاخرى من غير مرجح علم كل عاقل بالبديهة
بطلان ذلك القول فكذا فيما نحن فيه وذهب بعضهم
الى انها ليست ببديهية لانا عرفنا هذه القضية بالعقل مع قولنا الواحد نصف الاثنين لم يجد القضية الاولى
في هذه الثانية وذلك يدل على كون الاولى كسبية لامتناع
التفاوت في البديهيات واجيب عنه بالمنع من امتناع التفاوت
في البديهيات فان العلوم الاولية قد تتفاوت فيها التفاوت
بسبب استيناس بعضها دون بعض وبسبب عدم الشعور
بالطرفين على الوجه الواجب قال قيل الحاجة
ليست ثبوتية والا لكانت ممكنة لانها صفة الممكن فيلزم
لها حاجة اخرى ويتسلسل ولكانت متقدمة على موصوفها
المسوبة هي اليه لتقدمها على الثانية المتقدم على وجود
الاثر وهو محال ولا المؤثرية لانها لو وجدت لامكنت لانها
صفة المؤثر ونسبة بينه وبين الاثر فنسدعي مؤثرا له
مؤثرية به اخرى ويتسلسل وايضا الثابت حال
الوجود يحصل الحاصل وحال العدم جمع بين النقيضين
وايضا لو احتاج الوجود لامكانه الى مرجح لاحتاج العدم
ايضا لكنه نفي محض فلا يكون اثرا اقول لما بين ان
الامكان علة الحاجة الممكن الى المؤثر ذكر عليه اعتراضات
اربعة تقريرا الاول منها ان الحاجة ليست امرا ثبوتيا وهي
كان كذلك لم يكن الممكن محتاجا الى الست اذ لم يبق حينئذ

هوجم

فرق بين قولنا ليس الشئ محتاجا وبين قولنا له حاجة
عدمية ويلزم من ذلك تحقق الامكان بدون الحاجة
فلا يكون الامكان علة لها والذي يدل على ان الحاجة ليست
بثبوتية وجهان احدهما انها لو كانت ثبوتية لكانت ممكنة
لانها صفة الممكن وصفة الممكن اولي بان تكون ممكنة
واذا كانت ممكنة كان لها حاجة الى الغير ويعود الكلام
الى تلك الحاجة وتتسلسل الثاني ان حاجة الممكن الى المؤثر
متقدمة على وجوده لانها متقدمة على التاثير اذ تاثير
المؤثر لا يكون الا بعد حاجة الاثر اليه والتاثير متقدم
على وجود الاثر الذي هو الممكن فلو كانت الحاجة امرا ثبوتيا
لزم تقدم الصفة وهي الحاجة على الموصوف الذي هو الممكن واستحالة
ظاهرة قوله ولا المؤثر به اشارة الى اعتراض اخر وتقديره
انا المؤثر به ليست امرا ثبوتيا ويلزم من ذلك عدم احتياج
الممكن الى المؤثر او المؤثر حينئذ يكون معدوما مما تقدم في
الحاجة فلا يكون للممكن مؤثر والذي يدل على كون المؤثر به عدمية
هو انها لو كانت وجودية لكانت ممكنة والتالي باطل اما بيان
الشرطية فلوجهين احدهما ان المؤثرية صفة للمؤثر فتكون مفتقرة
اليه وكل مفتقر ممكن والثاني انها نسبة بين المؤثر والاثر
والنسبة مفتقرة الى المنتسبين فتكون ممكنة ولما منع
ان يمنع كونها نسبة بين المؤثر والاثر كما هو مذهب المتكلمين فاجاب
قالوا لا معنى للمؤثرية الا تحقق ذات المؤثر وذات الاثر
واما بطلان التالي فلان المؤثر به اذا كانت ممكنة افتقرت
الى مؤثر اخر فتكون لذلك المؤثر مؤثر به اخر والكلام فيه كالكلام

في الاول ويلزم التسلسل وهو محال فان منع امتناع التسلسل
قلنا المدعى ههنا امتناع اللادور وهو امور غير متناهية
لانه مستلزم الجنا رما لا يتناهي بين طرفين وهو محال بالضرورة
سواء كان التسلسل محالا او ممكنا قوله وايضا فالتاثير اشارة
الى اعتراض اخر وتقريره ان الممكن لو احتاج الى المؤثر فتاثيره
في الممكن اما ان يكون حال وجود الاثر او حال عدمه والقسمان
باطلان اما الاول فلان التاثير حال وجود الاثر ايجاد الموجود
تحصيل الحاصل واما الثاني فلانه يودي الى الجمع بين النقيضين
لاستلزامه وجود الاثر حال عدمه وهو محال قوله وايضا
لو احتاج الى وجود الى اخره اشارة الى اعتراض اخر وتقريره ان الامكان
متعلق بالوجود والعدم فلو افتقر وجود الممكن الى المؤثر لافتقر
عدمه ايضا الى مؤثر قال واجيب عن الثلاثة الاول
بانه لا يلزم من عدمية الاحتياج والمؤثر به ان لا يكون الذات محتاجا
ومؤثرا كما ان القول بان العدم ليس امرا ثبوتيا لا ينافي ان لا
يكون الشئ معدوما والمراد من التاثير ان وجود المؤثر تستتبع
وجود الاثر وايضا العلم بان سببا ما مؤثر في شئ ومحتاج الى
شئ اخر بديهي لا يقبل التشكيك وعن الرابع ان العدم لا يوصف
بالامكان قلنا اشكال وان وصف به جاز كونه اثرا ويكون المؤثر فيه
على ما سبق من التفسير عدم علة الوجود قوله لما فرغ
من ذكر الاعتراضات شرع في الجواب واجاب عن الثلاثة
الاول بطريقين احدهما تفصيلي والاخر اجمالي اما التفصيلي
فهو ان يقال في الجواب عن الاول والثاني سلمنا ان الحاجة والمؤثر به
ليسا بشئ سلمنا لكن لا يلزم من ذلك ان لا يكون ذات الممكن

محتاجة الى العلة ولا ذات العلة مؤثرة فى شئ وسنده هو
ان العدم ليس وصفا نعم انه لا يلزم من ذلك ان لا يكون الشئ موردا
فلذلك لا يلزم من كون الحاجة والمؤثرية امرا عدميا ان لا يكون محتاجا
ولا مؤثرا والجواب عن الاعتراض الثالث ان يقال محتاجا
القسم الاول من الترديد والمراد ان يكون التاثير حالة الوجود
قوله يلزم تحصيل الحاصل قلنا لا نسلم لانه انما يلزم ذلك لو كان
المراد بالتاثير حال الوجود ايجاد موجود كان موجودا قبل ذلك
الايجاد وليس كذلك بل المراد به هو وجود الاثر عند وجود المؤثر
وهو المعنى بكون المؤثر مستتبعا لوجود الاثر واما الطريق الاجمالى
فى الجواب عن الاعتراضات الثلاثة فتقريره ان العلم بان
شيئا ما يحتاج الى شئ او مؤثر فى شئ علم ضروري فما ذكرتم من
الاعتراضات الثلاثة يكون من قبيل التشكيكات فى البديهيات
فلا يسمع ولا يلتفت اليه واما الجواب عن الاعتراض الرابع
فتقريره ان يقال عدم الممكن لا يخلو اما ان يجوز اضافته بالرجحان
او لا يجوز بناء على ان الرجحان ثبوتي واياما كان يندفع الاعتراض
اما على التقدير الثاني فيمنع الشرطية وهى ان الممكن لو احتاج
فى ترجح وجوده الى السبب لاحتاج فى ترجح عدمه ايضا لانما
انما نصدق ان لو حال اضافة العدم بالرجحان واما على
التقدير الاول فيمنع التالي قوله العدم ليس امرا
لانسلم فان الانزاعيين من ان يكون وجوديا او عدميا فجاز ان
يكون العدم اثرا او المؤثر فيه عدم علة الوجود على معنى
ان عدم العلة يستتبع عدم الممكن كما سبق فى تفسير التاثير
ان المراد به كون المؤثر مستتبعا للاثر فان قلت

التقبير

التقبير المتقدم هو ان المراد بالتاثير كون وجود المؤثر
يستتبع وجود الاثر وذلك لا يصدق فى المؤثر العدمى
قلت قد علم مما تقدم ان التاثير هو استتباع المؤثر
الاثر فان كان المؤثر وجوديا كان وجود المؤثر مستتبعا لوجود
الاثر وان كان عدميا كان عدمه مستتبعا لعدم الاثر
فان قلت ما العايدة فى ذكر قوله على ما سبق فى التفسير
قلت العايدة فيه دفع سؤال ممكن ان يورد ها هنا وهو
ان عدم العلة لو اثر فى عدم الممكن لزم احد امرين وهو اما
تحصيل الحاصل او اجتماع النقيضين وزعم بعض الشارحين
ان قوله على ما سبق فى التقبير اشارة الى ما مر فى بحث الوجود من ان
النجم لكونه عدميا محتاج الى عدم علة العروض وفيه نظر لانه لم يذكر
فى ذلك الموضع تفسير شئ من التاثير او غيره مع ان حمله على هذا الوجه
يودي الى ذكر ما لا فايدة فيه بخلاف ما ذكرنا وفى بعض النسخ ان
العدم لم يتصف بالامكان فلا اشكال ومعناه ان الامكان اذا
كان وجوديا كما هو مذهب بعض لم يجز اتصاف العدم به
واذا كان كذلك فلا اشكال لانتفاء الامكان المحوج الى
السبب قال ولصعوبة هذا الاشكال قيل علة الحاجة
هو الحدوث او الامكان معه وليس كذلك لان صفة الوجود
المتاخر عن التاثير المتاخر عن الحاجة قد يكون علة لهما
او لاحدهما ولا شرط التاثير عليتها اقول المتكلمون
لما استصعبوا هذا الاشكال اعنى افتقار عدم الممكن الى
مؤثر ذهب بعضهم الى ان علة الحاجة هى الحدوث وبعضهم
الى انها الحدوث مع الامكان ان كان واحد جزء العلة

وبعضهم الى انها الامكان والحدوث شرط للعلة قوله
او الامكان معه تشمل كون الحدوث شرطا للعلة وكونه
جزءا منها والمحققون يكون ذلك ويقولون الحدوث
غير معتبر اصلا استدل عليه الامام بان الحدوث صفة
للوجود لكونه عبارة عن كون الوجود مسبوقا بالعدم فيكون
متاخرا عن الوجود بوجوب احد الصفة عن الموصوف
ووجود الحادث متاخر عن تاثير المؤثر فيه وتاثير المؤثر
متاخر عن احتياج ذلك الوجود الحادث الى الفاعل فاذن
الحدوث متاخر عن الحاجة بمراتب وكل ما هو متاخر عن الحاجة لا يكون
علة لها ولا جزءا من علتها ولا شرطا لعلتها بيان ان الحدوث ليس علة
للحاجة ولا جزءا ولا شرطا لعلتها فان قيل لا نسلم ان الحدوث
صفة الوجود لانه عبارة عن الخروج من العدم الى الوجود فلا تاخر
عند سلمنا لكن لا نسلم تاخر كل صفة عن موصوفها فان الامكان
صفة الممكن مع كونه سابقا على وجود الممكن فالجواب عن الاول
ان الحدوث صفة الوجود لانه عبارة عن الخروج بهذا المعنى
متاخر عن تاثير الفاعل المتاخر ذلك التاثير عن الحاجة وهو به
يحصل المطلوب وعن الثاني ان الحدوث اذا كان عبارة عن
مسبوقية الوجود بالعدم لزم بالضرورة تاخره عن الوجود
للعلم الضروري بامتناع عروض هذا العارض للشيء الا بعد
وجوده قال الثاني لا يكون احد طرفيه اولى به لانه حينئذ
ان امكن طريان الطرف الاخر فاما ان نظر الى نفس الاولوية
الى عدمه او لا لسبب فيلزم ترجيح المرجوح بلا مرجح وهو محال
وان لم يمكن كان الاولى واجبا اقول هذا الحكم الثاني

للممكن

للممكن وتقريره ان جماعة من العلماء ذهبوا الى ان احد طرفيه
جاز ان يكون اولى به من الطرف الاخر على معنى ان تكون ذاته كافية
في الاولوية واكثر المحققين انكروه واحتجوا على امتناعه بانه
لو كان كذلك فمع تلك الاولوية لا يخلو اما ان يمكن طريان الطرف
الاخر او لا يمكن والقسمان باطلان اما الاول فلان طريانه اما
ان يكون لسبب او لا لسبب والاول باطل وان لم تكن تلك
الاولوية كافية في حصول ذلك الطرف بل لا بد مع تلك الاولوية
من عدم سبب الطرف الذي هو المرجوح والثاني ايضا باطل والا
لوقع الطرف المرجوح من غير علة وهو محال لان احد الطرفين حال
التساوي لما استحال وقوعه من غير سبب فلان يمتنع وقوعه
حال المرجوحية كان اولى واما القسم الثاني وهو ان لا يمكن
طريان الطرف المرجوح فهو ايضا باطل لانه لو كان كذلك لكان
الطرف الراجح واجبا والمرجوح ممتنعا فلا يكون الممكن ممكنا
هذا خلف وقيل ان العدم اولى به لذاته لانه اشمل وقوعا من
الموجود لتحققه بانتفاء اي جزء من اجزاء علته التامة
والوجود محتاج الى تحقق جميع اجزاء واجب بان مسمى الوقوع
لا يوجب كونه اولى به لذاته قال الثالث الممكن ما لم
يتعين صدوره عن مؤثره لم يوجد وذلك التعين يسمى الوجوب
السابق واذا وجد حال وجوده لا يقبل العدم وهو الوجوب
اللاحق فالوجوب بان عرضا للممكن لا من ذاته اقول هذا
هو الحكم الثالث من احكام الممكن وتقريره ان رجحان صفة الممكن
لذاته يحتاج بوجوبين احدهما مباين والاخر لاحق اما السابق
فلان الممكن لو لم يترجح صدوره عن المؤثر على لا صدوره عنه

لم يوجد والرجحان لا يحصل الا مع الوجوب اذ مع حصول
الرجحان ان امتنع حصوله اصلا لم يكن المرجح حاصلا اصلا
وان امكن حصوله احتاج الى مؤثر اخر فلم يكن المؤثر الذي
فرضناه مؤثرا تاما هذا خلف وبعبارة اخرى لو لم يجب
صدور الممكن عند فرض وجود علته التامة لزم جواز تخلف المعلول
عن العلة وانه محال ولما الوجوب اللاحق فلان الممكن بشرط
وجوده مستحيل عليه العدم وبشرط عدمه يستحيل عليه الوجود والا
لجاز كون الشيء معدوما حال كونه موجودا وانه محال واذا استحال
عليه العدم حال الوجود كان وجوده واجبا وهذا الوجوب
هو الذي يعبر عنه المنطقيون بالضرورة المشروطة بشرط المحمول
واعلم ان هذين الوجوبين ليسا من مقتضيات ذات الممكن
والا لكان واجبا لذاته او ممتنعا لذاته بل كل منهما حصل له بالنظر
الى معنى خارجي لان السابق انما حصل بالنظر الى المؤثر السابق
واللاحق بالنظر الى كونه موجودا او معدوما **قال** الرابع الممكن
ينتصب الاحتياج حالة البقا لان الامكان الموجب له
فان الامكان للممكن ضروري والا لجاز ان يسلب الممكن واجبا او ممتنعا
ولا احتياج في امكانه الى سبب فيقال ما يثبو المؤثر اما في حاصل او
او متجدد فالحاجة له دون الباقي قلنا المعنى بالتأثير
ما وافاه الاثر مع دوام مؤثره **اقول** هذا هو الحكم الرابع
للممكن واعلم ان المحققين ذهبوا الى ان الممكن حال البقا مفتقر
الى المؤثر خلافا لبعض المتكلمين واحتجوا بان علة الحاجة
الى المؤثر هي الامكان والامكان ملازم لماهية الممكن وضروري
له فيلزم باقيا عند بقا الماهية واذا ثبت العلة التي

هي الامكان وجب ان يبقى المعلول الذي هو الحاجة والدليل
على ان الامكان ضروري للممكن من وجهين احدهما
انه لو لم يكن ضروريا لجاز زواله وحينئذ يبقى الممكن واجبا
او ممتنعا وهو محال والثاني ان حصول الامكان بالممكن لو كان
بالامكان لاحتاج الممكن الى مؤثر يوجب حصوله
الامكان بعينه والتالي باطل لوجوه الاول ان تاثير
المؤثر في الشيء مسبوق بالامكان فيلزم تقدم الامكان على
التاثير فلا يكون الامكان بالمؤثر وقد فرضناه كذلك
هذا خلف الثاني ان التاثير لو كان بالامكان بالامكان
لاحتاج الممكن في حصول امكانه الى سبب يوجب حصوله فيه
لكن الامكان للممكن بالامكان لان الشيء ما لم يكن ممكنا
امتنع تاثير المؤثر فيه فيلزم ان يكون الامكان سابقا على
نفسه وانه محال بديهة والثالث انه لما كان مسبوقا بالامكان
كان للامكان امكان اخر ولزم التسلسل وكلام المصنف يحتمل
هذه الوجوه الثلاثة لكن حمله على الاولين اولى لان الاجوبة
يتوجه عليه منوع ظاهرة احتج المتكلمون بان التاثير
يستدعي اثره فالاثر الحاصل من المؤثر حال البقا اما ان يكون
هو الوجود الذي كان حاصلا قبل ذلك واما ان يكون امرا
جديدا والاول محال لامتناع تحصيل الحاصل والثاني ايضا
محال لانه حينئذ يكون الحاجة الى المؤثر لذلك الامر الجديد
لا للباقي وقد فرضناها للباقي هذا خلف واجيب
مع الحصر فانه لا يلزم من عدم كون الاثر هو الوجود الذي كان حاصلا
ان يكون امرا جديدا لجواز ان يكون الامر بقا الوجود الحاصل فان

المعنى باحتياج الباقي الى المؤثر مع ان يدوم الاثر بدوام المؤثر
لانه يحصل هناك امر جديد ولقائل ان يقول البقاء ان كان
حاصلا لزم تحصيل الحاصل والا لكان التاثير في امر جديد
والاولى ان يجاب بان التاثير في امر جديد وهو بقاء
الاثر واستمراره في الزمان الثاني والمعنى لتاثير المؤثر في الثاني
سوى ذلك ويمكن ان يحمل كلام المصنف عليه قال الرابع في القدم
وهو بناء على تاثير المختار لانه مسبوق بقصده المقارن لعدم
الاثر فان القصد الى ايجاد الموجود محال والحكماء انما اسندوا
العالم مع اعتقادهم قدمه الى الصانع لاعتقادهم انه موجب
ثم المتكلمون اتفقوا على نفيه عما سوى ذات الله تعالى
وصفاته والمعتزلة وان انكروا قدم الصفات قالوا به في المعنى
لانهم اثبتوا احوالا خمسة لا اول لها وهي الموجودية والحيية
والعالمية والقادرية والالوهية وهي حالة اثبتها ابو
هاشم علة للاربع مميزة للذات اول اتفق المتكلمون
والحكماء على ان القديم يستحيل ان يكون فعلا للفاعل على
المختار لان الفاعل المختار انما يفعل بالقصد والقصد
الى تحصيل الشيء انما يكون حال كون ذلك الشيء معدوما والا لزم
القصد الى ايجاد الموجود وانه محال فان قيل ان الحكماء يعتقدون
ان العالم قديم ومع ذلك يسندونه الى الباري سبحانه وتعالى
وذلك يبطل ما ذكرتم قلت الحكماء انما يسندون القديم
الى الباري لاعتقادهم انه موجب بالذات لا فاعل بالاختيار
حتى انهم لو اعتقدوا انه فاعل بالاختيار لما جوزوا اسناد القديم
اليه فاذا اتفق الكل على امتناع اسناد القديم الى الفاعل

المختار

المختار ان المتكلمين من اهل السنة اتفقوا على نفي
القدم عما سوى ذات الله تعالى قال الامام المعتزلة
وان بالغوا في نفي انكار الصفات قديم سوى ذات الله للتهم
قالوا به في المعنى لانهم يثبتون احوالا اربعة معللة بالحا
الخامسة كما ذكر في المتن وزعموا ان تلك الاحوال الخمسة ثابتة
في الازل مع الله تعالى فعلى هذا الثابت في الازل امور كثيرة
فثبت قدم امور كثيرة ولقائل ان يقول هذا قول مبني
الاحوال من المعتزلة كابي هاشم اما من انكر الحال فلا يقولون
بذلك سلمنا ذلك لكن لا يلزم منه قدم تلك الاحوال
فان القديم عبارة عن الموجود الذي لا اول له وهذه الاحوا
ليست امورا موجودة في الخارج فلا تكون قديمة قوله وهي
حالة ابتها ابو هاشم من المعتزلة وزعم انها علة للعا
والقادرية والموجودية والحيية ومثبتو الحال منا يعللو
بالعلم والقدرة والوجود والحياة وزعم ايضا ان الالوهية
مميزة لذات الله تعالى عن سائر الذوات لانه اعتقد ان
ذات الله تعالى تساوي سائر الذوات في الذاتية وتمتاز
عنها بصفة الصفة الموجبة للصفات الاربع والحق ان الماهية
الله تعالى تخالف سائر الذوات لذاتها لا بالصفة على ما
سيجيء قال الخامس في الحدوث وهو كون الموجود مسبوقا
بالعدم وقد تفسر الحاجة الى الغير وهي حدوثا ذاتيا
قال الحكماء الحدوث بالمعنى الاول يستدعي تقدم مادة
اما الاول فلان امكان المحدث موجود قبله فيكون المحل
غير المحدث وهو المادة واما الثاني فلان عدمه قبل

لمه
ها

وجوده وهذه القبلية ليست بالعلية والذوات والشرف والمكان
فهي بالزمان واجيب عن الاول بان الامكان عدمي وعن الثاني
بان القبلية قد تكون بغير ذلك كقبلية اليوم على الغد اقول
الحدوث يطلق على معنيين احدهما الحدوث الزماني وهو
الوجود بعد العدم والثاني الحدوث الذاتي وهو كون
الشيء محتاجا في وجوده الى غيره وذهب الحكما الى ان كل
حادث حدوثا زمانيا مسبوق بمادة وبي الهيولى والموضوع
ومدة وهو الزمان اما تقدم المادة فلان كل محدث
مسبوق بالامكان لما تقدم ان امكان الممكن سابق على
وجوده والامكان صفة وجودية لانه لو كان عدميا لم يتبين
الشيء في نفسه ممكنا ولا بناقض الامتناع العدمي واذا كان
صفة وجودية فلا بد له من محل يقوم به وذلك المحل الهيولى
الممكن ان كان الممكن جوهرا او موضوعه ان كان عرضا
فان قلت لم لا يجوز ان يكون هذا الامكان موقدن القادر
عليه فيكون قايما بالفاعل قلت لان القدرة عليه
تتوقف على الامكان فلا يجوز نفسها واما تقدم الزمان
فلان كل محدث عدمه قبل وجوده وهذه القبلية يجب ان
تكون بالزمان وانما قلنا ان القبلية بحث ان تكون بالزمان
لان تقدم الشيء على غيره يعتبر في احكام خمسة التقدم بالعلية
التقدم المؤثر على الاثر وبالذات ويقال له التقدم بالطبع كتقدم
الجزء على الكل والشرط على المشروط وبالشرف كتقدم العالم
على الجاهل وبالمكان كتقدم الصف الاول على الثاني وبالزمان
كتقدم الاب على الابن وظاهر ان تقدم العدم على الوجود

ليس

ليس بالشرف والمكان ولا بالعلية والطبع لان المتقدم بالعلية
والطبع يجامع المتاخر والعدم لا يجامع الوجود فتعين ان
يكون الزمان وهو المطلوب والجواب عن الاول ان الامكان
امر عدمي واعتبار عقلي كما تقدم فلا يفتقر الى محل في الخارج
ليقوم به وعن الثاني بمنع انحصار التقدم في الاقسام المذكورة
وسنده تقدم بعض اجزاء الزمان على بعض فانه ليس بالزمان
والا لكان للزمان زمان اخر ويتسلسل ولانه اخر من الاقسام
الباقية وهو ظاهر ويمكن ان يجاب عنه بان الحصر معلوم
بالاستقرار او لانا نعلم ان تقدم بعض اجزاء الزمان على اخر ليس
بالزمان او المراد بالمتقدم الزماني كون المتقدم قبل
المتاخر قبلية لا يجامع المتاخر في زمان واحد وهو اعم
من ان يكونا زمانيين او غير زمانيين قال الفصل
الخامس في الوحدة والكثرة وفيه مباحث الاول في حقيقتهما
الوحدة كون الشيء بحيث لا ينقسم الى امور متشاركة في الماهية
والكثرة مقابلتها ثم الوحدة مغايرة للوجود والا
فان الكثير من حيث هو كثير موجود فليس لواحد بذلك
للكثرة وثانية في الخارج لانها جزء من الواحد الموجود ولانها
لو كانت عدميا لكان عدم الكثرة والكثرة مجموع الوحدات
فتكون وجودية ايضا وعورض بان الوحدات لو وجدت
لكانت متشاركة في كونها وحدات ومتميزة بخصوصيات
فيكون لها وحدات اخر ويلزم التسلسل والحق ان الوحدة
والكثرة من الاعتبارات العقلية اقول تعريف
الوحدة شامل للوحدة الحقيقية وبي ما لا ينقسم اصلا

هيئة

وعن الحقيقة وهي ما تنقسم الى امور غير متساوية في الحقيقة
كالانسان المنقسم الى الاعضاء المختلفة بالحقيقة وخرج
عن التعريف ما ينقسم الى امور متساوية الحقيقة كالجماعة
المنقسمة الى افراد متساوية الحقيقة فانها ليست بواحدة من
هذه الحيثية واعلم ان الواحدة والكثرة بداهتهما غنيتان
بداهتهما عن التعريف ولكن انما عرفنا على سبيل التنبيه وزعم
بعض النابهين ان المفهوم من الوجود عين المفهوم من الوحدة ولكن
ان الوحدة مغايرة للوجود وللماهية وذلك لان المفهوم
من الوحدة لو كان عين المفهوم من احدهما لكان كل ما صدق عليه
احدهما صدق عليه الوحدة لكن التالي باطل لان الكثير من حيث
هو كثير يصدق عليه انه موجود وانه انسان مثلا ولا يصدق
عليه الوحدة وانما قال فان الكثير من حيث هو كثير لان
الكثير قد تعرض له الوحدة لكن لا من حيث هو كثير بل باعتبار
اخر كما هو انه يعرض الوحدة للجماعة باعتبار انها جماعة
واحدة من الجماعات الكثيرة قوله وكذا الكثرة اي
والكثرة ايضا مغايرة للوجود والماهية لصدقهما
على الوحدة التي لا تصدق عليها الكثرة وايضا انا قد نعقل
الماهية ونشك في انها واحدة او كثيرة في الخارج والمشكوك
فيه مغاير لما ليس بمشكوك فيه فليكن كل واحدة من الوحدة
والكثرة مغايرة للماهية قوله وثابتة اي الوحدة ثابتة
في الخارج لوجهين احدهما انه خبر من الواحد والكثرة مغايرة
للماهية الموجودة في الخارج وخبر الموجود موجود
وفيه نظر قد مر في بحث التقدم الثاني ان الوحدة لو كانت عدما

لزم

لزم ان يكون النقيضان عدميين والتالي باطل بيان الشرطية
انهما لو كانت عدما لاي شئ والا لزم صدق الوحدة عدم جميع
الاشياء فيكون عدما لامر معين وهو انا الكثرة او غيرها
والتالي والا لجاز اجتماع الوحدة والكثرة لان كل ما لا
يكون عدما للكثرة جاز ان يكون اجتماعه معها فتعين ان
يكون عدما للكثرة والكثرة ايضا على هذا التقدير
عدمية لانها عبارة عن مجموع الوحدات التي هي اعدام
فيلزم ان يكون النقيضان اعني الوحدة والكثرة عدميين
وهو محال اذ لا تقابل بين العدمات فثبت ان الوحدة
وجودية وفيه نظر لانا لا نسلم ان ما لا يكون عدما
للكثرة جاز اجتماعه معها والعادة المشهورة في تقرير
هذا البرهان هي ان الوحدة لو كانت عدما للكثرة فالكثرة
ان كانت عدمية كانت الوحدة وجودية لان عدم العدم
وجود وقد فرضت عدما هذا خلف وان كانت وجودية
وهي عبارة عن مجموع الوحدات التي هي اعدام فيلزم تقوم
الوجودي بالعدميات وهو محال قوله والكثرة مجموع
الوحدات فتكون وجودية لزم ان تكون الكثرة ايضا وجودية
لتقومها بالوحدات الوجودية لا يقال لا يلزم من تركبها
من الوحدات كونها وجودية لجواز ان يكون الطاجر عدميا
لانا نقول ليس للكثرة الا مجموع الوحدات لا شيء
اخر قوله وعورض الخ اشارة الى دليل ذكر المتكلمون
على ان الوحدة ليست امرا ثبوتيا وتقريره انها لو كانت صفة
وجودية لكان كل واحد من اشخاص ماهية الوحدة مشاركا له

الوجودية

لوحدة اخري في مطلق الوحدة ومتميزة عنها بخصوصية
المستلزمة للوحدة فيكون لكل وحدة وحدة اخري والكلام
فيه كالكلام في الوحدة السابقة ولزم التسلسل ولمانع ان يمنع
التسلسل بناء على تمايز الوحدات بالذات وانثرائها في لفظ
الوحدة ولما تعارض الدليلان عند المصنف قال والحق ان
الوحدة والكثرة من الاعتبارات العقلية واذا كان كذلك
فلا امتناع
اما الاول فلجواز ان يكون المقتضيين عدميين
ان كانا من الاعتبارات العقلية واما الثاني فلانقطاع
الوحدات بانقطاع الاعتبار ولا يلزم التسلسل قال
فرع الوحدة لا تقابل الكثرة لذاتها اذ ليس احدهما
الاخر ولا ضدا لها ولا مصاحبة لتقوم الكثرة بها بل
لكونها مكان الكثرة ولو اضافة عرضت لها اقول
لاشك ان الوحدة تقابل الكثرة لامتناع صدقها على موضوع
واحد من حصة واحدة وليس تقابلهما بالذات بل بالعرض
لان التقابل بالذات منحصر في اقسام اربعة تقابل العدم
والملكة وتقابل السلب والايجاب لا يقوم احدهما بالاخر
لعدم الاولوية وكذا احد المتضايفين لا يقوم بالاخر
لان المقوم متقدم والمصاف مصاحب فلم يبق الا التقابل العارض
ولو ان الواحد عرض له انه مكان التقابل التي من حيث انه مكيل ولا
شك في ان التي من حيث انه مكيل تقابل التضايف فالمقابل
اذن بين الوحدة والكثير من باب تقابل التضايف لكن لا بحسب
ما هيتهما بل بحسب عارض عرض لهما وهو المكيالية والمكيلية
قال الثاني في اقسام الوحدات الواحد ان امتنع

اوعاده والكثير عرض له ان يكون مكيالا

وكذا العلم والملكة والضدان السكون
احدهما على الذات الخاص والضد الاخر
وكذا الذات احد الضدين لا يقوم بالاخر

لقس

نفس مفهومه عن الحمل على كثيرين وهو الواحد بالشخص وان لم
يمتنع فهو واحد من وجه كثير من وجه فجهة الوحدة ان كان
نفس الماهية فهو الواحد بالنوع وان كان خارجا منها فهو الواحد
بالجنس او الفصل وان كان خارجا عنها فهو الواحد بالعرض
اما بالمحمول كاتحاد القطن والثلج في البياض او بالموضوع
كاتحاد الكاتب والضاحك في الانسان والواحد بالشخص
ان لم يقبل القسمة اصلا فان لم يكن له مفهوم سواه فهو
الوحدة وان كان له مفهوم سواه فاما ان يكون ذا وضع
وهو النقطة او لا يكون وهو المفارق وان قبلها وانقسمت
اجزاءه فهو الواحد بالاتصال والا فبالاجتماع وقد يقال
الواحد بالاتصال لمقدارين مثلا قياسين عند حد مشترك
كضلعي الزاوية او يلازم طرفا هما بحيث يلزم من حركة احدهما
حركة الاخر ولو بالقوة فالواحد ان حصل له جميع ما يمكن له
فهو الواحد التام والتام اما طبيعي او وضعي او صناعي كزيد
ودرهم وبيت اقول الواحد اما ان يكون بحيث يمنع حمله
على كثيرين وهو الواحد بالشخص واما ان لا يكون كذلك وهو
واحد من وجه كثير من وجه لان جهة الكثرة يجب ان تكون
مغايرة لجهة الوحدة لامتناع ان يكون الشيء من جهة الواحدة
واحدة او كثيرا معا واذا كان كذلك فجهة الوحدة
اما ان تكون نفس معروض الكثرة او داخلا فيها او خارجا
عنها والاول هو الواحد بالنوع كاتحاد زيد وعمرو في الانسانية
والثاني لا يخلو اما ان يكون لا مر داخل جنسا وهو الواحد بالجنس
كاتحاد الانسان والفرس في الحيوان او فصلا وهو الواحد بالفصل

كاتحاد زيد وعمرو في الناطق والثالث اما ان يكون مفارقا
للماهية اولا والاول قسمان احدهما ان يكون الاتحاد
بالمحمول اي تكون جملة الاتحاد محمولة عليها كاتحاد القطن
والثلج وحمل البياض عليهما فان كون البياض محمولا عليهما
عارضا لهما خارج عن حقيقتهما وثانيهما الاخر ان يكون الاتحاد
بالموضوع اي يكون الاتحاد موضوعة لها كاتحاد الضاحك
والكاتب المحمولين على الانسان فانه قد عرض لهما كونا لانسان
موضوعا لهما والثاني وهو ما لا يكون عارضا كقولنا نسبة
النفس الى البدن كنسبة الملك الى المدينة فان جهة
الاتحاد وهي التدبير ليست معروضة للشيئين ولا عارضة
لهما بل للنفس والملك وهذا القسم لم يذكره المصنف ههنا
هذا كله اذا كان الواحد محمولا على كثيرين اما اذا كان
كذلك وهو الواحد بالشخص فهو اما ان يصح عليه
الانقسام بوجه ما او لا يصح فان لم يصح عليه الانقسام بوجه
فاما ان يكون له مفهوم عدم الانقسام او لا يكون له مفهوم
وراء ذلك والاول هو الوحدة فان مفهوم كون الشيء لا
ينقسم والثاني ان كان ذا وضع اي قابلا للانسان الحسية فهو
النقطة فان النقطة لها مفهوم وراء عدم الانقسام وان لم
يكن ذا وضع فهو المفارق كالعقل والنفس فانها وراء
عدم الانقسام مفهوما وليس ذا وضع وان كان الواحد بالشخص
قابلا للقسمة فان كانت الاقسام التي تحصل بالقسمة
متشابهة في الاسم والحد فهو الواحد بالاتصال سواء كان
قوله القسمة لذاته او كالمقدار او لغيره كالجسم البسيط

فانه

فانه يقسمها بواسطة المقدار وان كانت الاقسام مختلفة
كالبدن المنقسم الى الاعضاء المختلفة فهو الواحد
بالاجتماع والفرق بينهما ان الاقسام في الاول موجودة بالقوة
لان المتصل هناك شيء واحد وفي الثاني بالفعل وقد يقال ك
الواحد بالاتصال على معنيين اخرى احدهما على كل مقدارين
يلتقيان عند حد مشترك كالخطين المحيطين بالزاوية
فانهما يقال لهما واحد بالاتصال وثانيهما على كل مقدارين
يتلازم طرفاهما بحيث لا يمكن حركة احدهما حركة الاخر سواء كان
التلازم طبيعيا كما لبعض الاعضاء بالنسبة الى بعض اخر
او صناعيا وهو ظاهر فان وقيل الواحد بالشخص عبارة قلت د
عن شيء يمتنع حمله على كثيرين وكل واحد من النقطة والوحدة
والمفارق كلي فكيف يصح انقسامه اليهما قلنا نحن لا ندعي ماهية
النقطة والوحدة والواحد بالشخص حتى يتوجه ما ذكرتم بل
ندعي ان الوحدة الشخصية اذا عرضت لشيء لا مفهوم له
سوى عدم الانقسام فذلك الشيء هو الوحدة وان كان له
مفهوم سواه وكان ذا وضع فهو النقطة وحينئذ لا يتوجه
ذلك قوله وايضا فان الواحد الخ اشارة الى تقسيم اخر
وهو ان الواحد اما ان يكون جمع ما يمكن ان يحاصل منه والاول
يسمى واحدا تاما والثاني غير تام فالواحد التام
ثلثة اقسام لان وحدته اما طبيعية او وضعية او صناعية
مثال الطبيعية الانسان الواحد كزيد وعمرو ومثال
الوضعية الذي هم الواحد فانا اذا اصطلحنا على ان الدرهم
خمسة اسداس مقدار ووحدا معينا من نوعه هو اربعة

اربعة اسداسه فانا لا نسمية بذرتيهما واذا وجدنا اثنين
من نوعه مقدارهما خمسة اسداس نسميهما ذرتهما
واحدا وان لم يكن واحدا اصطناعا ومن هذا تبين الفرق
بين الواحد الوضعي والواحد الصناعي مثال الصناعي
اليد ثم الواحد مثله وقد يقال الواحد التام ما لا
يمكن الزيادة فيه كالخط الدائرة والناقص ما يمكن الزيادة
فيه كالخط المستقيم وهو قريب مما تقدم قال
ثم الاتحاد يسمى مماثلة وبالجنس مجانسة وبالعرض ان كان في الكم
يسمى مساواة وان كان في الكيف يسمى مشابهة وان كان في المضاف
يسمى مناسبة وان كان في الشكل يسمى مشاكلة وان كان في
الوضع يسمى موازاة وان كان في الاطراف يسمى مطابقة اقول
اتحاد الشيئين واشتراكهما اما ان يكون في امر ذاتي او في امر عرضي
والاول ان كان في النوع يسمى مماثلة وان كان في الجنس يسمى مجانسة
والثاني ان كان في الكيف يسمى مشابهة وان كان في الكم يسمى
مساواة وفي المضاف مناسبة وفي الشكل مشاكلة وفي وضع
الاخر موازاة وفي اتحاد الاطراف مطابقة واما الاتحاد بسائر
الاعراض فليس لاقسامه اسما خاصة قال الثالث في اقسام
الكثير كل شيئين منهما متغايران وقيل ما لم يكن الشيئان ان لا يستقل
كل واحد منهما بالذات والحقيقة بحيث يمكن انفكاك احدهما عن
الاخر فهما غيران والا فصفة وموصوف او كل وجزء وهذا قالوا الصفة
مع الذات لا هو ولا غيره اقول لما فرغ من اقسام الواحد شرع
في اقسام الكثير واختلف العلماء في ان الكثير هل يستلزم
التغاير امر لا لاختلافهم مع الغيرين فقالت المعتزلة

بالنوع ح

الغيران

الغيران هما الشيئان وحينئذ فكل واحد من الكثير يكون مغايرا
للاخر وبعض بان الوجود يغاير العدم والممكن مغاير المحال
مع ان العدم ليس بشيء وايضا بين الشيئان لا يستلزم الامور
الاضافية بخلاف الغيرين فلا يجوز تعريفهما بالشيئين ولما
ابطل اصحابنا هذا التعريف قالوا الشيئان ان استقل كل واحد منهما
بحيث يمكن مفارقة احدهما عن الاخر فهما متغايران وان لم يستقل
فان كان احدهما مقوما للاخر فهما الكل والجزء والا فهما
الصفة والموصوف فالغيران هما اللذان يستقل كل واحد
منهما بالذات بحيث جاز مفارقة احدهما عن الاخر بوجه ما اما
بمكان او زمان او بوجود وعدم وانما قال بالذات
والحقيقة ليدخل فيه الابن والاب فان كل واحد منهما
وان لم يستقل بحسب العقل ولكنه مستقل بحيث الذات والحقيقة
وتبين على التعريفين صحة اطلاق القسمين على ذات الله تعالى وصفاته
فان عند اصحابنا لا يجوز ذلك لامتناع المفارقة بين ذاته وصفاته
ويجوز عند المعتزلة وكذلك كل صفة وموصوف فان الصفة
عند اصحابنا ليست عين الموصوف ولا غيره واليه اشار
بقوله ولهذا قالوا الصفة مع الذات لا عينه ولا غيره
قال وعلى اصطلاح الاول فالغيران اذا اشتركا في عام الماهية
فمثلان والا فمختلفان مثلا قيل ان اشتركا في موضوع كالسواد والحركة
فانهما يعرضان للجسم متساويان ان صدق كل واحد على ما يصدق عليه الاخر
ومتداخلان ان صدق احدهما على بعض ما يصدق عليه الاخر فان صدق على
جميع افراده فهما الاعم مطلقا والا فكل منهما اعم من الاخر من وجه واخص من
وجه ومتباينان ان لم يشتركا في الموضوع كمتقابلان ان امتنع اجتماعهما

في موضوع واحد من جهة واحدة في زمان واحد اقول الغيران
على الاصطلاح الاول ينقسم الى المتماثلين والمختلفين والمتماثلان
هما الغيران المشتركان في تمام الحقيقة كافراد الانسان وقال بعض اصحابنا
هما الغيران اللذان يقوم كل واحد منهما مقام الاخر والامام ذهب
الى ان كل واحد من المتماثلين والمختلفين بديهي التصور لان
العلم بان هذا السواد يماثل ذلك السواد ويخالف البياض بديهي
واذا كان التصديق بديهيا فجزوه اولى بان يكون بديهيا
وانت قد عرفت ما فيه في بحث الوجود ثم المختلفان اما ان يصح اجتماعهما
اي صدقهما على موضوع واحد او لا والاول المتلاقيان كالسواد والحركة
الصادقين على موضوع واحد والثاني المتباينان والمتلاقيان
اما ان يكونا متساويين او متداخلين لانه ان صدق كل واحد منهما على ما صدق
عليه الاخر فاما ان يصدق احدهما على كل ما صدق عليه الاخر او يصدق
كل منهما على بعض ما صدق عليه الاخر فان كان الاول فبينهما عموم
وخصوص مطلق وان كان الثاني فبينهما عموم وخصوص من وجه
واعلم ان الموضوع في تعريف المتلاقيين ينبغي ان يحمل على الموضوع
الذي يقابل المحمول لا على الموضوع الذي هو محل العرض والا لم
يكن التقسيم شاملا للجواهر واذا حمل الموضوع على ما ذكر فينبغي
ان يراد بالصدق الحمل سواء كان حمل المواطاة كحمل الناطق على ما
صدق عليه الانسان او حمل الاشتقاق كحمل السواد والحركة على
الجسم قوله متقابلان انما منع اجتماعهما الى اخره اشارة
الى تعريف المتقابلين وتقريره ان المتقابلين هما الغيران اللذان
يمتنع اجتماعهما في موضوع واحد من جهة واحدة في زمان واحد
والمراد بامتناع الاجتماع امتناع صدقهما على موضوع واحد

وانما

هذا احج

وانما قال من جهة واحدة ليدخل فيه الابوة والبنوة العارضتان
لشخص واحد فانهما وان حصلتا فيه لكن حصولهما ليس من جهة واحدة بل
من جهتين لان ابويته انما هي بالقياس الى شخص وبنويته بالقياس الى اخر
وانما قال في زمان واحد ليدخل فيه مضادة السواد والبياض اللذين
حصلا في جسم واحد ولكن في زمانين لا يقال يخرج عن هذا التعريف تقابل
الانسان مع اللاانسان لعدم اعتبار الموضوع في تقابلهما لانا نقول
خروجه عن التعريف وانما يلزم ذلك لو اقتضى التعريف افتقار المتقابلين
الى الموضوع وليس كذلك لان امتناع الاجتماع في الموضوع يصدق مع عدم
الموضوع ايضا والذي يدل على ان التقابل لا يستدعي وجود الموضوع
ما ذكره صاحب الملخص وصاحب التلويحات وغيرهما في تعريف
المتقابلين وهو ان المتقابلين هما الذان لا يجتمعان في شيء واحد في
زمان واحد من جهة واحدة واعلم ان سياق المصنف يقتضي انقسام المتباينين
الى المتقابلين والى غيرهما وان لم يذكر سوى المتقابلين
وتعريف المتقابلين بما ذكره المصنف والامام يقتضي ان كون الانسان
والفرس متقابلين مع عدم اندراجهما في شيء من اقسام التقابل قال
فان كانا وجوديين وانما نعقل احدهما بالذهول عن الاخر وصدقا ان
كالسواد والبياض وان لم يمكن فمتضايفان كالابوة والبنوة
وان كان احدهما وجوديا والاخر عدميا فان اعتبر كون الموضوع
مستعدا للاتصاف بالوجودي بحسب شخصه او نوعه او جنسه كالبصر
والعمى وعدم وملكه حقيقيان وان اعتبر فيه وجود الموضوع في
وقت يمكن اتصافه بملكة وعدم شهوران وان لم يعتبر فسلب وايجاب
اقول لما فرغ من تعريف المتقابلين شرع في تقسيمهما اعلم ان المتقابلين
على ما ذكرنا من التفسير اما ان كونا وجوديين او احدهما وجوديا والاخر عدميا

لامتناع التقابل بين عدميين مطلقين لان العدم المطلق
لا تقابل نفسه ولا العدم المضاف لكونه جزؤه وان
العدم المضاف لا يقابل العدم المضاف لصدقهما معا على كل
موجود وعلى الموجودين الذين منهما عدم منهما فان كانا وجودين
فاما ان يمكن تعقل كل واحد منهما مع الذهول عن تعقل الاخر او لا
فان كان الاول فهما الضدان سواء كان بينهما غاية البعد
كالسواد والبياض او لم يكن كالسواد والحمرة وان كان الثاني
فهما المتضايفان كالابوة مع البنوة والاخوة مع الاخوة والحكماء
شرطوا في التضاد غاية البعد قالوا الضدان منهما الامران
الوجوديان المتعاقبان على محل واحد وبينهما غاية البعد وحينئذ
يخرج عنه تقابل السواد والحمرة ومنهم من ابدل المحل بالموضوع
فيخرج عنه تقابل الصور النوعية ايضا كالنارية والمائية
وان كان احدهما وجوديا والاخر عدميا فاما ان يعتبر في
التقابل بينهما وجود موضوع مستعد لذلك الامر الوجودي
وقابل له اولا فان اعتبر فلا يخلو اما ان يعتبر كونه
مستعدا له بحيث شخصه او نوعه او جنسه القريب او جنسه
البعيد او يعتبر وجود الموضوع المستعد في الوقت الذي يمكن
حصول ذلك الامر الوجودي فيه فان كان الاول فهما عدم وملكة
حقيقيان اي بحسب الوجودي ملكة والعدمي عدم ملكة في اصطلاح
الحكماء وان كان الثاني فهما عدم وملكة مشهوران اي في
العرف العام وان لم يعتبر وجود الموضوع على احد السلب مقابلا
للوجود مطلقا من غير التفات الى موضوع قابل فسلب وايجاب
سواء كانا مفردين كالانسان واللاانسان او قضيتين كقولنا زيد بصير

واحد
والمتعلقة

زيد ليس ببصير ولنذكر لكل من العدم والملكة بحسب الشهرة رسما
ومثالا استمهالا على الطالب اما العدم الحقيقي فهو عدم
معنى وجودي يمكن حصوله للموضوع اما بحسب شخصه سواء
فات وقت حصوله لسقوط الاسنان لغير الصبيان ولم يحن
وقته بعد كالمرد او وجد وقته حال العدم كالعمى واما
بحسب نوعه كالعمى للانسان بحسب نوعه الذي هو الانسان والعدم
اللحية عن المرأة واما بحسب جنسه القريب كالعمى
للعقرب بحسب الحيوان او جنسه البعيد كالعمى للحائط بحسب
الجسم الذي هو الجنس البعيد للحائط فان جنسه القريب هو الجماد
واما الملكة بهذا المعنى فهو الامر الوجودي الممكن الشيء بحسب احد
هذه الاعتبارات المذكورة واما الملكة بحسب الشهرة فهو
الامر الوجودي الذي يعتبر فيه وجود الموضوع في وقت امكان
حصوله فيه كالكتابة لزيد في وقت امكانها له والبصر للشيء في
وقت امكانه له والعدم بحسب الشهرة انعدام هذه الملكة
وارتفاعها من ذلك المحل فقد ظهر من هذا ان العدم والملكة
بحسب التحقق اعم منهما بحسب الشهرة فان سلب اللحية عن الطفل
وسلب البصر عن العقرب ليس عدم ملكة بحسب الشهرة مع
انه عدم ملكة بحسب الحقيقة **قال** قيل السواد من
حيث انه ضد البياض مضاف قلنا المضاف حينئذ السواد
لا هو قيل المقابل تحت المضاف فكيف يكون المضاف تحته
قلنا المضاف تحت ما يصدق عليه المقابل وهو اعم لصدقه
على الضد والايجاب والسلب وتحته المقابل او كلاهما
لا الذات وحده **اقول** توجيه هذا الاعتراض ان يقال

انقسام المتقابلين الى ما ذكرتم من الاقسام الاربعة ليس بصحيح لانه اما ان
الكون قسم الشئ وقسيمه وذلك لان التضاد داخل في التضايف
فان السواد مثلا من حيث انه ضد البياض معقول بالقياس الى البياض
فيكون مضايفا له واذا كان داخلا في التضايف لا يكون قسيما
له وتقرير الجواب ان يقال لانسلم ان التضاد داخل تحت
التضايف لصدق التضاد بدون التضايف فان السواد من حيث
هو سواد يصدق عليه انه مضاد له مع ان التضايف عرض السواد
من حيث هو عرض والهيئة له فالمضايف اذن حقيقة ضدية السواد
لا نفس السواد ولا استبعاد في كون الشئ قسيما لغيره بحسب الذات
وقسيما منه باعتبار عارض كالانبوت في الذهن المقابل
للثبوت الذهني بحسب الذات مع انه اختص باعتبار عروض الثبوت
الذهني له وقوله قبل المقابل تحت المضاف الخ اسارة
الى اعتراض اخر على التقسيم المذكور مع الجواب وتوجيه الاعتراض
ان المتقابلين لو انقسما الى هذه الاقسام المذكورة لزم ان يكون
المقابل اعم من المضاف وليس كذلك لان المقابل من حيث انه
مقابل نوع من المضاف فيكون اخص منه وتقرير الجواب ان
يقال ان جهة كون المقابل من حيث اعم من المضاف مغايرة
لجهة كونه اخص وذلك لان المقابل الذي جعل مورد التقسيم
انما هو الذات التي يصدق عليها المقابل ولا شك ان هذا
المعنى اعم من المضاف لصدقه عليه وعلى غيره كالضد والايجاب
والسلب وامامافهو اخص من المضاف الحقيقي فهو اما المقابل
وحده وهو المضاف الحقيقي او الذات مع وصف التقابل فهو
المضاف المشهور واذا كان كذلك اندفع ما ذكرتم من الاعتراض

لان

لان غاية ما في الباب ان يكون المقابل اعم من المضاف بحسب ذاته
واخص منه بحسب عارض من العوارض ولا امتناع فيه فان الكلي
اعم من الجنس ثم يصير اخص منه باعتبار عارض عرض له وهو كونه
جنسا للجنسية قال فروع الاول المتضادان لا يجتمعان
والا لاجتمع العوارض ايضا فيكونان هو هو لا متغايرين اقول
هذه فروع يتعلق بعضها بالمتضادين وبعضها يتعلق باقسام
المتقابلين الفرع الاول هو انه يمتنع اجتماع المتضادين في محل واحد
في زمان واحد خلافا للمعتزلة فانهم اذا رأوا محلا اسود بياضا
او سوادا من محل اخر قالوا ان ذلك لاجتماع اعداد من البياض والسواد
في ذلك المحل احتج اصحابنا بانه لو اجتمع المتضادان لزم اتحاد
الاثنين وانه محال بيان الشرطية هو انه لو اجتمعا في محل
واحد لا متنع الامتياز بينهما لانه لو حصل الامتياز بينهما فاما
ان يكون بالذاتيات او اللوازم او العوارض والاول والثاني
محال لان المتضادين يجتمعان لو كان في جميع الذاتيات
واللوازم والثالث ايضا محال لان نسبة جميع العوارض الى
كل واحد منهما على السوية ضرورة ان محلهما واحد فعروض
شئ لاحدهما دون الاخر ليس اولى من العكس واذا حصل امتناع
الامتياز حصل الاتحاد قال الفرع الثاني التقابل
بالذات بين السلب والايجاب لان كل واحد من المتضادين فالضد
انما يقابل الاخر لاستلزامه عدمه والا فهما كسائر المتباينات
اقول الفرع الثاني هو ان التنافي بالذات انما هو
بين السلب والايجاب وفي سائر الاقسام بواسطة السلب
والايجاب وفي سائر الاقسام بواسطة السلب والايجاب

وذلك لان احد الضدين كالسواد مثلا لولا انه ليس ببياض
لما كان مقابلا للبياض بل كان حكمهما حكم سائر المتباينات الغير
المتقابلة فالتقابل بين السواد واللاسواد بالذات وبين
السواد والبياض بالعرض وكذلك المضافان والعدم والملكة
وانما ترك ذكر العدم والملكة لان السلب فيهما اظهر قال
الفرع الثالث السلب والايجاب لا يصدقان ولا يكذبان
واما المضافان فيكذبان لخلو المحل عنهما والضدان لعدم المحل
او اتصافه بالوسط كالفاجر واللاعادل واللاجاير وخلو عن
الجميع كالسقاف والعدم والملكة لعدم الموضوع او عدم
استعدادها اقول الفرع الثالث في الفرق بين تقابل
التضايف والايجاب وبين تقابل غيرهما وهو ان السلب
والايجاب لا يجوز صدقهما على شئ واحد ولا كذبهما معا
لامتناع اجتماع النقيضين وارتفاعهما واما سائر الاقسام
المتقابلين فيجوز كذبهما معا لا امتناع اجتماع النقيضين
وارتفاعهما واما سائر الاقسام المتقابلين فيجوز كذبهما
واما المضافان فلانه يجوز خلو المحل عنهما فيصدق حينئذ
سلبهما واما الضدان فلانهما لاحد وجوه ثلاثة الاول
لعدم المحل فانا لو فرضنا عدم الجسم لكذب السواد والبياض معا عليه
لعدم الموضوع والثاني ليكون المحل متصفا بالوسط اي بما هو متوسط
وذلك المتوسط اما ان يكون له اسم محصل كالفاتر المتوسط
بين الحار والبارد واما ان لم يعرف بسبب الطرفين كاللاعادل
واللاجاير المتوسط بين العادل والجاير والثالث لخلو
المحل عن الوسط والطرفين جميعا كالسقاف الخالي عن السواد

والبياض

والبياض وعن المتوسط بينهما كالحمرة والصفرة واما
العدم والملكة سواء كانا حقيقيين او مشهورين
فلانهما عند عدم الموضوع فان الشخص المعدوم لا يصدق
عليه العمى ولا البصر وكذلك يكذبان عند استعداد
المحل للملكة باحد الاعتبارات المذكورة كالسواد فانه يصدق
عليه سلب العمى والبصر واما المشهوران فيكذبان ايضا
عند وجود المحل قبل وقت الامكان كما تقدم قال
الرابع المضافان يتلازمان طردا وعكسا والضدان قد
يلزمان المحل على البدل فيتعاقبان كالصحة والمرض
او لا يتعاقبان كالحركة من الوسط واليه فانه لا بد وان
يتوسطهما سكون في المنهورة وقد يلزم احدهما كبياض الثلج
اقول هذا النوع يشتمل على بحثين البحث الاول ان كل واحد
من المضافين يستلزم الاخر طردا وعكسا اي وجود كل واحد
منهما سواء كان ذهنيا او خارجيا مستلزم لوجود الاخر وكذا عدم
كل واحد منهما لعدم الاخر بخلاف غير هما من المتقابلين فانه يجوز
وجود كل واحد منهما دون الاخر اما في الخارج وظاهر واما
في الذهن فلجواز تعقل احدهما مع الذهول عن الاخر البحث الثاني
ان الضدين اما ان يكون احدهما بعينه لازما للمحل كالبياض
للثلج واما ان لا يكون شئ منهما لازما وحينئذ اما ان لا يكون
شئ منهما لازما للمحل وهو ظاهر او يكون احدهما لا بعينه
لازما للمحل واليه اشار بقوله قد يلزمان المحل على البدل
ثم اما ان يجب كون احدهما معاقبا للاخر على معنى ان احدهما
اذا عدم وجد الاخر من غير توسط شئ منهما كالصحة والمرض

فان البدن لا يخلو عنهما عند ان لا يقول بالحالة الثالثة
واما ان لا يجب ذلك وحينئذ اما ان يصح عليهما التعاقب كالسواد
والبياض بالنسبة الى جسم يلزمه احدهما او لا كالحركة الى الوسط
والحركة من الوسط فانهما ضدان ولا يمكن تعاقبهما اذ لا بد ان يتوسطهما
سكون كما عند ارسطو واتباعه لا يقال لا يدخل تحت المنقسم
وهو ان يلزم احدهما المحل اذ الجسم في حال كونه متحركا
بين الحركتين جميعا فيلزم فساد التقسيم لانا نقول الجسم
والحد عن الحركتين جميعا حال السكون لكن لا يخلو منهما
حال الصعود والهبوط وهذا القدر يكفينا في صحة هذا المثال
فانا نقول ان الحركتين حال الصعود والهبوط يلزمان المحل
على البدل مطلقا مع ان الحركتين غير متعاقبتين ولم يدع ان الحركتين
يلزمان المحل على البدل مطلقا قال الخامس الاستقرا
دل على ان التضاد لا يكون الا بعد نوعين اخيرين داخلين
تحت جنس واحد وان المتباينين لا يتضادان مما سيء واحد
اقول الاستقرا دل على ان التضاد لا يكونان الا بين نوعين
اخيرين داخلين تحت جنس واحد ليشمل ثلاث مسائل الاولى
ان الاجناس لا تتضاد وقيل عليه ان الخير والشر ضدين
مع كونهما جنسين لانواع كثيرة واجيب اولا بمنع التضاد
فان الشر عدمي وثانيا بمنع الجنسية لجواز ان يكونا من
عوارض ماصدق عليه والثانية انه لا تضاد بين الانواع
العالية والمتوسطة ولا بين النوع الاخير ولا بين النوع العالي
والمتوسط الثالثة وجوبية كون الضدين داخلين تحت جنس
واحد وتوقف ذلك بتضاد الشجاعة والتهور فان

الشجاعة داخلة تحت جنس الفضيلة والتهور تحت جنس
الرذيلة واجيب بمنع كون الرذيلة والفضيلة جنسين للشجاعة
والتهور سلمناه ولكن لا نسلم انهما ضدان اذ ليس بينهما غاية
البعد فان الشجاعة متوسطة بين التهور والجبن قوله وان
المتباينين اي الاستقرا دل على ان المتباينين سواء كانا متضادين
او غير متضادين لا يضاد هما شيء اخر واحد بل هذا الواحد
لا يكون الا واحدا واعلم ان هذا الحكم مبني على اشتراط غاية
البعد في التضاد والا فالحمرة والصفرة يضادهما السواد قال
الفصل التاسع في العلة والمعلول وفيه مباحث
الاول في اقسام العلة وهي اربعة لان ما يحتاج اليه الشيء اما
ان يكون جزأ منه او لا يكون والاول اما ان يكون الشيء
به بالفعل وهو الصورة او بالقوة وهو المادة وتسمى العنصر
والقابل ايضا والثاني اما ان يكون مؤثرا في وجوده وهو
الفاعل او في مؤثريته وهو الداعي والغاية اقول علة
الشيء ما يحتاج اليه الشيء وهي اما تامة وهي جملة ما يحتاج
اليه وجود الشيء واما ناقصة وهي بعض ما يحتاج اليه المعلول
والناقصة تنقسم الى اربعة اقسام ووجه الحصر فيها ان
العلة اما ان تكون جزأ من ماهية المعلول او خارجة
عنها اما الاول فلان جزأيه يكون الشيء موجودا بالفعل لانه
فقط قابل له وبغيره فهو الصورة لصورة السرير وان كان
جزأيه يكون الشيء موجودا بالقوة فهو المادة كالخشب للسرير
وتسمى بالنسبة الى المعلول المركب منها ومن الصورة عنصرا
وبالنسبة الى الصورة الحالة فيها قابلا واما الثاني فاما

ان يكون مؤثرا في وجود الشيء او مؤثرا في مؤثريه المؤثر اولا
بالذات فالاول هو الفاعل والثاني هو الغاية والداعية
فان الانسان متصورا ولا الكرسي في البيت ذلك التصور
يكون علة وداعيا الى بنا البيت ولهذا قيل العلم علة
في الذهن ومعلوله في الخارج والثالث هو الشرط وينبغي
فيه الموضوع والآلة وزوال المانع والمصنف لم يذكر
الشرط في العلل بل جعلها اربعا اقتداء بغيره والحق ما
ذكرنا لتوقف وجود المعلول عليه ايضا ويمكن ان يقال
ان الشرط لما كان راجعا الى تتميم العلة الفاعلية جعله
الحكماء من قبيل العلة الفاعلية ولذلك جعلوا العلل اربعا
واعلم انما كان جزء اسمي الماهية والخارج علة الوجود قال
الثاني في تعدد العلل والمعلولات المعلول الواحد بالشخص
لا يجتمع عليه علل مستقلة والا لاستغنى بكل واحد عن
كل واحد فيكون مستغنيا ومحتاجا عنها والهما معا وهو
محال والمتمانعات يجوز تعليلهما بمختلفين كالتضاد
اقول الواحد لا يخلو اما ان يكون واحدا بالشخص
او واحدا بالنوع فان كان واحدا بالشخص فاتفق الحكماء
المتكلمون والفلاسفة على انه يمنع ان يكون معلولا لعلتين
مستقلتين واحتجوا بان العلة المستقلة ما يحتاج اليه
المعلول ويستغني به عن غيره فلو توارد علتان مستقلتان لزم
ان يكون محتاجا اليهما معا فهو مستغنيا عنهما هذا خلف
واما ان كان واحدا بالنوع فاختلفوا في جوازه تعليله
بالعلل المختلفة فمنعه المتكلمون وجوزه الامام والحكماء

واليه

واليه اشار بقوله والمتمانعان الخ جواز تعليلهما بمختلفين
احتج المجوزون بان مضادة كل واحد من السواد والبياض
لازمة لذاتهما فتكون معلولة لهما ولاشك ان
مضادة احدهما للاخر مماثل لمضادة الاخر له مع كونها
معللين بعلتين مختلفتين وهما السواد والبياض
قال والمركب يتعدد بتعدد اجزائه وكذا البسيط
ان تعددت الآلات او المواد وان لم تتعدد فمنعه
جمهور الحكماء وسلموا بان مصدرية هذا غير مصدرية
ذاك فان دخلا او احدهما في ذاته لزم التركيب وان خرجا
لزم الاوراد كانا معلولين فعود الكلام ويلزم التسلسل
واجيب بان المصدرية من الامور العقلية التي لا وجود
لها في الخارج وعورض بان الحسمية تقتضي التحيز وقبول
الاعراض الوجودية عندهم مع بساطتها اقول العلة
الفاعلية اما ان تكون مركبة او بسيطة والمركبة اما
ان تختلف آثارها او تتعدد كالآثار الصادرة من الحيوان
او لا تختلف كصورة العشرة الحاصلة من مجموع الآحاد
واما البسيط فاما ان يكون معه تعدد واختلاف كتعدد
الآلات او العوامل او الشرائط واما ان لا يكون كذلك
بل يكون مجردا عن جميع هذه الاعتبارات فان كان الاول
فقد اتفق المتكلمون والحكماء على انه يجوز ان يصدق عنه في
مرتبة واحدة آثار متكثرة عن واهب الصور في عالم
الكون والفساد وان كان الثاني فقد اختلف فيه
فذهب الفلاسفة الى ان البسيط من حيث هو واحد

من غير تغيير الالات والقوابل لا يصدر عنه شيئان واستدلوا
بانه لو صدر عنه الشيئان لزم احد الامرين وهو اما خلاف المفروض
وهو ترتب البسيط واما التسلسل بيان الملازمة ان مفهوم
كون البسيط لاحد مما غير معلوم كونه مصدرا للاخر هذا ليل انه
يمكننا ان نتعقل احد المفهومين مع الذهول عن الاخر ولان النسبة
بين الشيء وغيره مغايرة للنسبة بين ذلك الشيء وبين اخرها
بان المصدريتان اما ان يكونا داخلتين في ماهية العلة او
خارجتين عنها او احدهما داخلة والاخرى خارجة فان
كانا الاول كانت العلة مركبة لا بسيطة وهذا خلف وكذا
الثالث لان كل ما له جزء كان له جزء اخر فيلزم مركبا وان كان الثاني
كانت المصدريتان معلومتين للبسيط ضرورة كونهما
عارضتين له ومحتاجتين اليه وحينئذ يقول مفهوم كون
البسيط مصدرا لاحدى هاتين المصدريتين غير معلوم من
كونه مصدرا للمصدرية الاخرى فهذان المفهومان ايضا
اما ان يكونا داخلين او خارجين او احدهما داخلا والاخر
خارجا فان كان الاول او الثالث يلزم التركيب وان كان
الثاني كان لهما مصدريتان اخريان والكلام فيهما كالكلام فيما
تقدم فاما ان يلزم التسلسل او الانتهاء الى ان يكون داخلين
او احدهما داخلة وحينئذ يلزم التركيب واجاب
عنه المصنف بوجهين احدهما حل والاخر معارضة اما الحل
فيمكن تقديره بوجهين احدهما ان يقال لم لا يجوز ان يكون المصدريتان
خارجتين قوله لو كان كذلك لكان كل واحد معلولا لا
للبسيط قلنا لا نسلم وانما يلزم لو كانتا وجوديتين حقيقيتين

اما

اما اذا كانتا عدميتين او اعتباريتين فلا حاجة لهما الى العلة
والثاني ان يقال ما ذكرتم من احصار المصدريتين
في الاقسام الثلاثة باطل لان التقسيم انما يصح لو كانت
مصدرية العلة للمعلول صفة ثبوتية وذلك محال والتقرير
الاول او لا ان كل مفهومين سواء كانا وجوديين او عدميين
لا بد ان يكونا بالنسبة الى ثالث على احد الوجوه الثلاثة المذكورة
والعلم به ضروري واما المعارضة فهي ان يقال الجسمية
شيء واحد وانتم قائلون بانها تقتضي الحصول من المكان المطلق
وتقتضي قبول الاعراض الوجودية كالمقادير وغيرها ولا شك
في ان الاول غير الثاني فصارت الجسمية علة لصدور اثرين عنها
وفي هذه المعارضة نظر لان هذه الجسمية للبيت واحدة
من جميع الوجوه بل فيها كثرة من الابعاد والماهية والتاليف
وغير ذلك فجاز ان يكون اقتضاء المكان للابعاد وقبول
الاعراض للماهية قال الثالث في الفرق بين جزء
المؤثر وشرطه الجزء ما يتوقف عليه ذات المؤثر والشرط
ما يتوقف عليه تاثيره لا تحقق ذاته كالبوسه للنار اقول
جزء المؤثر وشرطه وان اشتركا في ان كل واحد منهما لا بد
منه في وجود الاثر وتحققه لكنهما يفترقان من وجه اخر وهو
ان جزء المؤثر يتوقف عليه ذات المؤثر والشرط يتوقف عليه
تاثير المؤثر لا ذاته كالبوسة للنار فان تاثير النار في
الجسم واحراقها يتوقف عليه بيوسة ذلك الجسم واما
ذات النار فليست موقوفة على بيوسة ذلك الجسم
والمراد بالمؤثر في هذا الموضع هو العلة الفاعلية

قال الرابع قيل الشئ الواحد لا يكون فاعلا وقابلا معا لان
القابل من حيث هو قابل لا يستلزم المقبول والفاعل
من حيث هو فاعل يستلزمه ولان المقبول غير الفعل فلا يكون
مصدرا احدهما مصدر الاخر قلنا عدم استلزام الشئ
باعتبار لا ينافي استلزامه باعتبار اخر فلم لا يجوز ان يكون القابل الى
المقبول بالامكان العام والتوقف في ان البسيط لا تتعدد
آثاره قد سبق اقول ذهب الحكماء الى ان الشئ الواحد
من كل وجه يمتنع ان يكون فاعلا للشئ وقابلا له معا واحتجوا
على ذلك بوجهين احدهما انه لو كان كذلك لزم كون البسيط
مستلزما لذلك الشئ وغير مستلزم له والتالي باطل بيان
الملازمة ان القابل من حيث هو قابل لا يستلزم المقبول
والمؤثر من حيث هو مؤثر يستلزم الاثر فلو كان فاعلا للشئ
وقابلا له لزم ما ذكرنا بالصورة الوجه الثاني ان الفاعلية
غير القابلية لان الشئ بالاعتبار الاول مفيد وبالاعتبار الثاني
مستفيد فلو كان البسيط قابلا وفاعلا لصدر عن البسيط
شيئان احدهما الفاعلية والاخر القابلية والتالي باطل لما
تقدم من ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد والجواب عن الاول
لا نسلم بتالي التالي لان عدم استلزام البسيط الشئ باعتبار كونه
قابلا لا ينافي استلزامه له باعتبار كونه فاعلا له لجواز استلزام
الشئ الاخر باعتبار وعدم استلزامه له باعتبار اخر ويؤيد هذا
ما قيل ان نسبة الفاعل الى الاثر بالوجوب ونسبة القابل الى
المقبول بالامكان العام والامكان العام لا ينافي الوجوب
والجواب عن الوجه الثاني بمنع ان مبنى الكل البسيط لا تتعدد آثاره

وقد

وقد تقدم ضعفه قال الباب الثاني في الاعراض
وفيه فصول الاول في المباحث الكلية الاول في تعدد
اجناسها المشهور انحصار الاعراض في المقولات التسع وهي الكم
وهو ما يقبل القسمة والتجزي لذاته كالاعداد والمقادير
والكيف وهو ما لا يقبل القسمة لذاته ولا يتوقف تصوره على
تصور غيره كالالوان والاين وهو حصول الشئ في المكان
والمتى وهو حصول الشئ في الزمان كون الكسوف في وقت كذا
اقول لما فرغ من الامور العامة شرع في الاعراض
فالاعراض وكان الاولى تقديم الجواهر على الاعراض وضعا لتقدمها
طبعا لكن الايجاب المتعلقة بالجواهر لما احتاج بعضها الى
الايجاب المتعلقة بالاعراض على ما ستعرفه قدم احكام الاعراض
وهذا الباب مشتمل على فصول الاول في المباحث الكلية
التي لا تختص بواحد منها بل تشمل الاعراض كلها البحث الاول
في تعدد اجناس الاعراض اجمالا واعلم ان المشهور بين الحكماء
انحصار الاعراض في المقولات التسع وانما قال المشهور لانه
لا دليل على الانحصار وقد يضبط بان يقال العرض اما ان لا
يقتضي قسمة او نسبة او لا قسمة ولا نسبة والاول
هو الكم والثاني الاعراض النسبية وهو ما عدا الكم والكيف
والثالث الكيف ثم اخذ يعرف كل واحد منها اما الكم
فهو عرض يقبل القسمة والتجزي لذاته واحترز بقوله لذاته
عما يقبل القسمة لا لذاته كالجسم والسواد فانهما يقبلان لا لذاتهما
بل باعتبار حلول المقدار في احدهما وحلول الاخر في محل المقدار
وقد عرفه القدماء بانه الذي يقبل لذاته المساواة والمفاوتة

نسب الطرفين وانما عدل المصنف عنه لكونه تعريفا دوريا
اذ المساواة هي الاتحاد في الكم والمطس وضع احد المقدارين
على الاخر بحيث لا يزيد عليه ولا ينقص عنه واذا كان كذلك
فتعريف الكم بما يؤدي الى الدور والكم اما متصل كالمقادير
او منفصل كالاعداد واما الكيف فهو ما لا يقبل القسمة الى اخره
قوله لا يقبل القسمة احتراز عن الكم وقوله لذاته ليدخل ما يقبلها
لا بالذات كالكيفيات العارضة للمقادير قوله ولا يتوقف
تصوره على تصور غيره احترازا عن الاعراض النسبية واعلم انه
يرد على هذا التعريف النقطة والوحدة فانهما لا يقبلان
القسمة بالذات مع انهما ليسا من الكيف كما سيجيء من عدم دخولهما
في شيء من المقولات التسع واما الاين فهو نسبة الشيء الى المكان
بالحصول لا فيه وذهب صاحب البصائر الى انه ليس عبارة
عن نفس هذه النسبة بل عن امر ذهني سمي بالنسبة الى المكان
وهذا ضعيف لان ذلك الامر لا ان ذلك الامر ان لم يكن
نسبة كان الامر كما او كيفا وايضا لزم ان يكون مجرد النسبة يوجب
امرا حقيقيا لان كل امر ذهني يشعر به وهو غير معقول وان كان
نسبة الى غير المكان فهو باطل اتفاقا وان كان نسبة
الى المكان فهو المطلوب واما متى فعبارة عن نسبة الشيء
الى الزمان الحصول فيه او في طرفه وهو الان فان لكل
من الاشياء سعة في اطراف الزمنة مع انه يسال عنه بمتى وهو اما
حقيقي وهو كون الشيء في جزء الزمان الذي لا ينفصل عليه بل يطابق
وجوده كون الخسوف في ساعة معينة من الليل واما غير حقيقي
كون الكسوف في يوم كذا او شهر كذا قال والوضع وهو

الهيئة

وهو الهيئة الحاصلة للشيء بسبب نسبة بعض اجزائه الى بعض
والى الامور الخارجة عنه كالامور والاستلقاء والاضاعة وهي
النسبة العارضة للشيء بالقياس الى نسبة اخرى كالابوة
والبنوة والملك وهو هيئة الشيء الحاصلة بسبب ما يحيط به
وينتقل بانتقاله كالتعمم والتقمص وان تعقل وهو كون
الشيء موثرا في غيره كالقاطع ما دام قاطعا وان ينفعل وهو
كون الشيء متاثرا عن غيره كالمقطوع ما دام منقطعا اقول
الوضع لفظ مشترك بين معان احدها قبول الاشارة
الحسية والنقطة على هذا بدون ذات وضع دون
الوحدة والثاني هيئة تعرض للشيء بسبب نسبة اجزايه الى الامور
الخارجية عنه كالقيام فانه يعتبر فيه نسبة اجزاء الجسم
الى بعضها الى بعض بالاستقامة ونسبة تلك الامور الخارجة
عنها بمثل كون راسه من اسفل ولا بد في النسبة الاولى من
الوضع والا لزم ان يكون الانكباس قياما واعلم ان لفظ الهيئة
والعرض والصفة يقرب ان يكون الفاظا مترادفة والامثلة
هي النسبة التي تعرض للشيء بالقياس الى نسبة اخرى كالابوة فانها
تعرض الاب بالقياس الى المسمى وانما قال النسبة الى اخرى ولم
يقل الى شيء اخر ليخرج سائر الاعراض النسبية وقد يعرف بالنسبة
المتكررة اي لا يفعل كل واحد من المضافين الا بالقياس
الى الاخر وليست الاضافة معنى واحدا في المتضايفين بل لكل
واحد منهما اضافة مخصوصة الى الاخر مغايرة لاضافة الاخر اليه
واما الملك فقال ابو علي ليست اسمها وليشبه ان يكون عبارة
عن النسبة العارضة للشيء بسبب ما يحيط به وينتقل بانتقاله

تنوف ورجله

لكن لا يحيط به والمراد بالاحاطة ما المراد اعم من ان يكون
احاطة بالكل او بالبعض قوله ينتقل بانتقاله احترازا
من احاطة البيت مثلا بشئ وهذه المقولة قد يقال لها الجدة
وله واما مقولة ان يفعل فهي كون الشئ مؤثرا في غيره تاثيرا
غير قار الذات بل لا يزال يتجدد كالقاطع ما دام يقطع وان شئت
قلت هو كون الشئ متاخرا عن غيره ما دام يتاثر كالتسخن والتبرد
والتقطع لا كالتسخنه والبرودة فانهما من الكيف واعلم
ان اسم ان يفعل وان ينفعل اولى بهاتين المقولتين من اسم
الفعل والانفعال لان الفعل والانفعال كما يقعان على التاثير
والمتاثر الذي هما التحريك يقعان على الاثر الحاصل بعد وقوف
الحركة لان التسخنة الحاصلة في محل بعد تمام التسخين قد
يضاف الى الفاعل فيقال هذا فعله والى المحل فيقال هذا
انفعاله واما الاولان فلا يقعان الا على التحريك والتحرك

قال واعلم ان النقطه خارجتان عنها وان جنسيتهما
غير معلومة لاحتمال ان يكون كل واحد منها او بعضها مقولا
على ما تحته فلا عرضيا اقول قدح بعضهم في احصاء
الموجودات في المقولات العشر لانه قد وجد امور غير مندرجة
تحتها كالنقطة والوحدة فانهما غير مندرجتين تحت شئ من
هذه المقولات والا لترتبت بينهما هذا خلف وكذلك
نفس الوجود والشيئية والجملة الاعتبارات العامة وايضا
فان المعلوم من الابيض شيئية البياض وهو غير داخل تحت الجوهر
لان قيامه لا يتوقف على قيام جوهر اولا تحت العرض لانه
غير مندرج تحت الكيف اذ الداخل تحته البياض وعدم

دخوله تحت سائر المقولات ظاهر وكذا الكلام في جميع المشتقات
وقد يجاب عن الاربع الاول بانا انما ادعينا كون الاجناس
العالية عشرة وما ذكرتم لا ينافض ذلك لجواز ان تكون
هذه الامور وان كانت خارجة عن الاجناس العشرة
غير اجناس بل انواعا غير مندرجة تحت الاجناس وهذا
لا يقدح في دعوانا العم لو تمت في كونها اجناسا كان ذلك
قادحا في دعوانا واما المشتقات فالحق انها لا ترد لانا
انما جعلناها اجناسا للماهيات المحصلة والابيض
ليس كذلك فان كون الشئ ابياض لا يجعله محصل
الماهية ومثل ان يكون الحيوان ناطقا يجعله محصل الماهية
قال وان العرض ليس جنسا لها لان عرضيتها متقررة
الى اللسان اقول جنسية الاعراض التسعة غير
معلومة لان الماهيات التي يصدق عليها اسم الكم المتصل عليها
جاز ان تكون مختلفة تمام الماهية ولم يكن اطلاق الكم
عليها قولا عرضيا لاذا تبين ذلك فنقول من الاقسام واعلم
ان العرض ليس جنسا للمعقولات التسع واستدل عليه بانه
لو كان جنسا لما تحته من الكم والكيف وغيرهما لكان بعضها يستلزم
تعقل العرض ولكان تنبيهه لها غنيا عن البيان لانا خبرنا الماهية
لا تطلب بالبرهان على ما هو في موضعه والثاني باطل لانا
نتصور المعدا مع الشك في العرضية وفيه نظر لانا لا نسلم
انا نتصور الكم كماله وحقيقته مع الشك في العرضية وفيه وجه
اخر وهو ان الاعراض الاضافية احوج الى اللون في الموضوع
من الاعراض الغير الاضافية لان العروض الوجود بالكميات والكيفيا

والكيفيات فكانت اولى بالعرضية فيكون العرض محمولا
على ما تحته بالتشكيك فلا يكون جنسا قال الثاني
في امتناع الانتقال عليها اجتمع عليه جمهور العقلاء واحتجوا
بان تشخص افرادها ليس لنفسها ولا للوازمها والا لاحضرت
انواعها في استحضارها ولا لعوارضها الحالة لتوقف حلولها
على تعينها فهو لمحالها فلا تنتقل عنها بخلاف الجسم فانه غير
محتاج في تشخصه الى الحيز بل في تحيزه وهو حاصل باعتبار
الحيز ان اقول اتفق المتكلمون والفلاسفة على
امتناع الانتقال على الاعراض والدليل عليه هو ان تشخص
العرض يحتاج الى ست فهو اما ماهية العرض او شيء من لوازمها
او امر اخر والاولان باطلان والا لكان نوع كل عرض منحصرا
في شخصه فتعين الثالث وهو اما ان يكون امرا حالا في
العرض او محلا له او غيرهما وهو المفارق والثالث باطل
لان نسبة ذلك المفارق اليه كنسبته الى غيره فيلزم
الترجيح من غير مرجح وكذا الاول لوجهين احدهما انه يكون حينئذ
متنقيا في وجوده بموجوده وفي نسخة بما يحل فيه فيكون غنيا
عن المحل فلا يحل فيه والثاني ان حلول الشيء في العرض يتوقف على تعين
محله الذي هو العرض فلو تعين هو ايضا لحال لزم الدور
فتعين الثاني وهو ان يكون سبب تشخص العرض هو
المحل فاذا فارق محله بطل تشخصه فامتنع مفارقته عنه
بعينه وهو المطلوب قوله بخلاف الجسم في جواب سؤال
مقدر وتوجيه السؤال ان هذا الدليل يقتضي استحالة الانتقال
على الجسم بان يقال تشخص الجسم المعين ليس لماهيته ولا

للوازمها

للوازمها لما تقدم بل لعلة اخرى وهي اما حيزه او امر حال
فيه او امر مغاير لهما والاخيران باطلان لما مر فتعين
الاول فاذا فارق حيزه بطل تشخصه فامتنع انتقاله عنه
بعينه وتقرير الجواب ان الجسم انما يحتاج الى الحيز في
تحيزه لا في تشخصه والتحيز حاصل له باعتبار الحيز ان اي
سواء كان في هذا الحيز او في حيز اخر وتحقيقه ان تعين
الجسم بتعين صورته التي تعللت بسبب تعين الصورة
النافذة المسبوقة باخرى وسلم جرا وحينئذ جاز مفارقته
عن الحيز المعين مع قيد تشخصه ولا يتمشى ذلك في العرض اذ ليس
له صورة وزرا العرضية وقد بينا امتناع تعليل المتعين بها
وقيل ان يقول لم لا يجوز ان يحتاج العرض في تشخصه
الى المحل من حيث هو محل لا الى محل معين وحينئذ يجوز مفارقته
عنه كما في المادة بالنسبة الى الصورة فان تعينها واحتياجها
الى الصورة من حيث هي صورة ولذلك جاز مفارقتها عن الصورة
المعينة قال الثالث في اقسام العرض بالعرض منعه
المتكلمون متمسكين بان المعنى بالقيام حصوله في
الحيز تبعا لحصول محله وذلك المتبوع لا يكون الا جوهرا
وهو ضعيف اذ القيام هو الاختصاص الباعث فاذن
صفات الله تعالى قائمة بذاته مع امتناع تحيزه وان سلم
فلم لا يجوز ان يكون تحيز محله معا لتحيز محل اخر وهو الجوهر
واصح الحكماء بان السرعة والبطء عرضان قائمان بالحركة
فانها لا توجد بهما دون الجسم اقول اتفق المتكلمون على
امتناع قيام العرض بالعرض واحتجوا بان المعنى بالقيام هو كون

جهما

الذي يحيز ابتغيره تحيز محله فذلك المتنوع لا يكون
عرضيا والا لم يكن له ايضا حصول في ذلك الحيز على
سبيل الاستقلال فلم يكن هو بالمحلية اولى من العكس فتعين
ان يكون جوهرا وهو المطلوب قالت الفلاسفة لا نسلم
ان الحلول عبارة عما ذكرتم بل هو عبارة عن ان يختص شيء شيء
بحيث يصير احدهما منعوتا والاخر نعتا وكيف فان
للباري تعالى نعوتا قائمة بذاته مع امتناع تحيز الله تعالى
وان سلم ان الحلول عبارة عما ذكرتم ولكن لم لا يجوز ان يكون
العرض قائما بمحل يكون حيز ذلك المحل تبعا لمحل اخر وهو الجوهر
فان حيز المحل اعم من ان يكون بالذات او بواسطة والاولوية
بالمحل انما تكون لاجل خاصية اخرى اخص احكاما على جواز
قيام العرض بالعرض بانا نجد اعراضا مسمى لفت للجسم بها ويصح
وصف العرض بها كالبطؤ والسرعة فان الجسم الذي يكون في
جسميته سريعا او بطيئا غير معقول وبهما اذن من اوصاف
الحركة قال الرابع في بقاء الاعراض وسنعه
التيح وتمسك بان البقاء عرض فلا يقوم بالعرض وبانه لو بقي
لامتنع زواله لانه لا يزول بنفسه لاستحالة ان ينقلب الممكن
ممتنعا ولا لمؤثر وجودي كطريان ضد فان وجوده شروط
بعدم الضد الاخر ولا عدمي كزوال شرط فانه الجوهر
فيعود الكلام اليه ويلزم الدور ولا فاعل اذ لا بد له من
ان يكون موجودا واجيب عن الاول بمنع المقدمتين وعن
الثاني بان عدمه يقتضيه ذاته بعد زمنه والا لزم متروك
او مؤثر قبيا بن عن محله او انتفاء شرط هو عرض لا يستمر او

