حرف کاف از آسمان آب کرچه بیکی کاف قافیه کاشد
تا رسد بعین و گوید خانه انوده باشد

رسح
٧٢٠/
٠٨٠/
استصحبه الفقير الى الله السبحانه وتعالى
محمود بن دور الفقا البوسنوى
عفى عنهما

قد انتظم فى سلك خادم اهل
الافادة والاستفادة
حسن الشهير
بمعرب
زاده

حسبى الله وحده
من الكتب التى وقفها الفقير
الى الله ربه ذى المواهب
محمد المدعو بن الله دور بابرا
وكفى بعيد م
٧٨٥٠
٢٩

T. C.
MILLÎ EĞİTİM BAKANLIĞI
RAĞIP PAŞA KİTAPLIĞI
MÜSADELİĞİ
Sayı: 637

RAĞIP P.
Ka. N.
772

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي حارت العقول في تصورات ذاته ◦ واضطرت الاذهان الى تصديقات صفاته
أوجد الموجودات من وجد العدم ◦ خلق ذاته بالازل والابد والقدم ◦ خلق السموات وما
فيها بلا عمد ◦ والارض وما عليها بلا سند ◦ لا يدركه الابصار وهو يدرك الابصار ◦
فالافكار عجزت عن دركه وتحيرت الانظار ◦ لو كان البحر مدادا والارض دواته ◦ لنفد
في وصفه ما نفدت كلماته ◦ سبحان الله ما اعظم شانه ◦ كل اللسان ان يستوعب بيانه ◦
ثم الصلوة على افضل الانبياء والمرسلين وعلى آله اجمعين ◦ وبعد فاذ قد جرت عادة العلماء
في كل زمان وآوان وفي كل قرون واحيان ◦ على ان يتحفوا الى الملوك والسلاطين
وولاة الممالك والاماكن بخواص خلاصة افكارهم ◦ ونتايج عقايل انظارهم ◦ فان هذا يا
ذوي الفضل الفضايل ◦ وهدايا اولي العلم السايل ◦ فانتفعت بها هم لديه ◦ وانتدبت
بما كانوا عليه ◦ فاوردت كرار يسيبي بالبين ◦ فاخرت شرع الطوالع من البين ◦
هدية لذة من القى اليه الدهر قياده ◦ واوصى اليه الكريم الحق عباده ◦ اصطفاه لحفظ
المباني الدينية ◦ واجتباه لضبط القواعد الاسلامية ◦ ظل الله في ارض الله ◦ حافظ
دين الله ◦ خليفة رسول الله ◦ احى الله العلوم واهلها بطول حيوته ◦ وابقى الى الحشر ايام
بقايه وثباته ◦ هو السلطان ابن السلطان ◦ سلطان سليم خان بن بايزيد
خان بن محمد خان ◦ يسقط الله على السلاطين سلطانه ◦ واعلى على العالمين اعلامه ◦ لازال جنابه
مقصد الابرار ◦ ما دام الفلك الدوار ◦ وسار الكوكب السيار ◦ هو الذي من التجى
الى حرم جاه حماه ◦ ومن شاهد محياه حباه ◦ يفتخر البر بوجوده ◦ والبحر بنفد عند
جوده ◦ ولا يزيد الشمس نورا وبهجة اطالة ذي وصف واكثار مادح ◦ فلا ازيد
على الاجمال في وصفي كمالة ◦ اذ لا قدرة لي ان اشرح كماله كماله ◦ اذ هو كتاب عظيم
شانه ◦ نال الى غاية الغايات بيانه ◦ عرضت كثيرا منها على العلماء الاخيار ◦ و
الفضلاء الابرار الكبار ◦ ولم اجد منهم هذا الاستحسان والاستقرار ◦ فصيته بنهاية
الافكار ◦ في شرح طوالع الانوار ◦ فالحاصل الآن من الالطاف العميمة والانعامات
العامة الجسيمة ان يلتفت الى هذا بالتفات الامام العادل والسلطان الكامل
ليحق الحق ◦ ويبطل الباطل ◦ اذ فيه تحقيق العقايد الاسلامية ◦ وتدقيق دقايق الاصول

الحكمية ◦ المشتملة على العلوم العقلية ◦ ليس البنان ان يحمل او ينسى ◦ الحق يعلو ولا يعلى
اللهم يا ملهم الصواب اليك المرجع والمآب ◦ وبعد فان الفقير فراقدري بالكتاب
والسنة ◦ والمتقفي بالسلف من الاخيار والائمة ◦ فيما افتح كتابه بالبسملة للتيمن والثناء
وابتداءه بالحمدلة للشكر على النعماء ◦ حيث قال بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله ◦ وجب
وجوده وبقاؤه ◦ واعلم ان الحمد والشكر والمدح الفاظ متقاربة المعاني ◦ وبحوها الثناء
وهو الذكر بالخير اما الحمد فهو الثناء باللسان للتعظيم والتبجيل على الاختياري الجميل من
الفواضل والفضايل وكل ما يصدر عن الله ◦ وما ينضف هو منه فهو جميل اما الان قبيح
الافعال بالنسبة الى العباد اولان مظان القبح لا يصدر عنه والله ◦ في كل ما يصدر
عنه مختار فيليق بالحمد على كل ما يصدر عنه واما على ما اتصف به من الاوصاف اللازمة
لذاته فاما لتنزيلها منزلة الاختياري لاكتناه ذاته في تحققها او لكونها اسبابا للاختيار
اولابناء الافعال الاختيارية عنها وقد يقال الاختياري ههنا مقابل الاكراه لا بمعنى
يقدر به الترك ولفظ الاختياري يغني عن ذكر الحق والعالم وغير ذلك مما قد يعتبره في
تعريف الحمد والمراد من الجميل ما يشعر ذكره بتعظيم المحمود بما او بما يناسبه يقال
حمدت الرجل على حسبه كما يقال حمدته على افعاله وقيل لا يقال ذلك بل يقال مدحته
على حسبه ومنه ما يقال لابد ان يكون المحمود عليه من الاختياريات ومما يصدر عن المحمود
ليستحق به المنة واما المدح فهو الثناء باللسان على الجميل اختياريا كان نحو مدحت
زيدا على افعاله او لا نحو مدحته على حسنه وقد يستعمل في غير الحي نحو مدحت اللؤلؤ على
صفايه ومنهم من منع صحة استعماله في غير الحي وجعل مثال اللؤلؤ مقصورا على العبرة
به وقريب منه ما قيل الحمد والمدح اخوان وعلى الاول فالحمد اخص منه مطلقا واشرف
لان فاعل ما به يستحق للثناء اشد به استحقاقا واولى لياقة مما هو بجرد محل له والاولى منه
ايضا ما هو للحي ولهذا قيل الحمد نهاية المدح والمدح بداية الحمد فكانه روعي هذا المعنى في
اللفظ فجعل اكثر حروف المدح اول لفظ الحمد ولعل لهذا لم يستعملوه في الواجب
واما الشكر فهو الثناء للحسن على المحسن بما هو اولي من المعروف قولا او فعلا او
اعتقادا وانشد لذلك قول الشاعر افادكم الثناء مني ثلثه ◦ يدي ولساني والضمير
المحجبا فكان هو اعم منهما من جهة المورود واخص من جهة المتعلق وقيل في الفرق
المدح مطلق الثناء سواء استحق المدوح اولا والحمد ثناء على من استحق
احسن اولا والشكر ثناء لمن استحق واحسن وقيل الحمد ثناء للمحمود بما فيه من الا
فعال الحسنة والشكر ثناء عليه بما منه وقيل الحمد على النعماء الظاهرة والشكر على النعماء
الباطنة وقيل الحمد ابتداء والشكر جزاء واما اثر من بين هذه الحدود لما ذكر من

من الاقتداء بالكتاب والسنة ولانه اشيع من الشكر من جهة المتعلق واقل من جهة الورود
لحفاء الاعتقاد فيه ادوات للجوارح من الاشتمال الصارف الى الغير واما المدح فلا يجوز استعمالا
لما ذكر ولهذا قال عليه السلام الحمد رائس كل شكر من لم يحمد الله لم يشكر ويقال الزم نقيض
الحمد والكفران نقيض الشكر والقدح نقيض المدح وانما اختار الحمد طريقة الاخبار مع ان
الحمد انشاء الوصف بالجميل لا الاخبار عنه فاقال ان لفظ الحمد وما هو بمعناه استعير لانشاء
الحمد وهو المفهوم من قوله عليه السلام كل امر ذي بال لم يبدأ بالحمد لله فهو ابتر لان الابتداء مع
انشاء الحمد بر وابتداء به قال الله تعالى ولئن شكرتم لازيدنكم اولان الاخبار عن كونه
متصفا بالاوصاف الجميلة وصف على الجميل على وجه آكد واشيع للانتفاع فتتم محمودية الله بوصف
مخصوص وقيل من ان لفظ الحمد لله كلي شامل لجميع افراد الحمد مثل انه تعالى منعم عالم قادر
الى غير ذلك ليس بشيء لان هذه الجزئيات لمفهوم الحمد لا لمفهوم الحمد لله ويقال المذكور من
هذه المعاني للحمد والشكر معان لغوية ولهما معان عرفية فالحمد في العرف فعل ينبئ عن تعظيم
المنعم بسبب كونه منعما وذلك اعم من فعل القلب كالاعتقاد باتصافه تعالى بصفات الجلال
وبالقال ومن فعل اللسان من قوله خالق ورازق ومن فعل الجوارح وهو الاتيان بالافعال الدالة على ذلك الفرق بين الحمد بهذا المعنى وبين الشكر اللغوي انه اعتبر وصول النعمة
الى الشاكر ولا يعتبر ذلك في الحمد والشكر في العرف صرف العبد جميع ما انعم الله تعالى عليه من النعم كالسمع والبصر وغيرهما ذلك الى ما خلق له واعطى لاجله كصرف النظر الى مطالعة مصنوعاته والاصغاء
السمع الى ما ينبئ عن مرضياته والاجتناب عن منهياته وهذا مما لا يمكن اتيانه بتمامه او يعسر
ويشوبه كما قال الله تعالى وقليل من عبادي الشكور ثم اعلم ان الالف واللام في الحمد لام
استغراق اما الى نفس الحقيقة ويقال له تعريف الجنس كقولك الرجل خير من المرأة واما
الى جميع افراد الحقيقة من غير تخصيص بالبعض كقولك خالق الخلق ويقال له استغراق الجنس او
الى بعض الافراد بالخصوص ويقال له العهد وبين هذه اقسام بالاشتراك اللفظي او بالوضع
للقدر المشترك وهو مطلق الاشارة بالتواطئ او بالتشكيك او بالحقيقة والمجاز فان الحمد
من هذه المعاني الاستغراق واما الجنس وكل منهما يفيد التخصيص لاقترانه باللام في صلة
الله تعالى يستحق به لان المتصف بصفة الجلال والكمال والولي لكل النوال هو الله تعالى في الحقيقة وما
من خلقه الا هو مولاه بغير وسط او بوسط فيوجب ذلك تخصيص جميع المحامد بالله تعالى وكان ذلك
امرا تحقيقيا ان اتفق استحقاق الحمد بالخالق وادعائيا ان كان المنعم من الكاسب والشا
التوارث الذي به الاقتداء والاقتفاء هو ان يقال الحمد لله وهو الانسب لان لفظ الله تعالى علم
للذات المستجمع لجميع الصفات ولا يوهم الاختصاص ببعض الاوصاف لكن المختار
ان يدل على وجوبه وبقاؤه يستحق الحمد مرارا متعددة في كلام واحد مع ذكر

المحمود والمحمود به والمحمود عليه اذ هذه الالفاظ محمود عليها بالنسبة الى لفظ الحمد ومحمود بها
في انفسها فذكرها كذلك حمد ومحمود ومحمود عليه وفيه رعاية براعة الاستهلال
لان اهل الفن يذكرون الله بالواجب الوجود وفيه اشارة طريفة الايهام الدالة على قوة
اختصاص الاوصاف المذكورة به تعالى لفظ واجب الوجود على تقدير ان يكون اسما لله
تعالى توفيقية فاطلاقه عليه تعالى في لسان الشرع محل بحث واما على تقدير ان لا يكون كذلك
فينبغي ان يراد به المعنى الاسمي لا الوصفي على ما فهم من موارد استعمالاته تم فيكون كاسم
الذات فكان وجها للتخصيص واما على تقدير ان لا يكون كذلك فالوجه للتخصيص من بين
سائر صفاته الكمالية انه اخصها واشرفها لكونه المنبئ عن اتصافه تعالى بجميع صفات الجلال
والجمال والكمال لان صفات الله تعالى نقايضها نقايض بورث الاحتياج والمتناع لوجوب
الوجود فالاتصاف به يستلزم الاتصاف بجميع صفات الكمال فذكر الذات متصفا به
كان ذكرا لجميع صفاته والوجود والكون والبقاء استمرار ومعنى وجوب الوجود لزوم
الوجود للذات عقلا وفارقا كالزوجية للاربعة هذا مذهب جمهور المتكلمين وهذا
وان كان مرتبة عالية في الموجودية لكن فيه نوع توهم التعدد في ذاته تعالى والحق ان معناه
امتناع قبوله للعدم لكون ذاته حينئذ وجوده مطلقا عن القيود فهو موجود بذاته واجب
لذاته ومتعين بذاته موصوف بصفات الكمال بذاته ووجود غيره لحصول ارتباط ما
بينهما لا على سبيل القيام والتقويم والحلول والاتحاد فانه تعالى منزه عن امثال هذه الجهات
علوا كبيرا بل هو وراء ما يصدق به ولا يتصور كنهه وهذا شان العقل في المعارف
الالهية مضطرا الى تصديقها ومتحيرا في تصورها فسبحانه ما اعظم شانه كل اللسان ان يستوعب
بيانه وهذا مذهب المحققين من الحكماء ومعنى وجوب البقاء امتناع طريان العدم على
الباري وذكره مع استلزامه وجوب الوجود من قبيل ذكر الملزوم مع خفاء تباينهما
انفا ظاهرا دفعة ولوازم مع ملزوماتها لتزييف كلامهم وتحسين مقالهم وذلك ان نقول ل
ان المتكلمين بعد ما اثبتوا موجودا الاول لوجوده وبينوا انه يمتنع عدمه وهو معنى
وجوب الوجود ثم اثبتوا بعد ذلك ابدية بادلة مذكورة في مقامه فيثبته ان مراد
الحكماء من وجوب البقاء بعد ذكر وجوب الوجود ايثار ان المتكلمين ثم لما
استلزم وجوب الوجود وامتناع العدم ووجوب البقاء امتناع الفناء رتب
الاولين على الملزوم والاخيرين على اللازم المرتب فقال وامتنع عدمه بان لا يوجد اصلا
وفناؤه اي عدمه الطارئ على الوجود لانهما بينان وجوب الوجود وبعد ما
وصف الله تعالى بوجوب الوجود والبقاء وامتناع العدم والفناء مع الاشارة
الى اشرف مباحث الفن الاول من كتابه هو الامور العامة عاد الى ان يصفه تعالى

باوصاف اخر مع الاشارة الى اشرف مباحث الفن الثالث وهو مباحث الاعيان والاعراض بقوله دل على وجوده ارضه وسماواته فصله عما قبله لانه نوع آخر من الكلام والمراد بالارض والسماء اما جميع المخلوقات تغليبا لاعظمها اثرا واقدمها لنا واعجبها صنعا قال بعض العارفين اطلاعك من وضعه هذه الكواكب واجلاسه على هذه القباب متفكرا في قدرة مقدرها متدبرا حكمة مدبرها قبل ان سافر بك القدر وحال بينك وبين النظر اولانها وسعا جميع ذكرا لدلالتها ممتنع الصدور من غيره اي ان الكثرة والتركيب مع الاختلاف في طولهم والغشاوة في سمعهم وابصارهم لو سئلوا عن خالقها ليقولن الله قال الله تعالى ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله اولان الارض نهاية الممكنات في جانب السفل والسماء من جانب العلو فذكرهما ذكر للجميع واما تقديم الارض فلرعاية الفواصل ولشرفها بما فيها وظهورها لدينا وانا خلقنا منها ونعيش ونعيد فيها ونخرج منها تارة اخرى ولان فيه التدريج من الادنى الى الاعلى واما الاشارة في هذه الترتيبة الى مباحث الجواهر فلان اكثر مباحثه يتعلق بالارض والسماء واما الى مباحث الاعراض فلان دلالتهما على وجود الصانع انما يتحقق باحوالهما واعراضهما كالحركات والسكنات وتغير الاحوال والاوضاع مع تضمن الاشارة الى بعض مباحث الالهيات كاثبات الصانع مع الانباء ان مباحث الممكنات انما سيقت لكونها وسيلة الى معرفة الواجب ودل هيهنا يجوز ان يكون من الدلالة بمعنى الايصال الى التصديق كبين فيها يكفيان وحدهما عند المتكلمين اذ يجوز عندهم الاستدلال بالمفرد واما عند غيرهم فبالنظر الى احوالهما كانه قال مما دل على وجوده ارضه وسماواته مع احوالهما وافرادهما بالذكر بناء على فهم السامع ويجوز ان يكون من الدلالة بمعنى العلامة مطلقا بناء على ان المراد بمجرد كونهما علامتين لوجود ذات الحق لا الاستدلال بالنظر في احوالهما فيجوز ذكر المفرد بالاتفاق وبعد ما اشار الى اثبات وجوده ووجوب وجوده وبقائه والدليل على وجوده استدل على ان واحدا من الاشارة الى اعظم مباحث الفن الثالث من كتابه وهو مباحث الالهيات بقوله ويشهد بوحدانيته وصف العالم بناؤه الظاهر على وحدانيته وآثر وصف في الاصل ضم الحجارة بعضها الى بعض يقال عمل رصيف وجواب رصيف اي محكم يعني بناء العالم وايجاده او لانه يتركب بعضه مع بعض تركيبا محكما يشهد على ان الصانع واحد لانه لو تعدد لم يتكون العالم اصلا لانه لا يمكن ان يتكون بلا صانع والصانع على تقدير تعدده يكون وجود العالم محالا لاستلزامه المحال بيانه انه لو تعدد الواجب وامكن العالم لامكن التمانع بان اراد احدهما ان يكون الامر كذا والآخر

خلافه فاما ان يكونا معا او لا يكون شيء منهما او يكون احدهما دون الآخر والاولان محال بالبداهة والثاني يستدعي عجز احدهما والثالث عجز احدهما والكل محال فتعين الواجب الصانع وهو انما يلزم من تعدد الواجب وامكان العالم معا اذ لو لم يكن العالم او امكن ولم يتعدد الواجب لا يلزم المحذور فتعين احد الامرين رفع الامكان او امتناع التعدد فعلى تقدير التعدد رفع الامكان وليس بواجب فتعين امتناعه فلا يوجد اصلا وكذا يجري هذا الدليل في البقاء تكملا ايضا بان يقيم البقاء مقام اصل الوجود فانه اما الوجود الاول في الزمان الثاني او استمرار الوجود الاول وكيف ما كان فمستند الصانع فعلى تقدير تعدد الصانع يجب ان يمتنع البقاء بالدليل المذكور في الوجود بعينه وكل هذا هو المراد من الفاء في قوله فلفسدتا لا ان يمكن الوجود والبقاء في حد ذاته لكن فسدنا لامكان التمانع لانه يجوز ان يمكن التمانع لكن يبقى في الامكان ولذلك لم يغرا وانما جعل الله تعالى جزاء التعدد والفساد الذي هو ابطال بعد الوجود لكونه اسهل لفهم عامة الخلايق فكان وجود العالم وبقاؤه دليلا على وحدة الصانع وبطلان تعدده وفي التعبير بالشهادة اشعار لوضوح الدلالة وتعلق الرعاية الى فصلة آخر البناء والا فالمناسب تاخير الوصف لان فيه مع الوصفية وبعدا ما اشار الى ادلة اثبات الصانع ووحدته شرع في ذكر الصفات الذاتية الوجودية له على الترتيب الواقع في الكتاب فقال العليم الذي يحيط ان يتعلق علم بما لا يتناهى عده واحصاؤه علوم الله تعالى اما بالنسبة الينا لعدم اقتدارنا على احاطتها وهو كذلك في الواقع لكراب الاعداد والتناهي انما يستدل عليه في الموجودات ومعلومات الله تعالى منها فانه يتعلق بالواجب والممكن والممتنع والكلي والجزئي وهي امور لا نهاية لها وانبه بذكر الاحاطة على رد الفلاسفة في قولهم علم الله تعالى بالجزئيات المتغيرة والمتكثرة على الوجه الكلي لا الجزئي لان من شان الاحاطة ان يعلمها على كلا الوجهين وانبه بالتسوية والاحاطة الى العلم على ان العالم يعلم لا بالذات كما هو مذهب الفلاسفة والمعتزلة وبتوحيد لفظ علم الى رد مذهب الكرامية القائلين بان لله تعالى علما كسب كل معلوم ويجوز قيام الحوادث بذاته عندهم وانما اختار تصوير عدم التناهي في المعلوم مع ان المقام يقتضي تصويره في العلم تنبيها على ان التناهي وجوده من عوارض الكم والعلم ليس منه وانما وصف بهما كسب معلوماته وتعلقاته والعد والاحصاء مختصان بكسب اللغة قال في الصحاح احصيت الشيء اي عددته لكن يجوز ان يحمل احدهما على التفصيل على معنى انه لا يتناهى عددا فرادا وجزئيا والآخر على الاجمال على معنى انه لا يتناهى احصاء اجناسه

فانواعه والمناسب حمل الاول على التفصيل والثاني على الاجمال لان شمول العلم بالاشياء اجمالا
اعجب من شموله بها تفصيلا فذكره بعده يفيد الترقي في الشمول وان حمل الاول على الاجمال
والثاني على التفصيل كان معناه يمتنع عدم علمه اجمالا وان فرض فاحصاؤه واستيفاء تفصيله
ممتنع لا لحكم شايبة للجواز حوله ثم ان المعنى بعد ما بين انه عالم بعلم محيط بالاشياء شرع
انه قادر بقدرة شاملة ومريد بارادة كاملة بيان ذلك انه لابد لاصحاب التوحيد وارباب
الشرايع القائلين بان ذوات جميع الممكنات مستندة الى الله اولا وبالذات ان يكون
الله بحيث يصح منه الفعل في حق كل منها لئلا يعجز عن شيء منها والترك ايضا لئلا يجب عليه
شيء وهذا معنى كونه قادرا ثم قال بعضهم ذاته كاف في ذلك المعنى وقال اهل السنة
منا ذلك صفة قايمة بذاته تسمى قدرة وهي عندهم متعلقة بالفعل بجميع الممكنات موجو دة
كانت او معدومة نسبتها الى ذواتها واوقات وجوداتها على السوية لئلا يلزم اما
العجز او الايجاب فالجواز ان يختص احد الضدين بالوجود دون الآخر وباحد الوقتين
دون الآخر لانه لو خصصت الوجود او العدم بالوقوع فقد كان ذلك واجبا وضده
ممتنعا فلا يكون مقدورا حيث كان مقدورا وهو مناف لماهوشانها فلابد له
من صفة اخرى تخصص بها الوجود بالوجود والمعدوم بالعدم وبعض الاوقات
دون بعض وهي تسمى ارادة وهي لا يجوز ان يتعلق بجميع الممكنات بالفعل كالقدرة
لئلا يلزم اجتماع الاضداد والنقايض في الوجود او العدم لكن يجب ان يكون هي
متساوية النسبة ايضا على معنى انه كما يجوز ان يتعلق بهذا الممكن يجوز ان يتعلق
بذكر لئلا يلزم اما العجز او الايجاب ويجب ان تخصيص احد جانبي الممكن بالذات
لا بمعنى انه يمتنع انفكاك تعلقها عنه بل بمعنى ان من شانها ان يرجح احد الطرفين المتسا ويا
من غير تخصيص ومن هذا قد ظهر انه لا يمكن ان يفيد صفة واحدة فايدتهما ولا يجوز
الاكتفاء به لافادة معناهما ثم ان الممكنات بعد تعلق الارادة بها هل يجب صدورها
عنه ام لا فمذكث آخر فقال بعضهم يجب وقال الآخر لا يجب بل يصدر
الاشياء عنه بلا وجوب دايما وعلى تقدير وجوبها لهذا الوجوب قد علل تعلق
الارادة العز اللازم لشيء من الذات والصفة وسواختيارا بمعنى ان شاء
فعل وان شاء ترك ولاينافي القدرة من حيث ذاته وان كان على المراد واجبا
وظلافه ممتنعا بالقياس الى تعلق صفة الارادة فاما ان يكون مرادا لا يكون واجبا
بالذات وما يكون ظلافه مرادا لا يكون ممتنعا بالذات فان الوجوب والامتنا ع
الذاتيين انما تحققا من فقد آن تعلق صفة القدرة فان ما لا يكون مقدورا
اما واجب او ممتنع فقد انضبط بهما استواء طرفي الممكنات والاوقات بالنسبة

الى

الى الله تع ومع ذلك قد يحصل وقد لا يحصل ويحصل البعض دون الآخر ويندفع ما
قيل ان تعلق ارادة واحدة تارة بهذا واخرى بذاك فان كان تعلقي احدهما
لذاتها لم يتصور تعلقها بالآخر فيلزم الايجاب المنافي للاختيار بمعنى ان شاء
فعل وان شاء ترك لان ورود هذا السؤال انما يستقيم ان لو اريد بقولهم
لذاتها ان يكون بحيث يمتنع انفكاك تعلق تلك الصفة بشيء من الاشياء عن ذاتها اما
لو اريد به الاستغلال في الترجيح وعدم الاحتياج فيه الى الغير على ما هو المناسب
للمقام ومراد مثبتي صفة الارادة فلا يرد عليهم سوى استبعاد وجود مثل
هذه الصفة لكثرة الاستيناس بالايجاب ولوازم الطبايع واذا عرفت معنى
القدرة والارادة وكيفية تعلقهما فظهر انه تع هو القدير الذي لا يستهي قدرة عند
المراد المختص على الوجود او العدم يتعلق به صفة الارادة بل هو قادر على ما
لم يرده بعد عالم بوجوده وان مقدورات الله تع اكثر من مراداته كما قالوا اذ الارادة
تستتبع الوجود او العدم والقدرة لا تستتبع شيئا منهما بل من المقدورات عالم
يوجد اولم يعدم ابدا على ما هو مقتضى حكمته تع هذا هو شان القادر بالقدرة
العامة والمريد بالارادة التامة وقيل معنى عدم انتهايها انه لا يخرج الممكن بايجاب
الارادة خلافا عن كونه ممكنا بل هو قادر عليه بالنظر الى ذاته وقيل معناه ان
قدرته تع لا يستهي عند المراد بل يقدر ان يفنيه ثم يوجده مرة اخرى وقيل
معناه انه يبقى المراد مع قدرته الى فناء وقيل معناه ان الاعيان والاعراض
الواقعة تحت الارادة ممتازة اليه تع كل آن لتجدد الاعراض واحتياج الاعيان
اليها ولا يخفى ان كلا منها حق لكن لا يناسب شيء منها لتوجيه كلام المصنف لان في كل
منها اختصاصا بخصوص ولا دلالة لشيء منها على وفور قدرته وشمول سلطنته
وكونه قادرا على وجود المعدومات وعدم الموجودات والمقام يقتضي
ذلك ثم للاشارة الى مباحث التسميات واعظمها مباحث المعاد قال
لاعادته وابداؤه وتقديم الاعادة للاعتناء بشانه لكثرة منكريها وفيه تقرير
لما سبق وتفريع عليه فانه اذا كان قادرا بقدرة عامة ومريدا بارادة تامة
له ان يفني شيئا ثم يوجد بعينه بحيث يكون المعاد هو المبداء بعينه بلا تفاوت
اصلا وفيه رد على الفلاسفة ثم اعلم انه اختلف اقوال اهل العلم في المعاد على وجوه
اربعة الاول قول من قال ليس المعاد الا للنفس وهو مذهب جمهور الفلاسفة
والثاني قول من قال المعاد ليس الا للبدن وهو قول نفاة النفوس الناطقة وهم اكثر
المسلمين والثالث قول من اثبت المعاد للامرين وهم طايفة كثيرة من المسلمين

مع الكفرة النصارى الرابع قول من نفى المعاد عن الامرين معًا وهو قول قدماء الطبعيين
والكلمون المتفقون على المعاد البدنى وكيهم فيه قولان احدهما ان الله يعدم الاجزاء ثم
يعيدها مرة اخرى واعادة المعدوم بعينه جايز والثانى انه يبقى للملق ويفرق اجزايه ثم
انه يجمعها ويرد الحيوة اليها والاول مذكور فى موضعها ثم شرع فى توصيفه بالاوصاف
الزاتية وبيان كل وصف من العلم والقدرة والارادة حسب ما وقع مباحثها فى
الكتاب وبين ان معلوماته اعم من مقدوراته ومقدوراته اعم من مراداته شرع ان يصفه
بها وصاف فعلية فغير الاسلوب الى الجملة الفعلية تضمينًا لشأن المعنى للفظ الدال عليه
فقال يدبر الامر من السماء الى الارض التدبير هو النظر الى عواقب الامور واوبارها
لتصدر على ما ينبغى من الوجه الاحسن المراد ههنا لازمه هو تحرى الفعل واتقانه
ومنه يقال دع الوعى خذ الغرض قال صاحب الكشاف فى تفسير قوله يدبر الامر
من السماء الى الارض الامر المأمور به من الطاعات والاعمال الصالحة ينزله من السماء
الى الارض وقيل معناه ينزل الوحى مع جبريل من السماء الى الارض فيكون اشارة الى
مسئلة الكلام ويحتمل ان يشير به الى التكوين على معنى انه يدبر امرا يسوق اسباب ما
يؤل اليه امر الدنيا من اثبات الحبوب والثمرات بانزال المطر وتسخين الشمس وساير
الاسباب السماوية للحوادث الارضية او يريد انه يدبر الامر الذى يخلق من السماء نفسها
وما فيها والارض وما فيها وذكرهما ببيان ابتداء الغاية وانتهايها فذكر سماء قوة ذكر
جميع الكاينات وايا ما كان فتدبيره بلا بس تعالى قدره اى تقدره التالى ايجاده
التفصيلى بحسب حصول الشرايط مفصلة واحدًا بعد واحد حقيقة على مذهب
الفلاسفة عادية على مذهب اهل الحق التابع سننى اى اسلوب ودنى السابق
قضاؤه اى قضاؤه السابق على التدبر او المقدور والمعنى من المحلوقات اعلم
ان قضاء الله عبارة عند الاشاعرة عن الارادة الازلية المتعلقة بالاشياء فيما لا يزال
وقدره ايجاده على قدر ونقدير معينين معينة ذواتها واحوالها واوقاتها وقيل
القضاء عبارة عن وجود جميع المخلوقات فى الكتاب المبين وهو اللوح المحفوظ
او الاشياء بالكلية موجودة فيه بوجود ينا سبه مجملة على سبيل الابداع وهو المراد
بالقضاء ثم مفصلة بحسب حصول شرايطها على سبيل الايجاد وهو المعنى بالقدر وعند
الفلاسفة فالقضاء عبارة عن علمه بما ينبغى ان يكون عليه يكون العالم على احسن
النظام واكمل الانتظام وهو المسمى عندهم بالعناية الازلية الخ حتى فيضان الوجودات
من حيث جملتها على احسن الوجوه واكملها وكعلمهم اراد وايه استعدادا لكل فى اول
الوجود على ما سيكون كل واحد كما كان من كل الذوات والاحوال من العلل و

والمعلولات الى ما لا يتناهى على مذهبهم والقدر عبارة عن خروجها الى الوجود العينى
وقيل عندهم ان القضاء عبارة عن وجود الاشياء فى العالم العقلى مجتمعة على سبيل
الابداع والقدر عبارة عن وجودها الخارجية بعد حصول شرايطها مفصلة واحدًا
بعد واحد لكن الجواهر الفعلية ومعها موجودة فى القضاء والقدر مرة واحدة
والجسمانيات موجودة فيهما مرتين والمعتزلة ينكرون تمام الافعال الاختيارية
للعباد ويقولون انه يعلم هذه الافعال لكن وجودها لا يستند الى ذلك العلم بل
الى قدرة العبد ويؤتونها بالعلم والبيان ويقولون فى قوله وقضينا الى بنى
اسرايل فى الكتاب اى اعلمناهم وقوله الا امرأته قدرنا انها من الغابرين
اى بينا انها منهم ثم لما اجرى تعديد صفاته الى التفكر فى معانيها الخارجة ذكرها عن
طوق البشر انبعث من طبعه ان يثنى عليه فقال جلت اى عظمت قدرته
الشاملة الغير المتناهية عند المراد ووصفها بالجلال انشاء تجليل من شيء توقع كما فى
جل جلاله وفايدة كمال التعظيم وانما فصله لانه انشاء بعد الاخبار فى التعرض
لتعظيم صفات الله تنبيه على انه يستحق الحمد لذاته وصفاته ولكون القدرة مبداء
الاثار والافعال التى يستدل بها على سايرالصفات افردها بالذكر وذكر جملة
ما عداها فى ضمن قوله تبارك اسماؤه اى تعالت وتعززت والاسماء جمع
اسم وهو فى الشهور لفظ دال على معنى غير مقصود الاقتران بالزمان وبالمسمى ما
يدل هو عليه وبالتسمية وضعه عليه وعليه ما قال الامام الرازى فى الملخص من ان الا
سم انما يوضع للمعلوم ويستعمل مع العالم بذلك الوضع واذا كنا لا نوقف حقيقة
فلا نعينه لم يكن له عندنا اسم اصلًا وكذلك قالت الفدماء لا اسم له اصلًا وان كل واحد
من الاسماء الخ نعلمها يمكن ان يكون مفوضه منقولا على كيفين اما على سبيل البدل او
على سبيل البدل وكل ما يكون كذلك لا يكون تمام تلك الذات المعينة لان القدر
المشترك بينه وبين غيره ليس تمام هويته والا لكان هو غيره فاذن كل ما
دلت هذه الاسماء عليه فليس هو هو فاذن ليس له من حيث هو هو اسم
وقد يراد بالاسم المدلول وبالمسمى ذات المدلول من حيث هو هو وبالتسمية
اللفظ والقول الدال على المعنى وعلى هذا قالوا ان الاسم اى المدلول عين المسمى اى
ذات المسمى كلفظ الله فانه علم للذات من غير اعتبار معنى فيه وقد يكون غيره نحو
الخالق والرازق مما يدل على ذات المدلول مع امر مغاير له وقد يكون لا عينه
ولا غيره نحو العالم والقادر مما يدل على امر زايد ليس بمغاير على مذهب من
قال ان الصفات الزاتية لا عينه ولا غيره واذا تحقق هذا فيجوز ان يريد