فاعل

فاعل ولا نسلم ان اثره لا يكون عدما مجددا او الانقطاع
في الزمان الثاني هو عرض لا يستمر وقد تمسك به النظام
في امتناع بقاء الاجسام اقول ذهب الشيخ ابو الحسن
الاشعري الى استحالة بقاء الاعراض اي استمرار وجودها
واستدل بوجهين الاول ان البقاء عرض قائم بذات الباقي
فلو بقي العرض لكان له بقاء فيلزم قيام العرض بالعرض
الثاني لو صح بقاء لا استحال زواله والتالي باطل بالاتفاق
بيان الشرطية انه لو زال فزواله اما لنفسه وهو محال
والا لزم الانقلاب من الامكان الذاتي الى الامتناع الذاتي
او لغيره وهو ايضا محال لان ذلك الغير اما ان يكون
امرا وجوديا او عدميا والاول اما ان يكون موجبا او فاعلا
مختارا والكل باطل اما اولا فلان وجوديا موجبا فلان الموجب
هو الضد وطريان الضد على المحل مشروط بعدم الضد
الاول عنه لامتناع اجتماع الضدين في محل واحد في
زمان واحد واذا كان كذلك امتنع تعليل عدم الضد
الاول بطريان الضد الاخر والا لزم الدور واما كونه
عدميا فلانه حينئذ يكون عدمه لانتفاء شرط من شرائط
وجوده لكن شرط العرض الجوهر فيعود الكلام اليه في
كيفية عدمه بان يقال عدمه اما لامر وجودي او
معدوم والاول محال لما مر وكذا الثاني لان عدمه
يكون لانتفاء شرط من شروطه وذلك الشرط ان كان
عرضا لزم الدور وهو محال وان كان جوهرا كان عدمه
ايضا لانتفاء شرط وجوده وهو جوهر وذلك يستلزم

استراط كل جوهر بجوهر آخر لا الى نهاية وانه محال واما
كونه فاعلا مختارا فلان الفاعل لابد له من اثر اذ لو معنى
الفاعل فليكون موجودا لامعدوما واذا لعدم لا يكون اثرا
واذا تقرر ذلك فاعلم انه لو قال ويلزم الدور
والتسلسل لكان اولى اذ الدور غير متعين على ما تقرر
فان قلت لم لا يجوز ان يكون المؤثر فاعلا مختارا يصدر
عنه اثر وجودي تقتضي ذلك الاثر عدم العرض قلت لان
حاصله راجع الى الاعدام بالضد وقد ابطلناه واجيب
عن الوجه الاول بمنع المقدمتين بان يقال لانسلم ان
البقاء عرض وانما يلزم ذلك لو كان موجودا وهو محال ولانسلم
انه لا يجوز قيام العرض بالعرض لما تقدم وعن الوجه الثاني بان
يقال لانسلم ان البقاء عرض وانما يلزم ذلك لو زال
بنفسه لكان ممتنعا لذاته فان الممتنع لذاته ما لا يوجد
اصلا وهذا قد وجد فيجوز ان تقتضي ذاته عدمه
في زمان معين بعد ان يبقى ازمنة كثيرة وما ذكرتم
من الانقلاب مشترك الالزام لانكم قلتم العرض جايز
الوجود في الزمان الاول ثم قلتم انه ممتنع الوجود في
الزمان الثاني ولئن سلمنا انه لابد له من سبب لكن لم لا
يجوز ان تقتضي عدمه مؤثر وجودي ولانسلم انحصاره في
الضد لم لا يجوز ان يكون امرا مباينا عن محل ذلك العرض
ولو سلم الانحصار فلم لا يجوز ان يزول نظرا بان الضد الآخر
في مجاور محله كما في سائر الاضداد حتى لا يلزم الدور وكلمة
المصنف تحتمل هذين الوجهين سلمناه لكن لم لا يجوز ان

ينبغي لا تنتفي شرطه ولانسلم انحصار العرض في الجوهر
لجواز ان يكون مشروطا بعرض غير قار كالحركات والاصوات فاذا
فني الشرط فني المشروط سلمناه لكن لم لا يجوز ان يكون المقتضي
هو الفاعل المختار ولا نسلم ان العدم المجرد ليس اثرا
قوله مؤثر مباين عطف على ذاته في قوله تقتضي ذاته وكذا
قوله انتفى شرطه او فاعل واعلم ان النظام ذهب الى ان
الاجسام ايضا لا تبقى زمانين وتمسك بهذا الدليل
بعينه قال الخامس في امتناع قيام العرض الواحد
بمحلين اذ لو جاز لجاز حصول الجسم الواحد في مكانين ولامتنع
الجزم بان السواد المحسوس في هذا المحل غير المحسوس
في ذلك المحل وللزم اجتماع علتين مستقلتين على شخص
واحد وهو عدم جمع من الاوائل ان الاضافات كالجوار والقرب
تعرض الامرين وقال ابو هاشم التاليف يقوم بجوهرين
والا لما امتنعا عن الانفكاك كالمتحاورين ولا يقوم بالكل
والا لعدم بعدم الثالث فلا يبقى التاليف مؤلفين
واجيب بان احالة عسر الانفكاك الى احتياج التاليف
اليهما ليست اولى من احالته الى احتياج احدهما الى الآخر
او الى مضاف الفاعل المختار اقول اتفقوا على ان العرض
الواحد لا يحل في محلين الا ابا هاشم ونقض العلماء سفه
واحتجوا على الامتناع بوجوه الاول انه لو جاز لحصل عرض
واحد في محلين لجاز ان يحصل واحد في محلين مكانين اذ لو
فرق بينهما في العقل والتالي باطل بالاتفاق والثانية
لو جاز ذلك وقدرنا قيام عرض بمحلين لم يكن حال العرضين

في الاعمه الاحال العرض الواحد القايم بمحلين ويلزم
ان لا يتميز السواد المحسوس في محل عن السواد المحسوس في
اخر لاحتمال حلول السواد الواحد في محلين وحينيذ لا
يتميز الانسان عن الواحد الثالث او حائط لان لزم اجتماع
علتين مستقلتين ومتى المحالان على معلول واحد
بالشخص وهو العرض لما تقدم من ان المحل هو العلة
لشخص العرض والتالي باطل وقال قدما الفلاسفه
الاضافات امور وجوديه وهي ان كانت متماثلة بالحقيقه
كالحوار والاخوه حار قيامها بمحلين قال الحوار قايم بالمحاورين
والاخوة بالاخوين وان كانت مختلفة كالابوة والبنوة امتنع
قيامها بمحلين واجيب بان لكل واحد من الحاورين
والاخوين اضافة خاصة قايمة به غير ما قامت بالاخر
قال ابو هاشم التاليف عرض واحد قايم بجوهرين
ويمنع قيامه باكثر من جوهرين اما الاول فلان خد
صعوبة الاشكال بين اجزاء الجسم المولفة فلا بد ان
يكون بين كل جزئين منها رابطة بها يصعب الاشكال
وهو التاليف ولما لم نوجد هذه الرابطة بين المحاورين
سهل انفكاكها واما الثاني فلانه لو قام تاليف
سلبه احترازا فلو لعدم جزء منها لزم انعدام التاليف
فلا يبقى التاليفان مولفين وليس كذلك والجواب
لا نسلم ان غير الاشكال من اجزاء الجسم سبب التاليف
المحتاج الى جزئين ولم لا يجوز ان يكون ذلك لسبب احتياج
احد الجزئين الى الاخر او لسبب ان الفاعل المختار

جعل

جعل احدهما ملتصقا بالاخر وايضا لا نسلم ان التاليف قايم
بكل منهما بل قايم بالمجموع **قال الفصل الثاني في مباحث**
الكم الاول في اقسامه الكم اما ان ينقسم الى اجزاء لا تشترك في
حد واحد وهو المنفصل ويسمى العدد او الى اجزاء تشترك وهو
المتصل فان لم يكن وراء الذات فهو الزمان وان كان فهو المقدار
فان انقسم في جهة واحدة فهو الخط وبه ينتهي السطح
كما هو منتهى بالنقطه وان انقسم في جهتين وهو السطح والبسيط
وبه ينتهي الجسم وان انقسم في الجهات الثلاث فهو الجسم
التعليمي والتخن ما بين السطوح فان اعتبر به طول ولا
عمق وان اعتبر به صعود او انحناء وقد يطلق العمق على البعد
القاطع للطول وهو البعد المعروض اولا وقيل الطول الامتدادين
المتقاطعين في السطح والاحدب من راس الانسان الى قدميه ومن
ظهر الدواب الاربع الى اسفله والعرض هو المعروض ثانيا
او الامتداد الاقصر والاحدب من يمين الانسان الى يساره ومن راس
الحيوان الى ذنبه **اقول** لما فرغ من الابحاث المشتركة
بين الاعراض شرع فيما يخص كلا منها وبدا بالكم واما قال
في اقسامه ولم يقل في انواعه لان اجناسية الكم لم تتحقق كما
ذكر اعلم ان الكم ينقسم بالقسمة الاولى الى المتصل والمنفصل وذلك
لانه لا يخلو اما ان يكون بحيث يمكن ان يفرض فيه اجزاء تتلاقى على
حد مشترك يكون نهاية لاحد الجزئين وبداية للاخر او لا فالاول
المتصل والثاني المنفصل وهو منحصر في العدد لان قوام
المنفصل المفرقات والمفرقات احاد فان احد الواحد من
حيث هو واحد فقط لم يكن الحاصل منه اجتماع امثاله الا العدد

وان اخذ من حيث هو انسان او حجر مثلا لم يكن اعتبار وتقاميات
منفصلة الا عند وتقام معدود وذات بالوحدات التي فيها فهي
انما تكون كميات منفصلة الا عند وتقاميات معدود وذات
بالوحدات المنفصلة التي فيها ثم الكم المتصل اما ان يكون ثابت
الاجزاء ذات الذات اولا والثاني الزمان والاول المقدار وهو
ثلاثة اقسام لانه اما ان يكون قابلا للانقسام في جهة
واحدة اعني الطول وهو الخط واما ان يقبله في جهتين
اعني الطول والعرض وهو السطح ويسمى البسيط ايضا واما ان
يقبله في الجهات الثلاث اعني الطول والعرض والعمق وهو
الجسم التعليمي ويسمى بالتخن والخط منهي بالنقطة والسطح
بالخط والجسم التعليمي بالسطح وانما سمي التعليمي لان البحث في
العلوم التعليمية اي الرياضية انما يقع عن الجسم بهذا المعنى وانما
سمي تخنا لان التخن اسم لخشونة ما بين السطوح فالجسم
التعليمي لكون تخنا بهذا المعنى اي ذا خشونة بين السطوح اي ذا
عمق ولقائل ان ينقض تعريف التخن بتخن الكرة المصمتة والتخن
ان اعتبر ته نزولا فهو عمق لان العمق كن نازل من فوق وان اعتبر
صعودا فهو سمك لانه كن صاعد من اسفل وقد يطلق العمق
على معنى اخر وهو البعد القاطع للطول والعرض ولم يعتبر
المصنف مقاطعة العرض وهو محتاج اليه واعلم ان العمق
قد يطلق ايضا على نفس التخن والطول له خمسة معان احدها
الامتداد كيف كان وثانيها الامتداد الذي يعرض اولا وثالثها
طول الامتدادين المتقاطعين في السطح من غير اعتبار تقدم
وتاخر ورابعها الامتداد الاخذ من راس الادمي الى قدميه

العول

وفي

وفي سائر الحيوانات من راسه الى ذنبه والخامس البعد
الاحد في سائر الحيوانات من ظهره الى اسفله طولا وهو في
اصطلاح الاخرين عمق فقد خالف اصطلاحهم وخالبنهما
الامتداد الاخذ من مركز العالم المحيط والعرض له
اربعة معان احدها المفروض ثانيا والثاني الامتداد
الاقصر والثالث البعد الاخذ من يمين الحيوان الى شماله
والرابع المقدار الذي فيه بعدان والمصنف سمى
الامتداد الاخذ من راس الحيوان الى ظهره عرضا وهو في اصطلاح
الاخرين طولا لا يقال يمكن توجيه كلامه بحيث يستقيم على
الاصطلاح فيقال معنى العمق هو البعد المقاطع للطول والعرض
فيكون قوله العرض مجرورا ويكون من ظهره متعلقا بالعمق لانا نقول
فساد هذا الكلام ظاهر اما اولا فلانه لو كان العرض مجرورا لاحتيج
الى ذكر الواو بعده وليست مذكورة في النسخ واما ثانيا فلانه
يلزم الفصل بين المعطوف وهو العرض والمعطوف عليه وهو الطول
بكلام اجنبي وهو قوله من ظهره معطوف على شيء اخر وهو
المقاطع في قوله وقد يطلق العمق على المقاطع وفساده لا يحتاج
الى البيان قال والطول والعرض والعمق كميات ماخوذة
من اضافات اقول ان اريد بالطول والعرض والعمق
تعين الامتدادات فهي كميات بالذات فيكون الطول عبارة
عن الامتداد كيف كان والعرض عن المقدار الذي فيه بعدان
والعمق عن نفس التخن وهذه المعاني لم يذكرها المصنف وان اريد
بها سائر المعاني المذكورة في الكتاب فهي كميات ماخوذة من
اضافات وعلى الاول يكون كل خط طويلا وكل سطح عريضا وكل

جسم عميقا وعلى الثاني لايكون كذلك بل قد يكون كل خط
طويل او خط ليس بطويل فاذا سلبنا عن الخط الطول لم هذا
المعنى فلسنا نسلبه عنه نفس الامتداد بل الاضافة الحاصلة
العارضة لذلك الامتداد وكذلك السطح والجسم
قال الثاني في الكم بالذات وبالعرض الكم بالذات
مايكون حكما في نفسه كالاعداد والمقادير والكم بالعرض مايكون
حالا في كم كالزمان فانه وان كان متصلا بالذات فانه
متصل بالعرض لقيامه بالحركة المنطبقة على المسافة ومتصل
اذا قسم بالساعات او محلا له كالجسم والمعدود فانه حال في محله
كما يقال هذا الابيض بياضه اكثر او متعلقا به كالقوة المشتاقة
والغير المتناهية بحسب تناهي انارها ولانتناهيها عددا
او زمانا اقول هذا تقسيم اخر للكم واعلم ان الكم اما
ان يكون كما بالذات وهو ما يكون كما في نفسه لا باعتبار حلوله
في الكم او حلول الكم فيه او غيرهما كالعدد وانواع المتصل
واما ان يكون بالعرض وهو اربعة اقسام الاول مايكون حالا
في الكم بالذات ومثاله بالزمان فانه كم متصل بالذات
والعرض معا وكم منفصل بالعرض اما انه كم بالذات فلانه داخل
تحت الكم المتصل واما انه كم متصل بالعرض فلانه منطبق على
الحركة المنطبقة على المسافة المتصلة بالذات ولا استحالة
في ان يكون الشيء من مقولة ثم يعرض له من تلك المقولة شيء فان
الاضافة قد تعرض لها اضافة اخرى واما انه كم متصل
بالعرض فانه يعرض له الانقسام الى الساعات والايام والشهور
والسنين الثاني مايكون محلا للكم المتصل كالجسم الذي

هو

هو محل العدد الثالث مايكون حالا في محل الكم بالذات كالبياض
الحال في الجسم ولهذا صح ان يقال بياض هذا الجسم طويل او عريض
او بياضه اكثر من بياض جسم اخر او مساو له الرابع مايكون متعلقا
بالكم بان يكون مبدأ لما يعرض له الكم المتصل او المنفصل كما
يقال للقوى انها متناهية او غير متناهية باعتبار ان الاثار
الحاصلة منها متناهية او غير متناهية اما بحسب العدد او في
بحسب المدة قال الثالث في عرضه هذه
الكميات قال المتكلمون العدد مركب من الوحدات التي
هي اعتبارات عقلية لا وجود لها في الخارج كما سبق واما
المقادير فهي الجسمية او خرجها بناء على ان الاجسام مركبة من اجزاء
لا تتجزى وليست هي امورا زائدة عليها والا لانقسمت بانقسام
الجسم الذي هو محلها فتقسم الخط عرضا والسطح عمقا هذا خلف
قيل ليست هي من الاعراض المشاركة فلا يلزم انقسامها واجيب
بان السطح مثلا لو لم تكن في شيء من الاجزاء المفروضة للجسم فلا يكون
حالا فيه وان كان فاما ان يوجد بتمامه في واحد فقط وهو ذا
مقدار لا عدد وفي كل واحد منهم او الواحد بالكسر
او لا بتمامه فيلزم القسمة اقول لما فرغ من تعريف
الكميات شرع في عرضها واعلم ان القول بانها وقع اعتراض على
وجوده وعلى تحققه زائدة على الجسم والمتكلمون انكروا
عرضيتها اما العرض فقالوا انه عدمي لانه مركب من امور
عدمية وكل ما كان كذلك فهو عدمي اما الكبرى فظاهرة
واما الصغرى فلان مركب من الوحدات والوحدة امر
عدمي واعتبار عقلي كما تقدم في بحث الوحدة واما المقادير

فقالوا انما تنقسم الجسمية اخرجها بناء على ترك الاحتساب من
اخر الا تجزي وذلك لان المقدار لو كان عرضا ذا يدب على الجسم
لكان السطح حالا في الجسم المنقسم في الجهات الثلاث والخط
على السطح المنقسم في الجهتين والنقطة في الخط المنقسم في جهة
واحدة والحال في المنقسم منقسم على وجه انقسام المحل فيلزم
انقسام السطح في الجهات الثلاث والخط في الجهتين والنقطة
في جهة واحدة فيلزم السطح جسما والخط سطحا والنقطه
خطا هذا خلف بل يلزم انقسام المحل في الجهات الثلاث
كحلول السطح في الخط المنقسم فيها ويلزم ايضا انقسام النقطه
فيها كحلولها في الخط المنقسم فيها وعلى كل التقديرين لزم
انقسام الخط عرضا والسطح عمقا وهذا خصصهما المصنف
بالذكر ولم يقل فينقسم الخط في الجهات اجاب الحكماء
بان الحال انما ينقسم بانقسام المحل اذا كان حلوله فيه
كحلول السريان ولا نسلم ان حلول هذه الامور كحلولها
حلول السريان فلا يلزم انقسامها بانقسام المحل اجاب
عنه المتكلمون بان هذا المنع لا يضرنا وذلك لان
السطح لا يخلو من ان لا يوجد في شيء من اجزاء المفروضة
للجسم او يوجد والاول محال والا لم يكن حالا في الجسم والثاني
لا يخلو اما ان يوجد ذلك السطح تماما في كل واحد من اجزائه
او لا يوجد تماما والاول محال لانه يؤدي الى قيام العرض
الواحد وهو السطح بالكثير وهو الاجزاء والثاني يؤدي الى
المطلوب لانه حينئذ يلزم ان يكون بعض اجزائه حالا في بعض
اجزاء الجسم فيلزم انقسامه بانقسام المحل وهو المطلوب

لا يقال

لا يقال لم لا يجوز ان يحل تمامه في جزء واحد من الجسم لانه
لم يتبين حينئذ حالا في الجسم وهو محال باتفاق المتكلمين
والحكماء وايضا ذلك الانقسام يعود الكلام المذكور
وان لم يقبله استحال حلول السطح فيه لان السطح ينقسم في
الطول والعرض فيلزم انقسام محله ايضا وهو حالا في المقدار
وقيل ان يقول لم لا يجوز ان يكون تمامه حالا في مجموع الاجزاء
من حيث هي مجموع ويمكن ان يجاب عنه بناء على ان مجموع اجزاء الشيء
نفسه بانا نعيد الكلام المذكور الى المجموع ونقول بمثل ما قلنا
في الجسم قال اجيب الحكماء بان الجسم الواحد قد يوارد
عليه المقادير المختلفة مع بقاء الجسمية المعينة كالخط
او بان الخطوط والسطوح صفات الجسم التعليمي المستلزمة
ثانيا والمتكافئة اخرى فلا يكون جوهرا واجيب عن الاول
بان المتغير بموالث دل واوضاع اجزاء الجسم وعن الثاني بمنع
المقدمات اقول استدل الحكماء على ان المقدار
زائد على الجسم بوجهين الاول ان الجسم المعين كالسمك المعين
يعاقب عليه المقادير المختلفة لانا نقول منها تارة كره وتارة
مثلثا وتارة مربعا مع بقاء الجسمية المعينة والامور الزائلة
غير الجسمية الباقية والثاني ان الخط والسطح من صفات
الجسم التعليمي عوارضه والجسم التعليمي عرض وصفاته
اولى بان يكون اعراضا اما انهما من صفاته فلان السطح نهاية
الجسم وطرفه والخط نهاية السطح وطرفه فيكونان عارضين
عارضين للجسم التعليمي واما ان الجسم التعليمي عرض فلان
يراد بالتحلل وهو ازدياد حتو الجسم من غير انضمام شيء اليه

اجاب

لا يجاب

كالما المض وينقض بالكائف وبوا نعاص الجسم من غير نقصان
شئ من اجزايه كالما اذا برد والسقطه عن الباقي واما ان صفات
العرض عرض فلانها لو كانت جواهر لزم افتقار الجوهر الى العرض
والجواب عن الاول من وجهين الاول لانسلم اختلاف المقادير
بل المختلف في تلك الاحوال كلها من الاشكال والمقدار هي في
كل الاحوال واحد وذلك انما يقتضي كون الشكل زايدا على
الجسم ولا ننازع فيه وانما النزاع في المقدار هل هو زايد
على الجسم اولا والثاني واضح مما ذكر فتوقف
على نفي الجزء الذي لا يتجزي اذ على تقدير وجود الجزء لا يلزم
ذلك لجواز ان يكون اختلاف الاحوال المذكورة لا بسبب
اختلاف المقادير بل ذلك بسبب اختلاف اوضاع الاجزا
بانتقال بعضها من سمت الى اخر والجواب عن الوجه الثاني
بمنع المقدمات هو ان يقال لانسلم كونهما من صفات الجسم
التعليمي وانما يلزم ذلك ان لو كانا موجودين وهو محال وكذلك
لانسلم ان الجسم التعليمي عرض والقول بالتحلل والتكايف
مبني على نفي الجزء والا لزم انقسام الجزء ونفي الجزء ممنوع وكذلك
لانسلم بقا الجسمية بعينها عند عظم المقدار فانه من
الجايز ان ذلك العظم لا يحصل الا بعد تفرق واتصال الجسم
والتفرق عندهم موجب للزوال تلك الجسمية قال الرابع
في الزمان من الناس من انكر وجوده لانه لو كان فاما الذات اجمع
الحاضر والماضي فلكون الحادث اليوم حادثا يوم الطوفان
ولو لم يكن لزم تقدم اجزايه على بعض تقدما لا يتحقق الا مع
الزمان ويتسلسل والجيب بان تقدم الماضي بذاته لا بزمان

اخر

اخر قوله ان الزمان عند المتكلمين عبارة عن مقارنة
متجدد معلوم متجدد معلوم اراده الله لذلك بهام كما يقال
اتيتك عند طلوع الشمس فان طلوع الشمس معلوم ومجيبه
موهوم فاذا قرن ذلك الموهوم بذلك المعلوم زال
الابهام ولو انه قرن بحادث اخر كقدوم زيد كان صالحا
صلوح اقترانه بالطلوع لكن لما كان طلوع الشمس اعرف واشهر
كان هذا التوقيت اولى هكذا ذكره المصري في شرح
المحصل ثم اعلم ان من الناس من انكر وجود الزمان في الخارج واستد ل
بانه لو كان موجودا لم يخل من ان يكون قارا الذات او لا
والقسمان باطلان اما الاول فلانه لو ادى الى ان يكون
الشئ الذي قد حدث في هذا اليوم قد حدث في زمان الطوفان
وبالعكس والحس يكذبه واما الثاني فلانه حينيذ يلزم
ان يكون بعض اجزايه قبل وبعضها بعد بحيث لا يجامع القبل
البعد لانه المعتبر وهذا البعد من التقدم الزماني
فيلزم ان يكون للزمان زمان والكلام فيه كالكلام في
الزمان الاول فيكون لكل زمان زمان اخر لا الى نهاية
وانه محال وتقرير الجواب انا نختار القسم الثاني ولا نسلم
ان ذلك التقدم بسبب زمان اخر بل ذلك التقدم له لذاته لا
لامر منفصل فلا يلزم التسلسل قال والمثبتون يمكنهم
ان يجيبوا عن الاول انا اذا فرضنا حركة في مسافة تسعة لقدر
من السرعة واخرى مثلها ابتدانا معا وقطعنا المسافة معا
وان تاخرت الثانية في الابتدا ووافقت في الوقوف قطعت
اقل وكذا ان وافقها اخذا وتركا وكانت ابطا فيين اخذ

الاولى وتركها امكان قطع مسافة معينه لسرعة معينه واقل
منها بسطا معين وبين اخذ الثانية وتركها امكان اقل
من ذلك بتلك السرعة المعينه وهو جزء من الامكان
الاول فيكون قابلا للزيادة والنقصان ولاشئ من العدم كذلك
اقول ذهب الحكما الى ان الزمان قابل للزيادة والنقصان
والمساواة وكل ما كان كذلك فهو موجود اما الصغرى فلانا
اذا فرضنا حركه في مسافة معينه بمقدار معين من السرعة وفرضنا
حركة اخرى في مثل تلك المسافة فلا يخلو الحركتان من ان
يتوافقا في السرعه والابتدا والوقوف جميعا او في السرعة
والوقوف دون الابتدا او في الابتدا والوقوف دون السرعه
فان كان الاول كان بين اخذ كل واحد من الحركتين وتركها
امكان يسع لقطع تلك المسافة المعينة بذلك الحد من السرعه
المعينة ما ولا امكان الاخر واليه اشار بقوله فبين اخذ
الاولى وتركها امكان قطع مسافة معلومة بسرعة معينة
والامكان ههنا لا يراد به الامكان الحقيقي فان ذلك لا يتعدد
ولا يكون له نصف او ثلث بل يراد به ما يقع فيه الحركة وان
كان الثاني او الثالث كان بين احد الحركتين الثانية وهي المتاخره
في الثاني والبسيطة في الثالث وبين تركها امكان
قطع مسافة اقل من الاولى فيكون امكان قطع مسافة اقل من
الاولى فيكون امكان قطع هذه المسافة القابلة اذا فرض
قطعها بسنوة معينة اقل من الامكان الاول وجزء منه فثبت
ان هذا الامكان قابل للمساواة والزيادة والنقصان والتجزيه
واما الكبرى واليه اشار بقوله ولاشئ من العدم كذلك فقابل

للزيادة

للزيادة والنقصان فظاهر قوله واقل منه ببطو معين
اشارة الى ما قلنا في القسم الثالث من ان الحركة البطيئة تقطع
اقل من مسافة السرعة وقوله وبين اخذ الثانية وتركها اشاره
الى ما قلنا في القسم الثاني من ان الغائبة تقطع اقل قوله وهو
اقل اي الامكان الاقل جزء من الامكان الاول حتم يشترك
فيه القسم الثاني والثالث اذا تقرر ذلك فاعلم ان
فايدة العرض الاول بيان كون الزمان قابلا للمساواة
وفايدة العرض الثاني بيان كونه قابلا للزيادة والنقصان
والتجزية وفيه دلالة ايضا على ان الامكان مغاير لنفس
الحركة وسرعتها فان السريع الاول يشارك الثاني
في الحركة والسرعة ويخالفها في مقدار هذا الامكان
واما العرض الثالث فيحتمل ان يكون بيانا لاحد كونه قابلا للزيادة
والنقصان ويحتمل ان يكون للنسبة على ان الامكان مغاير
بمقدار المسافة لان الحركة البطيئة والسريعة اشتركا
في هذا الامكان وتفاوتا في مقدار المسافة هذا ما
عندي في حال هذا المقام قال الثاني كون الاب
قبل الابن ضروري فتلك القبلية ليست وجود الاب
ولا عدم الابن لتعلقهما مع العقلة عنهما ولا امرا عدميا
لانهما نقيض اللاقبلية فهي اذا امر ثبوتي واجيب بان هذه
الامكانات امور عقلية لا وجود لها في الخارج اقول
هذه الحجة الثانية على ان الزمان موجود في الخارج وتقريرها
لو كانت القبلية والبعدية من الامور الوجودية لكان الزمان
موجودا في الخارج لكن المقدم حق وذلك لان كون الاب قبل الابن

معلوم وتلك القبلية استحال ان تكون تلك القبلية نفس
وجود الاب او عدم الابن لكنه يمكن تعقلهما مع الغفلة عن
تعقل القبلية والبعدية وايضا القبلية امر معقول
بالقياس الى وجود الاب وعدم الابن ليس كذلك فيكون
القبلية امرا زائدا عليهما وحينئذ اما ان يكون عدميا
او وجوديا لا جائز ان يكون عدميا والا لكان محال لانه يقتضي القبلية
التي هي عدم لكونها محمولة على العدميات واذا كانت القبلية
عدمية كانت القبلية وجودية لوجوب احد النقيضين وجود
وظاهر انها ليست من الوجودات المستقلة بانفسها في
الخارج لانها ليست من السنخ الاضافيات فلا بد لها من
معروض ولا يجوز ان يكون المعروض هو الاب من حيث هو
لانه جوهر حسبما وقع وكذا الابن فيلزم
اتصاف الجوهر القبلية بالذات دفعا للدور والتسلسل
واستحال ان يكون ثابت الا جزاء استحالة ان يلحقه القبلية
والبعدية لذاته بل اسرا مقتضيا ولا يجوز ان يكون هو
الحركة التي يعقل قبل يجوز تعقلها بعد والذي يلحقه
القبلية لذاته استحال تعقله بعد فتعين ان يكون
ذلك هو الزمان والجواب عن الوجه الاول ان الامكان اعتبار
عقلي لانه امتداد يرتسم في الذهن من اخذ الجسم في الحركة الى تهاية
واما قوله الزيادة والنقصان فلا يدل على وجوده في الخارج
اذ المعدوم قد يتعقله فان من تعقد الى الابد اكثر مما يعقده
العدالية والجواب عن الوجه الثاني والية اشار بقوله ولكن
القبلية هو ان القبلية ايضا اعتبار عقلي لا وجود لها

في

في الخارج وكونها نقيض اللا قبلية لا يستلزم وجودها اذ كون
النقيضين عدميين كالامتناع واللا امتناع والعمى واللا عمى
قال ثم اختلفوا فقيل الله جوهر مجرد لا يقبل العدم
والا لكان عدمه بعد وجوده بعديه لا يتحقق الا مع الزمان فيلزم
وجوده حال عدمه وهو محال ورد بان المحال انما
لزم من فرض عدمه بعد وجوده لا من فرض عدمه مطلقا
وقيل هو الفلك الاعظم لانه يحيط بجميع الاجسام وحالته
ظاهرة وقيل حركته لانه غير قار الذات ومنع بان
الحركة اما سريعة واما بطيئة والزمان ليس كذلك وقيل
مقدار وهو قول ارسطو ومتابعيه واحتجوا بان الدليل
دل على انه يقبل المساواة والمفاوتة وما كان كذلك فهو
كم فالزمان كم ولا يكون منفصلا والا لانقسم
الى ما لا ينقسم فهو متصل غير قار لان اجزاءه لا تجتمع وله
مادة لا يكون المسافة ولا المتحرك ولا شيء من هيئة القارة فيكون
هيئة غير قار وهي الحركة وتلك الحركة تكون مستديرة
لان المستقيمة ينقطع والزمان لا ينقطع ويكون اشرف
الحركات لان الزمان كمقدر فيه سائر الحركات وهو الحركة
اليومية واعلم ان مدار هذه الحجة على ان يقبل المساواة
يقتضي الكمية وذلك انما يثبت لو ثبت قبولها لذاته وان
كونه كما متصلا غير قار يستلزم ان يكون له محل اذ ما
لعرضيته او لحدوثه الحوج الى المادة اقول القائلون
بوجود الزمان اختلفوا في ماهيته وضبط الاقوال فيه ان
يقال الزمان اما جوهر او عرض فان كان جوهرا فيراد

فاما ان يكون مجردا او جسما وان كان عرضا فهو غير قار
الاجزاء وحينئذ اما ان يكون الحركة او مقدارها فذهب
بعضهم الى انه جوهر مجرد لا يقبل العدم وقد يعبر عنه
بانه جواهر مجرد واجب الوجود لذاته واحتجوا عليه
بان الزمان موجود ومتى فرض معدوما لزم المحال من مجرد
ذلك العرض وكلما كان كذلك كان واجب الوجود
اما الكبرى فظاهرة واما الصغرى فلان كل ما كان موجودا
ثم فرض عدمه كان عدمه لا محالة بعد وجوده تقدير زمانيه
فاذن يلزم من فرض عدم زمان وجوده وهو محال واذا ثبت
انه واجب الوجود فنقول الزمان واجب لذاته ولا
شئ من الجسم والجسماني واجب لذاته ينتج ان الزمان ليس بجسم
ولا جسماني ولظهور هذا لم نتعرض لرده والجواب ان مجرد
فرض عدم الزمان لا يستلزم المحال حتى يكون واجبا لذاته
على المستلزم للمحال عدمه بعد وجوده وما كان كذلك
انما يكون دائم الوجود وما يلزم منه وجوب الوجود لان الدائم
اعم من الواجب وذهبت بعضهم الى ان الزمان جسم وهو
الفلك الاعظم لان الزمان محيط بها فالزمان هو الفلك
الاعظم وذلك ظاهر لان اكوجتين في الكل الثاني لا ينتحان
وذهب بعضهم الى ان الزمان عرض وهو حركة معدلة
النهار لان الزمان عرفا ذات والحركة ايضا كذلك
وحلله بنحل حلل ما تقدم وهذا لم نتعرض لحله فان
قلت المراد ان الزمان عرفا وكل ما كان كذلك
فهو حركة قلت الكبرى محال بدليل على بطلان هذا المذهب

وجوه

وجوه منها ان كل حركة توصف بالسرعة او البطو ولاشياء
من الزمان كذالك ينتج لا شئ من الحركة بالزمان وينعكس
الزمان الى قولنا لا شئ تماما من الزمان بالحركة وايضا لو كان الزمان
حركة المعدل لجاز ان يكو جد مع زمان اخر لان حركة معدل
النهار توجد مع حركة اخرى وذهب ارسطو ومتابعوه الى
ان الزمان قابل للمساواة والمفاضلة مقدار حركة المعدل
وهو مذهب المتاخرين واحتجوا على ذلك ان الزمان
قابل للمساواة والمفاوتة لما مر من الدليل وكل ما كان كذلك
فهو كم فالزمان كم ولا يجوز ان يكون كما منفصلا
لانه لو كان منفصلا لكان مركبا من وحدات غير قابلة للانقضا
فيلزم ترتب المسافة من اجزاء لا تتجزى وسيجئ بطلانه في
كتاب الجواهر وانما يلزم ذلك لان المتحرك اوقع في جزء لا
يتجزى من الزمان جزء من المسافة فان لم يقبل جزء المسافة القسمة
لزم ما ذكرنا وان قبل كان زمان قطع ذلك النصف اخر
نصف زمان قطع كله فيلزم انقسام جزء الزمان على تقدير
عدم الانقسام قلنا ان الزمان كم متصل ثم لا يجوز ان
يكون قار الذات لامتناع اجتماع اجزائه فهو انما يوجد على سبيل
التقضي والتجدد وكل ما كان كذلك تحتاج الى غيره اما لان
كل حادث مسبوق بالمادة على ما سبق واما لانه لما كان
عرضا لم يكن قائما بنفسه فهو في موضوع ولا يجوز ان يكون
محله هذا الموضوع او ما بعده والاول محال لان الموضوع
ان كان هو المسافة كان المستوبان في المسافة متساويين
في هذا المقدار وهو باطل لانا نرى المختلفين في هذا المقدار

المقدار متساويين في المسافة وبالعكس وان كان هو المحرك
كان كلما زاد المقدار كان المتحرك اعظم فيلزم ان يكون الابطأ
اعظم من الاسرع وان كان هو الجسم من حيث هو جسم
لازداد لزيادة المقدار وانتقص بنقصانه وليس كذلك
فتعين ان يكون مقدار الهيئة الموضوع وليس مقدورا
لهيئة قارة لان مقدار الهيئة القارة بحيث ان يكون
قارا والا لزم تحقق الشئ دون مقداره وهو لا يدل
ايضا على انه ليس مقدارا للمسافة والمحرك فهو اذن
مقدار لهيئة غير قارة وهي الحركة اذ لا نعني بها
سواها وتلك الحركة يجب ان تكون مستديرة لان
الحركة المستقيمة تنقطع لا محالة لتناهي الابعاد
ولوقوع التكون بين كل حركتين والزمان لا ينقطع
امتنع العدم واما الاستلزام المحال على ما تقدم ويجب
ان تكون اسرع الحركات وهي الحركة اليومية التي هي حركة
الفلك الاعظم وذلك لان سائر الحركات واقعة في
الزمان ومقدرة فيمتنع ان يكون الزمان مقدرا لها
وايضا لو لم تكن اسرع الحركات لم تتقدر بها سائر الحركات
والا لزم تقدر الاكثر بالاقل وهو محال فان الاكثر لا يعد
الاقل وانما عبرنا عنها بالحركة اليومية لان دورها انما تتم
في قريب من يوم وليلة واعلم ان هذه الحجة ضعيفة
لان صحتها متوقفة على مقدمات احدها ان كل ما يقبل
المساواة والمفاوتة فهو كم وهي محال لانه انما يلزم
ذلك ان لو كان قبوله لهما لذاته وهو غير مسلم والثانية

امتناع

امتناع الفرد ضرورة ان كونه غير منفصل عما يتوقف عليه
وهو ايضا محال والثالثة يجب ان يكون له محل اما الكونه
عرضا وهو ممنوع لانه عدمي عند المتكلمين كما تقدم
واما للكونه حادثا وافتقار الحوادث الى المواد محال ايضا لما
تقدم قال الخامس في المكان المكان امر موجود
لان بديهة العقل تشهد بان المتحرك ينتقل من مكان الى مكان
اخر والانتقال من العدم الى العدم محال خارج عن الممكن
لان الحيز ينتقل بانتقاله خلاف المكان اقول من
انكر وجود المكان والمحققون انبتوه لانا نجزم بان المتحرك
ينتقل من جهة الى اخرى ومن حيز الى اخر فلو لم تكن هذه
الاحياز موجودة استحال انتقال المتحرك عن بعضها
الى البعض ولا يجوز ان يكون جزء من الممكن بل خارجا عنه لان
حيز الشئ ينتقل بانتقاله والمكان لا ينتقل بانتقال
الممكن فهو الذي لا يكون مكانا قال وهو السطح
الباطن الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي عند ارسطو
والبعد المجرد الموجود الذي يمتد فيه الجسم عند شيخه
افلاطون والمفروض عند المتكلمين اقول اعلم ان
الناس اختلفوا في امكان الخلاء فارسطو واتباعه ذهبوا
الى امتناعه بالمكان عنده هو لا يمتنع ان يكون حدا بل هو عندهم
عبارة عن السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر
من الجسم المحوي واما القائلون به منهم فرقتان فرقة ترى
انه البعد المجرد اي قابلا في مادة بالغة في جميع الجهات
من شأنه ان يشغله بالحصول فيه ويكون مكانا لها

ومنهم اصحاب البعد فالمكان عندهؤلا بعد الخلا والبعد
ابتدا المص بقوله والبعد الموجود الذي ينتقل فيه الجسم
عند ارسطو او هوا فلاطون ثم ان منهم من جوز خلوه عن الجسم
ومنهم من منع ذلك وفرقة انه لا شئ محض وعدم صرف
وهو ان يوجد جسمان لا يلاقيان ولا يكون بينهما ما يلاقيانه
وهذا مذهب المتكلمين والمكان عندهؤلا البعد
المعروض لا الموجود واليه اشار بقوله والمعروض عند
المتكلمين والعبارة المنهوة عنهم ان المكان
الفراغ المتوهم المشغول بالشئ الذي لو لم يشغله لكان
خاليا فاعلم ان ما تقدم من الدليل على وجود المكان
في الخارج يدل على بطلان هذا المذهب ولهذا اكتفى
به المص في ابطاله قال الامام انا نعلم ضرورة ان
كل جسم في حيز فليس يمكن ان يكون الجسم حاصلا
في شئ يفرضه الفارض بحيث لو لم يوجد ذلك العرض لم يتحقق
ذلك المفروض مع ان الجسم يكون حاصلا في الحيز
ويظهر مما ذكرنا سوء فهم من اعتقد ان المص اختار هذا المذهب
اعني القول بالبعد المفروض قال دليل الاول ان المكان
هو الصح او الخلا اي البعد المجرد الموجود او المفروض
والثاني وهو ان المكان هو الخلا باطل لوجوه الاول ان الخلا
امتا عدمي كما هو مذهب المتكلمين او موجود كما هو مذهب
افلاطون والاول باطل لان الخلا لو كان عدميا لما قبل
الزيادة والنقصان واللازم باطل امتا الملازمة فلان
العدمي ليس يقابل الزيادة والنقصان وامتا بطلان

باليد

اللازم

اصحاب

اللازم فلان بعد ما بين الاجسام الغير المتلاقية
متقارب بالزيادة والنقصان اقول اصح ارسطو
على ان المكان هو السطح باطن اما سطح او خلا والثاني باطل
فتعين الاول وذلك لان العدا امتا ان يكون عدميا
او يكون وجوديا على اختلاف الرايين وكلاهما باطل
امتا كونه عدميا فلانه قابل للزيادة والنقصان اذ الخلا
المفروض بين طرفي الاناا قل من المفروض بين طرفي المنزل
والمفروض بين السما والارض اضعاف ما بين المدينتين فكل
ما هو قابل للزيادة والنقصان فهو امر وجودي واما كونه
وجوديا فباطل ايضا بوجوه الاول انه لو كان امرا وجوديا
مجردا او حاصلا في جسم لزم تداخل البعدين اعني بعد الجسم والبعد
المجرد الذي هو المكان والثاني باطل ببيان الملازمة ان المتمكن
اذا حصل في المكان فلا يخلو امتا ان لا يبقى البعدان معا بان تعدما
او يعدم احدهما فيلزم تمكن المعدوم في المعدوم او بقاء الموجود
في المعدوم او عكسه والكل باطل او يبقيان معا وهو اما ان
يتميز احدهما عن الاخر او لا يتميز والاول باطل لانا لا نحس من طرفي
الاناا المملوا بالمتمكن الا بعدا واحدا فتعين الثاني وهو ان لا
يتميز احدهما عن الاخر وهو التداخل اذ المعنى به فلا فائدة
التباين بالكلية بحيث يحدان في الوضع والمقدار واما بطلان
الثاني فلانه لو جاز تداخل البعدين جاز تداخل البلاد والاماكن
وغيرهما حتى يجتمع جسم اخر كالعلم في حيز خردلة واحد واستحالته
ظاهرة وايضا تداخل البعدين يستلزم اتحاد الاثنين وهو محال
كما سيجيء ولقائل ان يقول لا نسلم ان التداخل بعد جسم في بعد مجرد

يستلزم جواز تداخل ابعاد جسمية اخرى فيه وكيف ذلك والفرق
ظاهر لان الاول لا يلزم منه تداخل الجسمين والثاني
يستلزمه قال الثاني وهو ان كون الخلا موجودا باطل لوجوه
الاول انه لو حصل جسم في بعد مجرد موجود لزم تداخل البعدين
واتحادهما لانه حينئذ لم تتميز البعد المجرد عن بعد الجسم الممكن
فانا الاشارة الى احدهما الاشارة الى الاخر فارتفع التمايز في الوضع
وهو محال يستلزم تداخل البعدين واتحادهما يفضي الى تداخل العالم في حيز خردلة
وهو محال بضرورة العقل الثاني ان تجرد البعد لا يكون لذاته
ولا للوازمه لانه لو كان تجرد البعد لذاته او للوازمه لكان كل بعد
مجردا والالزم باطل لان ابعاد الجسم مقارنة للمادة ولا يكون
تجرد البعد لعوارضه لكان المنتقر الى المحل لذاته مستغنيا عنه
لعارض والالزم محال فانه يمتنع ان يزول ما بالذات لعارض بيان
الملازمة ان تجرد البعد عن المادة اذا كان لعارض فذات
البعد لم تقتض التجرد فيكون منتقرا الى المحل اقول هذا هو
الوجه الثاني من الوجوه الدالة على ان الخلا ليس امرا وجوديا
وتوجيهه ان تجرد هذا البعد الموجود اما لذاته او للوازم ذاته
او لعارض من عوارضه والكل باطل اما الاولان فلانتصابهما
بتجرد جميع الابعاد واما الثالث فلانه يؤدي الى ان يكون الشيء
بحسب ذاته مفتقرا الى المحل وبحسب بعض العوارض مستغنيا فيلزم
منه تخلف مقتضى الذات وهو مرجوحية ما بالذات بالنسبة
الى ما بالعرض وهو محال قال الثالث البعد ان كان
مما يتحرك كان له حيز فكان هناك ابعاد متداخلة الى غير
نهاية وان سلم كان لها من حيث انها باسرها قابلة للحركة مكان

وذلك لا يكون بعدا وان لم يكن فالمانع عنها ان كان الذات
او ما يلازمها لم تتحرك الاجسام لما فيها من الابعاد فان كان
ما يعرضها فطبيعتها من حيث هي قليلة للحركة ويعود
الالزام اقول توجيهه ان يقال ان المكان
ان كان بعدا مجردا فلا يخلو من ان يصح الحركة على ذلك البعد
او لا يصح وكل منهما محال اما الاول فلانه حينئذ
يحتاج ايضا الى مكان لان الحركة عبارة عن الانتقال
من مكان الى اخر واذا كان مكانه ايضا بعدا افتقر الى هذا
البعد الى بعد اخر وذلك البعد الى بعد اخر فيلزم ان يكون
هناك ابعاد متداخلة الى غير النهاية وهو باطل وبتقدير تسليمه
بالمقصود حاصل لان مجموع هذه ان يكون الابعاد الغير
المتناهية قابلة للحركة فيكون لها مكان وذلك المكان يجب
ان لا يكون بعدا لانه لا محالة يكون خارجا عن كل الابعاد لما
تقدم من استحالة كون المكان جزءا او الخارج عن جميع الابعاد
لا يكون بعدا واما استحالة الثاني وهو ان لا تصح الحركة
عليه فلان المؤثر من الحركة اما ان يكون ماهية البعد او لازما
من لوازمها او عارضا من عوارضها والكل باطل اما الاولان
فلاستلزامهما امتناع الحركة على الاجسام ضرورة استمالها
على الابعاد واما الثالث فلانه بتقدير زوال العارض يصح
الحركة على ذلك البعد اذ الغرض ان الطبيعة من حيث هي هي
قابلة للحركة والمانع عارض خارج وهو القسم الاول من الترديد
وقد ابطلناه والبه اشار بقوله ويعود الالزام المذكور
اي المذكور في القسم الاول من كون الابعاد غير متناهية

او كون المكان غير بعيد وقال شارح الملخص المراد بالالزام
المذكور رجحان ما بالعرض على مقتضى الذات او البعد لذاته
قابل وقد عرض مانع وفيه نظر اما اولا فلان ذلك انما يلزم
اذ لو كانت الذات تقتضي شيئا والمانع يمنعها عنه وليس كذلك
فيما نحن بصدده اذ الذات ليست بمقتضية للحركة وانما هي قابلة
لها واما ثانيا فلان كون الذات قابلة لشيء مع عروض مانع عنه
ليس بمحال كيف ولا نظاير في الخارج ولنا ثالثا فلان صريح
لفظ الملخص وكذا سياق كلام المصنف يدلان على ما ذكرنا
فيجب التعويل عليه ولقائل ان يقول لانسلم ان مجموع الابعاد
باسرها قابلة للحركة حتى يكون لها مكان فان من الجايز
ان يكون كل واحد منها قابلا للحركة ولا يكون المجموع من حيث
هو المجموع قابلا لها وكذلك لانسلم ان ذلك خارج
عن كل الابعاد وانما يلزم ان لو كانت التسلسلة مشتملة على
جميع الابعاد وهو محال قال الثاني خلا فرسخ ووقوع
الحركة في فرسخ خلا مثلا لو كان ساعة وفي فرسخ مثلا
عشر ساعات وفي ملا اخر قوامه عشر قوام الاول
ساوه فرسخ ذي المعاوق فرسخ عدم المعاوق هذا خلف
اقول هذا هو الوجه الثاني من الوجوه الدالة على
امتناع الخلا وتوجيهه انه لو وجد الخلا لجاز ان يتحرك فيه
جسم والتالي باطل اما الشرطية فلانه لو كان هناك شيء
يمنعه عن الحركة لكان الخلا ملا وانما بطلان التالي فلان
الجسم اذا تحرك فيه فلا يخلو اما ان يكون حركته واقعة في زمان
او لا في زمان وكلاهما باطل واما التالي فلان كل حركة

فهي

فهي في مسافة منقسمة فيكون وقوع نصفها قبل وقوع
النصف الاخر من قبيله لا يجامع البعدية فهي بالزمان
واما الاول فلانه لو فرضنا ان المتحرك قطع فرسخا من الخلا
في ساعة من الزمان وقطع مثل هذه المسافة من الملا ايضا
فلا بد ان يكون الملا في اكثر من ساعة واحدة لامتناع زمان
الحركة مع العايق كزمانها لا مع العاتق فلنفرض انه يقطع
الملا في عشر ساعات ولنفرض ملا ارق من هذا الملا بحيث
تكون نسبة قوامه الى قوام الاول كنسبة زمان الحركة
في الخلا الى زمانها في الملا الاول فليكن قوامه عشر قوام
الملا الاول واذا كان قوامه عشر قوام الاول كان زمان
قطعه عشر زمان قطع الاول اذ قلة الزمان وكثرته بحسب
قلة ارقة القوام وغلظه وكان ساعة وحينئذ يلزم ان يكون
الحركة مع العايق وهي الحركة في الملا الارق مثل الحركة لا مع
العاتق وهي الحركة في الخلا وهو محال بالضرورة قال
الثالث لو كان خلا سواء كان عدما او بعدا متشابها لم يكن
حصول الجسم في بعض جوانبه اولى فلا يسكن فيه ولا يميل
اليه واجيب عن الاول بان الارادة والتفضيل باعتبار
العرض وعدم الاحساس بهما معا لا يستلزم المحال
والاتحاد وان ذات البعد من حيث هي لا تقتضي الغنا
ولا الحاجة ولا تقبل الحركة مجردا وذلك لا يوجب امتناع
حركته مادام وعن الثاني ان الحركة لذاتها تقتضي لذاتها
زمانا والا لكانت الحركة في الخلاء لا في زمان كيف وكل
نقله مهي على مسافة منقسمة ومتحيزة بانقسامها

الى اجزا بعضها قبل و بعضها بعد و هو ساعة بحسب هذا العرض
فيكون زمان الملاء الرقيق ساعة و عشر تسع ساعات
و عن الثالث ان الخلا بعد متشابه ساوى لمقدار العالم و حصول
بعض الاجسام في بعض الجواب لما بينهما من الملاءمة و المنافرة
و اقتضا القرب و البعد اقول هذا وجه آخر على امتناع
كون المكان خلا و تقديره انه لو كان خلا يلزم ان لا يتحرك
الجسم و لا يسكن و الثاني باطل بالضرورة بيان الشرطية
ان الخلا اما بعد متشابه كما هو مذهب افلاطون او عدم صرف
كما هو مذهب المتكلمين و ايا ما كان لا يكون فيه اختلاف
و اذا كان كذلك امتنع ان يسكن الجسم في بعض جوانبه اذ
ليس حصوله في غيره و امتنع ان يتحرك و يميل من بعض جوانبه
الى بعض اخر لان الحركة طلب حيز و طلب اخر و ذلك لا يتم بامتياز
الحيزين و الامتياز بين الشيئين يستدعي نوع اختلاف
فان قلت لم لا يجوز ان يكون المقتضي لحصوله في بعض
الجوانب قوة في الجسم او الفاعل المختار قلت لانا ان
نسبتهما الى جميع اجزا الخلا بالسوية فالاقتضا يؤدي الى الترجيح
بلا مرجح قوله و اجيب شرع في الجواب عن الوجوه المذكورة
و توجيه الجواب من الاول انا لا نسلم ان الخلا ليس عدميا
و قوله الزيادة و النقصان ليس على سبيل التحقيق بل باعتبار
العرض و التقدير و ذلك لا يدل على وجوديته فانه
يمكننا ان نتوهم العالم على وجه يكون نصف قطوع ازيد من
نصف قطر هذا العالم مع انه لا يلزم اثبات ابعاد موجودة
خارج العالم و ان سلم ذلك لا نسلم انه ليس وجوديا و ما ذكر

لكن

من

من الوجوه الثلاثة ممنوع اما الاول فبمنع الملازمة لان
التداخل انما يلزم على تقدير عدم امتياز احد البعدين عن الاخر
و هو محال لانه لا يلزم من عدم تميز الحس من الامتياز عدم
الامتياز في الواقع و اما الثاني فلانا لا نسلم ان التحيز ليس
بعارض قوله و الا لكان المفتقر الى المحل مستغنيا محال اذ ذات
البعد من حيث هو لا يقتضي الاحتياج الى المحل و لا الاستغنا
عنه و اما الثالث فلانا نختار ان البعد المجرد لا يقبل
الحركة لعارض و لا يلزم منه المحال المذكور في القسم الاول
فانه من الجايز ان يكون هذا العارض لازما له حال تجرده
و معنيا عنه حال حلوله في المادة و حينئذ لا يلزم من
امتناع التحرك البعد المجرد امتناع تحرك الاجسام و تقرير
الجواب على الوجه الثاني ان مساواة زمان ذي المعاوق لزمان
عديمه انما يلزم على تقدير كون الحركة لا تقتضي الزمان لذاتها
بل بسبب ما في المسافة من العايق و ليس الامر كذلك
اما اولا فلانه لو كان كذلك لزم كون الحركة في الخلا
لا في زمان و الخصم لا يجوزه و لانه بنا في ما ادعاه من مساواة
الزمانين و اما ثانيا فلان الحركة من حيث هي لا تتقرر الا على
مسافة منقسمة بحيزه بنا على تقي الجزو حينئذ كان وقوع
نصف الحركة قبل وقوع النصف الاخر منها و التقدم
و البعدية من لواحق الزمان و اذا كان كذلك فاذا فرضنا
الحركة الخلايية في الفرض المذكور واقعة في ساعة كانت
هذه الساعة هي التي تستحقها الحركة لذاتها و اذا فرضنا
في الملاء الاول واقعة في عشر ساعات فالساعة الواحدة تكون

من مقتضى ذات الحركة وتسع ساعات من مقتضى العابق فيلزم
ان يكون زمان الحركة في الملك الرقيق ساعة بإقتضا الحركة
وعشر ساعات باقتضا العابق فيزيد زمان الحركة في الملك
الرقيق على الحركة الخلابية ولا يلزم المساواة واعلم
ان بعض القاصرين جعل قوله والا لكان الحركة في الخلا لا
في زمان مع قوله وكل نقله الى اخره دليلا واحدا وهو
ظاهر الفساد لانه لو كان دليلا واحدا لنفى قوله والا لكانت
الحركة في الخلا لا في زمان ضايعا اذ لا فايدة فيه واعلم
ان قوله منقسمة ومتجزيه يجب ان يكونا منصوبين على
الحال والضمير في انقسامها عايد الى المسافة اذ لو كانا مجرورين
كان الضمير عايدا الى الحركة وكان المعنى ان المسافة منقسمة
بانقسام الحركة وهو خلاف ما يريده المص لانه ليس في
بيان انقسام المسافة وايضا لا يستقيم حينيذ قوله
الى اخراء بعضها قبل وبعضها بعد وتقرير الجواب عن الوجه
الثالث ان يقال لانسلم ان حصول الجسم في بعض جوانب
الخلا ليس اولى فان الخلا بعد متشابه مسا ولمقدار العالم
وحصول بعض الاجسام في بعض جوانبه ما بين ذلك الجسم
وبين بعض الجوانب من مناقرة او ملايمة او بسبب قرب
الجسم او بعده من ذلك الجانب فان القرب يقتضي حصوله
في القرب وفيه نظر قال وعورض بان القول بالسطح
باطل والا لزم تسلسل الاجسام الى غير النهاية لانقال فلما كان
الحجر عند جريان الماء عليه ساكنا لانقال سكونه بقا لشبثه
مع التالبات لان بقا التبة معلل بسكونه ولزم ازدياد

المكان

المكان

المكان ونفسه والممكن بحاله كما اذا انكعبت شمعة مدورة
وبالعكس اقول لما فرغ من ادلة القايلين بان المكان هو
السطح شرع في ادلة القايلين ببطلانه وهي ثلاثة الاول
لو كان المكان هو السطح لزم تسلسل الاحتمام والتالي
باطل بيان الشرطية ان السطح الذي جعل مكانا لابد له من جسم يقوم
ذلك السطح به وكل جسم فهو محتاج الى مكان فيلزم ذلك
الجسم ايضا محتاجا الى مكان فلو كان مكانه سطحا اخر
افتقر ذلك السطح الى جسم اخر وذلك الجسم الى سطح اخر وهلم
جرا ويلزم التسلسل ومنع التسلسل لجواز الانتهاء الى جسم لا مكان
له كالفلك الاعظم عند ارسطو واصحابه الثاني
لو كان المكان هو السطح المحيط بالجسم لكانت الحركة
عبارة عن مفارقة سطح منوجها الى سطح اخر ولو كان كذلك لكان
الواقف في الماء عند جريان الماء عليه متحركا والحس يكذبه فان
قيل السكون عبارة عن بقا مساهمة الجسم ولنسبته الى
سايرالاجسام الساكنة واذا كان كذلك لزم ان يكون
الجسم ساكنا مع تبدل السطوح عليه فلا يلزم حينيذ من وقوف
المعروض متحركا قلنا انا نعلم بالضرورة ان بقا النسبة معلل
بسكون الجسم فيستحيل تعريف السكون بالبقا الثالث لو كان
المكان هو السطح لزم ازدياد المكان وانتقاصه
مع بقا الممكن بحاله والتالي ظاهر الفساد انما الاول
فلان الشمعة المكعبة اذا جعلتها كرة فالسطح المحيط بها اصغر
من السطح المحيط بها عندما كانت مكعبة اذ الدايرة اوسع من المربع
فقد ازداد المكان مع ان الممكن بحاله واما الثاني فعندما اذا

كعبت الكرة قال والدليل على امكان الخلا انه لو رفع
صفحه ملسا الوسط زمان الارتفاع ولو لم يكن خلا للزم من حركة
ثقة تدافع جملة العالم لا يقال يتخلخل ما وراءه وتكاثف
قدلمة لانا نقول مقدار وحصول اخر فرع على وجود الحاصل
وعرضية المقدار وكلاهما ممنوع اقول هذان
دليلان استدل بهما المتكلمون على امكان وقوع الخلا وتقرير
الاول انا اذا وضعنا سطحا املس لامام فيه على سطح اخر
مثله بحيث لا يتخلل بينهما ثالث فتمكننا ان نرفع السطح الاعلى من الاسفل
بحيث يرتفع جميع جوانبه عن جميع جوانب الاسفل دفعة واحدة
لان الجزء الاول من السطح الاعلى اذا ارتفع عن السطح الاسفل
وبقي الجزء الثاني مثلاقيا للسطح الاسفل لزم وقوع التفكك
في احد السطح الاعلى والجسم كذبه لا يقال الورقة المنطبقه
على مثلها يرتفع بعض جوانبها دون البعض ولا تتفكك لانا نقول
نحن نفرض الكلام فيما لا تتعطف لصلابته كصفحة من حديد او غيره
واذا ثبت امكان الارتفاع دفعة واحدة فاذا ارتفع لزم خلو
الوسط عن الجسم في اول حال الارتفاع اذ لو كان هناك جسم
فاما ان يقال انه كان منهما او انتقل اليه والاول محال اذ
الفرض عدم التحلل فتعين الثاني وحينئذ اما ان تكون من
المسام وهو خلاف الفرض واما من الجوانب بان لا يمر على الطرف
وهو محال بالضرورة او يمر وحينئذ لا يخلو من ان يقال
انه حين ما يكون في الطرف يكون في الوسط او انه حين
يكون في الطرف لا يكون في الوسط والاول محال والا لزم
حصول الجسم الواحد والزمان الواحد في اكثر من حيز واحد

فتعين

فتعين الثاني وهو ان يكون الوسط خاليا عن الجسم عند
الحصول في الطرف واعلم ان هذا الدليل انما يتمشى على مذهب
الفلاسفة واما على مذهب المتكلمين فلمن ان يخلق
الفاعل المختار في الوسط جسما عقيب الارتفاع قال
ولو الخ وقد سبق اقول هذا هو الدليل الثاني على
امكان وقوع الخلا وتقديره لو لم يكن الخلا موجودا
لامتنعت حركة الاجسام والتالي ظاهر الفساد وبيان
الشرطية ان الجسم اذا تحرك الى مكان فلا يخلو من ان
ينتقل ذلك الجسم الذي كان في ذلك المكان الى مكان اخر
اولا والثاني محال لاستلزامه تداخل الجسمين والاول
لا يخلو اما ان ينتقل الى مكان هذا الجسم المنتقل او الى مكان
اخر فان كان الاول يلزم منه الدور لانه يتوقف حركة كل
واحد من الجسمين عن مكانه على حركة الاخر عن الاخر مكانه وان
كان الثاني يلزم تدافع الاجسام باسرها حتى يلزم من حركة
بقعة واحدة حركة جميع السموات والارض وذلك معلوم
البطلان ضرورة وهذا الدليل لا يستقيم ايضا على
مذهب المتكلمين لامكان ان يعدم الله تعالى الاجسام
عن الممر المنتقل اليها ويوجد اجساما في الاحياز المنتقل عنها
قوله لا يقال الى اخره اشارة الى اعتراض ذكره المعلم الاول
والى جوابه وتوجيه الاعتراض لما لا يجوز ان تحرك الى مكان
مملوء والجسم الذي فيه ينتقل الى مكان اخر ولا يلزم حركة
جميع الاجسام بل ينكاف الجسم الذي قدامه ويتحلل الذي
خلفه لان المادة قابلة للمقادير المختلفة فتجامع مقدار الاول

وتلبس مقدار الاصغر وبالعكس وتقرير الجواب ان زوال
مقدار التحليل وحصول الاخر بالكاف مبني على وجود الخلاء وهو
محال وكذا مبني على كون المقدار عرضا لما تقدم من استحالة التخلخل
والتكاثف في الجوهر وعرضية المقدار ممنوعة على ما تقدم
قال الفصل الثاني في الكيف الاستقرا
دل على انحصارها هذه المقولة في اقسام اربعة الكيفيات
المحسوسة والنفسانية والمختصة بالكميات والاستعدا
اما القسم الاول ففيه مباحث الاول في اقسامها
الكيفيات المحسوسة ان كانت راسخة سميت انفعاليات
والا انفعالات لانفعال الحس عنها اولا اولانها مانعة للمزاج
اما بالتخلخل كحلاوة العسل او بالتكاثف كحرارة النار وبرودة
الماء وهي تنقسم بانقسام الحواس الخمس الظاهرة الى الملموسة
وهي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وتسمى كيفيات
اول لتكيف السابط بها اولا والخفة والثقل والصلابة
واللين والملاسة والخشونة والى المبصرات وهي الالوان
والاضواء والى المسموعات وهي الاصوات والحروف والى المذوقات
وهي الطعومات والى المشمومات وهي الروائح اقول
انقول الحكماء على ان الحس الكيف جنس لانواع اربعة
والتعويل في الحصار هذه المقولة فيها على الاستقراء العدم وجدان دليل
قطعي يدل على الحصر وقد ذكر الشيخ في الشفا بيان الحصر
وجوهها اجودها ان الكيفية اما ان تكون مختصة بالكميات
كالتربيع والتثليث اولا والثاني اما ان تكون محسوسة احدى
الحواس كالحمرة والصفرة اولا والثاني اما ان يكون استعدادا

ذاتية

نحو الكمالات او نقايضها كالصحة والمرض او نفس الكمالات
والنقايص كالصحة والمرض والاول هو الكيفيات الاستعدا
والثاني هو الكيفيات النفسانية اي المحفوفة بذوات
الانفس وللقايل ان يقول حاصل هذا التقسيم يرجع الى ان
كل كيفية نفسانية وهو ممنوع مما علم ان الكيفيات المحسوسة
اما ان تكون راسخة كحمرة الدم او غير راسخة كحمرة الخجل والاول
تسمى بالانفعاليات والثاني الانفعالات وسبب التسمية
وجهان احدهما ان الحواس ينفعل عنها وانما اعتبر الاولية
ليخرج الاشكال فانها لم يحس بها بسبب اللون وكذا الحركات
والعدد لان الحس ينفعل عنهما انفعالا ثانيا والثاني ان
حدوث هذه الكيفيات بالتخلخل او بالتكاثف تابع للمزاج
الذي لا يتحقق عند انفعال البسايط اما بالتخلخل فكحلاوة
العسل فانها حصلت من امور انفعلت وتكثرت عسلا واما
بالتكاثف فكحرارة النار فان حدوثها في النار وان لم يكن
تابعا للمزاج وانفعال اذ لا مزاج للنار لكن بيان نوع الحرارة
الحادث بالانفعال المزاجي فان قلت لم لا يجوز ان يكون
كل واحدة من الحرارة والبرودة قايمة بالبسايط لا بالمركبات
فلا يكون تابعة للمزاج قلت لانا نجد للمعاجين حرارة وبرودة
فوق التي كانت حاصلة لمفرداتها واما حصول الشكل
فغير تابع للمزاج لا بالنوع ولا بالشخص واعلم ان كلام المصنف
يدل على ان هذين التعليلين سملان الانفعاليات والا
وكلام غيره يدل على اختصاصهما بالانفعاليات والسبب
في الاختصاص قصر مدد الانفعالات وسرعة زوالها

انفعالات

ولهذا اختصت بالانفعالات **قال** وهي تنقسم بانقسام
الحواس الخ **اقول** لما فرغ
من ذكر اقسام الكيفيات المحسوسة اجمالا شرع في ذكرها
على التفصيل وبدا بتحقق الكيفيات الملموسة لانه لا يخلو
جسم عن شئ منها وقد يخلوا عن الكيفيات المبصرة والمسموعة
والمشمومة والمذوقة ولذلك سميت الملموسات
بالاوايل المحسوسات واعلم ان الحرارة والبرودة من اظهر
الكيفيات المحسوسة ولما كان كذلك احتاج
عدلك المصنف في التعريف الى ذكر الحواس ومن حواص الحرارة
تعريف المختلفات وجمع المتماثلات وسبب ذلك انما
يفيد السخونة والسخونة مقتضية للميل الصعود والمركب
تختلف اجزاءه في سرعة الانتقال وبطيه لان ما كان
من الاجزاء اللطيف كان اقبل للصعود فان الهوا اقبل له من الما
والما من الارض فاذا سخن الما حسما مركبا صعدت الاجزا
اللطيفة دون الكثيفة فينضم لجزا الهوائي الى اجزا هوايته
والارضي الى اجزا ارضية فيحصل من ذلك تعريف المختلفات
واجتماع المتماثلات وهذا الجمع والتفريق انما يعرضان في
المركب الذي لا يكون بسايطه شديد الالتحام واما
الذي يكون التحام اجزايه شديدا فاما ان يكون اللطيف
والكثيف متساويين او تغلب احدهما على الاخر فان تساويا
حصل من تاثير الحرارة القوية حركة دورية لذلك المركب
اللطيف بطلب الصعود والكثيف بطلب الهبوط وبسبب
اللازم الشديد والالتحام القوي لا يمكن الانفصال

فيجذب

فيجذب الكثيف اللطيف الى اسفل ويجذب اللطيف الكثيف
الى فوق فيحدث الحركة الدورية كما في الذهب اذا دار بالحرارة
وان كان احدهما غالبا فان كان الغالب هو الكثيف فان لم
يكن غالبا جدا اثرت النار في تليينه لا في تسييله كالحديد
وان كان غالبا جدا لم يقو على تليينه ايضا كما في الياقوت
والطلق وان كان هو اللطيف فيصعد اللطيف ويستصحب
الكثيف ان قويت الحرارة كالنحاس الممزج بالنوشادر بخرة
قوية فان قيل لا نسلم ان الحرارة تجمع المشاكلات
فانها تفرق الما بالتصعيد وتوقد الحطب وتفرقه
قلنا جمع المشاكلات محسوس فلو لم نعلم ان النار تجمع الما بالتصعيد
ليس كذلك بل اذا سالت جزا من الما هو افارق ذلك
الجزء الماده الذي ليس منه طبيعة ثم يلزم الاختلاط بذلك
الهوا اجزاء مايه فتصعد مع ذلك الهوا واما الحطب فلان
الاجزاء الارضية فيه متماسكة بالرطوبات المايية التي فيها
فاذا فرق بين الرطب واليابس عرض منه سايل الاجزاء المايية
قال والاشبه الى اخره **اقول** اختلف الحكما
في الحرارة الغريزية والاشبه بالحق ان الحرارة جنس لاربع انواع
ثلاثة الاول الحرارة الغريزية الثاني القابضة النارية
وهي عند ملايمة للحياة لان الحياة لا تتبعها الثاني الحرارة
التي في بدن الانسان الملايمة للحياة وهي الحرارة الغريزية
الثالث الحرارة القابضة عن اجرام الفلكية السماوية
فيكون كل واحد منها مغايرة للاخرى بالنوع والدليل
على ان الحرارة النارية مغايرة للحياة الغريزية كون

النارية غير ملايمة للمياه بخلاف الغريزيه وعلى انها ملايمة
مغايرة
للحرارة الغالصه من الاجرام السماويه تاثير حر الشمس
في عن الاعشي ون حرارة النار واختلاف الاثار يدل
على اختلاف المؤثرات وذهب بعضهم الى ان الحرارة الغريزية
هي حرارة الحر النادي المنكسر بسبب الامراح وذلك لان
الحر النادي اذا اختلط بالاجزاء افاد ذلك المركب طبخا
واعتدالا او قواما غير بالغ في الكثرة الى حيث يبطل قواه وبحره
ولا في القلة الى حيث يعجز عن الطبخ الموجب للاعتدال
الحاصل من الحرارة الغريزية والاعتدال سبب حر
قال قد يحدث الخ اقول
التجربة قد دلت على ان الحركة من اسباب الحرارة والغرض
صاحب المعتبر حصولها بالحركة وقال لو كانت
الحركة توجب الحرارة لاوجب الحركات السريعة التي للافلاك
وتسخين العناصر حتى يصير الكل نارا لحقارة العناصر
بالنسبة الى الافلاك والتالي باطل فكذا المبين عنه بمنع الشرطية
لانه انما يصدق ان لو كانت حركة الافلاك تسخن الافلاك
ويلزم من سخونتها سخونة العناصر وليس كذلك لان
الافلاك عند قابلة للسخونة والحكم كما يعتبر في الفاعل
يعتبر فيه القابل فاذن لا يلزم من حركة الافلاك سخونة
العناصر فان قلت حركة الافلاك توجب حركة
العناصر والعناصر قابلة للسخونة فلو كانت الحركة
سخنة لزم ما ذكرنا قلت لا نسلم ان حركة
الافلاك توجب حركة العناصر والذي يدل على خلافه

ملاسة

ملاسه السطح المقعر لفلك القمر والسطح المحدب لكره النار
فلا يلزم من حركة فلك القمر حركة العناصر قال واما الخ
اقول ذهب بعض القدماء الى ان البرودة عدم الحرارة
عما من شانه ان يكون حارا فالتقابل بينهما تقابل العدم
والملكه والامام ابطل هذا المذهب بانه لو كان كذلك
لكان النار الذي يدركه من الجسم البارد اما عدم الحرارة
واما نفس الجسمية والاول باطل لان العدم لا حس به
والثاني ايضا باطل والا لكان ادراكنا الجسم حين صيرورته
حارا ادراكا للجسم برودته لان نفس الجسمية لم تتغير
فتعين ان تكون البرودة زايدة على نفس الجسمية ووجودية
فيكون التقابل بينهما وبين الحرارة تقابل التضاد واما
الرطوبة فاختلفوا فيها وقال الامام اطباء عبارة
السلة المقتضية لسهولة الاتصاق للجسم بغيره وسهولة
الانفصال له عنه فعلى هذا لا يكون الخوارط لانه لا يتصق
بغيره واعترض عليه الشيخ بان الرطوبة لو كانت عباره
عن ذلك لزم ان يكون العسل والدهن ارطب من الماء لانهما اشد
اتصاقا منه واجاب عنه الامام بان الرطوبة
المبينة عبارة عما يقتضي سهولة الاتصاق فقط فلا عنه
وعما يقتضي سهولة الانفصال ايضا ولا شك ان انفصال
الماء عما يتصق به اسهل من انفصال العسل والى هذا
الاعتراض مع جوابه اشار بقوله لا يقال فيكون العسل ارطب
الى اخره وذهب الحكما الى ان الرطوبة كيفية تقتضي سهولة
قبول الشكل وسهولة تركه واعترض عليه بانه يلزم منه

كون النار ارطب العناصر لكونها اقل الاشكال الغريبة
لكونها الطف وذلك مما لم يقل به احد والحق ان هذا النزاع
انما هو في امر لفظي لان هذين الامرين امني سهولة قبول
الاتصاق والانفصال وسهولة قبول الاشكال وتركها
كل واحد منهما معلوم بالضرورة والنزاع ما وقع الا
في ان المسمى بلفظ الرطوبة بايّ الامرين واعلم ان الرطوبة
غير السيلان فان السيلان عبارة عن حركات توجد في اجسام
متواصلة في نفس الامر متصلة عند الحس يدفع بعضها
بعضا فتحصل الحركة بواسطة التدافع وقد يحصل
هذا المعنى في الاجسام اليابسة كالتراب والرمل والارطوبة
هناك تدل على التغاير قال والنبوسة الى اخره
اقول النبوسة تقابل الرطوبة على كلا الرايين فعلى
راي الامام عبارة عن الكيفية التي بها يكون الجسم
عسر الاتصال والانفصال وعلى راي الشيخ عبارة عن
كيفية بها يصير الجسم عسر التشكل بالاشكال الغريبة
وعسر الترك لها والتقابل بينهما تقابل التضاد اللهم
الا ان تفسر الرطوبة بكيفية لا تمنع الاتصال والانفصال
او لا تمنع قبول الاشكال وتركها والنبوسة بكيفية تمنع
ذلك فيكون بينهما تقابل العدم والملكة ضرورة ان
الرطوبة عدمية على هذا التفسير وفي تعريف النبوسة
على مذهب الشيخ نظر لصدقه على الصلابة قال والخفة
الى اخره اقول الخفة قوة تحس من محلها بواسطتها
مدافعة صاعدة اي من المركز كما تحس في الزق المنفوخ

المسكن

المسكن تحت الماء صعدا والثقل قوة تحس من محلها مدافعة
هابطة الى المركز كما في الحجر المسكن في الجو فسرا وبعبارة
اخرى الثقل قوة طبيعية يتحرك بها الجسم الى الوسط اعني
مركز العالم والخفة قوة طبيعية يتحرك بها الجسم من
الوسط ثم هذه المدافعة بسببها المتكافئون اعتمادا والحكما
منها طبيعيا والميل لا يوجد في الجسم اذا كان في حيز الطبيعي
لان المدافعة اما ان تكون عن الحيز او الى الحيز وكلاهما
باطل لاستلزام الاول كون الشيء مطلوبا ومهروبا
بالطبع والثاني تحصيل الحاصل لا يقال انا اذا وضعنا
اليد تحت الحجر وجدنا فيه مدافعة مع كونه في حيز الطبيعي
لان الحجر انما يكون في حيز الطبيعي لو كان مركز ثقله منطبقا
على مركز العالم والميل على ثلاثة اقسام نفساني وطبيعي
وقسري لان انتفاءه اما بون من نفس الجسم او من تاثير غيره
فيه والثاني هو القسري والاول اما ان يكون ارادة
وهو النفساني او لا وهو الطبيعي كالحجر المتحدد من فوق
وقد يجتمع ميلان الى جهة واحدة سواء كان احدهما
طبيعيا والاخر قسريا او كان احدهما طبيعيا والاخر
نفسانيا والاول كما في الحجر المرمي الى اسفل فانه
حركته حينئذ اسرع مما اذا تحرك بطبعه الى
اسفل وذلك على انه فيه ميلين والثاني كالانسان المنحدر
فانه قد اجتمع فيه ميل طبيعي وارادي اما الارادي فظاهر
واما الطبيعي فلان الانحدار اسهل عليه من الصعود
واما جواز اجتماع الميلين المختلفين الى جهتين فمبني

على ان الميل ينفس المدافعه او مفتر بهوه فوجد المدافعه
اعني مبدا المدافعه وعلمها فان فسرها الاول امتنع اجتماعهما
الى حمتين لان المدافعة الى الشئ وعنه لا يجتمعان وان فسرت
بالثاني جاز اجتماعهما لانا نجد حال الجزئين المرسومين في يد واحدة
في مسافة واحدة مختلفة في سرعة الحركة وبطئها اذا كان
احدهما اصغر والاخر اكبر فدل ذلك على ان في الجزء الكبير من
الميل العسري ميلا طبيعيا اي مبدا مدافعة يمنعه عن سرعة
الحركة ومن شانه اي يحدث المدافعة بالفعل اذا زال
العايق وان كان معلوما حال وجود العايق قال
والصلابة الى اخره اقول الصلابة عبارة عن مما نعه
العايق واللين عبارة عن عدمها فيكون بينهما تقابل العدم
والملكة وقد تفسر الصلابة بكيفية تقتضي الممانعه
الغامز واللين بكيفية تستلزم عدم الممانعة فيكون بينهما
تقابل التضاد والملاسه عبارة عن استواء وضع الاجزاء
التي في ظاهر الجسم والمراد باستواء وضع الاجزاء ان
كلها باسرها اما على سمت واحد بحيث لا يكون بعضها
ارفع وبعضها اخفض والخشونة عبارة عن اختلاف وضع
تلك الاجزاء فعلى هذا يكون من مقولة الوضع لا يقال ان
هذين التعريفين انما يستقيمان على راي المتكلمين لا على
راي الحكماء لان الحكماء وان لم يقولوا بوجود الاجزاء بالفعل
لكن قالوا بوجودها بالقوة فاذا كان الجسم بحالة اذا فرضت
اجزاؤه كانت مستويه كان املس والا لكان خشنا امتا
اذا فسرت الملاسه بكيفيه تابعه لاستواء الاجزاء

والخشونه

والخشونه بكيفية تابعة لاختلافهما كانتا من مقولة
الكيف قال الثالث الخ اقول ذهب الاوايل
الى ان المبصرات انما هي اللون والضوء وما عداهما انما يبصر
بواسطتهما اما الاولان فاظهر المحسوسات حقيقة ووجودا
فاستغنى عن تعريفها واثباتهما بالدليل ومن العدماتن زعم
انه لا حقيقة للالوان اصلا وقال ان البياض ليس في
نفسه كيفية وجودية وانما هو امر يتخيل للحس عند امتزاج
الهواء مع الاجسام الشفافه المصغرة الاجزاء كما في الثلج
والبلور المسحوق وزبد الماء واما السواد فلا تخيل لعدم
غؤور الضوء في الجسم لكثافته وانسداد احراره وباقي الالوان
تتخيل بسبب اختلاف التشفيف وتفاوت اختلاط الهواء
واجاب المحققون بان ما ذكرتم من امتزاج الهواء وعدم
غؤور الضوء قد يكون سببا لحد وهما وتخيلهما وغايته
ما في الباب ان كون السواد والبياض الحادثان بذلك السبب
لا يكونان حقيقيين ولا يلزم من ذلك كونهما غير حقيقيين ولا
وجوديين مطلقا والذي يدل على خلاف ذلك انا نحس بالبياض
فيما لا يحصل فيه ما ذكرتم من سببية امتزاج الهواء كالبيض المسلوق
والدواة المستبرئ لبن العذرا اما البيض فلانه اذا سلق صار بياضه
الشفاف ابيض وليس ذلك لانا لنا راحدثت فيه اجزاء هوائية
لان بياضه لو كان لسبب ذلك لوجب ان يكون بعد الطبخ اخف
واللازم باطل لانه بعد الطبخ اثقل مما كان قبله واما لبن
العذرا فلانه يجف بعد الابيضاض وقيل الابيضاض لا يجف
ولو كان سبب الابيضاض مخالطة الاجزاء الهوائية بعد

اي يتعود

للاجزاء المائية لما خف بعد الابيضاض فدل ذلك على
ان الاجزاء الهوائية بعد الابيضاض اقل والارضية اكثر
واعلم ان منهم من سلم ان السواد لون حقيقي دون البياض
وفرق بان السواد لا ينفك عن الجسم البتة والبياض قابل لكل
الالوان والقابل لكلها يكون عاريا عن كلها قال
والمشهور الخ اقول من الناس من ظن ان اللون الحقيقي
ليس الا السواد والبياض وما عداهما انما يحصل بتركيبهما ومنهم
من زعم ان الالوان الحقيقية خمسة السواد والبياض والحمرة
والصفرة والخضرة وجعل البواقي مركبة منها والكل محتمل
لانه قد علم بالتجربة ان اجساما مختلفة اذا سحقت جدا جدا
وخلطت ظهرت بحسب مقاديرها المختلطات الوانا مختلفة
فمن المحتمل ان تكون سايرالالوان كذلك لكن البصر قاصر عن التمييز
بينها الوانا مفردة وقد وقع في كلام الشيخ ان الالوان معدومة
في الظلمة ثم تتجدد عند الاضاءة لانها غير مرتسمة في الظلمة فعدم
الرؤية اما بعدمها وهو المطلوب او لكون الظلمة مانعة
من الرؤية وهو باطل لان الظلمة عدم والعدم لا يكون مانعا
وتوجيه الجواب منع الحصر لان فيها قسما اخر وهو ان يكون
الابصار مشروطا بالاضاءة فلون عدم الرؤية لعدم شرطها
ويتفرع على وجود الالوان استدلال بعضهم وضعف بعضهم
ويحتمل ان يكون سبب ذلك ان الالوان اقلام تخالطها ما يخالفها
بل متى صرفه كانت شديدة واذا اختلطت الاجزاء السود مثلا
بالاجزاء البيض اختلاطا لا يتميز بعضها عن بعض فترى هذا
الابيض اقل بياضا من الابيض الذي لم تخالطه لون اخر

ولما

ولما كانت مراتب الاختلاط كثيرة كانت مراتب قوة شدة البياض
وضعفه كثيرة قال واما الاضواء الخ اقول الضوء
من الكيفيات المحسوسة وهو مغاير للون وقد عرف بانه حال
للشفاف من حيث هو شفاف وذهب قوم من القدماء الى ان الاضواء
اجسام شفافة سعلت من المضيء وتتصل بالمستضيء لانها متحركة
وكل متحرك فهو جسم اما الصغري فلانا نشاهد اخذارها من
الشمس ولانها تنعكس عما لمعاها الى غيره والانعكاس حركة
واما الكبرى فظاهرة لاستحالة الانتقال على الاعراض واجيب
بالمنع والمعارضة اما المنع فتوجيهه ان يقال لانسلم ان الضوء
متحرك والاخذار محال فان المضيء لما كان عاليا سبق الى
الفهم اخذار الضوء من عنده وليس كذلك بل المقابل للمضيء
يكتسي بالضوء وكون الانعكاس حركة محال ايضا بل هو التكيف
المذكور واما المعارضة فمن وجهين احدهما انها لو كانت اجساما
متحركة لكانت حركتها اما طبيعية او قسرية او ارادية
والاخير باطل بالضرورة والثاني مستلزم للاول والاول
ايضا باطل والا لكانت حركتها اي الاضواء الى جهة واحدة وكا
نت
الاستضاءة مختصة بالجهة التي تتحرك اليها الضوء وليس كذلك
الوجه الثاني هو ان الاضواء لو كانت اجساما لا يخلو من ان
تكون محسوسة او لا والثاني باطل بتسميه اما الشرطية فظاهرة
واما كونها محسوسة فلانها لو كانت محسوسة لكانت سايرة لما
تحتها لان كل واحد سواى مانع لما سيجي ولو كانت سايرة لزم من ارد نام
الثوب ارد ما دونه الستر والامر بالعكس واما كونها غير محسوسة فلانتفاء
كون الصورة محسوسة وهو لازم بالضرورة وذهب قوم الى ان الضوء

هو اللون وقالوا ظهوره المطلق ضوء وخفاؤه المطلق ظلمة والمتوسط
بينهما ظل والجواب انه قد يحس بالضوء دون اللون كالبلور
اذا كان في ظلمة وقد وقع عليه الضوء فانه يرى حينيذ ضوء دون
لونه فدل على المغايرة وايضا ان الضوء يوجد في الهواء والالوان
قال ثم الى آخره يريد ان يشير الى الفرق بين الضياء والنور واللمع
واللمعان والبريق ولعلم ان الاضوء على قسمين منهما ما هو اول
ومنها ما هو ثان اما الضوء الاول فهو الحاصل للشيء في
مقابلة المضيء لذاته كالضوء الحاصل على وجه الارض في مقابلة
الشمس وهذا الضوء ان كان قويا يسمى ضياء كما في وسط
النهار وان كان ضعيفا يسمى شعاعا واما الضوء الثاني فهو الحاصل
من مقابلة للمضيء كالضوء الحاصل على وجه الارض وقت الاسفار
وعقيب الغروب من مقابلة الهواء المستغني بالشمس والضوء الحاصل
من مقابلة القمر المستغني بالشمس والضوء الثاني يسمى
نورا والظل نوع من الضوء الثاني وهو الحاصل من مقابلة
الهواء المكيف بالضوء الحاصل وقت الاسفار فالنور اعم من
الظل واعلم ان ظاهر كلام المصنف يدل على ان ضوء القمر
لا يسمى نورا وكلام الامام في المخص يدل على ان ضوء الشمس
اذا كان في غيره يسمى نورا قوله وانما لم يحس به الخ
جواب عن سؤال مقدر وهو ان الهواء لو كان متكيفا
بالضوء لوجب ان يحس مضيا كما يحس بالجدار حال تكيفه بالضوء
مضيا وليس كذلك وتقرير الجواب ان الهواء له لون ضعيف
فلاجله تكيف بضوء ضعيف بخلاف الجدار وامثاله ومن جعل
السؤال منعلقا بالظل فقد اخطأ اذ الجواب لا يستقيم حينيذ

وصرح

وصرح لفظ الملخص يدل على ما قررناه واما اللمعان فهو القوي الذي
يتفرق على الاجسام ويستر لونها فكانه شيء يفيض عنها وهو
ان كان من ذات ذلك الشيء كما للشمس يسمى شعاعا والا لم يكن
من ذاته يسمى بريقا كما للمرآة قال والظلمة الخ
اقول الظلمة بالتفسير الاول عدمية وبالتفسير
الثاني وجودية وقد اعترض على الثاني بانه لو جلس شخص في غار
مظلم وخارج الغار جماعة او قدوانا رافانا القاعد في الغار يراهم
وهم لا يرونه فلو كانت الظلمة كيفية وجودية لكانت مانعة
من في الغار عن ابصارهم كما منعتهم من ابصاره وللقايل ان يمنع
الملازمة بان ماهية الظلمة مشروطة باحاطتها بالمرائي
لا بالرائي فلا يلزم ما ذكرتم قال الرابع الى آخره
اقول الكيفية المسموعة قسمان الصوت والحرف
وكل منهما لجلاء ماهيته غني عن التعريف وقد عرف الصوت
باصطكاك الاجسام الصلبة ورد بان الاصطكاك مماسة
وحصر والصوت ليس كذلك واما الحروف فقد ذكر المصنف انها كيفيات
للاصوات متميزة تلك الكيفيات بعض الاصوات عن بعض اخر
في الثقل والخفة فان بعض الاصوات عرضها الحرف بعضها خفيف
وبعضها ثقيل وبعضها اخف وبعضها اثقل واحترز بهذا
القيد اعني قوله في الخفة والثقل عن لون الصوت طيبا او غير
طيب فان الطيب كيفية تعرض للصوت وتميز من الاخر
لكن لا في الثقل والخفة اما طول الصوت وقصره فقد
خرجا عن التعريف بالكيفيات وقال الشيخ الحرف
هيئة عارضة للصوت يتميز بها عن اخر مثله في الحد

والثقل تميز في المسموع واحترز بالقيد الاخير عن الطول
والقصر والطيب فانها ليست مسموعة اما الاول فلانها
من الكميات واما الطيب فلانه يناسب بعض اجزاء الصوت
الى بعض تناسبا يلائم الطبع السليم وهو ليس بمسموع بل معقول
والحروف تنقسم الى مصوت وهو حروف المد واللين اذا كان
حركة ما قبلها من جنسها والى مصمت وهو ما عداها ويسمى
الصامت ايضا قال والمشهور الخ اقول ليس المراد
بالنموج الهواء الواحد بعينه يحمل الصوت وينقله الى الصماخ
بل الغني به حال شبيهة بموج الماء فانه يحدث لصدم بعد
صدم وسكون بعد سكون ثم النموج يحدث باحد امرين من قرع
عنيف او قلع عنيف والقرع امساس عنيف بين قارع ومقروع
والقلع تفريق عنيف للجسم الثقيل والمشهور ان الاحساس بالصوت
وادراكه يتوقف على حصول الهواء المنموج الى الصماخ واستدل
عليه بوجوه احدها ان الصوت يميل من جانب الى جانب اخر
عند هبوب الرياح بعد توذن الموذن من جهة ويسمع صوته
من جهة اخرى الوجه الثاني انا نشاهد ضعف الخبر بالناس
من بعيد ويتاخر سماع الصوت ويتخلف الى حين وصول الهواء
المنموج الى الاذن فلو لم يتوقف على ذلك لسمعنا الصوت حال
مشاهدة الصوت الوجه الثالث ان من اتخذ انبوبة ووضع
احد طرفيها على فيه وطرف الاخر على صماخ غيره وتكلم فيها بصوت
يسمع ذلك الانسان دون غيره من الحاضرين لان الهواء انما وصل الى
صماخه دون صماخ غيره واعلم ان حاصل الوجوه راجع الى امر
واحد وهو انه متى وصل الهواء الحامل للصوت الى الصماخ

يحس

يحس به ومتى لم يحصل لم يحس به وهو الدوران وانه غير قاطع لكن
يفيد غلبة الظن قال وانه الخ اقول ذلك
قوم الى ان الصوت لا وجود له في الخارج بل انما يحس به حال وصول الهواء
الى الصماخ وقال المحققون انه موجود في الخارج قبل وصوله
الى الصماخ وحال كونه محسوسا به وذلك لانا ندرك جهته
عند السماع ولولا وجوده في الخارج لما كان كذلك كما ان الذوق
واللمس لما يحصلا الا عند الطاستين لم تدرك جهتهما واعلم
ان نموج الهواء قد يقاوم جسم كجبل او جدار املس ويمنعه عن النفوذ
فينصرف عن هذا الجسم الى جهته الاولى على مثل ذلك الشكل
فيحدث صوتا اخر من هذا النموج الثاني ويسمى هذا الصوت
بالصدا قال الخامس الخ المشهور ان الطعوم تسعة
وذلك لان الجسم الحامل للطعم اما لطيف او كثيف
او معتدل والفاعل في الثلاثة اما الحرارة او البرودة
او المعتدل سبعة على ما ذكر الملص وهو ظاهر وقيل اصولها
اربعة الحرارة والمرارة والحموضة والملوحة وما عداها
مركب منها وكلا القولين محتمل وقد يطلق الطعم
على ما لا يكون له طعم حقيقة وعلى هذا لا طعم له في الحس وهو
الذي له طعم في نفسه الا انه لشدة مكافئه لا يحل منه اجزاء
المكافئة لخالط اللسان فيدركه ثم اذا احس في تحليل اجزائه
ولطيفها احس منه بطعم كالنحاس والحديد وقد يجتمع في
الجسم الواحد طعمان او اكثر فالاول كاجتماع المرارة والقبض
في الحصص وهو دواء والثاني كاجتماع المرارة والحرافة
والقبض في الباذنجان واعلم ان القبض والعفوصة يتقاربان

لكن القابض يقبض ظاهر اللسان فقط والعقص يقبض الظاهر والباطن
قال السادس المشمومات الخ اقول المشمومات
هي الروايح وليس لانواعها اسما مخصوصة الا من وجهين احدهما
من جهة الموافقة والمخالفة كما يقال رايحة طيبة او منتنة
والثاني ان تسوق لها من المطعوم المعاريه لها اسم فيقال رايحة
حلوة او حامضة ثم قيل سبب الاحساس بالروايح ان للهواء تكيف
بنوع منها فيصل الى الخيشوم وقيل انه يتحلل من ذي الرايحة اجزاء
لطيفة يختلط بها الهواء فيصل الى الخيشوم فسبب الاحساس
هو وصول الهواء المختلط بتلك الاجزاء قال واما القسم
الثاني الى اخره اقول لما فرغ من كيفيات المحسوسة
باقسامه شرع في الكيفيات المختصة بذوات الانفس وهي
تنقسم الى اصناف كالحياة وما يتوقف عليها كالصحة والمرض
والادراك وما يتوقف على الادراك كالقدرة والارادة وهذه
الكيفيات لو كانت راسخة سميت ملكة وان لم تكن راسخة
سميت حالا والاختلاف فيهما بالعوارض المفارقة لا بالفصول
لان الكيفية النفسانية الواحدة بالشخص قد تكون حالا وملكة
باعتبارين كالكتابة فانها في ابتدائها تكون حالا فاذا استحكمت
صارت ملكة قوله وبيانها اي بيان هذه الكيفيات في
مباحث الاول في الحياة وانما بدا بها لتقدمها على ما عداها من الاقسام
وهي عبارة عن قوة تمنع الاعتدال النوعي ويفيض عنها سايير القوى
والمراد بالاعتدال النوعي هو الاعتدال الذي يليق بكل نوع من
انواع الحيوان فان لكل نوع منه مزاجا يواضع الامزجة بالنسبة اليه
وقوله يفيض عنها سايير القوى احتراز عن القوى الاخر كقوة الابصار

فالسمع

والسمع وغيرهما من قوى الحس والحركة فعلى هذا تكون الحياة معنى
زايدا على اعتدال المزاج النوعي وقوى الحس والحركة بها تستعد
الاعضاء لقبول الحس والحركة وقال بعضهم انها عبارة
عن قوة الحس واحتج الحكيم ابو علي في القانون على مغايرتهما
لقوة الحس والحركة ولقوة التعديه التي هي من القوى الساينة
بان العضو المفلوج فيه قوة حافظة بالاجتماع والتركيب
وليست المزاج لتاخره عنه الاجتماع والقوة والحس والحركة لان
العضو المفلوج ليس له حس وحركة ولا قوة التعديه لوجهين
احدهما ان قوة التعديه لا تبطل مع بقاء العضو حيا كما في
العضو الدابل الذي هي بعض رطوباته الاصلية والثاني
ان القوة العاديه موجودة للنبات مع عدم الحياة فيه والبه
اشار بقوله والنبات بعكسه اي بعكس العضو الدابل واجاب
عنه الامام بان قال لم لا يجوز ان يكون عبارة عن قوة الحس والحركة
دون التعديه قوله لعدم قوة الحس والحركة في المفلوج وعدم
قوة التعديه في الدابل قلنا لا نسلم عدمهما وغاية ما في
الباب ان لا يظهر افعال قوة الحس والحركة في المفلوج وقوة
التعديه في الدابل وعدم الفعل لا يدل على عدم القوة لجواز ان
يكون المانع بمنع القوة من الفعل لا يقال القوة ما بقي
بالفعل فحيث لا فعل فلا قوة لانا نقول لا نسلم ان القوة
عبارة عما ذكرتم بل عبارة عما له صلاحية التاثير سواء
كان بالفعل او لا فان سلم قلنا نلزم منه ان لا تطلق القوة
على ما ذكر فامن العضو المفلوج والدابل ولا يلزم منه عدم
المؤثر وحينيذ جاز ان يكون الحياة ما بحيث الحس قوة

الحس او التعدية مع تحاشيهما عنه لما يخ وقيل في معنى قوله
لاعدمه اي لا يلزم اطلاق عدم القوة لان عدم اطلاق القوة
اعم من اطلاق عدم القوة ولو ركيك لفظا ومعنى اما لفظا
فلعود الضمير المذكور الى الموت واما معنى فلانه اذا
جعل القوة عبارة عن ما يؤثر بالفعل بحيث لا يوجد تاثير
الفعل بدون القوة معدومة سواء اطلق عدم القوة اولا وحينئذ
لا يتم الجواب قوله وبان عادية الخ اي الجواب عن قوله والنبات بحكمه
ووجهه ان يقال لم لا يجوز ان تكون الحياة هي قوة التغذية
قوله الغاذية موجودة في النبات ان اريد به غاذية الحيوان
فمحال لجواز اختلافهما بالذات اي بالحقيقة وان اريد به
غاذية النبات فمسلم ولا يفيد المطلوب قال وقد
سقط ما الخ اقول ذهب الحكماء والمتكلمون من المعتزلة الى
ان البنية الصالحة شرط لوجود الحياة للمجموع جواهر
فرده لا يمكن ان يكون الحيوان اقل منها والفلك سفه بالمركب
من الطبايع الاربع احتج اضحابنا بانه لو وجب ان تقوم الحياة
بجسم هذا شانه لم يخل من ان تكون واحدة او متعددة فان
كانت واحدة فلا يخل من ان تكون قيام كل جزء منها جزء من البنيه
مشروطا بقيام الجزء الاخر او لا والاول محال لانه ان انعكس لزم
الدور والا لزم الترجيح من غير مرجح لتماثل الاجزاء والثاني يستلزم
المطلوب لجواز قيام الحياة حينئذ بجزء واحد من البدن وهو
ليس مركبا من الطبايع ولا من الاجزاء والمراد انما اهمل بعض الاقسام
التي ذكرناها لظهور فساده وفيه لجواز ان يقوم الحياة الواحد
بالمجموع من حيث هو المجموع فلا يلزم خلو عرض واحد في اكثر

النبات اشارة الى

من محل

من محل وايضا حتى هذا الدليل تقتضي اجتماع قيام الحياة بالبنية
ولو مما لم يقل به احد اما الموت فقيل عدم الحياة مما من شانه
الحياة فيكون بينه وبين الحياة تقابل العدم والملكة
وقيل هو كيفية وجودية تضاد الحياة لقوله تعالى خلق
الموت والحياة ووجه الاستدلال ان المراد من خلق الحياة
ايجادها فيكون المراد من خلق الموت ايضا ايجاد والعدم
لا يوجد وجوابه لا نسلم ان المراد بالخلق ههنا الايجاد لجواز
ان يراد به التقدير لقوله تعالى واذ تخلق من الطين كهيئة الطير
بالنقل عن المفسرين والمقدر جاز ان يكون عدميا قال
الثاني الخ اقول هذا هو البحث الثاني من الكيفيات
النفسانية ولو في الاجسام وهي تنقسم الى الظاهرة وهي كون
بالقوى الظاهرة كالحواس الخمس المذكورة والى الباطنة وهي
اما بتصورات ان كانت غير احكام او تصديقات ان كانت
احكاما ثم التصديقات ستة اقسام لانه اما جازم او غير
جازم اما الجازم فاما ان يكون لسبب ودليل او جب هذا الحكم
او لم يكن فالثاني التقليد والاول لا يخلو من ان يكون متعلقه
الخارجي محتملا للنقيض بوجه سواء احتمله في الواقع او ذلك
المشكك او لا يكون محتملا بوجه ما والاول هو الاعتقاد والثاني
هو العلم بمعنى اليقين واما غير الجازم فاما ان يكون تساوي
وهو الشك او يكون احدهما ارجح والراجح هو الظن والمرجوح هو
الوهم وفي هذا التقسيم نظر لانه جعل الاعتقاد قسيما للعلم
والظن والتقليد ولو اعم منها والعام لا يكون قسيما للخواص
فلعل ان يعتذر عنه بان الاعتقاد المقسم غير الاعتقاد

الاعم وايضا يخرج عن التقسيم المهمل المركب ويمكن ان يعتذر عنه
بانه مندرج تحت الاعتقاد لان الاعتقاد الجازم اذا لم يكن مطابقا
فهو جهل مركب قال والتصور الخ اقول انما لم يقل
حصول صورة المعلوم في الشئ ليخرج حصول صورة السواد في
الجسم الاسود فانه لا يسمى علما واعلم ان التصور يطلق على ما يرادف
العلم وعلى ما هو قسم التصديق وهو الاخص من العلم فان اريد به
ههنا المعنى الاول فهو خلاف الظاهر لان تقسيمه الاتي
الى التصور والتصديق اولا وذكر التصور ثانيا يدل على ان المراد به
قسم التصديق فان اريد به المعنى الثاني كان التعريف غير مانع لصدقه
على التصديق ايضا اللهم الا اذا لم يقصد به التعريف بل حمل وجود
الصورة على التصور وصدقه عليه فقط وحينئذ يستقيم الدليل
على وجود هذه الصورة في العقل انا نتصور امرا معدوما و
كل ما نتصوره فهو حاصل من حيث انه متصور فالمعدوم من حيث
هو متصور حاصل وحكم ايضا بالحكم الاخري ثبوتية كالجوهرية
والشيئية وغيرهما والمحكوم عليه بالصفة الوجودية يجب ان
يكون وجوديا الان ثبوت شئ لاخر فرع ثبوت ذلك الاخر لانصاف
لامتناع انصاف المعدوم بالصفات الوجودية والتقدير انه ليس
ثابتا في الخارج فهو اذن في الذهن واعتراض الامام على الوجود الذهني
بانه مستلزم لاجتماع الضدين في موضوع واحد وذلك لانه لو لم
يتحقق الوجود الذهني لم يلزم عند تصور الحرارة والبرودة وجودهما
في الذهن وعند تصور الاستقامة والاستدارة وجودهما
ايضا فيه فيلزم ان يكون الذهن حارا باردا معا ومستقيما
ومستديرا اذ لا معنى للحار الا ما حصل فيه الحرارة وعلى هذا

القياس

القياس في غيره فيلزم اجتماع الضدين وهو محال والتحقيق فيه
هو ان يقال ان الحكماء ان قصدوا بالصورة الذهنية ما يشبه
الوجود الخارجي كمشابهة الصورة الحاصلة في المرآة للصورة
الخارجية فهو محتمل لكونه غير مستبعد وحينئذ لا يرد ما اعترض
الامام لان حصول سطح الحرارة لا يوجب كون الذهن حارا وانما
يوجب حصول ماهية الحرارة وان اراد وا بالوجود الذهني
ما يشارك الخارجي في تمام الماهية فهو باطل لوجهين احدهما
ان الصورة الذهنية عرض لكونها حالا في موضوع وهو الذهن
والمقصود اعني الوجود الخارجي قد يكون جوهرا والعرض كيف يشارك
الجوهر في تمام الماهية لزم اجتماع المثلين والثاني باطل
وهو البطلان وبيان الشرطية ان الانسان قد يتصور دابة
فلو كان هذا التصور لحصول صورة مساوية لذاته في
تمام الماهية لزم اجتماع المثلين اعني الدابية وهو لا يقال
الخ اشارة الى سؤال يرد على هذا الوجه مع جوابه ونقرره
السؤال هو ان يقال لا نسلم اجتماع المثلين لجواز ان
العاقل والمعقول والعقل وحينئذ لا يلزم اجتماع المثلين لان
اجتماعهما مستلزم للتعدد حيث لا تعدد فلا اجتماع والذي يدل
على جواز كون ان يكون العاقل والمعقول شيئا واحدا هو ان
العاقل هو الذي حصر عنده صوره مجردة والصورة المجردة
اعم من ان تكون مغايرة للعاقل او تكون نحو نفسه فيكون العاقل
ايضا اعم من الذي حصرت عنده مما تغايره او نفسه فلا يلزم
من كذب الخاص كذب العام فيجوز ان يصدق العام بان يكون
هو نفس المعقول المتصور واذا اتحد العاقل بالمعقول اتحد العقل

نفسه

ايضا بنا على ان العقل يوجود الصور الذهنية وليس
المعقول وامّا تقرير الجواب فهو ان اتحاد المثلين محال
والقول بان الشئ قد يحصر عند نفسه ايضا باطل لان
حصول الشئ عند نفسه محال ضرورة وجواز التغاير
بين الحاصر وما حصر عنده وحينئذ قد اندفع قولهم
لا يلزم من كذب الخاص كذب العام اذا لم يحصر في
خاص آخر فقوله لان العاقل هو الذي حصر عنده ماهيه
مجردة بيان لتقرير السؤال وقوله لان حصول
الشئ عند نفسه محال جواب عن السؤال ومن جعل الاول
جوابا عن السؤال فخطوه لا يخفى على من له ادنى تمييز واعلم
ان القول باتحاد العاقل والمعقول ليس قيدا باتحاد للاثنين
كما توهمه كثير من الطلبة لانهم لم يريدوا بذلك ان العاقل
والمعقول كانا ذاتين فصارا ذاتا واحدة بل المراد ان
الذات الواحدة عاقلة لنفسها ومعقوله بنفسها لا بصورة اخرى
وكذلك يتحد المدرك والمدرك والادراك ولا تتعدد
الا بالاعتبار العقلي والحق عندي انه ليس من شرط كل ادراك
ان يكون بصورة ذهنية الا يرى ان المدرك للصورة الذهنية
انما يدركها بعين تلك الصورة لا بصورة اخرى والا يتسلسل
ولزم مع ذلك ان لا يجتمع مع المحل الواحد صور متساوية في
الماهية مختلفة بالعدد فقط وهو محال وكذلك ذات
العاقل انما تعقل نفسها بعين صورها التي بها هي لا بصورة
اخرى وهل يعقل حاضر قال وقيل الخ اقول
ذهب بعضهم الى ان العلم امر اضافي لتوقف تصور ما

تصور

تصور غيره اذ لا يمكننا ان نعقل كون الشئ عالما بدون تصور المعلوم
في مقابله وهو عبارة عن تعلق خاص بين العالم والمعلوم وعلى هذا
القول لا يجوز ان يكون العلم الواحد علما بمعلومين بل يجب تعدد
العلم بتعدد المعلوم ضرورة تغاير النسبة عند تغاير احد المنتسبين
ولان لفعل الشئ ذاته متحل على هذا القول لامتناع اضافة الشئ الى
نفسه ولا يقال ان الذات من حيث هي عاقلة مغايرة لها من حيث
هي معقولة لان الاضافة التي هي التعقل لما توقفت على تغاير الحيثيتين
اللتين هما العاقلية والمعقولية كانتا سابقتين على ان يكون
الشئ عاقلا ومعقولا متوقفا على تحقق التعقل فيلزم الدور وقال
مثبتو الاحوال العلم صفة وجودية توجب العالمية والعالمية
حال لتلك الصفة فلا تعلق بالمعلوم فهؤلاء اثبتوا امورا ثلاثة
احدها العلم والاخر العالمية وهي صفة لا توجودة ولا معدومة
والثالث التعلق المنسوب للعالمية وعلى هذا المذهب لا يلزم
تعدد العلم بتعدد المعلومات بل لا يجوز ان يكون العلم الواحد متعلقا
بمعلومين والكل لان التعلق حينئذ من لوازمه وتعدد اللوازم
لا يوجب تعدد الملزوم قال وقيل الخ اقول يتفرع
على وجود الصور الذهنية بحسب الاول في التفرق بين حلول الصور
العقلية في النفس وبين الصور الخارجية الحالة في المادة وهو
من وجوه الاول ان القوة الجسمانية محسوسة بخلاف العقلية
الثاني ان الصور الجسمانية تتمانعه فان المشكل بشكل معين
يمتنع ان يتشكل بشكل اخر مع بقاء الشكل الاول بخلاف الصور العقلية
فانها قد تجتمع في نفس واحدة الثالث ان الصور الجسمانية
لا تحل العظيمة الا في مادة صغيرة بخلاف الصور العقلية فانها تجتمع

فان النفس قد تعقل السموات والارض كما تعقل النقطه
الرابع ان الصور الجسمانيه نزول عن المادة عند حدوث ما هو
اقوى منها وحدوث الصور القوية في النفس لاتزيل الضعيفه الفرع
الثاني ان الصور العقلية الحاصلة في النفس كلية لوجهين
احدهما ان المعلوم هذه الصورة كلي شانه ان افراد كل طبيعة
نوعية مشتركة في تلك الطبيعة ومتمايزة بالخصوصات ولا
شك ان تلك الطبيعة امر كلي فالصورة الحاصلة منها في العقل
تسمى كلية لانها صورة امر كلي لانها في نفسها كلية لانها صورة
حرسه لانتنافها بلواحق ذهنية في نفس حزئية وتسميتها بالكلية
مجاز الوجه الثاني ان نسبة هذه الصورة العقلية المطابقة
لذلك القدر المشترك الى جميع الافراد بالسوية بمعنى ان اي فرد
من افراده ذلك النوع اذا ادركها النفس لحذوها عنها المشخصات
كان الحاصل في النفس ما ذكرناه قال والعلم اجمالي
الخ اقول العلم ينقسم الى اجمالي وتفصيلي اما
الاجمال فهو العلم بامور متعددة باعتبار شامل لتلك الامور
كمن علم مسئلة على التفصيل ثم عقل عنها ثم سئل عن تلك المسالة
فانه يحضر عنده القدرة على جواب تلك المسالة وعلمه باقتداره
على الجواب عنها يستلزم العلم بالجواب لها لكن هذا العلم ليس
بتفصيلي لان التفصيل انما يحصل عند شروعه في الجواب بذكر
احزائيه واحدا بعد واحد واما التفصيلي فهو ان يكون المعلوم
حاصلا بحيث يعرف اجزاءه ويميز بعضها عن بعض وينقسم ايضا الى انفعالي
وانفعالي اما الفعلي فهو الذي يحصل الاعيان الخارجيه كما اذا
تصور شيئا لا وجود له في الخارج فعليه وانما سمي به الاول لان

التاثير

التاثير مستند اليه واما الانفعالي فهو المستفاد من الخارج قال
مسئلة للنفس اربع مراتب الخ اقول هذه المسئلة
في درجات النفس الانسانيه بحسب قوتها النظرية ولها مراتب
اربع الاولى استعدادها وتعلقها بالقوة لقبول الصور العقلية
حال كونها خالية عن الضروريات والنظريات مثل نفوس
الاطفال وتسمى هذه المرتبة بالعقل الهيولاني وتشبيها
لها بالهيولى المستعدة للصور المرتبة الثانية ان يحصل لها
العلوم الاولية بواسطة الاحساس بالامور الجزئية فان ادراك
الجزئيات سبب لافاضات تعقلات كليه بديهية من الله تعالى
وهذه المرتبة تسمى عقلا بالملكة وهو العقل الذي
هو مناط التكليف ولهذا ذهب اكثر المتكلمين الى ان العقل
الذي ربط به التكليف من قبيل العلوم وهو العلم بالبديهيات
وعند الامامية عزيزة جعلها الله تعالى للعاقل من لوازمها
العلوم البديهية بشرط سلامة الحواس المرتبة الثالثة
ان يحصل تلك البديهيات الامور الكسبية بحيث يقدر
على استحضارها متى شاء ويسمى عقلا بالفعل المرتبة الرابعة
ان يستحضر هذه النظريات بالفعل بحيث يلتفت النفس
اليها ولا يغيب عن النفس ويسمى عقلا مستفادا الكونه
مستفادا من العقل الفعال قال الثالث في القدرة
الخ اقول اختلف في تعريف القدرة فقيل هي صفة
تؤثر على وفق الارادة فالصفة كالجنس وقوله تؤثر احتراز عن
الصفات الانفعاليه وقوله على وفق الارادة احتراز
عن القوى الطبيعيه والارادة ميل النفس الى شيء اعتقاد

النفع فيما يميل اليه والكراهة عبارة عن نفرة النفس عن شيء عقيب اعتقاد الضرر في ذلك وقيل القدرة مبدأ الافعال
المختلفة اي قوة تصدر عنها افعال مختلفة وبين التعريفين
عموم وخصوص من وجه لصدقهما على القوة الحيوانية لكونها
مبدأ الافعال المختلفة مع الشعور والارادة وقد يصدق
التعريف الاول دون الثاني كما في القوة الفلكية ان جعلناها
ذات شعور وارادة لكونها مبدأ الفعل واحد وهي تحريك الفلك
مع الشعور وامّا ان لم نجعلها ذات شعور فهي خارجة عن التعريفين
جميعا وقد يصدق التعريف الثاني دون الاول كما في القوة
الثابتة للوطء مبدأ الافعال مختلفة كالاحالة والتعويج
والتنميه من غير شعور وارادة واما القوة العنصرية ونحو
الطبعة فخارجة عن التعريفين لكونها قوة عديمة الشعور لصدور
عنها افعال غير مختلفة اي على نهج واحد كالقوة الحالة في
النار وغيرها من العناصر وقد تقرن الطبيعة بانها قوة عديمة
الشعور حالة في جسم بشرط هي مبدأ قريب لحركاته وسكناته
بالذات والمراد بالمبدأ القريب مبدأ بغير واسطة قوله
وهي غير المزاج اقول اي القدرة غير المزاج لان المزاج
كيفية متوسطة بين الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة
اي تسخن بالقياس الى البارد وتبرد بالقياس الى الحار فكان
من جنس الكيفيات الاربع المحسوسة والاسنى من القدرة كذلك والضد
لو كان من جنسها لكان تاثيره من جنس تاثيرها وتاثير القدرة ليس
كذلك لانه ربما يختلف فتكون القدرة مغايرة للمزاج قال
والقوة مبدأ الفعل اقول لما ذكر القوة الحيوانية والنباتية

وغيرهما

وغيرهما اراد تعريف القوة مطلقا وهي مبدأ الفعل سواء كان
مع الشعور كالقوة الحيوانية او من غير شعور كالنباتية والتبع
عرفها بانها مبدأ التغيير من شيء آخر من حيث هو آخر
وقد تطلق الشيخ القوة على امكان الشيء مجازا من قبيل اطلاق الملزوم
على اللازم لان كون الشيء مبدأ للفعل من لوازمه امكان حصول
الفعل والحاق عبارة عن ملكة اي هيئة راسخة يصدر عن
النفس افعالها بسهولة من غير تقدم روية وفكر والقدرة ايضا
تشاركه في صدور الافعال عنها لكن الفرق بينهما ان نسبة القدرة
الى الضدين على السواء ليس الحاق كذلك اما الاول فلانه
لما كانت معتبرة بالصفة المؤثرة مقيدة بالشعور او غيره بقيد
على اختلاف الرايين فاذا انضم القصد الى احد الضدين
حصل ذلك الضد واذا انضم اليها القصد الى الضد الاخر
حصل الاخر فجاز ان يقع بها الضدان واما الثاني فلانا
نعلم بالضرورة ان من كان خلقه يقتضي البخل كان الجود منه
عسرا احدا ومنع بعضهم كون نسبة القدرة الى الضدين على
السواء لانه اراد بالقدرة العلة التامة المستجمعة لجوهر
الشرائط وارتفاع الموانع وحينئذ يستحيل ان يقع بها الضدان
والا لزم صدورهما عنها وحصولهما معا وهو محال وكذلك
ينبني على ما ذكرنا كون القدرة مع الفعل كما هو مذهب
الاشاعرة او قبله كما هو مذهب المعتزلة لان القدرة
اذا اريد بها القوة المؤثرة حال استجماعها جميع ما يتوقف عليه
التاثير اذا انضم اليه الارادة الجازمة فلا شك انها قبل

الفعل واما تعريف المحبة فظاهر واما الرضا فقيل انه
يرجع الى الارادة فرضا الله تعالى ارادته اكرام المؤمنين واثابتهم
على التابيد وقال بعض اصحابنا الرضا عبارة عن ترك
الاعتراض والاولى ان يزاد فيه قيد اخر وهو سكون النفس لان ترك
الاعتراض قد يكون للخوف واما العزم فهو نوع من الارادة
لان الارادة قد تكون من غير سبق تردد وقد تكون مع سبق ذلك
فالعزم ارادة جازمة بعد ان كان صاحبه مترددا فيما يريد
قال الخامس الصحة والمرض الخ اقول الصحة
والمرض من الكيفيات النفسانية خلافا لجماعة وانما قال في
تعريف الصحة حالة او ملكة ليشمل قسميها اعني المتغير
سريعا والثابت والمرض حالا وملكة تصدر بها الافعال
عن موضوعها غير سليمة ولا موضوعة واسطة بين الصحة والمرض
على هذا الاصطلاح وقد فسر الصحة سلامة جميع الافعال والمرض
باختلال جميعها يلزم ثبوت الواسطة بينهما وقد فرق بين الصحة
والمصاحبة والمرض والمراضة فان المصاح قد لا يكون صحيحا
والمراض قد لا يكون مريضا واما اللذة والالم فتصورهما بديهي
واستغنى عن تعريفهما وذلك لان كل عاقل بل كل حاس يدركهما من نفسه
ويميز بينهما وبين ما عداهما بالضرورة وقال بعضهم اللذة
ادراك الملايم من حيث هو ملايم او ما من شانه ان يكون ملايما الذي قد يكون
ملايما او منافيا من جهة دون اخرى فادراكه انما يكون لذة
اذا ادرك من جهة كونه ملايما كالمتألم من حيث انه ملايم
من حيث الرائحة لا من حيث الطعم فادراكه من حيث الرائحة لذة
وقال المص في كون اللذة والالم نفس الادراك او غير الادراك

وبتقدير

نظر لانا نجد من انفسنا عند الاكل والشرب حالة مخصوصة
ونعلم انا ندرك هذه الاشياء الملايمة ولا نعلم ان تلك الحالة
هي نفس الادراك او غير الادراك ويتقدير ان يكون غير الادراك
فاللذة هي مجموع الحالة والادراك او احدهما واذا كان كذلك
فالحكم بان اللذة هي نفس الادراك يحتاج الى برهان وقال
ابن زكريا الرازي ان اللذة عبارة عن دفع الالم فتكون
عدمية قال وهو باطل لان الانسان قد يستلذ بالنظر
الى صورة حسنة لم يحط بها له ولم يكن عالما بوجودها حتى
يقال انه بالنظر يدفع ضرر الاشتياق ولذلك يستلذ الانسان
بادراك مسئلة علمية وبالعثور على مال عظيم من غير طلب
وشوق منه الى احدهما حتى يقال انه بحصول هذه الامور
يدفع الم الطلب والشوق قال واما القسم الثالث الخ
اقول ذكروا في تعريف هذا النوع من الكيف انه كيفية
لا تفرض لذاتها الا بواسطة الكمية وهي على قسمين احدهما ما يكون
عارضا للكميات وحدها والثاني ما يكون مركبا من العارض للكم
ومن غيره والاول اما ان يكون مختصا بالكم المتصل
او بالكم المنفصل فالاول كالاستقامة والاستدارة والانحناء
العارضة للخطوط وكالشكل العارض للمقدار فانها هيئة حاصلة
للمقدار بواسطة احاطة حد كما في الكرة والدائرة او حدود كما
في المربع والثاني كالزوجية والاولية والتركيب العارضة
للعدد والاول عدد لا يعد الا الواحد كالثلاثة والخمسة
والعدد المركب عدد يعد غير الواحد كالاربعة والستة
والثمانية فان الاربعة يعدها اثنان وثلاثة وثمانية

نسان

فانه

اثنان واربعة واما القسم الثاني وهو ما يكون مركبا من الكيفيات
العارضة في الجمادات من غيرها فكالخلقة فانها مركبة من الشكل
واللون وباعتبارها يوصف الشخص بالحسن والقبح والشكل كيفية
عارضة للمقدار واللون ليس كذلك وقيل ان يقول اللون
ايضا عارض للسطح فان الجسم لا يلون بل الملون هو سطحه
عند المحققين وقال بعض الشارحين في معنى قوله واما
مركبة منها ومن غيرها انها قد تكون عارضة لامر مركب من الجمادات
وغيرها وقال الخلقة عارضة للمركب من اللحم والشكل
والكيف واللون وفساده ظاهر لفظا ومعنى قوله واما
القسم الرابع الخ يعني عن الشرح قال الفصل الرابع
في الاعراض النسبية اقول الاعراض النسبية هي ما عدا
الكم والكيف واختلف في هليتها اي وجودها في الخارج فذهب
الحكماء الى انها موجودة في الاعيان والكرة جمهور المتكلمين
فذهب الحكماء الى انها موجودة في الاعيان والكرة جمهور المتكلمين
وقالوا لا وجود لها في الاذهان الا الاين فانهم وافقوا الحكماء
في كونه موجودا في الخارج امّا لانه عندهم حس الحركة والكون
والاجتماع والافتراق وهي امور وجودية عندهم فكذا جنسها واما
لانه ليس عندهم نفس النسبة اعني الحصول في المكان لعيان عن
هيئة لزمها ذلك الحصول فان قلت على هذا التقدير
لا يكون من الاعراض النسبية اعم من ان تكون نفس النسب او معروضها
وحينئذ صح الاستثناء والحق هو الوجه الاول لانهم صرحوا بان
حصول الشيء في الحيز امر وجودي احتج المتكلمون على ان الاعراض
النسبية غير موجودة في الخارج بانه لو وجدت لزم التسلسل والتالي

بيان الشرطية

بيان الشرطية انها لو كانت موجودة في الخارج لكان لها محل
وحلولها في محلها ايضا اضافة اخرى والكلام في تلك الاضافة
كالكلام في الاضافة الاولى ويلزم التسلسل اضافات غير متناهية
وايضا لو وجدت الاضافات لزم كون الباري تعالى محلا للحوادث
وهو محال استدل الحكماء على وجودها في الخارج بان
كون السماء فوق الارض امّا مجرد اعتبار عقلي او امر محقق في
الخارج والاول باطل لانه امر محقق سواء وجد العرض او
والاعتبار او لم يوجد فتعين ان يكون من الامور الموجودة في الخارج
وايضا الفوقية امّا معدومة او موجودة وعلى التقدير
وجودها امّا ان تكون نفس الجسمية او غيرها والاول باطل
فتعين الثالث امّا بطلان الاول فلان الفوقية قد تحصل
للشيء بعد ما لم تكن حاصلة وكل ما حصل بعد عدمه لا يكون
عدميا والا لكان نفي النفي عدميا وامّا بطلان الثاني فلان
نفس الجسم ليس معقولا بالقياس الى غيره والفوقية معقولة
بالقياس الى الغير واجيب عند بعض الحمالي وهو اول صحيح ما
ذكر تم لزم ان يكون الفناء والمضي امرين موجودين في الخارج
لتحققهما سواء وجد العرض الذهني او لا ولانهما حصلا ان
للشيء بعد ما لم يكونا حاصلين فلو كان ذلك يقتضي الثبوت
الخارجي لزم كونهما موجودين في الخارج وهو محال لاستلزامه
قيام الوجودي والمعدوم قال الثاني في الاين
اقول سمّى المتكلمون الاين بالكون وقالوا ان الكون
جنس لانواع اربعة الحركة والسكون والاجتماع والافتراق اما
الكون فعبارة عن حصول الجوهر اين فصاعدا في مكان واحد

واما الحركة فعبارة عن حصول اين فصاعدا في مكانين اي
كل ان يكون في مكان وهو قريب من قول بعضهم الحركة هو الحصول
الاول في الحيز الثاني واوضح منهما ما قيل الحركة حصول الجوهر
في حيز بعد ان كان حاصلا في حيز اخر عقيبه من غير تخلل زمان
والتقابل بينهما تقابل التضاد واما من جعل السكون عبارة
عن عدم الحركة عما من شانه الحركة فبينهما تقابل العدم
والملكة واعلم انهم اختلفوا في جواز خلو الجسم عن الحركة
والكون معا وهو مبني على تفسير السكون لانه ان فسر بما
ذكرنا جاز ذلك اذ الجسم في اول زمان حدوثه
لا يكون حينئذ ساكنا لكونه غير حاصل في مكان واحد اين
وغير متحرك لانه لم يحصل في ذلك الحيز بعد ان كان
في حيز اخر واما اذا فسرنا السكون بحصول الجسم في مكانه
كان الجسم في اول زمان الحدوث ساكنا فكان السكون بمعنى
الكون لا يوعا متد. قال وقال الحكماء قوله
بيان هذا التعريف يتوقف على مقدمتين الاولى ان الجسم
اذا كان في مكان وهو ممكن الحصول في مكان اخر ففيه امكانان امران
احدهما امكان حصوله في ذلك المكان الاخر والثاني امكان التوجه
اليه فهذان الامران لهذا حصلا كانا كما ليين
لكن التوجه اليه مقدم على الوصول والتوجه كمال اول والوصول
كمال ثان والكمال الاول يفارق سائر الكمالات بانه لا حقيقة
له الا التادي الى الغير بالسلوك اليه المقدمة الثانية
ان التادي الى الغير له خاصتان احدهما انه لا بد هناك
من مطلوب ممكن الحصول وهو الحصول في المكان الاخر ليكون التادي

تاديا

تاديا اليه والى هذه الخاصة اشار بقوله فيكون ذلك
الغير متوجها اليه ممكن الوجود الثانية ان ذلك التوجه
ما دام متوجها اليه سمي منه سعي بالقوة والا لكان
المتحرك حاصلا بالفعل في ذلك المكان فلا يكون ذلك
توجها بل وصولا الى الحيز هذا خلف والى هذه الخاصة
اشار بقوله وذلك التوجه ما دام كذلك الى اخره فتبين
بما ذكرنا ان ماهية الحركة تتعلق بامرين احدهما
حصول التوجه الذي هو الكمال الاول والثاني
ان لا يكون التادي الى المكان حاصلا بالفعل والحركة اذ هو
الكمال الاول للجسم الذي بالقوة الحاصل في المكان
المطلوب بالقوة لا من وجه فانها ليست كما لا له في جسميته بل
من الجهة التي هو لها بالقوة وهو وصوله الى المكان المتوجه اليه
فقوله لما هو بالقوة اراد به هو الجسم باعتبار حصوله في المكان
المطلوب قال وحاصله اقول التعريف
المذكور للحركة قريب مما ذكره قدماء الفلاسفة وهو ان
الحركة عبارة عن خروج الشيء من القوة الى الفعل على سبيل
التدريج وتحقيقه يتوقف على تقدير مقدمة وهي ان الموجود
اما ان يكون بالقوة من كل وجه او بالفعل من كل وجه او بالقوة
من بعض الوجوه وبالفعل من بعض الوجوه والاول محال والا
لكان قوته بالقوة ايضا فتكون القوة حاصلة وقد حاصله
والثاني هو الله سبحانه وتعالى والثالث انما يكون
خروجه من القوة الى الفعل دفعة وهذا لا حركة فيه اذ مثل
هذا الخروج يسمى كونا والثاني ان يكون خروجه على التدريج ولو

وهو المسمى بالحركة والحركة هي الخروج من القوة الى الفعل على سبيل
التدريج كانتقال الجسم من مكان الى مكان اخر ومن كيف الى اخر واعترض
عليه بان التدريج يعرف بعد الحصول في ان بعد بعد
الحصول في اناخر والان يعرف بطرف الزمان والزمان مقدار
الحركة فيلزم الدور واجيب بان التدريج اولي البعد
لانه حاصل لمن لم يخطر بباله الان ولا الزمان فانه يدفع الدور
قال وذلك فديلون في الكم اقول اذا قلنا في
مقولة كذا حركة فمعناه ان الجسم تغير من نوع من تلك المقولة
الى نوع اخر منها تغيرا على التدريج والمشهور ان الحركة تقع في
اربع مقولات وهي الكم والكيف والاين والوضع اما الكم
فتقع الحركة فيها على وجهين احدهما التخلخل والتكاثف
والثاني النمو والذبول والتخلخل ازدياد مقدار الجسم
على التدريج من غير انضمام شئ الى الخارج اليه ومن غير ان يحدث
في داخله شئ من الفرج والتكاثف انتقاص مقدار الجسم
على التدريج من غير انفصال شئ عنه ومن غير ان يحدث شئ في باطنه
اكثار والدليل على صحتهما ان الماء الجامد يكون له مقدار
فاذا ارتفع زاد مقداره وبالعكس وايضا اذا سخن الماء في انبيه
مشدود الراس فانها تشقق وليس ذلك الا لان المقدار
للماء الذي كان في داخل الانبيه ازداد فانشقت والنمو
عبارة عن ازدياد مقدار الجسم بسبب انضمام جسم اخر اليه
شبيه به مداخل في الاصل مدافع لاجزاء الاصليه الى جميع
الاقطار على نسبة واحدة ولابد من اعتبار التناسب ليخرج
السمن والذبول انتقاص مقدار الجسم بسبب انفصال

بعض

بعض اجزائه الاصلية في الانظار للدلالة على نسبة واحدة
كما للشايخ موعير المتزايد في نمو قد يعرل قوله
في الكتاب تكون لهما اي بالضم والفصل واما الحركة في الكيف
فكانتقال الغيث من البياض الى السواد على التدريج وانتقال
المامن البرودة الى الحرارة على التدريج وبالعكس وتقع
الحركة في الكيف استحالة واعلم انه ليس كل انواع الكيف
تقبل الحركة فان الزوجية والفردية لا يقبلان ما كما ان موصوفها
لا يقبل واما الحركة في الوضع فهي حركة الشئ على نفسه
والدليل على وجودها ان الجسم الذي لا مكان له كالفلك
الاعظم او حاوية ومحويه او له مكان لكنه لا يخرج عن مكانه
كسايرالافلاك اذا تحرك لا عن مكانه لم يكن متحركا مكانيه
بل انما تتغير نسبة اجزايه على سبيل التدريج الى امور خارجيه
عنه اما محويه فقط كما في الفلك الاعظم او حاوية ومحويه
كما في سايرالافلاك واذا تغيرت تلك النسبة تغيرت الهيئة
الحاصلة بسببها وتلك الهيئة هي الوضع لانقال كل
واحد من اجزاء الفلك المحوي متحركة حركة مكانية
لانا نقول بعد التسليم ان المجموع باعتبار اخر وقد وجد
متغيرا عند تغير الاجزاء فهو متحرك وليست في المكان فهي في
الوضع واما الحركة في الاين فظاهرة والعلم بها ضروري
عند كل عاقل وهذه الحركة تسمى نقلة قال ولا يكون
اقول الحركة لا تقع الا في الجوهر وقد يتوهم وقوع
الحركة في الصور الجوهرية المتعاقبة وهو باطل لان حصول
الجوهر في الوجود ولا سي من الحركة في الوجود فالكبرى ظاهرة

واما الصغرى فلانه لو كان تدريجيا لكان قابلا للاستداد
والمقص والتالى باطل لان عند الاستداد والمقص اذ لم تبق ذات
الصور فان ذلك اعدام لها وان بقيت كان التغير فى عوارضها
لا فى ذاتها وللقابل ان يقول هذا الدليل بعينه قائم
فى الكيفيات من غير تفاوت والجواب عنه بمنع بداهة
لا يحتمله هذا المختصر ووجه اخر على امتناع الحركة فى الجوهر
ان الصورة الزائلة حال عدمها عن الجسم بعدم ذلك النوع
ويوجد غيره والمحرك من شانه بقاء ذاته فى الحالتين ولا يمكن
بقاء ذلك الجسم عند زوال صورته النوعية بعدم المادة
قد تخلع صورة وتلبس اخرى وذلك كون وفساد قوله ولا فى
سائر المقولات اى ولا تقع الحركة بالذات فى بقية المقولات
لانها امور عارضة لغيرها لا يعقل قيامها بالذات فان كان
معروضها قابلة للحركة قبلت هى ايضا بالعرض اذ لو بقيت على
حالة واحدة عند تغير متبوعها لزم استقلالها بنفسها
والاقلا واما ابين ذلك على التفصيل لان هذا القدر غير كاف
لانتقاضه بمقولتى الوضع والاين فانهما ستبقيان مع ان حركة
معروضهما لا توجب حركتهما اما متى فلا حركة فيها لانتقال
الجسم من نسبة الى اخرى انما يقع دفعة لا على التدريج والا
لكان ثلثى متى اخرى وهو محال واما الاضافات فمثل الانحناء
العارضة للسحونة يعقلها دون الابوة وقيل لا حركة فى الاضافات
لانها من الامور التى تقع دفعة وان ولما ان تفعل وان تنفعل
فالامام وكثير من المتاخرين منعوا الحركة فيهما لان التبريد مثلا
يتوجه الى البرودة والتسخن الى السحونة فاو انتقل الشئ من التبرد

الى

الى التسخن لزمه توجه الشئ الواحد فى زمان واحد الى ضدين وهو
محال واثبت بعضهم الحركة فيهما بنا على البرهان الذى
ذكرناه من ان حركة المعروض توجب حركة العارض وايضا
فان الشئ قد ينتقل من ان لا يفعل ولا ينفعل اليهما على التدريج
مثل السواد فانه ينتقل الى غاية السود وايضا فان لا يفعل
قد يكون بطيئا وسريعا ويسيرا الى ان يشتد وبالعكس
واجيب عن الاول بمنع ان حركة العرض توجب حركة العارض
مطلقا وعن الثانى بان الحركة ليست فيها بل فى الطبيعة والصورة
التى تحصل بعد الفعل والانفعال وعن الثالث بان الانفعال
انما هو فى الشرعة ومتى كيفية ليست بفعل ولا انفعال
وعن الرابع بان الانفعال انما هو فى الشرعة واما الملكة
مما تقدم من ان حركة المعروض توجب حركة العارض يدل على
قوله الحركة وذكر بعض المتاخرين انه ان جعلنا
هيئة احاطة الجسم لغيره المستقلة بانتقاله كانت الحركة
فيه تابعة لحركة المحيط وان جعلناه عبارة عن نسبة
المشتى الى غيره نسبة المملك فلا تكون فيه حركة لانها مما تقع
دفعة قال ولا يقبل كل حركة الى اخره اقول
هذه امور لا بد لتحقق الحركة منها وهى ما منه الحركة وهو المبدا
وما اليه الحركة وهو المنتهى وما فيه الحركة كالاين والكم والكيف
او الوضع وما لاجله الحركة وما به الحركة وهو المحرك
كالطبع والقاسر والزمان الذى تقع فيه الحركة والحركة اما واحدة
واما كثيرة والوحدة اما ان تكون شخصية او نوعية
او جنسية اما وحدتها الشخصية فبوجوه ثلاثة

بالشخص وهي موضوع الحركة اعني المتحرك وزمانا الحركة وما فيه
الحركة من الاين والكيف والكم والوضع اما وحدة الموضوع
فلانه لو تعدد لزم قيام العرض الواحد بمحلين او اكثر وهو محال
لما مر وبهذا لم يتم ما ذكره المصنف واما وحدة الزمان فلان
المتحرك الواحد قد يتحرك في زمانين الى جهتين في مسافة واحدة
وحينئذ نتعدد الحركة تتعدد الزمان والدليل العام هو انه
لو وجدت حركة في زمان ثم وجدت حركة في زمان اخر سواء كانتا
في جهتين او لا حكم العقل بتغايرهما لان الحركة في الزمان الاول
قد عدمت لاستحالة بقائها فلو كانت الموجودة في الزمان
الثاني هي الموجودة في الزمان الاول لزم اعادة المعدوم بعينه
وهو باطل واما وحدة ما فيه الحركة فلانه يمكن ان يكون المتحرك
الواحد يقطع مسافة بالحركة الاينية ومع ذلك ينمو ويستحيل
في ذلك الزمان بعينه اي بحيث يكون ابتداء هذه الحركات وانتهاؤها
معا فيكون هناك الموضوع والزمان واحد ولا تكون الحركة
واحدة والى هذا الوجه اشار بقوله وقد ينتقل وهو اي قد
ينتقل المتحرك من مكان الى اخر وهو فعل هذا يراد بالانتقال
الحركة الاينية ويجوز ان يراد به ما هو اعم من الاينية لتكون
افيد واعلم انه اذا اتحد ما ذكر من الامور لزمه اتحاد المبدا
والمنتهى ايضا بالضرورة واما وحدة المتحرك فغير معتبرة
في وحدة الحركة اي لا يشترط في وحدة الحركة وحدة المتحرك
ولا يضر تعدده لانا لو قدرنا محركا حرك جسما اي لا شرط
وقبل انقطاع حركته حركه محرك اخر فان الحركة واحدة
مع ان المحرك متعدد واعترض عليه بان اثر المحرك الثاني

امتا

هـا

امتا ان يكون نفس اثر الثاني الاول او غيره والاول محال
لامتناع استناد الاثر الواحد الى مؤثرين مستقلين فتعين ان
يكون اثر المؤثر الثاني حركة اخرى عند الحركة الاولى وحينئذ
وحكمه لا تكون الحركة متحدة واجيب باختيار القسم
الثاني ولا لزوم مند عدم الوحدة لانا نريد بوحدة الحركة
ايضا لها واثر الاول متصل باثر الثاني فالاتحاد متحقق

قال وتنوعها بنوع ما منه اقول لما فرغ من
بيان ما يوجب تشخص الحركة شرع فيما يوجب وحدتها النوعية
وما يوجب اختلافها بالنوع والمراد بالوحدة النوعية
كثرتها بالعدد مع اتفاق افرادها بالحقيقة اما ما يوجب اختلافها
بالنوع فهو اختلاف امور ثلاثة مبدا الحركة ومنتهاها وما فيه الحركة
فاذا اختلف احد هذه الامور اختلفت الحركة ايضا
بالنوع اما اختلاف المبدا والمنتهى في الحركة الاينية فكما
وهي الحركة الى الوسط والصعود وهي الحركة من الوسط فان ما
فيه الحركة في الصاعدة السفلي وما اليه فوق السفلي
وفي الهابطة بالعكس وفي الاستحالة كانتقال الجسم
تارة من البياض الى السواد واخرى من السواد الى البياض واما
اختلافهما في المبدا فقط فكانتقال الجسم تارة من البياض
الى الصفرة الى السواد واخرى من الخضرة الى الصفرة الى السواد
ويعلم من هذا مثال الاختلاف في المنتهى فقط واما اختلاف
ما فيه الحركة كيفية كانت او اينية فكانتقال
الجسم تارة من البياض الى الصفرة ثم الى الحمرة الى السواد واخرى
منه الى الصفرة الى الخضرة الى السواد ولوجود حركتين من مبداء

لهبوط

ف

معين الى منتهى معين لكن احدهما بالاستقامة والاخر
بالاستدارة لهذه اسباب اختلاف الحركة بالنوع واما ما
يوجب اتحادها بالنوع فهو اتحاد هذه الثلاثة كانتقال
جسم من مبدأ معين الى منتهى معين في مسافة معينة
فظهر مما ذكرنا ان المراد بالتنوع في قوله وتنوع ما بتنوع
ما منه هو الاختلاف بالنوع كما هو المتعارف لاتحادها النوع
كما سبق الى بعض الاوهام وكيف يصح هذا مع تمثيله بالصعود
والهبوط المتضادين المختلفين بالنوع قال ولا
عبرة بتنوع ما منه اقول اختلاف الحركات غير معتبر
في اختلاف الحركات بالماهية اي لا يلزم من اختلاف الحركات
الحركات في الماهية اختلاف الحركات فيها لجواز اشتراك
المختلفات في اثر واحد فجاز ان يشترك الحركات المختلفة في
حركة واحدة بالنوع ولا يعتبر اختلاف الموضوع ايضا اي لا
يلزم من اختلاف الموضوع اختلافها بالنوع لان الحركة من عوارض
الموضوع وجاز اشتراك المختلفات في عارض واحد فان
البياض الذي في القطن والذي في الثلج مختلفان بالموضوع
مع انهما متفقان بالحقيقة وكذا لا يلزم من اختلاف الحركات
بالزمان اختلافها بالنوع والماهية اما اولا فلان الازمنة
غير مختلفة بالماهية فاستحال ان يكون بعدد ها موجبا
لاختلاف ما يقع فيها بالماهية ولو قدرنا ان الازمنة
متنوعة اي مختلفة بالماهية الا انها من عوارض الحركة لا توجب
بعدادها واختلاف العوارض لا توجب اختلاف المعروض
لجواز اشتراك العوارض المختلفة في معروض واحد وحل النقط

الكتاب

الكتاب بظاهر ما ذكرنا قال واختلافها الجنسي اقول
اختلاف الحركات الجنس واتحادها به كما اختلاف ما منه
الحركة من الاين والكيف واتحاده فان احدى الحركتين
اذا شاركت الاخرى في جنس من كيف واين كانتا متحدتين بالجنس
والا كانتا مختلفتين بالجنس فجميع انواع الحركة في الكيف
واحد بالجنس كالحركة من السواد الى البياض ومن البياض الى
السواد وجميع انواعها في الكم واحد بالجنس كالحركة في النمو
والحركة في الذبول وعلى هذا القياس واما النقلة والاستحالة
والنمو مختلفة بالجنس لان الاولى واقعة في الاين والثانية
في الكيف والثالثة في الكم قال وبصادها
ليس بصاد المحرك اقول الحركات اما داخلة تحت اجناس
مختلفة كالنقلة والاستحالة والنمو واما على الثاني تحت
او تحت جنس واحد وعلى التقدير الاول لا تضاد فيها لان
التضاد انما يعرض في الانواع لا في الاجناس ولهذا قد تجتمع
النقلة مع الاستحالة والنمو واما على الثاني فقد
يعرض فيها التضاد كحركتي الصعود والهبوط والحركة من
السواد الى البياض مع العكس لانهما امران وجوديان بينهما
غاية البعد اذا تقرر هذا فنقول تضاد الحركات ليس من
حيث انها حركات والا لم تجتمع حركات البتة فله سبب
اخر وقد عرفت ان الحركة تتعلق بالامور بسيطة فتضادها سبب
تضاد بعضها مع بعض وليس بتضاد الحركات لتضاد المحركين لما
سبق من جواز اشتراك المختلفات في اثر واحد ولهذا
قد تصعد الحجر بالقسر والنار بالطبع مع اتحاد جرمهما بالنوع

وليس تضاد بما لتضاد الحركتين لما سبق ايضا من ان الزمان
من عوارض الحركة وحاذا شتراك العوارض والمخ تلفة
في معروض واحد بالنوع كالجسم الابيض والاسود فالابيض
وليس تضادهما لتضاد الحركة لان الصعود ضد الهبوط
مع ان مسافتهما قد يكون واحد فتعين ان يكون تضاد الحركات
لتضاد مبدا الحركة ومنتهاها سواء كان المبدا والمنتهى
متضادين بالذات كالحركة من البياض الى السواد والحركة من السواد
الى البياض او متضادين بالعرض كالصعود والهبوط فان مبدا
الصعود والهبوط ومنتهاهما متضادان لكن لا من حيث
انهما نقطتان فانهما من هذه الحيثية متساويان بل من حيث
عرض لاحدهما المبدائية وللاخر المنتهوية فالتوجه الى هذا
الطرف يضاد التوجه الى ذلك الطرف قوله فاذن
مبدا هما ومنتهاهما نقطتان تعليل لتضاد الصعود والهبوط
وبيان لكون تضاد المبدا والمنتهى ليس بالذات فان قيل
لم لا يجوز ان يكون سبب التضاد تمام الحصول في نفس الاطراف
قلنا لان ذلك وقت عدم الحركة والكلام في تضاد الحركة
الموجودة قال واقسامها باقسام الزمان اقول
الحركة تنقسم باعتبار امور ثلثة احدها انقسامها بحسب
انقسام الزمان ضرورة ان الحركة الواقعة في نصف الزمان
نصف الحركة الواقعة في كلها وثانيها انقسامها بانقسام
المسافة وهذا انما يكون للحركة الابنية لان الحركة
الى نصف المسافة نصف الحركة في كلها وثالثها انقسامها
بحسب انقسام المتحرك لان كل حركة فهي عرض حال في الجسم المنقسم

منقسم

منقسم ولا بد لكل حركة من قوة قائمة بالجسم مقتضية لتلك
الحركة لان الجسم لو تحرك لذاته لامتنع ان يسكن لان ما
بالذات يبقى ببقاء الذات وبطلان التالي ظاهر وللقائل
ان يعترض عليه بالطبيعة فانها محركة بذاتها مع انه لا يلزم
من دوامها دوام الحركة فان اجيب بان الطبيعة انما تحرك
بشرط زوال حالة ملايمة الجسم كالخروج من الحيز الطبيعي
حتى يكون المحرك هو الطبيعة مع زوال تلك الحالة الملايمة
فللقائل ان يقول اذا جوزتم هذا فلم لا يجوز ان يكون ذات
الجسم ايضا محركة بشرط زوال ملايمة حالة من تلك
القوة المحركة ان كانت مستفادة من سبب خارجي سميت الحركة
قسرية وان لم تكن مستفادة منه فاما ان يكون لتلك
القوة شعور بما يصدر عنها من الافعال او لا يكون لها
شعور فان كان الاول سميت الحركة ارادية وان كان
الثاني سميت الحركة طبيعية وكل واحدة من هذه الحركات
الثلاث اما سريعة واما بطيئة والسريعة هي التي تقطع
مسافة اطول من مسافة حركة اخرى في مثل زمانها او
في اقصر من زمانها والبطيئة بخلاف ذلك قال
والنظر ليس بمحلل اقول ذهب القائلون بالجزء
الى ان السبب في تفاوت الحركات تخلل السكنات فاذا اختلفت
الحركة بين السكنات غاية السرعة واذا تخللها
سكنات كانت بطيئة وتختلف البطوء بحسب زيادة
السكنات ونقصانها وهذا باطل بنى وجهين احدهما ان
بطوء الحركات لو كان لتخلل السكنات لكان نسبة السكنات

المتخللة بين حركات القوس الذي تعد من اق ل الزمان الى
الطهر خمسين فرسخا الى حركات ذلك القوس في هذا الوقت
كنسبة زيادة حركة الفلك الاعظم على حركة القوس اليها
لانه يكون في مقابلة كل سدس من القوس حركة من الفلك
لكن حركة الفلك الاعظم اربدس حركات القوس بالف مره
فوجب ان تكون الكتات المتخللة في حركات القوس ايضا
اربدس حركاتها بالف مرة ولو كان كذلك لما احسسنا
بالحركات الفلكية المعمورة خلال تلك الكتات الكبيرة
لكن الامر بالعكس الوجه الثاني انا اذا عرفنا خطة في
سطح الافق فلا شك انه اذا ارتفع من المشرق وقع لذلك
الجسم ظل في جانبي الغربي ثم لا يزال ينقص الظل
الى غاية ارتفاع الشمس ولا شك ان حركة الظل في
الانتقاص اقل من حركة الشمس في الارتفاع والا لكان
مقدار حركة الظل كمقدار حركة الشمس او اكثر وحينئذ
لا يخلو من ان يكون سبب النقصان تخلل السكتات بين
حركات الظل وغيره والاول باطل لانه لو جاز ان تتحرك
الشمس حرا ولكن الظل لا ينتقص منه شيء مجاز في حال قطع
الحر والثاني والثالث حتى يتم ارتفاع الشمس ولم ينتقص
من الظل شيء وفساد ذلك ظاهر فتعين الثاني وهو المطلوب
ولما منع ان يمنع هذه الملازمة قلنا ابطل كون البطو لتخلل
السكتات بين ما هو سبب البطو وموجبه يقال موجب
البطو في الحركة الطبيعية ممانعة المحرك من ما او هواء
وفي الحركة القسرية ممانعة الطبيعية والمحرك معا وفي

الحركة

الوصول هو مح

الحركة الارادية مما نعتهما اى ممانعة الطبيعية والمحرك
والظاهر ذلك عند العقل لم يحتج الى حجة قال والمشهور
انه لابد وان اقول ذهب ارسطو ومن تابعه الى انه
يجب ان يكون بين كل حركتين مستقيمتين كالحركة الصاعدة
والهابطة سكون والاستدلال عليه يتوقف على مقدمات
ان وصول المتحرك الى طرف المسافة الى الوجود والثانية
انه يجب وجود الميل عند الوصول والثالث ان الميل
ايضا اني الوجود اما الاولى فلان انطباق طرف المتحرك
على طرف المسافة والطرفان غير منقسمين كما سيجيء فيكون
انطباقهما في آن واما الثانية فلان الميل انما يدافع الجسم
الى الحد المعين لتوصله اليه فهو اذن علة الوصول وعلة
الشيء لابد وان تكون موجودة عند وجوده واما الثالث فلما
تقرر من وجود الميل عند حصول الجسم في الحد الذي هو
مطلوبه وقد تقرر ايضا ان حصول الجسم فيه آني فالميل
اذن موجود في ان الوصول فكان انيا واذا تقررت هذه
المقدمات نقول المتحرك اذا وصل الى حد معين فان
كان ذا ميل في ذلك الان لم يتحرك عند ذلك الحد ورجع
لابد وان تكون حركته بميل آخر هو علة رجوعه عنه وحدوث
هذا الميل ايضا يكون في آن وهذا الان يجب ان يكون
مغايرا للآن وجود الميل والا لزم اجتماع مثلين في الان الواحد
الحمتين مختلفتين في وهو محال لاقتضائه التوجه
الى الشيء مع الرجوع عنه وحينئذ اما ان يكون بين الانين
زمان اولا والثاني محال والا لزم تتالي الانات المستلزمة

للجزء الذي لا يتجزى فمتعين الاول وهو ان يكون زمان
والجسم في ذلك الزمان يكون ساكنا لانه لا يتحرك الى ذلك
الحد والا لم يكن واصلا ولا عنده والا لكان رجوعه واجبا قبل
واجيب عن هذه الحجة بوجهين احدهما لم لا يسلم امتناع
اجتماع المثلين دفعة واحدة وقد مر تحقيق ذلك
في مباحث الثقل والخفة والثاني لا يسلم امتناع تتالي
الآنات وانتفا الجزء الذي لا يتجزى كما سيجيء تقريره

قال الفصل الثالث في الاضافة اقول
لفظ المضاف يقال بالاشتراك اللفظي على نفس الاضافة
وهو المضاف الحقيقي الذي هو المعقولة وعلى الماهية
التي عرضت لها الاضافة وهو خارج عن عرضنا وعلى المجموع المركب
من الاضافة ومعروضها وهو المضاف المشهوري ثم للمضاف
المشهوري خواص احدها كون كل واحد من المضافين يماثل الآخر
في لزوم الوجود هنا وخارجا على معنى انه يستحيل تقدم
احدهما على الآخر بحسب وجودهما معا فان قلت ان المتقدم
الزماني يضايف المتاخر الزماني مع انه المتقدم لم يوجد بالاعتبار
الذي كان متقدما مع المتاخر قلت ان اضافتي التقدم
والتاخر انما يوجدان في الذهن لا في الخارج ومما حاصلان في
الذهن معا الحاصلة الثانية وجوب الانعكاس ومعنى
الانعكاس اي محكوم باضافة احد المتضايفين الى الآخر من حيث
هو مضاف اليه الحكم باضافة الآخر اليه كما يقال
الاب اب الابن يقال الابن ابن الاب لتا اذا اخذ المضاف
اليه مجردا عن الاضافة لم يجب الانعكاس فانه اذا قيل

الاجـ

الاب اب الانسان لم ينعكس اذ لا يقال الانسان انسان الاب لجواز
ان الاضافة اذا كانت في احد الطرفين تحصيلية اي متخصصة كانت
في الطرف الآخر كذلك واذا كانت احد الطرفين مطلقة غير
مقيدة كانت في الطرف الآخر كذلك كاضافة النصف والضعف
فان النصف اذا اخذ نصفا لمعين كان مقابله اعني الضعف
نعتا ايضا واذا اخذ مطلقا كان الضعف ايضا مطلقا
اما تحصيل موضوع احدي الاضافتين فلا يستلزم تحصيل
موضوع الاضافة الاخرى لامكان اضافة الموضوع الواحد
الى موضوعات لا تتناهى فان الراسية اضافة الى عصو بالقياس
الى صاحب الراس فاذا جعلنا ذلك العضو هذا الراس لا يلزم من
تعين الشخص الذي له ذلك الراس ولذا تعين موضوع الابوة كزيد
مثلا لا يستلزم تعين ولد يكون موضوعا للبنوة قال
ثم منها ما توافق اقول هنا ايجاب الاول ان الاضافة
اما ان تكون متفقة في الطرفين كالتماثل والاخوة فان كل واحد
من المتماثلين متفقان بحقيقة المماثل وكل واحد من الاخوين
متفق مع الآخر في الاخوة واما ان تكون مختلفة في الطرفين
اما اختلافا فاحدهما ذو اكا النصف والضعف او غير محدود كالزايد
والناقص الثاني ان اتصاف المضاف بالاضافة الحقيقية
اما ان يحتاج الى صفة حقيقية قائمة بذات او لا يحتاج
اما الاول فاما ان يحتاج اليها في الجانبين معا كالعاشق
والمعشوق فان اتصاف العاشق بالعشق لاجل صفة او ادراكية
في العاشق هي مبدا الاضافة واتصاف المعشوق به لاجل
هيئة مدركة لاجلها صار معشوقا واما ان يحتاج اليها

في احد الجانبين فقط كالعالم والمعلوم فان العالم لا يضاف
الى المعلوم واما الثاني فلاحتياج الاتصاف بالاضافة
الى صفة حقيقية في كل الجانبين بل الى نفس الاضافة فقط
كاليمين والشمال فانه ليس في كل واحد منهما صفة لاجلها
صار مضافا الى الاخر الثالث ان الاضافة تعرض سائر
المقولات حتى نفسها والامثلة ظاهرة الرابع ان الاضافات
قد تكون اشخاصا وقد تكون انواعا وقد تكون اجناسا
بحسب المعروض فان كان معروضها امرا شخصيا كانت الاضافة
ايضا كذلك كالاضافة العارضة لشخص من اشخاص
مقوله كقربية هذا الشيء وان كان معروضها نوعا كالاضافة
العارضة للكيفيات المحسوسة او لمطلق الكيف مثلا
كانت الاضافة ايضا جنسا الخامس ان تضاد الاضافات
تابع لتضاد معروضها فان كان معروضا الاضافة متضادين
كان الاضافيات ايضا متضادين كالاحر والابرد والاقل
كالاعظم والاصغر فان العظم والصغر عارضان للكم ولا يضاد
في افراد الكم لان كل عدد اما مقوم للاخر او مقوم به وكل
واحد من المقادير اما قابل للاخر او مقبول او ايضا لا يوجد
مقدار في غاية البعد من الاخر فلا يتحقق التضاد قال
فرع التقدم اقول التقدم لما كان نوعا من الاضافات
كان متفرعا عليه وهو منحصر في الاقسام الخمسة المذكورة
في المتن بالاستقراء وقيل تقدم بعض اجزاء الزمان على البعض
قسم سادس اذ يمتنع ان يكون بالزمان والا لزم للزمان
زمان اخر وامتناع سائر الاقسام مما مر واجب

بانه

بانه يندرج تحت التقدم الزماني اذ المراد به كون الشيء قبل
اخر بحيث لا يجامع القبل للبعد وهذا اعم من ان يكونا زمانيين
او غير زمانيين واعلم ان التقدم بالطبع هو كون المتاخر بحيث يمتنع
وجوده بدون المتقدم من غير عكس لتقدم الجزء على الكل
وقيل كون المتقدم محتاجا اليه المتاخر غير مؤثر وكلاهما
مستقيم واعلم انه كون ذكر بدل التقدم بالامكان
التقدم بالرتبة لكان اجود ليشمل تقدم الجنس على النوع وتقدم
النوع على الجنس لان التقدم بالرتبة هو كون الشيء اقرب
من مبدا معين بالفرض وذلك قد يكون مكانيا كتقدم
الامام على المأموم اذا ابتدى من الامام وقد يكون طبيعيا
كتقدم الجنس على النوع اذا ابتدى من الجنس وبالعكس اذا ابتدى
من النوع فانه يوصل النوع اولا ثم يحلل الى اجزائه فان قلت
تقدم الجنس داخل في التقدم بالطبع قلت لا نسلم دخوله
فيه فان وجود الجنس بدون النوع ممنوع في الخارج والقول
بان الجنس غير موجود في الخارج ممنوع وعلى تقديره طبعا
سلمنا ذلك لكن تقدم النوع عليه غير داخل فيه وهذا
القدر يكفينا فيما اردنا هذا الباب الثالث في الجواهر
اقسام الجواهر على مذهب الحكماء منحصرة في الهيولى
والصورة والجسم والعقل والنفس وذلك لان الجواهر
لا تخلو اما ان تكون محلا او لا وفي الاول الهيولى والثاني
لا تخلو اما ان يكون حالا في المحل او لا وفي الاول الصورة والثاني
لا تخلو اما ان يكون مركبا من المحل والحال اعني الهيولى والصورة
او لا وفي الاول الجسم والثاني المفارق وهو لا تخلو اما ان

يتعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف والاول
للنفس الانسانيه ان تعلق بالانسان والفلكيه ان تعلق بالفلك
والثاني العقل ولقائل ان يعترض على هذا التقسيم ونقول
ان الجسم والنفس الناطقه ليسا حالين في شئ والجسم محل
الاعراض والنفس للصور الجوهريه مع ان شيئا منها ليس بمعقول
ويمكن ان يجاب بان المدعى ان الجوهر الغير الحال اذا كان محلا
للجوهر فهي الهيولى وحينئذ لا يرد النفس المذكور واما
الجسم فظاهر واما النفس فلان الصورة الحالة فيها
مثال للجوهر وليس بجوهر في نفسها وانما الجوهر ما تنتسب
اليه تلك الصورة ويمكن بيان الحصر بوجه اخر ويقال الجوهر
اما منحصرا ولا والاول الجسم والثاني اما اخص منه
او لا والاول الهيولى ان كان محلا والصورة ان كان حالا
والثاني النفس ان تعلق بالجسم والعقل ان لم يتعلق به
واما على مذهب المتكلمين فان الجوهر ينحصر في قسمين
لانه ان لم يقبل القسمة بوجه ما فهو الجوهر الفرد وان قبلها
فهو الجسم وان كروا وجود جواهر غير متحيزة كما مر
في الامور العامة وفي تعريف الجوهر الفرد عبارات اشهرها
انه المتحيز الذي لا يقبل القسمة اصلا فالمتحيز خرج
الباري تعالى والعرض والباقي الجسم ثم قال ومباحث
الباب تنحصر في ثلاثة وصول ولم يوجد سوى فصلين
احدهما في الماديات والثاني في المفارقات
قال الجد اقول المتاخرون عرفوا الجسم الطبيعي
بانه الجوهر القابل للابعاد الثلاثة المتقاطعة على الزوايا

القايمه

القايمة والزاويه القايمة هي الحادثه من قيام خط مستقيم
على خط مستقيم بحيث لا يميل الى احد الجانبين هكذا
فان مال احدهما فالزاويه التي من الجهة التي مال اليها حاده
ومن الجهة التي مال عنها منفرجه هكذا والمعنى
انه جوهر يمكن ان يفرض فيه بعد لنه ثم لم يفرض منه
بعد اخر مقاطع الاول على زاوية قايمة ثم يفرض فيه بعد ثالث
مقاطع لهما على قايمة ايضا وانما قيد الابعاد الثلاثة بالمتقاطعة
على الزوايا القايمة ليكون ما بعد الجوهر في هذا التعريف خاصة
للجسم فان السطح قد يتقاطع فيه ابعاد ثلاثة واكثر لكن على زوايا
غير قايمة واما المتقاطع على الزوايا القوايم فمختص بالجسم وقد
يظن من ظاهر عبارة المصنف ان القيد المذكور لاخراج السطح عن
هذا التعريف وهو خطا فان السطح عرض فالجوهر خرج عن التعريف
من غير حاجة الى قيد ولقائل ان يقول انما يعد الجوهر في
التعريف خاصة لمطلق الجسم لا الجسم الطبيعي فان التعليمي
ايضا يشاركه فيه وانما تمتاز كل واحدة منهما عن الاخر
بكون الطبيعي واخل تحت الجوهر وكون التعليمي واطلا تحت
الكم المتصل قال واعترض عليه اقول اعترض
بعضهم على هذا التعريف وقال انه ليس حدا للجسم لان كون
الجوهر حتما لما تحته غير معلوم بجواز ان تكون الماهيات
التي صدق عليها اسم الجوهر مختلفة بالحقيقة ومشتركة
في هذا الامر الخارجي وعلى تقدير تسليم جنسية الجوهر
ان القابل للابعاد الثلاثة لا يصلح ان يكون فصلا للجسم
لانه اما عرض او جوهر فان كان عرضا لم يمكن ان يكون جزا للجوهر

والا لزم تقوم الجوهر بالعرض وان كان جوهرا كان الجنس اعني الجوهر
داخلا في طبيعته وحينيذ يكون مشاركا لسائر انواع الجوهر
في الجوهرية وممتازا عنه بفصل اخر والكلام في ذلك الفصل
كالكلام فيه ويلزم التسلسل وبهذا الدليل علم ان الجوهر
ليس جنسا لما تحته وبتقرير ان الجوهر لو كان جنسا لكان
امتيازالانواع الداخلة تحته بفصول وتلك الفصول تمنع
ان تكون اعراضا لئلا يلزم تقوم الجوهر بالعرض واذا كانت
جواهر تدخل الجنس في طبيعتها فتفتقر الفصول الى فصول اخرى
الى غير النهاية وهو محال ولقائل ان يقول لا يلزم من كون
الفصول جواهر اندراجها تحت الجوهر اندراج النوع تحت الجنس
بل جاز ان يكون الجوهر عرضيا للفصول وجنسا لها، نواع

قال وقالت المعتزلة **اقول** المعتزلة عرفوا
الجسم بانه الطويل العريض العميق وقد عرفت فيما سبق معاني
الطول والعرض والعمق واعترض على هذا التعريف اولا بانه
يدخل فيه الجسم التعليمي وثانيا بان الامتداد الثالث بالفعل
لا يصح ان يكون مقوما للجسم لانا لو اخذنا قطعة من الشمع
وجعلنا طولها شبرا وعرضها اصبعين وعمقها اصبعا فاذا جعلناها
على غير ذلك الشكل كالمدور وغيره تزول هذه الامتدادات
مع ان جسمية تلك الشمعة لم تتغير فليست هذه مقومة
للجسم فان قلت من عرف الجسم بهذا التعريف انما اراد به
التعريف الرسمي لا الحدي وحينيذ لا يضر ما ذكرتم قلت
الرسم لا يصح الا بالخواص اللازمة ولما كانت هذه العرضيات
مفارقة لما تقدم لم يجز ان يرسم بها الجسم ولقائل ان

يقول المراد من قولهم الجسم هو الطويل العريض العميق
ان الجسم هو ما يمكن ان يفرض فيه هذه الامتدادات لا ما وجدت
فيه الامتدادات بالفعل وحينيذ لا يرد ما ذكر ثم لعلهم
يكون التعبير عن هذا المفهوم بهذه العبارة نوع تسامح
وتساهل **وقال** بعض اصحابنا ان الجسم هو المركب
من جزئين او اكثر فعرفوه بهذه التعريفات الثلاث
بانها تعريف الشيء بما هو اجلى لان حقيقة الجسم اظهر من ذلك
فان كل عاقل يعلم الجنس ويتصور الجسمية مع انه قد لا يخطر
بباله الزوايا القائمة ولا الامتدادات الثلاثة بالفعل
او بالقوة ولا الجزء الذي لا يتجزى فانها امور لا يتصورها
الا الافراد من الناس ولهذا ذهب الامام الى ان الجسم المتصور
غير محتاج الى تعريف **ولقائل** ان يقول لا نسلم ان حقيقة
الجسم متصورة بالكنه قبل تصور هذه الامور **قال**
الثاني في اجزائه **اقول** لما فرغ من تعريف الجسم شرع في
تحقيق اجزائه الخارجية ولعلم ان الجسم اما مركب او اما بسيط
والمراد بالبسيط هنا ما لا يكون مركبا من اجزاء مختلفة الطبا
كالعناصر والافلاك والطبيعة هي المبدا الاول لحركة ما هو
فيه وسكونه بالذات لا بالعرض والمراد بالمبدا هو العلة
الفاعلية وبالاول القريبة وبه خرج النفس الناطقة فانها
مبدا للتبعيدية والتنميه لكنها ليست مبدا قريبا بل بعيدا
وقوله لحركة ما هو فيه احتراز عن المبادي القريبة
والصناعة فانها ليست في الجسم المتحرك وقوله بالذات
لا بالعرض احتراز عن الحركة بالعرض كحال المنسوبة

والطبيعة بهذا المعنى هو الاقليدس والعناصر اذا تقرر ذلك
فنقول اما الجسم المركب فلا نزاع في انه مركب من اجزاء حاصلة
متناهية كبدن الانسان واما الجسم البسيط فاختلف في
تركيبه من الاجزاء وضبط الاقوال فيه ان يقال لا شك في انه قابل
للانقسام والانقسامات الممكنة اما ان تكون حاصلة بالفعل
او لا وعلى كل التقديرين اما ان تكون متناهية او غير
متناهية فحصل من هذا التقسيم اربعة اقسام الاول ان
يكون مؤلفا من اجزاء متناهية بالفعل وكل واحد من تلك
الاجزاء لا يقبل القسمة بوجه ما اي لا قطعا لصغره ولا كبرا
لصلابته ولاوهما للعجز عن تميز احد طرفيه عن الاخر والاقرب
انه يلزم منه محالات وهذا مذهب المتكلمين ومنهم من
ذهب ايضا لانقبل الانقسام النقلي وتقبل الانقسام الوهمي
والقسم الثاني ان الاجزاء حاصلة بالفعل لكنها غير متناهية
وهو مذهب النظام والثالث انها بالقوة وغير متناهية
وهو مذهب جمهور الحكماء ثم قالوا ان الاجسام لا يوجد فيها
بالفعل واما هي متصلة في انفسها كما هي عند الحس لكنها قابلة
لانقسامات غير متناهية والرابع ان الاجزاء بالقوة ومتناهية
وهو مذهب الشهرستاني واليه اشار بقوله وقيل قابلة
لانقسامات متناهية فالحجة المتكلمين يقول
الحجة ما ذهب اليه المتكلمون يتوقف على اثبات امرين الاول
ان الاجزاء في الجسم حاصلة بالفعل والثاني انها لا تنقسم اصلا
اما الاول فاحتج عليه بوجوه الاول احدها ان كل جسم قابل
قابل للقسمة وكل ما هو قابل للقسمة فليس بمتصل واحد

فالجسم

فالجسم ليس بمتصل واحد فيكون مركبا من الاجزاء اما الصغرى
فظاهرة واما الكبرى فلان القابل للانقسام لو كان واحدا
لكانت الوحدة قائمة به وعارضة له لاستحالة ان تكون
نفس الجسم او جزأه منه والا لزم ارتفاع الوحدة بالانقسام
وكل ذلك محال اما لانقسام فلما ذكرنا واذا كانت الوحدة قائمة بالجسم
كانت قابلة للانقسام لان القابل مما يقبل الانقسام قابل
للانقسام فالوحدة في نفسها قابلة للانقسام وهو محال
وفيه نظر لان انقسام الوحدة انما يلزم لو كان قيامها
بالجسم على نعت الزمان وايضا الانقسام عند الحكماء
انعدام له الوجه الثاني ان الجسم لو كان قابلا للانقسام
لكان قابلا مركبا من اجزاء بالفعل وحصة المقدم
ظاهرة فالثاني مثله بيان الشرطية ان كل جسم موصوف
في الجسم مما موصوف بخاصة غير حاصلة في الجسم الاخر
لان مقطوع النصف موصوف بالتصفيه ومقطوع الربع بالربعيه
ومقطع الثلث بالتثليثه وهلم جرا وشيء من هذه الخواص
لا يمكن ان يوجد لا لتلك الاجزاء المعينة وحينئذ يلزم
حصول الاجزاء بالفعل ضرورة ان اختلاف الخواص واللوازم
يوجب اختلاف تلك الاجزاء وتعددها بالفعل فان قلت
لم لا يجوز ان تكون تلك الخواص امورا موهومة مفروضة
وحينئذ لا يلزم وجود الاجزاء الا بالفرض والوهم قلت
اختصاص كل منهما بجزء معين وعدم امكانه في اخر
يدل على انهما ليست بمجرد الفرض الوجه الثالث ان كون
الجسم واحدا بينا في كونه قابلا للانقسام والثاني ثابت

بالاتفاق فانتفى الاول اما بيان المنافاة فهو انا اذا قسمنا
جسما حتى صار جسمين فلا يخلو اما ان يكون هوية كل واحد
من هذين الجسمين المتفاصلين كانت حاصلة قبل تلك
القسمة او لا فان كانت حاصلة فقد حصل المطلوب وهو
تركب الجسم من الاجزاء التي نعلم بالضرورة ان هوية كل واحد
منهما مغايرة لهوية الاخر فلا يكون ذلك الجسم قبل الانقسام
جسما واحدا بل جسمين وهكذا الكلام في جزئي كل واحد من
ذينك الجسمين ان لم تكن هوية كل واحد منهما حاصلة قبل
القسمة فقد بطل ذلك الجسم الواحد الذي كان موجودا
قبل القسمة وحدث جسمان آخران وهذا محال والدليل
اذا وقعت بعوضة في البحر المحيط وسعد راس برها
راس البحران يقال انما اعدمت البحر الذي كان واحدا بجزء
اخر وفساده ظاهر بالضرورة ولما بطل ان يمتنع فساده بالضرورة
قال الحكيم يدعي ان هذا البحر الاخر غير الاول ومجرد الاستبعاد
لا يكفي في الابطال قوله ثبت ان كل جسم ليس بواحد في
نفسه نتيجة لهذه الدلايل الثلاثة قال وتلك الاجزاء

قوله لما فرغ من وجود الاجزاء بالفعل شرع في اثبات
ان هذه الاجزاء لا تقبل الانقسام وتقريره ان كل جزء من
الاجزاء لو كان قابلا للانقسام لزم ترتب الجسم من اجزاء غير
متناهية والتالي باطل اما الشرطية وظاهرة لانه حينئذ
يكون للاجزاء اجزاء الى غير النهاية اما بطلان التالي فمن وجهين
الاول ان الجسم لو كان مركبا من اجزاء غير متناهية لزم المحال
وما يستلزم المحال فهو محال بيان الملازمة ان كل عدد

سوا

سواء كان متناهيا او غير متناه فان الواحد موجود فيه
بالضرورة فاذا اخذنا احادا متناهية ثمانية اجزاء
او اثنين وضممنا بعضها الى بعض بحيث يحصل حجم في كل جهة
من الطول والعرض والعمق فيحصل الجسم من مجموع هذه الاجزاء
المتناهية لكون المؤلف حينئذ عرضا عميقا طويلا والا لم
يكن التاليف مقيدا للمقدار وبطلانه ظاهر واذا
حصل من هذه الاجزاء جزء متناه الاجزاء كانت نسبة حجمه
الى حجم سائر الاجسام وهو ما تكون اجزاؤه غير متناهية
نسبة متناه الى غير متناه القدر لكون حجم كل منهما
متناهيا لكن ازدياد حجم الجسم انما يكون بحسب ازدياد
تاليف الاجزاء وضمها اي كلما ازداد الاجزاء ازداد الحجم
بالضرورة حينئذ اما ان تكون نسبة الاجزاء الى الاجزاء كنسبة الحجم
الى الحجم وهو محال او نسبة الحجم الى الحجم كنسبة المتناهي
الى المتناهي فلو وجد جسم مركب من اجزاء غير متناهية لزم ان
تكون نسبة المتناهي الى غير المتناهي كنسبة المتناهي الى المتناهي
وهذا خلف محال وانما قيد الجسم بمتناهي القدر في قوله
فلو كان جسما متناهي القدر تنبيها على ان الجسم لا بد
وان يكون متناهيا بحسب المقدار وان كانت اجزاؤه
غير متناهية والفايدة في ذكر تمامه احترازه عن ان في
حصول الجسم عمادا وهذا خلاف بين المتكلمين والاحلاف
فيها وقوله ولكن ازدياد الحجم بحسب ازدياد التاليف
يستلزم استثنا نقيض التالي من المتصلة التي مقدمها
قوله اخذنا ثمانية اجزاء وتاليها قوله فلو كان نسبة الخ