الخص بالاسم السمى وصيغة بنى للشمول على جميع مفهومات صفاته ج ليكون تعظيما له
لذاته وصفاته ولهما معا على الوجه المذكور ز جلت قدرته ويجوز ان يريد تباركت
اسماؤه الحسنى لدلالة كل من اسمائه العظام على وصف كمال غير متناه كالعليم على علم
غير متناه والقدير على قدرة غير متناهية وعلى هذا صارت الاسماء ذوات بركات
من حيث انها غير متناهية كما قال طائفة من المحققين ان له ج باعتبار ايجاده لكل ذرة
من ذرات الوجودات اسما مباركا على حدة والا على تعظيم خاص لا يشاركها فيه غيرها
اصلا اذ تباركت وتعالمت اسماؤه ج عن سماء المخلوقين على ان الاسم غير المسمى
وتعالمت اسماؤه عن اسماء المخلوقين على ان الاسم غير المسمى وعظمت نعمته وعمت
الاولى اثنى عليه ج بحسب صفاته الفعلية بعد ما اثنى على صفاته الذاتية والثانية و
الثالثة امتزاجا فان بحسب اللغة ويعان من النعم الظاهرة والباطنة وقد تخفى احدهما
بالظاهرة والاخرى بالباطنة بحسب القرائن الدالة والمراد من تعظيم النعمة وتتميمها
وصولها الى جميع ما انعم عليه ويجوز ان يراد بالتعظيم شرف شأنها وبالتتميم شمولها لهم كما
ذكر ذاته ج وصفاته وادصاف صفاته وشمول الاتية ويوم نعماية لحيرة في عظمة شانه وعز
سلطانه واحيت ركاب نقزه من ذكره ذاته وجلاله صفاته فاكذان تحير من تحير العقول
في بادية الوهية وتغلق ابواب النظر في باب ربوبيته فقالت تاهت الاعجزت
وتحيرت في بيداء الوهيته اى بادية الوهية وربوبيته انظار العقول وآراؤه الى
العقول في انظاره وآرائه فان المخلوق وان فاق علما وفطنة لو تفكر ابد الآباد في ايجاد
رجل نملة لن يتوجه من علمها فقال الله ما اعظم شانه والانظار جمع نظر وهو ادراك
في المعلومات المؤدية الى علم ما لم يعلم والآراء جمع رأى وهو ادراك في الحاضر المتقدمات
التي يرجى منها انتاج المطلوب وقد يقال للقضية المستنتجة من الرأى الذى هو الفكر
كالادلة للصانع ويقال لكل قضية تفرضها فارضة في ذهن عطف الآراء على الانظار ترق لطيف
كانه قال تحيرت العقول في الجولان على المقدمات المفيدة فضلا عن ان يلاحظها بعد
الحركة فيها وبعد ما بين تحير العقول في بيداء الوهيته بين امتناع الفكر في ذاته بانواع
الطرق الفكرية وجوه الاحوال النظرية فقال وارتجت اى انسدت وانغلقت
دون ادراكه اى عند تصور كنه ذاته طرق اى انواع الطرائق الفكرية من الاقوال
الشارحة والحج والحاوه اى جهاته ووجوهه من الحدود والرسوم والاتية وغير
ذلك لان طريق الفكر اما القول الشارح الموصل الى التصور او الحجة الموصلة الى
التصديق ولا شئ منهما بموصل الى معرفة كنه ذاته ج اما عدم ايصال الحجة فلان
مفادة الاحكام والعلوم بالنسب وذاته ج ليس منها ولا كلام في التصديق بوجوده

لانه معلوم قطعا واما عدم افادة الشارح فلان الحد لا يصح الا للماهية المركبة
وهو منزه عن التركيب واما الرسم فلا يفيد معرفة الحقيقة غالبا وان افاد فانما يفيد
بان يعلم تلك الحقيقة اولا ولزوم تلك الخاصة له ثم ذكر مع عنوان آخر تلك الخاصة
فانتقل منها اليها مثلا اذا علم ان الحيوان الناطق يلزمه الضاحك فحين قيل ان زيدا
ضاحك ينتقل منه الى انه حيوان ناطق وكما قيل ان الرسوم لا يفيد التحصيل ولكن
يفيد التعيين ومثل هذه الخاصة لا يتصور فيه حقيقة وكذلك قال عليه السلام تفكروا في
خلق الله ولا تفكروا في الله ويذكر النظر في الاول والفكر في الثاني ووجه هو ان الفكر
عبارة عن حركة النفس في المخزونات الباطنة كيف كانت او عن الاخص
منه وهو حركتها في المعقولات مبتدأة من المطالب الوجه الناقص منتهية اليه بالوجه
الكامل والوجهان طرفا الاول ممكن للتحصيل والثاني مقصوده وهو ما يتوقف عليه
العلوم المكتسبة والنظر ملاحظة العقل تلك الوضعيات في الموضعين للتوصل الى المطا
وهو متأخر عن الفكر مسبوق به فكانه سلم حركة النفس في المقدمات في بيداء
الالوهية لان مقدماتها مدركة وغير المدرك هو العلم بكيفية الاتحاد واما ادراك
كنه ذاته ج فلا يتصور اصلا لحركة في مبادئها ولا يقرب منه اصلا وقد يسمى الفكر
والنظر مترادفين ثم لما حمد الله ج على صفاته الجميلة ووصف او صافه بصفاتها الكاملة
وبين حيرة النظار في بيداء الوهيته وانغلاق الفكر عند تصور كنه ذاته ظهر ان حمد
عباده لا يفي حق حمده لان العقول البشرية متناهية وكما حده غير متناهية اين
المتناهي وغير المتناهي عن عهدة رب الارباب فاعتذر لقصوره فقال احمده
ولا يحصى ثناؤه فكان هذا نتيجة لما سبق من المقدمتين ومعلول لهما كانه اتبه
من قوله عليه السلام انى لا احصى ثناء عليك انت كما اثنيت على نفسك يعني لا اعلم
اوصافك الجميلة كما تعلمها ويجوز ان يريد به بسط العذر لقطع الحيرة والثناء ويجوز
ان يريد به انشاء المدح كانه لما وصف الله ج باوصاف سابقة انبعث من نفسه
ان يحمد له ج ويحتمل ان وجه كان في كلامه هذا رد النحي الى القدر هو اختتام الامر
بما يفتتح وعلى هذه الوجوه قال واشكره اى اعظمه واثنى عليه على ما انعم علينا من نعم
وعطايا وقال ان الشكر ايضا عطاؤه اى نوع من نحو اما لان افعال العباد مخلوقة
لله ج او لانه لا يكون الا بتوفيق الله ج وخلق اسبابه فلا بد له من شكر وحمل جزا
اراده ايضا اظهار التحير في باب الشكر ثم لما كانت السعادة الحقيقية التي هي معرفة
المبدأ وهي غاية للحكمة النظرية واجل النعم الواصلة الى العبد هو دين الله ج واطاعة
امره الذى به التوصل الى النعم الدائمة والسعادة السرمدية في دار البقاء والبقاء

واشكره ح

٢ الفكر ح

الذى هو الكمية العلمية حاصلة لنا من جهة الرسول وآله وقال الله ﷻ صلوا عليه ورفعنا لك
ذكرك اردف الحمد لله ﷻ بالصلوة على رسوله وعلى آله واصحابه فقال واصلى اى اوعواته ﷻ
لانزال الرحمة على رسوله وهو عبد مرسل من لدن الى الخلق لاهدائهم الى طريق الحق لطفا
من الله ورحمة لعباده ونزل عليه الوحى وكلمه ثم بينه وتمثل بما متحدان بالذات مختلفان
بالاعتبار فمن حيث الارسال رسول ومن حيث الانباء نبى وترك تصريح اسم نبينا عليه
السلام لادعاء انه هو المختص بالاتصاف بالصفات الآتية وقد يوجه وجوب التصلية
بعد التحميد بانه لما حمد الله ﷻ على الانعام اللطيفة والاوضاع التاسية للكمال ارتقى قبوله من
الله ﷻ فصلى على نبيه قال عليه السلام من لم يذكرنى فى دعائه غلن ان لا يستجاب دعاؤه
وقد يوجه بان المقام مقام الاستفاضة وهو الواسطة بيننا وبين الحق المفيض فيجب
للمفيض ذكر سبب الاستفاضة فى مقامها وجه مخصوص بهذا المقام هو انه لما كان
الغرض من العلم الشروع فيه علم الله ﷻ ومعرفة توحيده وسائر صفاته الكاملة على
الطاقة البشرية والتصديق بكل ما جاء من عند الله ﷻ ولا سبيل للعقل الى بعض منها كاحوال
الآخرة من الحشر ونشره بل هو انما ياتى لنا من جهة عليه السلام فيجب عليه الصلوة فى
مصادر تحصيل هذا العلم ويصح التعليل بكل منها الذى رفع الهدى الى التوحيد و
دين الاسلام واكرمه بالرفع لازمه وهو الاظهار فانه عليه السلام بلغ رسالة الى
مشارق الارض ومغاربها ولا يمس دينه ايدى النسخ والتبديل الى يوم الحشر
والتعديل جدد الى سعيه فى اشاعة الدين واجراء احكامه حالكر يوم الدين وعناوه
الى جحده من عنى بالكسر يعنى بالفتح بمعنى التعب الذى رفع الهدى سعيه واتعاب نفسه
بمقاتلة الكفرة والمشركين واتعاب الكفرة بالسيوف ورفع اى ازال ودفع الضلالة
اى الشرك والكفر من بين عباد الله ﷻ باسه اى شدته فى قتل اهل الضلال وعناوه
بفتح العين المهملة اى نفعه فانه عليه السلام انفع الخلائق فى الامور الدينية والدنيوية
وههنا اشارة الى انه عليه السلام يعنى فى محل العناء ويغنى فى محل الغناء وهو ليس بعبان
دائما ولا غان قال الله ﷻ اشداء على الكفار رحماء بينهم ثم لما لاحظ فى الدعاء له عليه السلام
كما لانه النافعة لنا حصل فى نفسه داعى الاستيناف الى انشاء الدعاء له عليه السلام
فقال صلى الله عليه وعلى آله آل النبى عليه السلام بنوه ثم وتميل جميع اقاربه واذا ذكر
الآل كان محمولا على من يختص به عليه السلام اما القرابة او مواليه فيعم الاصحاب بل
جميع الاتباع ما اضاء البدر المنير ضياؤه هذا توقيت امر باق ما دامت دائرة بدوام
خلق الله وانضاء جاء لازما ومتعديا فان لازما يكون البدر المنير فاعله وضياؤه
بدل اشتمال عن البدر فلهذا اشتمل على ضميره وان كان متعديا يكون البدر

المنير منصوبا على المفعولية وضياؤه فاعله وضمير ضياؤه ح اما ان يرجع الى الرسول
وهو الاقوى ابلغ فى المعنى كما نقل عن الله ﷻ لولاك لما خلقت الافلاك او يرجع الى البدر
وهو الاظهر بحسب اللفظ والمراد حينئذ بقاء نوره وهذا التابيد يتعلق بالتحميد والتصلية
جميعا فلذلك ذكر الضمائر راجعة اليهما وبعد ما اشار فى اثناء الحمد والصلوة الى امهات مبانى
العلم من الوجود والعدم والوجوب والامتناع والبقاء والفناء والارض
والسماء واثبات الصانع بدلائلها واثبات وحدته بوصف العالم وبنائه واثبات
اوصافه الزائدة من العلم والقدرة والارادة وبيان كثيره فى اوراك حقيقته و
انغلاق ابواب الفكر فى تصور ذاته واوراك ماهيته والثناء على رسوله وبيان انه
رفع الهدى بالحجة والغناء ونفى الضلالة بالباس والفناء براعة الاستهلال مع ما
يتضمنه من المعانى والفوائد اراد ان يبين مرتبة العلم الشروع فيه بحسب اجزائه
الثلثة اعنى الموضوع والمسائل والمبادى ليوقف فيما بين العلوم قدره ويتميز عما عداه
امره بيونى من السعى حقه ويفيد الطالب جهة وجهات اشرف العلوم موضوعا تمما
ومسائلها وغايتها ومبادئها وبحثها فالمعانى وردوج هذه الوجوه ليحصل غرضه وتكمل
امره نقال وبعد اى بعد الحمد والثناء والشكر والدعاء لله ﷻ والصلوة والسلام
على رسوله وعلى آله واصحابه مع الاشارة الى امهات مسائل الفن فان اعظم العلوم
موضوعا الفاظ هذه اما على توهم اقامة المقام او على تقدير ما نقظم الكلام لاقتضائها
المقام او ان الواو ناب مناب ما وكون العلم اعظم كما يكون من جهة الموضوع
كذلك قد يكون من جهة كثرة المسائل او لزيادة الاحتياج اليه كالنحو والطب وقد
يكون من جهة الشرف كالفرائض وغير ذلك فقوله موضوعا وما عطف عليه وقع بيانا
لجهة عظم هذا العلم والظاهر من لفظ اعظم ان يريد ان موضوع الكلام ذات
الله ﷻ وصفاته وحده كما هو مذهب الاوايل وينسب رواية الى الاربعين اذ يبحث
فيه عن صفاته الثبوتية والسلبية وعن افعاله اما فى الدنيا كايجاد العالم وابقائها على
وجوه مستمرة للمصالح والحكم واما فى الآخرة كحشر الاجساد وما يتعلق به والبحث عن
الممكنات انما هو من حيث استنادها اليه ﷻ فيرجع الى صفاته الفعلية وما يرى من
البحث عنه فى الظاهر لامن هذه الحيثية مثل الجواهر لا يبتدا ظان والعرض لا ينتقل
فذكره استطرادى وعلى سبيل البداية فى التعليم والتعلم والتحقيق ان حقايق العلوم
حقايق اعتبارية يتبدل بتبدل الاعتبار فان الكلام عند الاوايل لا يتجاوز عن
مباحث الذات والصفات والنبوة والامامة والمعاد وما يتعلق بذلك من احوال
الممكنات ورجوع هذه الى ذات الله ﷻ وصفاته وافعاله ظاهر ظاير وعلى هذا مثال

ح

هذه لكن المتأخرين لزيادة تو غلهم خلطوا كثيرا من المباحث الكلمية لازالة الاوهام الزائغة
عن العقايد الدينية والاستعانة بالتفصي عن المضايق في الاحكام الاسلامية فصيروا وكلا
على كلام الاوايل وتركوا غيره وا توقيف الاوايل في موضوعه فقال بعضهم موضوعه الموجود
من حيث هو الموجود وباعتبار ان البحث فيه على قانون الاسلام ليخرج عنه الحكمة الالهية
وقال وبهذا يدخل البحث عن جميع الموجودات على تقدير ان لا يخالف الاحكام الاسلامية
في علم الكلام لكن يخرج منه ايضا البحث عن المعدومات والاحوال وقال الآخر
هو المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقايد الدينية فكان مباحث المعدومات
والاحوال ومباحث النظر وغير ذلك خراء من الكلام واورد عليه ان المعلوم من الحيثية
المذكورة يتناول محمولات مسائله ايضا فالاولى ان يقال المعلوم من حيث يثبت
له ما هو من العقايد الدينية او وسيلة اليها وجوابه ان كون الكلام في الموضوع
ولحاظه مع الموضوعية يغني عن ذكر التقييد وتركه للاعتماد على فهم السامع وقيل
ايضا ان قيد الحيثية لا مدخل لها في عروض القدرة للمعلوم مثلا فلا يكون عرضا
ذاتيا من تلك الحيثية وان كان بحث المتكلم عن قدرته لله لاثبات عقيدة دينية
والجواب ان قيد الحيثية انما يعتبر لاثبات المحمولات للموضوعات لا لثبوتها لها في
انفسها ومن المعلوم ان اثبات القدرة لذات الله انما هو من حيث يتعلق به
اثبات عقيدتنا الدينية وان كان ثبوتها له في نفسه عاريا عن تلك الحيثية وقيل
على كونه ذات الله وصفاته موضوع العلم لا سيما في ذلك العلم وجوده و
ذات الله انما سيق وجوده في هذا العلم فكيف يكون موضوعه واجيب
بان الموضوع وجوده الخاص الذي هو ذاته وما وقع البحث عنه وجوده المطلق
ولا يخفى ما فيه من ان وجوده الخاص لو علم لا يعلم الا في هذا العلم بقوا على ادلته
ومن العجب ان يكون الخاص بينا معلوما والمطلق غير معلوم محتاج الى الاثبات بالدليل
مع ان علم المطلقات اسهل في كل مادة ولو قال معلوم بوجود مطلق وانما البحث
عن اثبات وجوده الخاص لكان اشبه وقيل اذا كان البحث عن احوال شيء غير
الوجود يكون الوجود معلوما اجماليا في نظر العلم عن احوال شيء غير الوجود
وعينه فلا يرد انه لا بيان فيه بل يجب بيانه فيه ويكون من المسايل ولا يخفى انه انما يتأتى
من عدم الوقوف بعض كلام القوم ان موضوع كل علم يجب ان يكون بينا في نفسه
او مبينا في علم آخر فيجب ان يحقق ذلك وهو ان اثبات موضوع العلوم المدونة
وتعيينه وتمييزه عما عداه يجب ان يكون سابقا على تدوين ذلك العلم ولا يجوز
ان يبين ذلك قبيا صلا لان العلوم كلها عبارة عن مجموع مسايل باحثة عن احوال