دليل على حقية نقيض التالي وصورة القياس هكذا اذا حصل
جسم متناهي الاجزاء كان نسبة حجمه الى حجم ما لا يتناهي
اجزاؤه نسبة المتناهي الى غير المتناهي لكن التالي باطل بالمقرر حسب اورده بادي
التأليف والنظم فعلم ان هذه المقدمة مما يستلزم
نقيض التالي ويدل عليه ولست به الوجه الثاني من الوجهين
الدالين على امتناع تركب الجسم من اجزاء غير متناهية بمعنى
الجسم لو كان مركبا من اجزاء غير متناهية لامتنع قطع
المسافة والتالي باطل بالحس بيان الشرطية ان المتحرك
لا يتمكن من قطع المسافة الا بعد نصفها ولا يتمكن من قطع نصفها
الا بعد قطع نصف نصفها فلو كانت اجزاء المسافة غير متناهية
امتنع قطع تلك المسافة الا في ازمنة غير متناهية لكن قطعها
في ازمنة غير متناهية محال قال وايضا النقطة
اقول هذا دليل اخر على وجود الجوهر الفرد
وهو مبني على مقدمتين احداهما ان النقطة موجودة واستدل
عليها المصنف بالاجماع فان اراد به اجماع المتكلمين والحكماء
جميعا فهو ممنوع لان اكثر المتكلمين انكروا وجودها في الخارج
وان اراد اجماع الحكماء كانت المقدمة الزامية والاولى ان يقال
انها طرف الخط الموجود في الخارج وطرف الموجود موجود الثاني فيه
ان النقطة لا تقبل القسمة اصلا لانها طرف الخط فلو فرض
لها اجزاء لكان الجزء الاخير منها هو الطرف لا هي اذا تقرر ذلك
فنقول لو كانت النقطة موجودة غير منقسمة لزم القول
بالجزء الذي لا يتجزى وذلك لانها اما جوهر او عرض
فان كان جوهرا فهو الجزء الذي لا يتجزى وان كان عرضا

قطع

لمحلها

فمحلها لا يخلو من ان يكون منقسما او لا والاول محال والا
لانقسمت النقطة بانقسام محلها لان انقسام المحل
يوجب انقسام الحال وهو محال متعين الثاني وهو انه لا
ينقسم المحل اصلا وهو الجوهر الفرد قال وايضا
فالحركة اقول هذا دليل اخر على وجود الجزء الذي
لا يتجزى وتقريره لو كان الحركة الحاضرة غير منقسمة
اصلا لزم وجود الجوهر الفرد والمقدم حق والتالي مثله
اما بيان الحقية فهو انها لو انقسمت لكان بعض اجزائها قبل
البعض فلا يكون كلها حاضرة وقد فرض كذلك هذا خلف
واما بيان الملازمة فهي ان الحركة لا بد لها من مسافة
وما وقع فيه الحركة من المسافة يلزم ان تكون غير منقسمة
والا لكانت الحركة التي نصفها نصف الحركة التي كلها فتلتقم
الحركة التي فرضناها غير منقسمة وهو محال فثبت ان في
الاجسام ما لا يقبل القسمة وهو المدعى لا يقال هذا
الدليل انما يتمشى على تقدير ان تكون الحركة الحاضرة موجودة
في الخارج وهو ممنوع فان الحركة ليست الا الماضي والمستقبل
لانا نقول متى لزم من وجب بقي الحركة في الخارج وذلك
لانه لو لم توجد الحركة لما كان منها ما مر ولا مستقبل اذ المستقبل
هو الذي له حصول ثم عدم والمستقبل هو الذي يتوقع
حصوله واذا كان كذلك يلزم ان لا يكون للحركة وجود اصلا
وهو محال او نقول الماضي والمستقبل معدوم فان قلت لم
توجد الحركة الحاضرة ايضا لما مر مرارا قلنا واعلم ان مراد
المصنف هو الوجه الاول ولقائل ان يقول لا نسلم ان الحركة

الحاضرة

الحاضرة لو كانت منقسمة لكان بعض اجزائها قبل البعض وانما
يلزم ذلك لو حصل الانقسام بالفعل ومن الجائز ان يكون قابلا
للانقسام ولا تقع القسمة بالفعل قال الحكماء على نفي الجوهر
اقول لما فرغ من ادلة المتكلمين على ثبوت الجوهر الفرد
شرع في ادلة الحكماء على نفيه وذكرها سبعة اوجه الاول
الجوهر الفرد متحيز وكل متحيز يمكن عن يساره وقدامه غير خلفه
وكل ما كان كذلك يلزم تعدد جوانبه بتعدد الجهات وايضا
اذا وقع الضوء على احد وجهي متحيز ضاء ذلك الوجه مضيئا دون
الوجه الاخر والمضيء مغاير للمظلم فيلزم الانقسام فان قيل
ما ذكرتم انما يدل على ان لحيط فيه مغاير للطرف الاخر وعلى
ان احد وجهيه يغاير الوجه الاخر وتغاير الجهات والاطراف
لا يوجب انقسام الجوهر فالجواب ان تغاير طرفي الجزء
وجهته يوجب انقسامه لان الوجهين والطرفين لا خلوا
من ان يكونا جوهرين داخلين فيه او عرضين قايمين وايا ما كان
يلزم انقسام الجزء اما على الاول وظاهر واما على الثاني فلانه
يلزم ان يكون محل احدهما غير محل الاخر لامتناع قيام عرضين
متماثلين بمحل واحد فيلزم الانقسام ايضا الوجه الثاني
انا اذا فرضنا خطا مركبا من اجزاء اسعة كاربعة اجزاء مثلا
ووضعنا فوق طرفه الايمن منه جزءا وخط طرفه الايسر جزءا هكذا

. . . وفرضنا ان هذين الجزئين تحركا على توالي الدوام
معا وانتهيا معا عن الضرورة انهما حادثان عند مرور كل منهما
بالاخر موضع البحاري لابد ان يكون موضع النقاء الجزئين وهما
الثاني والثالث فيما ذكرنا من المثال ومتى كان كذلك كانت

قسمة

قسمة الجزء بن لازمة ولما بطل ان يمنع حركة الجوهر الفرد قال
الثالث كلما قطع السريع اقول هذا هو الوجه الثالث
من الوجوه الدالة على نفي الجزء الذي لا يتجزى وتقريره
انا اذا فرضنا متحركين في مسافة احدهما سريع والاخر بطي
فلا شك انه اذا قطع السريع جزءا لا يتجزى من تلك المسافة
قطع البطي اقل منه اذ لو قطع البطي اكثر من جزء او جزءا كان البطي
اسرع او مثلا للسريع في السرعة والبطو وهو محال فيلزم
ان يقطع البطي اقل من الجزء وحينئذ يلزم الانقسام فان قيل
لا يجوز ان يساوي البطي السريع في جزء يقطعاه معا ويقف
البطو في جزء اخر دون السريع وهلم جرا وحينئذ لا يلزم الانقسام
ولا مساواتهما ضرورة لجواز السكتات وقد بان فساده
والى هذا السؤال والجواب اشار بقوله والا لزم ان ساوته
الخ وقيل في معنى قوله والا لزم ان ساوته اي لو قطع البطو
مثله لزم ان ساوته السريع في جزء ويقف في اخر ليصل اليه
البطي فيكون البطو بحلل السكتات وقد مر فساده وفيه
نظر لان ذلك يؤدي الى ان تكون السرعة بحلل السكتات
لا البطو مع ان لفظ الكتاب ياتي هذا التفسير قال
والرابع للجسم اقول تقرير هذا الدليل ان يقال
لو وجد الجوهر الفرد لزم خلاف المقدر وهو الانقسام
على تقدير عدم الانقسام لانا اذا فرضنا جسما مركبا من اجزاء
عشرة فجعلنا اجزاءه تسعة وكان ظل الوقت الحسم في وقت
من السنة مثليه فحينئذ تكون مثليه من الظل ظل نصفه
لان مثله من الظل هو نصف الظل ونصف الظل ظل النصف

قال البطيء دون السريع والجواب ان البطي يقطع السكانات

فيكون لذلك الجسم نصف ولا يتحقق نصفه الا اذا انقسم
الجزء المتوسط الى نصفين فان قيل لانسلم ان كل جسم قابل
للنصف قلنا الانسلم ان كل جسم قابل للنصف قلنا قد
برهن عليه اقليدس في كتابه ان كل خط يصح تنصيفه وهو يقتضي
صحة تنصيف الجسم ضرورة حلوله في الجسم واعلم ان قوله وقد
برهن اقليدس الى آخره يصح ان يستدل به على نفي الجوهر الفرد مع قطع
النظر عما قبله قال الخامس اذا فرض اقول
تقرير هذا الدليل ان يقال لو كان القول بالجزء لا يمكن ان نفرض
خطا من ثلاثة اجزاء فوق وطرفه الايمن جزء هكذا
بحيث يتحرك الخط الى جانب الايمن والجزء الفوقاني الى الجانب
الاير لكن ذلك محال اما الشرطية فظاهرة واما
استحالة الثاني فلانه يستلزم انقسام ما لا ينقسم
لانه اذا تحرك الخط الى الايمن وقطع جزء فلا يخلو الجزء الفوقاني
من ان ينتقل الى ما فوق الثاني والى ما فوق الثالث والاول
محال لان الجزء الثاني تحرك حينئذ الى حيز الجزء الاول فذلك
يستلزم عدم تحرك الجزء الفوقاني وهو خلف في المفروض
فتعين الثاني وهو ان ينتقل الى ما فوق الثالث وحينئذ يكون
الجزء الفوقاني قد قطع جزئين في زمان قطع ملاصقه جزءا
واحدا فيلزم انقسام الزمان لان زمان قطع الجزئين اكثر
من زمان قطع جزء وانقسام الحركة ايضا لان ما وقع منها
في احد نصفي ذلك الزمان يكون مغايرا لما وقع منها في النصف
الآخر منه واذا انقسمت الحركة لزم انقسام كل واحد من الجزء
المتحرك عنه والمتحرك اليه لان الجزء الفوقاني انتقل

في

في نصف ذلك الزمان نصف تلك الحركة من نصف الجزء المتحرك
اليه فثبت انقسام ما لا ينقسم عنده وحصل في
الجزء المتحرك اليه وانتقل في النصف الثاني من ذلك الزمان
بالنصف الاخير من تلك الحركة من النصف الاخر من الجزء المتحرك
عنه وينتقل نصفا من الجزء المتحرك اليه فثبت انقسام
ما لا ينقسم وهو محال وقد سبق لي في بيان انقسام الجزء
وجه آخر وهو ان زمان قطع الجزء الفوقاني وحركته
لما كانا منقسمين كان زمان قطع ما تحته وحركته ايضا
كذلك ضرورة تساوي زمانيهما حركتيهما واذا انقسمت
حركة وزمانه لزم انقسام مسافته ايضا وهو الجزء
لان ما وقع فيه احد نصفي الحركة غير ما وقع فيه النصف
الآخر منها ولا يخفى ان بيان انقسام الجزء بهذا الوجه اوضح
منه بالوجه الاول لان لقائل ان يقول على الوجه الاول
لانسلم ان انقسام الحركة يوجب انقسام الجزء بجواز ان
يكون كل نصف من الحركة واقعا في جزء قال
السادس الجزء مشكل اقول تقرير هذا الوجه هو ان
الجزء لو كان موجودا لكان منقسما وذلك لانه لا بد ان يكون
مشكلا لانه متناه وكل متناه مشكل وحينئذ فاما ان
يكون كره مثل ان يكون مثلثا او مربعا فان كان الاول
فعند انضمام تلك الاجزاء الى بعض حصل بينهما فرج لا تسع
مثل تلك الاجزاء في العظم والصغر ولو كانت تسع مثلها
ثلاثا ثلاثا الى ان ينتهي الى فرج لا يسع مثلها وحينئذ يلزم
الانقسام ضرورة ان ما يدخل منه في ذلك الفرج غير

ينضح

ما لا يدخل وان كان الثاني اي غير كره كان في الخرز وايا ولا شك
ان جانب الزاوية عن جانب الضلع فيلزم الانقسام قال
التابع اذا اقول تقريره انه لو وجد الخرز لتم استحاله
حركة الرحى والثاني ظاهر البطلان بيان الشرطية ان
الرحا اذا ادارت فلا بد ان يقطع الطوق العظيم منه خرز
وحينئذ فالطوق الصغير لا يخلو اما ان يقطع اقل من خرز
فينقسم الخرز او خرزا تاما فيكون الصغير مثلا للعظيم او
يقطع الصغير في بعض الاوقات خرزا تاما ويسكن في
بعض الاوقات والعظيم لا يزال يخرز فيلزم تحرك اجزاء
الرحى وهو باطل بالحس وفيه نظر لان لمانع ان يمنع البطلان
بناء على ان الباري تعالى فاعل مختار وبان صحة ستدعي
ان الانسان لو وضع عقبه على الارض ثم ادار نقطه عليه دوره
تامة تحرك اجزاءه وبطلانه ضروري وايضا لو وجد لامتنع
رسم الدوائر بالفرجار ذي الشعب بعين ما تقدم في
استحالة حركة الرحى لان الشعبة الخارجة اذا قطعت
جزءا لا يتجزى فلا بد ان تقطع الشعبة المتوسطة اقل من
جزء لما تقدم وحينئذ يلزم الانقسام قال ثم قالوا
فالجسم اقول لما انكروا الحكماء تركب الجسم
من الاجزاء التي لا تتجزى قالوا انه مركب من الهيولى والصورة
واستدلوا على ذلك بانه قد ثبت ان الجسم البسيط متصل
في نفسه كما هو عند الحس وانه قابل للانقسامات لانها به
لطالما مر من بقي الجوهر فنقول قابل هذه الانقسامات
والانفصالات اما ان يكون هو الاتصال اعني الامتداد

الجسماني او شيئا اخر فالاول محال لان القابل للشيء يوجد مع
المقبول والانفصال يعدم عند الانقسام فتعين
الثاني وهو ان يكون هناك شيء اخر يقبل الانفصال تارة
والانقسام اخرى ويسمى هيولى ومادة وذلك الاتصال
المقبول صورة والدليل على كون الاتصال داخلا في حقيقة
الجسم هو انه لو كان نفس الجسم لما كان الجسم قابلا للانفصال
اذ الشيء لا يقبل عدمه وايضا المفهوم من قولنا الجسم متصل
مغاير لمفهوم الانفصال لانه نفس الاتصال ولو كان خارجا عنه
لما افتقر تعقله الى تعقله فتعين ان يكون الاتصال جزءا
من الجسم قال واعلم ان دليل اقول معناه انك
اذا تأملت دليل الفريقين ظهر لك ان ادلة المتكلمين على اثبات
الجوهر الفرد انما دلت على امتناع انقسام الجزء بالفعل لا على
امتناع انقسامه بالوهم والفرض فلم يلزم منها صحة ما اردوه
من امتناع الانقسام بوجه ما وان ادلة الحكماء على نفي الجوهر
الفرد انما دلت على ثبوت القسمة الوهمية لا الفعلية واذا
كان كذلك لا يتم ما ذكروه في اثبات الهيولى لانه يتوقف
على كون الجسم قابلا للانقسام بالفعل واد لتهم على نفي الجزء
لا يدل عليه فاذا جاز ان يكون الجسم مركبا من اجزاء اصلية غير
قابلة للانقسام العقلي وذلك لا يلزم اثبات الهيولى لان
ما هو واحد بالاتصال غير قابل للانفكاك وما هو قابل له غير
واحد بالاتصال وظهر مما ذكرنا ان قوله دليل الفريقين لم
يرد به ان دليل كل واحد من الفريقين يدل على الامرين معا كما
توهمه بعضهم بل بعض ادلة كل منهما معا كما لا يخفى على الفكر

قال لا يقال اقول ان الحكما اجابوا عن الاعتراض
المذكور على اثبات الهيولى بان الدليل لما اقتضى قبول القسمة
العقلية الاسكاكية وذلك لان الاجزاء المفروضة في الجسم
متماثلة في الحقيقة فتكون حقيقة كل واحد من الاجزاء
مساوية لحقيقة الاخر وحقيقة المجموع والاشيا المتساوية
في الحقيقة متساوية في اللوازم فما يصح من كل اثنين منها اخرين
يصح اذن بين الجزئين المتباينين مما يصح بين المتصلين ويصح
ما يصح بين المتباينين فصح بين المتباينين الاتصال وبين المتصلين
الانفصال والا انفكاك واذا كان كل واحد من الاجزاء قابلا للانقسام
الاسكاكي كان الجسم متصلا واحدا وكان القول الهيولى لازما
اجاب المصنف بما ذكر تبنى على كون تلك الاجزاء
متساوية في الحقيقة وهو ممنوع لجواز ان يكون كل واحد منها
مخالفا للاخر بالماهية وحينيذ لا يلزم ان يصح على كل
منهما ما يصح على اخر وان سلم اشتراكهما في الماهية بناء على
ان الكلام في الجسم البسيط فلم لا يجوز ان يكون تشخص كل واحد
من الاجزاء اثنا عشر الانقسام العقلي الاسكاكي وان كانت الاجزاء
باعتبار الماهية قابلة للاتصال والانفصال وعلى كل واحد
من التقديرين لم يكن الجسم متصلا واحدا وان سلم اتصال
الجسم لكن لا نسلم ان الاتصال لو كان غير الانفصال
لزم ان يكون ذلك الغير هو الهيولى لجواز ان يكون الاتصال
وحدة الجسم والانفصال تعدده والوحدة والتعدد عرضان
محلهما هو الجسم وحينيذ لا يكون اثبات الهيولى خاصة
قال فروع اقول هذه ابحاث متفرعة على اثبات

الهيولى

الهيولى والصورة الاولى اذ الحكما قالوا ان الصورة الجسمية
لا تنفك عن الهيولى واستدلوا عليه بوجهين احدهما ان
الصورة الجسمية تستلزم التناهي والتشكل واما التناهي
فلما سياتي من وجوب تناهي الابعاد واما التشكل
فلانه من لوازم التناهي لان المتناهي ما احاط به حد واحد
كالكرة او حدود كالمربع والتشكل هو الهيئة الحاصلة
من تلك الاحاطة واذا ثبت ذلك فنقول الموجب للتناهي والتشكل
اما نفس الصورة الجسمية او لازم من لوازمها او الفاعل الخارجي
او المحال اعني المادة والكل باطل سوى الاخير اما الاولان
فلان الموجب لو كان نفس الصورة او لازما من لوازمها لزم
ان يكون كل جزء شكل الجزء مساويا لشكل الكل في التناهي
والتشكل لان الصورة الجسمية عامة اي مشتركة في الجميع
وكذا لوازمها واما الفاعل الخارجي فلاستلزامه ان يكون
في الصورة قوة الانفعال على الاشتعال لكون الصورة
حينيذ قابلة للاتصال لذاتها من غير الهيولى اذ الشكل
انما يحصل بواسطة اتصال الجسم عن غيره وقد تقدم
بطلان ذلك لتعين ان يكون الموجب لما هو الهيولى في
مع ما فيها من الصفات المختلفة كالاتصال والانفصال
وغيرهما واذا كان كذلك استحال انعكاس الصورة
عن الهيولى قال الوجه الثاني اقول ان الصورة الجسمية
قابلة للصورة الوهمية وذلك قبل القسمة الوهمية قبل
القسمة الاسكاكية على ما مر وقبل ما قبل القسمة الاسكاكية
قابلة لمادة لما مر في اثبات الهيولى وقد الصورة الجسمية لمادة

وهو المطلوب قال ولا الهيولى عنها اقول هذا هو الفرع
الثاني وتقريره ان الهيولى ايضا لا تنفك عن الصورة
الجسمية لو حمين احدهما انها لو تجردت عن الصورة لم يخل
من ان تكون ذات وضع اي مشارا اليها اشارة حسية او لا
وكلاهما باطل اما الاول فلانها اما ان تكون حينئذ منقسمة
في الجهات الثلاث او في ان انقسمت كانت جسما طبيعيا
ان كانت جوهرا او تعليميا ان كانت عرضا وكلاهما محال
والا لكانت على تقدير تجردها عن الصورة عنه مجردة عنها
هذا خلف وان لم تنقسم في الجهات فلا يخلو من ان لا تنقسم
اصلا او تنقسم في جهة او جهتين والاول يستلزم
كون الهيولى نقطة والثاني لو نهاخطا والثالث لو طفا
سطحا والكل باطل لان هذه الثلاثة حالة في موضوع ولا
شئ من الهيولى بحال وبنيه والا لكان الجسم حالا في الموضوع
وهو محال واما الثاني وهو ان يكون حال تجردها غير
ذات وضع فهو ايضا محال لانها عند اقتران الصورة بها تصير
ذات وضع مخصوص بان تكون في حيز معين والا لما كانت
في حيز من الاحياز ان كانت في جميع الاحياز وكلاهما ضروري
البطلان واذا كانت في حيز معين لزم الترجيح من غير مرجح
لان نسبتها الى جميع الاحياز والاوضاع بالسوية فاختصاصها
بوضع معين مع امكان غير ذلك الوضع يؤدي الى ذلك
ولقائل ان يقول لا نسلم الترجيح بلا مرجح لجواز ان يقال
الهيولى حال تجردها عن الصور بصفات معاقبة
يقتضي تحقيق بعض الاحياز عند مقارنة الصورة

لا يقال

لا يقال الهيولى حال اتصافها بتلك الامور ان تخصص بوضع
ما فهي غير مجردة وان لم تخصص فنسبتها مع الاوضاع
الى جميع الاحياز على السوية فيلزم الترجيح بلا مرجح لانا نقول
جاز ان يحصل لها الاولوية حال مقارنة الصورة لحيز معين
لاجل امر حاصل حال المقارنة فلا يلزم الترجيح بلا مرجح
واعلم ان هذا البرهان بعد تسليمه لا يدل على استحالة
خلو الهيولى مطلقا عن الصورة وانما يدل على ان الهيولى المجردة
يستحيل اقترانها بالصورة نعم ويمكن حمل البرهان بان يقال
لما ثبت ان الهيولى المجردة لا تقترن بالصورة استحال
تجرد الهيولى مطلقا عن الصورة اذ لو تجردت لامكن اثبات
المحال وهو محال وذلك انها لو تجردت واقترنت الصورة
بها ممكن فيلزم امكان تجردها مع امكان اقترانها الصورة
لها لكن التجرد مع الاقتران محال لاستلزامه المحال
لما بينا فيمكن امكان المحال وامكان الاقتران ثابت فينبغي امكان
التجرد وانما قلنا ان الاقتران ممكن لانه لو امتنع فذلك
الامتناع اما لذات الهيولى او لوازمها وعوارضها المفارقة
والاول باطلان والا لما فارقته ابدا وحينئذ فنقيضان
الثالث وحينئذ يمكن الاقتران فثبت امتناع تجرد
الهيولى مطلقا ومنهم من كمل البرهان بوجه اخر بان قال
لما ثبت ان الهيولى المجردة لا تقترن بالصورة العكس
بعكس النقيض الى ان الهيولى المقترنة بالصورة لا تكون
مجردة وهو الهيولى الاجسام مقترنة بالصور فلا تجرد
عنها وفيه نظر لان الذي لزم منه هو استحالة

تجرد هيولى الاجسام لاستحالة تجرد الهيولى مطلقا
قال ولانها لو تجردت اقول هو الوجه الثاني
وتقريره ان الهيولى لو تجردت عن الصورة لكانت موجودة
بالفعل وذلك ظاهر وكانت ايضا مستعدة لحصول
الصورة الجسمية لها امتنع ان تكون مبدأ للفعل والقوة
معا فلابد ان يكون لها هيولى اخرى تكون مبدأ لها بالقوة
والكلام فيها كالكلام في الاولى فيلزم ان يكون هناك
هيولات غير متناهية وهو محال قال فالهيولى
تفتقر انها اقول هذا هو الفرع الثالث وهو في
بيان كيفية تعلق كل منهما بالاخرى وتقريره انه لما
ثبت افتقار كل منهما الى الاخرى استحال ان يكون احتاج
احدهما الى الاخرى من جهة احتياج الاخرى اليها والا لزم الدور
فتعين ان يقال ان الهيولى تفتقر في بقائها وتحيزها
الى الصورة سواء كانت محض الصورة كما في الافلاك او نوعها
كما في العناصر وشبهه باستيفاء سقف بدعامات متعاقبة
والصورة تفتقر الى الهيولى في تشخصها وتشكلها اما في
التشكل فلما تقدم من ان التشكل انما يحصل للصورة بواسطة
المادة واما في التشخص فظاهر اذ مطلق الصورة لا يمكن
ان يتعين من غير انضمام مادة اليها واعلم ان هذا الكلام
انما دل على كيفية تعلق احدهما بالاخرى لو لم تدل على
كيفية تشخص كل منهما بالاخرى قال والمادة اقول
هذا هو الفرع الرابع وهو في اثبات الصورة النوعية
وهي التي بها تصير الاجسام انواعا متمايزة بعد اشتراكها

في الصورة

في الصورة الجسمية كالنارية والمائية واستدلوا على اثباتها
بان الاجسام مختلفة في الآثار واللوازم اذ بعضها يقتضي بالطبع
هيئة وشكلا ومكانا وكيفية كالحرارة والبرودة ووصفا
كالصلابة وغيرها وبعضها يقتضي هيئة اخرى ومكانا اخر وغيرهما
وكذلك بعضها يقتضي الانفكاك والشكل بسهولة كالاجسام
الرطبة وبعضها يقتضيهما بعسر كاليابسة واختصاص بعض بعضه
دون الباقي تستدعي مخصصا وهو اما نفس الجسمية او لوازمها
او عوارضها المفارقة او امر مفارق او امر ذاتي لذلك الجسم
والاجسام باسرها باطلة سوى الاخير اما الاولان فلان ذلك
يقتضي عدم اختلاف الاجسام في تلك الاوصاف لان الجسمية
مع لوازمها مشتركة واشتراك العلة يوجب اشتراك المعلول
واما الثالث فلانه حينئذ يعود الكلام في اختصاصها بالجسم
واما الانواع فلان نسبته الى الكل على السوية فتعين للاخير
وهو الصورة النوعية لا يقال المخصص هو الهيولى لانا نقول
القابل لا يفعل مع ان الهيولیات العناصر مختلفة مشتركة
والآثار مختلفة قال واعلم اقول لما كان ادلة
الحكماء على هذه الفروع المذكورة تشرع في الجواب عنها
ونقرر ان صحة ما ذكرتم موقوفة على كون واجب الوجود
فاعلا مختارا تعالى عن ذلك واما على تقدير كونه فاعلا مختارا
كما هو مذهب الحق فلا يتم شيء منها لجواز ان يكون موجب التخصيص
واختصاص الوضع ومقتضى وجود الهيولى هو الله تعالى والمخصص
الاجسام بعضه دون غيرها هو الله تعالى قوله ومع ذلك
اي فان سلم على الفاعل المختار قلنا المعارض ان يعترض على الدليل

الاول على افتقار الصورة الى الهيولى بان يقول لانسلم انه يلزم
من تقدير كون المادة غير ذات وضع وخصوصا في وضع معين يلزم
التوجيه بل مرجح كونها ان تقتضي المادة المجردة عن الصورة وضعا
لشرط اقتران الصورة بها وعلى الدليل الثاني بوجوه احدها ان يجوز
كون الواحد وهو الهيولى مبدأ الكثير وهو القوة والفعل قوله
لان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد قد مر فساده والثاني ان
القابلية ليست امرا وجوديا حتى يحتاج الى المحل ويلزم كون الشيء الواحد
قابلا وفاعلا له والثالث ان وجود الهيولى بالفعل ليس من مقتضى
ذات الهيولى والا لكان واجبا فلم يلزم من كون الهيولى مبدأ للفعل
والقوة معا قوله واذ قد تبين الخ اشارة الى الاعراض الى اثبات
الصورة النوعية وهو عطف على قوله اذ تبين لك والمعترض ان
يقال الصورة النوعية على تقدير القول
باستحالته فلاختصاص بعض الاجسام بالصورة النوعية دون
الاخرى محتاج الى موجب ومخصص وهو ان كان صورة اخرى
نوعية نقلنا الكلام اليها ويلزم التسلسل وان كان غيرها كالصورة
الجسمية او لوازمها او المفارق فهو باطل لما تقدم فان اجابوا
بان موجب الاختلاف في العناصر هو الاحوال العنصرية والاستعدادات
السابقة التي كانت لمادتها المشتركة بحسب الصورة السابقة
وفي الفلكيات اختلاف موادها وهويلياتها بالماهية فنقول
المعترض اذا جوزتم الى موادها المختلفة فلم لا يجوز استناد
اختلاف الصور في العناصر الى الاحوال العنصرية السابقة وفي
الافلاك الى موادها المختلفة فلم لا يجوز استناد اختلاف الحصات
والامكنة والاوضاع وغيرها الى تلك الاحوال السابقة والمواد المختلفة

من غير

من غير توسط الصورة وحينئذ لا حاجة الى اثبات الصورة
النوعية قوله ثم نزعم اي يدعي المعترض ان الشيء الذي
يجعلونه موجبا لاختلاف الصور هو الموجب والست لاختلاف
اعراض الاجسام قال الثالث اقول البحث
الثالث من هذا الفصل في اقسام الجسم وهو منقسم الى بسيط
ومركب ولما تقدم البسيط على المركب طبعا قدمه وضعا
والمراد بالجسم البسيط في هذا الموضع ما لم يتركب من اجسام
مختلفة الطبايع كالعناصر والفلكيات ويرسم ايضا بانه الذي
يساوي جزوه الجسماني كله في الاسم والحد فيخرج عنه الفلك
وكذا اللحم والعظم اذا اعتبر التعريف بحسب الحقيقة
ويدخلان فيه اذا اعتبر بحسب الحس وانما قيدنا الجزء بالجسماني
ليلا ينتقض التعريف بالجسم باعتبار تركبه من الهيولى والصورة
او من الجواهر الفرده قوله والبسايط تكون كرية اي الشكل
الطبيعي للبسايط هو الكري لان البسيط له طبيعة واحدة
والطبيعة الواحدة من المادة الواحدة لا تعقل الا فعلا واحدا
ويلزم منه ان يكون شكله كريا لان غير الكري في الاشكال
مختلف الحصات لاستمالته على الخطوط والزوايا والنقط فلا
ينتقض هذا الدليل بالقوة للصورة التي هي مبدأ خلقة الاعضا
المختلفة الحصات لان فعلها ليس في المادة الواحدة قوله
وينقسم الى فلكيات اي سمي الفلكيات البسايط الى فلكيات
وعناصر لانها ان قبلت الخرق فهي العناصر والا فالفلكيات والفلكيات
تنقسم الى افلاك وكواكب وكلامه ظاهر على كل واحد منهما وقدم الفلكيات
على العناصر لكونها اقدم واشرف اقول والافلاك اقول

المشهور ان الافلاك الكلية تسعة لا على معنى انها ليست اكثر منها
لانه لم يقم عليه برهان بل يجوز ان يكون فوق فلك الثوابت افلاك
تامة لم يعلم عددها الا الله تعالى ولكن الدليل الرصد على هذا التسع
كما سيجيء لكنوا ابسطها كما سيجيء والاشارة في انها تنتهي الى فلك
هو اول الافلاك واعظمها وهو العرش المجيد والجسم المختلط
بجميع الاجسام واستدل المصنف على وجوده بوجوه بل اثبات الاول
ان الدليل قد دل على تناهي الاجسام الموجودة في الخارج كما سيجيء
واذا كان كذلك يلزم ان يكون جسم هو نهاية جميع الاجسام والعلم ان
الدليل انما دل على وجوده لا على احاطته الوجه الثاني لو كانت الجهة
امرا موجودا غير جسم وغير مجرد لم يرد وجود جسم محيط بجميع الاجسام
والمقدر حق فالتالي مثله اما الاول فلانها موجودة غير مجردة فلانها
متعلق الاشارة وكل ما كان كذلك فهو موجود غير مجرد عن
المادة لامتناع الاشارة من المعدوم والمجرد لذلك وانما قال
بالوصول اليها ولم يقتصر على قوله مقصد المتحرك تتميما لجواب سؤال
يذكرها هاهنا وهو ان المتحرك قد يقصد المعدوم كما المتحرك
من السواد الى البياض والجواب الفرق بان المتحرك الى الجهة
يقصد الوصول اليها لا تحصيلها والمتحرك في الكيف يقصد التحصيل
واما قوله غير جسم فلان الجهة ليست منقسمة وكل جسم منقسم
والجهة ليست جسما اما الكبرى فظاهرة واما
الصغرى فلانها لو كانت منقسمة فالمتحرك اذا وصل الى منتصفها
لا يخلو من ان يكون واقفا او متحركا وكلاهما باطل اما الاول فلاستلزام
كون المنتصف هو الجهة وعدم كون ما بعدها من الجهة وهو خلاف
المقدر واما الثاني فلان حركته اما عن الجهة وهو محال

لاستلزامه

لاستلزامه ان يكون المنتصف هو الجهة واما الى الجهة وهو ايضا
محال والا لزم ان تكون الجهة ما وراء المنتصف فاذا لا يكون
المنتصف من الجهة والتقدير خلافه فقوله فهي جسمانية
اي لما كانت الجهة موجودة وكانت غير مجردة ولا
جسم لزم كونها جسمانية اي حالة في جسم هذا كله
حقه المقدم واما بيان المقدمة فلان غير الجهات
ما يتميز عنه بالطبع كالفوق والسفل فلا بد لهما من محدد اي
موجب لتميز احديهما عن الاخرى وتخصيص احديهما بالفوق والاخرى
بالسفل فان الحاجة الى المحدد لاجل تمايز بعض الجهات عن البعض
لا لانباتها كيف كانت والا لكان البرهان على تناهي الابعاد
كافيا في ذلك ثم المحدد للجهة اما مجرد او جسم والاول
باطل لانه نسبته الى المجموع على السوية فلا يختص بعضها بالفوقية
دون البعض والجسم اما ان يكون واحدا او متعددا والثاني
محال لان المتعدد اما ان يحيط بعضه ببعض او لا فان لم يحط
فكل واحد محدد جهة واصلة وهي جهة القرب منه دون
البعد عنه لان البعد عنه غير محدود جدا معينا لامتجاوزه
ما لم يكن محيطا وان احاط بعضه ببعض فالمحاط به يكون حشوا
اي لا دائرة في التحديد لان المحيط وحده كاف في تحديد الجهة
لانه اذا كان مستديرا كان له محيط ومركز فيحد جهة
القرب اعني الفوق محيطه وجهة البعد اعني السفل بمركزه
واذا ثبت كون المحدد جسما واحدا فنقول يلزم كونه
بسيطا لانه لو كان مركبا لصح عليه الانحلال والتالي
باطل اما الشرطية فلان كل مركب لا بد ان يوجد فيه بسيط

يلاقي البسيط الآخر وكل ما يلاقيه البسيط بأحد طرفيه صح ان يلاقيه
بالطرف الآخر لاستواطرفيه في تمام الماهية وذلك لا يمكن الا بالانحلال
في المركب والمالي بطلان التالي فلان صحة الانحلال عليه يستلزم
صحة الحركة المستقيمة لاستحالة الانحلال بدون الحركة
المستقيمة والحركة المستقيمة على المحدد محال لان الحركة المستقيمة
تكون الى جهة وحينئذ يكون تلك الجهة محدودة له لا محدودة
به فلا يكون المحدد محددا هذا خلف واذا ثبت كونه بسيطا
لزم كونه كريا لما تقدم من ان البسيط يقتضي كرية الكل
فحسب يلزم ان يكون محيطا بجميع الاجرام والعالم بمحدد جهة الخارج
عنه فان قيل ما فائدة كون اثبات الجهة غير مجردة ولا جسم
في تمام هذا البرهان قلنا الفائدة هي انها لو كانت مجردة او
جسما لم يصح كون محددا هما جسما لان الجسم لا يكون علة لجسم
والمجرد لما سيجي قال الثالث اقول تقرير هذا الدليل
ان يقال لو كانت الافلاك الثمانية مع ما فيها من الكواكب متحركة
بحركتين مختلفتين في الجهة وفي السرعة والبطو لزم وجود
فلك اخر محيط بجميعها لكن المقدم حق فالتالي مثله اما حقية
المقدم فلان الرصد دل على ذلك لان اصحاب الارصاد لما نظروا
فيها وجدوها متحركة بحركة سريعة من المشرق الى المغرب
بحيث يتم دور كل منها في يوم وليلة ثم وجدوها بسطو بقيق
متحركة بحركة بطيئة من المغرب الى المشرق مع تفاوت الحركتين
في السرعة والبطو والمناطق والاقطاب فتبعد لك اختلاف
الحركة اما بيان الملازمة فلان هاتين الحركتين ليستا
بالذات بل احديهما بالذات والاخرى بالعرض وذلك لانها ان لا ذا

وجد

وجد فلك تاسع محيط بغيرها من الافلاك وتحرك الافلاك بحركته
وهو المطلوب واعلم ان هذا الدليل انما دل على وجود فلك تاسع
لهذه الافلاك الثمانية لا على احاطة ذلك الفلك بجميع الاجرام
لجواز ان يكون فوقه افلاك اخرى تحرك بحركتها قال واما اقول
لما فرغ من اثبات الفلك الاعظم الذي هو المحدد شرع في
اثبات الافلاك الثمانية التي هي محوية للفلك الاعظم والذي
يدل عليه اختلاف حركات الكواكب فانها وجدوا حركات الكواكب
الثوابت مخالفة لحركات السيارات السبع لان الثوابت
تتم الدورة في اربعة وعشرين الف سنة تحلا في السيارات
وكذا وجدوا حركات السيارات مختلفة واذا كان كذلك
فلا يخلو اما ان يكون بجميعها فلك واحد يتحرك كل منها فيه او للثوابت
فلك ولكل من السيارات فلك فلك يتحرك الفلك بنفسه والكواكب
بحركة الفلك والاول باطل والا لزم الخرق على الفلك وهو باطل
لاستلزامه الحركة المستقيمة للفلك وهي ممتنعة عند
الفلاسفة كما تقدم فتعين الثاني وهو المطلوب ولقائل
ان يقول لا نسلم امتناع الخرق على جميع الافلاك وما
ذكرتم في بيانه لا يتمشى الا في المحدد وان سلم امتناع
الخرق مطلقا لكن لا نسلم ان حركة الكواكب في الفلك تستلزم
الخرق لجواز ان يكون لكل كوكب نطاق اي جسم شبيه بحلقة متصلة
عن سمك الفلك يتحرك هذا النطاق بنفسه والكواكب بحركته او
يتحرك النطاق باعتماد الكواكب عليه بان تكون الكواكب عند
حركتها يعتمدون عليه فيتحرك النطاق والكواكب معا ويكون النطاق
الفلك على كل التقديرين من غير ان يعرض له الخرق اصلا

قال برهان اقول يبنى على وجود الافلاك

برهان الاول يشتمل على مسايل الاولى ان الافلاك باسرها صفاقة لان لونى منها احتجبت ابانها لو كانت ملونة لحجبت الابصار عن رؤية ما وراءها ضرورة ان كل ملون حاجب والتالى باطل والا لا ترى شئ من الكواكب فان قلت ما هذه الزرقة المحسوسة قلت انها ليست لونا للفلك بل لشيئها ان الشفاف اذا لم يرد وراءه ملون يرى مظلما وفى الجو اجزاء بخارية مضيئة محسوسة فاختلط المضئ بالمظلم فيحصل من المجموع هذه الزرقة ولقايل ان يقول انه الملون قد لا يحجب الرؤية كالماء وكذا الزجاج والبلور وان حجب عن كمال الرؤية وان سلم ذلك فالدليل لا يقتضى شفافيه فلك الثوابت والفلك الاعظم لانا لا نرى فوقهما جرما حتى يستدل بالرؤية على ذلك

المسئلة الثانية ان الافلاك لو كانت حارة لكانت باردة اما انها لو كانت حارة فلانها لو كانت لاستولت على عالم العناصر بسبب مجاورة الافلاك ولادى ذلك الى احراق العناصر والتالى ظاهر البطلان بيان الشرطية انها لو كانت حارة لكانت فى غاية الحرارة لان الطبيعة اذا اقتضت شيئا فى مادة بسيطة وكانت خالية عن العوارض وجب حصول الاثر على اكمل ما يمكن وان كان كذلك يلزم ما ذكرنا من الاستيلاء لان هذه العناصر فى وسط الافلاك كالنقطة فى البحر المحيط واما انها ليست بباردة فلانها لو كانت باردة لزم استيلاء البرودة والجمود على عالم العناصر ويلزم عدم تكون الحيوانات

المسئلة الثالثة ان الافلاك ليست ثقيلة ولا خفيفة والا كان فى طبعها ميل مستقيم اعنى الميل الصاعد والهابط وانه ممتنع على الافلاك اما ان الميل

المستقيم

المستقيم يوجب الحركة المستقيمة وهى ممتنعة على الافلاك واما ان الفلك فيه ميل مستدير مماسى وكل ما فيه ميل مستدير استحال ان يكون فيه ميل مستقيم اذ الطبيعة الواحدة لا تقتضى توجها الى وصرفا عنه وليست رطبة ولا يابسة والا كانت قابلة للحركة المستقيمة لان الرطوبة مفترة بامر من احدهما الكيفية التى تقتضى سهولة قبول الاشكال وعسر تركها والثانى ما تقتضى سهولة الاتصال والانفصال واليبوسة ما تقتضى عسر قبول الاشكال وعسر تركها وعسر قبول الاتصال وعسر تركه وكل واحد من هذه الامور لا تقبل الحركة المستقيمة وذلك ظاهر

المسئلة الرابعة ان الافلاك لا تقبل الحركة الكمية وهى النمو والذبول والتخلخل والتكاثف واستدلوا على امتناع النمو بان محدب الفلك الاعظم لو زاد مقدارا لابد له من حيز خال لامتناع تداخل الاجسام وحينئذ يلزم ان يكون فوق الفلك الاعظم خلا ويكون حيزا لما زاد من المقدار واذا امتنع النمو على محدبه امتنع على مقعره ايضا لاشتراكهما فى الحقيقة لكونه بسيطا واذا امتنع التغير على مقعر الفلك الاعظم امتنع ايضا على محدب الفلك الثامن اذ لو زاد مقداره لاحتاج الى مكان فان كان خاليا فيلزم وجود الخلاء بين مقعر الفلك الاعظم ومحدب الفلك الثامن والا لزم تداخل الابعاد واذا امتنع ذلك على محدب الفلك الثامن امتنع على مقعره لاشتراكهما فى الحقيقة وعلى هذا النسق نبين امتناع النمو على كل فلك وعلى مقعره ويظهر من هذا الدليل امتناع التخلخل والتكاثف والذبول فانه لو انعدم محدب المحدب لزم

الخلا وتقعره مثل محدبه ويلزم من ذلك امتناعه في الفلك
الثامن والا لزم الخلا وهكذا في جميع الافلاك التسعة قال
وفيه اقول توجيه السؤال هذا ان يقال امتناع هو بحدب
الفلك الاعظم لا لذاته بل لعدم شرطه وهو الحيز ولا يلزم من
ذلك استواء المقعر والمحدب في هذا الامتناع لان هذا المنع
حاصل بالنسبة الى المقعر فانه محتمل ان يقال عند ما يوجد
مقعر الفلك الاعظم ان محدب الفلك الثامن كما تقف يحصل
لما ذكر سبب التمنع مكان وايضا ما ذكر وانما الدليل
يمنع جواز النمو على كل الاحسام قال الثاني اقول هذا
هو الفرع الثاني وتقرير ان الافلاك يجب ان تكون بسيطة لوجهين
احدهما انها لكونها بسيطة كانت الاجزاء المفروضة فيها متماثلة
في الحقيقة فيصح على واحد من تلك الاجزاء من الوضع والمكان ما يصح لجزء
اخر لاستحالة ان تقتضي بعض الامور المتماثلة خلاف ما
يقتضيه الاخر ولا يتاتى تبدل الوضع وانتقال كل واحد من
تلك الاجزاء الى جزء الاخر الا بالحركة المستديرة فيلزم من ذلك صحة
قولنا الافلاك تصح عليها الحركة المستديرة بينما ان في الافلاك
ما هو مستدير فنقول وكل ما فيه ميل مستدير فانه يكون متحركا بالاستدارة
لوجوب حصول الاثر وهو الحركة المستديرة عند وجود المؤثر
وهو الميل المستدير فيلزم مما ذكرنا وجوب كون الافلاك
متحركة بالاستدارة وهو المطلوب واما قولك من الوضع والموضع
ليعم المحدد وغيره من الافلاك الوجه الثاني لو كان الفلك مركبا
لكان ما به الترجيح بالمرجح لان الفلك لما كان بسيطا لم يكن وجود
بعض اجزائه على وضع معين من اجزاء الحيز اولى من وجوده على سائر اجزاء

الجبر

الحيز فلو بقي بعض اجزائه على وضع او حيز معين لادى الى
الترجيح بلا مرجح وهو محال واعترض على الدليلين بنصف احمالي
وهو ان الدليلين المذكورين جريان في جميع البسائط ومن جملتها
العناصر فوجب ان تتحرك العناصر على الاستدارة وبطلانه
ظاهر قال واما اقول لما فرغ من الابحاث المتعلقة
بالافلاك شرع فيما يتعلق بالكواكب وعرف الكوكب بانه جسم بسيط
مركوز في جرم الفلك مضيء بالذات الا القمر فانه نور مستفاد من
الشمس لما ان باعد القمر مضيء بالذات فانه لو كانت انوارها
من الشمس لاختلفت بحسب الجهة والبعض من الشمس لما اختلف
مقادير نور جرمه بحسب قربه وبعده من الشمس والوجود بخلافه
لانه لا يرى نور عند اجتماعه بالشمس ثم اذا بعد عنها بمقدار
اثنى عشر درجة تقريبا يرى هلالا وكلما ازداد بعدا
عن الشمس ازداد نوره الى ان يصير بدرا وذلك عند الاستقبال
ثم بعد ذلك ينقص نوره الى ان لا يرى له نور وذلك عند الاجتماع
قوله لا يقال فلعله كون الى آخره الى اشكال اورده ابن الهيثم اشارة ٥
والى جوابه وتقرير الاشكال ان يقال لا نسلم صدق الملازمة
المذكورة لجواز ان يكون القمر احد كوكبين مضيئين بالذات والبعض
الاخر مظلما بل انه يتحرك على مركز حركة وصغيره ما يدير
حركة فلك القمر على مركز العالم وعند الاجتماع يلي حجبه المضيء
الى جانب الشمس والمظلم البناء وعند الاستقبال بالعكس من ذلك
وتوجيه الجواب ان كون القمر لو كان من ذاته لامن الشمس وجب ان لا
يخسف القمر في شيء من الاستقبال وبطلان اللازم يدل على بطلان
الملزوم قال واما مانع اقول لما فرغ من الفلكيات

شرع في العناصر واعلم ان البسايط العنصرية محصورة في
اربعة النار والهوا والماء والارض لان العنصر اما ان يكون
معدلا او حصفا وكل واحد منها اما مطلق او مضاف فاذن
التربيع واجب والحفيف المطلق هو الذي في طباعه ان يتحرك
الى غاية البعد عن المركز وتقتضي طبيعة ان يخف طافيا تحركه
على الاحرام العنصرية والثقيل المطلق يقابله في ذلك
وهو الذي يقتضي التزول الى الغاية اعني المركز والحفيف المضاف
هو الذي ان كان في حيز الحفيف المطلق يتحرك الى المركز وان كان في
حيز الثقيل المطلق يتحرك الى المحيط والثقيل المطلق هو الذي
اذا كان في حيز الثقيل المطلق يتحرك الى المحيط وفي حيز الحفيف المطلق
او المضاف الى المركز فالحفيف المطلق هو النار طبعها حارة
ويابسة اما الحرارة فلانها محسوسة في النار التي عندنا
فيلزم من ذلك كون البسيطة ايضا حارة لان القوة
المسخنة اذا وجدت في الجسم البسيط حالته عن العابق كان حارها
والغاية واما اليبوسة فلان النار تقتضي افنا الرطوبات
تقتضي اليبوسة والحفيف المضاف هو الهوا اي بالاضافة
الى الارض والماء وهو حار رطب اما انه حار فلان الماء اذا
سخن فصل بخارا حارا هوا ذا طالب للصعود عن الوسط
واما انه رطب فلسهولة قبول الاشكال وسهولة تركها والا يلزم
من هذا كون النار البسيطة لسهولة قبولها وتركها الاشكال
ممنوعة فان قيل الهوا الحار الكائن في حالة غاية الحرارة محترق
لان القوة المسخنة من العابق والنار ظاهر البطلان فالجواب
ان الحرارة الضعيفة مخالفة بالنوع للشديدة فجاز ان يقتضي

الطبيعة

الطبيعة الهوائية احد النوعين دون الاخر وامكان المتواتر
كرة النار والثقيل المطلق هو الارض وفروعها محسوسة
كذا نبوتها العرفية ولها الاشكال وعشرتها اياها ومحله
اي محل الثقيل المطلق هو وسط الفلك الاعظم حيث ينطبق مركز
على مركز العالم ونعني بالمركز نقطة تتعادل ما عليها خواطها
والدليل على توسطه انا نجد الكواكب في جميع البقاع على قدر واحد
ولولا التوسط لما كان كذلك والثقيل المضاف هو الماء ورودته
محسوسة وكذا رطوبته لما ذكرنا في الهوا وكان من حق الماء ان
يكون محيطا بجميع الارض لان طبيعته تقتضي ان تكون فوق الارض لكن
لم يتفق ذلك بسبب ما حصل في بعض جوانب الارض من الجبال
والوهاد على ما ذكره المحدثون وهو ظاهر قال ثم اقول
يريد اثبات الكون والفساد والكون هو لبس صورة والفساد خلع اخرى
فاذا حصل للجسم كون وفساد صادفوا عا اخر غير ما كان وقد
كان العناصر اربعة لزم ان تكون انواع الكون والفساد اثنى عشر
لانقلاب كل واحد منها الى الثلاثة الباقية والحاصل بين ذلك في جملة
انواع هيهنا ويلزم منه صحة في جميع الاقسام الاول انقلاب
الماء ارضا وذلك انا نشاهد مياها خرجت من منابعها فانعقدت
هناك احجارا مخصوصة وايضا اصحاب الاكسير يعقدون
المياه حجارة صلبة الثاني انقلاب الارض ماء وذلك لان اهل
الحيل يحيلون الاجسام الصلبة الحجرية كالزرنيخ وغيره بمياهها
سيالة الثالث انقلاب الهوا ماء لانا نشاهد ان الانا اذا برد
بالجمد اي وضع فيه الجمد حتى يبرد جدا فانه يظهر على اطرافه قطرات
الماء بحيث اذا اسطناها عن الانا ومحرناها عند ظهرت ماء وعلى

حسبي الله ونعم الوكيل
من الكتب التي وقفها الفقير
الى الله ربه ذي المواهب
محمد المدعو بين الصدور بابراهيم
وكفى عبده

هذا المرشت ودلك دليل على انقلاب الهوا المتصل
بذلك الاناما فان قيل لم لا يجوز ان يكون حصول القطرات
على سبيل الترشيح قلنا لانه لو كان كذلك لاختص الترشيح
بالموضع الملاقي للماء ولكان الترشيح عند كون الماء حارا الة
اذا الحار الطف واقبل للنفوذ في سامة الاناء وليس كذلك
الرابع انقلاب الماء والنار هو اما الاول فكالماء الذي يسخن ويعلى
فانه يتبخر عند التسخين بحيث يصير كله هوا واما الثاني
فلانا نشاهد ضرورة انها لعلة هوا الخامس انقلاب الهوا نارا
ودلك ان كير الحدادين اذا نفخ بنفخ قوي بعد سد الفرج التي يدخل
منها الهوى فانه عند قريب سيحمل الهوا الذي فيه نارا قال
واما اقول لما فرغ من البسايط شرع في المركبات التي هي
المعادن والنبات والحيوان وبين كيفية تولدها عن هذه
الاستقصات الاربعة واعلم ان كل واحد من هذه المركبات جنس
لانواع مشتملة على اصناف مشتملة على اشخاص لا حصر لها بحيث لا يبا
ان من الاول والاخر من الاصناف والاشخاص وليس هذا الاختلاف في
سبب المبدي والاسبب الجسمية لانهما مشتركان والاسبب
المبدا المفارق فانه متساوي النسبة الى جميع المادیات
فهو اذن لسبب اخواتها المختلفة بحسب اختلاف مقادير الاستقصات
في القلة والكثرة بقياس بعضها اختلافا لانهما يتدلة فسبب اختلاف
المركبات اختلاف الامزجة الغير المتناهية اذا تقرر
هذا فلنرجع الى تفسير المتن فقوله واما المركبات
فانها تحاكي من امتزاج هذه الاربعة اشارة الى وجود هذه العناصر
الاربعة في كل مركب والذي يدل عليه انا اذا وضعنا المركب في القرع

فانه

فانه يحصل من التحليل هوا وماء وان رق ولا بد لها من حرارة
طابخة وحاملها النار وقوله بامزجة مختلفة اشارة الى ما
ذكرنا من ان سبب اختلاف المركبات هو الامزجة المختلفة
وسيجي تعريف المزاج وقوله مع ذلك متخالفة
اشارة الى ان الامزجة المختلفة مستعدة لقبول الصور المختلفة
عن مبدأ هما المفارق فيفيض على كل مزاج ما يليق به بحسب استعداده
والحلقة هي الهيئة العارضة للجسم بسبب اللون والشكل
والمراد ههنا ما في تلك الحيوانات وهي الصور النوعية
قوله وهي المعادن والنبات والحيوان اشارة الى انواع
المركبات والضمير يجوز ان يعود الى المركبات والى الحاق
وانما انحصرت في الثلاثة لان المركب لا يخلو اما ان يكون يتحقق له
حس وحركة ارادية او لا يتحقق له ذلك اولا والاول هو الحيوان
والثاني ان تحقق له تغذية ونمو وتوليد مثله فهو النبات والا فهو المعدن
واعلم ان هذه الاصول الاربع باعتبار المركبات عنها تسمى
استقصات وباعتبار الاجزاء المركب اليها تسمى عناصر وباعتبار
كونها جزءا من العالم تسمى اركانا قال والمزاج اقول

يتحقق له ذلك ح ح

العناصر الاربعة اذا مزجت لا بد ان تنكسر سورة كل واحد منها
بالاخر وهو المسمى بالفاعل وحينئذ يحصل كيفية متوسطة
بين الكيفيات المتضادة ان حاصل من تفاعل العناصر
بعضها في بعض ومعنى التوسط انها لا لون حار ولا باردة في
الغاية ولا رطبة ولا يابسة في الغاية بل تستحن بالقياس
الى البارد ويتبرد بالقياس الى الحار وكذا في الرطوبة واليبوسة
قوله بان تتصعد اجزاؤها الى اخره بيان لما به يحصل التفاعل

اى هذا التفاعل لا يحصل الا بان تتصغر اجزاء الستايط
يختلط بعضها ببعض والالم بسبب التاثير الى اخر الباطنة
لدى الحس الكبير وذلك لان التفاعل انما يحصل بالتماس
والتماس انما يكون بالسطوح وكلما كانت السطوح اكثر
وكثرة السطوح انما تكون بكثرة الاجزاء وكثرة الاجزاء لا تحصل الا
لتصغرها فكان من ضرورة للاجزاء قوله بحيث يكسر سورة كل
واحد منها يسورة نصفه الاخر اشارة الى سان كل واحد من العناصر
انما تفعل الاجزاء بصورة النوعية وتنفعل عنه في كيفية الاثر
لا يمكن ان يفعل كل واحد منها في الاخر من حيث ينفعل عن ذلك لان
الفعل ان كان متقدما على الانفعال صار الغالب مغلوبا عن
مغلوبه وان كان متاخرا صار المغلوب غالبا على غالبه وان حصل
معا كان الشيء الواحد غالبا او مغلوبا بما عن شيء واحد وهو محال
فاذن الكاسر لكيفية كل واحد منها صورة الاخر قال الرابع اقول
البحث الرابع من الفصل الاول من باب الجواهر في حدوث الاجسام
واعلم ان الجسم بحسب القسمة العقلية اما ان يكون محدث الذات
والصفات او قديم الذات والصفات معا او قديم الذات
محدث الصفات او عكسه لكن القسم الرابع مما لم يقل به عاقل فضلا
عن جاهل واما القسم الاول وهو ان يكون محدث الذات
والصفات فهو قول جمهور المتكلمين واليهود والنصارى واما
القسم الثاني وهو ان يكون قديم الذات والصفات فهو قول
ارسطاليس ومن اهل الاسلام قوله ابي علي وابي نصر وزعم هؤلاء ان
السموات قديمة بذواتها وصفاتها كالشكل والمقدار وغير ذلك
سوى الاوضاع ولحركات الحربية فان كل حركة معينة مسبوقة باخرى

وكل

وكل وضع معين مسبوق باخر الى لا نهاية له فتكون الاوضاع
قديمة بنوعها حادثة بشخصها وقد تقدم معنى الوضع واما العناصر
فزعموا ان هيولياتها قديمة بشخصها وصورها الجسمية قديمة بنوعها
لا بشخصها وصورها النوعية وهي التي تمتاز بها بعض الاجسام عن
بعض قديمة بجنسها لا بنوعها اما الاول فلان الهيولى لو كانت
حادثة لكانت حادثة زمانيا لكانت لها هيولى اخرى لما تقدم من ان كل
حادث زماني فهو مسبوق بمادة واما الثاني فلان شيا من
الصور النوعية لا يلزم العناصر لجواز الكون والفساد على كل
واحد من العناصر فالاجسام المعينة منها ما يكون حادثة الا ان
نوع الجسم يكون قديما بمعنى انه لم يتحقق زمان الا وفي النار
والهواء والماء والارض كان موجودا فيه والفرق ظاهر بين هذه
النار ومطلق النار فهذه النار حادثة والنار قديمة وكذا في
سائر العناصر واما الثالث وهو ان الصور النوعية قديمة
بجنسها لان الصور النوعية لما كانت مختلفة بالحقيقة وانها
تختلف وتتبدل لم تكن قديمة بنوعها جرما بل بجنسها وهو معنى
الصور النوعية مطلقا واما القول الثالث فهو ان الاجسام
قديمة بالذات حادثة بالصفات فهو قول العلامة سفر الدين كانوا
قبل ارسطو يقولون بالزمان بالجر واليه اشار بقوله وقال من قبله
الكل قديمة بذواتها محدثة بصورها اي صورها النوعية لان حدوث
الصورة توجب حدوث الصفات ثم اختلف قوله في تلك الذات
التي هي اصل جميع الاجسام ففرقة زعموا انها جسم وفرقة زعموا
انها ليست جسما ولا جسمانية والفرقة الاولى اختلفوا
في ذلك الجسم فقيل كانت جوهرة فذايت بنظر الباري اليها

وصارت مما على ما ذكر في المتن وهو ظاهر غني عن الشرح وقد حققنا
في السفر الاول من النور ما يدل عليه وقيل كان ذلك الاصل
ايضا تحصل الماء من لطيفه والهوا من تلطيف الماء وقيل كان
هوا التوسطه بين اللطف والكثيف وسهولة قبوله الاشكال تحصل
النار من تلطيفه والماء والارض من كثيفه وقيل كان نارا لفصل
لطائفها وقوام المركبات واصل الحجرة بما وقيل كانت اجراصغيرة
من كل نوع منذ كانت منه على طبيعة الجسم واجزا على طبيعة الحجر
وكانت هذه الاجزا متفرقة متحركة فلما اجتمعت منها اجزا كثيرة متماثلة
في الحقيقة التامة وترتبت وصارت جسما والفرقة الثانية
فريقان احدهما الحرانيون وهم الذين اثبتوا القدما الخمسة
الباري تعالى والنفس والهيولى والدهر والخلا وقالوا ان اصل
العالم هو النفس والهيولى لان النفس مالت الى الهيولى وعشقتها
وتعلقت بها فبعد تعلقها بها عمد الباري تعالى الى الهيولى فربها
مروبا من التراكيب مثل الموالات والعناصر والحيوانات على الوجه الاكمل
ليحصل للنفس بسبب تصورها وتعلقها فضايل لم تكن موجودة لها
قبل فكان تعلقها سببا لحدوث هذا العالم على هذا الوجه الفريق
الثاني اصحاب فيثاغورس وانهم ذهبوا الى ان الاصل هو الوحدات
لان قوام المركبات بالبسايط وهي امور كل واحد منها في نفسه واحد
ثم تلك الامور ان كان لها ماهية وراء تلك الماهية مع تلك الوحدة
وكلا منا ليس بالمركبات بل في مبادئها وان كانت مجردة وحدات كانت
مستقلة بنفسها والا كانت مفتقرة الى ما هو اقدم منها وكل منها في
المبادي المطابقة هذا الخلف فكون الوحدات امورا قايمة بانفسها
فلما عرض من الوحدة ومع صارت بسيطة فصارت الوحدات بقاطا

وحصل

وحصل من اجتماع النقطتين الخط ومن الخطين السطح ومن السطحين
الجسم فظهر ان مبادي الجسم هي الوحدات قال لنا وجوه
اقول لما فرغ من تقرير المذاهب شرع في تقرير اثبات
القسم الاول وبرهن على حدوث الذات ولزم منه حدوث
الصفات وتقرير هذا البرهان الاجسام لو كانت ثابتة في الازل
لكانت ساكنة والتالي باطل اما الشرطية فلانها لو لم تكن ساكنة
لكانت متحركة لذة ضرورة دون الجسم لخلوهما لانه ان استقر في
حيز اكثر من زمان واحد فساكن والا فمتحرك لكن الحركة تنافي الازلية
اذ الحركة تقتضي المسبوقية بالغير والازلي سالم المسبوقية
لان الحركة عبارة عن التحيز في حيز بعد ان كان في حيز اخر
ان كانت مكانية وعن الانتقال عن حالة الى اخرى ان لم تكن مكانية
وايا ما كان فماهية الحركة تقتضي المسبوقية بالغير واما بطلان
التالي فلان السكون لو كان ازليا لامتنع زواله لان ذلك
السكون اما ان يكون واجبا لذاته او ممكنا لذاته فان كان واجبا
لذاته امتنع انفكاكه عن الجسم ضرورة وان كان ممكنا فالمؤثر
فيه اما ان يكون فاعلا مختارا او موجبا بالذات والاول
محال لان فعل الفاعل المختار لا يكون قديما اذ المختار انما
يفعل بالقصد والاحداث والقصد الى ايجاد الموجود يكون تحصيلا
للحاصل فتعين ان يكون المؤثر موجبا بالذات وذلك الموجب
ان يكون واجبا بذاته او منتهيا الى الواجب بذاته دفعا للدور
او التسلسل واذا كان واجبا فان لم يتوقف تاثيره على شي في وجود
ذلك القديم على شرط اصلا لزم وجوب وجود تلك العلة
ووجوب وجود المعلول فيمتنع زواله وان توقف على شرط

فلابد ان يكون ذلك الشرط موجبا بالذات والا لزم تحصيل
الحاصل وحينئذ يلزم من دوام العلة دوام المعلول فثبت
بما ذكرناه ان الاجسام لو كانت سالمة في الازل لم تتحرك
ابدا والتالي باطل لما سلمه الخصم من جواز الحركة على العناصر وعلى
الفلكيات والاجسام عندهما فان قيل اقول لما فرغ من
تقرير الدليل الاول شرع في سؤالات اورد على الاول
منها فريب من المعارضة وتوجيهه ان يقال العالم لو كان
ممتنع الوجود في الازل فهذا الامتناع اما ان يكون من ماهيته
او لا يكون فان كان الاول وجب ان يبقى العالم ممتنعا لذاته فيمتنع
وجوده في الازل والا لزم ان يكون الشيء ممتنعا لذاته ثم يصير ممكنا
وهو محال وان كان الثاني لزم ارتفاع وجوده في الازل وهو ينافي
ما ذكرتم قوله واما الجواب فيمكن تقريره من وجهين احدهما ان
نختار ان امتناع وجوده في الازل لذاته ولا يلزم من كون الوجود
الازلي ممتنعا لذاته كون الوجود مطلقا ممتنعا لذاته كالحادث
اليومي فانه امتنع وجوده في الازل مع امكانه في اليوم قوله الثاني
ان نختار ان امتناعه ازلا ليس لذاته بل لان الازلية تنافيه كما في الحادث
اليومي وعن ما ادعى الا ذلك وقد فسر بعض هذا الجواب بما
ليس في الكتاب منه عين ولا اثر قال قيل اقول هذا منع
لانحصار الجسم في المتحرك والساكن وسنده المحدد فانه لما
لم يكن في مكان لم يكن متحركا ولا ساكنا لان الحركة عندكم عبارة
عن انتقال من مكان الى آخر والسكون عن الاستقرار في المكان
الواحد حيث لا امكان فلا حركة وجوابه ان الحصر ظاهر لما تقدم
ولا نسلم ان المحدد لا مكان له وان سلم ذلك فالمحدد ايضا لا يخلو

من الحركة

من الحركة والسكون لانا لا نشك في المحدد وضعا بالنسبة
الى محدبه ومماسه بالنسبة اليه فلا يخلو من ان ينتقل من الوضع
المعين والمماسة المعينة الى وضع آخر ومماسة اخرى او لا
والاولان والثاني السكون والحاصل ان ما ذكرتم من منع الحصر
انما يتوجه ان لو فسرنا الحركة بالانتقال من مكان الى آخر والسكون
باستقرار في المكان الواحد واما اذا فسرنا الحركة بما هو اعم من ذلك
كما مر فلا يتوجه المنع قوله قيل الازل ينافي حركة معينة الخ
توجيهه ان يقال سلمنا الحصر لكن لم لا يجوز ان تكون متحركة
قولكم الازل ينافي الحركة ان عنيتم بالحركة في هذا القول الحركة
المعينة فمسلم ولكن لا يلزم منه ان يكون العالم متحركا ازلا
على معنى ان كون قبل كل حركة معينة حركة اخرى الى غير النهاية
وان عنيتم ماهية الحركة من حيث هي هي فممنوع لانها ازلية
عندنا غير مسبوقة بالغير وتقرير الجواب ان الازل ينافي
الحركة من حيث هي سواء كانت معينة او لا لما سبق من ان ماهية
الحركة تقتضي المسبوقية على معنى ان المسبوقية بالغير اما في
نفسها او من لوازمها والعلم بديهي فامتنع بنوعها ازلا قال
قيل اقول توجيه هذا السؤال ان يقال لا نسلم ان السكون
لو كان معللا بالموجب لزم دوامه بدوام الموجب ولم لا يجوز
ان يكون تأثيره في السكون موقوفا على شرط عدمي ازلي لعدم
حادث ثم اذا زال هذا الشرط العدمي بزوال الآفة الذي هو
السكون او لا سيما وان العدم الازلي جائز الزوال وتقرير الجواب
ان السكون الازلي يمتنع ان يكون مشروطا بعدم حادث والا لكان
وجود الحادث منافيا للسكون ضرورة ان نفي الشرط منافي المشروط

وحينئذ يكون وجوده موقوفا على عدم السكون فلو كان عدم السكون ايضا
موقوفا على وجوده لزم الدور وفيه نظر لانتقاضه بانتفا
احد الضدين بالاخر قال الامام لو كان التاثير مشروطا
بالعدمي لكان انتفاؤه موجبا لانتفا التاثير فيلزمون
العدم علة للوجودي وهو محال وفيه ايضا نظر لان
العدم على هذا التقدير يكون جزء علة واسمحالة محال قوله
قبل القدرة على اتحاد معين الخ اشارة الى نقض ما ذكره المستدل
في امتناع التغير على كل از لي لا عين ما ذكرتم والثاني باطل لان الله تعالى
كان في الازل قادرا على اتحاد معين فبعد ان اوجدهم سوى تلك
القادرية لان اتحاد الوجود محال وتقرير الجواب لانسلم
ان القدرة الازلية لا تبقى عند الاتحاد بل باقية بحالها وانما
المتغير والمنقطع تعلق القدرة والحوادث وتغيره لا يوجب
تغيرا في الذات قال الثاني اقول هذا دليل اخر
على حدوث الاجسام وتقريره لو كانت الاجسام ممكنة لزم ان يكون
محدثها والمعدم حق والثاني مسلكه اما حقيقة المعدم فلوجهين احدهما
انها مركبة من الهيولى والصورة او من الاجزاء التي لا تتجزى وكل ما
كان مركبا كان مفتقرا في تحققه الى كل واحد من اجزايه وكل ما كان كذلك
كان ممكنا والثاني انها مستعدة والاشيا المستعدة لا تكون واجبة
الوجود لما سيجي في الالهيات فكانت ممكنة واما بيان الملازمة
فلانها لو كانت ممكنة لكانت مفتقرة الى سبب اذ الممكن لا يترجح وجوده
على عدمه الا بسبب وذلك السبب اما ان يكون موجبا لذات او فاعلا
بالاختيار والاول باطل والا لاقترن عدم التغير في العالم لاوجاب العلة
الموجب وجود المعلول سواكان صدور المعلول عنه بوسط او بغير وسط

اما اذا

اما اذا لم يكن بواسطة فظاهر واما اذا كان بوسط فلانه اذا كان
علة للمعلول الاول لزم دوام المعلول الاول بدوام العلة
الاول اذا كان علة للمعلول الثاني لزم دوام المعلول الثاني
ايضا لدوام علته وهلم جرا فلزم انتفا التغيرات في العالم
والحس يكذبه نعني الثاني وهو ان يكون السبب فاعلا مختارا
وكل ما هو فعل الفاعل المختار فهو حادث والا لزم تحصيل الحاصل
كما تقدم وفيه نظر لان انتفا التغيرات انما يلزم لو لم
يكن من جملة المعلولات نفس التغير وهو محال قال لا يقال الاول
نوجيه هذا السؤال ان يقال لانسلم انه لو كان السبب موجبا
لزم دوام المعلولات بدوامه لجواز ان يكون في معلوله الصادر
عنه جسم متحرك دايما ويكون تحركه شرطا لحدوث الحوادث والمؤثر
وتقرير الجواب ان يقال لو كان الامر كما ذكرتم لم يحل من ان يكون
وجود كل حادث ويكون تحركه شرطا لحدوث الحوادث شروطا
تحركه شرطها حركة اخرى الى ما لا يتناهى كما هو مذهب الحكما
او يكون مشروطا بعدم حركة بعد وجودها وكلاهما باطل
اما الاول فلانه يلزم منه المحال وهو وجود حركات غير
متناهية مترتبة طبعا ووضعا اما طبعا فلكون السابق
شرطا للاحق واما وضعا فلانها لو كانت مجتمعة في الخارج
كان لكل منها وضع بالنسبة الى الاخرى اي الى وجودها الخارجي وهو
المراد بالترتب الوضعي واما الثاني فلانه يلزم منه دوام
جميع الحوادث وذلك لانه لما توقف وجود كل حادث على عدم
حركة بعد وجودها وكلاهما باطل اما الاول فلانه يلزم منه
دوام جميع الحوادث وذلك لانه لما توقف وجود كل حادث على

اذا وجد

عدم حركة بعد وجودها كان الموجب مع تلك الحركة علة تامة
لوجود ذلك الحادث ولا شك انها مستمرة فضرورة استمرار الموجب
واستمرار عدم الحركة بعد وجودها فيلزم دوام الحوادث بدوامها
وهو ظاهر البطلان وفيه نظر لان عدم التناهي اوده لم الحوادث
انما يلزم ان لو كان كل حركة او عدم مشروطا للتقاء المعترض انما جعل
شرطا للوجود فقط قوله الثالث الاجسام لا تخلو عن الحوادث
وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث اما الصغرى فلانها لا تخلو عن الاجتماع
والافتراق وسائر الاحوال المتغيرة من الحركات والسكنات والاوضاع
واما الكبرى فاحالنا بها على مسئلة قدم الباري تعالى لانه
يلزم من حلول الحوادث وهي في الباب الاول من كتاب الاطيبات قال
واحتج اولا استدل الحكماء على قدم الاجسام بوجوه الاول
ان الاجسام لو كانت حادثة لكان لزم الترجيح بلا مرجح وذلك لان حدوثها
لابد وان يكون في وقت معين وقبل ذلك الوقت اما ان يكون ممتنعة
الوجود او ممكنة الوجود والاول باطل والا لزم انقلاب الممتنع ممكنا
واذا كان ممكنا فاختصاص هذا الوقت دون وقت اخر يكون ترجيحا
بلا مرجح لان الاوقات كلها متساوية في تقسيمها والمؤثر ايضا متساوي
النسبة الى الجميع وتقرير الوجه الثاني ان الاجسام لو كانت حادثة
لكان لها مادة تتابعه لما تقدم من ان كل حادث فهو قبل حدوثه
ممكن الوجود والامكان لكونه عرضا لابد له من محل فهو مادة وذلك
الحادث ثم نقول هذه المادة يجب ان تكون قديمة والا لكان
لها مادة اخرى لما بينا ويلزم التسلسل المحال فان سلم جواز
هذا التسلسل فالمقصود حاصل وهو قدم المادة واذا كانت
المادة قديمة وقد ثبت فيما تقدم امتناع خلوها عن الصور

كانت

كانت الصور ايضا قديمة ولزم من قدمها قدم الجسم وتقرير
الوجه الثالث ان يقال الزمان قديم ويلزم من قدمه
قدم الجسم اما الاول فلان الزمان لو كان حادثا لكان عدمه
قبل وجوده بحيث لا يجامع القبل البعد وهذه القبلية لا
تتحقق الا بالزمان فيلزم وجود الزمان على تقدير عدمه وهو
محال واما الثاني فلان الزمان من عوارض الحركة كما ان عدم
الحركة من عوارض الجسم فيلزم من قدم الزمان قدم الجسم
وهو المطلوب قال واجيب اولا لما فرغ من ادلة
العلاسفة شرع في اجوبتها واجاب عن الاول بمنع الترجيح بلا مرجح
فان المقتضي لذلك الاختصاص هو ارادة الله تعالى فان ارادة الله
تعالى لما تعلقت باحداثه في ذلك الوقت بعينه دون ذلك الوقت
دون سائر الاوقات فان قلت الارادة ان امكن تعلقها
بوقت اخر احتاج الى مرجح ولزم التسلسل والا لكان الباري تعالى
موجبا بالذات لا فاعلا بالاختيار قلت لا نسلم ان التعلق
بالغير ان كان ممكنا احتاج الى مرجح فان العاقل المختار احتاج ان يرجح
احد مقدوريه على الاخر عند مرجح كما ان الهارب اذا عن له طريقان
متساويان فانه يرجح احدهما من غير مرجح سلمناه لكن لم لا يجوز ان يكون
التعلق الوقت المعين واجبا لوكه يلزم ان يكون الباري تعالى
موجبا قلنا ان عنيتم بكونه موجبا انه يمتنع تخلف المراد عن تعلق
الارادة فيه فهو حق ولم قلتم انه محال وان عنيتم
انه يلزم من دوام الله تعالى دوام المراد ومن قدمه قدمه
فلا نسلم بل وجه هذا التسمية واجاب عن الوجه الثاني
والثالث بان مقدمتها ممنوعة سلمنا انتهاء الثاني كله،

توقف على ان كل حادث فله مادة وعلى انا لامكان امر وجودي وعلى
انا لهيولى مفتقرة الى الصورة والكل محال على ما تقدم في وصفه
واما الثالث فلانه مبني على ان القبلية امر وجودي وعلى انها
لا تتحقق الا بالزمان وعلى ان الزمان مقدار لحركة وفي من هذه
المقدمات لا يتم بالبرهان كما تقدم في بحث الزمان قال
واعلم اقول اختلف الناس في امكان الفناء على العالم
والخلاف فيه مبني على الخلاف في كونه حادثا او لا فان من اعتقد
قدمه احال عدمه ضرورة دوام المعلول بدوام موجبه ولما
الذين اعتقدوا حدوث العالم فقد ذهبوا الى جواز الفناء عليه
الا الكرامية والحاحظ واستدل اصحابنا بان العالم لو لم يكن
ازليا كانت ماهيته قابلة للعدم وذلك القبول من لوازم
الماهية فلا ينفك عنها احتجت الكرامية بانه لو لم يكن
العدم العالم بعد وجوده فلا يخلو اما ان يكون باعدام فاعل
او بان فيه او زوال شرط لان عدمه لغير هذه الثلاثة غير
معقول والثاني بجميع اقسامه محال لما تقدم من استحالة
بقاء الاعراض وقد عرفت الجواب ثم قال الخامس اقول
الابعاد اما موجودة او مفروضة والاول اما مادية او مجردة
ومن الناس من اثبت ابعادا مجردة لا نهاية لها وهم اصحاب
البعد العالمون بالخلاء ومنهم من اثبتها مادية وهم حكماء الهند
ومنهم من ابطل وجود ابعاد غير متناهية سواء كانت مادية او مجردة
وهم اكثر الحكماء واحتجوا بان الابعاد لو كانت غير متناهية لامكننا
ان نفرض خطا غير متناه وخطا آخر متناه نوازيه اي بحيث لو اخرجا
الى غير النهاية من الطرف لم يتلاقيا وامكن ايضا حركة هذا الخط بحيث

يخرج

يخرج من الموازاة الى المتناهيه والتالي محال اما الشرطية فظاهرة
واما استحالة التالي فلانه يستلزم تناهي غير المتناهي
وذلك لانه اذا اطبق الخط المتناهي من موازاة الخط الغير المتناهي
وصار مساويا له فلا بد ان يكون في الخط الغير المتناهي نقطة
هي اول نقطة المساهمة اذ المساهمة قد حدثت عقيب
الموازاة فكان لها اول وحينئذ يلزم انقطاع الخط الغير
المتناهي وتناهيه بهذه النقطة لانه لو لم ينقطع لكان فيها نقطة
اخرى تكون متناهية هذا الخط مع الفوقانية قبل مساهمته مع
التحتانية لان المساهمة مع الفوقانية تحصل بتميل اقل من الموازاة
اقل من الميل الذي به يحصل المساهمة مع التحتانية والميل الكثير
لا يحصل الا بعد الميل القليل واذا كان كذلك لم يكن ما فرضنا
اول نقطة المساهمة اولا هذا خلف فثبت ان فرض ذلك
يستلزم المحال والمحال لم يلزم من فرضه الا موازاة الممكنة ولا من فرض
ميل الخط الا ممكنة فيكون من فرض غير المتناهي فيكون محالا
قالوا واحتجوا اقول احتج القائلون بكون الاجسام
غير متناهية بان كل جسم فما وراءه متميز مشار اليه لان صريح
العقل يشهد بان الطرف الذي يلي القطب الشمالي منه غير الطرف
الذي يلي القطب الجنوبي ومن انكر ذلك فقد انكر البديهي واذا
كان كذلك كان متميزا في الخارج مشارا اليه بان هذا الطرف منه
غير الطرف الاخر وكل ما كان متميزا كان موجودا لان العدم الصرف
لا يعقل فيه الامتياز الخارجي والامتياز حسب الاشارة ويجب ان
يكون جسما او جسمانيا لامتناع الاشارة الحسية الى غيرهما
وايا ما كان يلزم ان يكون وراء كل جسم جسما الى غير النهاية ومنع بان

الممر وهم محض واجيب عن هذا الدليل بمنع التغير وتوجيهه
ان يقال لانسلم انما ورد كل حيز متغير فوق لكم العقل تسلم بذلك
محال بل الحاكم هو الوهم لا العقل وحكم الوهم غير مقبول ولا
ثابت قال الفصل الثاني اقول لما فرغ من بحث
الاجسام شرع في المفارقات وهي امور مجردة عن المادة
غير متحيزة ولا حالة في متحيز وهذا الفصل مشتمل على سبعة
مباحث الاول في اقسام المفارقات قوله والجواهر الغاسقة
اي التي لا يمكن ان يحس بشيء من الحواس الظاهرة ويشار اليها اشارة
حسية وهي المفارقات وقد جعلها الحكم ثلاثة اقسام وهو
ظاهر عني عن الشرح الى قوله الثالث ينقسم الى خيرة بالذات واعلم
ان القسم الثالث وهو ما لا يكون مؤثرا ولا مدبرا ينقسم الى ثلاثة
اقسام لانه اما فاعل للخير بالذات واما فاعل للشر بالذات
واما مستعد للخير والشر والاول الملائكة الكروبيون والثاني
الشياطين والثالث الجن ثم ذهب اكثر الحكماء الى انها ماهيات
متخالفة بالنوع للارواح البشرية ومنهم من قال انها هي الارواح
البشرية المفارقة لابدانها فان كانت شريرة صار فعل
الشر والاخلاق الذميمة ملكة لها فبعد المفارقة ربما تحدث
الى ما يشاكلها من الاعراض النفوس البشرية المتعلقة بالذات
فتعلق بابدانها مرة اخرى التعلق وتعاونها على فعل الشر وهي
الشياطين وان كانت خيرة بحيث صار فعل الخير ملكة لها فبعد
المفارقة ربما تتعلق بابدان ما يشاكلها من النفوس الخيرة وتعاونها
على فعل الخير وهي الملائكة وان كانت مستعدة للامرين وهي
الجن وذهب اكثر المتكلمين الى انها اجسام لطيفة خلقها الله

تعالى

تعالى من النور ومن الريح وقدرها على التشكل باشكال المختلفة وعلى
التصرف في هذا العالم لا يقال لو كانت لطيفة لتمزقت عند هبوب
الرياح القوية ولما قويت على الافعال الشاقة ولو كانت كثيفة
لشاهدها كل من كان سليم الحس لانا نقول انما لطيفة بمعنى
عدم اللون لا بمعنى رقة القوام وحينئذ لا يلزم التمزق ولا عدم
الاقتدار على الافعال الشاقة قال الثاني اقول
لما فرغ من ذكر الاقسام المفارقات شرع في اثبات العقل
والمراد منه موجود ليس بجسم ولا حال في الجسم غني عن فاعلية
في الجسم ولا استغنائه عن الجسم كان اشرف من النفس وزعموا انه
اول المبدعات وتوافقه قوله عليه السلام اول ما خلق الله
العقل والمراد ههنا بالابداع ايجاد شيء غير مسبوق بالعدم سبقا
زمانيا وقد يراد به ايجاد شيء غير مسبوق بالة ولا مادة ولا
مدة واقوى ما استدلوا به على وجود العقل برهان تقرير
الاول مبني على مقدمتين الاولى ان الواحد لا يصدر عنه الا
الواحد وقد تقدم تقريرها الثانية ان الافلاك يمتنع ان يكون
بعضها علة للبعض ويدل عليه وجهان احدهما انه لو كان بعضها
علة للبعض فاما ان يكون الحاوي علة للمحوي او بالعكس وكلاهما
محال اما الاول فلانه حينئذ يكون وجود الحاوي متقدما
على وجود المحوي لوجوب تقدم العلة على المعلول بالوجود
فاذا اعتبر وجود المعلول مع وجود العلة كان ممكنا لعدم وجوب
المعلول حينئذ لكن وجود المحوي مقارن لعدم الخلا بحيث لا يمكن
ان ينفك احدهما عن الاخر وكل ما كان كذلك لزم من امكان
احدهما امكان الاخر والا لامكن الانفكاك فيلزم من امكان وجود

وجوده

المحوي امكان عدم الخلا فيكون عدم الخلا معللا بعلة ويلزم
منه ان يكون الخلا ممكنا لذاته لكنه ممتنع لذاته هذا خلف
واما الثاني فلان المحوي احسن من الحاوي لكونه اصغر منه والاحسن
استحالة ان يكون علة للاشرف الوجه الثاني انه احد الجسمين
لو كان مؤثرا في جسم اخر لزم ان يكون مؤثرا في جزئيه اللذين هما الهيولى
والصورة ضرورة كون المؤثر في المركب مؤثرا في الاجزاء
والتالي باطل لانا استقرأنا على ان الجسم انما يؤثر في
الشيء بواسطة الوضع اي انما يظهر اثره اولا في محاورة ثم في
محاور محاور له وهذا يقال النار لا تسخن كل جسم بل محاورها ثم
ما يليه فاذا كان كذلك امتنع ان يؤثر الجسم في الهيولى
اذ لا وضع لها قبل الصورة ولا في الصورة لان الصورة لا تتعين لها
قبل الهيولى لما تقدم فلا وضع لها ايضا واذا امتنع التاثير
في جزء الجسم امتنع في الجسم ايضا واذا تقرر ذلك فنقول
الا فلاك ممكنة موجودة فلا بد لها من علة والعلة القريبة
لها اما ان تكون جسما او مفارقا والاول باطل لما تقدم من الوجهين
والثاني اما ان يكون الباري تعالى او النفس او العقل والاول
باطل لانه واحد محض فلا يصدر عنه المركب دفعة ولا احد جزئيه
بواسطة الاخر لما تقدم من تلازمهما ولان الثاني لان النفس انما
تفعل بواسطة الجسم وهو البدن فلا تكون علة للجسم فتعين
ان يكون الموجد هو العقل وحينئذ يلزم وجود العقل وهو المطلوب
قوله ولا ما يتوقف وانما لم يقل ولا بدله ولا النفس ليشمل النفس
وغيرها من الجسمانيات قال الثاني اقول هذا هو
الدليل الثاني على اثبات العقل وتقريره ان يقال قد ثبت انتهاء

الممكنات

الممكنات الى الله تعالى وانه واحد من كل وجه فالذي صدر عنه
اولا لا يجوز ان يكون عرضا لان المعلول الاول علة لما بعده من الممكنات
ومن جملتها الجوهر ولا يمكن ان يكون العرض علة للجوهر ومتقدما
عليه والا لزم الدور فيجب ان يكون جوهرا وقد عرفت ان
الجوهر منحصر في الجسم والهيولى والصورة والنفس والعقل وصدر
كل واحد منها اولا محال سوى العقل اما الجسم فلانه لا يمكن ان
يكون علة لغيره من الجواهر لما سبق من ان الجسم انما يؤثر فيما له وضع
بالنسبة اليه وغير الجسم من الجواهر لا وضع له بالنسبة الى الجسم
فلا يؤثر في غيره من الجواهر واما الهيولى فلوحمين احدهما
انها لو صدرت اولا لتقدمت على الصورة بالوجود وقد تقدم
بطلانه والثاني ان الهيولى قابلة للصورة فلو كانت علة لغيرها
كانت للصورة ايضا ويلزم ان يكون الشيء الواحد قابلا وفاعلا
له واما الصورة فلوحمين احدهما ان يلزم تقدمها على الهيولى
والثاني ان تعين الصورة مستفاد من الهيولى فلا تتقدم
على الهيولى بالوجود وايضا لو كان تاثير الصورة فيما بعدها
بشاهدة الهيولى ليزم سبق الهيولى على نفسها لان من جملة ما
تؤثر فيه الصورة نفس الهيولى والا لاستغنت في فعلها عن
الهيولى فتستغني في ذاتها ايضا عنها وهو باطل واما
النفس فلانها في فاعليتها محتاجة الى الجسم فلا يكون
علة للاجسام واذا بطل الاقسام تعين ان يكون الصادر
الاول هو العقل وهو المطلوب واعلم ان صحة هذين
الدليلين يتوقف على ان الواحد لا يصدر عنه الكثير من واحد
وعلى ان الهيولى والصورة ملازمان وقد عرفت ما فيهما

الشيء من حيث هو هو علا

فيما تقدم قال وله اقول لما استدل الحكما بما تقدم
من الدليلين على ان العقل هو العلة القريبة للافلاك وعلم
الواحد لا يصدر عنه الا واحد اراد ان يبين كيفية صدور
الكثرة من الواحد الذي هو العقل وتقريره ان العقل له وجود
من المبداء الاول وهو الباري تعالى و وجوب بالنظر الى المبدا الاول
وامكان من ذاته وله ماهية وجودية وتعقل لذاته وتعقل
لفاعله فهذه ستة اعتبارات بعضها بالنظر الى ذاته وبعضها
بالنظر الى فاعله ومبداه والصادر من المبدا الاول ويلزم
منه باقي الاعتبارات واذ قد حصل هذا اللبر فنقول العقل
الاول باعتبار اشرف حالاته وهو الوجوب والتعقل بالمبدا الاول
سبب لعقل اخر وباعتبار وجوده وتعقله لذاته سبب للنفس
الفلكيه وباعتبار ماهيته وامكانه سبب لجسم الفلك المركب عن المادة
والصورة ثم يصدر عن العقل الثاني لهذه الاعتبارات عقل ثالث
ونفس وفلك وهلم جرا الى العقل العاشر المسمى بالعقل الفعال
هذا ما ذكره المحققون والمصنف قد ذكر من الامور الستة ثلاثة
وظاهر كلامه يدل على انه باعتبار وجوده من المبدا سبب لعقل
وباعتبار وجوبه بالفاعل سبب لنفس وباعتبار امكانه سبب لجرم الفلك
وهلم الى ان ينتهي الى العقل الفعال هذا ما ذكره المصنف
والمحققون المعبر عنه في كتاب التعاليق بالروح وهناك ينقطع
السلسلة وينتقل الى سلسلة العناصر فيفيده باعتبار الاحوال
المشتملة عليها العقل الفعال هيولي العناصر وصورها ثم
يفيده بواسطة الحركات الفلكيه استعدادات مختلفة للهيولي
وينفصل عن العقل الفعال بواسطة تلك الاستعدادات

انواع

انواع الكائنات من الحيوان والمعادن والنبات واعلم
ان هذا الكلام كله ليس برهانيا وضعفه ظاهر لان
هذه الامور المذكورة اعتبارات عقلية لا تحقق لها في الخارج
فكيف يكون مبادي وجودية وان جعلوها شرطا فما المانع
من ان يكون للواجب مثل هذه الاعتبارات وبسببها تتكثر
معلولاته من غير توسط العقل قال فرع اقول
لما فرغ من اثبات العقول شرع في اثبات ما يتفرع على وجودها
واعلم ان القول على تقدير تحققها في الخارج وتجردها عن المادة لا بد لها
من احكام ولوازم وقد ذكر المصنف منها ستة اولها انها
غير حادثة اذ لو كانت حادثة لكانت مادية لما سبق في بحث
الحدوث ان كل حادث لا بد له من مادة سابقة عليه وثانيها انها
لا تفسد اي لا تعدم اذ لو امكن عليها الفساد لاحتاجت الى مادة
لان القابل للفساد لا يمكن ان يكون هو العقل لما سبق من القابل
يجب وجوده مع وجود المقبول والعقل لا يبقى فساده فيجب
ان يكون له مادة تقبله وثالثها ان انواعها محصورة في اشخاصها
اي لا يوجد من كل نوع منها الا شخص واحد لما سبق في بحث التعين
ان كثرة اشخاص النوع الواحد لا يكون الا للمادة ورابعها انها جامعة
الكمالات اللائقة لها اذ لو كان شيء من كمالاتها بالقوة لكانت العقول
بالقوة من بعض الوجوه وبالعقل من بعض الوجوه والواحد لا يقتضي
قوة وفعلا فيحتاج الى المادة على ما سبق في بيان افتقار الهيولي
الى الصورة فلم يمكن ان يكون غيرها مادي ماديا والا ولي ان يقال
اسعد عن المادة بما ذواتها وافعالها كانت ذوات ما هي المقتضية
لافعالها فيجب تحققها بتحقق الذوات وخامسها انها عاقلة

لذواتها وبجميع الكليات وسادسها كونها غير عاقلة للكليات
للجزئيات لما سيجئ ان ادراك الجزئيات انما يكون بالة جسمانية
والعقول مجردة قال الثالث في النفوس الفلكية
اقول احتجت الفلاسفة على اثبات النفوس الفلكية
وعلى تجردها بان حركات الافلاك دورية فلا تكون طبيعية
لان المتحرك بالاستدارة يطلب الحد الذي تركته فلو
كانت طبيعية لزم ان يكون الحد الملتزم طبعا مطلوبا
طبعا وملوبا طل ولا يجوز ان يكون قسرية لان القسر على خلاف الطبع
فحيث لا طبع فلا قسر وايضا لو كانت قسرية لكانت على موافقة
القاسر فلا تختلف في الجهة ولا في السرعة ولا في التطول بل يكون
حركات الافلاك كلها متساوية والتالي طاهر البطلان فثبت
ان تكون ارادية واذا ثبت ذلك فلا بد لها من نفوس محركة مدركة
لان الفاعل بالارادة لا بد وان يكون له سعور تعقله ثم نقول
ان تلك النفوس مجردة لانها تحركها اما ان تصدر عن تصور عقلي
او خيالي والتالي باطل لان التخيلات لا تدوم بل تنقطع فان
الخيال قوة جسمانية والقوة الجسمانية لا تفعل افعالا غير
متناهية فهي منقطعة لكن الحركات الفلكية دايمة وايضا
الحركات الصادرة عن التخيلات تختلف باختلاف التخيلات
ولا تبقى على نظام واحد لكن الحركات السماوية لازمة على نظام
وقانون مضبوط فثبت ان محركات الافلاك عاقلة اي مدركة
للكليات وكل مدرك عاقل مجرد على ما سيجئ فمحركات
الافلاك ومؤثراتها مجردة عاقلة وهو المطلوب قال
ولست اقول ذكر الامام ان من الحكماء من ذهب الى ان

للفلك

للفلك بعضين احدهما مجردة والاخرى جسمانية اي منطبعة
في ذي الفلك والمصنف لما اثبت الاولى شرع واثبات
الثانية وقال ليست هذه النفوس المجردة مبادي
قريبة لتحريك الفلك بل المبادي القريبة نفوس جسمانية
ودليله ان المحرك القريب للفلك مدرك للجزئيات وكل ما كان
كذلك فهو جسماني اما الصغرى فلان الفلك يتحرك
لحركات جزئية والحركات الجزئية انما تصدر وتتبعث عن ارادات
جزئية تابعة لادراكات جزئية لان التصور الكلي لا يكون سببا
لفعل جزئي لان نسبة الكل الى جميع جزئياته متساوية فلو وقع
احدهما دون الاخر لزم الترجيح بلا مرجح فلا بد من تصور ذلك
الجزئي وارادته حتى يتحقق واما الكبرى فاليها اشار بقوله لانها
للمجردات فلما سيجئ ان المجرد لا يدرك الجزئيات بالذات فثبت
ان للافلاك قوى جسمانية قابضة عن النفوس المجردة وتسمى
بالنفوس الجزئية كما فاضت من نفوسنا على ابداننا القوى الحيوانية
التي بها يحصل الحس والحركة الارادية وانكر بعض المحققين
ثبوت النفس للفلك وادعى انه لم يذهب اليه احد بل لكل
فلك نفس واحد مجردة يفيض عنها صورة جسمانية
على مادة الفلك فيقومها والنفس تدرك المعقولات بذواتها
وتدرك الجزئيات بجسم الفلك ويحرك الفلك بواسطة تلك
الصور التي تقال باعتبار تحركها قوة كما في نفوسنا وابداننا
تعينها قوله والمشهور انها عبارة عن الحواس الظاهرة اي المشهور
عند الحكماء ان الافلاك ليس لها شيء من الحواس الظاهرة
والباطنة والشهوة والغضب واستدلوا على ذلك بان الغرض

من ايجاد الحواس الظاهرة والشهوة والغضب دفع المضار وجلب
المنافع وكل منهما على القلل محال واما الحواس الباطنة
فلانها متعلقه بالحواس الظاهرة اذ الخيال يحفظ صورة
المحسوسات والوهم يدرك احوالها الجزئية والمفكرة تتصرف
واذا لم يوجد الاصل وجب ان لا يوجد الفرع وقد يقال ان نقول لا نسلم
استحالة جلب المنافع ودفع المضار سلمنا لكن لم لا يجوز
ان تكون نفس هذه الحواس منتفعة قال الرابع وهو النفوس اقول
النفس الانسانية هي الامر الذي يشير اليه كل واحد منا بقوله
انا وثبوته ضروري والخلاف في تجرده عن المادة وبحثنا
في حقيقته فذهب الحكماء والقرابي من المتكلمين الى ان النفس
مجرده اي غير جسم ولا جسماني واستدلوا على ذلك بالعقل
والنقل اما العقل فمن وجوه احدها ان محل العلم بالله تعالى
وبسائر البسائط كالنقطة والوحدة ليس بمنقسم وكل جسم او جسماني
منقسم فمحل العلم اعني النفس ليس بجسم ولا جسماني اما الكبرى
وظاهرة والاول لان الجوهر الفرد واما الصغرى فلان العلم
بالبسيط غير منقسم اذ لو انقسم فاما ان يكون كل واحد من اجزائه
علما بذلك المعلوم او لم يكن فان كان الاول لزم ان يكون
حقيقة الجزء مساويا لحقيقة الكل وانه محال وايضا لزم ان يكون
الشيء الواحد معلوما بعلمين وانه محال وان كان الثاني وهو
ان لا يكون جزء العلم علما بذلك المعلوم سواء كان علما لغيره
او لم يكن علما اصلا فعند اجتماع الاجزاء اما ان تحصل هيئة
زائدة على تلك الاجزاء او لا تحصل فان لم تحصل فلذلك يلزم
المحال لانه حينئذ لم يحصل العلم بالله تعالى وقد فرض كذلك

هذا

هذا خلف وان حصلت هيئة زائدة على العلم فان انقسمت
عاد التقسيم فيها بان يقال كل جزء منها اما ان يكون علما
بذلك المعلوم اولا ويلزم التسلسل وان لم ينقسم كان
العلم بالله تعالى غير منقسم وقد فرضناه منقسما هذا خلف
فاذا ثبت ان العلم بالله تعالى غير منقسم وجب ان يكون محله
غير منقسم ايضا والا لزم اتصاف الحال بانقسام محله
وقد بينا انه غير منقسم قوله ونوقض اي ونوقض هذا
الدليل بالنقطة والوحدة ونوجهه ان ما ذكرتم من ان محل
غير المنقسم حد ان يكون غير منقسم منقوض بالنقطة
الحالة في الخط المنقسم في الطول والوحدة القائمة بالجسم المنقسم
في الجهات سلمنا ذلك لكن ما ذكرتم من استحالة كون الجسم
مساويا للكل في تمام الماهية منقوض باجزاء المنقسم
البسيط فان كل واحد منها يساوي كله في الجسمية وتمام الماهية
وفي جميع العوارض مستحيلة ولكن لا نسلم ان ما ذكرتم يلزم منه
ذلك قوله الثاني اقول هذا دليل اخر على تجرد
النفس وتقريره ان النفس تدرك السواد والبياض ولو كانت
جسمية لزم اجتماع الضدين في جسم واحد لما تقدم من ان التعقل
يستلزم حصول المعقول في العاقل والتالي باطل فوجب
القول بتجرد النفوس واجيب عن هذا الدليل بوجهين احدهما
ان يقال لا نسلم ان لو كانت جسمانية لزم اجتماع الضدين وانما
يلزم ان لو كانت صورة البياض والسواد الحاصلتين في النفس
متضادين وهو محال لان التضاد انما هو بين السواد والبياض
الخارجيين لا العقليين والثاني ان ما ذكرتم من امتناع اجتماع

الضدين في جسم واحد منقوض بادراك هذا السواد الجزئي
فان المدرك للجزئي عندكم هو الجسم او الجسماني ويلزم من ذلك
اجتماع الضدين في جسم واحد على مذهبكم وفيه نظر لان مدرك
الجزئي عند الحكيم هو النفس ايضا ولكن بواسطة الآلة
قال الثالث اقول هذا دليل اخر على تجرد
النفس والاكثرون حصروه بكونها غير جسمانية والمصنف
جعله دليلا عليه وعلى كونه غير جسم ايضا وكل تقرير
او لا على الوجه الذي ذكره الاكثرون ثم بين التمام
كما ذكره المصنف فنقول لو كانت النفس جسمانية حالة
في عضو من قلب او دماغ او غيرهما لكانت ذاته التعقل للمحل
او ذاته اللا تعقل والتالي باطل بقسميه لانا نعلم ضرورة
انها مدركة في بعض الاوقات دون البعض بيان الشرطية
ان التعقل هو حصول صورة المعقول عند العاقل فلا يخلو
اما ان يكفي في التعقل حصول الصورة الحالة في مادة العضو
الذي حلت فيه النفس او لا يكفي فان كفى لزم دوام التعقل لدوام
تلك الصورة في ذلك العضو وان لم يكف لزم دوام التعقل
لانه حينئذ يتوقف على حصول صورة اخرى في النفس مساوية للصورة
الاولى للزم حصول تلك الصورة ممتنع والا لزم اجتماع صورتين
مثلثين في مادة واحدة احدهما بلا واسطة والثانية
بواسطة حصولها في النفس وهو ممتنع فيمتنع التعقل ايضا
لان الموقوف على الممتنع ممتنع واعلم انه يعلم من هذا الدليل كونها
غير جسم ايضا وذلك لانها لو كانت جسما لكانت محلا للتي
من الاعراض وحينئذ يقول لا يخلو اما ان يكفي في التعقل

على الممتنع ممتنع

اما ح

حصول

دليل على ح

حصول ذلك فيها او لا الى اخر ما ذكرنا وتوجيه الجواب
ان يقال لا نسلم صدق الشرطية ولم لا يجوز ان يكون
التعقل على حصول صورة اخرى قوله يلزم اجتماع المثلين
قلنا لا نسلم فان الصورة الحالة في النفس ليست مساوية
للصورة الخارجية الحالة في مادة العضو فان هذه الصورة
عرض فانهما النفس والاولى جوهر قائم بذاته سلمنا انهما
متساويتان لكن لا نسلم اجتماعهما في محل واحد فان احدهما
وهي الصورة العقلية حالة في القوة العاقلة الحالة في العضو
والصورة الخارجية المادية حالة في مادة العضو ولا امتناع
في مثل هذا الاجتماع قال الرابع اقول هذا الدليل واضح
وتقريره الجواب عند ان يقال ما الذي يعنون بقولهم ان القوة
العاقلة تقوى على افعال غير متناهية انعنون بها انها لا
تنتهي الى حد الا وتكون قادرة بعد ذلك على الفعل
فلا نسلم صدق الكبرى فان من القوى الجسمانية ما يقوى
على افعال غير متناهية بهذا المعنى فان القوة الخيالية
لا تنتهي في تصور الاشكال الى حد الا وهي تقوى على تصور اشكال
اخرى بعد ذلك وان عنيتم انها تقوى على استحضار معقولات
لا نهاية لها فالصغرى ممنوعة لانا نعلم علما وجدانيا انه
يصعب علينا توجيه الذهن نحو معقولات كثيرة دفعة واحدة
قال الخامس اقول هذا دليل اخر على تجرد

لمعقولات غير

النفس وتقريره ان يقال ان الكلية الانسانية من حيث هي مجردة
عن المادة ويلزم منه ان يكون العاقل لها ايضا مجردا
اما الاولى فلانها لو كانت مختصة بمادة لم يصدق على عمرو ذلك

المادة فلا تكون كلية واما الثاني فلان العامل
لها لو كان جسما كان ذا وضع ومقدار مخصوصين فكانت
المعقولات الكلية الحالة فيه ايضا متخصصة بذلك
الوضع والمقدار تبعا للمحل وذلك ينافي كليتها وتجردها
وتوجيه الاعتراض عليه ان يقال لا نسلم ان تخصص
بوضع لسر حلولها في الجسم ينافي كليتها وتجردها لان المراد
بكلية الصورة هو ان المفهوم المستزع من كل واحد من الاشخاص
مع قطع النظر عن العوارض الخارجية هو المفهوم الحاصل في
النفس وهذا هو المعنى بالانطباق وصير ماهيتها للاشخاص
والمراد بتجرد الصور الكلية خلوها عن العوارض الخارجية
للوجود في الذهن وحلولها فيه واذا كان المراد بالتجرد
والكلية ما ذكر فلا يقدح فيهما ما عرض تلك المعقولات
بسبب المحل من اختصاصها بوضع معين واقترانها بعوارض مخصوصة
فانه جاز ان يطابقها الجزئيات في الحقيقة وان لم يطابقها
في المقدار والوضع قوله والالتزام الالتزام اي
لو كان ما عرض لها بسبب المحل قادحا في كليتها وتجردها لكان
تكون الصورة الكلية الحالة في النفس جزئية لحلولها
في نفس جزئية وحدوثها في وقت معين فسطل قولكم ان النفس
تدرك الكليات واما الوجوه الثلاثة فظاهرة لا يحتاج
الى شرح قوله يرفرف وحدا اي ارتعد وحرك ورفرف
الطير اي حرك جناحيه حول الشيء ليقع والسعيد الهام
قال واختلف اقول لما فرغ من تجرد القابلين
بتجرد النفس وما يرد شرع في ذكر مذاهب المنكرين للتجرد

وضبط

وضبط الاقوال فيه ان يقال انها اما ان تكون جسما او جسمانيا
اي حالا في الجسم او مجتزا غير جسم ولا جسماني والى الثالث
ذهب ابن الراوندي فانه زعم ان النفس عبارة عن جزء
لا يتجزى في القلب وذهب النظام الى انها اجزاء لطيفة
سارية في جملة البدن سريان ماء الورد في ورق الورد
وسريان النار في الفحم وقيل انها قوة في الدماغ مبدا
للحس والحركة وغيرهما بسبب الاعصاب الناشئة منه الى
جملة البدن وقيل هي مجموع قوى ثلث احدها حالة في
الدماغ وسميت بالنفس الناطقة الحاكمة لانها مبدا ادراك
العلوم والحكم والثانية في القلب وهي قوة الغضبية والسبعية
والمبدا للحزن والفرح وسمها بعض الحيوانية والثالثة
في الكبد وهي النباتية وسماها المصنف بالسهوانية
وفيه نظر لان السهوانية من القوى الحيوانية ولعل وجه
التسمية هو ان الاكثر افعال القوى السافلة مرتبطة بالحركة
كما سيجيء والحركة انما تحدث بعد الميل الى ما يتحرك اليه
وهو السهو وقيل ان النفس مجموع الاخلاط الاربعة
يعني الدم والصفرا والبلغم والسودا لان الحياة
مع بقائها هو لهذه المزيج طبيعة من الطبيعيين وقيل
هي المزاج واعتدال الاخلاط والاركان وذهب محققوا
المتكلمين الى انها اجزاء اصلية باقية من اول العمر الى
اخره من غير ان يتطرق اليها تغير وانحلال قال
الحاكم اقول ذهب المتكلمون الى ان النفس حادثة
لانها ممكنة وكل ممكن حادث عندهم على ما تقدم لكن منهم

من ذهب الى انها حادثة قبل حدوث البدان للحديث المذكور
في المتن ومنهم من منع ذلك لقوله تعالى بعد ذكر تكوين
البدن ثم انشأناه خلقا آخر والمراد بالحاق الروح
للعظمة ثم ندل على التراخي فيمتنع القول بحدوثها قبل الابدان
واما الحكماء فذهب افلاطون وغيره من القدماء الى انها قديمة
وذهب ارسطو ومن تابعه الى انها حادثة بعد حدوث البدن
واما ما احتج به ارسطو فقد يقرره ان يقال لو كانت النفوس
متحدة بالحقيقة لكانت حادثة والمقدم مثله اما بيان
المقدم فهو ان النفوس لو اختلفت بالماهية لزم تركبها
لاشتراكها حينئذ في كونها نفوسا وامتيازها بغيرها وما
به الاشتراك مغاير لما به الامتياز فيلزم تركب النفس منهما
وهو باطل اذ لو كانت مركبة لكانت جسما لان كل مركب جسم واما
بيان الشرطية واليه اشار بقوله فاو وحدت قبل البدن فقد
انها لو كانت قديمة فلا يخلو اما ان تكون واحدة او كثيرة
والقسمان باطلان واما بطلان كونها كثيرة فلما تقدم في
بحث التناسخ ان كثرة افراد النوع الواحد بسبب المادة والمادة
للنفس قبل البدن فيمتنع وجود التعدد قبل وجود البدن
واما بطلان كونها واحدة فلانها لو كانت واحدة فبعد التعلق
بالابدان اما ان تبقى لكان جميع الناس نفسا واحدة وكان كل ما علمه
واحد علمه غيره وذلك معلوم الفساد بالضرورة وان لم يبق
واحدة لكانت منقسمة وتتجزى وهو محال اذ الانقسام
من خواص الاجسام فالنفس لا تنقسم فوله وقل علمه
اشارة الى الجواب عن هذا الدليل وتوجيهه ان يقال

لانسلم

لا نسلم
ان اشتراكهما في كونهما نفوسا امر زائد على ماهيتهما
وهو محال لجواز ان يكون معنى كونهما نفوسا بسيطين مركبا
مركبة وانما يلزم ذلك ان لو كان كونهما نفوسا امرا زائدا
في ماهيتهما وهو محال لجواز ان يكون معنى كونهما نفوسا انهما مدبرة
للابدان وكونهما مدبرة لها عارض من عوارضها والاشتراك
في العوارض لا يوجب التركيب في الماهية فان الضدين مع اختلافهما
في الماهية يشتركان في التضاد سلمنا ذلك لكن لا نسلم
ان كل مركب جسم بل هو كل جسم مركب اما من الجواهر الفردة
او من الهيولى والصورة والموجبة الكلية لا تنعكس بنفسها
وكيف يصدق قولكم وكل مركب جسم وهو ظاهر ان المجردات
كالعقول والنفوس مركبة وليست اجساما وذلك لانها مشتركة
في الجوهرية ومتخالفة بالنوع والجوهر جنس لها وكل ما دخل
تحت جنس كان مركبا من الجنس والفصل سلمنا ذلك لكن لا نسلم
ان اتحاد النفوس في الحقيقة يستلزم حدوثها قولكم لانها
قبل البدن اما واحدة او كثيرة قلنا لم لا يجوز ان تكون
كثيرة قولكم لا مادة قبل النفس قبل البدن قلنا لا نسلم
ولم لا يجوز ان تكون هذه النفس قبل تعلقها بهذا البدن كانت
متعلقة ببدن اخر فانتقلت منه الى هذا البدن على سبيل
التناسخ فان قلتم ان التناسخ باطل لاستلزامه تعلق النفس
بالبدن الواحد لان البدن لما كان شرطا لفيضان النفس
فاذا حدث بدن صالح لان تتعلق به النفس وجب ان تفيض عليه
من المبدا الفياض اعني من العقل الفعال نفس لوجود الفاعل
والقابل فلو تعلقت بذلك البدن نفس اخرى على سبيل التناسخ

لزم تعلق النفسين ببدن واحد وهو محال لان كل واحد يدرك
بالضرورة ذاته واحدا لا اثنين قلت دلالة ما ذكر تم
على بطلان التناسخ متوقفة على حدوث النفس لما ذكرتم
من كونها مشروطة بالبدن فانبات حدوث النفس يبطل التناسخ
مودى الى الدور فاغناك عن ذكر الوقتي لانى لهم ادلة اخرى
على بطلان التناسخ لكن هذا الدليل اوثق فيها قال الشارح
اقول لما كانت النفس متعلقة بالبدن وجب ان يكون هناك
امور ثلاثة احدها كيفية ذلك التعلق وثانيها ما هو سبب ذلك
التعلق والثالث الشئ الذي تعلق به النفس اولا اما كيفية التعلق
فانها كتعلق العاشق بالمعشوق عشقا لا يتمكن العاشق بسببه
مفارقة المعشوق ما دام تمكن المصاحبة او كتعلق الصانع
بالآلات التي يحتاج اليها في الافعال وليس تعلقها تعلق الحال
بالمحل ولا تعلق المجاورة كتعلق الانسان بداره او ثوبه لاختصاصها
بالمجرد والنفس لما كانت مجردة استحال عليها ذلك وايضا
لو كان تعلق الطول لبطل عند المفارقة ولو كان تعلق المجاورة
لتمكن الانسان من مفارقة البدن كما يتمكن من مفارقة داره وثوبه
واما سبب التعلق فهو كمالاتها فلذاتها الحسيين بسبب ادراك
الجزئيات المحسوسة والعقليين بسبب ادراك الكليات
متوقفة على البدن لكون البدن آلة للنفس في اكتساب الكمالات
وكمال الشئ ما من شانه ان يكون لذلك الشئ اذا كان صالحا له
ولا يقابله واما متعلقها الاول فهو الروح المنبعث المسمى بالروح
الحيوان واعلم ان الاعضاء الواردة على البدن تولد في الكبد الاخلاط
الاربعة وتتولد من لطيف هذه الاخلاط الاربعة الروح ومن كثيفها

الاعضا

الاعضا تبطل الحس والحركة فالروح جسم حار لطيف يتلون
من الطاف اجزاء الاخلاط والى هذا التعريف اشار بقوله المتلون
من الطف اجزاء الاعضاء والذي يدل على ان متعلقها الاول هو الروح
ان سد الاعضاء يبطل الحس والحركة عن ما وراء موضع السد
ويمنع نفوذ الروح اليه ولو كانت النفس متعلقة بالكل لما
كان كذلك وقد يقال ان الروح لكونه الطف الاجزاء كان
مناسبته للنفس اكثر فتعلق النفس ولا يكون به وهذا
اقناعي قوله فينبض عليه قوي يشرى الى آخره اعلم ان
هذا الروح لحرارته ولطافته يسري في جميع اجزاء البدن
وينفذ في جميع اعماقه وعند تعلق النفس به تنبض عليه
قوة تسري في جميع البدن بسريان الروح فيها فتستعد الاعضاء
لقبول قوى الحس والحركة وتسمى الحياة والقوة الحيوانية
قوله يسري في كل عضو قوة يليق به اي اذا سرت القوة الحيوانية
في الاعضاء افاضت على كل عضو وسرت فيه قوة تليق بذلك العضو
فتكمل بها منفعة ذلك العضو كما سرت في الدماغ قوى الاحساس
والتخيل والفكر والذكر وعلى هذا في كل عضو وتعلم
من قوله فيسري في كل عضو ان القوة الحيوانية متقدمة
على سائر القوى واذا عرفت ان منبع الروح الحيواني هو القلب
فاعلم انه عند انبعاثه منه يسمى روحا حيوانيا ومن القلب
يشرع هذا الروح في جميع الاعضاء متوسطا الشرايين وهي
العروق الضوارب لما يصعد منه الى الدماغ يسمى روحا
نفسانيا والصاعد منه الى الكبد في الاوردة اعني العروق
الغير الضوارب يسمى روحا طبيعيا ولما كان القلب

هو الذي تنبعث منه الروح الحامل لجميع قوي البدن لا جرم كان هو
الرئيس المطلق على ما اختاره الشيخ وعنه من المحققين قال
وهي اقول لما كان الحيوان انما يمتاز عن غيره بالحس
والحركة فقواها الحيوانية تنقسم الى مدركة ومحركة
وانما قدم القوي المدركة لان الحركة الارادية متى تبعت على
الادراك فيكون متقدما عليها ولهذا قدم القوي المدركة
الظاهرة على القوي الناطقة لتوقف ادراك الناطقة
عليها كما سيجيء قال الاول اقول هذا هو الاول
من الحواس الخمس الظاهرة واعلم ان محل القوة الباصرة هو الروح
المصبوب في العصبتين المحوفتين اللتين يخرجان من مقدم الدماغ
ويتقاطعان قبل وصولهما الى العين ثم يفترقان فتذهب
كل واحدة منهما الى عين واختلف الناس في كيفية الابصار
فذهب الشيخ الى انه انما يحصل بانعكاس صورة من المرئي الى
الحدقة وانطباعها في جزء من الحدقة وهو الرطوبة الجليدية
وانما سميت بذلك لانها تشبه الجليد في اللون والصفاء وليس
المراد من الانعكاس انتقال الصورة عن الشيء الى الرطوبة المذكورة
بل انما هي حاصلة عن واهب الصور لاستعداد تحصل بالمقابلة
وكيفية ذلك ان نرسم فيما بين الناظر وبين المرئي
مخروطا متوهما يكون راويته الجزء المذكور من الحدقة
وهو الذي انطبع فيه الصور وقاعدته سطح المرئي والدليل
على ذلك ان ما نري الشيء القريب منا اعظم من الشيء البعيد
وذلك لان المرئي كلما كان البعد كان الزاوية المذكورة اصغر
واذا كانت الزاوية المذكورة اصغر كانت الصورة المطبعة

فيها

١٤٤

فيها اصغر من المنطبعة في الزاوية التي تكون اعظم فلا جرم
يري القريب عظيما والبعيد صغيرا وما اورد عليه من
استحالة انطباع العظيم كالسماء في الصغير وهو
الرطوبة الجليدية اجيب عنه بان الممتنع انطباع العظيم
لا صورته ومن هذا المنكر بصور ما ذكرنا واعلم ان
الابصار ليس لمجرد الانطباع المذكور والا لزم رؤية
الشيء الواحد شيئين لانطباعه في جليدتي العينين وليس كذلك
بل ينادي الشيخ في العصبتين المجوفتين الى ملتقاهما
بواسطة الروح التي قبلهما قوله وقيل باتصال
الى شعاع مخروط يخرج منهما الى المرئي انسانه الى مذهب
الرياضيين في سبب الابصار وهو ان العين يخرج منها جزء
شعاعي على هيئة مخروط راسه عند العين وقاعدته عند المرئي
فعند اتصالها بالمرئي يحصل الاحساس واجيب عن هذا
بوجوه منها ان الابصار لو كان بخروج الاشعة واتصالها
بالمرئي لزم جواز ان لا يري المقابل ويري عن المقابل لان
الشعاع الذي خرج لطيف فعند هبوب الرياح ووصولها
عليه يسوس تلك الاشعة وتنحرف عما كانت عليه الى غير
المقابل ومع قاعدتها عليه فلا يري المقابل ويري غيره والتالي
ظاهر الاستحالة قال الثاني اقول الادراك
السمعي لا يحصل الا بوصول الهوا الممتزج المنضبط عن كل
قارع ومقروع الى الصماخ على ما مر ثم عرف السمع بالقوة
المستودعة في مقعر الصماخ اي في العصب المفروش
في مقعره ولو قدم التعريف لكان اولى قال الثالث

الشم اقول الشم قوة مستودعة فى الزايدتين المتين
فى البطن المقدم من بطون الدماغ ومما شبيهتان بحملى الثدى
ولاشك ان ادراك الشم يتوقف على توسط الهوى بين
آلة الشم وبين الجسم ذى الرايحة لكن ذهب بعضهم الى
ان الرايحة انما تؤدى الى الحاسة بان تكيف المتوسط بتلك
الرايحة يعنى ان يحصل فيه من نوعها بسبب مجاورتها له
فيصل الى الشم وكلما كان الهوى ابعد من ذلك الجرم
كان ادراك الرايحة اضعف من لبثة المؤثر وهذا كما ان ذلك
كان الجرم على الآلة ابعد كان ادراك الرايحة اضعف
وعن بعضهم انه يتحلل من اجزاء الجسم ذى الرايحة شئ ويختلط
الهوا فعند وصول هذا الهوى المختلط الى الشم يحصل
الادراك واستدلوا على ذلك بان الحرارة تذكى الرايحة
وترد هذا القول بان القدر اليسير من المسك تنتشر
رايحته وتصل الى مواضع شتى على الدوام ولو كان ذلك
بسبب تحلل الاجزاء لما كان كذلك بل كان ينمى او
ينتقص قال الرابع اقول الذوق قوة مرتبة
فى العصب المفروش على جرم اللسان وادراك هذه القوة مشروط
بان يخالط المطعوم والمذوق الرطوبة اللعابية المعذبة التى
فى الفم ولو فى كيفيته الى ذلك العصب المفروش فيدركها الذوق
ويجوز ان يكون سبب ذلك تكيف الرطوبة بتلك الكيفية قال
الخامس اقول اللمس قوة سارية فى جميع جلد البدن وبها
يدرك الحرارة والبرودة واليبوسة وغيرها من الملموسات
وبها يدرك ايضا تفرق الاتصال كما فى التقريب وعود الانفصال

ذلك ح

كما

كما فى لذة الجماع ومن الناس من زعم ان اللمس قوى متعددة
تحكم بين المتضادات واعلم ان اللمس اتم القوى للحيوان
فانه لما كان مركبا من العناصر وجب ان يكون صلاحها عند املها
وفساده ببعدها فلابد له من قوة سارية فى كليته بها يدرك
المنافى ليحترز عنه بالذات قال واما اقول
لما فرغ من الحواس الخمس الظاهرة شرع فى الحواس الباطنة وهى
خمس ايضا لانها اما مدركة فقط او مدركة ومتصرفة والاولى
اما مدركة للصور وهى الحس المشترك او حافظة لها وهى
الخيال واما مدركة للمعانى الجزئية وهى الوهم او حافظة لها
وهى الحافظة وتسمى الذاكرة ايضا وانما سميت الجملة مدركة وان
كان المدرك بعضها لان الادراكات الباطنة لاتتم الا بجميعها
قال الاول اقول انما اسند الحس المشترك لمناسبته
للحس الظاهر والترتيب التعليمى يرتقى الارتقاء ما هو اظهر
عند الحس الى ما هو اخفى عند العقل والحس المشترك قوة تدرك
جميع صور المحسوسات الظاهرة وانما سميت بالحس المشترك
قوة تدرك جميع صور المحسوسات الظاهرة وانما سميت بالحس
المشترك لاشتراكها بين الحواس الخمس لان كل جنس يودى
اليها صور محسوسة فيصير مشاهدة عندها ويدل على ثبوت
هذا الحس هو انا يحكم باحد الجنسين المحسوسين على الآخر كحكمنا بان
هذا الابيض حلو وان صاحب هذا الطعم طيب الرايحة والحاكم
على شئ اخر لابد وان يحضره المحكوم عليه والمحكوم به معا
لاستحالة الحكم على المجهول فلابد من قوة تدرك المحسوسين
معا وليس هى احدى الحواس الظاهرة لاختصاص كل منها بادراك

بشئ ح

نوع من المحسوسات كالذوق بالمطعومات والشم بالروايح وليست
النفس الناطقة ايضا لانها لا تدرك الجزئيات بالذات فهي قوة اخرى
وهي الحس المشترك ومحله البطن المقدم اعني التجويف الاول
من التجاويف الثلاثة للدماغ الحامل كل واحد منها لقوة او لقوتين
على ما ستعرفه قال الثاني اقول الخيال هو قوة جزئية
تحفظ الصورة الجزئية بعد غيوبتها عن الحس المشترك فهو
كالخزانة للحس المشترك واستدلوا على مغايرتها للحس المشترك
بان الحس مدرك للصور والخيال حافظ لها والمدرك غير الحافظ
لان المدرك قابل والقابل مغاير للحافظ فان الماء يقبل الاشكال
ولا يحفظها والمدرك غير الحافظ لان المدرك قابل ومحل الخيال
هو مؤخر البطن الاول من الدماغ قال الثالث اقول الله
الوهمية هي التي تدرك المعاني الجزئية كصداقة زيد وعداوته
والدليل على هو هذا ومغايرتها لسائر القوى هو ان هذه المعاني
الجزئية لا يدركها النفس الناطقة ولا شيء من الحواس الظاهرة وهو ظاهر
ولا الحس المشترك والخيال لانهما انما يتعلقان بالصور المحسوسة
وكل ما في مدرك المعاني ولا المتخيل ايضا لاختصاصها بالتركيب
والتفصيل فلا بد من قوة ناطقة يدركها وهو المطلوب ولقائل
ان يقول المدرك لعداوة هذا الشخص لا بد ان يكون هو بعينه المدرك
لذلك الشخص لكن المدرك له هو احد ما سبق ذكره من الحواس فالمدرك
لعداوته هو ايضا وذكر المصنف ان محل الوهم هو مقدم البطن الاخير
والمشهور ان محله اخر البطن الاوسط واما القوة الحافظة فهي
التي تحفظ المعاني الجزئية بعد الغيبوبة عنها وليست من القوى
المتقدمة يصدر عنه ذلك فهي مغايرة لها قال

الخامس

الخامس اقول المتصرفة قوة تركب بعض الصور مع بعض او
بعض المعاني مع بعض الصور وتحلل اي تفصل بعضها عن بعض فالتركيب
مثل ان تركب صورة انسان ذي رأسين او ذي خمسة اجنحة والتفصيل
مثل ان تفصل رأس انسان عن بدنه حتى يحصل صورة انسان عديم
الرأس وليس من شأن هذه القوة ان تكون عاملة ما لم تستخدم العقل او الوهم على اي نظام يراد الا ان الامر طهذا التركيب
والتفصيل اذا كان هو العقل سمي متخيلا والتحقيق ان الامر
هو النفس مطلقا لانها تستعملها تارة بواسطة القوة الوهمية
وتارة بواسطة القوة العقلية قال والدليل اقول
انما عرف اختصاص هذه القوى بهذه المواضع لانه اذا احصلت
في احد هذه المواضع افة اختل فعل القوة التي جعلت متعلقة
بها فان التجارب الطبية دلت على انه متى عرضت افة في
مقدم الدماغ اختل تصور الحس المشترك للمحسوسات واذا
زالت عاد الى الصلاح ومتى عرضت الافة في البطن المؤخر من الدماغ
اختل الحفظ وحدث النسيان واذا زالت عاد كما كان ولو لا
اختصاص الحس المشترك بمقدم الدماغ والحفظ بمؤخره
لما كان الامر كذلك قال والمدرك اقول
ذهب اكثر المحققين الى ان النفس الناطقة مدركة للجزئيات والكليات
والحاكم هذا التصديق لا بد ان يحصر الموضوع والمحمول مدركا لهما
ومدرك الكلي هو النفس ومدرك الجزئي ايضا هو النفس لكنها
تدرك الكلي بالذات والجزئي بواسطة القوى والآلات
لا بمعنى ان الآلات تدركها اولا ثم تدركها النفس كما دل عليه
ظاهر لفظ المتن والا لزم ادراك الشيء مرتين وكون الانسان

الواحد مدركين وذلك باطل بالبديهة بل المدرك هو النفس
ولكن بواسطة القوي وانطباعها في تلك القوي والذي يدل
على ان النفس لا تدرك الجزئيات بالذات هو انها لو ادركتها
لزم انقسام النفس وهو محال بيان الملازمة انا اذا تخيلنا
مربعا مجسما بربعين على هذه الصورة فلا شك في تغاير الجناحين
اعني المربعين اللذين على الطرفين وامتياز كل منهما عن الاخر ليس في
الخارج او المقدر عدمه في الخارج بل في الذهن لا بسبب الماهية
ولوازمها والمقدر انهما متساويان في الماهية بل بالعوارض المفارقة
ويلزم من ذلك ان يكون احد الجناحين مغايرا للمحل الاخر والا لزم
عدم الامتياز وحلول عرضين في محل واحد فلو كان محله هو النفس
لزم انقسام النفس بانقسامه ولزم ان يكون جسما وهو باطل
قال واما اقول لما فرغ من ذكر القوي المدركة
شرع في المحركة وهي تنقسم الى باعثة وفاعلة فالباعثة اما مدركة
وهو القوي الباعثة على الفعلية ودفع الضرر والفاعلة هي القوة في
العضلة التي تحرك الاعضاء بواسطة تمديد الاعصاب وارخائها
فان تمديد الاعصاب يوجب حركة قبض وارخاءها يوجب حركة
بسط وهي المبدا القريب للحركة اليدينية ولها الحزم ولها
الشهوة او الغضب ولها الرد او التسفل وكل واحد من هذه
الامور مبدا للبعيد للحركة قال واما اقول
لما فرغ من القوي الحيوانية شرع في القوي التي تشترك فيها
الحيوان والنبات وسماها الحكماء بالقوي النباتية
والاطباء بالقوي الطبيعية وهي القوى المقتضية للاغتذاء المخلفة
من التغذي والنمو والتوليد من غير شعور ولا ارادة ثم انها لا تخلو

امتا

امتا ان تكون فعلها لاجل بقاء الشخص او لاجل بقاء النوع والاول
فعلها لاجل الشخص قسمان احدهما القوي الغاذية والثاني
التنمية وذلك لان المركب من العناصر لما كان تتحلل منه
اجزاء لاجل الحرارة الغريزية الذي فيه والحرارة الغريزية
الوازمه عليه احتاج في بقائه الى بدل ما تحلل ليصير جزءا
منه كما كان المتحلل جزءا وهذا تتم بامرين احدهما
تحصيل البدل وهو العادة والاخر يصرفه في اجزاء الجسم وهو
النامية والقوى العادية هي التي تحصل الغذاء المشابه
للمتغذي ليخلف تلك القوة بدلا عما تحلل وبحوار ان يقرا
ليخلف بالياء المفتوحة المنقوطة من تحت اي ليخلف الغذاء بدلا
عما تحلل وتقوم مقامه وهو واضح وهذا التعريف يشمل على
المعاني الاربع والغذاء جسم من شانه ان يكون جزءا او ما
هي القوة التي تزيد في اقطار الجسم احترازا من الزيادات
الصناعية فان الصانع اذا احذ قطعة من مادة وزاد طولها
بعض من عرضها وبالعكس ولنا هذه القوة فانها تزيد في الاقطار
الثلاثة وله على تناسب طبيعي احترازا عن الزيادات الخارجة
عن المجري الطبيعي كالعدم والاشتقاق فانها ليس على تناسب
طبيعي ونعني بالتناسب الطبيعي هو ان طول الجسم اذا كان
ذراعين وعرضه ذراعا كانت الزيادة في الطول ضعف الزيادة في
العرض قوله الى غاية السواد عن السمن فانه وان كان
في الاقطار الثلاثة لكن ليس الغرض منه البلوغ الى تمام النشو
فانه قد يحصل وقت الشيخوخة الذي هو وقت الذبول قال
والثانية اقول القوة الثانية من القوي الطبيعية وهي

من المتعدي

التي احتيج اليها لبقا النوع وفعلها بعد فعل الاولي وتنقسم الى المولده
والمصورة اما المولده فهي القوة التي تحصل جزا من العدا بعد
الهضم الاخير ليصير مادة شخص واما المصوره فهي التي تحيل الدمي
الى لحم او تفيد الصور والقوي الخاصة بالنوع والحق تصويرها
استناد التصوير الى الله تعالى ابتدا من غير توسل بهذه القوي
فان من المحال استناد هذه الافعال العجيبة المختلفة الدالة
على حكم مدبر الى قوة عديمة الشعور والارادة قال
ويحدر اقول العاديه لها حوادم اربع الجاذبة والماسكه
والدافعه والدافعه لا يفعلها لا يتم الا بهذه الاربع
وذلك لان احالة العدا الى السبيد تحتاج الى تحصل العدا
وحديه الى موضع المضم والى هضمه فيه والى امساكه ليتم
المضم والى دفع ما لا يحتاج اليه الى التغذيه عن البدن
وعلم من هذا ان هذه القوي انما هي حوادم العاديه وليست
حوادم الثلث الاخر اعني النامية والمولده والمصوره
وكلام المصنف يدل على خلاف ذلك ويمكن توجيهه
كما مر بان يقال ان العاديه كالحادم للقوي الثلاث
المذكوره لئن وقف فعل الثلاث عليها وعلى هذا اذا كانت
هذه الاربعة حوادم العاديه كانت حوادم القوي الثلاث
ايضا فصح قوله ويحدم القوي الاربع اربع اخر وكما ان للمعده
حادثة كذلك لكل عضو من الاعضا قوة حادثة والا لما اختص
كل عضو بحصته قوله وطها اربع مراتب اى للهاضمة اربع مراتب
احدها عند المضغ في الفم ويدل عليه ان الحنطة المصنوعة
تعفن في اضياح الناميل بلا تعفن المطبوخة في الما والمرتبة

الثانيه

الثانيه في المعده وهو ان يصير العدا لمخالطة المشروب
شبيها بما الكشك الغخن اى ما الشعير الغخن وبلوغ المخ
بالكيلوس والمرتبه الثالثه ان يحدث الكيلوس
الى الكبد ويصير فيه اخلاطا اربعة المرتبة الرابعة
في الاعضا فان الاخلاط اذا توزعت على الاعضا انهضم
في كل عضو ما يخصه انهضاما اخر ليصير جزا منه قوله
والماسكة اي القول الثالث من القوي الخوادم هي
الماسكه وهي التي تمسك الحدود في المعده وتمنعه
عن النزول الى ان يهضم الهاضمة والدافعة هي التي تدفع
عن البدن ما فضل من الغذا ولم يقبل الانهضام وكذلك
يدفع المهيا للعديه عضوا اخر اليه قال التاسع
اقول اتفق الحكما وطائفة من المتكلمين على ان النفس
لا تنعدم بعد خراب البدن واستدل المتكلمون بما تقدم
في بحث تجرد النفس من الايات والاثار والاخبار الدالة على
بقائها واحتج الحكما بان النفس عرض مادي وكل ما يقبل
العدم فهو مادي ينتج ان النفس لا تقبل العدم اما الصغرى
فلما تقدم في بحث تجرد النفس واما الكبرى
فلوجهين احدهما انه لو لم يكن مادي لكان الشي الواحد
مقتضيا للقوة والعقل وهو باطل فيجب ان يكون طها ما
يقتضي ذلك هذه القوه وهو المادة كما تقدم في بحث
افتقار الهيولى الى الصور والثاني ان امكان العدم
لو قام بالنفس لزم بقاؤها عند عدمها لما تقدم في
اثبات الهيولى من وجوب وجود القابل عند حصول المقبول

وانه محال فيجب ان كون لها مادة يقوم بها الامكان ونبقى
عند فنا النفس هذا تقرير المقدمتين اما تقرير الاعتراض عليه فهو
ان يقال لانسلم ان النفس غير مادي وما ذكرتم من الدلايل عليه
في الوجه الاول قد تقدم الجواب عنه في موضعه واما الوجه
الثاني فتوقف على كون الامكان وجوديا وقد تقدم بطلانه
ايضا في بحث الوجوب والامكان فان قلت نحن لا نتعرض للامكان
بل نقول ان النفس لو كانت قابلة للفساد لكانت باقية
مع الفساد اذ القابل يبقى مع المقبول قلت المقبول اذا كان
وجوديا يجب بقا القابل معه اما اذا كان عدميا فلا قال
ثم اقول اتفق القايلون ببقا النفس على ان لها
بعد فنا النفس سعادة وشقاوة والسعادة بسبب ادراك
الملايم من حيث هو ملايم والشقاوة بسبب ادراك المنافي من
حيث هو منافي وتلخيص الكلام فيه ان يقال ان النفس
الانسانية اما ان يكون لها استعداد اولا والاول اما ان يكون
مطابقا للواقع او لا يكون على الاول اما ان تكون خالية عن الاخلاق
الرديه والملكات الذميمه اولا فهذه مراتب اربع الاولى مرتبة
النفوس الكاملة المتصفة بالعقايد المطابقة كوجوب الواجب
ووحدته وغيرهما الخالية عن العلايق البدنية وهولا اصحاب
السعادات واللذات المرتبة الثانية مرتبة النفوس
المتصفة بالعلوم والعقايد المطابقة المتخلقة بالاخلاق
الذميمه والهيات الرديه فانها بعد مفارقة الابدان ربما
تعذبت بسبب الهيات والاخلاق الى ان تزول فان تلك
الاخلاق غير دايمة لها لانها حصلت لها بسبب البدن فتزول

بعد زواله وحينيذ تحصل لها السعادة الكاملة والى هذه
المرتبة اشار بقوله وان اكتست من البدن الخ المرتبة الثالثة
النفوس المعتقدة للاباطيل الجاهلة بحقايق الاسباب وزعموا
ان مولا اصحاب الشقاوة والالام العقوبة لان ههنا
امور ثلاثة توجب الالام والشقاوة احدها الجهل والثاني
الوسوسة في المعرفة الحقايق اذ لو لم يكن لها سوق لما حصلت
تلك العقايد الباطلة والثالث اليأس عن حصول
المعارف الحقيقية لزوال شرطه بسبب المفارقة عن البدن
واما ان لهذه الامور توجب الالم فلان السوق الى الشي مع
عدمه وعدم التمكن من تحصيله توجب الالم المرتبة الرابعة
النفوس الخالية عن العقايد الحقة والباطنة حيا وهي مما لا سعادة
لها ولا شقاوة بحسب العقايد والله اعلم بالصواب

في الالهيات

قال الكتاب الثاني اقول مباحث هذا
الكتاب هي المقصودة بالذات في علم الكلام وما تقدم عليها
يجري مجرى المقاوي والمقدمات لها والمراد ههنا من الالهيات
ما يبحث عن ذات الله وصفاته وافعاله ولهذا رتب الكلام
فيه على ثلاثة ابواب الاول في ذات الله تعالى وفيه
فصول الاول في اثبات واجب الوجود والعلم به وفيه
مباحث قال الاول اقول لما كان اثبات
واجب الوجود متوقفا على ابطال الدور والتسلسل كان العقل جازما بان
وجود المؤثر متقدم على وجود الاثر بالذات فلو كان كل منهما مؤثرا
في الاخر بالذات لكان كل واحد منهما متقدما على المتقدم على نفسه
والمتقدم على المتقدم على الشي متقدم على ذلك الشي فيلزم كون

بعد زواله

كل منهما متقدما على نفسه بمرتبتين وهو محال ثم هنا بحث
وهو ان يقال ان عنيتم بالمتقدم الذاتي التقدم بالزمان
وهو محال لوجوب مقارنة المعلول للعلة بالزمان وان
عنيتم به كون الشئ مؤثرا في غيره كان المتقدم عن الثاني من غير عكس
وان عنيتم به امرا اخر فلا بد من تصوره ثم من اقامة الدليل
على ثبوته ثم بيان استحالة تقدم الشئ على نفسه بديهيا
فلا حاجة الى التعريف وبيان الاستحالة وقد سلك الامام في
ابطال الدور طريقا اخر وهو ان المعلول مفتقر الى العلة
فلو كان كل واحد منهما معلولا للاخر لكان كل واحد منهما مفتقرا الى الاخر
ويلزم افتقار الشئ الى نفسه وهو محال اما الاول فلان
اضافة فلا تعقل الا بين الشيئين واما الان المفتقر اليه يجب
ان يكون واجبا بالنسبة الى المفتقر اليه فلو كان الشئ الواحد
مفتقرا الى نفسه لزم ان يكون الشئ الواحد واجبا ممكنا معا وهو محال
ولقائل ان يقول لا نسلم ان المفتقر الى المفتقر الى الشئ مفتقرا الى
ذلك الشئ الا اذا لم يوجد العلة القريبة مع عدم العلة
البعيدة حصل المعلول والا لزم تخلف المعلول عن العلة القريبة
وانه محال فالمعلول لا حاجة به الى العلة البعيدة واذا كان كذلك
فلا يلزم من افتقار الشئ الى ما يفتقر اليه افتقاره الى نفسه
ويمكن ان يجاب عنه بانا لا نسلم افتقار المفتقر الى المفتقر الى الشئ مفتقر
الى ذلك الشئ بديهي ووجود المعلول على تقدير عدم العلة البعيدة
محال لان العلة القريبة ليست علة تامة للمعلول بل جزء منها والتخلف
عن جزء العلة غير ممتنع سلمناه لكن انما يلزم منه ان المحتاج
الى المحتاج الى الشئ لا يكون محتاجا على هذا التقدير ولكن لا يلزم

ان لا

ان لا يكون محتاجا في نفس الامر ان هذا التقدير محال قال
واما الوجه الاول استدل المصنف على ابطال التسلسل بوجهين
الاول برهان التطبيق وتقريره ان يقال لو تسلسلت
العلل والمعلولات الى غير النهاية لامكننا فرض جملتين احديهما
من المعلول الاخير الى ما لا يتناهى والثانية من المعلول الذي قبل
المعلول الاخير بمرتبة واحدة ثم نطبق احدى الجملتين بالاخرى
باذ نجعل الاولى من هذه الجملة مقابلا للاولى من الجملة الثانية
والثاني من الاولى مقابلا للثاني من الثانية وهلم فالجملة
الناقصة اما ان تستغرق الجملة الزائدة او لا تستغرق فان
استغرقت كانت الناقصة كالزائدة هذا خلف وان لم تستغرق
يلزم انقطاع الجملة الناقصة فتكون متناهية لحصول مبدا
ومنتهى فيها واذا تناهت الجملة الناقصة يلزم تناهي الزائدة
ايضا لانها انما زادت عليها بقدر متناه وهو معلول واحد والزائد
على المتناهي بقدر متناه يكون متناهيا قطعا فان قيل
لا نسلم انقطاع الثانية لو لم تنطبق على الاولى ولم تستغرقها لان عدم
انطباقها قد يكون لانقطاعها وقد يكون لتخلفنا عن توهم مقابلة
اجزائها فلا نعلم نقصانها ولا تناهيها سلمناه لكن لا نسلم استحالة
كون الناقصة مثل الزائدة على تقدير التطبيق لان التطبيق امر محال
والمحال جاز ان يستلزم المحال فالجواب عن الاول ان الانقطاع
على تقدير عدم الاستغراق ضروري والمستند فاسد لان التطبيق
لا يجب ان يكون ماخوذا من القوة الوهمية فان القوة العقلية
تحكم عليها لا يتناهي فجاز الحكم على الجملتين وان كانتا غير متناهيتين
بالتطابق وفيه نظر لان ادراك العقل امورا غير متناهية مبني على

سبيل التفصيل محال وعن الثاني انا لا نطيق امرا ممكنا نفرضه العقل
وای استحالة في محاذاة احدى الحلقتين باجزاء الاخرى بالقوة العقلية
التي تمكننا تعقل غير المتناهي ۞ واعلم ان هذا البرهان على تقدير
صحته كما يدل على بطلان التسلسل في العلل والمعلولات بذلك
على بطلان سائر انواع التسلسل وذلك مما لا نوخذ احاده دفعة
كالازمنة والحركات الماضية او نوخذ لا بترتيب لها وضعا
كالنفوس الناطقة او لها ترتيب وضعي كالاجسام قال
الثاني اقول هذا الدليل باطل تسلسل العلل والمعلولات
من طرف المبدا وتقريره ان يقال لو تسلسل العلل والمعلولات
الى غير النهاية كان للمجموع الحاصل منها ممكنا لافتقاره الى
احاده الممكنة والمفتقر الى الممكن ممكن فذلك المجموع ممكن
فيكون لها علة وتلك العلة اما ان تكون نفس ذلك المجموع
او امرا داخلا فيه او امرا خارجا عنه والاول باطل بالضرورة
فان الشيء لا يكون علة لنفسه والثاني ايضا باطل لان كل واحد
من تلك الاحاد معلول لغيره وحينئذ لا يكون علة لنفسه ولا
لعلته لامتناع تقدم الشيء على نفسه وعلى ما تقدم عليه واذا لم
يكن علة لنفسه ولا لعلته لا يكون علة مستقلة للمجموع
بل لبعضه فقط وقد فرضناه علة له وقد يقال في ابطال هذا
القسم لو كان علة ذلك المجموع امرا داخلا فيه لزم كونه علة
لنفسه ولعلته لان المؤثر في المجموع مؤثر في كل واحد منه
ومن جملة تلك الاحاد هو وعلته فيلزم كونه علة لنفسه ولعلته
وانه محال فتعين الثالث وهو ان يكون المؤثر امرا خارجا
عن مجموع الممكنات ولا شك في ان الخارج عن مجموع الممكنات لا يكون ممكنا

والا

هية

والا لكان داخلا لا خارجا عن وما ليس بممكن من الموجودات فهو واجب
بالضرورة فتنتهي الموجودات الى واجب الوجود لذاته فتنقطع
التسلسلة لا يقال المؤثر في المجموع هو الاحاد الممكنة الغير المتناهية
فانها بحيث لو تحققت لتحققت وانتفت لانتفت لانا نقول
ان اريد بالاحاد الكل من حيث هو كل فهو نفس المجموع وقد سبق
الشيء في نفسه ممتنع وان اريد به كل واحد واحد لزم اجتماع
المؤثرات على اثر واحد بالتخصص وانه محال وايضا يكون المؤثر
على هذا التقدير داخلا وقد ابطلناه واذا انتفى ذلك
فاعلم ان على هذا الدليل اعتراضات الاولى لم لا يجوز ان يكون
المؤثر في ذلك المجموع امرا داخلا فيه قوله لانه حينئذ لا يكون
علة لنفسه ولا لعلته قلنا نعم قوله واذا كان كذلك
لا يكون علة للمجموع بل لبعضه فقط قلنا لا نسلم وانما يلزم ذلك
لو وجب ان تكون علة المجموع من حيث هو مجموع علة لكل واحد
من اجزائه وهو محال فان المجموع المركب من الواجب لذاته وجميع
الممكنات الموجودة ممكن لافتقاره الى اجزائه التي هي غير مع
ان علته امر داخل فيه اذ ليست نفسه لما يتم ولا خارجه
عنه لاستحالة وجود موجود في الخارج عن هذا المجموع فهي
اذن امر داخل فيه وهو واجب الوجود وليس علة لنفسه
والجواب من وجهين احدهما ان العلة التامة في الجملة
لو لم تكن علة في كل الافراد لكان بعض تلك الافراد مستغنيا عنها
والجملة متوقفة على ذلك البعض فلا يكون ما فرضناه علة
تامة للجملة علة تامة لها هذا خلف وما ذكر من المستند
مدفوع بوجهين احدهما ان المدعى المؤثر في المجموع المركب من

احاد امكانه مؤثر في كل واحد من اجزايه وما ذكروه من المجموع ليس كذلك
الثاني ان المطلوب ههنا ابطال التسلسل وما ذكرتم ههنا
من المجموع اما ان يكون موجودا اولا وايا ما كان يلزم وجود موجود
واجب لذاته اما اذا كان موجودا فظاهر لاستلزام وجود
المجموع وجود الواجب لذاته وبه ينقطع التسلسل واما اذا
لم يكن موجودا فلانه يلزم ايضا بطلان التسلسل لما ذكرناه من
البرهان الثالث من هذا المقصد الاعتراض الثاني هو انه لو وجب
كون المؤثر في المجموع مؤثرا في كل جزء لزم احد الامرين وهو اما تخلف
المعلول عن العلة التامة واما تقدم المعلول على العلة وذلك
لان المعلول الذي تركب من جزئين احدهما متقدم على الاخر كالسير
مثلا اما ان يوجد عليه من اجزاء الاول او مع الثاني والاول
يستلزم الاول والثاني الثاني والجواب ان مثل هذه
العلة يجب ان تكون مركبة من جزئين احدهما يكون علة تامة
للمتقدم وفوجد معه والثاني يحصل مع المتاخر وحينئذ ينتظم
ما قلنا فان العلة التامة حينئذ توجد مع المتاخر
وجزها لو وجد مع المتقدم ويكون المؤثر في المجموع مؤثرا في
كل واحد من اجزايه الاعتراض الثالث سلمنا ان المؤثر خارج عن
هذه الجملة لانسلم ان يكون واجبا وانما يلزم من ذلك
ان لو اشتملت هذه السلسلة على كل الممكنات وليس كذلك
لجواز ان يكون هنا جمل غير متناهية فلا يلزم ان يكون الخارج
واجبا والجواب ان كان الخارج عن هذه السلسلة لو كان ممكنا
لكان داخلا فيها لانا اخذنا جميع العلل والمعلولات بحيث لا يخرج
عنه ممكن قال الثاني اقول لما فرغ من ابطال الدور

والتسلسل

والتسلسل شرع فيما هو المقصود من هذا الفصل وهو اقامة
الدليل البرهاني على وجود واجب الوجود واعلم ان من الناس
من احدث اثبت حدوث العالم وامكانه ثم استدل به
على وجود الصانع سبحانه وتعالى وهو الطريق الذي يسلكه
المتكلمون وبعض الحكماء ومنهم من اعتبر حال الوجود والعدم
بالنظر في الوجود وانه واجب او ممكن على اثبات الواجب
وهو الطريق الذي سلكه الشيخ ابو علي في كتاب الاشارات
والمصنف اشار للطريقة الاولى بالوجه الاول والى الثانية
بالثاني اما الوجه الاول فتقريره انا لا نشك في وجود
موجود حادث كالحركات المعينة والاشخاص المخصوصة
فنقول كل حادث ممكن وكل ممكن يحتاج الى سبب ينتج
ان كل حادث يحتاج الى سبب اما الكبرى فقد مر بيانها
واما الصغرى فلان الحادث هو الذي كان معدوما
ثم صار موجودا وكل ما كان كذلك كانت ماهيته
قابلة للوجود والعدم لانها لو لم تكن قابلة لما تحقق عدمها
ولا وجودها ولا نعني بالممكن الا هذا ثم نقول هذا البيت
ان كان واجبا لذاته فهو المطلوب وان كان ممكنا لذاته
افتقر الى مؤثر ثم نقول ذلك المؤثر ان كان هو الاول لزم الدور وان
كان غيره نقلنا الكلام اليه فاما ان يدور
او يتسلسل او ينتهي الى الواجب والاولان باطلان
لما مر فتعين الثالث وهو المطلوب واما الوجه الثاني
فتقريره ان يقال لا نشك في وجود موجود فان كان واجبا
ثبت المطلوب وان كان ممكنا فلا بد له من مؤثر بالضرورة

وذلك المؤثر يجب ان يكون واجبا او منتهيا الى الواجب.
بالضرورة دفعا للدور والتسلسل وايا ما كان حصل
المطلوب فان قيل على سبيل المعارضة ما ذكرتم
من الدليل وان دل على كون المستند واجبا لكن عندنا ما سبق
وذلك لانه لو وجب وجود واجب الوجود لكان وجوده زايدا
على ماهيته وعارضا لها لما تقدم في بحث الوجود من ان
وجود الواجب عارض لماهيته واذا كان عارضا كان ذلك
الوجود ممكنا لافتقاره الى معروضه وكل ممكن فله
سبب وسببه لا يخلو اما ان يكون امرا مقارنا وهو الماهية المعروضة
او مباينا وهو غير الماهية المعروضة وكلاهما باطل اما
الاول فلان الماهية المؤثرة في وجوده ان كانت معدومة
لزم كون المعدوم مؤثرا علة للموجود وانه محال واما الثاني
فلانه يلزم منه كون الواجب لذاته مفتقرا في وجوده الى سبب
منفصل عنه ويلزم منه امكان الواجب وهو محال فالجواب
عنه ان نختار كون المؤثر في وجود الواجب هو الماهية المعروضة
من حيث هي هي مع قطع النظر عن كونها موجودة او معدومة
ولا يلزم منه كون المعدوم مؤثرا في الموجود ولا تقدم
الوجود على نفسه لانه لا يلزم من اسقاط الوجود عن درجة
الاعتبار ادخال العدم فيها وبالعكس قال الثالث
اقول اختلف العلماء في حقيقة الله تعالى هل هي
معلومة او لا فذهب كثير من المتكلمين الى انها معلومة وذهب
المحققون منهم الى انها ليست معلومة لكن يصح ان يعلم وذهب
الحكماء الى انه حقيقة الله تعالى لا يصح ان يعلم وان الطاقة

البشرية تعجز عن ذلك احتج الحكماء بانه لو امكن معرفة
ذات الله بالحقيقة فاما ان تكون تلك المعروضة ضرورية
او كسبية وكلاهما باطل اما الاول فلك تفاق على ذلك
وللقطع بانه غير متصور تصورا حسيا ولا وجدانيا ولا
عقليا فلا يكون ضروريا واما الثاني فلان الاكتساب
اما ان يكون بالحد او بالرسم والاول باطل لان الحد انما
يكون للمركبات وحقيقة الله غير مركبة كما تقدم من ان
المركب ثباتي الوجوب فلا يكون ذات الله قابلا للتحديد
واما الرسم فلانه لا يفيد معرفة الشيء وحقيقته قوله
ولذلك اي ولاجل امتناع حدين لما سأل فرعون لموسى
عن حقيقة الله تعالى اجاب موسى بذكر خواص الله تعالى وصفاته
وهو قوله رب السموات والارض وما بينهما ان كنتم موقنين
فاستهجن فرعون هذا الجواب وقال لمن حوله الا تستمعون
جوابه فاني سألته عن حقيقته وهو يذكر افعاله فاجاب
موسى ثانيا بما هو اقرب عند الناظر واوضح عند المتامل
وهو قوله ربكم ورب ابائكم الاولين فتعجب فرعون لما في
الجنون فاجاب ثالثا بصفات ابين واظهر وهو رب
المشرق الخ وقد اخبر الله تعالى عن احكامه بقوله قال
فرعون وما رب العالمين الى تعقلون فان قلت جواب
موسى بذكر الصفات مرة بعد اخرى يوهم بانه لا يمكن ان يعرف
حقيقة الله تعالى والا لقال لا اعرف حقيقة الله تعالى او
سأل الله تعالى ان يعلم به ليجيبهم بذلك اجاب المتكلمون
عما تمسك به الحكماء وجهين احدهما بالمنع من انحصار الاكتساب

معرفة الله تعالى في الحد والرسم لجواز حصولها بالالهام او بعضه
الباطل او عرفان والثاني المعارضة الزامية وهو ان حقيقة
الله عند الحكما هو الوجود المجرد والوجود المجرد معلوم لان
كل واحد من الوجود والتجرد معلوم وادا كان الوجود والتجرد
معلوما لزم بالضرورة كون ماهيته ايضا معلومة فيه
نظر لانا لا نسلم وجوده الخاص معلوم بل المعلوم هو الوجود المطلق

قال الفصل الثاني اقول لما فرغ من اثبات
الواجب لذاته شرع في صفاته وهي اما سلبية وهي الصفات
التي تتضمن تنزيه الله تعالى عما لا يليق به وتسمى صفات
الجلال واما ثبوتية وهي صفات الاكرام اما
السلبية فلا نهاية لها لان له بحسب كل موجود وكل حادث
صفة سلبية وهو كونه ليس ذلك الموجود وليس ذلك
الحادث والمصنف ذكر منها جملة الاولى ان ماهية الله
تعالى مخالفة لماهية مخلوقاته لذاته المخصوصة لا بصفة
زايدة واليه ذهب ابو الحسن الاشعري وابو الحسن البصري
وهو المختار والدليل عليه هو ان ماهية الله تعالى لو
كانت مساوية لماهية الممكنات ولا شك في ان الاشياء
المساوية في تمام الحقيقة يصح على كل واحد منها ما يصح على الاخر ولكن
ذات الله تعالى بالصفات المميزة له عن ماهية الممكنات
انما تفتقر الى مرجح وموجب لزم الترجيح من غير مرجح وان افتقر
فذلك الموجب اما ذات الله تعالى او غير ذاته وكل واحد منهما
باطل اما الاول فلاستلزامه تناول الشيء مع انحاد
الملزوم وقال المصنف لانه لم يترجح بل صار مرجحا لان الدوات

اذا تساوت في الدراتية فيكون بعضها موجبا لاختصاص صفة
بدون البعض يقتضي ذلك واما الثاني فلان ذلك الغير
ان كان صفة اخرى ملاقية لذات الباري يعود الكلام في
اختصاصها به ويلزم الدور او التسلسل وان كان امرا منفصلا
عن ذات الباري تعالى لزم احتياج الواجب في صفته المخصوصة
الى سبب متصل هذا خلف فان قيل لا نسلم لزوم الدور
او التسلسل على تقدير كون الموجب ملاقيا لجواز ان يكون
الموجب لاختصاص الصفة المميزة بذات الباري تعالى
هو نفس تلك الصفة المميزة لا امر آخر كاختصاص
الفصل بحصة من حصص الجنس لذاته مع تماثل الحصص في الحقيقة
وكاختصاص العلة بالمعلول المماثل لمعلول اخر لا لذاتهما
اي لذات العلة لا لامر آخر والجواب اما لزوم الدور
او التسلسل فقد مر واما امتناع كون الموجب لاختصاص
نفس الصفة فلان الصفة معلومة لذات الباري تعالى
فتكون متاخرة عنه بالوجود والتعين ضروري ان تعين
المعلول متاخر عن تعين العلة فلو كانت الصفة
مقتضية لبعض ذات الباري تعالى لزم الدور فحكم
هذه الصفة حكم الجنس والمعلول الاخر حكم الفصل والعلة
وكما انهما لا يقتضيان تعين الفصل والعلة فكذلك هذا
وايضا لو جاز ان يكون الاختصاص لذات الصفة لجاز لنا
في لوازم الامثال والتالي ظاهر البطلان والشرطية ايضا
ظاهرة لان التقدير بمثل ذات الباري وذات الممكنات
في الدراتية فان قلت لم لا يجوز ان يكون امتياز ذوات

فكان ممكنا ح

ص

ص

المحدثات عن ذاته تعالى بسبب اختصاص ذوات المحدثات
بصفات نبوتيه وامتياز ذاته عن ذوات المحدثات بسلب
تلك الصفات عن ذاته قالسلب لا يفي فيه عدم علة الثبوت
قلت لو كان كذلك لزم افتقار الواجب الى عدم علة ثبوت
الصفات فيلزم امكان الواجب على هذا التقدير ايضا
قال وقال القول الذي قدمنا المتكلمين الى
ان ذات الله تعالى تساوي سائر الذوات في الذاتية
وتخالفه بصفة مخصوصة به واستدلوا على تساوي
الذوات بوجوه اربعة الاول ان المعنى بالذات ما يصح
ان يعلم بالاستقلال ويخبر عنه ولا شك في ان هذا المعنى
مشترك بين جميع الذوات والماهيات واما الوجوه الاخر
فهي الوجوه الدالة على كون الوجود امرا واحدا
مشتركا بين جميع الموجودات وتقرير الاول ههنا انه يصح
تقسيم الذوات الى الواجب والممكن ومورد القسمة مشترك
وتقرير الثاني انا اذا عقلنا ذاتا ثم اعتقدناه قديما او
حادثا متحيزا او غير متحيز فاعتقادنا له ذاتا لا يزول ولا
يتبدل في جميع تلك الاحوال وهذا يدل على ان المفهوم من الذوات
واحد في الكل وتقرير الثالث ان يقال المعلوم اما ذات
او صفة وصريح العقل يشهد بان هذا التقسيم حاصر ولو لم
يكن المعلوم من الذوات امرا واحدا مشتركا لم يكن حاصرا
لانه حينئذ يكون معناه ان المعلوم اما ذات معينة
او صفة وهذا غير حاصر نعم اختلف هؤلاء منهم من زعم
ان الله تعالى يخالف مخلوقاته بوجوب وجوده وعلمه التام

وقدرته

وقدرته الشاملة وهو مذهب ابي علي ومنهم من زعم انه يخالفها
بالحالة الخامسة وهي الالوهية التي توجب الاحوال
الاربعة وهي الحيية والعالمية والقادرية والموجودية
وهو مذهب ابي هاشم ومنهم من زعم انه يخالفها هاشم
والجواب عما احتجوا به على تساوي الذات بوان المفهوم
من الذات اما كون الشيء بحيث يصح ان يعلم ويخبر عنه كما ذهب
بعضهم واما كونه امرا قائما بنفسه اي مستغنيا عن المحل
كما ذهب اليه الجرجاني والنزاع في اشتراك الذوات في هذا
المفهوم واما النزاع في ان تلك الحقايق التي يعرضها هذا
المفهوم ويحكم عليها به هل هي متساوية من حيث انها هي او لا
وما ذكروه من الوجوه لا يفيد ذلك والاشتراك في
العوارض لا يوجب الاشتراك في المعروض على انا
نقول هذه الوجوه بعينها قائمة في الصفات فيلزم ان
تكون الصفات متساوية في كونها صفات فامتياز بعضها
عن بعض يستدعي صفة اخرى ويلزم التسلسل وذهب
الحكماء الى ان ما هية الله تعالى نفس الوجود والوجود
امر مشترك بين كل الموجودات وتمتاز عن وجودات الممكنات
بقيد عدمي وهو ان وجوده غير عارض لشيء من الماهيات
ووجود سائر الموجودات عارض لها وقد تقدم ذلك
في بحث الوجود قول الثاني القول اتفق
السواد الاعظم من العقلاء على ان الله تعالى ليس بجسم خلافا
للمجسمة وعلى انه تعالى ليس في جهة وجيز خلافا للكرامية
والمجسمة والمراد بقولنا ان الشيء الفلاني في الجهة

او في الحيز انه يمكن ان يشار اليه اشارة حسية باذهمنا
اوهناك ثم من الكرامية والمجسمة من ذهب الى انه مماس للعرش
ببعد متناه ومنهم من ذهب الى انه مماس للعرش ببعد غير متناه
وهو قول محمد ابن الهيصم منهم واعلم ان نفي الجسمية لا يستلزم
نفي التحيز فانا نعلم بالضرورة اختصاص الالوان بالجهات
والاحياز المخصوصة مع انها ليست باجسام ولا يقدح في
ذلك ما يقال ان التحيز هو التبعية لان التحيز اعم من
التحيز بالاستقلال والتحيز بالتبعية وايضا الجوهر
الفرد على القول به متحيز وليس بجسم واستدلوا المصنف على نفي
التحيز والجسمية بوجهين احدهما يدل على نفيهما صريحا
والثاني يدل على نفي الثاني صريحا اما الوجه الاول فتقريره
ان الباري تعالى لو كان في جهة وحيز فاما ان يكون محتملا
للقسمة او لا وكلاهما باطل اما كونه محتملا للقسمة فلانه
لو حيزه ان كان بالتبعية كان عرضا فيحتاج الى موضوع
فلا يكون واجبا وان كان بالذات كان جسما وهو محال
اما اولا فلان كل جسم مركب اما من الهيولى والصورة واما
من الاجزاء التي لا تتجزى والواجب لذاته يستحيل ان يكون
مركبا لما تقدم من احكام الوجوب واما ثانيا فلان كل
جسم محدث لما تقدم في بحث حدوث الاجسام والواجب
لذاته يستحيل ان يكون محدثا واما كونه غير محتمل للقسمة
فلان التحيز الذي لا يقبل القسمة هو الجوهر الفرد واستحال
ان يكون واجب الوجود جوهرا فردا لانه يؤدي الى تركب
الله تعالى اصغر الاشياء تعالى عنه علوا كبيرا والخصوم ايضا

وافقوا

وافقوا على انه يجب تنزيه الله تعالى عن هذه الصفة واما الوجه
الثاني فتقريره ان كل ما كان مشارا اليه بحسب الحس فهو متناه
القدر والاشياء من متناهي القدر واجب اما الصغرى
فللبرهان المذكور في بحث تناهي الاجسام واما الكبرى
فلان الاختصاص بالقدر المعين دون غيره من المقادير
الممكنة ان لم يكن لمرجح لزم وقوع الممكن لا لمرجح وهو محال
وان كان لمرجح لزم افتقار الواجب في وجوبه الى غيره
جوازا ان تكون ذاته مقتضية للمقدار المخصوص واعلم ان
هذا الدليل يدل على نفي الجسمية ايضا لان انتفاء التحيز يستلزم
انتفاء الجسمية قالوا احتجوا اقول احتجت
الكرامية على انه تعالى في جهة بالمعقول والمنقول اما
المعقول فوجهان احدهما ان العلم الضروري حاصل
بان كل موجودين اما ان يكون احدهما ساريا في الاخر كالعرض
الساري في الجوهر او يكون احدهما مباينا عن الاخر
في الجهة كالسماء والارض والباري تعالى ليس حالا في العالم
ولا محلا له فيكون مباينا عن العالم في الجهة والوجه
الثاني ان الجسم انما يقتضي الحيز والجهة لانه قايم بنفسه
والله تعالى يشاركه في كونه قايما بنفسه فوجب ان يكون مشاركا
له في الحصول في الجهة والحيز واما المنقول فظاهر ايات
فظاهر ايات تدل على كونه في الجهة كقوله تعالى الرحمن على العرش
استوى وقوله تعالى يخافون ربهم من فوقهم وقوله
تعالى اليه يصعد الكلم الطيب وقوله تعالى وهو القاهر
فوق عباده احتجت المجسمة بظواهر ايات تدل على الجسمية

كقوله تعالى كل شئ هالك الا وجهه وقوله تعالى ويبقى وجه ربك
وقوله تعالى يد الله فوق ايديهم وقوله عليه الصلاة والسلام
خلق ادم على صورته وقوله عليه السلام قلوب العباد بين
اصبعين من اصابع الرحمن والجواب عن الوجه الاول
منع انحصار كل موجود في القسمين المذكورين بجواز ان يكون
احدهما غير سار في الاخر وغير مباين له في الجهة ودعوى
استحالة هذه البديهية ايضا محال لان البديهي لا يجوز وقوع
الاختلاف فيه للجمع العظيم من العقلاء وهذه القضية
قد انكرها اكثر العقلاء ولم يقل بها الا الحنابلة
والكرامية والجواب عن الوجه الثاني ان يقال
لانسلم ان اقتضاء الحيز والجهة للكون قائما بنفسه
بل انما يقتضيهما الحقيقة المخصوصة فانا نحرم بان اختصاص
الذات ببعض الصفات معلل بنفس الذات لا بصفة اخرى
والا لزم التسلسل واذا كان كذلك فلم لا يجوز ان يكون
اختصاص الجسم بالجسم من هذا القبيل والجواب عن الايات
سواء يقال انها نقلية وما ذكرناه من الادلة عقلية
والادلة العقلية معارضة للادلة النقلية لان القدح
في العقل يوجب القدح في النقل واذا كان كذلك فحينئذ
لا بد من امرين اما ان ينوص علمها الى الله تعالى كما هو مذهب
السلف وقول من يوجب الوقف على قوله تعالى وما يعلم
تاويله الا الله واما ان يستقل بتاويلها على التفصيل كما هو
مذهب اكثر المتكلمين وقد صنف لتلك التاويلات
كتب ومن اراد ها فليرجع اليها قال الثالث اقول

اتفق

اتفق جمهور العقلاء على ان تعالى لا يحد بغيره ولا يحل في غيره
خلافا للنصارى ومن تابعه الفلاسفة وجمع من الصوفية
اما الاول فقد ذكروا لهم دليلا يدل على نفي الاتحاد مطلقا
وتقريره ان يقال لو اتحد شيئان بعد الاتحاد اما ان
يكونا قد بقيا موجودين او صار معدومين او عدم احدهما
وبقي الاخر والاقسام باسرها باطلة اما الملازمة
فظاهرة واما انتفاء القسم الاول فلانهما لو بقيا موجودين
كان هناك شيئان ولم يكن اتحادا واما انتفاء القسم الثاني
فلانهما لو صارا معدومين فليس هناك ايضا اتحاد بل
صار الشيئان المفروضان معدومين ووحدة ما تغايرا بهما
واما انتفاء القسم الثالث فلان احدهما لو كان معدوما والاخر
موجودا لم يكن هناك اتحاد لان المعدوم لا يتحد بالموجود
ولقائل ان يقول لا نسلم انهما لو كانا موجودين لم يكن
اتحاد وانما يكون كذلك ان كانا موجودين بوجودين وعللتم
ولم لا يجوز ان يكونا موجودين بوجود واحد كما في الجنس
والفصل واما الثاني وهو بقاء الحلول فلان المعقول
من الحلول قيام موجود بوجود على سبيل التبعية وهو في
حق الله تعالى محال لانه يصير الواجب تبعا للغير
وايضا اما ان يكون حلوله في التي حلول العرض في الجوهر
او لا والاول ظاهر الفساد والثاني يوجب كونه متحيزا
وقد بان بطلانه قوله وحتى بطلا القول بهما اي
القول بالاتحاد والحلول منقول عن النصارى وجمع من
الصوفية فان من النصارى من يقول بان الله تعالى قد

حل في عيسى ومنهم من قد قال الحلولية وأما المتصوفة فقد نقل
عن بعضهم ان السالك اذا بلغ منتهى المقامات صارت
نفسه هو الحق المطلق والنور المحض قال المصنف اراد وا
بالاتحاد والاتحاد المعنى المتعارف على ما ذكرهو باطل
لما تقدم وان اراد وا بهما شيئا اخر فلا بد من بيانه وافادة تصوره
لينظر في صحته وفساده فان التصديق سواء كان بالنفي
او بالاثبات يتوقف على تصور الطرفين قال الرابع
اقول منع ان يكون ذات الله تعالى محلا للحوادث
وقبل الخوض في الدليل لا بد من تقديم مقدمة وهي
ان صفات الباري تعالى تنقسم الى ثلاثة اقسام احدها
صفات حقيقية غير اضافية كالوجود والحياة
وثانيها صفات حقيقية تلزمها الاضافات كالعلم والقدرة
فان العلم اضافة الى المعلوم والقدرة اضافة للمقدور
وثالثها اضافات محضة كالقبلية والبعدية وتعلق
العلم والقدرة بالمعلوم والمقدور وغير ذلك فنقول
اما وقوع التغير في الاضافات المحضة فلا خلاص عنه في
الصفات الحقيقية التي يلزمها الاضافات والكرامية
يقولون به وسائر العقلاء ينكرونه فاستدل المصنف على
بطلان مذهب الكرامية بوجوه اربعة الاول انه لو
تبدلت الصفات الحقيقية القائمة بذات الله تعالى
لزم انتقال ذات الله تعالى اذ لا نعني بالانتقال الا المباينة
الحاصلة للذات بتبدل الاحوال والصفات والتالي
باطل والا لزم كون الله تعالى متأثرا عن غيره وانه محال

وقيل

وقيل لا نسلم لزوم ما ذكرتم لان الانتقال انما يحصل للمادي
وقيل في تقرير هذا البرهان لو قامت الحوادث بذات
الله تعالى لزم تغير ذات الله تعالى وانه محال وهذا
ضعيف لانه ان فسر التغير بقيام الحوادث به اتحد اللازم
والملزوم وان فسر بغيره امنع انتفاء الشرطية الوجه
الثاني ان صفات الله تعالى لا بد وان تكون صفات الكمال ونعوت
الجلال فلو كانت صفة من صفاته محدثة لكانت ذاته قبل
حدوث تلك الصفة فيها خاليا عن صفات الكمال والخالي
عن صفات الكمال ناقص والنقص على الله تعالى محال وعلم
من هذا استحالة تبدل صفاته ايضا الوجه الثالث
ان ذات الله تعالى لو كانت قابلة لصفة من الصفات
المحدثة لكان ذلك المقبول من لوازم ذات الله تعالى او
منتميا الى قابلية لازمة لذاته والتالي باطل اما الشرطية
فلانها لو كانت لغير الذات لكان للذات قابلية اخرى
لذلك الغير ويتسلسل وان كان المقبول من لوازم ذاته
لزم ان لا ينفك عن الباري تعالى وبعبارة اخرى لو لم
تكن القابلية معللة بنفس الذات بل بغيره فذلك الغير
ان كان مباينا لزم افتقار الغير الباري تعالى في اضافته
بصفة الى غيره وهو محال فان كان مقارنا لزم ان يكون للذات
قابلية اخرى بالنسبة اليه ويلزم التسلسل واما

بيان

بطلان بيان التالي فلان صحة اتصاف الباري تعالى بصفة
متوقفة على وجود الصفة لان كون الشيء متصفا بغيره
نسبة بين الموصوف والصفة والنسبة بين المنتسبين