امر واحد بالذات او بالجهة الوحدة الحيثية مخصوصة بحيث لولا ذلك الامر لا توجد
تلك المسائل ولو لم يعلم ذلك الامر لا يعلم ذلك العلم ولذلك قالوا تمايز العلوم بحسب
تمايز موضوعاتها وذلك الامر الواحد سمي موضوع ذلك العلم فوجب ان يثبت
انيته موضوع كل علم وتعينه وتميزه عما عداه بانه هو قبل ان يكون تلك المسا
ذلك العلم وهذا معنى ما قالوا موضوع كل علم لا يجوز ان يبحث في ذلك العلم
وكيف يستقيم ان يكون وجود الموضوع في بعض العلوم مما يجب ان يسلم في
البعض من المسائل المطلوبة مع ان اثبات الوجود من مطالب هل البسيطة ومن
المبادي العلمية والسائل من مطالب هل المركبة ومن المطالب العلمية وهذا حق لا
غبار فيه اصلا ثم الجواب عن اصل الشبهة هو انه عند من ذهب الى ان موضوع
علم الكلام هو ذات الله وصفاته ان انيته لله ووجوده في الخارج متميزا عما
عداه ومتعينا عما وراه امر معلوم قبل تدوين علم الكلام متوارث عند ما خلق
آدم عم الى يومنا هذا والى انقراض العالم من غير اختصاص باصحاب التوحيد
فضلا عن علماء الدين قال الله في حق المشركين ولئن سألتهم من خلق السموات
والارض ليقولن الله وبهذا الوجه المعلوم لا يبحث في علم الكلام عن ذات الله
ووجوده اصلا بل انما يبحثون عن زيادة وجوده على ذاته او عينه الى غير ذلك
وبهذا هو الوجه الذي به يصح ان يجعل ذات الله وصفاته موضوعا لعلم مخصوص
بان يقال وجوده هل هو زايد على ذاته او عينه او هو الواجب عينا لا في الغير
او في الكل عينا او هل هو مشترك او متواطئ او مشكك الى غير ذلك من المباحث
المتوقفة على العلم بانه هو موجود في الخارج خالق الخلق ورازق الرزق مرسل
رسولنا محمد عليه السلام ومنزل كتابنا القرآن الى غير ذلك من الضروريات الدينية
في معرفة الله لا سيما واضعوا علم الكلام هم علماء الدين وفضلاء اهل اليقين
وقربت عهدهم من عهد النبي المرسل من الله الى عباده والمنزل عليه القرآن العظيم
وغير ذلك فهل يجوز ان ليس لهم علم بوجود الله سوى ما اثبت في علم الكلام ثم ان
قيل وكثير من ادلة اثبات الصانع الذي ذكره اصحاب علم الكلام في الالهيات
انما يفيد مجرد اثبات وجود الصانع الذي هو الواجد من انيته قلت هو اما على مذ
غيرهم وانما اتوا بالتحقيق ما هو الواقع المعلوم لا لتحصيل ما ليس بمفهوم بعد
او طلبوا بالموقوف عليه وجه ازيد مما لا بد منه في تدوينه قوله واقومها اصولا وفروعا
اشارة الى بيان شرف علم الكلام بحسب المسائل بعد الاشارة الى شرفه بحسب
الموضوع اي اقوم العلوم واشدها مطابقة للواقع وابعدها عن الخطا

كسب المسائل هو هذا العلم لان المسائل التي هي القضايا المكتسبة فيه اما نفس
العقايد الدينية او ما يتوقف عليها العقايد فيكون مقوما اى معتبرا جزأ اولا مسائل
مكتسبة بحج قاطعة وبراهين ساطعة التي من مقدمات يقينية او منتهية اليها
تاليفا يحكم العقل بصحة صورتها وصدق نتايجها بلا شايبة من الوهم ويلزم منها القطع
لزوما بينا او كان اقوى من سايرالعلوم الشرعية فان غالب الظن كاف فيها اما
كونه اقوى من سايرالعلوم البرهانية فانها قد تايدت بموافقتها النقل وهذا غاية الوثا ق
ونهاية في المتانة بخلاف الفلسفة الالهية وذكر الاصول والفروع للاستيعاب فان
مسائل كل علم اصول ان اندرجت تحتها مسئلة اخرى كقولنا الاله فاعل مختار وفروع
ان اندرجت هي تحت غيرها كبعث الرسل وحشر الاجساد وبعد ما شار الى شرف العلم
بحسب الموضوع والمسائل اشار الى شرفه بحسب مبادية فقال واقواها حجة ودليلا
اى اقوى العلوم باعتبار الحجج العقلية والدلايل النقلية هو علم الكلام فان دلايله كما ذكرنا
منتهية الى الضرورة مع تاييدها بموافقتها النقل الصادق ولا قوة فوقها والحجة هي الطريق
الموصل الى مطلوب تصديقي مطلق والدليل قد يكون بمعناه وقد يختص بالقطعي
وقد يختص بالنقلي وقد يختص بالاستدلال من المعلول على العلة هذا بيان شرف
حجته بحسب مادتها واما شروطه بحسب الصورة فذكر باعتبار ظهوره الاستلزام
وسرعة الانتقال واليه اشار بقوله واجلاها حجة اراد بها صورة الحجة وسبيلا
اراد به صورة الدليل او هما بمعنى تفنن في العبارة او اراد بالحجة مطلق الدليل
وبالسبيل الطريق المخصوص الذي هو الشرع القويم او اراد بالحجة صورة الدليل
مطلقا وبالسبيل صورة القول الشارح للايترك المبادي الموصلة الى التصور بالكلية
واختص بها بقرينة المقابلة واغا كان اجلى من هذه الحيثية لان دلايله يكون على الهيئة
البينة غالبا الناتجة بالذات او منتهية اليها مع التاييد المذكور وبعد ما اشار الى
شرفه بحسب الامور الداخلة في الموضوع والمبادي والمسائل اشار الى ما يفيده
الشرف بحسب الامور الخارجة عنه كالغاية مع ما يتضمن ذكرها من التنبيه على تفاصيل
ابواب الكتاب على وجه يفيد حثا للتحصيل وتجعل الطالب منتظر التعيينه بقوله
هو العلم الكافل بابراز اسرار اللاهوت عن استار الجبروت يعني كانه
متكفل لان يفيد لكل طالب ذلك المعنى وان كل من اراد ذلك يرجع اليه ويطلبه منه
والمراد من اللاهوت كل ما يستدل الى الاله وقد يقال انه اسم بمعنى الستر والغطا ء
انه من كلام العرب اما من الاله على وجوه اشتقاقه ويراد به ذات الحق وما
يستند اليه من صفاته الذاتية والفعلية او من لاه بمعنى ستر على وزن فعلوت

مثل رحموت ورغبوت وحاصله هو العلم المظهر اسرار الحق كوجود ذاته
ونبوت صفاته او مظهر الامور المغيبة عنا التي تتعلق بذات الحق تعالى وصفاته
وكلمته المتعلقة بالابرار واضافة الاستار الى الجبروت من قبيل خاتم فضة او على
تقدير جبروت كالاستار من قبيل لجين الماء فان عظمة الله تعالى وكبريايه بسبب
كونه مدركة عن طوق البشر ووسع المخلوق والجبروت على فعلوت بمعنى العظمة
وما قيل من ان المراد باسرار اللاهوت صفاته الذاتية ومن استار الجبروت
صفاته الفعلية ليس كما ينبغي فانه وان جاز اطلاق الاسرار على الصفات الذاتية
لكن لا يجوز اطلاق الاستار على الصفات الفعلية فان الساتر مانع الادراك
والصفات الفعلية طريق الادراك للصفات الذاتية ومعنى اظهار علم الكلام
الاسرار المتعلقة بالحق تعالى عن استار الكبريايه والعظمة انه يستدل فيه باثاره وافعاله
كايجاد العالم واتقانه على ثبوت ذاته وصفاته الموجودة التي لا نطلع عليها الا بالطريق
التي يشتمل عليها هذا العلم فاذن هو كان كافلا بابراز الاسرار عن وراء الاستار
فكانه استشهد على ذلك بقوله المطلع على مشاهدات الملك ومغيبات الملكوت
المكونات منها ما يدرك بالحواس الظاهرة ويقال له الملك والخلق والشهادة
ومنها ما لا يدرك بها وهو الموجودات المغيبة عن الحس ويقال له الملكوت
والامر والغيب قال الله تعالى عالم الغيب والشهادة وقال تعالى الا له الخلق والامر
وقال تبارك الذي بيده الملك وقال فسبحان الذي بيده ملكوت كل شيء وزيادة
لفظة الملكوت يدل على عظم شان المعقولات وكثرتها بالنسبة الى المحسوسات
ومعناه هو المطلع على احوال عالم المحسوسات والمعقولات الذين يستدل
بها على وجود الصانع وصفاته تعالى بالجريان قواعدها فيها واضافة المشاهدات
الى الملك والمغيبات الى الملكوت من باب اطلاق الثياب وكون ان يراد بمشاهد
الملك العالم الممكنات مطلقا وبمغيبات الملكوت المتعلقة بالملك الحق من صفاته
الذاتية والفعلية ومعنى اطلاع هذا العلم عليها هو ان المتكلم ينظر الى اعم الاشياء
بمعنى مطلق الموجود او المعلوم فقسمه الى قديم ومحدث ثم المحدث الى
جوهر وعرض الى غير ذلك والقدم لا يجوز ان يتكثر ويتركب ويجب ان يتميز
عن المحدث بصفات يجب له ويمتنع عن الغير واحكام يجوز في حقه وان اصل
الفعل جايز منه والعالم فعله الجايز وانه قادر على ارسال الرسل وانزال
الكتب وكل هذه من الانظار والتفحصات من قواعد هذا العلم فكان هو المطلع
على مشاهدات الملك ومغيبات الملكوت وفي بايتين الزينتين اشارة الى غاية

العلم بحسب فنى الممكنات والالهيات واشار الى غايته بحسب السعيات بقوله الفارق
بين المنتجبين اى المختارين للرسالة الى الاخبار عن الله تعالى والهدى الى الاهداء الخلق وارشادهم
الى طريق الحق وهم الانبياء والرسل والاولى ان يراد بالهدى الاهتداء واشارة الى المؤمنين الذين
اتبعوا دين الانبياء المقول فى حقهم اولئك على هدى من ربهم واولئك هم المفلحون ليتوجب
فرق الناس كلهم ويلايم قوله وبين المتطبعين اى المجبولين على الضلالة فى اللغة الغيبوبة
يقال ضل الماء فى اللبن اذا غاب فيه وضل الكافر اذا غاب عن الحق ومنه قوله اذا ضللنا
فى الارض اى غبنا فيها وصرنا ترابا والمراد ههنا ضد الهدى ويقال لها الطغيان اعاتم كما
فى الكفرة والشركين اوليس كذلك كما فى عصاة المؤمنين والردى مصدر ردى بالكسر يردى
بالفتح الهلاك ويجوز ان يراد به الضلالة ايضا فكانا مترادفين ويجوز ان يراد بالاول الكفرة
والشركين لانهم المتطبعون على الضلالة وبالثانى العصاة لانهم الهالكون بالعصيان وعلى ذلك
فيكون فارقا بين الانبياء واممهم وبين الكفار والشركين فيكون فرقه شاملا لجميع فرق الناس
ويجوز ان يراد بالمنتجبين للرسالة والهدى الانبياء وحدهم وبالمتطبعين على الضلالة
المتبنين وفرق الكلام بينهم فرقة بين المجزة لتصديق الانبياء وبين السحر والشعوذة
لتمويه الكذبة والمتبنين خصهما بالذكر لكونهما عمدة فى علم الكلام وفى لفظ الانتجاب
والانطباع اشعار بان الايمان فعل بالاختيار والكفر ترك للانطباع والافعال المنسوبة
والمزوية عن الشرع وان كان مخلوقا لكن لكونها امرانا شيانا عن فساد الطبع
نسب اليه ايضا واذا كان هذا العلم هو الفارق بين الفريقين وثبت به ان الرسل
صادقون فيما اخبروا به وانهم اخبروا عن اعادة الاجسام باعيانها واضافتها الارواح
اليها وان من تبعهم هم السعداء الناجون عن عقاب الله ومن خالفهم هم الاشقياء
المعاقبون بنار الله الموقدة التى تطلع على الافئدة كان هذا هو العلم الكاشف
عن احوال اهل الاخرة فكان قوله والكاشف عن احوال السعداء والاشقياء الكائنة
فى دار البقاء كالنتيجة لما سبق بعد ما كان شرف ذاته واراد بدار البقاء الجنة
والنار فانهما باقيتان واهلهما باقيان واراد به مطلق دار الاخرة من الحشر والجزاء
او من التجاء دخول الجنة او النار واطلاق البقاء اما لعدم العود عنها الى الدنيا
او لعدم طريان الموت لاهله وهذا هو المناسب لقوله يوم الحل والقضاء فان ذلك
يستلزم ان يكون دار البقاء وهذه القرائن المذكورة لشرف العلم بحسب موضوعه
ومبادية ومسائله وغايته مع ما يفيده من الامور المذكورة يتضح معنى وجب ذكرها
فى اوائل العلوم مثل تصور العلم برسمه والتمييز بحسب موضوعه والتصديق
بموضوعية موضوعه لزيادة الاستبصار والتقصد بغايته لافادة الث

ودفع

حوال

س

ب

ودفع العبث ووجب تسميته بالكلام لانه لما كان مظهرا للامور المذكورة كان كالكلام
ثم ان موضوع العلم وان كان تصوره من المبادى التصورية والتصديق بانه موجود
من المبادى التصديقية لكن رجعت عن مقاصد الفن لكون اصلا فى التميز ومدارا للا
قدام على المسائل لكونها حقيقة العلم ثم الدليل والسبل لكونها وسيلة ومبادى ثم
الغاية لترتبها على المسائل مع الاشارة الى ان كل سابق علة للاحق والاحق موضح
للسابق ثم لما كان الواجب ان يبين قدر العلم المشروع فيه بين العلوم ليوفى حقه
من البحث والاعتناء شرع ان يبين مرتبته وقد كان اشرف الامور هو الشرع وما
مبنى له كان اشرف الامور ولذلك قال هو مبنى قواعد الشرع واساسها القواعد
جمع قاعدة وهى فى الاصل ما يوضع لينتصب عليه عمود البيت وفى الاصطلاح القضايا
الكلية والقوانين العلمية المستنبطة فى العلوم المدونة والشرع والشريعة ما
وضعه الله تعالى لعباده واظهره من الطريقة المعهودة الثابتة من قبل الانبياء عليهم
السلام والمراد ههنا العلوم المستفادة من قبل الشرع كالاصول والفروع
وفيه ذكر من الامور الثانية بالاولة السمعية كملة المعاد والروية وكون
الاجماع والقياس حجة وقواعد الشرع اولتها من الكتاب والسنة والاجماع
والقياس ومبنى قواعد الشرع ما يبنى هو عليه من العلم بذات الله تعالى وصفاته
الذاتية والفعلية مثل كونه تعالى عالما قادرا مريدا يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد
ومتكلما ومرسل الرسل ومنزل الكتب الالهية وغير ذلك من القواعد الكلامية
التى يتوقف عليها سايد الامور الشرعية ومبنى الشئ ينسب الى ذلك الشئ فالكلام
علم شرعى ورئيس معالم الدين وراسها المعالم اما جمع معلوم لان معلوما
الكلام اصل المعلومات الدينية وحاكمها واما جمع المعلم وهو الاثر الذى يستدل
به على الطريق ويقال له ذلك لان معلوماتنا امور يهتدى بها الى طريق الحق ويجوز
ان يكون موضوعا من العلم لان العلوم المدونة محل الاصل العلوم الدين
معناه الاطاعة والشريعة دين باعتبار انه مطاع وملة باعتبار انها تكتب وتملى
ويقال الدين للحساب منه قوله الدين القيم اى الحساب المستقيم وقيل هو
الجزاء يقال كما تدين تدان وقيل القهر يقال دنته فدان اى قهرته فذل والمتا
للمقام الاولان ورأس الشئ ورئيسه افضله واقواه وانما كان علم
الكلام راسا ورئيسا لانه علم التوحيد والصفات وغير ذلك مما يتوقف
عليه الشرع وما نقل من الطعن عن السلف فمحمول اما على ما قصد به التعصب
فى المذاهب والافساد فى عقايد المبتدئين كما نقل من بعض المتعصبين المبتدعين

اذ كان الطعن فيه لفضله هذا معنى قوله ان القوانين تلقاها محترة ولا ترل للناس حتادا هذا اى مضى هذا معنى ما ذكر من الامور او خذ هذا وكن على ذكر ليكون على بصيرة او هذا كما ذكرا والواجب عليك هذا لا الزايد او اشرت الى ما اشرت من اول الكتاب الى هذا ثم لما كان من الواجب عليه ان يصف كتابه باوصاف تفيد السامع شوقا والطالب حثا التحصيله قال بعد وما افاد الامور المذكورة بيان فضل كتابه بانه من فن كذا وعلى حال كذا وكتابنا فيه يشتمل على عقايل المعقول عقيلة الشئ كريمته اى نفايس المسائل العقلية هى اليقينيات لانها من المعارضات النقلية والشواغل الوهمية وعلى نخب المنقول اى خيار المباحث النقلية جمع نخبة كرطب ورطبة يقال نخبتهم اى خيارهم يعنى يشتمل كتابه على المعقولات العقلية والمنقولات النخبة وكونها كذلك واشتمال كتابه اياها كذلك مغ تنقيح اصوله اى تهذيب اصول علم الكلام او اصول كتابه يعنى المذكور فيه ولما كان اصول علم الكلام مفلقة وقوع الفضول لغموضها ودقتها وصف كتابه بانه تنقيح مغ اصوله وتخريج فصوله الحرا دبالفصول الفروع المستنبطة من الاصول سميت فصولا لفصلها وتخريجها عن اصلها وضمير فصوله كضمير اصوله وكذا ما يرادفها الآتية وتلخيص قوانينه اى يشملها كما ينتبين فيها او الكتاب كما ينافي تبيين قواعد علم الكلام وتلخيص قوانينه او قواعد الكتاب يعنى المذكور فيه وتحقيق براهينه اى رجوعها الى حقها او حقيقتها بحيث لا يقوم حولها شوايب الشكوك والشبهات وانما اضاف التلخيص الى القوانين لانها امور كلية مغيبة عن مدارك القوى الحسية تختلف فيها الاراء وتكثر الاقوال ويتطاول الكلام فوظيفة المحققين فيها التلخيص البين مع حذف الزوايد وترك الحشو وما لا كتاح اليه واضاف التحقيق الى البراهين لان الادلة والبراهين محل تجويه ومضلة افكار ومزلة اقدام فالتحقيق فيها احراء وارشاد هو وظيفة المحققين وشمر ان يجعل كرج الفصول من تتمة تنقيح الاصول وكذا تبيين القوانين لا يتم الا بتحقيق البراهين فجعل الاربعين كوسة واحدة والاحزين كذلك ثم ان كتابه هذا مغ علم الكلام كما اشتمل على المعقولات العقلية والمنقولات النخبة مغ اخذ خلاصة قوانين الفن وترك ما عداه وكذلك شملها مغ حل مشكلاته اى اظهار ملتبساته المحتاجة الى الكشف والبيان من المسايل وابانة اى ايضاح معضلاته اى مغلقاته الخ لا يستدرك عليها الا بهذا الكتاب ثم لما فهم من تنقيح الاصول وتلخيص القوانين وتحقيق البراهين انه ترك مغ كتابه كثيرا مما ذكره اهل الفن فدفعه بقوله وهو اى كتابه هذا مع وجازة لفظه كما فهم من التنقيح والتلخيص وسهولة حفظه كما فهم منها ايضا ومن تحقيق البراهين يحتوى اى يشتمل على محاسن اى اصول من هذا العلم كثرة الشعوب اى الزوج فانه فيه

ان ص

اذ ليس فيه اجاز مخل لكن يوهم ان يتطرق شعبه وينتشر فروعه لما هو شان الكثرة فدفعه بقوله متدانية الجنوب اى متقاربة الاطراف ومتدانية حكت الضبط مسومة المبادى اى معلمة عليها امثال الخواتيم والتسويم يدل على شرف شانها فانها لا يسوم الا الكبار النجاب والظاهر انه اراد بالمبادى الامور التصورية كاجزاء الحدود والرسوم والحاصل عنها والناتجة عنها بالمبادى لان ما حصل بها من العلوم مبادو اوايل بالنسبة الى التصديقات المطلوبة بها لفن ومسومة المطالع اى القضايا الموصلة الى التصديق والناتجة عنها بالمطالع لان النتايج تطلع عنها ونظام مقدمة العوالى والمقاطع يشبه ان يريد بها العوالى التصورات المكتسبة بالقول النتايج سماها العوالى لانها زيدة تلك الاقوال وبالمقاطع النتايج المكتسبة بالحج لانها نهاية الافكار وغاية الاكتساب فكان الاوصاف المذكورة مغ وصف كتابه من اول الكلام الى متدانية الجنوب وصف بحسب مسايله ومن مسومة المبادى الى المقاطع وصف له باعتبار المبادى ويجوز ان يراد بالمبادى مباحث النظر وما يتعلق بها وبالمطالع مباحث الممكنات لانها مظاهر العلوم ومصادرها ومواقع الافكار وموادها وبالعوالى المباحث الالهية لانها منتهى المقاصد وعواليها وبالمقاطع مباحث السمعيات لانها امور مقطوعة ليس للعقل ان يتجاوز وراءه ويمكن ان يعتبر الامور الاربعة مغ كل بحث من الابحاث ومغ كل باب من الابواب وبعد ما وصف العلم وكتابه المؤلف فيه للبحث والترغيب سماه باسم يشعر تعظيما ايضا وكونه انفع من ساير الكتب فيه فقال وسميته طوالع الانوار لان المسايل المذكورة فيه كالانوار الطالعة من مطالع الانظار اى مواضع الافكار او من انظار كالمطالع مغ استحصال النتايج منها او هى محل الطلاع والرؤية لاهل النظر المطالبهم ثم ان المص بعد ما وصف العلم الشروع فيه وكتابه فيه كلا ذكرا وصاف ملبق به راجع الى نفسه وتامل مغ قصور النفوس الجزئية البشرية مغ ادراك الاشياء كما هى بدون الفيض من الرب الفياض ولان كل ما صدر من العبد فهو بالحقيقة صادر عن الله تعالى خيرا كان او شرا صوابا كان او باطلا يضل من يشاء ويهدى من يشاء اراد مع الله تعالى العصمة عن الاباطيل الخ وقع فيها اهل الضلال والهداية الى سواء السبيل الذى هو سبيل الله الذى اظهره بين عباده بايد الانبياء فقال والله سبحانه استال ان يعصمنى عن الاباطيل الى سواء السبيل قالت الملايكة سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا انك انت العليم الحكيم وتقديم اسم الله سبحانه على استال التخصيص عصمة بالله تعالى وحاصله تخصص الله سبحانه وتعالى بالسوال للعصمة عن الاباطيل والاهداء الى سواء السبيل حتى يتحقق سببه العفو عن الخطيئة ورفع الدرجة فان من عادة الله ان يخلق مغ يد بعض عباده

ا باوصاف جملية ص

وبهدينى ص

باختياره امرا يحسنه به ومنه ايذاء الآخر امرا يعذب به بفعله ما يشاء ويحكم ما يريد ويمحو
الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب فلما ذكر عطف على ما قبله قوله ويخوفك خطبتي يوم
الدين يوم القيمة ويبدؤني اي يسكنني في اعلى العليين الذي هو مقام الاولياء والاصدقاء
مع النبيين والصديقين والشهداء والصالحين الذين هم السعداء المفلحون الناظرون
الى الكمالات الممكنة للبشر كما هي وباب الدعاء واسع لا يجب حصول المدعو وامكانه جزما
والا فغير النبي لا ينال مرتبة الانبياء في الآخرة وان المحبب لا يقتضي التساوي وكذا فقهة
الشهداء وان امكن التبوء مع الصديقين والصالحين الى هذا خطبة الكتاب فاذا اتمها
اراد ان يشرع في الكتاب وهو يتوقف على تمهيد مقدمة هي ان للانسان قوتان بهما
الانسان انسان قوة نظرية كمالها معرفة الحقايق كما هي وقوة عملية كمالها القيام بالامور
الواجبة كما ينبغي وبهاتين الغايتين يحصل له سعادة الدارين وقد تطابقت ارباب
العقل من اهل الملل والاهواء على الاعتناء بتكميل النفوس في القوتين وتسهيل الوصول
الى الغايتين ولان طبايع الانسان مجبولة على الميل الى الكمال بل جميع ذوات الانفس
كذلك الا ان نظر العقل في الحكمة تتبع هواه وفي الفلسفة هواه فكما ان الحكماء دونوا الحكمة
النظرية والعملية لاعانة العامة على تحصيل كمالات القوتين دونت علماء الملة وعلماء
الامة علم الكلام بازاء الحكمة النظرية وعلم الشرايع والاحكام بازاء الحكمة العملية والكل في
النظريات يتفكرون في خلق السموات والارض وما بينهما ويثبتون لها صانعا موصوفا
بصفات لايقة به وذاته خارج عن درك البشر يستند وجودات ذوات العالم
كلها اليه اولا وبالذات عند اهل الملل وينتهي اليه سلسلة العلل عند اهل الفلسفة ويجعلون
البحث عنه وعما يتعلق به اشرف العلوم لكون ذكرهم الرام واقصى المقاصد ولكون
ذكرها عظيم الشان باهر البرهان ولا وسع للانسان ان يوفي حقه كما هو الا بما عونه
من عنده علم اليقين ولا يحتمل احد الملل الا على ما يستند الى الانبياء والرسل او كان
موافقا لما يستند اليهم واهل الفلسفة يتبعون اهواءهم ويعتقدون ان الحق
ما يجدون في نفوسهم الناقصة وعقولهم القاصرة وقلوبهم القاسية فضلوا و
اضلوا وكانوا زنادقة واهل بدع واهواء ثم ان الحكمة النظرية ينقسم عندهم الى
ما هو البحث عنه مستغن عن المادة في الوجود والتصور جميعا ويسمونه الالهي
او هو مستغن عنها في التصور فقط ويسمونه رياضيا او يحتاج اليها فيهما ويسمونه
طبيعيا وقسموا كلا منها الى اقسام كثيرة وفروع شتى كذلك الكلام عند المتكلمين
ينقسم الى ما يتعلق بمعرفة الصانع وصفاته وافعاله ويسمى الالهي وهو اقصى
المرام والى ما يتوقف عليه ذكره ويعلم فيه احوال النفس الانسانية في النشاة الآخرة

من

من السعادة والشقاوة والعذاب والراحة وغير ذلك مما لا سبيل للعقل ان يدركه
الا بالاستفادة من الكتب السماوية والاخبار النبوية ويسمى ذكرها بالسمعيات
والى ما يتوقف عليه اثبات ذكر العلم الاعلى الالهي ويعلم فيه احوال النفس
في النشاة الاولى من احوال الممكنات ويسمى ذكرها اثبات الممكنات فكانت
ابواب مقاصد الكلام ثلثة فنون الممكنات والالهيات والسمعيات و
لذكر جعل المص مقاصد الكتاب فنونا ثلثة وقد يعتبر اصناف تلك الانواع فيتكثر
الابواب والفصول ولذلك قد يجعلون ابوابه خمسة او اكثر ثم ان العادة قد
جرت بتصدير هذا العلم مباحث تجري مجرى السوابق لها وهي مباحث النظر
لان تحصيل العقايد بطريق الاستدلال والنظر والرد على منكري حصول العلم واما
او استفادة من النظر مطلقا او في الالهي يتوقف على معرفة حقيقة النظر وكيفية افادته
وطريق صحته وفساده حتى اعتمد على صحة الانظار المفيدة للمقاصد وفسادها المفيدة
نقايضها ثم ان بعضهم جعلوا جميع ما يتوقف عليه اثبات العقايد الدينية مقاصد
في هذا العلم لان الكتاب اشرف العلوم الى علم آخر مع انه ليس في العلوم الشرعية
ما هو اليق بشانه ان يذكر فيه ما يحتاج اليه هذا العلم واحتياجه الى هذا الشرعي
مما يستنكر جدا فجعلوا مباحث النظر من مقاصد الكلام فكان انواعه اربعة ويسمى
مباحث النظر بالمبادي لكونه محتاجا اليها في غيرها وان كان من المقاصد في نفسها
فمن نظر الى المقصود من العلم عد مباحث النظر فارجا ومن نظر الى الوجه الذي
عد من المقاصد وكلام المص يصح ان يحمل على كل منهما حيث جعله من مقاصد الكتاب
فانه يشير المقصودية في العلم وقوله على مقدمة يشعر وجه الاطلاق لفظ
المقدمة على ما هو الخارج عن المقصود شايع فعلى اي وجه كان يلزم ترتيب
مباحث كتب الكلام على انواع اربعة ولذلك رتب المص كتابه على اربعة ابواب
حيث قال وبعد فان مقصود الكتاب اي المقصود منه او فيه مرتب على مقدمة
فيما يتوقف عليه المباحث الآتية من الكتب الثلثة وهي مباحث النظر وما يتعلق
به وعلى ثلث كتب الممكنات والسمعيات والالهيات على ما عرفت وجه
الترتيب ثم اذا التفت المسائل الكثيرة في جهة وحدة عامة يعبر عنها بالكتاب وعن
الاخص منه بالباب ثم بالفصل اما المقدمة ففي مباحث يتعلق بالنظر من بيان
حقيقته واحواله وما يتوقف هو عليه وما يتفرع عليه والمراد بالمقدمة التي يذكر
في الكتب ما يجب تقديمه على المباحث الآتية فيها وجوبا عرفيا الذي هو اعتبار الاولى
والاليق في طرق التعليم فمنها ما يجب تقديمه في كل علم مثل تصور ذلك العلم والتصد

يق

كور

بو ضوعيه موضوعه وغايته من الامور الخ تفيد الاستبصار او زيادة الاستبصار المشا ع
ومنها ما يجب تقديمه علم مخصوص من مباحث النظر امن علم الكلام والحكمة والمواد منها مهنا هو
هذا المعنى الاخير وما قيل من ان مقدمة العلم خارجة عنه فعلى تقدير مباحث النظر خارجة ظاهر
واما على تقدير دخولها فراجع الى انها مقدمة بالنسبة الى سايد المباحث ويكون بالحقيقة مقدمة
لها لمجموع العلم ولما كانت مباحث النظر من مقاصد العلم او مما يجب منه على المتكلم وجب
عليه تحقيق ماهيته وكيفيته افادة واجادة صحته وفساده وبيان ما يتوقف هو عليه وما
وقع هو فيه ولما كان هو ترتيب امور معلومة تصورية او تصديقية على وجه يؤدي الى
استعلام ما ليس بمعلوم صار توقيف العلم وانقاده الى التصور والتصديق وبيان
ماهيتهما وكونهما بديهيا او نظريا وسايد المباحث المتعلقة بهما مما يجب ذكره مهنا لكو نها
مبادي النظر فلكيب طريقة منها وجعل المجموع فصلا واحدا وذكر فيه توقيف النظر للمناسبة
فكان ذكر الفصل للمبادي وذكر الغير فيه لكونها توطية لم طريق النظر ينعم باعتبار ما
يوصل اليه الى قسمين الموصل الى التصور ويسمى معرفا وقولا شارحا والموصل الى التصديق
ويسمى حجة ودليلا وللنظر احوال تختص بكل من الطريقين فجعل كل منهما مع الاحوال المختصة به
فصلا واحوال يعمهما يجب ان يورد ذكرها فصل فكانت فصول المقدمة اربعة ولذلك
قال وقيها اى في المباحث المتعلقة بالنظر اربعة فصول الاول في المبادي اى في المباحث
الخ يتوقف العلم بالنظر عليها من توقيف ماهيته وتقسيم ما وقع هو فيه وتصور ماهية
العلم وانقاده الى تصور وتصديق وان كلا منها ليس كله بديهيا ولا كله نظريا الى غير
ذلك وابتداء بتقسيم العلم لتوقف معرفة النظر وطريقه عليه فنقول مطلق العلم ثلثة مذاهب
كونه كسبيا نقل عن الغزالي اذ كسبي لكن يعسر تحديده بعبارة قصيرة جامعة للجنس
والفصل الذاتيين فان ذلك متعسر في اكثر الاشياء بل طريق معرفته اما تقسيم ما هو منه
منه بعد تصوره ذلك الامر وتتبع اقسامه فيحصل به معرفة بعض الاقسام وتميزه عما عداه
مثل ان يقول ههنا الاعتقاد اما جازم او غير جازم والجازم اما مطابق او غير مطابق والخطا ب ع
اما ثابت او غير ثابت فقد خرج منها اعتقاد جازم مطابق للواقع ثابت لا يقبل
التشكيك وهذا هو حقيقة العلم او التشبيه والتمثيل بالامور المعلومة مثل ان يقول ادراك
الاشياء بالبصيرة كادراكنا الاعيان بالباصرة او كادراكنا بان الواحد نصف الاثنين
وغير ذلك وقال ان التقسيم مميزه من مظان الاسباب هو التمثيل بنهك حقيقة وامثال
هذه يرجع بالحقيقة الى الرسوم الناقصة ولعل لذلك قال يعسر تحديده دون تعريفه
وهذا كلام لا يعد فيه ولا يخص حقيقة العلم والكاتبي لا يعسر تحديده وذكر في حده
مثل اعتقاد الشيء على ما هو عليه ببعض المعتزلة وان معرفة المعلوم على ما هو به للباقلاني