متوقفة على تحقق كل واحد من المنتسبين وصحة النسبة
تقتضي صحة وجود المنتسبين فيلزم صحة وجود الحادث
في الازل وانه محال لان الحادث ما لوجوده اول والازلي
ما لا اول لوجوده فالجمع بينهما جمع بين النقيضين قلت بمد
الدليل ان كل ازلي لا يتصف بحادث وتعاكس تعاكس المقتضي
الى قولنا كل ما يكون متصفا بالحادث لا يكون ازليا فنقول
انه تعالى ازلي وكل ازلي لا يتصف بالحادث فالله تعالى لا
يتصف بالحادث وهو المطلوب وفيه نظر اما الاول
فلانه معارض بان الله تعالى قادر في الازل ولا يلزم من
ازليته قادريته صحة ازلية المقدور واما ثانيا فلان امتناع
الحادث في الازل انما هو لاجل مع قيد الحدوث وصحة الاتصاف
ليست بالنسب الى هذا المجموع بل بالنسبة الى ذلك الشيء فقط
وهو جائز الوجود ازلا الوجه الرابع لو اتصف ذات الله تعالى
بصفة حادثة فالمقتضي لتلك الصفة لا يخلو من ان يكون
اما الذات او لازما من لوازمها واما وصفا حادثا او قديما
للذات واما امرا منفصلا عن الذات والاقسام باسرها
باطلة اما الاول فلاستلزامها الترجيح من غير مرجح لان
نسبة الذات ولوازمها العديمة الى جميع الصفات والاوقات
متساوية وهو مبني على ان المقتضي لتلك الصفة الحادثة
على سبيل الايجاب فاتصافه بصفة دون اخرى وفي زمان
دون اخر يودي الى الترجيح من غير مرجح واما الثالث فلانه
يعود الكلام في سبب عروض حدوثه ويتسلسل واما الرابع
فلانه يودي الى افتقار الواجب في الاتصاف بالصفة الى امر

مباين

مباين عن ذاته وانه محال ولما لم يمنع نسبة تساوي نسبة
المختار الى جميع الصفات والاوقات قال ولقائل اقول
لما فرغ من ذكر الادلة ذكر على كل دليل منها اعتراضا وتوجيه الاعتراض
على الاول ان يقال سلمنا ان ذاته تعالى لا تنفك عن الغير
ولكن لا نسلم ان تبدل صفاته يستلزم ذلك لجواز ان تكون ذاته
تقتضي صفات متعاقبة كل واحد مشروطا بانقراض الاخر
وحينئذ لا يلزم كونه متاثرا عن غيره ومنفعلا عنه ومجرد
حصول صفة لذات الله تعالى بعد اخرى لا تقتضي انفعالا
وان اردتم بالانفعال هذا فلا نسلم استحالته وعلى الثاني
ان يقال لا نسلم ان خلو الذات عن صفة حادثة يودي الى النقص
لجواز حصول الكمالات بصفات متعاقبة تقتضيها الذات في
ازمنة مخصوصة لتعلق الارادة بها في تلك الازمنة ويكون كل
صفة لاحقة خلفا وبدلا عن الصفة الزايلة فيكون الكمال
محفوظا في ضمن تلك الصفات المتعاقبة فان قلت
الصفات اذا كانت متعاقبة فان قلت فعند زوال الصفة
السابقة يخلو الذات عن الكمال المتعلق بها وحينئذ يلزم
الخلو عن الكمال قلت جاز ان يكون كونها صفة كمال مشروط
بعدم حدوث صفة اخرى او بزمان مخصوص فلا يلزم من خلو
الذات عن تلك الصفة عند حدوث اخرى او انقضاء الزمان
المخصوص خلوها عن الكمال وتوجيه الاعتراض على الثالث
ان يقال لا نسلم صدق الشرطية قولكم لان قبول الصفة
الحادثة من لوازم ذاته فلا تنفك عنه قلت نعم ولكنا
نلتزم من ذلك ان يكون قبول الصفة والاتصاف بها عند

السابقة

امكانهما من لوازم الذات ولما لم يمكن وجود الصفة في الازل
لم يمكن هذا الاتصاف في الازل فاعرف هذا الاعتراض على
هذا الوجه فانه دقيق حسن ومن الناس من وجه لوجيه آخر
ولهذا ان يقال لانسلم ان صحة اتصاف الذات ازلا بالحادث يستلزم
صحة وجود الحادث ازلا وذلك لان معنى قولنا ذات الباري
تعالى يصح ايضا فيها ازلا بالصفة الحادثة هو ان تلك الصفة
ان كانت ممكنة الوجود في نفسها ازلا يصح اتصاف الذات بها
ازلا وصدق الشرطية لا يستدعي صدق المقدم وفيه نظر
لان صحة الاتصاف بالصفة الحادثة لما كانت متوقفة
على صحة وجود الصفة الحادثة يلزم من صحة الاتصاف
في الازل صحة وجود الصفة الحادثة في الازل بالضرورة واما
السند فلا يناسب المنع اذ المنع بعد تسليم صحة الاتصاف
ازلا والمستند لا تسليم فيه لصحة الاتصاف فلم لو منع صحة
الاتصاف ازلا لكان صحيحا وموافقا للتوجيه الذي ذكرنا
وتوجيه الاعتراض على الوجه الرابع ان يقال سلمنا ان المقتضي
لتلك الصفة الخارجة من ذات الفاعل المختار والقول
بالترجيح بلا مرجح محال لجواز ان يكون تعلق ارادة الله تعالى بوقت
معين وبصفة معينة مرجحا ولم لا يجوز ان يكون هذا الاعتراض من قوله
او مختصة بوقت معين ومال التعلق الارادة قال
احتجوا اقول احتجت الكرامية على جواز قيام الحوادث
بذات الله تعالى بوجهين احدهما ان الله تعالى لم يكن فاعلا
للعالم في الازل والا لكان العالم ازليا هذا خلف فاعلا له
فيما لا يزال والفاعل صفة سلبية لانها تقتضي الا فاعلية

المحمول

المحمول له على المعدومات واذا كانت الفاعلية صفة وجودية
وقد حدثت في ذات الله تعالى بعد ان لم تكن لزم ان تكون
ذات الله تعالى محلا للصفة الحادثة الوجه الثاني
ان الاشاعرة اتفقت على صحة قيام الصفات القديمة
بذات الله تعالى ويلزم من ذلك صحة قيام الحوادث
ويلزم ايضا بذاته لان المصحح لقيام الصفة القديمة
بذاته انما كونها صفات ومعان وانما وصف القدم وانما
كونها صفات مع وصف القدم والاخيران باطلان لان القدم
عبارة عن نفي الاولية وذلك قيد عدمي والقيد العدمي
لا يكون داخلا في المقتضي فتعين ان يكون المصحح هو كونها
صفات ومعان والحوادث تشاركها في هذا المعنى فيلزم
صحة قيام الحوادث بذات الله تعالى والجواب عن الوجه
الاول ما ان الاخير فما ذكرتم من اضافة الصفة
وتعلقها لا نفس الصفة لان كونه فاعلا للعالم اضافة
عرضت لقدرته بعد ان لم تكن عارضة والاضافات لا
وجود لها في الخارج فلا يلزم حدوث صفة وجودية في ذات
الله تعالى والجواب عن الوجه الثاني بمنع الحصر لجواز
ان تكون الصفات القديمة بذات الله تعالى مخالفة
للحوادث في الحقيقة ويكون المصحح لقيام الصفات
القديمة بذات الله تعالى حقايقها المخصوصة سلمنا
اشتراكهما في الحقيقة لكن لم لا يجوز ان يكون القدم شرطا
لصحة القيام او يكون الحدوث مانعا عن قيام الصفة به
والشرط جاز ان يكون عدميا وكذا المانع قال الخامس

أقول ان الله تعالى مستحيل ان يكون موصوفا بشيء
من الكيفيات المحسوسة كالالوان والطعوم والروائح
ولا بالسهو والفكر والحزن والخوف والغضب والفرح والمعتمد
في ذلك اجماع الامة على نفي هذه الكيفيات عنه واحتج
الاصحاب بان الامور المثلة اجناس تحته انواع وليس بعضها
بالنسبة الى البعض صفة كمال فاتصافه ببعضها ليس اولى من
اتصافه بالاخر واجيب بمنع الاولوية لجواز ان تستلزم
الذات لونا معينا مع ان لا نعلم تعيينه ذلك الاستلزام
واتفق العقلاء على استحالة اللذة الحسية ايضا على
الله تعالى لان اللذة تابعة للمزاج لانها عبارة عن ادراك ما
يلايم المزاج المعتدل والالم عبارة عن ادراك ما
ينافي المزاج المعتدل ولما تره الله تعالى عن المزاج استحال
عليه اللذة والالم واما اللذة العقلية فقد جوزها
الفلاسفة واحتجوا بان كل من تصور في نفسه كمالا فرح ومن
تصور في نفسه نقصانا يالم قلبه فاذا كان كماله سبحانه
وتعالى لاعظم الكمالات وعلمه بكماله اجل العلوم فلم لا يجوز
ان يستلزم ذلك العلم اعظم اللذات **قال**

الفصل الثالث **اقول** اجمع الحكماء والمسلمون على ان الله
تعالى واحد ونقرر ما احتج به الحكماء عليه مبني على بيان كون الوجود
امرا ثبوتيا وعلى بيان كون نفس الواجب وعلى بيان كون
التعين ثبوتيا اما بيان الاول فلانه ان الوجود لو لم يكن
ولانه سبب لبيان الوجود واما بيان الثاني فقد تقدم
في احكام الوجوب واما بيان الثالث فقد تقدم في بحث

التعين اذا تقرر ذلك فنقول لو كان في الوجود شيئان
وكل واحد منهما واجب الوجود لذاته لكانا مشتركين
في الوجوب بالذات ومتباينين بالتعين ضرورة اشتراكهما
في تمام الماهية فيلزم ان يكون كل واحد منهما مركبا
من الوجود الذاتي الذي به المشاركة ومن التعين الذي به
المباينة وهو محال لما تقدم ان الوجوب الذاتي
ينافي التركيب ولقائل ان يقول التركيب انما يلزم ان لو
كان التعين داخلا في حقيقة كل واحد منهما وهو محال
ويمكن ان يجاب عنه بان التعين داخل في الهوية المخصوصة
لكل واحد منهما فيكون لكل واحد منهما هوية كل منهما مركبة
والاولى ان يقال لو تقدم الواجب اشتراكا في
الوجوب الذي هو نفس الماهية وتمايزا بالتعين العارض
فعلى ذلك التعين ان كانت الماهية او لوازمها امتنع
التعدد وان كان غيرهما لزم افتقار الواجب في تعينه
الى منفصل وهو محال **قال** احتج **اقول**
احتج المتكلمون على التوحيد بوجهين الاول انا لو فرضنا
الهين لزم ان لا يوجد شيء من الممكنات والتالي باطل
بالضرورة اما الشرطية فلان كل واحد من الالهين
المفروضين يجب ان يكون قادرا على جميع الممكنات لان
صفة القادرية من لوازم الذات على ما سيجيء وكانت
نسبتها الى جميع الممكنات على السوية فلو وجد ممكن
في الخارج فاما ان يوجد بهما معا وهو محال لاستلزامه
الترجيح من غير مرجح لان التقدير استوا الممكنات بالنسبة

اليهما الوجه الثاني انه لو كان في الوجود الهان فلا يخلو اما
يصح من احدهما على خلاف ما فعله الاخر او لا يصح ذلك والقسمان
باطلان اما الاول فلانه لو صح ذلك لم يكن فرض وقوعه ملزوما
للمحال والثاني باطل لانا لو فرضنا ان احدهما اراد تحريك
جسم معين في زمان معين والاخر اراد سكونه في ذلك
الزمان بعينه فحينئذ لا يخلو اما ان يحصل مراد كل
واحد منهما او لا يحصل مراد كل واحد منهما او يحصل مراد
احدهما دون الاخر والاقسام الثلاثة باطلة اما الاول
فلانه ان حصل مراد كل واحد منهما لزم ان يكون كل الجسم الواحد
متحركا وساكنا في زمان واحد واما الثاني فانما
لاستلزامه عجز الالهين وانه محال وانما لان لعدم
حصول مراد منهما لبيستلزم حصول مراد الاخر اذ الغرض ان
كل واحد قادر على جميع الممكنات فثبت انه لو امتنع المراد
بحلا واستحال المحال وانما الثالث فلانه لو حصل
مراد احدهما دون الاخر لزم عجز الاخر لزم عجز الاخر
والترجيح من غير مرجح وانما بطلان القسم الثاني ولو
ان لا يمكن لاحدهما مخالفة الاخر فلان المانع اما ان يكون
امتناع ذلك الفعل لذاته او تعلق ارادة الاله الاخر والاول
باطل لان الغرض امكانه والثاني يستلزم عجز الاله الاخر
الذي لا يمكنه المخالفة والعاجز لا يكون الها لما سيجي
من وجوب كون الاله تعالى قادرا ولان عجزه اما ان يكون
ازليا وهو محال اذ العجز انما يعلل بما يصح وجوده ووجود
المحلوقات في الازل محال واما ان لا يكون ازليا

وهو

ازليا وهو ايضا محال لاستلزامه قيام الحادث به واما ان
حدوث العاجز انما يعقل اذا كان قادرا في الازل ثم زالت القدرة
وذلك يودي الى عدم القديم وانه محال واعلم انه يجوز التمسك
في اثبات التوحيد بالوجوه النقلية كالايات الدالة على
التوحيد خلافا للتمسك في اثبات الواجب لان صحة النقليات
تتوقف على ثبوت الواجب لا على وحدته قال الباب الثاني
اقول لما فرغ من ذكر الصفات السلبية شرع في
ذكر الصفات الثبوتية وهي قسمان الاول ما يتوقف عليه
افعال الله تعالى والثاني ما لا تكون كذلك وبدا بالقسم
الاول وبينه في مباحث الاول في اثبات قدرة الله
تعالى وقيل الخوض في الدليل لا بد من تعريف حقيقة القادر
فنقول القادر هو الذي يصح منه الفعل والترك بحسب
الدواعي المختلفة مثاله ان الانسان ان شاء ان يبني قدر عليه
وان شاء ان لا يبني قدر عليه وان نائر الشمس في الاضاءة
وتاثير النار في التسخين فليس كذلك لان ظهور الاضاءة
من الشمس والتسخين من النار عند موقوفين على ارادتهما ودواعيهما
بل هما مستلزمان لذاتهما اذا تقرر هذا فنقول الدليل
على انه تعالى فاعل بالقدرة والاختيار لا موجب بالذات هو
انه لو كان موجبا بالذات لزم احد الامور الثلاثة وهو اما قدم
العالم او التسلسل او وجود حوادث لا اول لها والثاني
باطل بيان الشرطية ان تاثيره في العالم على هذا التقدير
لا يخلو اما ان لا يتوقف على شرط حادث او يتوقف فان لم يتوقف
سواء لم يتوقف على شرط اصلا او يتوقف على شرط قديم

لزم من قدمه قدم العالم والا لزم تخلف الاثر عن المؤثر
التام وهو محال وان توقف على شرط حادث فاما ان تتوقف
على وجود حادث او على ارتفاعه والاول محال لانه يعود الكلام
في حدوثه ويلزم التسلسل لانه يلزم منه احتياج كل
شرط الى شرط اخر مقارن له الى غير النهاية والثاني
ايضا محال لانه يلزم حدوث حوادث متعاقبة لا اول لها
لانه حينئذ يكون وجود كل حادث مسبوقا بارتفاع حادث
مسبوقا بارتفاع اخر الى غير النهاية وانه محال لانا اذا اخذنا
الحوادث الماضية الغير المتناهية الى زمان الطوفان
جملة والحوادث المتناهية الى زماننا جملة اخرى ثم طبقنا
نهاية الجملة الاولى على نهاية الجملة الثانية فلا يخلوا اما
ان يظهر التفاوت في ذلك الجانب الاخر او لا يظهر فان لم
يظهر فهو محال لاستحالة ان تكون الجملة الناقصة مثل الجملة
الزايدة ومتناهي فيها واذا تناهت الجملة الاولى يلزم تناهي
الجملة الثانية ايضا لان الثانية انما زادت على الاولى بقدر
متناه وهو المعدد الذي بين زمان الطوفان الى زماننا والزايد
على المتناهي بقدر متناه يكون متناهيا فان قلت هذا
البرهان قد تقدم في ابطال التسلسل فما الفائدة في
اعادته ههنا قلت فايدة الاعادة التنبيه على عدم اختصاصه
بجميع الاحاد كما ظن بعضهم فان قيل هذا اعتراض على البرهان المذكور مع
الجواب عنه وتوجيه الاعتراض ان يقال لانسلم انه لو لم يتوقف
تاثير الموجب في العالم على شرط حادث لزم قدم العالم فان
حصول الاثر مما يعتبر فيه حصول المقتضي يعتبر فيه ايضا

انتفا

انتفا المانع والازلية مانعة من حصول العالم في الازل عن
القادر وتقرير الجواب ان تاثير الموجب في العالم لو لم
يستلزم قدم العالم لزم تخلف الاثر عن المؤثر قولهم الازلية
مانعة قلنا الازلية انما تنافي وجود الاجسام مستحيل في
الازل لما تقدم في بحث حدوث الاجسام ولا تنافي
وجودها ساكنة فحينئذ يجوز وجود الاجسام ساكنة في
الازل وسقط ما ذكر ثم سلمنا مانعة الازل
من وجود الاجسام مطلقا في الازل لكن لما كان المؤثر
موجبا كان يجب ادراك هذا المانع ان لو وجد العالم مثلا امتنع
تخلف المعلول عن العلة التامة وهذا المانع مفقود قبل
ان اوجد بعشرة ايام مثلا فكان ينبغي ان يوجد قبل ان
اوجد لتحقق المقتضي وعدم المانع المذكور والثاني ظاهر
الانتفا قال قلنا اقول هذا اعتراض اخر وتوجيهه
ان يقال لانسلم امتناع الحوادث المتعاقبة الى غير
النهاية وما ذكر من الدليل عليه باطل لابتنائه على
كون الجملتين الماخوذتين قابلتين للزيادة والنقصان وهو
محال لان ثبوت الوصف للموصوف فرع على ثبوت الموصوف في
نفسه ولما كانت الجملتين غير موجودتين في الخارج امتنع
اتصافهما بالزيادة والنقصان فان سمع ذلك بان اليوم
ما دام ان يكون حاضرا امتنع اتصافه بكونه امس ثم اذا مضى
حان اتصافه اجيب بان ذلك وصف اعتباري لا خارجي
فان قيل لو لا يكفي وجود الجملتين في الذهن لجواز اتصافهما
بالزيادة والنقصان قلنا الذهن انما ينوي على استحضار الذوات

العبر المتناهية على التفصيل بل انما يقوى على استحضار جميع
الذاتيات دفعة ومومعنى واحد لا كثرة فيه وتقرير الجواب
ان ما ذكرتم منقوض بالزمان فانكم اثبتم الزمان باحتمال الزيادة
والنقصان مع ان آخر الزمان مجموعها قطعا لا يوجد معا حاز ذلك
في الزمان فليجز في مسئلتنا هذا ايضا ونقول ما ذكرتم
من ان المعدوم لا يقبل الزيادة والنقصان منقوض بما يقال
ان من العدد الى الابد آلة من بعد العدد اليه فان الجملتين مقدورتان
مع جواز التفاوت بينهما بالزيادة والنقصان قال قيل اقول
هذا اعتراض على البرهان المذكور ونوجهه ان يقال سلمنا ان
المؤثر في وجود العالم هو القادر ولكن لا نسلم ان ذلك القادر هو
الواجب لذاته ولم لا يجوز ان يكون الواجب لذاته قد اقتضى
على سبيل الايجاب موجودا قديما مختارا ليس بجسم ولا حال
في الجسم وذلك الموجود هو الذي خلق العالم وتقرير الجواب
ان يقال ان ذلك الوسط يمنع ان يكون قديما لان كل موجود
سوى الواجب الاحد ممكن الوجود لامتناع تعدد الواجب لذاته
وكل ممكن الوجود مفتقر الى سبب محدث لان تأثير المؤثر
في ذلك الممكن اما ان يقال حال حدوثه او حال عدمه والاول
باطل والا لزم اتحاد الموجود في الوقتين الثاني والثالث
وايا ما كان يلزم حدوث الاثر واذا كان الوسط محدثا لزم
كون الواجب لذاته هو القادر المختار اذ فعل الموجب
لا يكون محدثا وقابل ان يقول لم لا يجوز ان يكون الباقي
اثر في ان الموجود لكونه يكون مقدما على الوجود بالذات فلا
يلزم اتحاد الموجود قال اقول اصح الحكماء

على نفي

على نفي القادر بوجوه الاول ان المؤثر في وجود الشيء لا يخلو
اما ان يكون مستجمعا لجميع الشرائط المعتبرة في مؤثريته احيانا
كان او سلبا او لا يكون وايا ما كان يمتنع وجود القادر اما على
التقدير الاول فلان المؤثر اذا استجمع الشرائط كان المؤثر
واجب الصدور عنه اذ لو كان جائز الصدور عنه لكان فعله الاثر
تارة وتركه اخرى ترجيحا من غير مرجح لان الغرض استجماع جميع الشرائط
واستوائه بالنسبة الى الطرفين والتالي ضروري البطلان واذا
كان الاثر واجب الصدور لم يكن المؤثر قادرا على ما ذكرتم من
التقسيم واما على التقدير الثاني فهو ان يختل قيد من القيود
المعتبرة في المؤثرية فلانه يمتنع حينئذ بضرورة الاثر لامتناع
وجود الاثر عند عدم المؤثر التام وحينئذ يلزم انتفاء القدرة
ايضا والجواب عند من وجهين الاول ان يقال لا نسلم
استحالة الترجيح من غير المرجح فان القادر جاز ان يرجح احد مقدوريه
على الاخر من غير مرجح كما ان الجائع اذا حير بين رغيفين متساويين
فانه يختار احدهما على الاخر من غير مرجح اصلا ولما كان الهارب
من السبع اذا اعترض له طريقان متساويان من جميع الوجوه
فانه يرجع الى مقصوده فانه يسلك احدهما دون الاخر من غير مرجح
فان قيل لو صح ذلك لصح حدوث الشيء الممكن لا لسبب اصلا
وحينئذ يلزم انسداد باب الصانع وانه محال قلنا لا
نسلم الملازمة فان بديهة العقل شاهدة بالفرق بين الصورتين
فان في احدهما فاعل مختار دون الاخرى وايضا ان العقل يفرق
في جواز ذلك بين الفاعل والمقبول وبين الموجب بالذات الا
يرى ان العقل لا يستنكر اختيار الجائع احد الرغيفين المذكورين

وبتسكو بتخين النار التي توسطت احداثا قابلة للتسخن على السوال
اما على بعض جوانبها دون الاخر والجواب الثاني ان يقال ان المؤثر
استجمع الشرائط التي تتوقف عليها الممكن من الفعل الاشرائط وجود الفعل
وحينيذ لا يلزم وجوب وجود الفعل لتوقفه على الارادة وترجيح
الارادة احد المقدورين على الاخر ليس بعلة اخرى بل هو واجب
للارادة كما ان العلم بحيث يعلم به المعلوم امر واجب له ولقائل ان يقول
ان وجدت الارادة وجب الفعل والا امتنع ويمكن ان نجاب
عنه باختيار القسم الثاني ومنع الامتناع فان المؤثر لا يتجمع
شرائط الممكنة فان شاء فعل وان شاء لم يفعل فالفعل حينيذ
في نفسه ممكن واعلم ان ههنا وجها اخر في الجواب وهو ان يقال
ان وجوب الفعل او الترك باختياره وقصده لا ينافي قدريته
ومن ذهب الى هذا الجواب اصر على هذا فقد ذهب نفسه قال
الثاني اقول هذا هو الوجه الثاني من الوجوه التي تمسك
بها الحكماء على نفي القادر وتقريره ان الباري تعالى لو كان قادرا
لزم الدور وذلك لان اقتدار القادر على شيء متوقف على تميز المقدور
في نفسه وتميز المقدور ايضا متوقف على اقتدار القادر عليه
اما الاول فلان الاقتدار نسبة بين القادر والمقدور
والنسبة بين الشيئين تقتضي امتياز كل واحد من المنتسبين
عن غيره والا استحال اختصاص تلك النسبة دون غيرها
واما الثاني فلان المقدور هو الذي يقع بتاثير القادر وكونه
فاعلا ذاته متاخرة عن تعلق القدرة فيتاخر تميزه ايضا لانه
صفة الذات واذا كان القول بالقادر يقتضي هذا المحال كان
القول به ايضا محالا والجواب عندنا وجهين احدهما النقض

والاخر

والاخر الحل اما النقض وهو ان ما ذكرتموه وارد عليكم في الواجب
لان تاثير الموجب في شيء انما يتوقف على امتياز الاثر عن غيره
ووجوب الاثر وعينه ايضا متوقف على تاثير الموجب فيلزم الدور
واما الحل فهو ان يقال ان النسبة التي بين القادر والمقدور
لما كانت ذهنية لا خارجية تستدعي تميز المقدور عن
غيره في علم القادر لا في نفس الخارج واذا كان كذلك كانت
النسبة متوقفة على تميز المقدور في علم القادر وتميز المقدور
في الخارج متوقف على امتياز الامر عن غيره تعلق القدرة فلا دور
قال الثالث اقول توجيه هذا الدليل ان يقال
لو كان المؤثر قادرا فالمقدور في الحال اما ان يكون موجودا او معدوما
واما ما كان فلا قدرة اذ الحاصل من الوجوه يكون واجبا ومقابله
يكون ممتنعا ولا قدرة على شيء منهما والجواب من وجهين احدهما
ان ما ذكرتم تقتضي عدم التمكن في الحال على ايجاد او اعدام فيه
ولا يلزم منه نفي المتمكن والقدرة مطلقا لجواز ان يكون ممكنا في
الحال من الايجاد في الاستقبال لان شرط الحصول في الاستقبال
في الحال وليس كذلك بل يقول انه متمكن في الحال من الايجاد
في الزمان المستقبل على ان يكون الحال ظرفا للتمكن والزمان
المستقبل ظرفا للايجاد لم قلتم بان ذلك محال والوجه الثاني
ان الممكنة حاصلة في الحال على المعدوم نظرا الى ذات المقدور
حيث هو مع قطع النظر عما هو عليه وجودا وعدما ولا نعني
بالقدرة الا هذا قال الرابع اقول توجيه
هذا الدليل ان يقال لو كان المؤثر في العالم قادرا على الفعل
والترك لان القادر هو الذي ان شاء فعل وان شاء ترك لان الترك

لان الترك يستحيل مقدورا لان الترك نفي محض فلا يكون مقدورا
لان القدرة لا بد لها من اثر والعدم ليس اثرا ولان الترك عدم
مستمر لان قولنا ما اوجد معناه ابقاه على العدم الاصلي فلا
يكون فعلا للقادر مستندا اليه والا لزم تحصيل الحاصل
والجواب عنه ان ما ذكرتم انما يدل على ان المؤثر ليس فاعلا
للترك ولا مؤثرا فيه ولا يلزم منه نفي القادر لان القادر هو الذي
يصح ان يفعل الشيء وان لا يفعله والمراد بقولنا ان لا
يفعله الا يخرج الفعل الى الوجود بل ابقاؤه على العدم لان يفعل
العدم ويؤثر الترك واذا كان كذلك فلا استبعاد في استناده
الى الفاعل المختار ولا يلزم ان يكون مقدور الفاعل اثرا له
وجوديا او نقول لانسلم ان الترك ليس مقدورا للقادر قوله
الترك نفي محض وعدم مستمر قلنا محال فان الترك هو الامساك
عن الفعل وهو امر وجودي قال فرع اقول مذهب
اصحابنا ان الله تعالى قادر على كل المقدورات لان الموجب لقدرة
الله تعالى على المقدور ذاته لانه كان في تحقق جميع صفاته ونسبة
ذاته في اقتضاء القادرية الى الكل سواء فيكون قادرا على جميع الممكنات
وايضا المقدورات متساوية في المقدورية ويلزم منه ويلزم منه
كون الكل مقدورا لله تعالى اما الاول فلان علة المقدورية
هي الامكان والا لكانت اما الوجوب او الامتناع وبينا فيما
المقدورية والامكان وصف مشترك بين جميع الممكنات واما
الثاني فلان الاشتراك في العلة يوجب الاشتراك في المعلول
ولانه لو اختصت قادريته بالبعض لافتقر الى مخصص غير
ذاته لتساوي نسبته الى الكل فيكون مفتقرا في كماله الى الغير

وانه

والله محال قال وقلت اقول ذهب الفلاسفة الى ان
الله تعالى يستحيل ان يكون فاعلا للشيئين بلا واسطة لانه
تعالى واحد من كل وجه والواحد لا يصدر عنه الا الواحد وقد
سبق القول فيه ولا يخفى عليك ان ذكر مذهب الفلاسفة
ههنا غير مناسب لان هذا البحث متفرع على كونه قادرا
والفلاسفة ينكرون ذلك الاصل وذهب المجوس الى ان
اصل المؤثر في الحوادث هو اوضاع الافلاك والكواكب لانا نرى
تغيرات العالم منوطة باحوال الفلكيات كحال الليل والنهار
والفصول الاربعة وغيرها بان الدور ان لا يفيد القطع بالعلية
لتخلف العلية عنه في بعض المواضع فان كل واحد من المتلازمين
دار مع الاخر وجودا وعدما مع انه ليس احدهما علة للاخر
وكذلك الجزء الاخير من العلة وسائر شروط العلة
ولو ازمها المساويه دار معها الحكم وجودا وعدما مع انها ليست
منها ليس علة لحكم وذهب السوفسطائية الى ان الله تعالى
ليس قادرا على الشر والا لزم ان يكون شريرا وهو محال واجيب
بمنع الاستحالة فانه يلزم ان يكون شريرا لان معناه فاعل الشر
ثم يمتنع اطلاق هذا الاسم عليه لعدم الاذن فيه شرعا
واعلم ان المشهور في تقرير حجتهم هو ان الله تعالى فاعل للخير
فلو كان فاعلا للشر ايضا لزم ان يكون كل واحد خيرا او شريرا وهو
محال والجواب بمنع الاستحالة فانا نستقيم الدليل فلان
جميع المخلوقات واقعة بقدرة الله تعالى وذهب النظام
الى انه تعالى لا يقدر على القبح والا لزم احد الامرين وهو كونه
جاهلا بكونه قبيحا او كونه محتاجا اليه لانه انما يعلم صحة

لزم الامر الاول وان علم لزم الامر الثاني لان الحليم لا يعلم
القبيح مع العلم بقبحه الحاجة واجيب اولا بالنقل بما فعله
الله فهو حسن ولا فرق بالنسبة اليه واذا كان كذلك فكل مفعول
يصفونه بانه قبيح فالله تعالى قادر عليه ولكن عند صدوره
منه لا يكون قبيحا سلمنا جواز اتصافه بالقبح ولكن لا يلزم
من كونه قادرا على القبيح صدور القبح عنه وقد لا يصدر عنه
لوجود المانع من حصوله وقوة الداعي الى فعله لا يوجد لا لعدم القدرة
عليه وذهب البلخي الى ان الله تعالى لا يقدر على مثل فعل
العبد لان فعل العبد اما طاعة او سفه او عبث وذلك على
الله تعالى محال والجواب ان الفعل في نفسه حركة او سكون
مثلا وكونه طاعة وسفها وعبثا لعوارض عارضة له من حيث كونه
صادرا عن العبد والله تعالى قادر على مثل ذلك الفعل وذهب
ابو علي وابو هاشم الى ان الله تعالى قادر على مثل مقدور العبد
لكنه غير قادر على نفس مقدور العبد لان المقدور يجب وقوعه
عند جزم ارادة الفاعل بفعله وعدم وقوعه عند عدم ارادته
فلو كان مقدور العبد مقدورا لله تعالى فاذا اراد الله تعالى وقوعه
كره العبد وقوعه لتحقق الداعي وهو ارادة الله تعالى
ولا وقوعه لتحقق الصارف وهو كراهة العبد وهو محال
والجواب لا نسلم ان تحقق الصارف وهو الكراهة يمنع
وقوع الفعل لانه انما يمنع ان لم يحدث هناك سبب اخر مستقل
باحداث ذلك الشيء فيوجد عند تعلق الارادة به قال
الثاني اقول اتفق جمهور العقلاء على ان الله تعالى
عالم الاظافيه من قدماء الفلاسفة اجمع الجمهور وحجة

اربعة

اربعة الاول ان الله تعالى يختار لما تقدم والمختار
لا بد له من الشعور بما تصور اتحاده فيكون عالما الثاني
ان افعال الله تعالى لحكم متقنة وكل من كان فعله
محكما متقنا كان عالما بتلك الاحوال اما المقدمة
الاولى فبدلت عليها شرح اعضاء الانسان وكثرة
منافعها وترتيب الافلاك والكواكب اذ لا يعني بالاحكام
والاتقان الا الترتيب العجيب والتالف اللطيف
المتضمن للفوائد والمنافع واما المقدمة الثانية
فبديهية فان قيل ان بعض الحيوانات كالنحلة مثلا تفعل
افعالا عجيبة كبناء البيوت المسدسة التي يعجز عنها علم الانسان
بل مسطرو الافرنج مع عدم العلم فالجواب ان صدور هذه
الافعال من بعض الحيوانات انما هو لسبب ان الله تعالى اقدرها
على تلك الافعال العجيبة والهمها كيفية اتحادها واني هذا
السؤال مع الجواب اشار بقوله وما يرى من افعال الحيوانات
الى قوله هذا الجواب نظرا لان الدليل انما دل على ان قدرة
بعض الحيوانات على افعالها العجيبة لذاتها حق يجب بانها
بسبب اقدار الله تعالى والاولى ان يجاب بان كل حيوان يفعل
فعلا محكما فهو عالم بذلك الفعل فقط وذلك لا يضرنا
قال الثالث اقول هذا دليل استدل
به الحكماء على كونه عالما بذاته وبجميع ما عداه اما كونه عالما بذاته
فلان ذاته تعالى حاضرة لذاته ولازم من ذلك كونه عالما بذاته
اما الاول فظاهر واما الثاني فلان العلم عبارة عن حصول
المعلوم عند العالم والحضور اعم من الحضور عند الشيء نفسه

عجايب صح

او عند غيره وامّا كونه عالما بجميع ما عداه امّا بوسط او
بغير وسط وهو عالم بذاته فيكون عالما بذاته بجميع ما عداه
والعلم بذات المبدا يوجب العلم بجميع ما هو معلول لذلك
المبدا الاول من علم ذات العلة علم ما بينهما من موجبية للمعلول لذاته
وكل من علم انها موجبة للمعلول لذاته علم المعلول امّا الصغرى
فلان العلة اذا كانت لذاتها موجبة للمعلول كان كونها
لذاتها موجبة للمعلول لازما قهريا لها فيكون
بينا لما ثبت في علم المنطق ان كل لازم قريب بين وامّا الكبرى
فلان كون العلة موجبة للمعلول لذاتها اضافة
بينها وبين المعلول والعلم بالاضافة يقتضي العلم بالمضاف
فيلزم كونه تعالى عالما بمعلوله ولما كان جميع ما عداه
معلولا له كان عالما بجميع الموجودات وهو المطلوب وعندي
فيه نظر امّا اولا فلان تجرد حصول الشيء عند غيره ليس علما به لذلك
بل العلم هو حصول الشيء عند العالم وكونه تعالى عالما هو المتنازع
فيه وامّا ثانيا فلانا لا نسلم ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول
وما ذكر في بيانه مبني على كون اللازم القريب بينا وليس كذلك
لانا اقوى ما استدل به عليه هو انه لو لم يكن بينا لامتنع العلم بالنتيجة
المجهولة لانه يحتاج في اثبات ملزومها الموضوع الى واسطة وليعد
الكلام اليها ويسري وهو ضعيف لانه انما يدل على كون بعض اللوازم
القريبة بينا ولا يدل على التعميم **قال الرابع اقول**
هذا دليل اخر للحكماء على انه عالم بذاته وبجميع المجردات وتقريرها
ان يقال الباري تعالى مجرد والا لكان متحيزا وكل مجرد يجب
ان يكون عالما بذاته وسائر المجردات امّا كونه عالما بسائر

المجردات

المجردات فلان كل مجرد يصح ان يكون معقولا بالضرورة
وكل ما كان كذلك صح ان يكون معقولا مع كل ما
عداه من المعقولات وكل ما كان كذلك صح على ماهيته
تقارن سائر الماهيات بيان الاول ان التعقل يستدعي
مقارنة ماهية المعقول للعاقل فاذن كل مجرد يصح
ان يقارن ماهية سائر الماهيات تلك الصحة
لا تخلو امّا ان يشترط فيها كون تلك الماهية في العقل
او لا يشترط فيها ذلك فان اشترط فيها ذلك لزم ان يكون
صحة وجود الشيء متاخرة عن وجوده لان كون تلك الماهية
في العقل عبارة عن مقارنة تلك الماهية للعقل لكن
الوجود متاخر عن الصحة هذا خلف وقال المصنف لزم ان
يكون الشيء شرطا لنفسه وهذا ايضا صحيح لان صحة المقارنة
شرط لوجود المقارنة فلو كان وجود المقارنة شرطا للصحة
لزم كون الصحة شرطا لنفسها وهو محال فنقول انا لا نسلم ان
المقارنة في العقل شرط لصحة المقارنة وحينئذ تلك
الماهية المجردة اذا وجدت قائمة بنفسها في الخارج امكن ان
تقارن ماهيتها ماهية الاشياء المعقولة ولا معنى للتعقل
الا هذه المقارنة فاذن كل ماهية مجردة يصح عليها ان تعقل
سائر الماهيات المجردة وكل ما يصح في حق المفارقات
وجب حصوله بالعقل اذ القوة من لوازم المادة على ما سبق
فاذن كل ماهية مجردة وجب ان تعقل جميع الماهيات
وامّا كونه عالما بذاته فامّا لان ذاته حاضرة عنده ولو
سمي بالعلم على ما تقدم وامّا كونه عالما بسائر الماهيات

وكل من علم سائر الماميات امكنه ان يعلم نفسه ايضا
او يمكنه ان يعلم كونه عالما بغيره وذالك يتضمن
علمه بنفسه وكل ما صح على المجرد يجب حصوله له بالفعل
فوجب ان يكون البادي تعالى عالما بذاته وهو
المطلوب والوجهان الاخيران مبنيان على قواعد
علمها الحكماء في اثبات العلم للبادي تعالى
وذكر المصنف فيهما نظرا اما في الوجه
الاول فلانا لا نسلم ان العلم بالعلة يوجب
العلم بالمعلول لما ذكرنا لكن صحته مبنية
على كون الواجب تعالى لذاته مبدأ ومفيضا للغير وهو
محال وايضا صحة ما ذكرتم مبنية على كون العلم
حصول ماهية الشيء في العاقل وهو ايضا محال
وايضا حصول الشيء عند نفسه محال لانه صفة اضافية
فيقتضي تغاير المضافين وسيجيء ما يدفع هذا المنع واما
النظر في الوجه الثاني فلانا لا نسلم ان كل مجرد يصح ان
يعقل كان واجب الوجود مجردا مع ان حقيقته غير
معلومة للبشر فهب انا سلمنا لكن لا نسلم ان صحة مقارنة
المجرد لماهية اخرى في الذهن يستلزم صحة مقارنتهما
في الخارج وانما يلزم ذلك ان لو كانت المقارنة الاولى تساوي
المقارنة الثانية في الحقيقة وهو محال فان المقارنة
جنس لانواع ثلاثة الاول مقارنة الحالين في المحل الواحد
لكون الجسم محلا للسواد واذا كان كذلك فلا يلزم من
صحة احدى المقارنتين صحة الاخرى واجاب الاولى

المحقق

المحقق نصير الملة والدين الطوسي عن هذا المنع بان
وجود نوع من المقارنة دل على وجود مطلق المقارنة فهو كاف
في تقرير هذه الحجة وفيه نظر لان مطلق المقارنة لا تستدعي
التعقل انما المستدعي لها مقارنة يحل له صلاحية العاقلية
محال له صلاحية المعقولية قال احتج اقول
احتج من انكر كونه تعالى عالما بوجوه تقرير الاول
ان نقول لو كان الله تعالى عالما لزم كونه عالما بذاته
والتالي باطل بيان الشرطية ان ذلك الشيء المعلوم
اما ان يكون ذاته او غيره فان كان ذاته فقد صحت الملازمة
وان كان غيره لزم كونه عالما بانه يعلم ذلك الغير
لما تقدم ولزم منه علمه بذاته واما بطلان التالي
فلان العلم اما اضافة بين العاقل والمعقول واما صفة
حقيقية اعني حصول صورة الشيء في العاقل وايا ما كان
يستحيل كونه عالما بذاته اما الاول فلان الاضافة
بين الشيء ونفسه محال واما الثاني فلان حصول
الشيء في ذاته محال لانقلاب الذات باعتبار العالمية
غير الذات باعتبار المعلومية لانا نقول كون الذات
عالما يتوقف على امر المغايرة ولا تتوقف المغايرة
عليه وايضا كونه عالما ومعلوما فرع لقيام
العلم به فلا يكون قيام العلم به فرعا له واجاب
المصنف بوجهين الاول النقض الاجمالي وتوجيهه ان يقال
لو صح ما ذكرتم لزم ان لا يكون الانسان عالما بنفسه
لانتظام ما ذكرتم من الدليل في علم الانسان بنفسه

والتلازم ظاهر والفساد فان فرق بين الصورتين
بان نعقل مركبة مزوجة فامكن لذلك علمنا
بانفسنا بخلاف ذات واجب الوجود قلنا
هذا الفرق ضعيف لان الماهية سواء كانت مركبة
او ببسيطة لا تغاير نفسها الوجه الثاني ان
يقال ان علم الباري تعالى بنفسه صفة حقيقية
قائمة بذاته ولها تعلق واضافة مخصوصة
الى ذاته كما هو مذهب اهل السنة من ان العلم
بالشيء يستلزم اضافة بينة وبين ذلك المعلوم
واذا كان كذلك فلا يلزم من علم الباري تعالى
بنفسه اضافة الشيء الى نفسه لان الاضافة حينئذ
بين العلم والذات لا بين العلم ونفسه ولا يلزم
ايضا حصول الشيء في نفسه اذ العلم على هذا التقدير
ليس بحصول الصورة المساوية للمعلوم في العالم
واعلم انه يمكن ان يجاب عنه بوجه آخر وهو ان يقال
لا نسلم امتناع اضافة الشيء الى نفسه فانا نقول
ذاتي وذاتك مع ان المتضايفين شيء واحد سلمناه لكن
المغايرة حاصلة فيما نحن بصدده فان كل
شخص فانه يزيد على ماهية الكلية بقيد زايد وهو
التشخص فلا بد هناك من امرين احدهما الماهية الكلية
والاخر التشخص ويحصل من مجموعهما ذات واحدة فاذا
جعلنا العاقل هو الذات المركبة من الامرين والمعقول
كل واحد من جزئي اعني الماهية الكلية

والتشخص

حصلت المغايرة بين العاقل والمعقول وبهذا الاعتبار
يصح ان يقال ذاتي وذاتك بان يكون المضاف اخر
مأخوذا من الامرين والمضاف اليه والمجموع الحاصل
منهما قال الثاني اقول هذا الوجه
الثاني لمنكري العلم وفق جهله ان الباري تعالى
لو كان عالما فاما ان يكون علمه نفس ذاته والتقسيم باطلان
اما الاول فلما سيجيء في الفرع الثاني واما الثاني
فلانه لو كان زايدا على ذاته لزم كون البسيط قابلا
وفاعلا والتالي باطل بيان الملازمة انه لو كان زايدا
على ذاته لكان ممكنا لانه صفة قائمة بذات
الباري تعالى ومفتقرة اليه فكان له مؤثر والمؤثر
فيه ليس الا ذات الباري تعالى فيكون ذات الباري
تعالى فاعلا للعلم وقابلا له معا وهو محال
لما مر في بحث العلة والمعلول والجواب
عنه ان يقال لا نسلم امتناع كون البسيط قابلا
وفاعلا وقد مر الكلام فيه قال الثالث
اقول تقرير هذا الوجه ان يقال العلم اما ان
يكون صفة كمال او لا وايا ما كان يلزم من سلبه
عن الله تعالى اما على الاول فلانه يلزم ان يكون
الله تعالى ناقصا في نفسه كاملا بغيره وانه
محال واما على الثاني فلان كل ما لا
يكون صفة كمال يجب تنزيه الله تعالى عنه
وتوجيه الجواب ان يختار كون العلم صفة

كمال ولا يلزم منه ان يكون كماله بسبب
اتصافه بالعلم بل ذاته تعالى كامل في نفسه وكمال
علمه انما يكون لكونه صفة قائمة بذاته وتحقيقه
ان صفة الكمال اذا كانت ناشئة عن الذات كان
ذلك غاية كمال الذات والنقصان انما يكون اذا لو
كانت ناشئة عن منفصل قال فرعان
اقول يتفرع على كونه تعالى عالما بجميع
الاول الله تعالى عالم بكل المعلومات على ما هي عليه من
كونه جزئيا او كليا ومن كونه واجبا او ممكنا
او ممتنعا لان المقتضي لعالميته ذاته ونسبة ذاته الى
جميع المعلومات على السوا ولما كان عالما بالبعض
وجب كونه عالما بالكل والا لزم التخصص من غير مخصص
لا يقال الارادة تخصص لان الارادة بالشي تتوقف
على العلم به وزعم بعض الفلاسفة انه لا يعلم الجزئيات
على وجه جزئي بل على وجه كلي والعلم على الوجه الكلي
ان يعلم الشي بما له من المعاني الكلية دون ان يتعلق
بزمان معين كما يعقل خسوف جزئي بان يوجد
عند وصول الشمس الى موضع كذا والقمر الى موضع كذا في
تاريخ كذا اذا كان ما بين الارض حائلا بينه وبين
الشمس الا ان هذا الخسوف حاصل الان او حصل
فيما مضى او سيحصل وكما يعقل جلوس معين بانه
جلوس انسان طويل كان عالما عند طلوع الشمس
في يوم كذا في شهر كذا في موضع يكون بينه وبين

خط

خط الاستوا والمشرق او المغرب مقدارا كذا الان هذا الجلوس
وقع او واقع الان او سيقع ومثل هذه العلوم لا تتغير بتغير المعلوم
فان هذه العلوم حاصلة قبل حصول الخسوف والجلوس ومعهما
وبعدهما بخلاف ما اذا تعلقت بزمان معين فانها تتغير بتغيره
واذا تقرر ذلك فنقول احتجت الفلاسفة بان الله تعالى
لو علم الجزئيات على وجه جزئي لزم احد الامرين وهو اما الجهل او
التغير والجواب عنه منع الشرطية وما قيل في بيانها
ضعيف لان عدم ذلك العلم لا يوجب الا تغير اضافة مخصوصة
بين علمه وبين ذلك المعلوم لانه دونه عالما بذلك المعلوم واضافة
بين المعلوم وبين علمه عند تغير ذلك المعلوم تتغير تلك
الاضافة والتغير في الاضافات لا يوجب تغير الذات والصفات
قال وقيل اقول زعم القوم انه تعالى لا يعلم غير
المتناهي لوجهين الاول ان ما لا يتناهى ليس بمتحيز وكل معلوم
متحيز ينتج ما لا يتناهى ليس بمعلوم اما الكبرى فظاهر
واما الصغرى فلان كل ما كان متميزا فغيره خارج عنه وكل
ما كان غيره خارجا عنه كان متناهيا فلو كان غير المتناهي متميزا
كان متناهيا وهو محال والوجه الثاني انه لو كان عالما
بغير المتناهي لكان له علوم غير متناهية والثاني باطل بيان
الشرطية هو ان العلم بكل معلوم يغاير العلم بمعلوم اخر لانه
يمكن ان يعقل كون الشي عالما بما ليس مع الجهل بكونه عالما بغيره
والمعلوم مغاير لما ليس بمعلوم فحينئذ يلزم ان يكون هناك
علوم غير متناهية واما بطلان التالي فلما لا استحالة
وجود غير المتناهي في الخارج لما تقدم واما لانعقاد الاجماع

في ممانعة الله تعالى والثاني كما لا يخفى على المتأمل
انه لو علم الجزئيات لزم ان يكون علمه بما لا يتناهى من الجزئيات
فيكون جزء منه ان يعلم ما لا يتناهى من الجزئيات وكل جزء من
الجهل فالعلم بما لا يتناهى من الجزئيات جهل

١٧١

على انتفاء العلوم الكثيرة عن ذاته لان مذاهب العلماء في هذه
المسئلة لا تزيد على مذهبين احدهما ان الله تعالى عالم بعلم والاخر
انه عالم لا بعلم فلو قلنا انه عالم بعلمين او اكثر كان ذلك قولا خارقا
للاجماع واما قول الى سهل الصعلوكي ان الله تعالى عالم بعلوم
غير متناهية فلا يفيد بل الكلام لازم عليه فانه ايضا يحتاج
عليه والجواب عن الاول ان يقال انا نعني بقولنا كل معلوم
متميز ان جميع المعلومات من حيث هي متميزة فالكبرى ممنوعة وان
عنينا ان كل معلوم واحد من المعلوم متميز فالكبرى مسلمة
ولكن ذلك لا يفيدكم المطلوب لان اللازم حينئذ ان غير المتناهي
لا يكون فردا واحدا من المعلومات وانواع فيه والجواب عن
الثاني بمنع الملازمة وقوله العلم بكل معلوم يغاير العلم بمعلوم
امر محال واما ذكرتم في ثانيه لا يدل على تغاير العلمين بل على تغاير
النسب والتعلقات وذلك انما يستلزم كون المتعلق وهو المعلوم
وكون التعلق بينه وبين العلم غير متناهيين ولا امتناع
في عدم تناهي الامور الاعتبارية والعدمية قال الثالث
اقول اختلف الناس ان الله تعالى هل هو عالم بالعلم
اولا وان علمه مغاير لذاته او عينه فذهب اصحابنا الى انه
عالم بعلم مغاير لذاته وذهب المعتزلة الى نفي العلم وسائر
الصفات الحقيقية وقالوا ان الله تعالى عالم بل علم بل بالذات
وقادر بل قدرة بل بالذات وذهب بعض الفلاسفة الى انه
علمه عين ذاته على معنى ان علمه متحد بذاته ونسب هذا المذهب
الى ال وهم اصحاب ارسطو وكذا الكرامية في القدرة
والحياة احتج اصحابنا بوجهين احدهما يدل على مغايرة العلم

وغيره

وغيره من الصفات لذاته والثاني على مغايرة العلم فقط تقرير
الوجه الاول ان البديهة حاكمة بالفرق بين قولنا ذات الله وبين قولنا
ذات الله عالما او قادرا فان الاول مجرد الموصوف والثاني
هو الموصوف مع الصفة ولو كان المفهوم من علمه عين المفهوم
من ذاته لما كان كذلك ولهذا انا نعد العلم بوجود ذاته
تعالى يفتقر الى دليل يدل على وجود علمه وقدرته وتقرير
الوجه الثاني ان يقال العلم اما ان يكون عبارة عن اضافة
مخصوصة بين العالم والمعلوم كما هو مذهب بعض المتكلمين
ومختار الامام في بعض تصانيفه وقد اعترف ابو هاشم
وابو علي الجبائيان هذا ولكن يسميانه العالمية لا العلم فلا
نزاع في المعنى واما ان يكون عبارة عن صفة حقيقية يقتضي
اضافة بينه وبين المعلوم لما هو مذهب بعض الاشاعرة
واما ان يكون عبارة عن صور المعلومات القائمة بانفسها
في الخارج وهو مثل الاسكل الافلاطونية لان الافلاطونيين
ان لكل معلوم مثالا في الخارج قائما بنفسه اذا التفتت
اليها النفس ادركته واما ان يكون عبارة عن جعل المعلومات
القائمة بذات العالم كما هو مذهب الحكماء وعلى كل تقدير من هذه
التقادير يكون مفهوم العلم مغايرا لمفهوم ذات الله تعالى وهو
المطلوب واما ما ذكره الفلاسفة في الاتحاد ففساده يعلم
من الدليل الذي دللنا على بطلان اتحاد الاثنين قال
اصحابنا اقول احتج منكروا الصفات بوجوه اما الفلاسفة
فاحتجوا بان القول بها يؤدي الى ان يكون الباري تعالى قابلا للبقاء
والفناء وهو محال لان الصفات لما كانت مفتقرة الى الموصوف

كانت ممكنة ولا مؤثرة الا ذات الموصوف اعني الواجب لذاته
فتكون ذات الواجب فاعلا للصفات وقابلا لها واندفع محال
والجواب منع استحالة كون البسيط قابلا وفاعلا على ما سبق
في بحث العلة والمعلول واما المعتزلة فقد تمسكوا في نفي
الصفات بوجوه الاول انه لو قامت بذات الله تعالى صفات
لكانت اما قديمة او حادثة والثاني بقسميه باطل انتا لكونها
قديمة فلوجهين احدهما ان القول به يؤدي الى لزوم القدماء
ويتعدد وهو وذلك كفر باجماع المسلمين الا يرى ان الله تعالى
حكم بكفر النصارى في قوله لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلثة
لانهم اثبتوا الاقانيم الثلاثة اي الصفات الثلاثة وهي الوجود والعلم
والحياة فاذا لزم الكفر من اثبات ثلث صفات فلزومه
من اثبات ثمان صفات كما هو مذهب اخرين كان اولى والصفات
الثمانية هي الحياة والقدرة والعلم والارادة والسمع والبصر
والكلام والبقاء والتسع هي هذه الثمانية مع التكوين وثانيهما
انه لو كانت الصفات القائمة بذات الله تعالى قديمة لشاركتها
الذات في القدم الذي هو وصف ثبوتي وامتازت عنها بخصوصيته
فتكون كل واحدة من الذات والصفة مركبة من المشترك والمغير
فلزم تركب الواجب لذاته وهو محال والذي يدل على ان القدم وصف
ثبوتي هو ان عدمه عبارة عن نفي العدم السابق ونفي النفي ثبوت واما
بطلان كون الصفات حادثة فلاستلزامه قيام الحوادث
بذات الله تعالى وهو محال فالجواب ان نختار كون الصفات
قديمة وهو لا يوجب الكثرة الموجب للكثرة الذوات القديمة

والباري

والباري تعالى اما كفر النصارى لانهم وان سموا الاقانيم
صفات الا انهم قالوا في الحقيقة بكونها ذوات وذلك
لانهم اعتقدوا ان اقنوم الكلمة اي العلم انتقل من
ذات الله تعالى الى بدن عيسى وصار معه هيكلا مخصوصا
والذي يسلم الانتقال من ذات الى اخرى يكون ذاتا لا صفة قوله
ولزم التركيب قلنا لا نسلم فان العدم امر عدمي لما تقدم
والاشتراك في العدمات لا يوجب التركيب لانه اشتراك في
امر عارض والاشتراك في العارض لا يوجب التركيب قال
الثالث اقول هذا الوجه والذي بعده من الوجوه التي
تمسكت بها المعتزلة وتقرير هذا الوجه ان يقال لو كان عالما
الله تعالى واجبة لذاته تعالى لم تكن معللة بالعلم والمقدم
حق اما الشرطية فظاهرة واما حقية المقدم فلان
العالمية لو كانت جائز الخلو عن الله تعالى عن العالمية
وهو محال وكذا الكلام في القادرية المعللة بالقدرة والحيية
المعللة بالحياة ووجه الجواب ان يقال انا لو جوزنا
اطلاق على معنيين احدهما ان الوجوب بالذات والاخر الوجوب
بالغير فان عنيتم بالوجوب في هذا الموضع المعنى الاول
فلا نسلم حقية المقدم لان العالمية عندنا واجبة بالعلم
لا لذاتها والعلم ايضا واجب لا لذاته بل لاقتضاء ذات الواجب
اياه وان عنيتم المعنى الثاني فلا نسلم صدق الشرطية فان الواجب
انما يستغني عن العلة اذا كان واجبا لذاته واما اذا كان
واجبا لغيره فلا قال الرابع اقول تقرير هذا الوجه
ان يقال لو كان علم الله تعالى وقدرته امرا زايدا على ذاته لكان

الله تعالى محتاجا فى ان يعلم الاشياء ويقدر عليها الى الغير وهو العلم
والقدرة والحاجة على الله تعالى محال ووجه الجواب ان يقال
ان كان العلم والقدرة عبارتين عن نفس التعلق بين العالم والمعلوم
والقادر والمقدور فالافتقار الى الغير حين ممنوع لان الموجب
للعلة والقدرة فى نفس الذات وان كان عبارة عن الصفة
المقتضية للتعلق فنقول ان اردتم بالاحتياج كونه مفتقرا فى تعلق
العلم بالمعلومات الى صفة العلم وفى تعلق القدرة بالمقدورات الى
صفة القدرة فلا نسلم استحالة هذا الجواز ان تكون ذات الله
تعالى مقتضية للتعلقات الحادثة لم قلتم ان ذلك محال
فان التواع ما وقع الا فيه وان اردتم باحتياجه سببا اخر فبينوه
وها هنا وجه اخر فى الجواب وهو مع الشرطية بناء على
ان صفات الله تعالى ليست عين ذاته ولا غيره قال الثالث
اقول اتفق جمهور العقلاء على انه سبحانه وتعالى حى لكنهم اختلفوا
فى معنى الحياة فذهب الجمهور من الفلاسفة وابو الحسين البصرى
من المعتزلة الى ان معنى الحياة هو انه لا يمنع منه ان يعلم ويقدر
اعنى صحة العلم والقدرة فليس هناك الا الذات المستلزمة
لانتفاء هذا الامتناع وذهب جمهور اصحابنا الى انه صفة حقيقية
قائمة بالذات مقتضية لصحة العلم والقدرة وبعض
الذوات كالجمادات مثلا لا يصح عليها ذلك فلولا اختصاص
ذات الباري بما يقتضى هذه الصحة لكان حصول هذه الصحة له
دون غيره ترجيحا بلا مرجح وهو محال واجاب الامام عن هذا
الدليل اولا بما ذكرتم ينقض باتصاف ذاته تعالى بهذه الصفة
المقتضية لصحة العلم والقدرة مع عدم ما لاجله يصح الاتصاف

والا

والالعاء الكلام اليه ويتسلسل وثانيا بانا لا نسلم انه لولا اختصاص
الواجب بما يقتضى صحة العلم لزم الترجيح من غير مرجح وانما
يلزم ذلك ان لو لم تكن ذاته مخالفة لسائر الذوات بالحقيقة
وهو محال فحينئذ ان تكون ذاته المخصوصة كافية فى
اقتضاء صحة العلم والقدرة فلا حاجة الى امر زايد وانى
الجواب الاول اشار بقوله ويمنع بانتفاء تلك الصفة
والى الثانى بقوله وبتسليم ذلك وبتسليم ان ذاته المخصوصة كافية فى الاقتضاء
ومن مدارس قومهم من جعل قوله ويدفع جوابا عن البعض مع
ان صريح لفظ المؤثر المحصل يدل على ما قررنا قال الرابع
اقول اتفق الجمهور على ان الله تعالى مريد لكنهم اختلفوا
فى معنى ارادته فقال الحكماء علمه بانه ينبغى
او لا يكون نظام العالم حتى يكون على الوجه الاكمل وسموا عنايته
وبعناية اخرى هى علم الله تعالى بما فى الاحسن الاكمل من كل نوع
مع صدوره عنه وقال ابو الحسين البصرى انها عبارة عن علم الله تعالى
بما فى الفعل من المصلحة الداعية الى الايجاد وهذا يشعر
بان الارادة مغايرة للداعى ضرورة تغاير العلم والمعلوم
وقد سئل عنه ايضا ان الارادة هى الداعية فى الغايب
وزايدة عليه فى الشاهد وقال النجار ان معنى كون الله
مريدا انه غير مغلوب ولا مكره وقال الكعبى ان
معناه فى افعال نفسه علمه بها وفى افعال غيره فى انه امرا بها
وعند اصحابنا وابى على وابى هاشم من المعتزلة الارادة صفة
حقيقية قائمة بذاته تعالى زايدة على العلم والقدرة مرجحة
لبعض مقدوراته على بعض لنا انا وجدنا بعض افعال الله تعالى

واجاب الامام عن هذا الدليل اولا بما ذكرتم ينقض باتصاف ذاته تعالى بهذه الصفة المقتضية لصحة العلم والقدرة مع عدم ما لاجله يصح الاتصاف

متقدمة وبعضها متاخرة مع انها تقدم كان يجوز في العقل
ان يتاخر وما تاخر كان يجوز في العقل ان يتقدم واذا كان
كذلك افتقر ذلك التقدم والتاخر الى مخصص ومرجح فذلك المرجح
اما القدرة او العلم او صفة اخرى تجانبه ان يكون هو العلم لان
العلم بالوقوع تابع للوقوع فلو كان الوقوع تابعا لذلك العلم
لزم الدور ولا جايز ان يكون هو القدرة لان خاصية القدرة
الايجاد وذلك بالنسبة الى جميع الاوقات على السوية ولانا بينا
القدرة التامة توجب الايجاد والمعلوم من كون الشيء مؤثرا وموجد
عنه المعلوم من كونه مرجحا ومخصصا لا لايجاد يتوقف
على الترجيح والتخصيص فثبت انه لا بد من شيء اخر يكون مخصصا
ومرجحا ولا شك ان الحياة والكلام والسمع والبصر لا يصلح
لذلك لانا الحياة كالقدرة في تساوي النسبة والسمع والبصر كالعلم
في التبعية والكلام لا تعلق له بالايجاد فلا بد من صفة
اخرى خاصيتها الترجيح والتخصيص وهي المسماة بالارادة قال
لا يقال اقول لما فرغ من تقرير الدليل ذكر عليه اعتراضين
احدهما ان يقال لا نسلم ان وجود الموجودات في اوقات
معينة تحتاج الى مرجح ولا نسلم ان تقدم المتاخر وتاخر
المتقدم جايز فان من الجايز ان يكون امكان كل حادث مخصوصا
بوقت دون وقت قبله او بعده اذ لم يوجد لامتناعه
وايضا جايز ان يكون وجود هذه الحوادث الغير متناهية في عالمنا هذا وكل
الحركات الفلكية والاتصالات الكوكبية بان يكون الباري
تعالى مع كل حركة معينة واتصال مخصوص محدثا
حادث معين فقبل وجود ذلك الاتصال يمتنع ذلك الحادث

وتقرير

وتقرير الاعتراض الثاني ان يقال سلمنا انه لا بد من مخصص
ولكن لم لا يجوز ان يكون ذلك المخصص هو العلم قوله
العلم بالوقوع تابع للوقوع فلا يكون مرجحا للوقوع قلنا
نحن لا نقول ان المرجح للوقوع هو العلم بالوقوع بل العلم انما يكون مرجحا
لاحد الوجهين احدهما ان يعلم ان الحادث المعين سيوجد
في وقت معين وكل ما علم الله تعالى يستحيل خلافه واذا كان
كذلك كان علم الله تعالى بانه سيحدث ويوجد في الوقت
الثاني كافيا في الترجيح وثانيهما ان حدوث الشيء في وقت
معين قد يستلزم مصلحة لا تكون في غيره لعلم الله
تعالى باستلزامه للمصلحة يكون مرجحا لحدوثه
فيه لان خلاف الاصل يستحيل وقوعه فظهر بما ذكرنا
ان قوله يرجحه خبر للمبتدا الذي هو علمه في قوله او علمه
ولا يتعلق بقوله امكان وجود كل حادث كما سبق الى بعض
الاوهام قال لانا نقول اقول لما فرغ من الاعتراض
شرع في الجواب وتوجيه الجواب عن الاعتراض الاول
ان يقال اما وجه افتقار الممكن وذرات الى المخصص فقد
تقدم واما السند الاول فهو اختصاص امكان
الحادث فباطل لانه لما صح امكان وقوع الفعل في وقت معين
وجب ان يكون ممكنا في كل الاوقات اذ لو كان ممتنعا ثم
صار ممكنا لزم انقلاب الشيء من الامتناع الى الامكان
وانه محال والالجاء انقلابه الى الشيء الوجوب ايضا وذلك
يوجب استناد باب الصانع وتقول ان نقول ان العالم
ممتنع الوجود في الازل ثم صار ممكن الحصول في لا يزال وذلك

يدل على جواز انقلاب الممتنع ممكنا فان اجيب بانا المحال
انما هو وجود الفعل الازلي وذلك ثابت دايما واما الفعل
فيما لا يزال فهو ممكن وبهذا الامكان ثابت دايما فلا انقلاب
فبقاك اذا جاز ذلك فلم لا يجوز ان يكون وجود الحادث
المعين ممتنعا في وقت معين وممكنا في وقت اخر ولا
يزول ذلك الامتناع ولا هذا الامكان ولا يلزم حينيذ الانقلاب
واما السند الثاني فهو اسناد الحوادث الى الاتصالات
الفلكية فلا يغني عن الارادة لانا ننقل الكلام الى تلك
الاتصالات والحركات والاوضاع التي هي شرط لحدوث الحوادث
العنصرية ونقول ان الافلاك لكونها بسيطة كان جميع
الاوضاع بالنسبة اليها متساوية فكما امكن حركتها على وجه يودي
الى اتصال يوجب حدوث حادث معين امكن ان تتحرك
ايضا على وجه لا يودي الى ذلك ولذا امكن ان يتحرك بحيث يصير
المنطقة دائرة اخرى بان تتحرك مثلا من الجنوب الى الشمال
ومن الشمال الى الجنوب ويكون منطبقا على وضع الدائرة المارة
بالاقطاب الاربعة وكذا امكن ان تكون الكواكب المذكورة في جواب
من العلل مرئية في جانب اخر غير الذي هي فيه واذا كان كذلك
لزم افتقار تلك الاتصالات والاوضاع المعينة الى
مخصص وحسب الامر الى الارادة دفعا للتسلسل واعلم
ان تعليل امكان الحركة على وجه اخر بالبساطة غير واضح لان البسائط
لا تستلزم تساوي جميع الاوضاع والحركات بالنسبة الى
البسيط فالاولى ترك هذا التعليل وجوابه الاعتراض
الجواب عن الاعتراض الثاني ان يقال في جواب السند الاول

ان العلم بان الشيء سيوجد تابع لكونه بحيث سيوجد فكونه بحيث
سيوجد لو كان لاجل ذلك العلم لزم الدور وفي جواب السند
الثاني انا نقيم الدلالة على ان غاية الاصلح غير واجبة على
الله تعالى بل افعاله الله تعالى يمتنع ان تكون معللة بالمصالح
قال احتج المخالف الخ **اقول** احتج المنكرون
لكونه تعالى مريدا فاما ان يريد لغرض او لا لغرض كان مستكملا
بذلك الغرض والمستكمل بالغرض ناقص الذات وهو على الله تعالى محال
واما الثاني فلانه عبث وهو على الله تعالى محال ولا نسلم تقسيم
الى الترجيح من غير مرجح والجواب انا نختار القسم الثاني قوله
يلزم العبث قلنا لا نسلم فان ارادة الله تعالى لذاتها تقتضي
التعلق بايجاد الشيء المعين في وقت معين ولا يلزم منه شيء
الاحسار لما تقدم وامتا الترجيح من غير مرجح فقد عرفت جوازه
في حق القادر **قال** فرع ارادته غير محدثة الخ **اقول**
ارادة الله تعالى اما ان تكون قايمة بذات الله تعالى وهو قول
اصحابنا واما ان تكون حادثة وعلى هذا التقدير اما ان تكون
قايمة بنفسها لا في محل وهو قول بعض المعتزلة واما ان
تكون قايمة بذات الله تعالى وهو قول الكرامية احتج
اصحابنا بوجهين الاول ان الارادة لو كانت حادثة لافتقرت
الى ارادة اخرى لما بينا ان احداث الشيء وخلقه لا يصح الا
بالارادة ولو افتقرت تلك الارادة الى ارادة اخرى لافتقرت
الارادة الاخرى الى ارادة ثانية وهلم جرا فيلزم تسلسل
ارادات الى غير النهاية وانه محال الوجه الثاني ان ارادة
الله تعالى لو كانت حادثة فاما ان تكون قايمة بنفسها او قايمة

بذات الله تعالى والثاني محال بقسميه اما الاول فلوجهين
احدهما ان قيام العرض بغيره لا في محل غير معقول ولو جاز ذلك
لجاز قيام سواد وبياض وغيرهما لا في محل وثانيهما ان ذوات
الحيوانات تصح بعلمها الارادة فلو وجدت الارادة لا في محل لكانت
بسمته بالملك الارادة الى ذات الله تعالى كسبتها الى سائر
الذوات فالقول باختصاصها بذات الله تعالى دون غيره
يكون ترجيحا بلا مرجح فان قيل فهل ذات الله تعالى لا في محل
وهذه الارادة ايضا لا في محل فكان اختصاص هذه الارادة بذات
الله اولى من اختصاصها بسائر الاحياء قلنا لانه لا في محل موجود سببي
فلا يجوز ان يكون علة لله اختصاص لان السبب لا يكون علة
للثبوت واما بطلان القسم الثاني فلما تقدم من ان ذات
الله تعالى يمتنع ان تكون محلا للحوادث قال الفصل الثاني
في سائر الصفات وفي مباحث اقول لما فرغ من اثبات
الصفات التي تتوقف عليها افعاله الله تعالى شرع في
اثبات الصفات التي لا تتوقف عليها الا قول والشاير ههنا
بمعنى الباقي وهذا البحث يشتمل على مباحث الاول في اثبات
السمع والبصر اعلم ان قدماء الفلاسفة انكروا كون الباري
تعالى سميعا بصيرا واتفق المسلمون على ان الله تعالى سميع
بصير لكنهم اختلفوا في معنى ذلك فقالت حكماء الاشاعرة
والكعبي وابو الحسين البصري ان ذلك عبارة عن علمه تعالى
بالمسموعات والمبصرات حال حدوثهما فعلى هذا كون السمع
والبصر عبارة عن علم خاص وقال جمهور المعتزلة والاشاعرة
والكرامية انهما صفتان مغايرتان للعلم زايدتان على الذات

ثم

ثم لاصحابنا في اثبات السمع والبصر مسلكان احدهما الاستدلال
بالدلالة العقلية وهي قوله تعالى اني معكما اسمع وارى
وقوله تعالى حكاية عن ابراهيم لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر
وقوله وهو السميع البصير وقوله تعالى انك انت السميع العليم
التصدير الى غير ذلك من الايات فان هذه الحج دلت على انه
تعالى سميع بصير وليس في العقل ما يصرفها عن الظواهر
ويوجب تاويلها فوجب الاقرار بها واعلم ان هذه الحجج انما تدل
على كونه سميعا بصيرا ولم تدل على مغايرتهما العلم وهذا
لم يتعرض المصنف للمغايرة والنفي مذهب الحاكم واكثر الاصحاب
احتجوا على ذلك بالدليل العقلي واليه اشار بقوله واستدل
الى آخره وتقريره ان يقال لو لم يتصف الله تعالى بالسمع والبصر
لكان ناقصا والتالي محال بيان الشرطية ان الله تعالى حي وكل حي
يصح ان يتصف بالسمع والبصر ومن صح ان يتصف بصفة فلو لم يتصف
بها كان متصفا بضدها فلو لم يكن الله تعالى متصفا بالسمع
والبصر لكان متصفا بالصمم والعمى وذلك نقص قال المصنف
وهذا الدليل اقناعي لا برهاني لان للخصم ان يقول لا نسلم ان
كل حي يصح اتصافه بالسمع والبصر والقياس على الشاهد
لا يفيد القطع لجواز ان يكون حياة الباري تعالى مخالفة
لحياتنا وبتقدير الاشتراك جاز ان تكون ماهية الباري
تعالى غير قابلة لذلك يضاف اليها وايضا لا نسلم ان عدم
اتصاف الحي بهما نقص قوله لان من لم يتصف بصفة
يتصف بضدها قلنا ان اردتم بضد الصفة عدمها
كان معنى هذا الكلام ان من لم يتصف بصفة اتصف

بعدمها والموحى لكن لا نسلم استحالة اتصاف الباري تعالى
بعدم السمع والبصر وكونه نقصا فانه عين النزاع وان
اريد بالصفة معنى وجودي منافي لتلك الصفة فلا نسلم
ان السمع والبصر ضدين هذا المعنى واما الصمم والعمى
فلا نسلم وجودهما قال احيج اقول احتج المخالف
بوجهين تقرير الاول ان يقال لو كان الباري تعالى سميعا
بصيرا لكان سمعه وبصره اما قديمين او حادثين والتالي
باطل بقسميه اما الاول فلانهما لو كانا قديمين لزم قدم
المسموع والمبصر ايضا لاستحالة وجود السمع بلا مسموع
والبصر بلا مبصر وذلك يستلزم قدم العالم وهو
باطل عندهم واما الثاني فلانهما لو قاما بذات الله تعالى
لزم كونه محلا للحوادث قال قاما بغير ذات الله تعالى
كان صفة الشيء قائمة بغيره وان قاما لا في محل لزم
قيام العرض بنفسه والكل محال والجواب ان نقول
لم لا يجوز ان يكون قديمين قوله يلزم قدم المسموع والمبصر
محال لان السمع والبصر صفتان تقتضيان التعلق بالمرئي والمسموع
بشرط حصورهما وحدوثهما فتكون الصفة قديمة والتعلق
حادثا كما في العلم ولا استحالة فيه الوجه الثاني ان السمع
والبصر لا يحصلان الا مع تاثر الحاسة لان الابصار انما يحصل
بحصول صورة المرئي في العين والسمع بحصول الهواء الحامل
للصوت الى الصماخ منهما اما ان يكونا نفس ذلك التاثر
او ادراكا مشروطا بالتاثر وذلك على الله تعالى محال
لانه من صفات الاجسام والجواب لا نسلم انهما لا يحصلان

الا بتاثر

الا بتاثر الحاسة اما الابصار فلما تقدم من ان انطباع
العظيم في الصغير محال واما السمع فلان الوصول
لو كان شرطا لما سمعنا كلام من يحول بيننا وبين بنيه
جدار صلب قال الثاني اقول اتفق المسلمون
على كون الباري متكلما والذي يدل عليه ما ثبت عندنا
بالنواظر الظاهرة ان جميع الانبياء والمرسلين اتفقوا على
انه امرهم عباده بكذا ونهاهم عن كذا واخبرهم بكذا
فوجب القطع بكونه تعالى آمرا وناهيا ومخبرا ولا نعني
بالمتكلم الا من شانه ذلك فان قيل كيف
يمكنكم ان تستدلوا بقول الانبياء والرسل على كونه تعالى
متكلما مع ان نبوة الانبياء عليهم الصلاة والسلام لا تثبت
الا بعد العلم بكونه تعالى متكلما قلنا لا نسلم
لان العلم بصحة نبوة الانبياء موقوف على العلم بكونه
متكلما لانه لما ظهرت المعجزة على وفق دعواهم نبت
كونهم صادقين علمنا كونه تعالى متكلما او لا ذلك قال
وكلامه اقول اختلف الناس في حقيقة كلامه
الله تعالى فذهب الحنابلة والكرامية والمعتزلة الى ان
كلام الله تعالى هو الحروف والاصوات الدالة على المعاني
لكن الحنابلة والكرامية ذهبوا الى انها قديمة قائمة
بذات الله تعالى وذهب المعتزلة الى انها حادثة
قائمة بغير ذات الله تعالى وقالوا معنى كونه متكلما
كونه موجدا لهذه الحروف والاصوات الدالة على المعاني
في اجسام مخصوصة وقال ابو هذيل قوله للشيء كن امر

نسلم ح

حادث لا في محل وسايركلامه معرض قايم في جسم من
الاجسام وذهب اصحابنا رحمهم الله الى ان كلام الباري
سبحانه هو مدلول هذه الالفاظ المسمى بالكلام النفسي وهو المعنى
القايم بذات الله المعبر عنه بالعبارات المختلفة فانا
نعلم بالضرورة ان الانسان اذا اراد ان يقول اسقني
ماء فانه قبل ان يتلفظ بهذا اللفظ يجد في نفسه طلبا واقتضاء
لذلك الفعل وماهية ذلك الطلب مغايرة لذلك
اللفظ لان اللفظ يختلف باختلاف الازمنة والامكنة
والطلب لا يختلف باختلافهما ولان اللفظ يكون اصطلاحيا
ممن فيه التغير والتبدل بخلاف المعنى الا ترى انه لو اصطلح
الواضع على ان ضرب امر واضرب خبر لكان جايزا ولو قال
حقيقة الطلب يمكن ان ينقلب خبرا او العلم لكان محالا
ومغايرة للعلم ايضا لان الكلام والعلم قد يتحالفان وقد
يتناقضان وذلك لان الانسان حال ما يكون عالما بان العالم
حادث يمكنه ان يقول في الذهن العالم قديم مع انه ليس بعالم
وايضا الكلام مع قصد الخطاب دون العلم
ومغايرة للارادة ايضا لان الله تعالى قد يامر
بما لا يريد فانه تعالى امر ابا لهب بالايمان مع علمه انه لا
يومن ويمتنع لما ان يقال انه مريد للايمان منه والا لزم
ان تكون ارادة الله تعالى مخالفة لعلمه وانه محال
والا لما كان علمه مطابقا فان قلت الكلام في لغة
العرب انما يطلق على المركب من الحروف والاصوات فكيف
يصح اطلاقه على الباري تعالى باعتبار المعنى القايم به قلت

الكلام

الكلام قد يطلق على الكلام النفسي ايضا كقول الشاعر
ان الكلام لفي الفواد وانما جعل اللسان على الفواد دليلا
واعلم ان التحقيق ان لا نزاع بيننا وبين المعتزلة
فانهم ذهبوا اليه في المعنى وذلك لا نعاقبنا على ان الله تعالى
يصح منه ايجاد الحروف والاصوات في الاجرام لجميع المخلوقات
واقعة بقدرة الله تعالى فلم يكن النزاع الا وقع في ان اسم المتكلم هل ومتى في
اللغة لهذا المعنى ام لا وذلك بحث لغوي والمتكلمون
طولوا فيه ولا فايدة فيه والحق ان الاطناب في جميع
صفات الله تعالى قليل الجدوى فان كيفية حقيقة الله
تعالى وكيفية صفاته محجوب عن العقول قوله فرع
خبر الله تعالى صدق لفظ غني عن الشرح قال الثالث
في البقاء الخ اقول ذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري
واتباعه الى ان البقاء هو استمرار الذات صفة قايمة بذات
الله تعالى وهو باق بتلك الصفة وذهب القاضي وامام
الحرمين والامام فخر الدين الرازي رحمهم الله الى نفي
تلك الصفة عنه وان الباري تعالى باق بذاته واحتج
الامام على ابطال مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري بوجهين
تقريرا الاول ان يقال لو كان الله تعالى باقيا ببقاء لقوم
بذاته لكان ذلك البقاء باقيا لان ما لا يكون باقيا
يستحيل ان يكون موجبا لبقاء غيره واذا كان باقيا ببقاء
اما ان يكون بنفسه او ببقاء اخر والاول محال لاستلزامه
التحاد التسلسل وتقرير الوجه الثاني ان يقال لو كان

لو كان كونه باقيا لسبب شيء غير ذاته يلزم ان يكون الواجب لذاته
واجبا لغيره وانه محال واعترض بعض المعاصرين على
الاول بان تقا البقاءين ذاته كما في وجود الوجود فاندفع
وعلى الثاني بانه لا امتناع في افتقار صفة للماهية الى
صفة اخرى ولو ضعيفة اما الاول فلان بقا البقا لو كان
نفس ذاته لزم كون البقا باقيا بنفسه وقد ابطلناه
واما الثاني فلان افتقار وجود الشيء الى صفة اخرى له
ممتنع لما تقدم ولو كان تعالى باقيا بالبقا لاستلزم ذلك
واجيب الاشعري بان الشيء حال حدوثه لا يكون باقيا لان البقا
عبارة عن حصول الذات في الزمان الثاني او شرط به
وذلك حال الحدوث ثم انها تغير باسمه فهذا التجدد والتبدل
اما ان يكون في الذات او في غيرها والاول باطل لان
الذات الباقية في الزمان الثاني هي الذات الحاصلة
في الزمان الاول فتعين ان يكون البدل في الغير
وهو اما ان يكون من عدم الى عدم او لا يكون والاول باطل
لان تبدل احدى الحالتين بالاخرى يقتضي ثبوت احدهما
فتعين الثاني ولا شك ان عدم البقا ليس وصفا ثبوتيا
فتعين ان يكون البقا وصفا ثبوتيا ولما ثبت ان تتبع ان
البدل يستدعي ثبوت احدى الحالتين وسلمنا
البعض الذي تلي واجاب المعترض اجمالي وهو انه
لو صح ما ذكرتم من الدليل لزم ان يكون الحدوث صفة
ثبوتية زايدة على الذات لانا نثبت الذات كانت حادثة
حال الحدوث ثم حال البقا ما بقيت حادثة وتبدل

احدى

احدى الحالتين بالاخرى يستدعي ثبوت احدهما ولا شك
ان عدم بقائها حادثة ليس وصفا ثبوتيا فيكون حدوثها
ثبوتيا وقد تقدم بطلانه وبالجملة فان الاستمرار حصل
بعد ان لم يكن فالحدوث قد زال بعد ان كان فان اقتضى الاول
كون الاستمرار زايدا فليقتض الثاني كون الحدوث زايدا
والتحقيق ان البقا سواء كان بقا الباري او بقا الحدوث
امر عقلي لا وجود له في الخارج اما الاول فلان بقا الباري
تعالى عبارة عن امتناع عدمه والامتناع عدمي واما
الثاني فلان بقا الحوادث عبارة عن مقارنة وجودها
لزمانين فصاعدا ومقارنة الزمان امر عقلي اما لكونها من
النسب والاضافات واما لكون الزمان امرا عقليا كما
ذهب اليه المتكلمون وايضا البقا عبارة عن استمرار
الذات وهو عدمي لان العدم يوصف بالاستمرار فلو كان
ثبوتيا لزم اتصاف العدم بالصفة الثبوتية وهو محال
قال الرابع اقول هذا لا يطابق من
المتكلمين الى انه لا صفة لله تعالى وراء السبعة
او الثمانية وهي الحياة والقدرة والعلم والارادة والسمع
والبصر والكلام والثامن البقاء وهم وان الوجود
عين الماهية والبواقي راجعة اليها او اضافيات
او سلوب وزاد الشيخ الاشعري رحمه الله صفات
اخرى وهي الاستواء واليد والوجه والعين لقوله
تعالى الرحمن على العرش استوى ويد الله فوق ايديهم كل شيء
هالك الا وجهه ولصنع على عيني تجري باعيننا

واما عبره من المتكلمين منهم من اول هذه الايات كما ذكر
المصنف ومنهم من قال لا دلالة على ثبوت هذه الصفات
ولا على نفيها فالاولى الوقف وتفويض علمها الى الله تعالى
اقتداء بالسلف قال الخامس اقول ذهب
قوم من جمعه ما ورا النهر الى ان التلوين صفة الله تعالى
قديمة مغايرة للقدرة وسموها خلقا ايضا
واحتجوا ايضا على المغايرة بوجهين الاول ان تعلق
القدره قد لا يوجد اصلا بخلاف تعلق التلوين اما الاول
فلان الله تعالى قادر على خلق الموس والامور الكثيره
في هذا العالم لكنه ما خلقها واما الثاني فلقوله
تعالى انما امرنا لشي اذا اردناه ان نقول له كن فيكون
والوجه الثاني ان القدرة مؤثرة في امكان وجود الشي
والتلوين مؤثر في نفس وجود ذلك الشي احتج
عن هذا الوجه بان القدرة لا تاثير لها في امكان
المقدور لان الامكان للممكن ذاتي له وما بالذات
لا يكون بالغير فتكون القدرة مؤثرة في نفس وجود
الاثر والتلوين هو التعلق الحاصل بين القدرة والمخلوق
حال الايجاد ولذلك يترتب عليه وجود المخلوق
على معنى انه كلما تحقق التلوين تحقق الوجود
كما قال الله تعالى انما امرنا لشي اذا اردناه ان نقول له
واعلم ان قوله والتلوين هو التعلق الى اخره يصلح ان
يكون جوابا عن الوجه الثاني الاول وسيأتي كون
التلوين حادثا وذلك بان يقال ما ادركم من الدليل

انما يدل

انما يدل على مغايرة التلوين للقدرة لا على كونه صفة
حقيقية لجواز ان يكون التلوين عبارة عن التعلق بين القدرة
والمخلوق وان كان كذلك كان متاخرا عن وجود المخلوق
وكان حادثا قال السادس اقول قيل الحوض في
المقصود لابد من بيان ان الرؤية حالة زائدة على العلم وذلك لانا
اذا علمنا شيا علما جليا ثم رايناه علمنا بالبديهة تفرقة بين
الحالتين مع حصول العلم فيهما فهذه الحالة الزائدة
عند النظر الى ذلك المرئي هي الرؤية ثم نقول اتفق اهل
السنة على ان الله تعالى يصح ان يرى بمعنى انه يتكشف لعباده
ويظهر لهم بحيث تكون نسبة ذلك الانكشاف الى ذاته المخصوصة
لنسبة الابصار الى هذه المبصرات المادية لكنه يكون مجردا
عن ارتسام صور المرئي وعن المحاذاة والجهة والمكان
خلافا للمعتزلة في الرؤية مطلقا والمشبهة والكرامية
في خلوها عن المواجهة والمكان فانهم انما جوزوا في حق الله تعالى
لاعتقادهم كونه تعالى في الجهة والمكان والحق استدل اولا على
اثبات الرؤية ثم استدل ثانيا على نفيهما مبرءا عن الانطباع
والمواجهة واتصال الشعاع اما الاول فالمعتمد
فيه الوجوه السمعية الاول ان موسى سال الرؤية في قوله
تعالى اري انظر اليك ولو كانت الرؤية ممتنعة لما ساله
موسى لان السوال الممتنع يكون عبثا او جهلا وهو على
الانبيا ممتنع وكيف يجوز ان يكون كل واحد من احاد المعتزلة عالما بامتناع
رؤية الله تعالى وموسى مع علو قدره في الرسالة والنبوة يكون جاهلا به
فان قيل لم لا يجوز ان يكون المسؤول بقوله ارني انظر اليك امرا