الفصل

وعرف الاشعري تارة بالقياس الى المحل هو الذي يوجب كون من قام به عالما او هو الذي يوجب
لمن قام به اسم العالم وتارة بالقياس الى المتعلق مثل ادراك المعلوم على ما هو به والبعض هو ما
يصح ان يقوم به اتقان الفعل وكيفما كان هو حصول صورة الشيء في العقل كليا كان
او جزئيا بآلة او لا وجمهور المتكلمين قالوا انه صفة توجب تمييز الايحتمل النقيض وبعضهم
صفة ينجلي بها المذكور وعلى كل منهما سوال وجواب لم نرد بها والثالث ان تصور كنهه
حقيقة العلم بديهي وهو اختيار الامام الرازي في بعض كتبه وهم قالوا التوقيفات الخ
بذكر لبيان ماهية العلم الخ عن خلل اقل من ان يكون توقيفا بالاخفى لان ماهية قد
بلغت في الظهور الى حالا اجلى منه شيء حتى قال بعضهم ان ما وقع فيه من الاختلاف انما
هو لشدة وضوحه وقال الواجب الاحتراز عنها في ان الادراك العلم والمعرفة والشعور
والتصور والتصديق والظن والتيقن والتفكر والنظر وما يتقارب منها من الامور
الخ حتى اصوال النفس غنية عن التوقيف بحسب الحقيقة لانها من الوجدانيات الحاصلة
عند النفس بانفسها لا بامثالها واشباهها فتصوراتها هي نفس حصولها وصدق
البديهي عليها صدق اللوازم البين على ملزوماتها حيث لا يتوقف على دليل بل قد يحتاج
الى تنبيه والكلام على التنبيه غير مقبول وكثيرا ما يشتبه الالفاظ الدالة على الوجدانيا ت
بان لم يعرف ان اي لفظ وضع للمعنى الخاص الوجداني وهذا اللفظ الاي معنى وضع من
المعاني الغيرة في النفس فيحتاج الى توقيف بحسب اللفظ ولم يجتنب سوانح التوقيفات
اللفظية عن ايراد الالفاظ المجازية وغير ظاهرة الدلالة وذكر الشيخ في توقيف الشيء منه
انه في الوضع مجرد تعيين مدلول اللفظ من المعاني المعلومة الحاضرة فكل ما يفيد ذلك يصلح لم
الا يقال المعلوم بالوجدان من جزئيات الامور المذكورة والمطلوب توقيف كلياتها ولا
يلزم من ادراك الجزئيات بالوجدان ادراك حقايقها الكلية بما لم يكن الكلي وجدانيا ويتصور
الجزئيات بكنهها لانا نقول حقيقة الوجداني يدرك بالوجدان ايضا اذ هي الجامع بعد حذف
المشخصات للجزئيات المدركة بالوجدان وهو لا يحتاج الى النظر وان ادرك الكلي بالعقل
واخذ العالم او المعلوم في توقيف العلم واحد المدركين في توقيف الادراك يدل على ان حقيقة
العلم بديهية والتوقيفات المذكورة لفظية والاعتراضات الواردة مدفوعة وكان
المص اختار بديهية حقيقة العلم والافالمناسب التوقيف ثم التقسيم ثم الشهور
ذكر لفظ العلم في مورد العبرة الى التصور والتصديق كما المص عدل عنه الى تقسيم
التعقل قيل انما خصه بالتقسيم لان الامور المعلومة الخ يكون ترتيبها افكارا ونظريا هي
المتعقلات لا المحسوسات والمتخيلات والمتوهمات لما سوف ان الفكر هو الحركة
في المعقولات هذا ولعله انما اخذ ذلك من قولهم ان الفكر قد يطلق على حركة النفس

بالقوة الى ما بها مقدم البطلى الاوسط من الدماغ اية حركة كانت اذا كانت فى المعقولات
واما اذا كانت فى المحسوسات فقسمى تخيلا ولا يخفى ان الفكر المراد ههنا هو المرادف
للنظر لا الفكر بالمعنى المذكور وهو اما عبارة عن مجموع الحركتين من المطالب الى المبادى ومنها
الى المطالب او حركة فى المبادى بعد الشعور بالمطالب فعلى اى وجه كان فهو اعم مما وقع
فى المعقولات والمحسوسات والمخيلات والموهومات وكيف يصح ذكر التخصيص
مع ان اكثر مقدمات الادلة وامثالها هى الحسيات والوجدانيات وغير ذلك واكثر
الاحكام المطلوبة بالادلة انما هو على الجزئيات الحسية وغير ذلك واكثر الاجناس والفصول
المورودة فى الاقوال الشارحة وانما تؤخذ من الجزئيات وانما كان تقسيم العلم مما لا بد
منه لامثال هذه الاحتياجات فيما ذا يصح ان يراد بالتعقل فى عنوان التقسيم المعنى
المختص بالمعقولات وما ذكر الاحكم من اشتباه احد معنيى الفكر بالاخر ولحق ان يراد
بالتعقل فى قوله واعلم ان تعقل الشئ مطلق الادراك ومطلق العلم الشامل للكليات
والجزئيات والعقليات والحسيات كما هو الشهور لكن عدل عنه الى التعقل للتنبيه
على ان المقسم اعم من العلم فى اصطلاح المتكلمين من انه هو الاعتقاد الجازم المطابق
للواقع ولان ما يتوقف عليه مباحث النظر هو تقسيم ذلك الاعم وليذكر لفظ العلم لفهم
ذلك المخصوص لاجل المقصود ويمكن ان يقال انما اختار التعقل على العلم لدفع ما هو
الشهور من ان كلا من التصور والتصديق منقسم الى العلم والجهل وليوقع القسم العلم
اليهما لزم انقسام الشئ الى نفسه والى قسيمه وان كان ذكر منه فعابان الجهل قسم من العلم
بمعنى الشعور المطلق قسيم للعلم بمعنى الجازم الثابت المطابق للواقع ومن قوله
وحده ان حصل فى ذهن المتعقل واحدا اى من غير حكم عليه بنفى او اثبات سواء كان بسيطا
كتصور الانسان او مركبا كالحيوان الناطق او اثنانيا كهل زيد قائم او غيرها لم يحكم
باحد الطرفين على الاخر كما اذا شككت فى زيد قائم فان كلها معقولات من غير حكم عليها بنفى
او اثبات يسمى تصورا ومع الحكم عليه باحدهما يسمى تصديقا اى بمجموع التعقل والحكم
يسمى تصديقا لجعل الحكم ذلك المجموع محل تصديق وتكذيب لما يتبادر من ظاهر
العبارة من ان يكون التصديق هو التعقل المقارن للحكم والحكم قد ينفك عنه
لانه يناقض وصف التصديق بكونه ظنيا ويقينيا ومحتملا للتصديق والتكذيب ومكتسبا
بالجزم مع ان المتعارف منه هو الحكم وحده او المجموع المركب ثم لا بد ههنا من معرفة
التعقل وقد عرفت ان المراد منه مطلق العلم الشامل لتعقله ومن معرفة معنى المقارنة
والمعية فالمراد منه ان يكون للحكم مع الادراكات بحيث يعد المجموع شيئا واحدا فالاسم
والرسم والذات والخاصة واللوازم والاحكام متميزا عما سواه مسمى بالتصديق وقسما من

مطلق

مطلق العلم ومن معرفة معنى الحكم فالمفهوم من توجيه ناقد المحصل راى الحكماء فى التصديق
انه هيئة تلحق الادراك وتجعله محل تصديق وتكذيب حيث قال وكان للحكماء قسموا
المعقول الى نفس الادراك والى ما يلحقه وقسموا ما يلحقه الى ما يجعله محتملا للتصديق و
التكذيب والى ما لا يجعله كذلك كالهيئات اللاحقة بنفس الامر والنهى والاستفهام
وغير ذلك وسموا القسمين الاولين بالعلم وهذا كله مبنى على ان العلم عند
الحكماء اعم من الادراك مطلقا واخص من مطلق المعقول مطلقا وان التصور والحكم قسمان
للعلم والحكم قسيم للادراك قسم من مطلق العلم والعلم مشترك بين هذين القسمين
ويقال لكل منهما علم فعلى تقدير ان يكون التصديق هو الحكم على ما روى من انه يكون
للعلم قسمان يتميز كل منهما عن صاحبه بالذات والاسم والرسم وبطريق يوصل الى كل
منهما لكن يجب فى التقسيم ان يقال العلم اما تصور واما تصديق او يقال اما تصور
واما حكم ولقد اخل صاحب اللوامحات حيث قال العلم اما تصور وهو حصول
صورة الشئ فى العقل واما تصديق وهو الحكم على تصورات بنفى او اثبات واما
ما وقع فى كتب ابن سينا وغيره من المتاخرين من ان العلم اما تصور ساذج واما
تصور مع تصديق او اما تصور فقط واما تصور مع تصديق وغير ذلك وان كان لفظ
التصديق فيها ايضا عبارة عن الحكم لكن يلزم ان لا يخرج التصديق عن قسمى العلم فعلى
تقدير ان يكون التصديق هو الحكم كما نقل عن الفلاسفة يلزم ان يكون تقسيم
العلم الى القسمين غير بيان الاحتياج الى المنطق او الاحتياج الى مباحث النظر
لغوا لا فايدة فيه اذ الغرض منه بيان الاحتياج الى كل من طريق النظر الموصل الى
التصور والموصل الى التصديق فعلى تقدير ان لا يكون التصديق قسما من العلم
بل كان من عوارض قسم منه وكان ذكر العارض طريق لمجموع العلم طريق آخر لكان
ذلك كلاما لا يتكلم به عاقل فضلا عن الفاضل لكن يجوز ان يكون امثال هذه التقسيمات ت
والتوفيقات مذهب من قال بتركيب التصديق من الادراكات والحكم ويطلق لفظ
التصديق على المجموع كما يطلق على نفس الحكم وكان التصديق بمعنى المجموع قسما
من العلم مكتسبا بالجزم على ما سنذكره وكان للعلم قسمان كل منهما متميز عن الآخر ولكل
منهما طريق يخصه وليبيان الاحتياج الى طريق النظر الموصل كل منهما الى قسم من العلم
قسم العلم الى قسميه وكان تقسيم العلم الى التصور والتصديق من مبادى مباحث ث
النظر والاحتياج الى المنطق ايضا الا ان صاحب تذكر الاقوال متغلغون لا يروى
منهم القول بتركيب التصديق فيأتى عنه عبارتهم ثم تحقيق القول بتركيب التصديق
من التصور والعلم او الادراك والتعقل والحكم ان الادراك او العلم او غيره لا يخ

من ان يرتبا وهيئة تحمل محلا للتصديق والتكذيب والظن واليقين وغير ذلك لا فالاول
مع تلك الهيئة مجموع المركب يسمى تصديقا والثاني يسمى تصورا والحكم جزء من التصديق وكان
حقيقة التصديق مركبة من العارض والمعروض كالخطوة والقائم والاسود والاخضر وغير
ذلك ويطلق الادراك والعلم على التصديق وان لم يطلق على الحكم ويقسم اليه والى غيره
فتولكل العلم اما تصور فقط او تصور معه حكم او التعقل وحده تصور ومع الحكم تصديق
كتولكل الغضة اما فضة فقط او قائم ولحيوان اما حيوان فقط او اسود وغير ذلك وما قيل
من ان المركب من شيئ ومالا يصدق عليه ذلك الشيئ لا يدخل تحت ذلك الشيئ ولا يسمى
باسمه وانما يدخل المركب تحت الجزء ويسمى باسمه ويحمل هو عليه ان لو صدق الجزء على الجزء الآخر
لا يعتد به ولا يلتفت اليه لما اريناكم من الامثلة المذكورة ثم من الاجزاء التي تحمل بعضها
على بعض ما لا يحمل على الكل كوحدات العشرة وجدران البيت لكن ذلك ليس بكلي لعل الستر
فيه كون بعض الاجزاء اظهر واقوى بحيث اذا التفت النفس الى المركب منه يظن انه ذلك
الجزء كالموصوف في المركب من الموصوف والصفة كالامثلة المذكورة او لكونه منشأ الحوق
خواص ذلك المركب به كالحيوان للانسان باعتبار الحس والحركة والناطق فيه باعتبار انه منشأ
التعجب والضحك وما لا يكون كذلك لا يحمل عليه ولا يسمى باسمه كالوحدات للعشرة والجدران
والسقف للبيت وما قيل من ان الحيوان وان كان مغايرا للناطق الا انه يصدق عليه
غلط من اشتراك اللفظ فان الناطق الذي يصدق عليه الحيوان مجموع المركب لا الناطق
الذي هو الجزء وكيف يصح ان يقال الجوهر المجرد عن المادة جسم مركب من المادة وغيرها
ثم لما رأى القائلون بتركيب التصديق ان تلك الادراكات وان كانت قبل حصول الحكم
كل منها امر مستقل في نفسه وتصور ساذج في ذاته الا انها بعد لحوق الحكم بها يحصل بين كل
جزء منها وبين الحكم وبين الاجزاء ارتباط خاص لا يوجد دون الحكم وهذا الارتباط يجعل المجموع
شيئا واحدا متميزا في الاسم والرسم والذات والخواص ولا معنى لتركيب الماهيات من
الاجزاء الا هذا المعنى فحكموا بان التصديق هو المجموع المركب وذلك نظير كون مجموع الكلمتين
والاسناد كلاما وجزأ وجملة وقضية بسبب النسبة والحكم مقابلا لما ليس كذلك بمجموعه كانت
او متزوجة مع الاتفاق على ان الجزء والكلام والقضية هو المجموع لا النسبة او الحكم وحده ثم
لما كان قبل حصول الحكم يجب ان يحصل مجموع الادراكات حصولها في تصورات وكاسبها
كاسب التصور وقال حصول الحكم لا يحتاج الا الى الملكة وهي في تلك الحالة تكون تصديقا
نسب اكتساب التصديق عندهم ايضا الى الملكة والباعث الى القول الثاني فيتميز كل من قسمي
العلم بطريق يوصل ايضا وبهذا التحقيق لا يجتزئ بما على رأيهم اصلا ثم ان قيل قد اشتهر
ان الحكم اما ادراك او فعل بحيث كان لم يقل احد بغير ذلك فاي جنس كان على تقدير

ان يكون هيئة الادراك على ما نقل من السلف فلا يكون ادراكا لانهم جعلوه قسيما له
ولا يكون ايضا فعلا لان فعل الشيئ صادر عنه وقائم به ولا يكون هيئة لشيئ آخر قلنا
المتبادر مما نقل عنهم من كونه هيئة ان يكون من مقولة الكيف لا من الفعل ولا من الادراك
من الانفعال وما ذكر من القول بان الحكم فعل قد وجد في كتب المتأخرين ولا يجب تطبيق براي
المتقدمين ويجوز ان يكون ادراكا بمعنى الوارد في اطلاق العلم كما هو المشهور لا الاقضى
او كان اطلاق الادراك على العلم مجردا تعبيريا لا يلزم منه ان يكون العلم من مقولة الانفعال
كما هو مما في لفظ الادراك كما يدل عليه تعبيرهم عن العلم بالادراك في ابراد بعض مباحث
الكيف ويجوز عروض بعض الكيف على بعض كثيرة الالوان مثلا ويكون العارض قسيما
للمعروض ويجوز ان يكون فعلا بمعنى مقابل القوة وكان هو مرادا للقائلين به اطلق
عليه ذلك لان وجود التصديق به بالفعل ويجوز ان يكون اطلاق الهيئة عليه باعتبار انه
سبب كحصل للادراك حالة وحده واحتمال صدق وكذب فاذن كان كهيئة وكان في
الواقع ادراكا او فعلا وبهذا الذي ذكرناه اندفع اكثر الامور المورودة في هذا المقام
من جملتها ما ذكره السيد الشريف في شرح المواقف من قوله ومنهم من يقول اذا جعل
الحكم ادراكا كما يشهد به رجوعه الى وجدانك فالصواب ان يقال العلم ان كان كلما
اي ادراكا ان النسبة واقعة او ليست بواقعة هو تصديق والا فهو تصور فيكون
تقسيم العلم طريق موصل لحقه وان جعل فعلا كما توهمه العبارات الخ تعبير ما خذه
من الاسناد والايجاب والايقاع والانتزاع فالصواب ان يقسم الى تصور
ساذج او تصور معه تصديق كما وقع في بعض الكتب المعتبرة والعلم الذي هو
مطلق التصور طريق خاص كاسب لما هو نظري منه ونعارضه المسمى بالحكم والتصديق
طريق آخر هذا كلامه وقد عرفت ان اختصاص كل قسم من العلم بطريق مخصوص
لا يتوقف على ان يكون الحكم ادراكا وعلى ان يكون التصديق هو الحكم وحده وقد
صرح ان التصديق على تقدير ان يكون الحكم فعلا لا يكون علما ولا يندرج تحته
وان للعلم قسمان ليس شئ منهما تصديقا وان الحق على ذلك التقدير ليست من
كواسب العلم وان ما عدا العلم طريق نظري وانه لا كاسب للعلم سوى القول الشارح
وغير ذلك مما لم يقل به احد مع لزوم ان يكون تقسيم العلم في المقام لغوا كما ذكرنا
والعذر بان المقصود من التقسيم ظهور ذلك العارض المتميز عن معروضه بكاسب
مخصوص ما اشد من اللوم لان مثل ذلك انما يستقيم في العارض الذي يتوقف التعبير عنه
على ذكر معروضه وليس الحكم كذلك مع ان كون الحكم فعلا انما يعرفهم من عبارة القائلين
بتركيب التصديق من الادراك والحكم ومن قال بان التصديق هو الحكم صرحوا ان الحكم هيئة

الادراك لا التفصل فكلامه هذا اصلح من غير تراض ثم قال واما جعل التصديق قسما من العلم مع تركبه من العلم وغيره فلا وجه له فعلا كان الحكم او غيره كانه قال لابد في العلوم المتعددة تحت علم واحد على تقدير ان يكون الحكم ادراكا او نوجاز ذلك لبطل الحصر ولا يندرج غير الادراك تحت العلم على تقدير ان يكون فعلا وايضا لا فايدة في التركيب اذا لغرض بيان الاحتياج الى كل من طريق النظر والحكم وحده يمتاز عما عداه بطريق الحجة فيكون قصة التركيب لغوا هذا وقد عرفت قصة كون مجموع الادراكات المخصوصة امرا واحدا بلحوق الحكم واخلاقه العلم سمي بالتصديق دون المركب غيره ذلك المجموع افلا كان او اكثر لوجود حالة مخصوصة بينها بحيث تمتاز بها ذلك المجموع في الاسم والرسم والخاصة عن المفهوم المطلق ومن سايره المقيدات وما عداه ليس كذلك وعرفت ايضا قصة دخول مجموع المركب تحت بعض اجزائه وتسميته باسمه ان لم يصدق احد الجزئيين على الآخر ولا يصح تسميته باسمه ولا يجوز ان يكون المجموع واحدا بواسطة امر خارج اذ المتعدد لا يكون واحدا بامر خارج عن ذلك الواحد ولذلك لم يعتبر دخول هيئة السرير في صفته وان كان تركب اللطيف من الجوهر والعرض بعيدا عن الوهم وانما اطنبنا الكلام لان المقام مزلة الاقدام ثم ان ههنا اعتراضات احدهما تاخر الاقسام اذ لا تصديق بدون تصور والجواب ان اللزوم بحسب الوجود لا ينافي التنافي بحسب الصدق كالزوج مع الفرد وثانيهما ان الحجة في التصديق ان كان مطلق التصور يلزم انقسام الشيء الى نفسه والى غيره وان كان المفيد بعدم الحكم يلزم تقوم الشيء بنقيضه والجواب انه سلمنا الاول ولا نحذر فيه لان حاصل التقسيم تميز احد المتحدين عن الآخر وهو كما يكون بضم تميز لكل من القسمين كذلك يكون بضم تخصص المطلق فانه ايضا تميز المطلق عن المقيد فيحصل المراد بتميز احدهما عن الآخر وهذا هو معنى التقسيم او سلمنا الثاني وقلنا المعتبر في التصديق ذات التصور السادج وعدم الحكم انما اعتبر في مفهومه لا في ذاته ومفهومه ليس بجزء من ذاته والسادج هو التصور لا بشرط الحكم لا بشرط عدم الحكم ثم المراد بالحكم ههنا ينبغي ان يكون اعم من الحملي والشرطي التصديق الذي ذكر من التقسيم المذكور يعمهما ايضا فان الحكم الشرطي لا يحصل مع الحكم في الاطراف فان اطراف الشرطي قال من الحكم فيصدق عليه تصور مع حكم وان لم يحكم فبالقياس الى الحكم الشرطي قال فيصح اطلاقه عليه وبالجملة لابد للتصديق من الطرفين فان كانا موجودين وكان الحكم اما اثبات احد الطرفين للآخر او سلبه عنه تحملي وان لم يكن كذلك فلابد ان يتعلق احدهما بالآخر بوجود نسبة بينهما في وجود احدهما عند وجود الآخر او سلبه عنه او نسبة يقتضي انتفاء احدهما عند وجود الآخر او سلب ذكر وسمي كل منهما حكما شرطيا الاول اتصاليا والثاني انفصاليا وتسمية الاول بالحملي ظاهر وكذا الشرطي في الاتصالي اذ معنى الشرط

تعليق

تعليق شيء بشيء وهو هناك يتحقق وكذا الانفصالي للخ نعنه او هو ثابت كلية بالا تصالي في تركيب الاطراف وهذا القدر من المناسبة كاف في الاطلاق والتسمية فلا حاجة الى التزام النقل مرتين من اللغوية الى الموجبات ثم منها الى السوالب لشاكلتها في الاطراف واذ قد عرفت ان التعقل قسمان تصور وتصديق وجب ان يبين احوالها المواد بها الى الاحتياج الى طريق الكسب والنظر هو قوله وكلا مما يعني كل واحد من قسمي العلم التصور والتصديق ينقسم الى بديهي قد يراد بالبديهي ما لا يحتاج بعد توجه العقل الى شيء اصلا هو البديهي بمعنى الاولى وهو اخص مما هو المقصود في المقام ولذلك عبر المواد بقوله لا يتوقف حصوله على نظر وفكر سواء توقف على شيء آخر من حدس او تجربة او شيء آخر او لا يتوقف اصلا كتصور الوجود والعدم مثالا للتصور البديهي والمتافقة في بديهتهما لا يضر بالتمثيل والحكم بان النفي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان مثالا للتصديق البديهي وانما قال والحكم مع انه يشمل كون التصديق نفس الحكم والمفهوم من كلام السابق ان تعقل موضوع الحكم للاشعار بان كسبية التصديق وبديهته بالقياس الى نفس الحكم ايضا وان كان صفة مجموع التعقل والحكم كما عرفناه اولا ان اوفق اداة التمثيل في جزء من المركب المتعدد والاجزاء لا يدل على ان المثال هو ذلك الجزء بل المثال به في التمثيل بالمركبات ان يكون كذلك لا يرى انهم لو قالوا كالنفي والاثبات والحكم بانهما لا يجتمعان لا يلزم ان يقال انه جعل التصديق البديهي النفي والاثبات مع ان الحكم داخل والعقل بان ذلك للاشارة الى ان التصديق نفس الحكم هذا هو البعض من عدم الاقتدار على توجيه الكلام والا فالبديهي ههنا قسم من التصديق وضمير كلا مما راجع الى ما ذكر سابقا ولا يكون للاقسام ان يتغايرا بمقاسمها والى كسبي يحتاج اليه اي الى نظر وفكر كتصور الملك والجن فان حقيقتهما انما تتصور بالحدود والرسوم قيل الملك جوهر بسيط ذو حياة ونطق عقلي غير مائت واما الجن فقيل انه جوهر ذو حياة ونطق ومن شانه كذا ومن شانه ان يتشكل باشكال مختلفة غير ان الملك خير بالذات والجن خير وشرير والغالب فيه الشر والعلم بحدوث العالم وقدم الصانع اي الحكم بان العالم حادث والصانع قديم وفيه ايضا اشعار بان كسبية التصديق انما هو باعتبار الحكم بين الاطراف على تقدير تركبه ايضا ثم ان كون بعض التصورات وبعض التصديقات بديهيا والبعض منهما كسبيا وان كان معلوما بالوجدان لان كلا من يجد بعض تصوراته بديهيا وبعضه كسبيا وكذلك التصديق لكن الوجدان لما لم يفد للغير بين كونه كذلك بدليل يفيد الالزام لغيره وان رجع الى الوجدان ايضا هو قوله اذ لو كانت التصورات والتصديقات يعني جميع التصورات والتصديقات بحيث لا يخلو منه فرد اصلا يدل عليه الالف واللام الاستغراقية ضرورية او مكتسبة ما فقدنا

شيئا منها على تقدير ضرورية الكل اولا فحصلنا اى طاقدرنا على تحصيل شيئ من المطالب
على تقدير كسبية الكل لان النظر المحصل بالنظر من التصور او التصديق انما يكتسب من معارف
اخرى سابقة على معرفة ذلك النظر وان لو كانت تلك المعارف السابقة مكتسبة ايضا كما يقتضيه
كسبية الكل لزم اكتساب شئ من العلوم استنادا وكل واحد منها اى من المعارف الكاسبة
السابقة الى غيره من المعارف الكاسبة الاخرى لكونها كسبية ايضا استنادا غير متناه اما
فى موضوعات اى فى معلومات وقع فيها الفكر متناهية تلك المعلومات وكانت الاستنادات
الغير المتناهية فى موضوعات متناهية الذى هو المستلزم للدور او كانت غير متناهية وكانت
الاستنادات الغير المتناهية الخ هى التسلسل فيلزم على تقدير كسبية الكل اما الدور او
التسلسل المحالان كل منهما فى نفسه او برهن عليه فى موضوعه المستلزمان امتناع الاكتساب
وحصول شئ من العلوم لكنا نقدر عليه فلا يكون الكل كسبيا وبالعناية المذكورة اندفع
ما نوقش من ان المراد ان كان هو التصور بالوجه فمختار ان الكل ضرورى وان كان تصورا
بالكنه فمختار ان الكل كسبى ينتهى سلسلة الاكتساب الى تصور بالوجه فانا اذا اردنا به
كل الافراد بحيث لا يخرج منه شئ اندفع ما ذكر بالكلية واعترض على دليل امتناع كسبية
الكل بطريق التسلسل بانه ان اريد بتوقف حصول المطلوب على استحضار ما لا نهاية له استحضارا
دفعة واحدة فلم لا يجوز التسلسل بمعنى ان الامور المتسلسلة معدات لايجاد الملكة والعلوم المتعلقة بها لا يجب
بمجموعها اياها وان اريد به توقفه عليه ولو فى ازمنة غير متناهية فلا استحالة بجواز ان يكون
النفس قديمة قد حصلت مبادى النظر فى ازمنة غير متناهية فالآن يحصل بها المطالب واجيب
عنه بان كلامنا هذا مبنى على حدوث النفس الناطقة وقد برهن عليه فى الحكمة ولا شك
ان استحضار امور غير متناهية فى ازمنة متمايزة كما استحضارها اياه دفعة واحدة فان قيل
دتم الدليل على تقدير قدمها لان زمان الاكتساب متناه وهو لا يسع استحضار تلك
المبادى ولا حفظها فاذا كانت غير متناهية لا تقدر النفس على تحصيل شئ قلت كانت
النفس او حادثة اجيب بان الواجب حالة الكسب والاستناد استحضار المبادى
القريبة دون البعيدة واما اجتماع تلك العلوم والاكتسابات المتعلقة بها دفعة او فى
زمان متناه فليس بلازم بهذا ما ذكروه والحق انه على تقدير كسبية الكل لا يمكن ان
يحصل لنا شئ من العلوم اصلا سواء كانت النفس حادثة او قديمة اما البديهى فظاهر
واما الكسبى فلان تحصيل علم كل معلوم ع يتوقف على تحصيل ما يكتسب هو منه الى
ما لا نهاية له فى اية مرتبة تفرض وجود معلوم يتوقف ذكر المعلوم على ما سبق بحيث
ما لم يرتفع ذكر التوقف لا يمكن حصول علم لكن لا يرتفع فلا يمكن حصول شئ سواء
كانت النفس قديمة او حادثة وامتنع التسلسل او لا لان جواز التسلسل قدم النفس

باسرها

انما يفيد جواز الاكتساب وهو غير كاف فى تحصيل العلوم بل لا بد من رفع التوقف بالفعل
وهو ممتنع على ذلك التقدير فيمتنع تحصيل شئ من العلوم فلا يفيد قدم النفس شيئا فاذا حصل
لنا بعض العلوم تعين ان جميعها ليست بنظرية وقد يورد ههنا مناقشة خارجة عن قانون
البحث هو ان قولكم لو كان الكل كسبيا لما حصلنا على شئ من العلوم لا يثبت على ذلك
التقدير لانا حينئذ يكون قضايا يتوقف تحصيلها الى الاكتساب فيدور او يتسلسل جوابه
ان عدم اقتدارنا على ذلك التقدير لا ينافى اقتدارنا عليه على التقدير الواقع الذى كنا فيه
هو بديهة البعض فبما اقتدرنا عليه ثبت بطلان ذلك التقدير الباطل واما خروجه عن
قانون البحث فلانه على تقدير ان يتم لا يضر غرض المعلل لان حاصله ايضا ان الكل لو كان
كسبيا لانتفى علم شئ لكن نقدر فنتعين انه ليس كذلك وهو مدعاه ثم ان قيل الثابت
بهذا الدليل امتناع كسبية الكل وبديهة والمقصود امتناع كسبية كل واحد وبديهته
وهو لا يستلزم ذلك جوابه ان يكون احد القسمين باسرها كسبية وينتهى سلسلة
اكتسابه الى شئ من القسم الآخر فلما صحة البرهان موقوف على امتناع اكتساب شئ من
احد القسمين من شئ من القسم الآخر فان تم والا فلا ثم ما ذكرنا من ان كل واحد
من التصور والتصديق ينقسم الى بديهى لا يتوقف حصوله على نظر وفكر والى كسبى
يتوقف وذكر النظر فى اثنا هذه الدعوى ثم عرف النظر عقيب ذكر ظن ان سبب
توهمه كونه مذكورا فيهما وقيل والوجه ان يقدم تعريف النظر على تقسيم العلم لتوقف تصور
تقسيمه على معرفة النظر وهذا منه ظن والظن لا يغنى من الحق شيئا والحق ان المقصود الاصلى
من المقدمة هو تعريف النظر وبيان احواله وانواعه وسائر المباحث انما سيقت لبيانه
والتوجيه بان تعريف ما هو مقصود اصلى يكون مذكورا فى تعريف ما ليس بمقصود بل
انما سبق لاجل ذكر المقصود مما لا وجه له بل يجب ان يتصور النظر فى تعريف البديهى بوجه
يكفيه غير الوجه الذى عرف به ويكون تعريفه الآن مقصودا اصليا بذاته شرع فيه
بعد ما فرغ عن بيان ما سيق لاجله وما هذا كذكر المنطقيين تعريف النظر فى اثناء
بيان الحاجة الى المنطق فان ذكره هناك استطرادى وتعريفه كذكره ههنا ليس كذلك
ثم لفظ الفكر قد يطلق على حركة النفس بالقوة الى ان تنتهى مقدم البطن الاوسط من الدماغ
المسمى بالروية اية حركة كانت اذا كانت تلك الحركة فى المعقولات واما اذا كانت
فى المحسوسات فتقديرية تخيلا وقد يطلق على معنى آخر اخص من الاول وهو حركة
من جملة الحركات المذكورة يتوجه بها من المطالب متعددة فى المعقولات عند ما
طالبة مبادى تلك المطالب المؤدية اليها الى ان يجدها ثم ترجع منها نحو المطالب وقد
يطلق على معنى ثالث وهو جزء من الثانى وهو الحركة الاولى وحدها من غير ان تجعل الرجوع

الى المطالب جزأ منه وان كان الغرض منها هو الرجوع الى المطالب والاول هو الفكر الذى يعد
ن خواص نوع الانسان والثانى هو الفكر الذى كتابنا هذا فيه وفى جزئه جميعا الى علم المنطق والثالث
هو الفكر الذى يستعين بازائه الملبس على ما سيأتى ذكره والمراد من الفكر ههنا هو المعنى الثانى
وهو يرادف النظر وقد يقال الفكر بالمعنى الثالث عبارة عن نفس الحركتين والنظر عبارة عن
ملاحظة النفس تلك الحركة وذكر المعنى الثالث لا ملاحظتها فى المعنى الاول كما توهم البعض كيف لا
والنظر ما يفيد علم ما ليس بمعلوم وملاحظة الحركة بالمعنى الاول لا يفيد شيأ ثم اعلم
ان الناس اختلفوا فى حقيقة النظر فقال القدماء انه مجموع الحركتين فهو اذن من مقولة الحركة
فى الكيف اى توارد الصور على النفس وهم عرفوا الفكر بانه حركة ذهن الانسان فى المبا دى
والرجوع عنها الى المطالب والمتأخرون ذهبوا الى ان حقيقته هو الترتيب الحاصل
من الانتقال اى لان حصول المطالب من مباديه دايرعليه وجودا وعدما واما الانتقال الذى فيهما
فلا يجان عنه الا ان اى لا يوجد الترتيب بدونه واما الاول فلا يلزمه بل هو اكثرى الوقوع
معه فهو اذن يشبه ان يكون من مقولة الفعل وقال انه توجه النفس نحو المطالب ادراكى
بناء على ان المبدأ عام الفيض فمتى توجهنا الى ذلك المطالب افاضه علينا من غير استعانة بعلو مات
سابقة ومنهم من جعل ذلك التوجه عدميا فقال هو تجريد النفس عن العقلات الحائلة عن
حصول المطالب ومنهم من جعله وجوديا فقال هو تحديق العقل نحو المطالب كتحديق البصر نحو المبصرات
فهو نوع من مقولة الفعل وقال بعضهم هو عزم الانسان على الانتقال من المعلوم الحاصل الى المستحصل
والعادم لكل العلوم وواجده لا يتفكر بل الفكر انما حصل له البعض واستحصل به الاخر ولا
بد من معلوم يتوصل به الى المجهول لانا نتوقف بل مع ترتيب يتأدى به الى المجهول وينزل المعلوم
من الفكر منزلة المادة والترتيب منزلة الصورة وصلاح الفكر بصلاحهما وفساده بفسا دهما
او فساد احدهما وهذا اشمل مما عداه واعلم ان الحق لعلم اختيار المذهب المنسوب
الى المتأخرين حيث قال وا النظر ترتيب امور معلومة وما قيل من ان الترتيب لازم للحر كتين
فالتعريف به تعريف باللازم بورد عليه ما ورد على بعضهم انه نفس الترتيب فاندفع عن حد التدرب
مع انه لا يجوز حمل الترتيب على شئ من الحركتين ولا على المجموع ولا يجوز تعريف الشئ بلازمه
الغير المحمول عليه ثم الرتبة فى اللغة المنزلة فالترتيب جعل الشئ فى منزلة وفى الاصطلاح جعل
الاشياء المتعددة بحيث يطلق عليها انها واحد ويكون لبعضها نسبة الى البعض بالتقدم والتأخر
فى الرتبة العقلية فهو اخص من التاليف وانما قالوا ان تعريف النظر ترتيب امور ولم يقولوا
تاليف امور اشعارا بان خصوصيات الاوضاع معتبرة هناك ثم لا بد عند تحقق النظر من امور
متعددة يحصل بينها تاليف وترتيب باعتبار النظر فى المذهبين الاولين وباعتبار ما وقع هو فيه
مطلقا على كل المذاهب لان المبادى التى ينتقل منها الى المطالب انتقالا صناعيا انما يكون فوق