امر ابتدا لعلم الضروري بوجوده تعالى واطلاق لفظ الرؤية على العلم
الحلي مجاز مشهور قلنا ان موسى كان يكلم مع الله في ذلك الوقت
بلا واسطة وفي مثل هذا الوقت يبعد ان يقول يا الهي اظهر لي دليلا
اعرف به وجودك الوجه الثاني ان الله تعالى علق رؤيته على استقرار
الجبل في قوله تعالى فان استقر مكانه فسوف تراني واستقرار
الجبل ممكن والمعلق على الممكن ممكن لان تقدير ذلك الشرط ان لم
يحصل المشروط لزم الكذب في كلام الله تعالى وهو محال فان قيل
لانسلم امكان وجود المعلق عليه لان المعلق عليه استقرار الجبل
حال كونه متحركا اذ الاستقرار في غير حال الحركة واقع فكان
بحسب حصول الرؤية لكنها ما حصلت بالاجماع فالجواب
ان المعلق عليه استقرار الجبل من حيث هو ممكن ولا دلالة للاية
على ما ذكرتم في التقييد فعلم من هذا التقرير فاندفع
قوله وليس من حيث هو ممكن الوجه الثالث التمسك بقول
تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة ووجه التمسك هو
ان النظر ان كان الرؤية فقد صح المطلوب وان كان تقليب
الحدقة نحو المرئي طلبا للرؤية تعين حمله ههنا على ظاهره
فلا بد من حمله على الرؤية من باب اطلاق اسم السبب على المسبب
مجازا او القول بان واحدا الا وان النظر هو الانتظار اي منتظرة
نعمة الله تعالى ضعيف لان الانتظار ساقط ههنا والاية مسوقة
لبيان التعظيم الوجه الرابع التمسك بقوله تعالى كلا انهم عن ربهم
يومئذ لمحجوبون فان الاية دلت على تحقير شان الكفار لكونهم
محجوبين عن الله سبحانه وتعالى وهذا يقتضي ان يكون المؤمن مبرءا عنه ولا يكون محجوبا
قوله واما الثاني اي واما كون الرؤية مجردة عن الانتظام وغيره

اي

ثما

ثما ذكرنا فلان الله تعالى منزه عن الجهة والمكان لما
تقدم فيمتنع المواجهة ايضا وعند ذلك يمتنع الانتظام
وانضاف الشعاع به ايضا ليتوقفهما على المواجهة والمحاذاة
قال فاستدل بان الجسم مرئي الى اقل احتج بعض اصحابنا
على جواز الرؤية بالمعقول وهو ان الجوهر والعرض قد اشتركا
في صحة الرؤية اما صحة رؤية الجوهر فلانا نرى الطويل
والعريض فالشاهد الذي هو الطول اما ان يكون جوهرا
او عرضا والثاني باطل لان العرض لا بد له من محل يقوم به وقد ثبت
ان الجسم مركب من اجزاء لا يتجزى فمحل ذلك العرض ان كان جزءا
واحدا لزم اتصاف ذلك الجزء بالطول لكن الموصوف بالطول
اكثر مقدارا مما ليس موصوفا به فيلزم ان يكون الجزء الذي
لا يتجزى قابلا للقسمة فيلزم انقسام ما لا يتجزى وانه محال
وان كان من جزء واحد لزم قيام العرض الواحد بالاثرين من محل واحد
وانه محال واما صحة رؤية العرض فانا نرى السواد والبياض
وغيرهما من الاعراض واذا كان صحة الرؤية مشتركة بينهما وجب
ان يكون المصحح للرؤية مشتركا بينهما لان الحكم المشترك
يجب تعليله بعلة مشتركة والمشترك بين الجوهر والعرض
هو الحدوث والوجود والحدوث لا يصلح ان يكون علة لصحة
الرؤية لان الحدوث عدمي لما تقدم وكل ما يصلح للعلية
يتعين ان تكون علة صحة الرؤية معللة بالوجود والباري
تعالى موجود فوجب ان تصح رؤيته لان الاشتراك في
العلة يوجب الاشتراك في المعلول واعترض الامام
على هذا الدليل باحد وجوه مما لا نسلم ان الجوهر مرئي بل المرئي هو

الاعراض قوله الطول مرئي وهو جوهر قلنا لانسلم انا نطول
جوهر فانه عبارة عن تاليف الجوهرين على سمت مخصوص والتاليف
عرض فكون الطول مرئيا لا الجوهر فان قلت لو كان الطول
عبارة عن التاليف لكان عرضا فيحله اما جزء واحد او اكثر وكلاهما
باطل لما مر قلت الحصر محال لجواز ان يكون محله الجسم
من حيث هو جسم واعلم ان في هذا الدليل نظرا من وجه اخر
لانهم يقولون انا نرى الطويل ثم يقولون ان الطول يقوم الجوهر
فيكون الجوهر مرئيا وهذا الكلام مخبط لانه بعد التسليم ان
الطول جوهر لا يلزم منه ان يكون مرئيا لان الطول غير
الطويل فلا يلزم من رويته رويته الاعتراض الثاني ان
صحة الرؤية امر عدمي لانها عبارة عن امكان الرؤية فلا
يحتاج الى علة الاعتراض الثالث ان يقال سلمنا ان الصحة
امر وجودي لكن لانسلم وجوب تعليل الاحكام المشتركة يعلل
مشتركة فان الاشياء المختلفة لا يمنع اشتراكها في لازم واحد
كما ان السواد والبياض مشتركان في انتفاء الاعتراض الرابع ان
يقال سلمنا ان الاشتراك في المعلول يوجب الاشتراك
في العلة لكن لم لا يجوز ان تكون العلة هي الحدوث او الامكان
قوله الامر العدمي لا يصلح للعلة محال فان العدمي جاز
ان يكون علة لعدمي اخر وحينئذ جاز تعليل صحة الرؤية لكونها
عدمية بالحدوث او الامكان العدميين واعلم ان وضع الاعتراض
في الكتاب غير حسن لانه انما ذكر بعد تسليم
كون الصحة وجودية فكانه قال ان الصحة وجودية لانسلم كونها
وجودية الاعتراض الخامس ان يقال سلمنا ان العلة هو الوجود

المشترك

المشترك لكن لا يلزم منه صحة رؤية الله تعالى فان الحكم كما يعتبر
فيه وجود المقتضي يعتبر فيه وجود الشرائط وانتفاء
الموانع واذا كان كذلك فلم لا يجوز ان يكون حصول
الرؤية موقوفا على شرط يمنع تحققه بالنسبة الى ذات
الباري كالانطباع والمواجهة وغيرهما وايضا لم لا يجوز
ان تكون ماهية الله تعالى او ماهيته صفة من صفاته
مع صحة الرؤية قال احتجت المعتزلة الى اقول
احتجت المعتزلة على نفي الرؤية بوجوه الاول قوله
لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار واعلم ان الصم يتمسكون
تارة بهذه الآية على انه تعالى لا يراه احد واخرى على انه
يمتنع ان يراه احد وتقرير الوجه الاول ان الآية دلت
على انه لا يدركه شيء من الابصار ولا فرق بين الرؤية وبين
الادراك بالبصر وهذا لا يصح ان يقال ادركته بعيني
وما رايته ولكن يقال رايته وما ادركته بعيني فيعلم
من نفي الادراك بالبصر نفي الرؤية وهو المطلوب وتقرير
الوجه الثاني ان هذه الآية وما قبلها انما ذكرت في معرض
المدح واذا كان نفي الابصار مدحا وكمالا كان الابصار
ذما ونقصانا والنقصان على الله تعالى محال والجواب
من وجهين احدهما ان يقال لانسلم ان الادراك عبارة عن
الرؤية بل انه عبارة عن احاطة الرؤية فان من رأى شيئا
ورأى اطرافه ونهايته قيل انه ادركه على معنى ان رؤيته
قد احاطت به من جميع الجوانب واذا كان كذلك فلا يلزم من
نفي الرؤية على سبيل الاحاطة نفي الرؤية مطلقا لان انتفاء

الخاص لا يستلزم انتفاء العام وهذا كما انا نعرف الله تعالى
ولا نحيط بكنه حقيقته وثانيها ان يقال سلمنا ادراك
البصر عبارة عن الرؤية ولكن انما يلزم منه ان الله تعالى لا يراه جميع الابصار
ونحن قائلون بموجبه فان كافة الكافرين لا يرون الله تعالى
وذلك لا ينافي رؤية جميع الابصار وذلك لا ينافي رؤية
جميع الابصار وتحقيقه ان قولنا لا تدركه الابصار وقوله
بعده لا ابصار تفيد العموم لان الجمع المحلى باللام يفيد الاستغراق
فسلبه يفيد سلب العموم لا عموم السلب قال الثاني
اقول الشبهة الثانية للمعتزلة التمسك بقوله لموسى
عليه السلام لن تراني ولن للتابيد به ليل قوله فلن يتمنوه
واذا ثبت عدم الرؤية في حق موسى ثبت في حق غيره ايضا
لانعقاد الاجماع على عدم الفرق وتوجيه الجواب ان يقال
لا نسلم ان لن تدل على التابيد بدليل قوله تعالى ولن يتمنوه ابدا
بما قدمت ايديهم مع انهم يتمنونه في الاخرة والشبهة الثالثة
التمسك بقوله تعالى وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا
او من وراء حجاب او يرسل رسولا الاية فان الاية دلت
على ان من يكلمه الله تعالى معه فانه لا يراه واذا ثبت عدم
الرؤية عند الكلام ثبت عدم الرؤية في غير وقت الكلام
ضرورة انه لا قائل بالفصل والجواب ان الوحي كالكلام يسمع
بسرعة وليس فيه دلالة على كون المتكلم محجوبا عن نظر او غير
محجوب عن نظره الشبهة الرابعة ان الله تعالى ما ذكر طلب
الرؤية في القرآن الا واستعظمه وذم عليه وذلك في ثلاث
ايات الاولى قوله اذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة

فاخذتكم

فاخذتكم الصاعقة وانتم تنظرون الثانية قال الذين
لا يرجون لقاءنا لولا انزل علينا الملائكة او نرى ربنا
لقد استكبروا في انفسهم وعتوا عتوا كبيرا وهذا الاستعظام
يدل على ان رؤية الله تعالى ممتنعة والجواب انا نسلم
ان يكون ذلك الاستعظام لانهم طلبوا الرؤية على سبيل
التعنت والعناد بدليل انا نستعظم ايضا طلبهم لا نزاع
والنزاع في جواز ذلك الا انهم لما طلبوه على سبيل العناد
ذمهم الله تعالى على ذلك نكد ان في سؤال الرؤية قال
الخامس اقول شبهة المخالفة وتقريره
ان يقال لو صح رؤية الله تعالى لرايناه الآن والتالي
باطل فالمقدم مثبت بيان الشرطية توقف على مقدمة وهو
انه يجب حصول الابصار عند حصول الاسباب الثمانية
الاول سلامة الحاسة الثاني كون الشيء بحيث يكون جائز
الرؤية الثالث ان يكون مقابلا للرائي او في حكم المقابل
فالاول كالجسم المحاذي للرائي والثاني كالاجزاء من المرئية
فانها ليست مقابلة للرائي اذا العرض لا يكون مقابلا
للجسم ولكنها حالة في الجسم المقابل للرائي فكان في حكم
المقابل وكالصور المنطبعة كالمرآة فان الانسان يرى
وجهه في المرآة ويستحيل ان يكون الوجه مقابلا لانه
لا ان الشعاع يخرج من العين الى المرآة ثم ينعكس من المرآة
الى الوجه فيكون الوجه جاريا مجرى المقابل للفقه الرابع
ان لا يكون المرئي في غاية القرب الخامس ان لا يكون
في غاية البعد السادس ان لا يكون في غاية الصغر السابع

ان لا يكون في غاية اللطافة الثامن ان لا يكون بين الرائي
والمرئي حجاب واما وجب حصول الابصار عند حصول
هذه الامور الثمانية اذ لو لم يجب لجاز ان يحصل بحضرتنا
جبال عالية وتموس مضيئة ونحن لا نراها سبيطه اذا
تقرر ذلك فنقول اما الشرائط الاخيرة فلا يكون
اعتبارها الا في رؤية الاجسام والله تعالى ليس بجسم فلا يكون
اعتبار هذه الشرائط في رؤيته فعلى هذا لو صحت رؤيته
وجب ان لا يعتبر في حصول رؤيته الا مران بنية الحاسة
ولون بحيث يصح ان يرى وهذان الشرطان حاصلان الان
فلو لم نره لوجب ان نراه الان ولما لم نر علمنا ان ذلك
لزم عدم صحة الرؤية والجواب عن هذين الاول انا
لا نسلم وجوب الرؤية عند حصول الشرائط الثمانية والية
اشار بقوله اذ لو لم يجب والثاني الحصول قوله والا لجاز ان
يكون بحضرتنا جبال لا نراها قلنا لا نسلم انتفاء الجواز
غاية ما في الباب انه غير واقع لكن عدم الوقوع لا يستلزم
عدم الجواز لجواز الامور العادية فانا نعلم قطعا ان ما خلقه
لم يتقلب قضة وذهبا مع امكان ذلك والذي يدل على
عدم الوجوب لوجاز لرأى الجسم الكبير من البعد صغيرا حقيرا
وليس جميع اجزائه بمرئي والا لرأيناه كثيرا فالمرئي بعض
الاجزاء دون البعض مع ان تلك الشرائط حاصلة بالنسبة
الى الاجزاء الغير المرئية حسب حصولها بالنسبة الى
المرئية الوجه الثاني ان نقول سلمنا ان حصول هذه
الشرائط يقتضي وجوب رؤية الشاهد لكن لا نسلم انها

توجب

ان تجب رؤية الله تعالى فان ماهية الله تعالى مخالفة
لماهية غيره والمخالفان بالماهية لا يجب استواهما
في اللوازم فجاز ان تكون رؤية الباري تعالى متوقفة على
شرط لم يحصل الآن مع انه يمكن حصوله في الآخرة لم قلتم
بانه ممتنع ثم المصنف قدم هذا المنع على الذي قبله ولا يخفى
عليك انه لو عكس لكان اولى **قلت** الناس ان الله تعالى
لا يقبل المقابلة **اقول** هذا اشارة الى وجهين آخرين
من حجج المعتزلة تقريرهما ان يقال الله تعالى
لا يقبل المقابلة وكل مرئي يجب ان يكون مقابلا بيان الله
تعالى ليس بمرئي اما الصغرى فلان المقابلة من صفات
المتحيز والمتحلل واما الكبرى فبالضرورة وتقرير الثاني
ان يقال الله تعالى لا يقبل الانطباع في غيره وكل مرئي
منطبع في الرائي اما الصغرى فلتوقف الانطباع على المقابلة
ولتنزه الباري عن الصورة والمثال واما الكبرى فلما تقدم
في بحث المشاعر الخمس والجواب عن وجهين احدهما منع الكبرى
في القياسين ودعوى الضرورة فيها باطل لاختلاف
العقلاء فيه وثانيهما نقيض الكبرى بابصار الله تعالى اياانا
فان المرئي ليس مقابلا لذات الله تعالى ولا منطبعا فيه
مع تحقق الابصار وفيه نظر لان المدعى ان الابصار بالعين يتوقف
على المقابلة والانطباع وليس ابصار الله تعالى اياانا بواسطة
العين فلا توجه النقض **قال** الباب الثالث في
اقول لما فرغ من صفات الله تعالى شرع في افعاله
وهذا الباب يشتمل على مسائل الاولى في خلق الاعمال

في افعاله وفيه مسائل الاولى في ان الله اراد ومريد ح
العباد وخلقها ومعه

ذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري الى انه لا تاثير لقدرة العبد في
مقدوره اصلا بل القدرة والمقدور واقعان بقدرته
الله تعالى وهذا المذهب يسمى بالجبر وقال القاضي ابو بكر
ان ذات الفعل واقعة بقدرة الله تعالى وكونه طاعة
كالصلوة او معصية كالزنى واقع بقدرة الله تعالى والعبد فان
الصلاة حركة موصوفة بكونها طاعة والزنى حركة بكونها
معصية فاصل الحركة انما يوجد بقدرة الله تعالى واما
وصف كونها طاعة او معصية فانما يوجد بقدرة العبد وقال
امام الحرمين ان الله تعالى يوجد للعبد قدرة واراده ثم
القدرة والارادة يقتضيان وجود المقدور وهو قول الفلاسفة
ومن المعتزلة قول ابي الحسن البصري وقال الاستاذ ابو
اسحق الاسفرايني ان ذات الفعل مع مجموع القدرتين قدرة
الله وقدرة العبد وزعم المعتزلة ان العبد يوجد افعاله
باختياره وارادته وهذا المذهب يسمى بالقدر احتجت
الاشاعرة على مذهب المعتزلة بوجوه ثلاثة الاول
ان ترك الفعل من العبد اما ان يكون ممكنا او ممتنعا وايا ما
كان بطل المعتزلة اما اذا كان ممتنعا فظاهر واما اذا كان
يكون ممتنعا محصورا لاختياره واما اذا كان ممكنا فلان
الفعل حينئذ يكون مرجحا يحتاج الى مرجح يوجب رجحان
الفعل على الترك والا لزم الترجح من غير مرجح وذلك المرجح
اما ان يكون من العبد او من الله والاول باطل والا لزم التسلسل
او الانتهاء الى ما يكون المرجح من الله تعالى وهو القسم الثاني
والقسم الثاني يستلزم المطلوب لان وجود المرجح يسمى ووجوب

قوله

ذلك

ذلك الطرف اذا لم يبق ممكنا ولم يتوقف وجوده على مرجح اخر لزم الرجحان
بلا مرجح وان توقف لزم الكلام في ارادة العبد المرجح واذا وجب
الفعل لزم الجبر لان العبد حينئذ لا يكون مستقلا بالاختيار
وعند ذلك بطل مذهب المعتزلة بالكلية لا يقال
لو صح هذا الدليل لزم رفع الاختيار عن الله تعالى بعين ما ذكرتم
لانا نقول العرف ظاهر لان ارادة العبد لما كانت محدثة
وجب افتقارها الى محدث لما ان الله تعالى دفعا للتسلسل ويلزم
الجبر بارادة الله تعالى فانها لقدمها لا تحتاج الى محدث
فلا يلزم الجبر الى وجه الثاني لو كان لكون العبد موجدا لافعال
نفسه بالاختيار لكان عالما بتفاصيلها لان الفعل الاختياري
مشروط بالعلم كما مر والثاني باطل لان الفاعل للحركة البطيئة
قد يكون في بعض الاوقات لاجيان والحركة في بعضها مع انه
لا شعور له بعد قلة السكنات ولا بعدد اجزائها وفيه نظر
لانا بنيناه على كون النظر لتحلل السكنات وهو محال وعلى تقدير
التسليم لا نسلم عدم الشعور وعامته وعدم الشعور بالشعور
الوجه الثالث لو كان العبد مختارا واراد تسكين جسم
في زمان معين وارادة الله تعالى تحريكه فيه فاما ان يقع
المرادان او لا يقعان معا او يقع احدهما دون الاخر
والاقسام الثلاثة باطلة اما الاول فلاستلزامه اجتماع السكون
والحركة في جسم واحد في زمان واحد واما الثاني فلاستلزامه
رفع الحركة والسكون عن الجسم او عجز الله تعالى او وقوع
المرادين اذ المانع من وقوع مراد احدهما وقوع مراد الاخر
واما الثالث فلاستلزامه الترجح من غير مرجح ضرورة

اجتماع ضد

تساوي القدرتين في الاستدلال بالتمانع فان قيل ان
قدرة الله تعالى لما كانت اعم واشمل من قدرة العبد كان
اولى بحصول مراده قلنا قدرة الله تعالى وان كانت اعم
من قدرة العبد لكنها تساوي قدرة العبد بالنسبة الى المقدور
المعين فلن يكون لقائل بما في الامور الخارجية عن هذا المقدور
تاثير في الرجحان بالنسبة الى ذلك المعين ولقائل ان يقول
ان القدرة لما كانت قابلة للشدة والضعف فلم لا يجوز
ان يكون قدرة الله تعالى لكونها اقوى من قدرة الله تعالى العبد
اولى بالتاثير كما اذا اراد القادر الضعيف تحريك جسم
واراد القوي تسكينه فانه يحصل مراد القوي قال
احتجوا اولا احتجت المعتزلة على ان للعبد
اختيارا بالمعقول والمنقول اما المعقول فهو ان العبد
لو لم يكن مختارا في فعله لقبح تكليفه والتالي باطل بالاجماع
بيان الشرطية ان فعل العبد اذا كان تحت خالق الله تعالى
فان خلقه الله فيه كان واجب الحصول وان لم يخلقه فيه
كان ممتنع الحصول وايا ما كان يمتنع تكليفه كما يمتنع تكليف
الجمادات والجواب ان هذا الاشكال وارد عليكم ايضا
من وجهين احدهما ان الفعل المامور به سواء كان للعبد
اختيار فيه او لا اما واجب الصدور عن العبد او ممتنع الصدور
عنه وايا ما كان يمتنع التكليف ولزم الحرج بيان ذلك ان
داعية الفعل ان كانت مساوية لداعية الترك ورجح
امتناع الفعل وان كانت راجحة على داعية الترك كان الفعل
واجبا على التقديرين يمتنع التكليف والا لكان تكليفا

للحاصل

للمحال ولزم الحرج ايضا اذ عند تساوي
الداعيتين ومرجوحه داعية الفعل لا يتمكن من الفعل
وعند ارجحية داعية الفعل لا يتمكن من الترك وثانيهما انكم
مسلمون ان ما علم الله تعالى وقوعه واجب الوقوع
وما علم الله تعالى عدم وقوعه ممتنع الوقوع لكن الله تعالى
لكونه عالما بجميع الاشياء عالم بفعل العبد ايضا فان علم
وقوعه كان واجب الوقوع وان علم لا وقوعه كان ممتنع
الوقوع فيلزم الجبر وامتناع التكليف على مذهبكم ايضا
قوله ومع هذا فان الله تعالى لا يسئل عما يفعل الآية
اشارة الى جواب اخر يمنع الملازمة ونوضحه بان
يقال لا نسلم ان العبد لو كان مجبورا لقبح تكليفه
لان غايته تكليف بالمحال وهو جائز على الله تعالى
لقوله تعالى لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون يفعل الله ما
يشاء ويحكم ما يريد قال واما اقول
لما ذكر طريقهم العقلي شرع في ذكر تمام النقلية وهو انواع
ايات من كتاب الله تعالى الاولى الآية الدالة
على اضافة الفعل الى العبد وهي مع الايات المذكورة في معارضة
ظاهرة عند عن شرح النوع الثاني الايات الدالة
على مدح المؤمن على الايمان وذم الكافر على الكفر وعلى الثواب
على الطاعة والعقاب على المعصية لقوله تعالى اليوم تجزى
كل نفس بما كسبت اليوم لا ظلم ان الله سريع الحساب
هل تجزون الا ما كنتم تعملون هل جزاء
الاحسان الا الاحسان ومن اعرض عن ذكري اولئك الذين
اشتروا الضلالة بالهدى فما ربحت تجارتهم الا الذين كفروا وكذبوا بآياتنا

الى غير ذلك من الايات ووجه التمسك ان هذه الايات
دلت على ان الموجب للمدح والذم والثواب والعقاب
فعل العبد وذلك يتوقف على اختيار في الافعال
فان فعل المكره والمجبر لا يوجب شيأ مما ذكرنا بالضرورة
وتقرير الجواب ان يقال لا نسلم ان الافعال لما
المدح والذم والثواب والعقاب على الموجب لهذه الامور
السعادة والشقاوة وهما لما معللتين بالافعال
بل كل واحد منهما جلبته قطرية للعبد تتقدر الله تعالى
وارادته في الازل والافعال امارات الثواب والعقاب
والسعادة والشقاوة وليست بموجبات والايات
ايضا انما دلت على ذلك لاعلى كونها موجبات قوله القائل
اعتراف الانبياء عليهم السلام وتوجيهه ان الايات
المذكورة دلت على اعتراف الانبياء بان الذنوب قد صدرت عنهم
ولو كانوا مجبورين فيها لما اعترفوا بذلك واسندوها الى الله
تعالى واجيب بالمعارضة وهي ظاهرة قوله الرابع
الى اخره وتوجيهه ان افعال العبد تتصف بالظلم
والاخلاق والتفاوت ولا شيء من افعال الله تعالى يتصف
بذلك ينتج ان افعال العبد ليست بافعال الله تعالى
اما الصغرى فظاهرة واما الكبرى فلتلك الايات المذكورة
في الكتاب وتوجيه الجواب ان نقول ان الافعال
التي خلقها الله تعالى في العبد اعتبارين احدهما كونها قائمة
بالعبد وبهذا الاعتبار توصف بالظلم لصدورها عن العبد
وصدورا استحقاقه والاخر كونها مخلوقة لله تعالى

وبهذا

وبهذا الاعتبار لا يوصف بالظلم فاذا لم يتقيد موضوع الصغرى
بالاعتبار الاول وموضوع الكبرى بالاعتبار الثاني
وجب القياس وان قدم منهما صدق لكن اللازم حينئذ
يغاير الاعتبارين لا يغاير فعل العبد وفعل الله تعالى
واذا كان كذلك جاز ان يكون اصل الفعل
صادرا عن الله تعالى واتصافه بالظلم انما يكون باعتبار
كونه قايما بالعبد واما القول بان الصفة فعل الله
تعالى لا تتصف بالاختلاف والتفاوت فمحال وقوله
تعالى ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا
كثيرا فالمراد منه نفي الاختلاف من القرآن وقوله
تعالى ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت فالمراد منه
نفي التفاوت وعدم التناسب في خلق السموات
والارض لان الكلام في القرآن وفي خلق السموات
والارض وصدر الاسن صرح بالدلالة على ذلك قال واعلم
اقول ان اصحابنا لما تاملوا في افعال الحيوانات
لا سيما في افعال الانسان ثم تاملوا في افعال الجمادات
وجدوا التفرقة ضرورية بين الصورتين وكذلك وجدوا
التفرقة بين حركة المرتعش وبين حركة غيره دعاهم
ذلك الى القول بل العبد مختار ولكن البرهان
القاطع على الجبر دادهم اي منعهم عن القول بالاختيار
فارادوا الجمع بين البرهان وبين ما وجدوا من التفرقة
فقالوا ان الافعال واقعة بقدرة الله تعالى وكسب
العبد على ان العبد متى صمم العزم على ان يفعل الطاعة

فالله تعالى يخلقها بجريان عادة الله تعالى بخلقها عندما
صمم العزم على فعلها ومتى صمم العزم على ان المعصية
فالله تعالى يخلقها بجريان عادته بذلك وعلى ذلك
يندفع ما احتج به المعتزلة من المعقول والمنقول لان
الممكنة بهذا المعنى كافية في توجيه التكليف واضافة
الفعل الى العبد والمصر استشكل بهذا القول ايضا ولعل
هذا الوجه وجه الاشكال ما قيل ان حصول العزم اما ان يكون
بقدرة العبد او بقدرة الله تعالى فان كان الاول لزم
تسليم قول المعتزلة وان كان الثاني كان العبد مضطرا
وحينئذ لا يندفع الاشكال المذكور وقد يقال ان يقول
لا نسلم ان الاول يستلزم تسليم قول المعتزلة وانما
يلزم ذلك ان لو كان الفعل باختياره قال الثانية
اقول ذهب جمهور اصحابنا الى ان الله تعالى مريد
لجميع الكائنات على معنى انه اراد حدوث كل ما حدث من
الممكنات ولم يرد حدوث ما لم يحدث منها والدليل
على الاول انه موجد لكل الكائنات بالاختيار لما تقدم
وكل من فعل شيئا بالاختيار فهو مريد له لان الاختصاص
حدوث القصد بوقت معين انما يكون بالارادة والدليل
على الثاني ان ايمان الكافر الذي يموت على كفره ممتنع
وكل ما هو ممتنع لا يكون مرادا واما الصوفي فلان الله
تعالى علم في الازل عدم ايمانه وكل ما علم الله تعالى عدمه
امتنع وجوده والا امكن ان ينقلب علم الله جهلا وهو محال
واما الكبرى فلان العالم الضروري حاصل بان الارادة لا تتعلق

الا

الا بالاجادات نعم التمني انما يتعلق بالمحالات ولكن التمني
على الله تعالى محال بالاتفاق وذهب المعتزلة الى ان
كل ما امر الله تعالى فقد اراده وكل ما نهانا عنه فقد
كرهه فالارادة عندهم توافق الامر وعندنا توافق
العلم فكل ما علم الله تعالى وقوعه فهو مراد الوقوع
وكل ما علم الله تعالى عدمه فهو مراد العدم احتجت
المعتزلة بوجوه اربعة الاول ان الكفر عندما مور به
وكل ما كان عندما مور به لا يكون مرادا فالكفر لا يكون مرادا
مع انه كائن اما الصغرى فظاهرة واما الكبرى
فلان الامر بالشيء يجب ان يكون مريدا له والا لم يتحقق فرق
بين امر الساهي والناسي وبين امر غير هما واذا كان كذلك
فالارادة اما ان تكون مدلولا للامر واما ان تكون ملزوما
له واياما كان تمنع اشكال الامر بالشيء عن ارادة المامور
به الثاني لو كان الكفر بقضاء الله لوجب الرضا به لان
الرضى بقضاء الله واجب لكن الثاني محال لان الرضى بالكفر
كفر الثالث لو كان الكفر مرادا لكان الكافر مطيعا
له لان الطاعة موافقة الارادة ويحصل مراد المطاع
لكن الثاني محال بالاجماع الوجه الرابع التمسك بقوله تعالى
ولا يرضى لعباده الكفر وجه التمسك هو انه تعالى لو كان
الله تعالى يريد الجميع الكائنات لكان يريد ايضا الكفر
الكفار والثاني باطل لان الآية دلت على نفي رضى الله تعالى
بالكفر ونفي رضى الله يستلزم نفي الارادة لانهما مترادفان
والجواب عن الوجه الاول ان يقال لا نسلم ان الامر

بالشئ يجب ان يكون مريدا له فان الامر قد ينفك عن الارادة
كامر المحال لغيره فان الغرض منه ابتلاؤه وامتحانه
لا فعل المامور وكذلك امر المهدد لغيره لعذر في ضرب
عبده فانه يامر بالشئ ولا يريده والجواب عن
الثاني من الشرطية وما ذكره في بيانها انما يدل
على وجوب الرضا بقضاء الله تعالى لكونه صفة من
صفاته لا بوجود المقضي والكفر المقضي لا القضاء وعن
الثالث لا نسلم ان الطاعة موافقة الارادة ويحصل
مراد المطاع بل موافقة للامر والامر غير الارادة لما تعدم
من وجود الامر بلا ارادة وعن الرابع لانا بان الرضا
يرادف الارادة بل هو غير الارادة وهو ترك الاعتراض سلمنا
صدق الارادة عليه لكنه ارادة خاصة وهو ارادة
ايصال الثواب الى العباد وهي الخاص لا يستلزم
هي العام قال قالت الاولى ذهب الحكماء
الى ان الله تعالى يريد الخير لذاته واما الشر فانما
يريده تبعا للخير لانا لما استقرينا مخلوقات الله تعالى
وجدناها على قسمين احدهما ما هو غير محض كالعقول
والنفوس والافلاك والثاني ما غلب فيه الخير كالعناصر
ولم نجد فيها الشر المحض الا ما غلب فيه الشر ولا ما
تساويا فيه اما القسم الاول فالحكمة الالهية
التي هي مبدا الوجود والوجود المحض يقتضي حصوله وامتا
القسم الثاني فالحكمة ايضا تقتضي حصوله لانه لو لم
يحصل لحز ما عن الشر القليل لاندفع تلك الخيرات الكثيرة

لاجل

لاجل التحرز عن الشر القليل شر كثير وتحمل الشر القليل
لاجل الخير الكثير خير كثير ومتلو هذا بان النار مع ما
فيها من المنافع العظيمة لا يمكن وجودها الا وقد تاذى بحيث
قد تنادي بها في بعض الاحوال ولذلك الانسان مع
ما في وجوده من الصالح قد يعتقد ما يعدد به في المعاد
قال الثالث اقول التحسين هو الحكم بحسن
الشئ والتقبيح هو الحكم بقبحه واتفق العلماء على ان
حدوث العقل من الله تعالى لا يوصف بالقبح لكونه
نقيضا ولان فعله ليس لغرض وكلما ان كذلك
لا يكون فعله قبيحا بل يوصف بالحسن الا اذا اقترن الحسن
بما لا يهم الطبع او يوافق الغرض فاذا ذاك لا يوصف بالحسن
ايضا وهذا نفي المصحح القبح ولم يتعرض للحسن فان قلت
لو لم يقل فعل الله تعالى غير قبيح فلت لاستلزامه عدم القبح
في العالم لما تقدم من ان المؤثر في جميع الحوادث هو الله تعالى
وليس كذلك نعم لا قبح بالنسبة الى الله بل القبح بالنسبة
الى العبد باعتبار قيام الفعل به ثم اختلف العلماء في
حسن افعال العبد وقبحها فذهب اصحابنا الى ان الحسن
والقبح لا يثبتان الا بالشرع ولا مجال للعقل في ذلك
فالقبيح عندهم ما نهى عنه شرعا والحسن بخلافه وذهب
المعتزلة الى ان للعقل مجالا في التحسين والتقبيح فالقبيح
عندهم قبيح في نفسه سواء ورد به الشرع او لم يرد وذهب بعضهم
الى انها حسنة وقبيحة لذواتها لا لصفة توجب حسنها
وقبحها وبعضهم الى انها كذلك بسبب اتصافها بصفة

موجبة للحسن او القبح وايا ما كان فيقبح من الله تعالى ما
يقبح منا ويحسن منه ما يحسن منا م قالوا انه منها
ما يدرك حسنه وقبحه بضرورة العقل كحسن انقاذ
الغرقى وحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار والظلم
والعبث وتكليف ما لا يطاق ومنها ما يدرك حسنه وقبحه
بالنظر والفكر كحسن الكذب النافع وقبح الصدق الضار
ومنها ما يدرك حسنه وقبحه بالسمع والشرع كحسن صوم
يوم من رمضان وقبح صوم اول يوم من شهر شوال قالوا
والذي يدل على حسن صوم القسمين الاولين وقبحهما بالعقل
دون الشرع هو ان تحكم بالحسن والقبح فيهما الحكم للشرع
ايضا ولو كان ذلك بالشرع لما حكم به غير الشرع
واجاب عنه اصحابنا بوجهين الاول ان كل
واحد من الحسن والقبح يطلق لمعان ثلاثة الاول ان
يراد بالحسن كون الشيء صفة كمال كالعلم والقبح
كونه صفة نقص كالجهل والثاني ان يراد به كون الشيء
ملائما للطبع كاللذة وما يودي اليها وبالقبح كونه ساقطا
للطبع كالالم وما يودي اليه الثالث ان يراد بالحسن
كون الفعل موجبا للثواب في الاخرة وبالقبح كونه موجبا
للعقاب في الاخرة فان اردتم بالحسن والقبح المعنيين الاولين
فلا نزاع في كونهما عقليين وان اردتم بهما المعنى الثالث
فلا نسلم ان للعقل فيه مجالا فنقول لكم منكر الشرع قد
حكم بهما قلنا اما بحكم الملائمة والمنافرة لا لكونهما
موجبة للثواب او العقاب الى وجه الثاني انا بينا

فيما تقدم

فيما تقدم انه لا اختيار للعباد في الافعال الصادرة
عنهم وعند فقدان الاختيار لا يحكم العقل بالحسن
ولا بالقبح بالاجماع والى هذا الوجه اشار بقوله كيف
وقد بان اي كيف يحكم العقل بالحسن والقبح والحال
انه قد بان ان العبد غير مختار قال الرابعة اقول
لا يجب عندنا على الله تعالى شيء اصلا لوجهين احدهما
انه لو وجب على الله تعالى شيء لوجب عليه بحكم حاكم
لامتناع ثبوت بدون حكم الحاكم لكن اللازم باطل
والكلام على الثاني لو وجب عليه شيء فترك ذلك
الشيء اما ان يكون موجبا للذم اولا وكلاهما باطل اما
الثاني فلانه بينا في الوجوب واما الاول فلانه
يلزم منه ان يكون الله تعالى ناقصا لانه مستحق
بسبب ذلك الفعل الذي يوجب تركه الذم وهو محال
وذهب المعتزلة الى انه يجب على الله تعالى امور منها
اللطف والمراد منه الامر الذي اذا وجد كان العبد
اقرب الى الطاعة منه اذا لم يوجد بشرط ان لا يبلغ
الى الالجاء وبعبارة اخرى اللطف ما يرجح داعية احد
الطرفين على داعية الاخرى لا ينتهي الى حد الالجاء وجوابه
ان قرب العبد الى الطاعة ابتداء من غير وجود اللطف
ممكن قطعا واذا كان ممكنا كان الله تعالى قادرا عليه فيكون
توسط اللطف عبثا لا فايدة فيه وتعالى الله تعالى عن المحال
ومنها الثواب على الطاعات لقوله تعالى جزاء بما كانوا
يعملون وجوابه ان الثواب لو وجب لكان موجبه

هو الطاعة والثاني باطل لان على الله تعالى على العباد
من النعم السابقة والاحسانات السابقة ما
لا يكافيه طاعة العباد اي لا تساويه واذا كان كذلك
فكيف تقتضي الطاعات مكافاة ومجازاة والجواب
عن الاية ان العمل عندنا علة مقتضية لحصول الثواب لا علة وجوبية ومنها
العقاب على الكافر قبل التوبة كما سيجي في بحث الثواب والعقاب
والحق انه غير واجب لان العذاب حقه وليس له في استيفائه
نفع ولا في اسقاطه ضرر فله عفوه كما في الشاهد ومنها
ان يفعل الله تعالى ما هو اصلح للعباد في الدنيا والحق عدم وجوبه
ايضا لانه لو كان واجبا لما خلق الكافر الفقير لان الاصلح عدم
الخلق حتى لا يكون معذبا في الدنيا والاخرة ومنها عدم فعل
القبيح لان الله تعالى عالم بقبح القبيح وعالم باستغنائه عنه
وكل ما كان كذلك استحال منه فعل القبيح اما الصغرى
فظاهرة واما الكبرى فبالقياس على الشاهد فان الواحد منا
لو علم قبح الشيء وكان مستغنيا عن فعله عالما بانه مستحيل
ان يفعله فكذلك في حق الغايب وجوابه ان ما ذكرتم
مبني على القبح العقلي وقد تقدم فساده وايضا القياس
على الشاهد باطل اذ قد يصح من الشاهد ما لا يصح من الغايب
فان تمكين العبد من المعاصي قبح بالنسبة الينا دون الله
تعالى قال الخامسة اقول لا يجوز ان تكون
افعال الله تعالى معللة بعلة اصلا خلافا للمعتزلة
واكثر المتاخرين من الفقهائنا وجوه ثلاثة الاول انا لو قلنا ان الله تعالى لو
فعل فعلا لغرض لكان ناقصا لذاته مستكملا بغيره والتالي

محال

محال بيان الشرطية انه من فعل فعلا لتحصيل مصلحة كان تحصيلها
اولى له من عدم تحصيلها اذ عند الاستواء يمتنع الترجيح فيكون قد
استعاد بذلك الفعل تحصيل تلك الاولوية وكل من كان كذلك
كان استكماله بالغير فان قيل الاستكمال بالغير انما
يلزم ان لو كان غرض الباري تعالى من الفعل تحصيل مصلحة العبد
وعدم تحصيلها اذا نسبا وبالنسبة الى الله تعالى امتنع ترجيح
احدهما فلم يصلح تحصيل المصلحة لان تكون غرضا وان لم
يتساويا بل كان تحصيل المصلحة اولا بالنسبة الى الباري
تعالى من الاخر لزم المحال المذكور وهو الاستكمال بالغير
الوجه الثاني ان تعليل فعله بالغرض يؤدي الى فنى الغرض
وكل ما يؤدي وجوده الى عدمه فهو محال اما المقدمة
الثانية فظاهرة واما الاولى فلان جميع الاعراض
يرجع حاصلها الى شيئين تحصيل اللذة ودفع الالم والله
تعالى قادر على تحصيل هذين المطلوبين ابتداء من غير توسط امور
الوسايط ومن قدر على تحصيل شيء بلا واسطة كان فعل الواسطة
عبثا لا فايدة فيه والفايدة ما في الغرض ولقايل ان يقول
لم لا يجوز ان يكون تحصيل الغرض بدون الواسطة ممتنعا فحينئذ
لا يقدر الله تعالى على ايجاده بدونها الوجه الثالث انه
لو كان فعل الله تعالى معللا بالغرض لما خلا من احد امور حادثة
معينة بوقت معين لا يخلو اما ان يكون حاصلا قبل
ذلك الوقت او ما كان حاصلا قبله وكلا القسمين
محال اما الاول فلاستلزامه ان يكون الله تعالى
موجدا لذلك الحادث قبل ان كان موجدا له وهو محال

وايضا يلزم خلاف المفروض وهو ان لا يكون ذلك الغرض عرضا من هذا الحادث لاستحالة ان يكون الغرض من الشيء معدوما على ذلك في الخارج واما الثاني فلاستلزامه احد الامرين وهو اما التسلسل او خلاف المفروض وذلك لان الغرض من الحادث المعين لو كان موجودا مع ذلك الحادث فتخصيص ذلك الغرض بالوقت ان افتقر الى غرض اخر عاد الكلام فيه فان افتقر غرض الى غرض اخر الى ما لا يتناهي لزم التسلسل وانه محال وان لم يفتقر بعض الاغراض الى غرض اخر لزم ان يكون فعل الله تعالى غنيا عن الغرض ومترها عنه وهو خلاف المفروض وفيه حصول المطلوب **قال** واتفقت المعتزلة **اقول** احتجت المعتزلة بان افعال الله تعالى لو لم تكن لغرض لكان عبثا والعبث على الله تعالى محال لانه تعالى حكيم بل احكم الحاكمين والعبث على الحكيم محال والجواب انكم ان علمتم بالعبث الخالي عن الغرض فلا نسلم استحالته على الله تعالى بدليل هو اول المسئلة وان عنيتم شيئا اخر فلا بد من افادة تقريره اولا ثم نقرر استحالته ثانيا **قال** السادسة **اقول** ذهبت المعتزلة الى ان الغرض من تكليف العباد العبادات والطاعات هو التعريض لهم لاستحقاق تمام التعظيم بذلك التكليف فان التفضل بالتعظيم قبيح اي تعظيمهم بدون استحقاق تمام التعظيم وهذا القول ط عند اصحابنا اما اولا فلان مبناه على ان الحسن والقبح عقليان واما ثانيا فلانا لا نسلم ان التفضل بالتعظيم قبح مطلقا بل ذلك ان ثبت فيحه فانما يقبح ممن يتصور في حقه النفع والضرر واما من يستحيل عليه النفع والضرر فلا **اقول** واصح **اقول** هذا الكلام لا تعلق له

بهذه

بهذه المسئلة بل هو خطابة ادلة بقاء التكليف **الاول** ان العبد مجبور مضطر لما تقدم من انه لا اختيار له وكل مجبور يقبح تكليفه **والثاني** انه ان كلف الشارع المكلف بفعل فذلك التكليف اما ان لا يكون لغرض او يكون لغرض والقسمان باطلان اما الاول فلان العبث على الله تعالى محال واما الثاني فلان ذلك الغرض اما ان يكون عايدا الى الله تعالى او الى غيره والاول محال لاستغنائه عن الغرض وتعاليه عنه علوا كبيرا وكذا الثاني لان ذلك الغرض ليس الا حصول اللذة وانه تعالى قادر على ايصاله اليه ابتداء بلا تكليف عبثا **وتقرير الجواب** عن الاول منع الكبرى لان التكليف المجبور انما يقبح ان لو كان فعله معللا بالغرض وقيل تقدم بطلانه ومع ذلك فليس الغرض من تكليف العباد بالطاعات فعل الطاعات حتى يناقضه الجبر والاضطرار بل حاصل التكليف يرجع عندنا الى حرف واحد وهو اذا علم من الله تعالى الى خلقه يتوقف الثواب على المطيعين الذين هم من اهل الجنة او تزول العقاب على العصاة الذين هم من اهل النار وعن الثاني ان مبناه على ان افعال الله تعالى معللة بالاغراض وقد تقدم فساده فليس لاحد ان يطلب لمبه جل الله وعلا وهو كما قال الله تعالى لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون واعلم ان هذا الجواب جواب عن الوجه الاول منصا على ما فهمناه **قال** الكتاب الثالث **اقول** لما فرغ من كتاب الاطعمات شرع في النبوات وما يتعلق بها من عصمة الانبياء وكونهم افضل من الملايكة وافضل الخلق

الكتاب الثالث

والحر وغير ذلك وابتدا اولا باثبات النبوة على طريقة الحكماء
ثم اثباتها على طريقة المتكلمين اما اثباتها على الوجه
الاول فنيتوقف على قواعد ونقرر ها ان يقال الانسان
لا يستقل وحده بامور معاشه لانه يحتاج الى غذا ولباس ومسكن
وسلاح لنفسه ولمن يعوله والشخص الواحد لا يمكنه القيام
باطلب صلاح تلك الامور الكثيرة بل لا بد في ذلك من جمع عظيم
من ابنا جنسه يتعاونون ويتشاركون في تحصيلها وتلك
المشاركة لا تصح الا بمعاوضة بان يعطي كل واحد منهما صاحبه شيئا
ويقابله ما ياخذه منه او معاوضة بان يعمل كل واحد منهما عملا
في مقابله عمل الاخر فان الانسان بالطبع يحتاج الى اجتماع
امور يها صلاح حاله والمراد بقولهم الانسان مدني بالطبع
وهذه قاعدة ثم نقول واجتماع الناس على التعاون
لا ينتظم الا اذا كان بينهم مقابله وعدل لان كل واحد يشتري
ما يحتاج اليه ويتصدى لمن يراجعه في ذلك ويدعوه شهوته
وغضبه الى الجور على الخر فيمتنع من ذلك الزجر ويحصل امر
الاجتماع اما اذا تعاملوا وعدل مسعوعليهما لم يمكن لذلك فاذن
لا بد منهما والعدل لا يتنا ولان الجزئيات الغير المحصورة الا اذا
كانت لها قوانين كلية وفي الشرع فاذن لا بد من شريعة
وهذه قاعدة ثانية اشار اليها بقوله احتاج الى عدل شرع
ثم نقول والشرع لا بد له من واضع لتتبين تلك القوانين
وتقرر ها على الوجه الذي ينبغي ولو ان شارع ثم ان الشارع يجب
ان يمتاز عن غيره باستحقاق الطاعة لتطيعه الناس في
قبول الشريعة وذلك الاستحقاق انما يتحقق بان يختص

والثاني

بايات

بايات تدل على ان تلك الشريعة من عند ربه وتلك الايات
هي المعجزات قولية كانت او فعلية ٥ وهذه قاعدة ثالثة
اشار اليها بقوله يعرضه شارع مختص بايات ظاهرة الى اخره
ثم نقول ان العوام وضعفا العقول مستقرون مخالفة الشرع
يتعللون عليها عند استيلا الشوق عليهم الى ما يحتاجون اليه
بحسب الشخص واذا كان للمطيع والعاصي ثواب وعقاب
اخروي ان يحملهم الرجا والخوف على الطاعة وترك المعصية
فلا بد للسيد ان يوعد المسيي بالعقاب ويوعد المطيع بالثواب وهذه
قاعدة رابعة اشار اليها بقوله يوعد المسيي الخ فعلم مما ذكر
ان لا بد للانسان من نبي موصوف بهذه الصفات قال
الثاني في امكان المعجزات اقول لما بين ان النبي لا بد له
من معجزة شرع في بيان المعجزة وامكانها والمعجزة عبارة
عن امر خارق للعادة مقرون بالتحدي اي بالدعوى مع عدم
المعارضة فقوله امر يدخل فيه الفعل والترك فان المعجزة
قد تكون انشاء الشيء وقد تكون تركا للشيء كما سيجي وقوله
خارق للعادة ليحصل به الامتياز بين الامر الذي يفعله المدعي
النبوة وبين الذي يفعله غير المدعي لها وقولنا مقرون بالتحدي
ليدل على ان الكاذب معجزة من مضى من الانبيا حجة لنفسه فانا لما
اشرطنا ان يكون اظهار الامر الخارق للعادة مقرونا بالتحدي
لا يمكن للكاذب ان يجعل معجزة الانبيا الماضين حجة لنفسه لكون
اظهارها غير مقرون بالتحدي وليتميز ايضا عن الخوارق
التي تظهر على يد الانبيا قبل البعثة كالاحوال التي ظهرت
على محمد صلى الله عليه وسلم قبل البعثة كالنور الذي كان

يظهر في حيين ابيه وليتميز ايضا عن الكرامات وقولنا مع
عدم المعارضة ليتميز عن السحر والشعبذة وعلم مما ذكر
ان التعريف المذكور في المتن لا يحاد عن مساهله ومنهم من زاد
في التعريف قوله او لاخر فقال المعجزة امر خارق للعادة
مع عدم المعارضة مقرون بالتحدي بحيث يقدر قال اي المتحدي
احترازا عن الخارق الملكذب كما لو انطق جمادا او ميتا فتطوق
بالتكاذب فاجتنبوه وقيل ان مثل ذلك لا يقدح
كتكذيب شخص اخر قال مثل اقول لما عرف
المعجزة مثلها بامور بعضها ترك وبعضها فعل الاول ان
يمسك عن القوت ولا يتناول الغذا مدة غير معتادة
وهذا ليس بمستحيل اذ الامتناع ان يكون استغراق نفس العارف
في محبة الله تعالى وانصرافها عن العلايق الجسمانية
بالكلية وانجذابها الى عالم القدس سببا لان ينزل منها الى القوى
الجسمانية هيئات تمنعها عن الاشتغال بافاعيلها التي
هي الهضم والتمؤه والتعديه وغير ذلك فلا يحصل
الجوع وكيف يستبعد ذلك ونحن نعلم ان الخوف الشديد ربما
اوجب سقوط الشهوة وفساد الهضم واختلال افعال الطبيعه
وذكر المصنف لدفع الاستحالة انظيرا اخر ولو ان المريض
قد يسقى في المرض الحاد من غير تناول الغذا مدة ولا ينقطع مثل ذلك
الغذا عنه في غير ذلك المرض لهلك والسبب في ذلك هو ان
الحرارة الغريزيه في تلك الحالة مشغولة بتحليل الاخلاط الفاسده
فلا تفرغ لتحليل المواد المحمودة والرطوبات الاصلية واذا جاز
ذلك فليجز ان يكون ههنا ايضا كذلك بل هذا اولى لان النفس

ههنا

عند استكمال النام

ههنا متكملة فلا استبعاد ان يتقوى على حفظ المزاج
الاصلي عن التحلل والى هذا المعنى وقع الاشارة بقوله عليه السلام
انت عند ربي يطعمني ويسقيني ويروى انت لدي يطعمني
ويسقيني ومن امثلة الخوارق الاخبار عن الغيب وبين
امكانه برهنين احدهما اجمالي وهو انا علمنا بالتجربة
ان الانسان قد يطلع على الغيب حالة النوم فاطلاعه عليه في
غير تلك الحالة ليس ببعيد لان من هو كامل بالحركة
والادراك اذا امكن له الاطلاع على الغيب فالمدرك الكامل
اولى بهذا الاطلاع وهذا ليس مستندا الا بصحته في احدى
الحالتين على القطع بصحته في الاخرى بل على دفع استبعاد منكر
الوجه الثاني تفصيلي وهو مبني على مقدمتين احدهما ان
العقول في النفوس السماوية عالمة بالجزئيات الا ان العقول
عالمة بها على وجه كلي والنفوس على وجه فيه شيء وذلك
لانها علل واسبابا لوجودات تلك الحوادث الجزئية
ومدركة لذواتها على ما سبق والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول
فيلزم من ذلك ان العقول والنفوس الفلكية عالمة بجميع
ما يحصل في هذا العالم من الجزئيات المتوقعة على ذواتها
وثانيهما ان النفوس الناطقة لا يمتنع عليها استفادة العلم
بالجزئيات من تلك العقول والنفوس وذلك اذا حصل
لها اتصال بالملئكة العظام المنتقشة بصور الجزئيات
الواقعة في هذا العالم ويرتسم ايضا تلك الصور والمراد
من هذا الاتصال صيرورة النفس مستعدة استعدادا تاما
لقبول تلك العلوم وهو مشروط بشرطين وجودية وهو كون

التي قوته وعدمي وهو زوال المانع وهو الشواغل الجسمانية
واذا ارتسمت النفس تلك الصورة تنتقل الصور منها الى الحس
المتخيلة وتنتقل منها الى الحس المشترك واذا انتقلت الى
الحس المشترك صادت محسوسة وهو المراد بالوعي عند الحكماء
وقد سند هذا الاتصال فسمع حينئذ كلاما منظوما من
مخاطب مشاهد بان ترتب المخيلة صورا مناسبة لتلك
التعقلات ثم احدرت تلك الصور الى لوح الحس المشترك
فحصلت حينئذ صورة وسماع كلام وان لم يكن لشئ من ذلك
وجود في الخارج فان قيل لماذا لم يتوقف على احساس
الحس المشترك بالا وجود له في الخارج وهو محال قلنا
الدليل على ذلك ان قوما في المرضى والحمدرين قد شاهدوا
صورة محسوسة ظاهرة حاضرة فهذه الصور ليست
معدومة اذ المعدوم لا يشاهد ولا موجودة في
الخارج والا لشاهدها غيرهم فهي اذن موجودة لا في الخارج
بل في قوة حسمانية لكونها حزبية وانحسامها اما بالقوة الباصرة
وهو باطل لانه قد يكون اعمى وقد يشاهدها بالليل
واما بالحس المشترك وهو المطلوب ثم ان ارتسامها فيه
ليس بسبب وجودها من خارج اذ لا وجود لها هناك فوجودها
عليه يكون من الداخل وذلك بان يكون في حزانة الخيال
صور محزونة بواسطة بيت القوى المتخيلة المتصرفة
في حزانة الخيال فتنتقل منها الى الحس المشترك ومن انواع الخوارق
هو ان يفعل الشئ ما لا سبب له قوة امثاله مثل ان يمنع الماء من
جريانه ويحبس الماء بين اصابعه وانامله وذلك لانه

لانه لا يستبعد ان يكون لبعض النفوس خاصة لاجلها يتمكن
من التصرف في هذا العالم وتكون تلك النفس بالنسبة
لهذا العالم كنسبتنا بالنسبة الى بدننا وكلما كان
الامر مناسبة بمراحة الحاضر كان تاثير النفس فيه اقوى
ولهذا كان تاثير النفوس في عالم العناصر اكثر من تاثيرها
في عالم الافلاك قوله هذا على راي الحكماء ان ما ذكرنا
من اثبات النبوة وامكان المعجزة مبني على راي الحكماء
واما على راي المتكلمين فالوجه ان يقال ان الله تعالى فاعل
مختار فله ان يخص بعض الاشخاص بالنبوة ويظهر على يده
انواع المعجزات قال الثالث اقول لما قرع
من اثبات مطلق النبوة شرع فيما هو المقصود من الباب
وهو نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم وقد اثبت ذلك
بامرين الاول عليه الدليل هو انه عليه السلام ادعى
النبوة وظهرت المعجزة على وفق دعواه وكل من كان كذلك كان نبيا
ينتج ان محمدا عليه السلام كان نبيا اما الصغرى فالدليل على انه
ادعى النبوة هو الاجماع والتواتر ودليل ظهور المعجزة وجوه
احدها ان القرآن ظهر عليه التواتر والقرآن معجز لانه
تحدى العرب الذين هم في غاية الفصاحة بالقرآن وهم عجزوا
عن معارضته وكلما كان كذلك كان معجزا واما قلنا
انه عليه السلام تحداهم بالقرآن لتواتر الآيات الدالة على
ذلك قل لئن اجتمعت الانس والجن على ان يأتوا بمثل هذا القرآن لا
يأتون بمثله وقوله وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا
فاتوا بسورة من مثله وانما قلنا انهم عجزوا عن معارضته

لان دواعيهم كانت متوفرة على الاتيان بالمعارضة ولم
ياتوا بمثلها وذلك يدل على عجزهم عنها وثانيها
ان عليه السلام اخبر عن المغيبات الماضية والمستقبلة
والماضية وذلك معجز اما اخباره المستقبلة فمنه
ما ورد في القسم الاول ومنه ما ورد في الاخبار اما الذي
ورد في القران وهم من بعد غلبهم سيغلبون فكان كما
اخبر لان الروم قد غلبوا فارس بعد غلبهم على الروم
وقوله تعالى ان الذي فرض عليك القران لرادك الى معاد
اي مكة وقد رده الله تعالى اليها وقوله تعالى قل للمخلفين
من الاعراب ستدعون الى قوم اولي باس شديد وقد وقع
ذلك لان المراد من القوم اولي باس موحنيفة وقد دعا ابو
بكر الى قتالهم وعند اخرين منهم فارس وقد دعا عمر
رضي الله عنه الى قتالهم وقوله تعالى وعد الله الذين امنوا منكم
وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الارض والمراد بهم الصحابة
بدليل قوله منكم وبدليل وليبدلنهم من بعد خوفهم امنا
وكانوا هم الكافرون في صدر الاسلام واما الذي ورد في
الاخبار فمنه قوله عليه السلام الخلافة بعدي ثلثون سنة
فكانت خلافة الخلفاء الراشدين هذا القدر وقوله عليه
السلام اقتدوا بالذين من بعدي ابو بكر وعمر وهذا اخبار
عن تقايمهما بعده وقوله عليه السلام لعلي عليه السلام انك
تقتل مع على يوم صفين وهذا يدل ايضا على خلافة علي
رضي الله عنه وكرم وجهه وقوله عليه السلام للعباس
حين اسره افد نفسك انك ذو مال فقال لا مال عندي

فقال

فقال عليه السلام اين المال الذي وضعته عند ام
الفضل وليس معكما ثالث فقلت ان امتي سوى فالفضل
كذا ولعبد الله كذا فقال العباس والذي بعثك بالحق
نبيا ما علم هذا احد غيري وانك لرسول الله واسلم ومن
ذلك اخباره عن موت النجاشي واخباره عليه السلام عما
يحدث من الفتن كنايبة بغداد وعلماء القيه وعمريا
كنار بصري وهي موضع بالشام اما نايبة بغداد فقد اخبر
عنها رسول الله صلى الله عليه وسلم في قوله ينزل اناس
من امتي بقرية تسمى بصرة عند نهر يقال له دجلة
يكون عليها جسر يكثر اهلها ويكون من امصار المسلمين فاذا
كان اخر الزمان جاءه بنو قنطورا عراض الوجوه صغار
الاعين حتى ينزلوا على حافة شط النهر الى اخر الحديث واما نار
بصري فقد اخبر عنها في قوله لا تقوم الساعة حتى يخرج نار
من ارض الحجاز تضيء اعناق الرجال ببصري قال بعض الشارحين
لهذا الحديث ان هذه النار قد خرجت في زماننا لا شك
فيه تواتر عمن شاهد الحال ان نارا قد خرجت من الحجاز
وقربت من المدينة فسعطت واستعانت حتى احرقت اكثر
بنيان المدينة ولبثت نحوا من خمسين يوما بمقدره بحان
ذلك في رمضان من سنة اربع وخمسين وستمايه قوله
وما كان من اقاصيص الاولين اي واخبار عن ما كان من قصص
الاولين وتواريخ المتقدمين بحيث لم يتمكن واحد من تحصيله
الوجه الثالث انه عليه السلام انه قد بلغ في الحكمة النظرية
كمعرفة ذات الله تعالى وصفاته واسمايه واحكامه

وفي الحكمة العلمية وهي علم الاخلاق واتدبير المنزل
ومناسبة المدن هذا المبلغ العظيم غير متعلم
لانه ظهر من قبله ما كان لو من اهل العلم من بلده
ما كان بما احد من العلماء ولم يتفق له سفر الى تلك البلدة
الا مرتين الى الشام مدة قليلة ولم يذهب الى يد
احد من العلماء والحكماء حتى يقال انه تعلم العلم منه
والا لنقل الينا واعجاز ذلك ظاهر قوله وبلوغه
اي هذا البلوغ عطف على قوله لانه اي القرآن الوجه الرابع انه
تقل منه معجزات اخر كانشقاق القمر وتكليم الحجر ونبوع الماء بين
اصابعه حين احتاجت اصحابه ليلة الى الماء وشكاية
الناقة عند كثرة الحمل وقلة العلف وشهادة الشاة المسمومة
التي اهديت الى رسول الله صلى الله عليه وسلم الى غير ذلك
من المعجزات المذكورة في كتب دلائل النبوة وكتب الاحاد
وكل واحدة منها بلغ التواتر لكن القدر المشترك بينها
وهو الاعجاز متواتر وبه يحصل الشطر هذا كله في
بيان الصغرى واما الكبرى وهي ان كل من ادعى النبوة واظهر
المعجزة فهو نبي فلان المعجزة لما عجز الخلق عنها كان ذلك
بفعل الله تعالى خلقه الله تعالى عقيب دعواه لتصديق المدعي
ومثاله انه اذا جلس ملك على سرير مملكته في محفل عظيم
فقام واحد في ذلك المحفل قال الى رسول هذا الملك
الى اهل مملكته ثم قال ايها الملك ان كنت صادقا في هذه
الدعوى فافعل شيئا يخالف عادتك فاذا فعل الملك في
تلك الساعة فعلا يخالف عادته علم الحاضرون بالضرورة

صدق

صدق ذلك المدعي فكذلك ههنا محمد عليه السلام قال
الى رسول الله اليكم جميعا فمرقك يا الهي ان كنت صادقا في
هذه الدعوى فاجعل القمر مشقا نصفين فاذا انشق علم
كل واحد بان الله تعالى انما شقه لاجل تصديق المدعي
فان اعترض عليه بوجوه الاول لانا نمنع ان الفاعل لهذه المعجزات
لاجل التصديق لما ان الله تعالى لم لا يجوز ان يكون اعانة من الجن
والشياطين والثاني لو خلق الله تعالى هذه المعجزات لاجل التصديق
لكانت افعاله كلها معللة بالاغراض وانه محال والثالث
لانا نمنع ان كل من ظهرت على يده المعجزة كان رسولا والتمسك بالمثال
المذكور ضعيف لان مخالفة الملك عادته جاز ان يكون
لسبب اخر سوى ما ذكرتم وهو عقيب الدعوى وان سلمنا كونها معللة
بالتصديق لكن لم قلتم انه في حق الغائب ايضا كذلك والجواب
عن الاول على اصول المعتزلة ان الداعي لو كان كاذبا لوجب
على الله تعالى ان يمنع ظهور المعجزة على يده منعا للغير عن الوقوع في
الضلال وعلى اصول الاشاعرة عن هو ان الدليل قد قام على
ان المرتب في جميع الممكنات هو الله تعالى واذا كان كذلك
كان الفاعل لهذه المعجزة هو الله تعالى وفيه نظر
وعن الثاني ان بين العلة والمعرف فرقا ونحن لا ندعي ان
خلق المعجزة انما كان لغرض التصديق بل لنقول خلق المعجزة
يعرف قيام التصديق بذات الله تعالى وعن الثالث
انا نقول ان دلالة المعجزة على الصدق امر معلوم بالضرورة
والمقصود من ذكر المثال التنبيه على صدق قولنا ان هذا المعنى
معلوم بالضرورة لا التمسك بالقياس الطريق الثاني في

في اثبات نبوته علوا الاستدلال بسيرته واوصافه التي تواترت
الينا وهي كثيرة احدها ملازمة الصدق من اول العمر الى اخره
فان كل احد اذا سمع كذبا البتة ولو صدر هذا الكذب كثيرة
اعداوه وقاتلوه في الدنيا والاغراض عن زخارفها على الدوام
حتى ان قريشا عرضوا عليه اموالا والعروة والرياسة
لترك هذه الدعوى فلم يلتفت اليها ثانيها انه كان في اعظم
الدرجات حتى انه تعالى غاية عليها فقال ولا تبسطها كل
البسط وثالثها انه كان في غاية الفصاحة والبلاغة حتى
ان فصاحته قد ابكمت فصائح العرب العربا ولهذا قال
اوتيت جوامع الكلام وتلك خطبته مصقع بليغ وخامسها
انه تحمل في اداء الرسالة انواعا من المشاق والمتاعب ومع ذلك
كان مصرا على دعوى الرسالة ولم يظهر في عزه فترة ولا في صراره
قصور وسادسها انه عليه السلام كان من اهل الدنيا في غاية الرفعة
ومع الفقر والمساكين في غاية التواضع وكل واحدة من هذه
الصفات وان كانت لا تدل على النبوة لكنا نعلم قطعا ان مجموعها
لا يحصل الا للانبياء والحجج في قوله جمع سيرته مستدا
لا تكون الا للانبياء هذه الطريقة هي التي اختارها
الحافظ ارضاها الغزالي وقالت طائفة
من البراهمة وهم قوم من اهل الهند انكروا النبوة مطلقا
واحتجوا بان الافعال اما ان تكون حسنها معلوما او يكون حسنها
معلوما او لا يكون شيء منها معلوم فان كان حسنها معلوما كان
معقولا سواء ورد به الشرع او لا فلا حاجة بنا الى تعريف الشرع
وان كان قبحها معلوما كان مردودا وان توقف فيه العقل فلا يحل

الخطاس العربي

علم الله

امتا

امتا ان يكون في محل الحاجة او ليس في محل الحاجة سواء كان اضطرارا
كالتنفس في الهواء او غير اضطراري كاكل ما يحتاج الى اكله
فان كان الاول حسن الانتفاع به سواء ورد به الرسول او لا لما
تقرر في العقل من حسن الانتفاع لان ترك الانتفاع
به لا يخلو عن امارة الضرر وان كان الثاني قبح الانتفاع
به سواء ورد الرسول او لا لانه اقدام على ما يحتمل الضرر من غير
حاجة اصلا واما ما كان فالنبي مستغنى بها عنه وكل
ما استغنى عنه كان فعله عبثا والعبث على الله تعالى محال
والمعدوحة السعة وارهبه ههنا الاستغناء وفي المثل
ان في المعاريض لمندوحة عن الكذب والجواب ان النبوة
الانبياء فوايد كثيرة تمتد اليها بمجرد العقل منها
تقرير الحجة وتركيبها في الامور الدينية فانها وان لم تكن
معلومة عند الخلق ففايدتها ظاهرة وان كانت معلومة
فالفايدة تاييد العقل بالنقل ومنها ازالة الشبهة فانه
قد يعجز الانسان عن حل شبهة وقعت له في مسئلة من
المسايل والرسول يزيلها ومنها ان يبين حسن ما يتردد
العقل في حسنه مع قطع النظر عن الاحتياج اليه والاستغناء
عنه ومنها ان ينصل ما يحكم العقل بحسنه اجمالا فان العقل وان
حسن اصل الطاعة لكن لا يعلم كيفيتها بمجرد العقل فالرسول
يبين ذلك ومنها ان يعين للناس وظايف الطاعات
فالعبادات المذكورة للمعبود اما متكررة ليحصل
بالتكرير كالصلاة والصوم او غير متكرر كالحج مثلا ومنها
ان يشرع قواعد العدل الذي يقيم حياة نوع الانسان ويدعها

وبه يحصل نظام العالم فانه لابد في المعيشة على الاخلاق قال الله تعالى
ولهذا قال الله تعالى خذ العفو وأمر بالعرف واعرض عن
الجاهلين والبواقي ظاهرة قال قالت اقول
انكرت اليهود حدلهم اسوء بسا محمد واستدلوا على ذلك
بان الله تعالى لما شرع شريعة موسى فاما ان يكون
قد بين فيها انه شرعه سيناسخ وينقطع او لم يبين فيها
ذلك والاول باطل والا لتواتر واشتهر كما تواتر نقل دينه
لان كل واحد منهما من الامور العظيمة التي تتوفر الدواعي
على نقله والثاني باطل بالاجماع واما الثاني فلا يخلوا اما ان
يكون قد بين فيها انها دائمة باقية الى يوم القيامة او لم يبين
ذلك لا هذا ولا ذاك والثاني باطل والا لوجب ان لا يجب
بمقتضى شرعه شيء من الاعمال الا مرة واحدة لان مقتضى
الامر المطلق يحصل بالفعل مرة والثاني باطل بالاجماع
فتعين الاول وحينئذ يجب ان يكون شرع موسى
دائما ونسخه ممتنعا والا لزم الكذب على الله تعالى وعند
ذلك يحصل المطلوب وجوابه ان يقال ثم لا يجوز
ان يكون في شرع موسى ما يدل على نسخه قولكم لو كان كذلك
لعرف ذلك بالتواتر كما عرف اصل ذلك الدين قلنا لا نسلم
وجوب التواتر والقياس على اصل الدين غير مستقيم لجواز
ان يكون توفر الدواعي الى نقل اصل الدين اتم من توفر الدواعي
الى نقل جواز نسخه سلمنا بطلان هذا القسم لكن لم لا يجوز
ان يكون في دينه ما يدل على دوامه ظاهرا فتواهم في تحديد
بمنع نسخه قلنا لا نسلم وانما يلزم امتناع النسخ اذا دل

عليه

عليه قطعا واما اذا دل عليه ظاهرا فلا قال الرابع في
عصمة الانبياء اقول الاختلاف في هذه المسئلة واقع
في موضعين الاول ما يتعلق باعتقاد الانبياء عليهم
السلام واعلم ان الجمهور اتفقوا على ان الانبياء بعد الوحي معصومون
عن الكفر الا الفضلة من الخوارج فانهم يجوزون الكفر على الانبياء
وذلك لانهم يجوزون صدور المعصية عنهم وكل بعضه كفر
عندهم فهذا الطريق يجوز واصدور الكفر عنهم ومن الناس من لم
يجوز الكفر ولكن يجوز اظهارا الكفر تقية اي احترازا
عن الهلاك بل اوحيوه واحتجوا على ذلك بان اظهار الاسلام
اذا كان مفضيا الى الغلبة كان اظهاره القاء النفس في المهلكة
وهذا حرام لقوله تعالى ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة وهذا
المذهب ظاهر البطلان لانه يؤدي الى اخفاء الدين بالكلية
اذ لو جاز ذلك لكان اولى الاوقات بذلك وقت ظهور الدعوة
لان الحاق في ذلك الوقت يكونون منكرين له فكان يلزم ان لا
يجوز لاحد من الانبياء اظهار الدعوة الثاني ما يتعلق باعتقادهم
وفيه مذاهب الاول قول الحشوية وهو انه يجوز عليهم
الاقدام على الكبائر والصغائر الثاني انه لا يجوز عليهم
تعمد الكبيرة البتة ويجوز تعمد الصغيرة بشرط ان لا يكون
سفرا كالتطفيف بحبة وسرقة لقمة الثالث لا يجوز
الكبيرة ولا الصغيرة عمدا ولا سهوا وهو مذهب الروافض
الرابع لا يجوز عليهم الكبائر عمدا ولا سهوا واما الصغائر
فيجوز صدورها عندهم سهوا وهو مذهب اصحابنا رحمهم
الله تعالى قال لنا اقول احتج اصحابنا

على امتناع صدور المعصية على الانبياء سواء كان كفرا او
ذنبا اخر بوجوه الاول لو صدر عنهم معصية
لوجب علينا اتباعه لقوله تعالى اتقوه والتالي باطل
لان الامر بالفسق لا يليق بالحكيم والملازمة
الحرمة والوجوب الثاني لو صدر عنهم المعصية لكانوا
معذبين باشد العذاب والتالي باطل والا لكان التبي
اقل درجة من عصاة الامة وذلك غير جائز بيان
الملازمة ان صريح العقل يحكم بان من كانت نعم
الله تعالى عليه اكثر كان صدور الذنب عنه افحش ويدل
من النقل وجوه احدها قوله تعالى يا نساء النبي من يات
منكن بفاحشة مبينة يضاعف لها العذاب ضعفين
وثانيها ان العبد يجد نصف الحد وثالثها ان المحصن
يرجم اذا زنى وغيره يجلد الوجه الثالث لو صدر
عنهم معصية لكانوا حزب الشيطان لان كل من فعل
معصية فقد فعل ما اراده الشيطان ورضي به وكل من
فعل ما رضي به الشيطان فهو من حزب الشيطان الوجه
الرابع لو صدر عنهم ذنب لم يقبل شهادتهم لقوله تعالى
ان جاءكم فاسق بنبإ فتبينوا والتالي باطل والا لكان
النبي ادنى حالا من عدول الامة ولقايل ان يمنع الملازمة
اذ ليس كل فسق مما يقدح في الشهادة فان الصغيرة من غير
اصرار عليها لا تقدح فيها الوجه الخامس لو صدر
عنهم الذنب لوجب ذمهم وايذاؤهم لقوله تعالى الذين يؤذون

الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا والاخرة الى حر السادس
لو صدر الذنب عن الانبياء لما نفروا عن النبوة لان المذنب
ظالم والظالم لا يستحق النبوة لقوله تعالى حكاية عن خطابه
لابراهيم قال اني جاعلك للناس اماما قال ومن ذريتي
قال لا ينال عهدي الظالمين فان قيل لم لا يجوز ان يراد
بالعهد عهد الامامة دون عهد النبوة وسياق الاية
على عهد الامامة اظهر قلنا لا نزاع في ذلك وانه لا
يضر لان عهد الامامة اقل درجة من عهد النبوة فاذا لم
يصل عهد الامامة الى المذنب العاصي فانه لا يصل اليه
عهد النبوة كان اولى قال واما اقول
استدل من جوز المعصية على الانبياء بايات وقصص
اما الاول فمنها قوله تعالى خطابا لمحمد صلى الله عليه وسلم
عفى الله عنك لم اذنت لهم فان العفو يدل على تقدم
ذنب وقوله تعالى ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك
وما تاخر وقوله تعالى ووضعنا عنك وزرك وقوله
تعالى واستغفر لذنبك وقوله تعالى ووجدك ضالا
فهدى واجيب عن الايات اجمالا وتفصيلا
اما الاجمالي فهو ان المراد بالذنب ترك الافضل والاولى
كما يقال حسنات الابرار سيئات المقربين فان قيل
لو كان ترك الاولى ذنبا لهم لزم ان يعاقبوا على جميع
وعباداتهم ولا عبادة الا وفوقها عبادة اخرى قلت
العقاب على ترك الافضل انما يتوجه اذا لم يلزم منه
فوات مصلحة او حصول مضرة لا يبلى احتمالا

واما التفصيلي فبجواب عن الآية الاولى بان المراد اللطف في الخطاب
كما يقال اذنب رحمك الله وغفر لك وانما بين هناك ذنب وعن الثانية
بان المراد ذنب الامة على تقدير المضاف وجعل اللام في ذلك
للتعليل اي ليغفر لاجلك ما تقدم من ذنب امتك وعن الثالثة بان
الوزر الثقل والمراد به في الآية هو العلم الذي كان للنبي سبب اصرار
قومه على الشرك وضعف اصحابه فلما اعلى الله كلمته وشد
ازره وضع عنه وزره ويدل عليه قوله تعالى فان مع العسر يسرا وعن
الرابعة بان المراد ان اذنبت فاستغفر لذنبك لقوله تعالى يا ايها
الذين امنوا توبوا الى الله توبة نصوحا فانه لم يرد ان الكل
قد يقع وانما المراد تعليمهم على التوبة ان اذنبوا وعن الخامسة
بان المراد بالضلال في طريق مكة الى الدين بدليل قوله تعالى ما ضل
صاحبكم وما غوى واما القصص فاحدها قصة ادم وفيها
مسئلتان طاهرة في صدور الذنب عنهم ولقد قال تعالى وعصى
ادم ربه فغوى واجيب بان هذه الواقعة اما وقعت قبل النبوة
وبدل عليه وجهان الاول ان ادم لا امة له حين صدر الذنب
عنه اذ لو كان له امة فاما ان يكونوا هم الملائكة والاول باطل
بالاجماع وكذا الثاني لانه ما كان معه في الجنة من البشر الا حوا
والخطاب كان شافها من غير واسطة ادم بدليل قوله تعالى
ولا تقربا هذه الشجرة فلم يكن لادم سوا الالهة والثاني قوله
تعالى وعصى ادم ربه فغوى ثم اجتباه ربه فدل هذا الاجتبا
انما حصل بعد واقعة الذنب لان كلمة ثم للتراخي الثانية
قصة ابراهيم عليه السلام والاستدلال بها من وجوه احدها انه اعتقد
الوالد ربا كما اخبر الله تعالى بقوله فلما جن عليه

او البشر

الليل

الليل راى كوكبا قال هذا ربي واجيب بان ابراهيم انما ذكره
على سبيل الفرض ليبطله بعد ذلك كما لو احد منا اذا اراد ان يبطل
القول يقدر الاجسام قبول اولا لجسم قديم اي هلذا
يقول الخصم ثم يقول لو كان قديما لم يكن متغيرا فهلذا هيهنا
قال هذا ربي اي كذا يقولون ثم قال لا احب الافلين
اي لو كان ربا لما تغير وثانيها انه حطم الاصنام واسنده
الى الصنم الكبير وقال فعله كبيرهم هذا وهذا يدل
على صدور الكذب عنه واجيب بوجهين احدهما ان ابراهيم
لم يقصد بذلك نسبة الفعل الصادر عنه دون الصنم وانما
ذكر على سبيل الاستهزاء والاخر ان ابراهيم عليه السلام
غاظته تلك الاصنام حين اتصرها منوبة وكان غيظه
من كبيرها اشد لما راى من زيادة تعظيمهم له فاسند الفعل
اليه لانه هو السبب في الحطم وثالثها انه نظر في النجوم والنظر
في النجوم حرام واجيب بمنع الحرمة فان من نظر في النجوم استدل
على توحيد الله عز وجل ويعرف بذلك صنع الله تعالى كان من
اعظم الطاعات وروى انها انه قال اني سقيم مع انه كذب
واجيب بمنع الكذب ولعله كان سقيما في تلك الساعة
ولعله اراد به السقم والاستقبالي الخصلة الثالثة
قصة يوسف عليه السلام والاستدلال بها من وجوه احدها
انه اخفى ضرر نفسه وصبر على البهوديه مع ان اظهار الحرية سيما
على الانبيا واجب واجيب بان اظهار الحرية انما يجب
اذا لم يكن فيه خوف ضرر وليس كذلك هيهنا لان
يوسف ظن انه يقتل عند اظهار الحرية فلم يظهرها خوفا

من القتل وثانيها ان يوسف هم بزليخا اي قصد الى مجامعتها
ولا شك انه معصية واجيب بان لهم امر جلي لا اختيار لي
لانه مما تقتضيه الطباع البشرية والخواطر الانسية والعقل
لم يمنع عنه فلا يكون ذنبا وثالثها ان يوسف جعل سقايته في
رحل اخيه ساء ذلك التهمة بالسرقة وذلك تزوير ومعصية
والسقاية المشربة التي كان يشرب بها واجيب بان جعل السقاية
واخفاؤها في رحل اخيه كان بمواطاة واتفاق من اخيه
فانه يروي ان سارق الصاع يوسف قال افارقك فقال
يوسف لا يمكنني لذلك الا بعد ان ارسيك بالسرقة فقال افعل
ما شئت واما ما فعله معه اخوه يوسف على ما هو المشهور
فالحجة فيه لان بنو تهم مشكوك فيها وعلى تقدير تسليم النبوة
جاز ان يكون صدور الذنب عنهم قبل النبوة القصة الرابعة
قصة داود وهي ان داود وقع بصره ذات يوم على
امراة جميلة فسئل عنها فقيل انها امراة اوريا
فاحب ان يقتل اوريا ليتزوج بها وكان اوريا مع اربعين
داود في حرس فارسل اليه وامره بالسفر في بعثة فلما قتل
وانقضت عدتها تزوجها داود فلما فعل ذلك جاءه ملكان في
صورة خصمين من بني ادم لامن الباب المعهود للبيت بل صعدا
حائط المحراب فنهاهما داود على ذنبه الصادر عنه كما
انبا الله تعالى عنه بقوله وهل اتاك نبا الخصم اذ تسوروا المحراب
الى قوله فاستغفر ربه وخر راكعا واناب واجيب
بان هذه القصة لم يثبت صحتها على الوجه المذكور ويدل عليه
ما روي عن علي كرم الله وجهه من حدث بحديث داود على ما

على ما يرويه القصاص جلده مائة وثلثين وهي حد القذف
على الانبياء والاية تحتمل وجها اخر وهو ان المراد بالخصم
جماعة تسوروا عرفه داود قاصدين الاساءة اليه نفسا وما لا
فلما راوه مستيقظا خافوه فاخترعوا عليه تلك الخصومة لا اصل
لها وزعموا انه قصدهم لاجلها كما روي في الاية قال
واما القول الثاني اختلفوا في عصمة الانبياء قبل البعثة
فذهب المحققون الى وجوب العصمة عن الكفر واما
فعل الكبيرة فانما يجوز على سبيل الندرة لعصمة اخوة
يوسف على القول بنبوتهم ولكن اذا كانوا معصومين عنه وشددوا
كالهم فيما بين الحاق بالصلاح واما اصروا على الكبائر
بحيث يصيرون مستمرين بالحكم عدوا ذلك غير جائز
لانه يوجب عدم الوثوق بقولهم وفعلهم فلا يحصل بعثتهم
واما العصمة من الصغائر قبل البعثة فليست واجبة عند
الاكثرين وذهب الروافض الى وجوب العصمة قبل البعثة وبعدها
عن الكبائر والصغائر قال تنبيه اقول
بعض صح اختلفوا في معنى العصمة فذهب الحكماء والمتكلمين الى انها
عبارة عن ملكة نفسانية تمنع صاحبها عن الفجور والمعاصي
وهذه الملكة تتوقف على سالك المعاصي ومناقب الطاعات
والمناقب ضد المثالب وهي العيوب وساكد العصمة في
الانبياء ثلاثة امور احدها تابع الوحي والثاني الاعراض عما
ما يصدر منهم سهوا والثالث العقاب على ترك الاولى
وانما قالوا في الانبياء لان عصمة غير الانبياء لا يشترط فيها الوحي
فان كثيرا من الامة يقولون بعصمة حواريي محمد وفاطمة

مع عدم الوحي لهما وقيل العصمة لون التخصص يحب يمتنع عنه
الذنب لاجل خاصيته يكون في نفسه او بدنه وهذا باطل
بالعقل والنقل اما العقل فلان الامر لو كان كما قالوه
لما استحق المعصوم على عصمته مدحا ويبطل الامر والنهي
والثواب والعقاب واما النقل فلقوله تعالى قل انما
انا بشر مثلكم يوحى الي وقوله تعالى ولولا ان ثبتناك
لقد كدت تركن اليهم وقوله وما ابرئ نفسي ان النفس لامارة
بالسوء قال الخامس قول مذهب اصحابنا
والسمعة ان الانبياء افضل من الملائكة وقالت الفلاسفة
والمعتزلة ان الملائكة السموية افضل من البشر وهو مذهب
القاضي ابو بكر الباقلاني وابي عبد الله الحليمي من اصحابنا احتج
اصحابنا بوجوه الاول ان الله تعالى امر الملائكة بالسجود
لادم ويلزم من ذلك ان يكون ادم افضل من الملائكة اما
المقدمة الاولى فلقوله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا لادم
فسجدوا الا ابليس واما الثانية فلان امر الله تعالى يخدمه
غير الكاملين لا يليق بالحكمة فان قيل فلم لا يجوز ان
يقال ان السجدة كانت لله تعالى وادم كالقبلة وحينئذ
لا يلزم افضلية ادم قلنا يكون ظاهر الانه يدل على
ان السجدة لادم وعلى تقدير تسليم ما ذكرتم لا نسلم عدم افضليته
ادم فان هذا السجود يدل على زيادة منصب ادم لقوله تعالى
وعلم ادم الاسماء كلها الى قوله قالوا سبحانك لا علم لنا الا
ما علمتنا انك انت العليم الحكيم قال يا ادم انبئهم باسمائهم
وبيان التالي قوله تعالى هل يستوي الذين يعلمون والذين

لا يعلمون

وفضيلة الانبياء على الملائكة

لا يعلمون الوجه الثالث ان طاعة البشر اشق وارفع
افضل بيان الاول ان طاعة البشر مع الموانع
كالشهوة والغضب ووسوسة الشياطين وطاعة
الملائكة خالية عنها والفعل مع المانع اشق منه من
غير المانع واكثر الطاعات البشرية وتكاليفهم
مبنية على الاجتهاد والاستنباط واما تكاليف الملائكة
فمبنية على النصوص كما قال الله تعالى لا يسبقونه بالقول
وهم بامره يعملون وايضا فان الملائكة محمولون
على فعل الطاعة بخلاف البشر بيان الثاني قوله تعالى
افضل العبادات احمزها اي اشقها وقوله تعالى عليه
السلام لعائشة اجرك على قدر نصبك ونفقتك واعلم
ان هذا الدليل يدل على تفضيل جميع المطيعين من البشر على
الملائكة سواء كانوا انبياء او لا الوجه الرابع الذي بين بقوله
تعالى ان الله اصطفى ادم ونوحا وآل ابراهيم وآل عمران على
العالمين والعالم يطلق على كل المخلوقات تركنا العمل به فيمن
لم يكن نبيا من آل ابراهيم وآل عمران فبقي معمولا به في حق
الانبياء عليهم السلام فان قيل بشكل هذا على قوله تعالى
في بني اسرائيل واني فضلتكم على العالمين فانه يقتضي
ما ذكرتم بتمامه دلالة هذه الآيات على تفضيل انبياء بني
اسرائيل على محمد صلى الله عليه وسلم والجواب ان نخصص
بانه تقدم لا يوجب تخصيص سائر الآيات ولانا
شرط العالم ان يكون موجودا ومحمد ما كان موجودا حال
وجود بني اسرائيل واما الملائكة فانهم كانوا موجودين

حال وجود آل ابرهيم وآل عمران قال احج اقول
الذين قالوا بتفضيل الملائكة على الانبيا تمسكوا بوجوه
الاول قوله تعالى لن يستنكف المسيح ان يكون عبدا لله
ولا الملائكة المقربون فان سياق هذه الآية يدل على ان المذكور
ثانيا افضل من المذكور اولا الا ترى انه يقال فلان
لا يستنكف الوزير من خدمته ولا السلطان ولا يقال
لا يستنكف السلطان خدمته ولا الوزير واجيب
اولا بان الاستنكاف عن الشيء لا يدل على تفضيلهم
على المسيح بل امارة كونهم بعد المسيح الذي قال النصارى انه
ابن الله هو المشركين المضمومين الرحمن وثانيا بان
ما ذكرتم انما يقتضي كون جميع الملائكة افضل من
المسيح لان كل واحد من الملائكة افضل منه وثالثا بان غاية
ما في الباب دلالة الآية على تفضيل الملائكة بوجه ما
ولا نزاع فيه فان الملك اما اكثر قوة وقدرة من البشر ولا يلزم
منه كون الملك اكثر ثوابا عند الله تعالى وترابعا بان تفضيلهم
على المسيح لا يوجب تفضيلهم على محمد صلى الله عليه وسلم
وهو نظير ان اصحابنا ادعوا تفضيل جميع الانبيا وبذلك
تبطل هذه الدعوى الوجه الثاني ان الآية اشتملت
على ذكر الانبيا جميعهم والمؤمنون قالوا امنا بالله وملائكته
وكتبه ورسله وكتوله تعالى والملائكة وا والوا العلم
والتقديم يدل على الشرف بدليل انك اذا عرفت ما انشد قوله
في السيف والاسلام للمرء انما هيا ذمه عم على ناحتيه
الاسلام واجيب اولا بالمنع لقوله تعالى لن يستنكف المسيح

الآية

الآية ما سلمنا ان الواو لا تفيد الترتيب وقيد نظرا لانهم
اراد وا ان مجرد التقدير يوجب الشرف ولم يتم ضوا به
للترتيب الوجه الثالث قوله ومن عنده لا
يستنكرون عن عبادته وجه التمسك انه احتج
بعدم استكبار الملائكة عن عبادته على ان الشرف يجب
ان لا يستكبر واعنه ولو كان البشر افضل لكم يتم
هذا الاستدلال فان السلطان اذا اراد ان يقرر
على رعيته وجوب طاعته فانه يقول الملوك
لا يستكبرون عن طاعتي فمن دونهم الاولى بالمساكين بالجملة
ان هذا الاستدلال بالاقوى على الاضعف واجيب
بانه محمول على الزيادة في القوة والقدرة لما سبق من
الوجه الرابع قوله تعالى قل لا اقول لكم عندي خزائن
الله ولا اعلم الغيب ولا اقول لكم اني ملك وكذلك
قوله تعالى حكاية عن ابليس قال ما نهاكما ربكما عن
هذه الشجرة وجه التمسك بالاول ظاهر واما
الثاني فهو ان ابليس قد غرهما على اكل الشجرة بانه توصل
الى رتبة الملك والتقدير الا ان تكونا ملكين ولولا ان الملك
افضل لما امكنه ان يقرر بذلك واجيب عن
الاول بتقدير زياده من الملك وقدرته لان المعنى
لا اقول اني ملك قادر على ما لا يقدر عليه البشر وعن الثاني
انه يدل على تفضيل الملك على ادم وقت مخاطبة ابليس
لا على تفضيله بعد الاختيار الوجه الخامس مشتمل على
النوعين من الاستدلال الاول ان الملك معلم للنبي بقوله

تعالى علمه شديد القوي والمعلم افضل من المعلم لان المعلم
اعلم من المعلم والاعلم افضل لما تقدم والثاني ان
الملك رسول النبي والرسول افضل من المرسل اليه بدليل ان
النبي افضل من امته واجيب عن الاول بان جبريل
ليس معلما له في جميع الاحكام ومع ذلك فلا يلزم ان يكون اكثر
ثوابا منه وعن الثاني بمنع الكبرى بان ارسال شخص
لا يوجب افضليته الرسول فان السلطان قد يرسل
عبده الى الوزير فالوجه السادس ان الملائكة
متصفون بصفات كمال لم يتصف بها البشر مختارين
لكونوا افضل من البشر ومن تلك الصفات انهما ارواح
مطهرة عن الشهوة والغضب والحرص التي هي منشأ الاخلاق
الذميمة والبشر غير خالية عنها ومنها انهم سالمون عن
الافات النظرية كالشبه والمغالطات وانواع الخطا
الفكري لان علومهم نظريه امنة عن الغلط وعن الافات
العمليه كالاشتغال باللذات الجسمانيه والاستغراق
فيها ومنها انهم ناظرون في اللوح المحفوظ مطلعون على الامور
الغايبه عنا وعلى مستقبل الاحوال الحادثه عندنا
ومنها انهم اقدر على افعال عجيبه كتحريك الرياح
وتصريف السحاب وقلع الجبال وتحريكها من غير ان يعرض
لهم فتور ولا كلال ومنها سبقهم الى الخيرات لكونهم
اسبق في العبادات من البشر والاسبق افضل لقوله تعالى
والسابقون السابقون اولئك المقربون ومنها
انهم مواظبون على محاسن الاعمال عاكفون على العبادة لقوله

تعالى

تعالى لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون
وادم افضل لانه اسبق ومعلوم ان شيأ من هذه الصفات
لم توجد في الجسمانيه والحق عند المتامل ان هذه الصفات لا تدل
على الافضلية في السادس اقول الكرامات
للاولياء جايزة عندنا والمعتزلة ينكرونها ووافقهم
الاستاذ ابو اسحق اما التمسك بقصة مريم وقصة اصف
ابن برخيا وقصة اصحاب الكهف فمن ان زكريا لما
كفلها سي لها غرفة في المسجد الاقصى ووضعها فيها فكان
زكريا كلما دخل عليها المحراب وجد عندها
رزقا ولو فاكهة الشتا في الصيف وفاكهة الصيف
في الشتا ان مريم لم تكن نبية لقال الله تعالى كلما دخل
عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقا قالت
يا مريم انى لك هذا الاية واما قصة اصف بن برخيا
فهي ان اصف اتى بعرش بلقيس في لحظة واحدة وقد كان بينه
وبين عرشها مسيرة شهرين مع ان اصف لم يكن نبيا
قال الله تعالى قال الذي عنده علم من الكتاب انا اتيك
به قبل ان يرتد اليك طرفك واما قصة اصحاب الكهف
فقوله الله تعالى انهم لبثوا في كهفهم ثلثماية سنين وازدادوا
تسعا ايقاظا من غير افاقة مع انهم لم يكونوا انبياء حتى
المنكرون بان الخوارق لو ظهرت على يد غير النبي لما امكن
الاستدلال بها على صدق النبي عن هذه الشبهة بمنع الملازمة لان النبوة تتوقف على التحدي
والدعوى دون الكرامة فلا تلتبس واعلم ان لو قال لا تلتبس
النبي بغيره لكان اجود من قوله لا تلتبس النبي بالمتنبي

لان صاحب الكرامة ليس متبيا قال الباب الثاني
اقول لما كان تحقق الحسر والخزامو قف على اعادة
المعدوم قدمها او لا واتفق المتكلمون من اصحابنا
والمعتزلة على جواز اعادة المعدوم بعينه خلافا
للحكما والكرامية وابي الحسين البصري من المعتزلة
الا ان المعتزلة قرعوا على ان الموجود اذا عدم لم تبطل ذاته
المخصوصة بل زالت صفة الوجود بنا على ان المعدوم
شيء واما اصحابنا فقالوا ان الشيء اذا عدم صار
ساذجا وعدما صرفا ولم يبق له حالة العدم بوسة
ولا خصوصية ومع ذلك فان الله تعالى قادر على اعادته
احتج المتكلمون بانه لو امتنع عوده بعد العدم فذلك
الامتناع اما ان يكون لماهيته من حيث هي هي او لشيء من
لوازمها او لعارض مفارق والاولان باطلان والا امتنع
وجوده ابتداء فتعين الثالث وحينئذ عند زوال
ذلك العارض يزول امتناع عوده فيكون لذاته مع قطع
النظر عن العوارض فابدا لهذا العود وهو المطلوب
وفيه نظر لانا لا نسلم ان امتناع العود بعد العدم لذاته
يقتضي وامتناع الوجود انما الان امتناع عوده بعد العدم
لذاته يقتضي امتناع الوجود معناه امتناع وجوده
الثاني ولا يلزم من امتناع وجوده الثاني امتناع وجوده
الاول قال احتجوا اقول احتج
المنكرون اعادة المعدوم بعينه بوجوه ثلاثة الاول
لو صح لاعادة المعدوم بعينه لا من الحكم عليه بصحة العود

والثاني

والثاني محال لان المعدوم نفي محض وما كان كذلك امتنع
الحكم عليه بصحة العود لان المحكوم عليه يجب ان يكون
متميزا عن غيره وكل متميز عن غيره ثابت فلو صح الحكم
على المعدوم لزم كون المعدوم ثابتا وانه محال الوجه
الثاني لو صح اعادة المعدوم بعينه لصح اعادته حال
اتحاد الله تعالى له منكل من جميع الوجوه والتالي محال لانه
لو اعيد مع حدوث مثله لزم ان لا يتميز احدهما عن الاخر
لانه ليس كون احدهما في نفسه هو الذي كان معدوما اولى
من كون الاخر كذلك وما يفضي الى ان الشيء لا يتميز
عن مثله كان باطلا الوجه الثالث لو صح اعادة المعدوم
بعينه لصح اعادة الوقت الذي وقع فيه ابتداء واعاد
في ذلك والتالي باطل لانه حينئذ لزم ان يكون وقوع اعادته
موجودا بعينه وقت ابتدائه فيكون الشيء الواحد مستدا معادا
وانه محال والجواب عن الاول ان قولكم المعدوم
لا يصح عليه الحكم باطل اما اولا فلانه لو صح ذلك لزم
التناقض لانه حكم عليه وايضا نقول انه منقوض بامور احدها
ان الحكم على الممكنات المعدومة في الحال بانها توجد
في الاستقبال وثانيها انا نحكم على شريك الباري بانه
ممتنع وعلى الجمع بين الضدين بانه مستحيل مع ان كلا منهما ليس
بشيء محض وثالثها انا نحكم على نفس المعدوم بانه ليس في الوجود
مع انه لا تحقق له في الخارج والجواب عن الثاني ان كل مختلفين
وان كانا مشتركين في تمام الماهية متمايزان بالتخصص
في نفس الامر وان لم يكونا مثلين بل كانا شيئا واحدا

واذا كان كذلك فنقول فان عنيتم بعدم تميز
احدهما عن الاخر عدم التميز في نفس الامر فممنوع والبرهان
عليه وان عنيتم عدم التميز بالنسبة الى عقولنا
واذهاننا فلم قلتم بان ذلك محال والجواب
عن الثالث منع استحالة التالي لان اعادة الوقت
الاول لا يستلزم كونه مبتدا لان كونه مبتدا امر يعرض له
باعتبار كونه غير مسبوق بالحدوث البتة ولهذا فان
المحققون ان الحدوث المبتدا يوان لا يكون مسبوقا
بالحدوث البتة والحدوث المعاد يوان لا يكون مسبوقا
بحدوث اخر ولا شك ان كل بعث مسبوق بحدوث اخر
فلا يكون مبتدا قال الثاني أقول اجمع
المسلمون على المعاد الجسماني بمعنى جمع الاجزاء بعد تفرقها حتى
واستدلوا عليه بان هذا المعنى ممكن في نفسه والصادق
اخبر عنه وكل ما كان كذلك وجب القول به
بيان ان المعاد الجسماني وجب القول به وانما قلنا انه ممكن
لان الامكان انما ثبت بالنظر الى القابل الفاعل وهما
حاصلان اما بالنظر الى القابل فلان تلك الاجزاء
قابلة للاجتماع والتاليف والا لم يتصف بهما قبل
التفرق وقبول الجسم للاعراض القائمة به ذاتي له وما
بالذات كان حاصلا ابدا واما بالنظر الى الفاعل
فللزوم الامرين حاصلين للفاعل احدهما انه تعالى
عالم بجميع اجزاء كل شخص والاخر انه تعالى قادر على ان
تاليفها وخلق الحياة فيها لانه ممكن والله تعالى قادر

على

على جميع الممكنات فثبت ان المعاد الجسماني ممكن واما قلنا
ان الصادق اخبر عنه لانه ثبت بالتواتر ان النبي عليه السلام
كان يثبت الجسماني ويقول به صريحا وقد دل عليه كثير
من ايات القران كقوله تعالى قل يحييها الذي انشاها
اول مرة وقوله تعالى ايحسب الانسان ان لن نجمع عظامه
بلى قادرين على ان نسوي بنانه وقوله تعالى افلا يعلم
اذا بعثر ما في القبور وامثال ذلك كثيرة فان
قيل دلالة الالفاظ ليست قطعية فلا يمكن القطع بها
والجواب انه قد ثبت بالتواتر تصريح الانبياء عليهم
السلام بطوامر مثال هذه الالفاظ فيحصل القطع
قال الثالث قيل أقول اجمع المنكرون
لحشر الاجساد الاول ان انسانا لو اكل انسانا اخر
وصار الماكول جزاء من بدن الاكل فلو اعادهما الله تعالى
بعينهما فاما ان يكون الاجزاء الماكولة معادة في بدن
الاكل او في بدن المأكول وايا ما كان لا يكون احدهما معادا
بعينه وهو خلاف الغرض والتقدير وايضا جعل المأكول
ليس اولى من جعله جزاء البدن اخر لانه كان جزاء البدن
كل واحد منهما قبل العدم في الجملة ويستحيل جعله
جزاء منهما معا لاستحالة ان يكون الشيء الواحد جزاء البدنين
معا الوجه الثاني لو اعيد البدن فلا يخلو اما ان يكون
اعادته لمقصود او لا لمقصود وكلاهما باطل اما الثاني
فلانه يودي الى العبث والسفه واما الاول فلان ذلك
المقصود اما الايلام او تحصيل اللذة او دفع الالم

وجوابه

والاول لا يصلح ان يكون مقصودا للحليم والثاني باطل
لانه ليس في هذا العالم لذة بالحقيقة بل ما يتخيله
لذة في هذا العالم ليس لذة في الحقيقة بل ان خلاص
عن الالم او الانتقال من الم الى الم اخر اضعف من الالم
الاول والثالث ايضا باطل لانه يحصل بالتفاعل
العدم مع الاعادة جوابا واجوابا عن الاول انا لا نسلم
بدل اجزاء اصلية واجزاء فضلية والانسان بالحقيقة
هو الاجزاء الاصلية لا الهيكل المخصوص لان الانسان
شيء واحد بان من اول عمره الى اخره وهذا الهيكل غير باق
من اول العمر الى الاخر ولان الانسان قد يكون عالما
لذاته المخصوصة وهيكله يكون معقولا عنه في تلك
الحالة بل في اكثر احواله والمعلوم مغاير لما ليس
بمعلوم فالانسان بالحقيقة اجزاء لطيفة سارية
في هذا البدن وباقية من اول العمر الى اخره واذا كان
كذلك فالمعاد من قال واحد من المقربين هو
الاجزاء الاصلية واما المأكول فاجزاء فضلية من
المتعدي فلا يعاد ثم ان الله تعالى يضم يوم القيامة
الى هذه الاجزاء الاصلية التي هي الانسان اجزاء اخر
زائدة كما مثل ذلك في الدنيا والجواب عن الثاني ما تقدم
من ان فعله تعالى لا يسند عن غرضا وعلى تقدير تسليم
الغرض فنقول لم لا يجوز ان يكون هو الاول لما دل
وقوله للاستفراغ دل على ان اللذة دفع الالم
فحينئذ لا ينافي بحث الكيف وجود القسم اللذة الحسية

وعلى

وعلى تقدير تسليم اللذة في هذا العالم دفعا للالم لا نسلم
ان لذات الاخرة كذلك فان قلت قد دل
السمع على ان لذات الاخرة من جنس لذات الدنيا كالاكل
والشرب والاستماع وغيرها فيكون ذلك ايضا دفعا
للالم قلت جاز ان يكون لذات الاخرة مشابهة
للذات الدنيا في الصورة ومخالفة لها في الحقيقة
وحينئذ لا يلزم استمرارهما في دفع الالم قال
تنبيه اقول ذهب الامام الى انه لم يثبت بدليل
قطعي عقلي ونقلي ان الله تعالى يعدم الاجرام بعيدها
واصح المحالين لهذا القول بقوله كل شيء هالك
الا وجهه فالاية دلت على ان جميع الاشياء هالكة الا ذات
الله والهلاك هو الفناء والاجرام من جملة الاشياء
فتكون فانية وجوابه لا نسلم ان الهلاك هو الفناء
فقط بل التفرق ايضا هلاك ونحن ايضا قائلون
بالتفرق قال في الجنة اقول اختلف الناس
في امكان وجود الجنة مع وجود هذه الافلاك والعناصر
احتج المنكرون بانهما اما ان كونا في هذا العالم
او عالم اخر والاول محال لانهما لو كانا في هذا العالم
فاما ان يكونا في عالم الافلاك وهو محال لانا لا نرى
الفلكية لا تقبل الخرق والالتيام فلا يحالطها شيء
من الفاسدات او في عالم العناصر وهو ايضا محال
لانهما لو كانتا في عالم العناصر لكانت النفوس متعلقة
بابدان موجودة في العناصر بعد ان فارقها وذلك غير

التناسخ وقد بينا استحالته والثاني هو ان يكون عالم
اخر وهو ايضا محال لوجهين احدهما ان العالم لما كان
بسيطا كان شكله الطبيعي كريا فلو وجد عالم اخر
لكان شكله المكري ايضا محالا وذلك لان
الكريين اذا التحم احدهما بالاخر كان بينهما خلا وقد
بينا استحالته والثاني ان العالم الثاني لو حصلت فيه
نار وهواء وماء وارض لكانت تلك العناصر متساوية
في الماهية لتساوي العناصر الموجودة في عالمنا هذا والاجسام
المتساوية في الطبيعة اما متحدة او احاد وكل جسم فانه بالطبع
يتحرك الى مكانه فاذا حدث ارض في احد
العالمين الى وسط العالم الثاني وفرضنا ان وسط كل
عالم من العالمين فلا يلزم للارض الحاصلة فيه يلزم سكون
كل واحد من الارضين وانه محال لان السكون
ان كان طبيعيا لزم اقتضاء الجسم الواحد للحركة والسكون
وهو ظاهر الاستحالة وان كان قسريا لزم ان يكون
هناك قسر دائم وهو ايضا محال وتقرير الجواب
ان يقال لم لا يجوز ان تكون الجنة والنار في هذا العالم
اما الجنة ففي الفلك التاسع بالاية والحديث قوله
الفلك لا يقبل الخرق والالتيام محال واما النار فتحت
طبقات الارض قوله يلزم التناسخ قلنا لا نسلم
فانا لم نقل بالتناسخ ان لو تعلقت بغير الابدان التي كانت
متعلقة بها اولا وليس كذلك بل الله تعالى يجمع تلك
الاجزاء المتفرقة ويخلق فيها الحياة ويتعلق النفس بها

وذلك

وذلك عين الاعادة سلمنا لكن لم لا يجوز ان يكون في عالم
اخر قوله لان العالم الاخر ليس باسطة يكون
كريا قلنا لا نسلم ان العالم الاخر على تقدير وجوده يكون
بسيطا وعلى تقدير كونه بسيطا لا نسلم ان البساطة
تقتضي الكرية سلمنا لكن لا نسلم ان الخلا محال
وما ذكروه لبيان استحالته تقدير الكلام فيه
سلمنا استحالة الخلا لكن الخلا انما يلزم ان لا يكون وجود
العالمين بحيث لا يكون بينهما جسم وهو محال نجوز ان يكون
هذا العالم والعالم الاخر مركوزين في جرم فلك اجرام عظم
منهما قوله لو وجد عالم اخر لكانت عناصره متماثلة
لعناصر هذا العالم قلنا لا نسلم وجوب التماثل
نجوز ان تكون نار احد العالمين مخالفة لنار العالم الاخر
في الصور المقومة او الهيولى وان اشتركتا الحرارة
واليبوسة والبعد عن المركز والقرب عن المحيط لان الاشتراك
في اللوازم لا يوجب الاشتراك في الملزوم وهذا كما
ان الحكماء يعتقدون ان الافلاك مع اشتراكها
في الاستدارة والشفافية والحركة المستديرة
مختلفة بالهيولى ولهذا اختص كل واحد منها بموضع
خاص سلمنا وجوب التماثل ولكن لا يلزم اقتضاء كل واحد
منهما الامتناع الى حيز الاخر كما لا يلزم حركة كل قطعة
من الارض الى حيز القطعة الاخرى قال فرع اقول
ذهب اصحابنا والجاحظ وابو الحسين البصري الى ان
الجنة والنار مخلوقتان الان خلافا لابي هاشم وعبد الجبار

والمعتمد ثلاث ايات الاولى قوله تعالى جنة
عرضها السموات والارض اعدت للمتقين ولفظ اعدت
صريح في ثبوت الشيء وتحققه فان قيل ان هذه الاية
تدل على انها غير مخلوقة لان الجنة انما تكون عرضها عرض
السموات والارض بان لو كانت في الاحياز التي حصلت فيها
السموات والارض وانه خلاف الظاهر ثم انها انما
يمكن حصولها في الاحياز التي حصلت فيها السموات والارض
ان عرضها مثل عرض السموات والارض لاستحالة
تداخل الاجسام فقد دلت الاية على انها لا توجد الا بعد
فناء السموات والارض فالجواب ان المراد من
قوله عرضها السموات والارض ان عرضها مثل عرض السموات
والارض لو جمعين احدهما قوله تعالى في موضع اخر
عرضها كعرض السماء والارض وثانيهما ان عرض الجنة لا يكون
نفس عرض السموات والارض والا لكانت الجنة نفس السموات
والارض واذا كان كذلك وجب حمل الاية على ما ذكرنا
الاية الثانية قوله تعالى فاتقوا النار التي وقودها
الناس والحجارة اعدت للكافرين الاية الثالثة
المشتملة على قصة اسكان ادم وحوا الجنة واخراج الله
اياهما منها احتج ابو هاشم وعبد الجبار بان قالا لو
كانت الجنة مخلوقة لما كانت دائما والتالي باطل
بيان الشرطية قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه
فلو كانت الجنة مخلوقة لكانت هالكة فلا تكون دائمة
واما بطلان التالي فلقوله تعالى اكلها دايم اي مأكولها

اي

اي مأكولها دايم والجواب منع الشرطية وقوله كل شيء هالك
معناه كل شيء غير ذات الله تعالى هالك في حد ذاته لانه ممكنا
فكان وجوده مستفادا من غيره وكل ممكن بالنظر الى ذاته
يكون هالكا كما سلمنا ان المراد منه حصول الهلاك لكن
هذا العام مخصوص والجنة مندرجة تحته جمعا بين الدليلين وهو
قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه وقوله تعالى اكلها دايم
سلمنا ولكن لم لا يجوز ان يقال ان الجنة تفنى ايضا واما قوله تعالى
اكلها دايم فلا يتمكن احد من اجرائه على ظاهره لان الدايم هو الذي
لا اخر لوجوده ولكن ماكول اهل الجنة يفنى باكلهم اياه فلا بد من تاويل
وهو انه كلما فنى شيء من الماكولات فان الله تعالى يحدث عقيبه مثله
والذوام طول هذا القدر لا ينافي عدم الجنة لحظة او اقل قال
الرابع اقول اختلف الناس في انه هل يجب على الله تعالى
ايصال الثواب الى العبد بسبب الطاعة وايصال العقاب
اليه بسبب المعصية او لا والمصنف ذهب الى ان مذهب
المخالفين في الثواب على الطاعة تقدم ذكر مذهبهم في العقاب
على المعصية وذهب معتزلة البصرة الى وجوب الثواب على
الله بسبب وجوب الطاعة وذهب الجبائي من المعتزلة
الى ان الثواب يفضل الله والله تعالى في حق المكلف ايانا
سوابق نعمة علينا احتجت البصرية بوجهين الاول
ان الله تعالى كلفنا بالتكاليف الشاقة مع انه كان يمكنه
ان لا يجعلها شاقة علينا فاما ان يكون غرضه من ذلك تعريض اولا والتالي
باطل لانه عبث والاول اما ان يكون لغرض يعود الى الله او الى غيره
يعود الينا والاول باطل لاستغنائه فتعين الثاني ثم لهذا

الغرض اما ان يكون حصول نفع او دفع ضرر والثاني باطل لان
المضرة كانت تندفع بان لا يخلق الخلق ولا يكلفهم فلا حاجة اذا
في دفعها الى تلك الافعال الشاقة ثم المنفعة اما ان تكون مجرد
مدح او تكون منفعة حقيقية والاول باطل لان استحقاق
المدح حاصل بالافعال الغير الشاقة والثاني اما ان تكون
منفعة سابقة او متعقبة لاحقة والاول باطل لان
التكليف بالاعمال الشاقة لاجل النعم السابقة مع امكان جعلها
غير شاقة مستقبح عقلا الا ترى ان كل من اعطى غيره الف دينار
ثم اخذ يكلفه بالافعال الشاقة فان العقلاء يستهجنونه ويقولون
انه ابطل ما انعم عليه واحترزنا بقيد الامكان عن تكليف
الوالد ولده بالافعال الشاقة لاجل سوابق النعم فانه لا يمكنه
ان يجعل تلك الافعال غير شاقة على الولد بخلاف ما نحن فيه
فثبت ان تلك المنفعة منفعة لاحقة وهو المطلوب
الوجه الثاني قوله تعالى جزاء بما كانوا يعملون فان باء
السببية ولفظ الجزاء يدل على ان العبد يستحق الثواب
بسبب العمل والجواب عن الاول انه مبني على ان افعال
الله تعالى معللة بالاغراض وقد بينا فساد ذلك ولئن سلمنا هذا
فلم لا يكفي في حسن التكاليف النعم السابقة والاستقباح محال
فانا نعلم بالضرورة ان من وجب عليه خدمة غيره لا يجب
على ذلك الغير ان يجازيه عن تلك الخدمة كخدمة الولد للوالد
وكيف يستقبح ذلك وعند المعتزلة يحسن عبادة الله تعالى
والنظر في معرفته وان لا نعم له سابقة والاستقباح محال
فانا نعلم بالضرورة عدمه وان كان انعامه علينا يقتضي وجوب

عبادتنا

عبادتنا وشكرنا له فكيف يمنع منه تكليفنا بالعبادة
لاجل سوابق النعم والجواب عن الوجه الثاني الآية تدل
على انه يجب على الله تعالى الجزاء بالعمل فلا نسلم ان العمل عندنا
علامة حصول الثواب لا انه علة موجبة له وهذا القدر
يكفي في اطلاق اسم الثواب قال وقالت المعتزلة
لما فرغ من بحث الثواب على الطاعة شرع في العقاب على المعصية
واعلم ان العاصي اما ان يكون كافرا او غير كافر والكافر اما
ان يكون محمدا في طلب الهدى او غير محمد اما غير المجتهد
فيعاقب ويبقى مخلدا في النار وكذا المجتهد عند الاكثر
واما غير الكافر فان كان صاحب صغيرة كان مرجو العفو
وقطع بعضهم بانه لا يعاقب وان كان صاحب كبيرة ففيه ثلثة
مذاهب الاول القطع بعدم العقاب وهو مذهب الوعيدية
الثاني القطع بالعقاب وهو مذهب المعتزلة والخوارج والثالث
عدم القطع بشيء منهما وهو المختار احتجت المعتزلة بوجوه
الاول انه لو جاز العفو لزم التسوية بين المطيع والعاصي
لاستوائهما حينئذ في عدم العقاب والتالي باطل اتفاقا والتالي
ان الله تعالى خلق في المكلف شهوة الفسوق والقبائح فاذا لم
يعلم المكلف انه يعاقب بفتح القبيح لكان الله تعالى قد
اغراه بالقبح لانه حينئذ يكون على العفو ولا يحتمل المعصية
والتالي باطل لان الاغراء بالقبيح قبيح وهو على الله تعالى محال
والثالث انه تعالى اخبر في مواضع من القرآن ان الكافر
والفاسق يدخلان النار فلو جاز ترك العقاب لكنا جوزنا الكذب
في خبر الله تعالى وانه محال والجواب عن الاول

منع الملازمة فان الله تعالى وان لم يعاقب كان من المطيع والعاصي
لكنه يثيب المطيع اكثر مما يثيب العاصي وحينئذ لا يلزم التسوية
وعن الثاني بوجهين احدهما منع الملازمة لان وجود العقاب
وتركه وان كانا محتملين للكن طرف العقاب ارجح واغلب من تركه
بسبب تهديد الله ووعيده وهذا القدر كاف في انجام المكلف
عن المعاصي فلا يلزم الاغراء ايضا لوجوب الاغراء قبل معرفة
المكلف لله تعالى وقبل علمه بالعقاب على المعصية ان
الوجه الثاني ان سلمنا العفو قبل التوبة لا يوجب الاغراء
لانا لم نجوز ثم العفو بعد التوبة فلو كان وقوعه قبل التوبة
يوجب الاغراء كان وقوعه بعدها يوجب الاغراء ايضا والتالي
باطل فكذا المقدم فان قيل بان العاصي لا يعلم انها تقبل التوبة
وذلك يزجره عن المعصية رددنا بان رده قبل التوبة
فائدة هل يعفى عنه او لا يزجر ايضا واعلم ان هذا الجواب
يجوز ان يكون منعا اخر للملازمة ويجوز ان يكون معارضا وعن الثالث
ان الايات مع كثرتها لا يدل شيء منها على وجوب العقاب على الله تعالى
لجواز اختصاصها بعدم العفو ولان شيئا منها انما يدل على ان
الفسق علامة لاستحقاق وجود النار ولا يلزم منه وجوب العقاب
على الله قال ثم قالوا القول مذهب اصحابنا ان الله تعالى
وان عذب صاحب الكبيرة الا انه لا يبقيه في النار دائما مؤبدا
بل يخرجه الى الجنة وقالت المعتزلة يبقى في النار كالكافر
احتجوا بوجوه الاول ان الايات المشتملة على لفظ الخلود
في وعيد الفساق وقالوا الخلود الدوام الثاني قوله
تعالى في صفة الفجار وما هم عنها بغائبين ولو خرجوا من النار

لصاروا

لصاروا غائبين الثالث ان الفاسق يفسقه يستحق العقاب
واستحقاق العقاب يبطل ما كان ثابتا قبل ذلك من
استحقاق الثواب لان الاستحقاقين متنافيان اذ
العقاب مضرة والثواب منفعة ووجود احد المتنافيين
ينفي الاخر والجواب عن الاول لا نسلم ان الخلود والدوام
كلاهما عبارة عن المكث الطويل والدليل عليه صحة ان يقال
فلان حبس حبسا مخلدا وهذا وقف مخلد وليس المراد
الا طول المكث فان قلت هذا باطل لقوله تعالى وما جعلنا
لبشر من قبلك الخلد اذ ليس المراد منه نفي المكث
الطويل لان لكثير ممن كان قبل النبي عليه السلام كان
لهم مكث طويل في الدنيا قلت لا ينافي هذا ما ذهبنا
اليه فان المكث الطويل اعم من ان يكون على سبيل الدوام او على
سبيل الانقطاع والجواب عن الثاني ان المراد بالكفار
الذين يعود عليهم الضمير الكاملون في كفرهم والدليل
على ان الكفار بهذه الصفة قوله ووجوه يومئذ عليها غبرة ترهقها
قترة اولئك هم الكفرة الفجرة اقصى ما في الباب
ان يقال هذا ترك لعموم لفظ الفجار الا انا نقول نحن حمل
لفظ الفجار على الكفار جمعا ونوفق بين هذه الايات
الدالة على اختصاص العذاب بالكفار منها قوله تعالى
كلما القي فيها فوج سألهم خزنتها الم يأتكم
نذير الاية فانها دالة بصريحها على ان من دخل النار
كان مكذبا للانبياء ويلزم منه ان كل من لا يكون
مكذبا لا يدخل النار ومنها قوله تعالى يوم لا يخزي الله النبي

والذين امنوا معه فانه دال على انا المؤمن لا يخرج فلا يدخل
النار لقوله تعالى انك من تدخل النار فقد اخزيته والفاسق
ايضا مؤمن فلا يدخل النار وانما قلنا ان الفاسق مؤمن لقوله
تعالى وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فاصلحوا بينهما
فان بغت احداهما على الاخرى فقاتلوا الى الاية سماهم
مؤمنين مع حال وصفهم بالبغي واما الايات الاخر فظاهرة
وفيه هذا الكلام نظر لان تسليم اختصاص العذاب بالكفار
يوجب نفي العقاب عن المؤمنين وهو لا يوافق مذهبنا والاولى
ان يجاب بان لفظ الفجار يفيد الاستغراق فيكون معناه
ان جملة الفجار لا يغيبون عن النار وصدقه لا يتوقف
على عدم خروج كل واحد من الفجار اذا لم يخرج عنها بعض الفجار
وهم الكفار حصل الصدق والجواب عن الثالث من وجهين
احدهما انا لا نسلم استحقاق الثواب بالطاعة واستحقاق
العقاب بالمعصية فانا لا نوجب على الله شيئا سلمنا ذلك
لكن لا نسلم انهما يتنافيان لجواز ان يكون الشخص الواحد مستحقا
للثواب والعقاب ليثاب في وقت ويعاقب في آخر
ولا استحالة في ذلك وثانيهما انا نسلم استحقاق العقاب
لو احبط استحقاق الثواب وابطله فاما ان يكون ذلك
الاحباط على طريق الموازنة وهي ان يحبط الاستحقاق السابق
بعضا من الطاري سواء مثل ان يكون الثواب عشرة اجزاء مثلا
والعقاب الطاري خمسة اجزاء فتسقط الخمسة بالخمسة
ويبقى له من الثواب خمسة واما ان لا يكون على طريق الموازنة
بان سقط الطاري السابق بالكلية ولا سقط الطاري

والقول

والقول بالموازنة مذهب ابي هاشم والقول بعدمها مذهب
ابي علي وكلاهما باطل اما الاول فلانه لو كان كل
واحد من السابق والطاري مؤثرا في عدم الاخر فاما ان يكون
السابق اثر ان معا او على التعاقب والاول باطل لان المؤثر
في عدم كل واحد وجود الاخر فلو حصل العدمان لحصل الوجودان
حال حصول العدمين لان العلة واجبة الحصول عند حصول
معلولها وهو محال والثاني ايضا باطل لانه لا يقتضي ان يعود المعدوم
بعد صيرورته معدوما حالتا وهو محال واما بطلان الثاني
وهو عدم الموازنة كانه الغا للطاعة ويصح لها اذ لا يلزم شيئا
منه ان من عبد الله تعالى من اول عمره الى آخره فمرة جرعة
من الخمر كان حالها مساويا لحال من لم يعبد الله تعالى قط
وهذا باطل لقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره
قوله واما اصحابنا الى قوله ويرجى عفو الكافر واضح غني
عن الشرح الى قوله ولا يرى الابعد الحلاص من العذاب اي ولا يرى
الخبير الابعد نجاته من العذاب والا لزم ان يدخل الجنة
باعانته وطاعته ثم يخرج منها ويدخل النار بمعصيته
وهو خلاف الاجماع قال ويرجى القول قد ذكرنا
ان الكافر المعاند يبقى في النار ابدا واما الكافر
الذي بالغ في الاجتهاد وطلب الحق ولم يصل الى المقصود فقد زعم
الحافظ ابو عبد الله بن الحسين العمري ان عذابه ينقطع لانه
معذور فوجب ان لا يعذب ابدا لقوله تعالى وما جعل عليكم
في الدين من حرج والباقون انكروا ذلك وقالوا لانه
يكون معذورا ما دام مواظبا على الاجتهاد والمصنف لم يجزم

بشي ولختار امكان العفو وهو غير بعيد قال فان قيل
اقول لماذكر ان الله تعالى يخلد ثواب المؤمن وعقاب الكافر
المعاند ذكر عليه اعتراضات بديهية اوردها الفلاسفة
واجاب عنها اما الاعتراض الاول فتقريره ان يقال
لو كانت افعال القوي الجسمانية متناهية استمر دوام الثواب
والعقاب والمعدم حق والثاني مثله والمراد بالقوي الجسمانية
ما يحل في الاجساد من الصور النوعية والاعراض المؤثرة اما
الشرطية فظاهرة لان افعال القوي الجسمانية لما كانت
متناهية فلا بد ان الذي يعيدها الله تعالى لابد وان يعدم
الاخر وحينئذ تنقطع السعادة والشقاوة البديهيان
اما تحقيقه المقدم فلان كل قوة جسمانية منقسمة بانقسام
محلها فقوة الكل اكثر من قوة البعض لو انفرد فلو فرضنا ان
كل القوة حركت جسما حركات غير متناهية وفرضنا
ان نصف تلك القوة حركت جسما فالحركات الصادرة عن
النصف اما ان تكون متناهية او غير متناهية فان كانت
متناهية لزم ان تكون الحركات الصادرة عن كل القوة ايضا
متناهية لان نسبة حركات الكل الى حركات النصف نسبة
الكل الى النصف لان نسبة الامر الى المؤثر لكن الكل
ضعف النصف فتكون حركات الكل ضعف حركات
النصف وضعف المتناهي متناه فحركات كل منهما متناهية
وان كانت حركات النصف غير متناهية لزم احد الامرين
وهو اما تساوي الزايد والناقص واما تناهي اللامتناهي
وذلك لان حركات كل القوة اما ان تزيد على حركات النصف

اولا فان لم تزد كان حال الشي مع غيره كحاله لا مع غيره
اي كان حال القوة التي في ذلك الجسم كحال القوة التي
في بعض الجسم والاول ان المزيد من الثانية فيلزم تساوي
الزايد والناقص وهو محال فان زادت عليها وقعت
الزيادة على الحركات الغير المتناهية من الجهة التي كانت هي بها
غير متناهية وهو محال لاستلزامه تناهي اللامتناهي
وفيه نظر لان استحالة الزيادة على غير المتناهي ممنوعة
فان تضعيف الالف الى غير النهاية اكثر ازيد من تضعيف
الواحد الى غير النهاية قال وايضا اقول هذا
هو الاعتراض الثاني وتقريره ان اجزاء البدن المجتمعة
بعد تفرق البدن مؤلفة من العناصر وكل ما كان كذلك
لابد ان يحصل في اجزايه فعل وانفعال واذا كان
كذلك وجب حصول الموت لان الحرارة دايما
تفلك الرطوبة وقلة الرطوبة تؤدي الى انفصال الحرارة
وذلك يقتضي الى انطفا الحرارة فيحصل الموت وينتفي
الثواب والعقاب البديهيان والاعتراض الثالث
ان دوام الحياة مع بقا الاحتراق غير معقول لان الاحتراق
يزيل اعتدال المزاج الذي هو شرط الحياة اقول واما اولا
اجاب عن الاعتراض الاول بالمنع والنقض والدوغ وهو راجع
الى القول بالموجب اما المنع فوجهه ان يقال لانسلم
انقسام القوة الجسمانية بانقسام المحل الذي هو الجسم
لانه لا يلزم ان لو كان الجسم منقسما ابدا او الجوهر الفرد منقسما
وهو محال سلمناه لكن لانسلم ان الحال في المنقسم يجب ان ينقسم

وانما يجب ذلك ان لو كان حلول القوة في محلها على وجه الزيان
سلمناه وهو محال سلمنا ذلك لكن صحة ما ذكرتم مبنية
على كون جزء القوة الحالة في كل الجسم قوة مؤثرة تنوى
على حركات وذلك محال لجواز ان تكون القوة انما تؤثر مع
الاجتماع فاذا انقسم الجسم تبطل القوة ولم تبق لها اثر
اما النقض فتوجيهه ان يقال سلمنا هذه المقدمات لكن ما
ذكرتم من وجوب تناهي افعال القوة الجسمانية منقوض
بالنفوس المباشرة لتحريك النفوس وهي الافلاك المنطبعة
فانها عندكم جسمانية مع انها تحرك بغير نهاية واما الدفع
فهو ان يقال سلمنا ان افعال القوة الجسمانية متناهية
لكن لا يلزم من امتناع الثواب والعقاب بذلك ان القوى البدنية
عندنا اعراض فجاز ان يفنى في زمان وتجدد في زمان اخر الى غير
النهاية ولا يلزم منه عدم تناهي افعال قوة جسمانية
وتقرير الجواب عن الاعتراض الثاني ان يقال لا نسلم ان
البدن مركب من العناصر الاربعة وان البدن عندنا عبارة
عن اجزاء جسمانية يخلق الله تعالى فيها صفات مخصوصة
من الحياة والعلم والقدرة والانقول بالمزاج والفعل
والانفعال سلمناه ولكن لا نسلم ان تاثير الحرارة في
الرطوبة تؤدي الى الموت لاحتمال ان يقال ان القوة العادة
تورد من الرطوبات ما يقوم مقام ما تحلل وفني والجواب عن
الثالث بالمنع ايضا ولو ان يقال لانسلم ان دوام الحياة
مع الاحراق غير معقول لان البنية الصالحة وكذلك
المزاج ليس شرطا للحياة عندنا على ما مر تقريره

وايضا

وايضا انا نرى من الحيوانات ما لا يتالم بالنار كالسمندل فانها
تتلذذ الحديد المحماة والسمندل فانه يعيش في النار ويلتذ
بها واذا كان كذلك فلم لا يجوز ان يجعل الله بدن الكافر
بحيث يتالم بالنار ولا يتعذب ولا يتضرر ولا يموت قال
الخامس اقول ذهب اصحابنا ان جواز عفو الله تعالى
عن اصحاب الكبائر قبل التوبة خلافا للمعتزلة والدليل
على ثبات شفاعة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم الان
ناتيها في فصل زيادة النعم الى اهل الثواب وقال
اصحابنا انها توثر فيه في اسقاط العقاب عن اهل العقاب
ايضا اما جواز العفو فقد استدل عليه اصحابنا بوجوه الاول
الايات الدالة على ان الله تعالى عفو لقوله تعالى وهو الذي
يقبل التوبة عن عباده ويعفوا عن السيئات ولو اختص
العفو بما بعد التوبة لزم التكرار وقوله تعالى ومن اياته الجواري
في البحر كالاعلام الى قوله ان يشا يسكن الريح فيظللن رواكد
على ظهره ان في ذلك لايات لكل صبار شكور او يوبقهن بما كسبوا ويعف عن كثير
اي ان الله تعالى ان شا اهلكهم بالذنوب الا انه لا يهلكهم بل يعفو عن كثير
الوجه الثاني اجمع المسلمون على انه عفو والعفو لا يتحقق الا عند
اسقاط العذاب المستحق وعند الخصم ترك العقاب
على صغيرة قبل التوبة وعلى الكبيرة بعدها واجب فلا
يبقى للعفو معنى الا اسقاط العذاب عن الكبيرة قبل التوبة
الوجه الثالث قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به
ويغفر ما دون ذلك لمن يشا وجه الاستدلال به
ان قوله لمن يشا لا يجوز ان يتناول صاحب الصغيرة
ولا صاحب الكبيرة بعد التوبة فعلم ان يكون المراد منه

صاحب الكبيرة قبل التوبة وانما لم يتناول ما ذكرنا
لوجهين احدهما انه لو كان معنى الاية انه يغفر لمن يستحق المغفرة
كاصحاب الصغاير والتائبين من اصحاب الكباير لم يكن اثبت
المشرك على غيره فايدة لان الله تعالى كما يغفر ما دون ذلك
لمن لا يستحق العقاب فلا يغفر لمن يستحق العقاب فلذلك
يغفر الشرك لمن لا يستحق العقاب بل يتوب عن المشرك
ولا يغفر لمن لا يستحق العقاب بان اصر على الشرك ولا يتوب
عنه فلا يبقى لتبيه لهذا التميز والتفرقة فايدة
وثانيهما ان غفران صاحب الكبيرة بعد التوبة وصاحب
الصغيرة واجب عند الخصم والواجب لا يجوز تعليقه
بالمشيئة واعلم ان هذين الوجهين الزاما ان الرابع قوله
تعالى ان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم فان مقتضى الاية
ان يحصل الغفران حال مباشرة الظلم مما اذ اقل
زايت فلانا على اكله فانه يدل على انه راه حال اكله اكلا
ومعلوم انه حال مباشرة الظلم لا يكون تائبا قال
واما قوله الة ليل على تاثير الشفاعة في اسقاط العقاب
موانه تعالى امر محمدا عليه السلام بالاستغفار للمومنين
بقوله واستغفر لذنبك وللمومنين والمومنات وصاحب
الكبيرة مومن بقوله تعالى وان طايفتان من المومنين
اقتتلوا على ما مر فاستغفر النبي عليه السلام امتثالا لامر
الله تعالى وصيانة لعصمة نبيه فاذا طلب مغفرة
الفاسق فانه يقبل شفاعته ويعطيه مطلوبه من
لقوله تعالى ولسوف يعطيك ربك فترضى فثبت ثانيا

شفاعته

شفاعته عليه السلام في حق الفاسق احتجت المعتزلة باايات
منها قوله تعالى واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا
اي لا تودي ولا تعني فلو اثرت الشفاعة في اسقاط العقوبة
لكانت قد جزت نفس عن نفس شيئا ومنها قوله تعالى ما للظالمين
من حميم ولا شفيع يطاع والظالم يشمل الفاسق والكافر
ومنها قوله تعالى وما للظالمين من انصار ولا شك ان الشفيع
من الانصار والجواب ان حق ما ذكرتم ان يوقف على عموم
الاية في جميع الاشخاص والاوقات وهو محال بنا على ان
عموم الاصيغة له وان سلم العموم فهي مخصوصة بما ذكرنا من
الدليل الدال على شفاعة محمد عليه السلام لانا لا نثبت
الشفاعة مطلقا في جميع الاشخاص ولا في جميع الاوقات
بل في حق بعض الاشخاص فاذا تعارض العام والخاص خص العام
جمعا بين الدليلين قال السادس اول
المعتمد في اثبات عذاب القبر نعوذ بالله منه ثلاث اياات
الاولى قوله تعالى النار يعرضون عليها غدوا وعشيا وهو صريح
في التعذيب بعد الموت وثانيها ايضا ظاهر وثالثها قوله
تعالى امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين فان الله تعالى
ذكر موتتين وهما لا يتحققان الا بان يكون في القبر
حيوة وموت حتى يكون احد الموتين ما حصل عقيب الحياة
التي في الدنيا والاخرة ما حصل عقيب الحياة التي
في الخلق القبر احتج المخالف اولا بقوله تعالى لا يذوقون
فيها الموت الا الموتة الاولى اي لا يذوقون في الجنة
موتا الا الموتة الاولى وهي صارت احياء في القبور فذاقوا موتين

لاموتة واحدة وثانيا بقوله تعالى وما انت بمسمع من في
القبور فان الغرض من سياق الآية تشبيه الكفرة في اهل
القبور بعدم الاسماع واجيب عن الاول ان معنى الآية
ان نعيم الجنة لا ينقطع بالموت كما ينقطع بالدنيا فقوله
لابد وقوعي فيها الموت اي لا ينقطع نعيمهم ولا ينقص عيشهم
كما في الدنيا وليس المراد توجه الموت بدليل ان الله تعالى
احيى كثيرا من الاموات في زمان موسى وعيسى عليهما
السلام وفي ذلك لو صح تاويل الآية بما ذكرناه وعن
الثاني بان عدم اسماع اهل القبور لا يستلزم عدم
الادراك قوله السابع وسائر المعجزات الى الثامن ظاهر
قال الثامن اقول الايمان في اصل
اللغة هو التصديق اجماعا واما في الشرع فقد اختلفوا
فيه فذهب اصحابنا الى انه عبارة عن التصديق بكل ما هو
مشهور ومعلوم من دين الرسول عليه السلام بالخبر المتواتر
كوجوب الصلوات الخمس ووجوب صوم رمضان والزكاة
والحج وغيرها من الاحكام الظاهرة من دين محمد وذهب
الكرامية الى انها عبارة عن التلفظ بالشهادتين وذهب
المعتزلة الى انه اسم لفعل الواجبات والاحسان
عن المحظورات فقط وذهب الثر السلف الى انه اسم
للتصديق بالقلب والاقرار باللسان والعمل بالاركان
احتج اصحابنا على ابطال مذهب المعتزلة والسلف
بان قالوا لو كان هذه الطاعات تفس مسمى الايمان كما ذهبت
اليه المعتزلة او جزءا من مسمى الايمان كما ذهب اليه السلف

انه ح

لكان

لكان نفي الايمان بالطاعة تكرارا بالمعصية ولو كان كذلك
لما فيده بالطاعة لكن قيده بهما اما بالطاعة فهي قوله تعالى
والذين امنوا وعملوا الصالحات واما بالمعصية فهي قوله تعالى
ولم يلبسوا ايمانهم بظلم احتجت المعتزلة بقوله تعالى
وما كان الله ليضيع ايمانكم اي صلاتكم الى بيت المقدس
والجواب لانسلم ان المراد من الايمان نفس الصلوات
بل التصديق بوجوب تلك الصلوة وايضا لو حمل الايمان
على الصلاة وحدها لكان مجازا من قبيل اطلاق اسم
الكل على الجزء والاصل عدم المجاز واحتجوا ايضا
بقوله عليه السلام الايمان بضع وسبعون شعبة واجيب
بانه محمول على حذف المضاف اي شعب الايمان وفروعه بضع
وسبعون وليس المراد نفس الايمان ينقسم الى بضع وسبعون
شعبة بدليل انه عد في الحديث اماطة الاذى عن الطريق
من الشعب مع انها ليست داخلة في الايمان اجماعا قال
الباب الثالث في الامامة اقول الامامة
رياسة عامة في الدين والدنيا لشخص من الاشخاص والتقييد
بالعامة يخرج الرئيس والقاضي وشخص من الاشخاص كل الامة
اذا عزلوا الامام عند فسقه فان كل الامة ليسوا شخصا واحدا
واعلم ان الناس اختلفوا في وجوب نصب امام فذهب قوم
الى وجوبه واخرون الى عدم وجوبه اما القائلون
بوجوبه فمنهم من اوجبه عقلا ومنهم من اوجبه شرعا
اما الموجبون عقلا فمنهم من اوجبه على الله تعالى وهو قول
الامامية والاسماعيلية ومنهم من اوجبه على الخلق

وحكي عن الجاحظ والكعبي وابي الحسين البصري ونسبه
المصنف الى المعتزلة والزيدية والمذكور في الاربعين وفي شرح
المحصل وغيرهما ان مذهب الزيدية والمعتزلة في ذلك قدماء
اصحابنا واما الموجبون شرعا فمنهم من حكموا بوجوبه عند ظهور
واما القائلون بعدم نصب الامام فمنهم من قال بعدم وجوبه
عند ظهور العدل والانصاف للاستغناء عند حينئذ
ووجوبه عند ظهور الفتن ومنهم من عكس الامر اذ عند ظهور
الفتن ربما يقتل الامام استكثارا فاعن طاعته فيؤدي
الى زيادة الفتنة ومنهم من قال بعدم وجوبه في شيء من
الاوقات فان فعلوه جاز وان تركوه جاز ايضا وهو
اكثر مذاهب الخوارج لنا في هذه المسئلة
ثلاث احدها انه يجب على الخلق نصب الامام سمعا
والثاني انه لا يجب على الله تعالى نصب الامام لهم
اما المقام الاول فالدليل عليه من وجوه الاول ان نصب
الامام يتضمن دفع ضرر والدفع الا بنصبه ودفع الضرر
واجب بقدر الامكان ينتج نصب الامام واجب
اما الصغرى فلان البلد اذا استعلى حاكم من رئيس يامر
بالطاعات وينهى عن المعاصي ويدفع عن الضعفا باس الظالمين
اي سدهم وظلمهم استحوذ اي غلب عليهم الشيطان
وشنائع الهرج والمرج الى الفتنة والاضطراب وذلك
غاية الضرر واما الكبرى فبالاجماع عند من يقول
بالاجماع بالوجوب العقلي وبالضرورة عند من يقول به
وهذا القياس ظاهر لان الحد الاوسط فيه غير مكرر والاولى

وجوب

لاجل

ان

ان يقال وكل ما يتضمن دفع ضرر لا يتم الدفع الا به فهو
واجب والا لكان تركه اغراء للنفس في الضرر واتباع
النفس في الضرر غير جائز بالاجماع لا يقال ما ذكرتموه
وان دل على ان في نصب الامام انواعا من المصالح لكن مهما
ما يدل على ان فيه انواعا من المفاسد منها انهم ربما
يستثقلون من طاعته فيزداد بسبب نصبه ومنها
انه ربما استولى على مرد ظلمهم ومنها انه سبب دفع المعارض
وتفويت الرياسة قد يحتاج الى مزيد مال فيظلم الناس
ويأخذ اموالهم غصبا لانا نقول لا شك في احتمال
هذه المفاسد لكنه احتمال مرفوع اذ المفاسد الحاصلة
من نصب الامام اقل من مصالحه واذا كان كذلك
كانت العبرة عند وقوع التعارض بالرجحان فاترك الخير
الكثير لاجل الشر القليل شر كثير الوجه الثاني ان
الامة اجمعت على انه لا بد لهم من امام يتولى اقامة الحدود الا الامام
او نائبه والله تعالى امر بالاقامة الحد في قوله
تعالى فاجلدوا كل واحد منهما ثمانين جلدة وقوله فاقطعوا ايديهما
وقوله تعالى فاجلدوا وما لم يمكن اقامة
الحدود الا بواسطة الامام كان الامر باقامة الحدود
امرا بنصب الامام لان ما لا يتم الواجب المطلق الا به
وكان مقدورا فهو واجب الوجه الثالث ان
الصحابة بعد وفات رسول الله صلى الله عليه وسلم
اجمعوا على انه لا بد للناس من امام واجماعهم حجة وذلك
لما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم لما توفي كان اول

ما خطب ابو بكر رضي الله عنه قوله من كان يعبد محمدا
فان محمدا قد مات ومن كان يعبد الله محمد فانه حي لا يموت
ولا بد لهذا الامر ممن يقوم به فانظروا وها توا اراءكم رحمكم
الله فبادروا من كل جانب وقالوا صدقت ولكنا لنظ
ر هذا الامر ولم يقل احد منهم ان لا حاجة الى الامام
واما المقام الثاني وهو انه لا يجب على الله نصب الامام
فلما تقدم في المسئلة الرابعة من الباب الثالث
من كتاب الالهيات ان الله لا يجب شيء على الله تعالى اما الدعوى
فلانا نعلم ان الخلق اذا كان لهم رئيس قاهر يمنعهم عن القبائح
ويحثهم على الواجبات كان حالهم في الاتيان بالواجب
والاجتناب عن القبائح اتم من حالهم اذا لم يكن هذا الرئيس
والكلام بذلك بعد استقرار العادة ضروري واما الكبرى
فالقياس على تمكين الله تعالى العبد من امتثال طاعته
والجامع ان كل واحد منهما ازاله بعذر المكلف فكما ان التمكين
واجب كان اللطف ايضا واجبا وايضا انا نعلم قطعا
ان من اخذ ضيافة الانسان واراد تناول طعامه وعلم
ان ذلك الانسان لا يحضر في ضيافته الا اذا وهب
اليه المضيف نفسه وتواضع فلو لم يتحمل المضيف ذلك
كان جاريا مجرى رد الباب على الضيف وعدم التمكين
له والجواب اولا ان نقول لا نسلم ان نصب الامام
لطف ولا نسلم ان الخلق اذا كان لهم رئيس على ما وصفتموه
كانوا اقرب الى الطاعات لان نصب مثل هذا الرئيس
اذا كان واجبا على الله تعالى لا يمكن وجود العالم خاليا

عنه

عنه فلا يلتفت بهم دعوى الاستقراء في معرفة الزمان
الخالي عن الامام وايضا ان نصب الامام انما يكون لطفا
واجبا على الله تعالى اذا كان خاليا عن جميع المفاسد
وذلك محال وثانيا لا نسلم ان اللطف واجب على الله
تعالى وقد تقدم وثالثا لا نسلم ان اللطف كالتمكين
لان التمكين على قدر وجوهه انما وجب لان تركه ينافي
ارادة الله تعالى من العبد فعل الطاعات وليس كذلك اللطف
اللطف فان تركه لا ينافي الارادة الا ترى ان الانسان
لو اراد من غيره ان يتناول طعامه ولم يثبته ارادته الى حد
لو لم يأكل طعامه احتاج الى التواضع لم يكن ترك التواضع حينئذ
منافيا للارادة ذلك الانسان وظهر الفرق بين اللطف
والتمكين وسر الفصل هو المذكور فالمن ان يقال سلمنا
صدق هذه المقدمات لكن اللطف الذي ذكرتموه
انما حصل من نصب امام ظاهر قوي يرجى ثوابه ويخشى
اذ لو كان مختفيا او كان ضعيفا لم يحصل بسببه الزجار
عن القبائح ولا رغبة في الطاعات وانتم لا تقولون بوجوب
نصب الامام وكيف تجب نصب مثله ولم يحصل
عن عهد النبوة الى اياما تمكن امام على هذا الوجه قال
الثاني اقول الصفات التي نوقف عليها استحقاق
الامامة تسع الاول ان يكون مجتهدا في اصول الدين وفروعه
حتى يكون متمكنا من ارد الادلة وحل الشبه في اصول
الدين ومن الفتوى في الوقايع والاحكام الشرعية
الثاني ان يكون ذا راي وتدبير كتدبير امر الحرب والصلح

وليسد في موضع السدة ويلين في موضع اللين الثالثة
ان يكون شجاعا ليذب عن القيام بالحرب ولا يضعف
عن لقاء العدو وجماعة من العلماء تساهلوا في هذه
الصفات الثلاث وقالوا لا يجب ان تكون هذه الصفات
حاصلة في نفس الامام بل لو نصب الامام نائبا متصفا
بهذه الصفات الثلاث جاز فالواجب عندهم اتصاف
الامام او اتصاف نائبه بهذه الصفات الثلاث
الرابعة ان يكون عدلا في الظاهر لانه يتصرف في
رقاب الناس واموالهم وانصاعهم والفاسق لم يبعد
منه التعدي في هذه الامور بقتل الناس بغير حق وصرف
اموالهم في اغراض نفسه وفعل الفحشاء وذلك يودي
الى فساد عظيم ويندرج في ذلك كونه مسلما بطريق الاولى
الخامسة ان يكون عاقلا لان الصفات التي ذكرناها
لا تحصل الا مع العقل ولاستخفاف الناس للمجانين والسفهاء
السادسة البلوغ لان الغالب من حال الصبيان ان لا
تحصل لهم الصفات التي ذكرناها ولانه لا يحصل
لهم من الميل مما يحصل للبالغين التاسعة الذكورة
لان النساء ناقصات عقل ودين وذلك لما ذكرناه في
البلوغ التاسعة الحرية لاستخفاف العبيد ولاستغالهم
بخدمة السادات التاسعة كونه قرشيا خلافا
للخوارج وبعض المعتزلة دليلنا السنة والاجماع
اما السنة فقوله عليه السلام الائمة من قريش الا ان
واللام في الجمع للعموم اذا لم تكن قرينة تمنعه فيكون المعنى

ان كل

ان كل ائمة من قريش الا ما خصه الدليل ويدخل فيه الامام
الاعظم وهو المطلوب فان قلت ظاهر الحديث الاخبار
لا الايجاب قلت الرسول لما بعث لبيان الاحكام كان
حمل الحديث على الايجاب اولى وقوله عليه السلام الولاة من
قريش مما اطاعوا الله واستقاموا الامر والسؤال المذكور مع
جوابه آت ههنا مع مزيد جواب وهو انه عليه السلام لو اراد
الاخبار عن الماضي والحال لم يفد ولو اراد الاخبار عن الاستقبال
لم يصدق فامتنع حمله على الاخبار واما الاجماع فما ثبت
بالتواتر ان الانصار لما طالبوا الامامة السعد منعهم ابو بكر
رضي الله عنه لعدم كونهم من قريش واشتهر ذلك في الصحابة
ولم ينكر احد ما ادعاه ابو بكر من وجوب كون الامام قرشيا
وذلك يدل على انعقاد الاجماع على غاية الشرط قال
ولا يشترط اقول اختلف الناس في وجوب عصمة الائمة
فقالت اصحابنا والمعتزلة والزيدية والخوارج لا يجب ان يكون
الامام معصوما وقالت الاسماعيلية والاثنى عشرية يجب
دليل اصحابنا ظاهر احتج المخالف بوجوه الاول ان الخلق انما
احتاج الى الامام اما لتوقف معرفة الله تعالى عليه او لتوقف
الواجبات والاول مذهب الاسماعيلية فانهم قالوا ان معرفة
الله تعالى لا تحصل بمجرد النظر فلا بد من معلم والثاني مذهب
الاثنا عشرية فانهم قالوا لا حاجة في معرفة الله تعالى الى
امام لكن الغرض من نصبه هو ان يعلم الناس الواجبات فيعلمه
فيكون لطفا من الله في اداء الواجبات والاجتناب عن القبائح وعلى
كل تقدير يجب ان يكون معصوما حتى يحصل الجزم بصدق قوله والوجه

الثاني ان الخلق انما احتاج الى الامام مجوز الخطا عليهم فلو جاز
الخطا على الامام ايضا لاحتاج الى امام اخر ويلزم التسلسل والوجه
الثالث التمسك بقوله تعالى لابراهيم انى جاعلك للناس
اماما قال ومن ذريتى قال لاينال عهدى الظالمين دلت الاية
على ان عهد الامامة لا يصل الى من كان ظالما ومن كان مرتكبا
فهو ظالم قال الله تعالى لهم ظالم لنفسه ومما يلزم منه كون
كون؟ وجوب الامام معصوما والجواب عن الوجه الاول ان يقال
لانسلم توقف معرفة الله تعالى على الامام فان النظر
النظر الصحيح قد يفيدها كما تقدم فى اول الكتاب ولا
نسلم ان وجه الحاجة الى الامام تعليم الواجبات العقلية
وتقريب الخلق الى الطاعات فان ذلك مبنى على وجوب اللطف
على الله تعالى وقد بطلناه وعن الثالث ان الاية دلت
على ان شرط الامامة ان لا يكون مستحقا بالذنوب التى تحال
بها العدالة اى تبطل وتختل واما وجوب الوجه العصمة فلا دلالة
للاية عليها قال الثالث اقول هذا البحث فيما
يصير به الامام اماما واتفقت الامامية على ان نص الله تعالى
او نص رسوله او نص الامام السابق على امامة شخص انسان
مستقلة لصيرورته اماما لكنهم اختلفوا فى انه هل يصير
اماما بطريق اخر سوى هذا التنصيص فقال اصحابنا
والمعتزلة عقد الشعة سبب لحصول الامامة وكذا استيلاء
ذي الشوكة على خطط الاسلام وذلك لان المقصود من الامامة
دفع الضرر والحث على الطاعة وهذا المقصود يحصل لكل واحد
من هذين وقالت الزيدية ان الفاطمي اذا كان عالما زاهدا

وخرج

وخرج بالسيف وادعى الامامة صار اماما وانكرت الامامية
حصول الامامة بغير التنصيص سواء كان بالشعة او الدعوة
واحتجت الامامية على انها لا تحصل بالشعة بوجوه بعضها
يدل على نفى الشعة خاصة وبعضها على نفى الشعة وسائر
الطرق التى سوى التنصيص الاول ان الذين سايعوا
الامام لا قدرة لهم على التصرف فى امر غيرهم من احاد الامة
فكيف يجوز لهم تولية الامام على جميع الامة الوجه الثاني
ان حصول الامامة بالشعة يودى الى الفتنة لاحتمال ان سامع
يودى كل طايفة شخصا ويدعى كل واحد ترجيح امامه فيودى
ذلك الى المحاربة المنافية للمقصود من الامة الوجه الثالث
ان منصب الامام اعظم من منصب القضاء والاحساب والقضاء
والاحساب لا يحصلان بالشعة فكذا الامامة الوجه الرابع
ان الامام نايب الله تعالى ونايب رسوله ونيابة الغير
لا تحصل الا باذن ذلك الغير فاذا ثبت الامامة الا بقول
الله او بقول الرسول والجواب عن الاول انه منقوض
بما ان الشاهد لا قدرة له على التصرف فى المدعى عليه قوله
نصير القاضى ممكنا من التصرف وكذا ههنا قوله
منقوض بالشاهد والحاكم يجوز ان يكون بعضا واحدا كما مر
ويجوز ان يكون قوله والحاكم اشارة الى بعض اخر وبقى
اخذ ان الحاكم يملك المدعى به من المدعى عليه بعد ثبوته للمدعى
ولا يملك اخذ للنفقة وايضا الولى لا يملك التصرف فى
المرأة وان يملك التصرف فيها للزوج وعن الثاني منع كونها
موديه الى الفتنة فانها تندفع بترجيح الاعلم والازهد

والاسن والانسب فان حصل الاستواء في الكل وتعذر الترجيح
بدافعنا وتمذا بعقدا خروعن الثالث لانسلم ان ضعف
القضا لايحصل بالتسعة فان التحكيم جايز على مذهب كثير
من الفقها لاسيما اذا حلا المسئلة عن الامام فان جوازه
ضروري وعلى تقدير التسليم فلا استبعاد في اختلاف
حكم الله تعالى بحسب اختلاف الشرايط فيجوز ان باذن
الله في تولية الامامة ولا باذن في تولية القضا وعن
الرابع لانسلم ان حصول الامامة بالتسعة تستلزم حصولها
بغير اذن لجواز ان يكون التسعة او ظهور الشوكة دليلا عا
ونه تاييدا له وماذونا في الامامة قال الرابع اقول
ذهب جمهور المسلمين الى ان الامام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه
وسلم ابوبكر الصديق رضي الله عنه خلافا للشيعة اصح الجمهور
بوجوه الاول التمسك بقوله تعالى وعد الله الذين امنوا
منكم وعملوا الصالحات لستخلفنهم في الارض كما استخلف
الذين من قبلهم وليمكنن لهم دينهم الذي ارتضى لهم وليبدلنهم
من بعد خوفهم امنا وجه التمسك ان هذه الاية دلت على
ان الله تعالى وعد الثلاثة فما فوقها من اصحاب محمد صلى الله
عليه وسلم الاستخلاف في الارض وتمكين دين الاسلام وهو ان
يظهر على جميع الاديان فهولاء الجماعة الموعودون بذلك
اما علي ومن قايل بالامر بعده كالحسن والحسين واما ابوبكر
ومن بعده والاول باطل بالاجماع ولانهم عبدوا الروافض ما
كانوا مستمكنين من اظهار دينهم وبناء ذلك خوفهم عنهم بل
كانوا ابدا في الفتنة والخوف فتعين الثاني وهو المطلوب

الوجه

الوجه الثاني التمسك بقوله قل للمخلفين من الاعراب ستدعون الى
قوم اولي باس شديد تقاتلونهم او يسلمون والمراد المخلفين
قوم طلبهم رسول الله صلى الله عليه وسلم عاما سار
الى مكة عام الحديبية ارتحلوا معه فتخلفوا عنه جنا وظنا
ان لن ينقلب الرسول والمومنون الى اهليهم ابدا واعدروا
بالاموال والاولاد وجه الاستدلال بالاية ان الداعي
لهولاء الاعراب اما محمد صلى الله عليه وسلم او احد الخلفا
الثلاثة اعني ابابكر وعمر وعثمن واما علي كرم الله و
وجهه او من بعده على الاول باطل لقوله تعالى قبل الاية
المذكورة اذا انطلقتم الى مغانم لتاخذوها ذرونا نتبعكم
يريدون ان يبدلوا كلام الله قل لن تتبعونا فقوله لن تتبعونا
يدل على منع رسول الله صلى الله عليه وسلم عن متابعته
فلا يجوز ان يدعوهم الرسول والا لزم التناقض ولا يجوز ان يكون
المراد بالداعي عليا لانه تعالى قال في صفة هذه الدعوة
تقاتلونهم او يسلمون ولم يتفق لعلي بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم
بسبب طلب الاسلام بل كانت محاربته بسبب طلب الامامة
ولا جايز ان يكون المراد من بعد علي اما للاجماع واما لعدم
دعوتهم للاعراب فتعين ان يكون المراد بالداعي من كان
قبل علي ثم ان الله تعالى اوجب طاعته حيث قال
فان تطيعوا يوتكم الله اجرا حسنا وان تتولوا كما تولتم من قبل
يعذبكم عذابا اليما فيلزم اما ما ومتى صحت امامة واحد منهم
صحت امامة الباقي لقوله عليه الصلاة والسلام اقتدوا بالذين من بعدي ابابكر وعمر
خلافة عن ذلك فبقي بعد موته خليفة في الصلاة فاذا ثبت

خلافته في الصلاة ثبت في سائر الامور ضرورة اذ لا قائل
بالفرق الوجه الرابع التمسك بقوله عليه الصلاة والسلام الخلافة
بعدي ثلثون سنة ثم بعد ذلك يصير ملكا عضوصا والمعضوض
هو الذي يكون فيه ظلم للرعية كما نه يعضهم عضا وجاء في
الكتاب واضح لا يقال هذا خبر الواحد فلا تثبت به الامامة لانا
نقول الامامة من فروع الدين فلا يمتنع اثباتها بخبر الواحد وايضا
ما استدلوا به من خبر المنزلة وخبر الموالي كذلك الوجه الخامس
ظاهر غني عن الشرح قوله الاانه اعرض نقضه اي اعرض عن القتال
وطلب الامامة حوفا والسهامة مصدر سهم بالضم فهو سهم
ارحلد ولى الا الفواد قوله والانصار نادعهم ابو بكر يعني
ان الانصار كانوا اعدا الى بكر رضي الله عنه لانهم طلبوا الامامة
لانفسهم فدفعهم ابو بكر عنها بقوله عليه السلام الايمة من قريش
وفي مله اعوان ابي بكر قليل نظر لانه روي ان جمع عوام الصحابة
كانوا مع ابي بكر قال واحتجت اقول احتج السنية
على ان الامام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم علي كرم الله
وجهه بوجوه ستة الاول التمسك بقوله تعالى انما وليكم
الله ورسوله الاية وجه الاستدلال ان لفظ الولي يستعمل
في معنيين احدهما التصرف بقوله عليه السلام ايما
امراة نكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل
والثاني المحب والناصر بقوله تعالى والمومنون والمومنات
بعضهم اولياء بعض وجب ان لا يكون حقيقة في معنى اخر
بطريق الاشتراك اذا ثبت هذا فنقول الاية تدل على امامة
شخص ويلزم من الشخص عليا كرم الله وجهه اما بيان

الاول

الاول فلان الولي المذكور في الاية ليس بمعنى الناصر لان الولاية في
الاية غير عامة في حق جميع المومنين لان لفظة انما يدل
على اختصاصها بالمذكورين في الاية والولاية بمعنى التصرف
بالكلية عامة في حق جميع المومنين الامة سوا الامام
واما بيان الثاني فلان المفسرين ذكروا ان الاية
نزلت في حق علي كرم الله وجهه لانه كان يصلي
فسالة سائل فاعطاه خاتمه راكعا وعند ذلك فقد ثبت
المطلوب وتقريب منه في التمسك بقوله عليه السلام من كنت مولاه
فعلي مولاه فربما التمسك بالاية المذكورة وذلك بان يقال
لفظ الولي في اللغة جاء بمعنى المعتق والمعتق وابن العم والناصر
والمحب والمتصرف دون غيره تقليلا للاشتراك وقد
الاجماع على انه ليس المراد المعتق وابن العم ولا يجوز ان يكون
المراد الناصر والمحب لان هذا في غاية الظهور ولا يليق
بالرسول ان يجمع الجمع العظيم لشرح هذا المعنى فتعين
ان يكون المراد المتصرف ومولا الامامة اجيب بانه
يجوز ان يراد به الاولى لقوله ما وامر الناس من مولاكم اي اولى
بكم فيكون المعنى من كنت اولى به في المحبة والتعظيم
فعلي اولى به في ذلك الوجه الثاني الاستدلال بقوله
عليه السلام انت مني بمنزلة هارون من موسى وذلك
لان الحديث دل على ان جميع المنازل التي كانت لهرون بالنسبة
الى موسى حاصلة لعلي رضي الله عنه بالنسبة الى محمد صلى الله عليه
وسلم ومن جملة تلك المنازل كون هارون بحيث لو عاش
بعد موسى لكان خليفة لموسى فوجب ان يكون خليفة امتا العموم

من جملة منازل على من محمد صلى الله عليه وسلم ملوكون يحب لو عاش بعد محمد صلى الله عليه وسلم كان
خليفة له لكن عاش بعده فوجب ان يكون خليفة اما العموم فليلا يلزم الاجماع
ولانه حاف اجز الحرالا انه لا نبي بعدي وهذا يدل على انه حصل لرجيع المنازل سوى
هذه المنزلة واما استحقاق هارون الخلافة بعد موسى فلانه كان خليفة لموسى
بعد حياته لقوله تعالى وقال موسى لاخيه هرون اخلفني في قومي فيجب ان تبقى الخلافة
بعد موته ايضا والا يلزم انتقال هرون عن الخلافة وذلك يستلزم نوع اهانة واذلال
وذلك لا يليق بمنصب النبوة الوجه الثالث ظاهر الوجه الرابع ان الامة اجمعوا على ان الامام
الحق بعد الرسول صلى الله عليه وسلم اما علي واما ابو بكر واما العباس رضي الله عنهم وقد
بطلت امامة ابي بكر والعباس لوجوب عصمة الامام لما تقدم ولوجوب كونه منصوصا عليه
بكمال الدين كما سبق وابو بكر والعباس ما كانا واجبا العصمة ولا منصوصا عليهما اتفاقا
فتعين امامة علي الوجه الخامس لو وجب النصب من علي امامة معين لزم امامة
علي في المقدم حق اما بيان الشرطية فصحيح واما بيان حقية المقدم فلوجهين احدهما انه
عليه السلام لم يخرج من الدنيا حتى صار دينه كاملا كما قال تعالى اليوم اكملت لكم دينكم واتممت
عليكم نعمتي والامامة اعظم اركان الدين وهذا يقتضي اتمام امر الامامة قبل وفاته النبي
وذلك انما يحصل والثاني انه عليه السلام كان في غاية الشفقة على الامة والارشاد لهم
ولا شك ان النصائح المتعلقة بالامامة لعظمها من سائر النصائح فلا يليق به اهمالها بالكلية
واما بيان الشرطية فهو ان المنصوص عليه بالامامة اما ابو بكر واما علي اجماعا وليس امامة ابي بكر
منصوصا عليها اذ لو كان كذلك لكان توقفه يوم السقيفة امامة نفسه على البيعة معصية
ولكان قوله اقيلوني معصية ايضا فتعين التنصيص لعلي السادس ان علي اكان افضل الناس
يجب ان يكون اماما اما المقدمة الاولى فلوجوه الاول قوله تعالى فقل تعالوا ندع
ابنائنا وابنائكم ونساءنا ونساءكم وانفسنا وانفسكم ثم نبتهل فنجعل لعنة الله على الكاذبين
ان هذا لهو القصص الحق وثبت بالاخبار الصحيحة وبالاتفاق المفسرين ان المراد بابنائنا الحسن والحسين
ونسائنا فاطمة وبانفسنا عليا ومن المعلوم انه يمتنع ان يكون نفس على بعينه نفس محمد صلى الله عليه وسلم

فلا بد

فلا بد وان يكون المراد ان عليا منزلة محمد ومساو له في الفضيلة لا في النبوة لما خصها الدليل والمراد
ان عليا افرد الناس الى محمد صلى الله عليه وسلم فضيلة واذا ما كان يلزم كونه على افضل الخلق بعد الرسول
الوجه الثاني انه اعلم الصحابة والاعلم افضل اما انه اعلم فللاجمال والتفصيل اما الاول فلانهم وان انه لا نزاع
في ان عليا رضي الله عنه كان اشد الصحابة ذكاء وفطنة الى آخر ما ذكر في المتن واما التفصيل فقوله
عليه السلام افصلكم علي والقضاء يحتاج الى جميع انواع العلوم فلما رجح في القضاء لزم ترجيحه عليهم في جميع
العلوم واما ان الاعلم افضل فلقوله تعالى قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون الوجه الثالث
التمسك بالاحاديث التي وردت في حقه منها حديث الطير وهو انه اهدى طائر مشوي فقال النبي صلى الله عليه وسلم
اللهم ايتني باحب خلقك اليك يأكل معي هذا الطير فجاء علي واكل معه لا يقال يلزم من الحديث كونه
افضل من النبي عليه السلام ومن الملائكة لانه قوله ايتني يخرج النبي وقوله يأكل معي يخرج الملكة ومنها
حديث خيبر وهي حديث الراية ايضا وهو انه عليه السلام بعث ابا بكر الى خيبر فرجع منهزما ثم بعث
عمر فرجع منهزما وبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فبات ليلته مهموما فلما اصبح خرج الى الناس وهم
الراية فقال لاعطين الراية اليوم رجلا يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله كرارا غير فرار
فتعرضها المهاجرون والانصار رجون ان يعطوها فقال النبي صلى الله عليه وسلم اين علي فقالوا انه
ارمد العينين قال فارسلوا اليه فاتي به فبصق رسول الله صلى الله عليه وسلم في عينيه فبرا حتى كان لم
يكن به وجع واعطاه الراية ثم قالوا هذا الحديث في ليفية هذه الواقعة يدل على انه ما وصفه
النبي صلى الله عليه وسلم لم يكن ثابتا لابي بكر ولا لعمر الا ترى انهما لما ارسل رسولا في مهم فقرط
ذلك الرسول في اداء الرسالة وعصب الملك من ذلك وقال لا يرسل بعد هذا رسولا حصا
حسن القيام باداء الرسالة لعلكم دل عاقل انما وصف به الرسول الثاني ليس موجودا في الاول وفيه
نظر لان اللازم كون هذا المجموع غير حاصل فيهما وهو كذلك في صدقه عدم كونهما كرارين غير
فرارين وذلك لا يوجب نقصانا في الفضيلة واما بيان المقدمة الثانية وهي ان الافضل
يجب ان يكون اماما اما المقدمة الاولى فلان من جعل اماما لغيره فقد جعل متبوعا لذلك الغير وجعل الاكمل تبعا
للانقص قبيح عقلا قال والجواب اقول توجيه الجواب عن الاول وهو التمسك بقوله
تعالى انما وليكم الله ورسوله ان يقال لم لا يجوز ان يكون المراد بالولي الناصر قولهم لانا لو لا يحمل
بمعنى النصرة عامة لجميع المؤمنين قلنا لا نسلم عمومه مطلقا بل انما تكون عامة اذا لم تضف الى قوم
مقيد كقوله تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض اما اذا كانت مضافة الى قوم

معتدين فلا يقتضي العموم بدليل ان الانسان ناصر نفسه واذا كان كذلك فنقول له اثبات
مطلق النصرة لكل واحد من المؤمنين لا ينافي تخصيص نصرة واحد منهم بالفهم الاخر منهم
سلمنا ان المراد من الولي في الاية هو المتصرف لكن لا نسلم اختصاصه تعالى لان قوله تعالى والذين
امنوا الذين يقيمون الصلوة صفة الجمع فحملها على شخص واحد خلاف الاصل فاذن يكون المراد عليا
وامثاله في الامور فان قلت نزول الاية في بيان على يدل على ان المراد قلت الاعتبار بعموم اللفظ
لا بخصوص السبب لما تقرر في اصول الفقه فان قلت لم يثبت ان غيره اعطى الفقير في حالة الركوع
قلت لا يلزم من الاية اختصاص الاعطاء في حالة الركوع لجواز ان يكون الواو في قوله تعالى وهم راكعون
للاستيناف لا للحال بدليل ان القائل اذا قال فلان يؤدي الزكاة وهو راكع حسن ان لم يستفهم
ويقال اذا اتاها حال الركوع او قبلها وحسن الاستفهام دليل الاشتراك وايضا اداء الزكاة
في الصلاة يخل بكمال الخضوع في الصلاة وذلك انما يبطل الصلاة او بكمالها وذلك لا يليق
بامر المؤمنين فعلمنا ان المراد بالاية ان وصفهم اقامة الصلاة وايتاء الزكاة دون وصفهم
الركوع والخضوع والجواب عن الثاني ان قوله عليه السلام انت مني بمنزلة هارون من موسى لم يرد
نسبة على المهرون في الاخوة والقرابة وايضا لا نسلم انهم ان يستحق الخلافة بعد موت
موسى لجواز ان يكون ذلك الاستحقاق في ابي زمان معين قبل وفاة موسى والجواب عن الثالث
واضح وعن الرابع لا نسلم وجوب عصمة الامام لما تقدم ولا وجوب التنصيص لما سبق في جواب الخامس
ولا نسلم ان عدم التنصيص على امامة ابي بكر وامواته عليه السلام قال ايتوني بدواة
وقرطاس لاكتب لابي بكر كتابا لا اختلف فيه اثنان وعدم القول لاجل قلة عدد المحبين وعن
الخامس المقصود من نصب الامام رعاية المصلحة فجاز ان يعلم الله تعالى حصول المصلحة في
تفويض الامر الى اختيار الخلق والجواب عن السادس انه معارض بما يدل على افضلية ابي بكر رضي الله عنه
وهو وجوه منها ان ابا بكر اتقى الخلق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم ومن كان اتقى كان
اكرم لقوله تعالى ان اكرمكم عند الله اتقاكم والاكرم عند الله لا بد وان يكون افضل
والذي يدل على ان ابا بكر اتقى قوله تعالى وسيجنبها الاتقى الذي يؤتي ماله يتزكى
وما لاحد عنده من نعمة تجزى وجه التمسك ان المراد بالاتقى في هذه الاية موصوف بوصف
معين اما ابو بكر واما علي للاجماع على كون الافضل احدهما ولا يجوز ان يكون المراد به عليا
لان الشخص المراد من هذه الاية موصوف بوصف معين والله ليس لاحد عنده من نعمة تجزى

وعلى ما كان

وعلى ما كان كذلك شاهد في موسى محمد صلى الله عليه وسلم باطعامه وسقايه وذلك نعمة
تجزى واما ابو بكر فما كان للنبي عليه السلام في حقه نعمة تجزى لكان له في حقه نعمة الارشاد الى
الدين وتلك النعمة لا تجزى لقوله تعالى حكاية عن الانبياء ما اسالكم عليه من اجر ان اجري الا على رب العالمين
ومنها الحديث المشهور وهو قوله عليه السلام ما طلعت الشمس ولا غربت الى اخره فان قلت
الحديث انما دل على انه لا افضل منه لا انه افضل قلت نفي الافضل يستلزم افضليته
اذ لا قائل بالفضل ومنها ما روي انس عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ابو بكر وعمر سيدا
كهول اهل الجنة من الاولين والاخرين الا النبيين والمرسلين قال الخامس
في فضل الصحابة الخ اقول يدل على فضل الصحابة الكتاب والسنة اما الكتاب فقوله تعالى
والسابقون الاولون من المهاجرين والانصار والذين اتبعوهم باحسان رضي الله عنهم ورضوا عنه
وقوله تعالى لا يستوي منكم من انفق من قبل الفتح واجعل الواو للعطف او
للاستيناف وقوله تعالى والذين امنوا معه اشداء على الكفار رحماء بينهم واما
السنة فقوله عليه السلام لا تسبوا اصحابي فلو ان احدكم انفق ملء الارض ذهبا
ما بلغ مد احدهم ولا نصيفه والنصيف النصف وهو ايضا
مكيال دون المد والضمير في نصيفه يرجع الى احد لا الى المد وقوله عليه السلام
الله الله في اصحابي لا تتخذوهم غرضا من بعدي فمن احبهم فبحبي احبهم
ومن ابغضهم فببغضي ابغضهم ومن اذاهم فقد اذاني الى اخر الحديث وقوله
الله منصوب بفعل مقدر اي اتقوا الله واما ما نقل عن الصحابة من الامور الموجبة
للطعن فيهم كالامور الواقعة في ايام الفتن وغيرها مما هو مذكور في كتب
التواريخ فله محامل وتاويلات مذكورة في الكتب المبسوطة ومع ذلك
فان تلك المطاعن لا تعارض الاحاديث الواردة في مناقبهم فيجب على كل عاقل
تعظيمهم واجلالهم والكف عن الطعن فيهم والاجتناب عما لا يليق
بحالهم سقانا الله بمحبتهم ومحبتهم لجميعين اللهم احشرنا في زمرتهم بحق الانبيا
وعلمتهم انك هو الرحيم تم كتاب شرح الطوالع للمدار الحدسي ان فيه
بحمد الله وعونه وحسن توفيقه وصلاته وسلامه على اشرف خلقه محمد واله وصحبه
في يوم الثلاثا المبارك سادس عشرين من شهر ذي الحجة الحرام ختام عام سنة ١١٤٥

سبيل وحد
من الكتب التي وقفها الفقير
الى الآء ربه ذي المواهب
محمد المدعو بين الصدور رغب
وكفى عبدم