واحد وهو مطرد فى الكل ح لو حصل مطلوب تصديقى من قضية واحدة كما تصديقى بلوازمها
وعكوسها لا يقال له كسب ولا حاجة لكن اكتفوا فى تحصيل التصورات بالمفرد كبعض الخصول
والخواص اللازمة البينة بالمساوية للموصوف فيلزم خروجها عن التعريف المذكور قيل لا نسلم
خروجها لعدم الاعتداد بهما قال ابن سينا التعريف بالفصل نادر وبالخاصة بغير قليل
ناقض ان قيل ان التعريف لطلب النظر قلنا استعمالا واكثريا اجيب بان الخواص النوادر
عن الاحكام شايع وقيل لا بد مع المفرد من قرينة فيلزم التركيب وجوابه ان القرينة لا يقع
فى الترتيب وقيل التعريف بالمفرد انما يكون بالمشتق فهو ان كان فى الظاهر مفردا لكن
معناه شئ له المشتق منه فيلزم التعدد والجواب ان المراد من التعريف تحصيل معنى
الحرف مع ترتيب صناعى ولا ترتيب ههنا كما اصلا وقيل لان كل مطلوب لا بد له من تصور بن
سابق على الطلب ومسبوق بحصول المطلوب منهما فالموصوف مركب قطعا والجواب
ان فيه مع ما سبق من انتفاء الترتيب ان التصور السابق على الطلب كيف يكون جزء
من الموصوف المتأخر عنه الموقوف عليه ويلزم منه توقف الشئ على نفسه ويلزم منه دخول
الوصفيات فى الحدود التامة المركبة من جميع ذاتيات الشئ لدخول التصور السابق
الخارج عن الذاتيات غالبا ومنهم من استصعب الاشكال وغير التعريف الى انه تحصيل امر
او ترتيب امور واما ما قال الامام الرازى من انه ترتيب تصديقات يتوصل بها الى
تصديق فلزم ان جميع التصورات بديهية لما سيأتى وقيد الامور بلفظة معلومة لان الترتيب
لا يتأتى من المجهولات ولا يحصل شئ منها والمراد من العلم مطلق الشعور بوجه ان الحا صل
بالنظر لا يخلو عن شئ مما يطلق عليه العلم ولذلك قال البعض ترتيب امور معلومة او مظنونة
واراد بالمعلوم مطلق التصور والتصديق الجازم المطابق وبالمظنون ما عداه وقال بعضهم
ترتيب امور حاصلة والحصول شامل لجميع انواع الادراكات ثم اعلم ان المراد من العلم
او الحصول المعتبر ههنا ليس من كل وجه بل من الوجه الذى يقع فيه الترتيب اذ الناظر لا يجب
عليه ان يعلم مواد النظر من حيث هى معقولات اول وطبايع للاعيان الموجودة بل من
حيث هى معقولات ثانية ولا هى كذلك مطلقا فان البحث عنها من حيث هى يتعلق بالفلسفة
الاولى بل من حيث ينتقل منها الى غيرها فارباب النظر يجب ان يبحث عن الاشياء على وجه
يستعد المفردات لقبول التاليف والترتيب وذلك هو البحث عن جنسيتها وفصليتها
وذاتيتها وعرضيتها وموضوعيتها ومحمولتها واما البحث عن حقايق تلك الامور وسايراحوالها
فاردع عن احوال النظر وهم انما ينتفعون بها لاقتدارهم على ايراد الامثلة وح يجب ان
يعلم ان النظر ليس بترتيب امور معلومة على اى وجه كان بل انما هو ترتيب امور معلومة
على وجه يؤدى الى استعلام اى علم ما ليس بمعلوم بالفعل بالوجه الذى يطلب به لئلا يلزم

استحصال الحاصل او المراد بالتادية ان يكون التادية من شانه لان يؤدى بالفعل البتة و
المراد بالعلم ما هو اعم شامل للجهل المركب ولهذا يحتاج الى المنطق ليفيدنا قوانين بها نميز صحيح
الفكر عن فاسده مما وصل الى العلم عما يوصل الى الجهل ولهذا جعلوا ذلك ميزانا ومعيارا
للعلوم كلها وكان كل عالم يوزن بذلك الميزان لم يتميز فيه الرجحان عن النقصان ولا الربح
عن الخسران وجعلوا قانون صواب الترتيب في القول الشارح ان يوضع الاعم اولا ثم
يقيد بالاخص وصواب هيئته ان يجعل الاجزاء صورة وصدانية تطابق بها صورة المطلوب
وقانون صواب الترتيب في مقدمات القياس ان يكون الحدود في الوضع والحمل على ما ينبغي
وصواب الهيئة ان يكون الربط بينها في الكيف والكم والجهة على ما ينبغي وصواب الترتيب
في القياس ان يكون اوضاع المقدمات فيه على ما ينبغي وصواب الهيئة ان يكون من
ضرب منتج والفارق الكلي ان يكون بخلاف ذلك وسيظهر الوجه الذي ينبغي والذي لا ينبغي لكل
مزاج بابه وقد اسند الصواب وحده الى الترتيب والصورة وحدها دون المواد بناء على
ان المواد الاول لجميع المطالب العلمية بين التصورات وهي لا ينسب الى الخطاء والصواب
ما لم يقارنها حكم والخطاء في الحكم من باب الصورة والمواد الخ لا يناسب المطلوب لا ينفك
عن سوء ترتيب وهيئة بين الاجزاء او بينها وبين المطلوب اشتباه غير الصواب بالصواب
ويوهم ان صواب باعتبار المادة او باعتبار الصورة وسيأتي تفاصيلها ثم اعلم ان كل امر
صادر عن فاعل مختار لا بد له من علل اربع مادية وصورية وفاعلية وغائية ولا يصح جعل شيء
منها على ذكر المركب ولا توبيخه شيء منها لكن اذا اريد توبيخه على وجه ينقطع به على ذاتيا ترد على
بعض عرضياته يوخذ منها محمولات توصف بها ويطلق عليه توبيخ بالعلل فالتوبيخ بكلها
اتم من التوبيخ ببعضها فلو عرف السرير مثلا بانه مصنوع للنجار من الخشب على صورة كذا الجلوس
السلطان يتضح حقيقته مع بعض صفاته حتى انقباع ولهذا قالوا ان التوبيخ بالعلل الاربع
اتم في الايضاح والمراد بالمادة هنا ما به الشيء بالقوة القريبة اعني اجزاءه جوهرا
كان او عرضا وبالصورة ما به يكون تلك الاجزاء ذلك الشيء بالفعل او هما يطلقان على
الوضيات على طريق التشبيه والمجاز واذا عرفت هذا فالفكر على تقدير ان يكون عبارة
عن مجموع الانتقالين فهو مركب من انتقالات جزئية داخلة في المجموع المسمى بالفكر ولها
هيئة وحدانية يطلق بها على المجموع على انه فكر او نظر فلا يصح عندهم توبيخه بالترتيب لان اللازم
الغير المحمول لا يصلح للتوبيخ بلا اشتقاق واما على تقدير ان يكون عبارة عن ترتيب الصور
فالتوبيخ به لعقل ولا صورة له واما فاعله فعلى التقدير الاول هو معنى تلك الصور على النفس
المتصفة بالفكر ولا مدخل للنفس في الفكر على هذا سوى العزم على الانتقال والتوجه اليه
والاستفاضة والمحلية له فلا يكون فاعلة له وكذا على التقدير الثاني لان الترتيب لازم للحركة

كب

س

التابعة ومطاوع لها ففاعلها فاعل ما يطاوع هو عليه واما الغاية فان كان المفيض مختارا
فهي التادية واما التادي فهو المؤدى اليه بالافادة لا حامل الفاعل على الفعل وانما يكون
النفس فاعلة للفكر على تقدير ان يكون ذلك عبارة عن عزم النفس على الانتقال الا على
هذين الوجهين فقد ظهر ان المشهور من ان الامور المعلومة مادة الفكر ولفظ الامور
يدل عليها بالمطابقة والهيئة الوحدانية صورته ولفظ الترتيب يدل عليها بالمطابقة وعلى الفا
علية بالالتزام والتادي يدل على العلة الغائية لا يستقيم على شيء من المذهبين مع انه اسند
الى صاحبهما ولعل العوم تسامحوا فانهم لما رأوا الامور بمنزلة مادة يقوم بها الفكر
بالقوة والترتيب بمنزلة صورة تقوم بها بالفعل فسموها الذكر مادة وصورة وان كان
الفكر غير مركب منهما وكذا الامور فكون النفس الانساني فاعلة له والتادي غاية
فكان ذكر امر اشبيها بالتحقيق ومن زعم ان الفكر مركب منهما وسماها كالمادة والصورة
حقيقة فقد سها على المذهبين المذكورين ثم ان من اختار ان عزم النفس كان النفس
فاعله والتادي غاية لكن لا يستقيم قسمة المادة والصورة ايضا ثم فرغ عن بيان حقيقة
النظر وموضوعه اراد ان يبين طريقة الذي وقع هو فيه ويقسم طريقة الى اقسامه والمفهوم
من توبيخ النظر وتفصيل المذاهب فيه ان يكون طريقة الذي وقع هو فيه بالحقيقة الصور
التي حركت النفس فيها فان حركة النفس والترتيب المذكور انما وقع في تلك الصور
بل ينبغي ان يكون القول الشارح والحكم الذين هما طريقا ايصال الى المطلوب العلمي
في الحقيقة تلك الصور المرتبة اذ النفس انما يتوصل بالحركة فيها الى المطلوب واما المعلومات
التي يتعلق بها تلك الصور من الماهيات واجزائها العقلية ولوازمها الخارجية والقضايا
الظنية واليقينية والاحكام الايجابية والسلبية فهي ما يتعلق بها طريق النظر اعني الصور
المرتبة لا طريق نظر بالحقيقة لكن الطريق الذي هو هو بين القوم ويبحثون عنه وعن
مباديه القريبة والبعيدة وعن صوره الصحيحة والفاسدة والذي له دخل في الافادة
والاستفادة والمحفوظ في الكتب اصولا وفروعا والمسمى بالموصل المنعم الى القول
الشارح والحكم هو ذكر المركب الذي يتعلق بها تلك الصور التي يقع فيها تلك الحركة العامة
بالفكر والنظر ثم عربوا بالفعون ويطلقون عليها النظر ولعلهم لذلك عرفوا النظر بترتيب
امور معلومة فكانهم لما رأوا ان تلك الصور ربما يستفاد من تلك المعلومات وانها
حالات جزئية قابلة بنفوس جزئية غير متغيرة بعينها وغير منضبطة في انفسها وهي
ليست بصالحة للضبط بالقوانين الاسب ما يتعلق بها من المعلومات المتغيرة اصولا
وفروعا ومبادي وموضوعات فكانت تلك المعلومات اصلا يستفاد منها الوصول
الى المطالب العلمية فخصوها بكونها طريق نظر ولذلك قال المص وتلك الامور المعلومة المترتبة

يا

ان كانت متصورات موصلة الى تصور بمجهول يسمى موقفا التوقيف المطالادراكي وقولنا
شارحا لشرح المعاد كشفة الخفايا كالحيوان الناطق في توقيف الانسان وان كانت مصدقات
موصلة الى تصديق يقيني كان او ظني يسمى حجة لغلبة التوصل بها على خصم في اعلام الحق
ورفع الجهل ودفع الشك والوهم ودليلا ان اعدادها التوصل بها وارشادها اياه الى الحق وانيانها
عن الغواية والضلال مثل العالم ممكن وكل ممكن فله سبب لافادة ان العالم له سبب وتقدم
التصور على التصديق طبعا قدم موصل التصور على موصله وضعا فقال الفصل الثاني من
فصول المقدمة في بيان اقوال الاقوال الشارحة وفيه اربع الفصل الاول وقد يقع فيها اي
في تلك الاقوال ثلثة مباحث الاول في شرايط مطلق الموقف اما اراد بالشرايط مجرد ما يتوقف
عليه وجودا كان او عدميا او ما هو اعم من ان يكون شرطا حقيقة او يحصل به الشرط فان
حاصل قوله ولا يوقف الشيء بالساوي الى قوله وينبغي هو وجوب كون الموقف اعرف من
الموقف ولعدم تحقق ذكر المعنى الاعم انتقد عليه امورا وردوا عليه اجوبة كما ذكرنا في البحث
شرايط حقيقة فانها امور وجودية يتوقف عليها الموقف فيزداد فيه ولا توقف به وبالجملة
قد وسم المصنف جميع ما ذكر بالشرايط مع ان بعضها شرايط وبعضها رفع موانع فاما توسع
في اطلاق الشرط واراد منه ما يعم التحقيقي والتاويلي ثم اذ قد كان حقيقة الموقف والقول
الشارح معلومات مترتبة يقع فيها النظر ويتحرك فيها النفس ويتوصل بها الى مطلوب تصوري
ولا حقيقة له غير ذلك ولا احتياج لنا الى تعيين ازيد في توقيف بالتات قال المصنف في شرايط الموقف
ولم يقل في توقيفه وشرايطه مع ان بعض ما ذكر في البحث توقيف للموقف فكان الحق جعله
توطئة لذكر الشرايط ودفع الموانع هو ما قال موقف الشيء ما يستلزم موقفته موقفته
ال الموقف بالكسر تصورات يكون موقفها وسيلة الى موقفة الموقف بالفتح لاستلزامها
اياه فيكون العلم بها بالموقف لكونه وسيلة سابقا على العلم بالموقف المتوسل به فهذا
شان الموقفية فلا بد ان يرى عما يناسبه سبقة علمية عليه ووسيلة اليه وتعنون البحث بكونه
في شرايط الموقف يدل على ان مجموع المذكور علة لشرطية تلك الشروط على ما وجهنا ٥
ويجوز ان يكون علة الشرطية قوله فيكون العلم به سابقا الى وحده ويكون الباقي توطئة
للموقف وانما لم يقل في توقيفه وشرايطه لكثرة الشرايط ولكونها من المقاصد والتوقيف
من المبادي ومن المعلوم ان لفظ ما في التوقيف المذكور عبارة عن تصورات مترتبة بتوسط
السباق فلا يرد ما ذكر من ان ما يعد لصدقة على الدليل والملزوم والاثر والحدود بالنسبة
الى المدلول واللازم والمؤثر والمحدود ان استلزم موقفة شيء منها موقفة الآخر وصح ما
استلزم موقفته موقفة لكن ليس شيء منها تصورات مترتبة ولا موقفة شيء منها وسيلة
الى موقفة الآخر واما ما قيل من ان موقف الموقف اخفى منه فلا يصح التوقيف به وما قيل لو اصطا

الموقف الى موقف لتسلسل فليس بوارد اصلا لان ما ذكرنا يرد بين مفهومها وانما الموقف
ما صدق عليه الموقف لا المفهوم مثل قول "دال" على ماهية الشيء او ما يفيد الاتيان عما
عداه او امور تصورية يستلزم تصور شيء آخر وغير ذلك ومن المعلوم ان نظرية شيء
منها لا تقتضي نظرية مفهوم الموقف فانه عارض لكل منها لا ذاتي له ثم من شروط الموقف ما لا
يصح التوقيف بدونه ومنها ما قد يصح لكن لا على ما ينبغي والاول هو شرط بالحقيقة والثاني
شرط التتميم للافادة واليسر والمصنف قدم الصنف الاول للاهتمام والاعتناء بشانه وهو ثلثة
ان لا يوقف الشيء بالساوي وينعكس الموقف وبالاخفى منه قدم امتناع التوقيف بالساوي
ثم بالنفي ثم بالاخفى ترقيا من الادنى الاقرب الى الغير الى الابعد الاشد امتناعا ومدار
الكل وجوب سبق العلم بالموقف على العلم بالموقف وتفصيل ذكر قوله ولا يوقف الشيء
بالساوي لغة الجلاء والخفاء بحيث من يوقف احدهما يوقف الاخر ومن لا يوقف لا يوقف
لغوات سبق معرفة على معرفة معرفة كما اذا قيل في توقيف الزوج هو عدد وليس بفرد
وفي توقيف الزوج انه عدد ليس بزوج قيل في المثال المذكور للتساوي نظرا لان التقابل
بين الزوج والفرد تقابل العدم والملكة والملكة اعرف من العدم والجواب ان كلا منهما عدم
وملكة بالقياس الى الآخر فيلزم التساوي في ذكر المعنى ايضا بل كان موقفا بالاخفى لان
المعرف عدم احدهما لوجود الآخر ان ذكر بين الزوج والفرد وليس احدهما موقفا للآخر
بل جزء من الموقف فليس بين شيء منهما وبين مجموع المعرف ذكر التقابل ولو سلم فالمثال
في المثال غير معقول لو قال في المثال لتوقيف الزوج عدد زيد على الفرد وفي توقيف الفرد
عدد ينقض عن الزوج لا يرد تلك المناقشة اصلا ولا توقف الشيء بنفسه ايضا لامتناع
تقدمه على نفسه مثل توقيف الحركة الاينية بانها نقلة فانها هي النقلة من غير فرق بينهما و
توقيف الانسان بانه حيوان بشر فان البشر عين الانسان ولك ان توقيف الشيء بنفسه
باطل لانتفاء شرايط التوقيف لكن الامثلة المذكورة لا يصلح للمثال فان كلا منها مغاير في الخهوم
وان اتحد في الذات وكل منها توقيف صحيح ومثاله للاجمالي مثل الحركة والانسان انسان
وغير ذلك ولا يجوز التوقيف ايضا بما هو اخفى منه لما هو اخفى من الموقف سواء توقف عليه
عليه اي على الموقف موقفية اي موقفة ذكر الاخفى مع كونه اخفى بمرتبة واحدة اي يتوقف كل واحد
منهما على الآخر بلا واسطة بينهما ويسمى دورا صريحا لظهور توقف الشيء فيه على ما يتوقف
عليه ولان توقف الشيء على نفسه الذي هو محظور الدور في قوة الفرع فيه دورا بمرتبة
لذكر مثال ذكر كتوقيف الشمس بانه كوكب نهاري وتوقيف النهار بانه زمان طلوعها اي
طلوع الشمس والشمس مدركة بالبصر والنهار مقدار من الزمان من عوارض المدركات
بالعقل فتوقيف الشمي به توقيف بالاخفى مع الدور او توقف ذكر الاخفى على الموقف

بمراتب او بتوقفات متعددة فانه ان كانت الواسطة واحدة بين الموقوف وبين ما يتوقف عليه فهناك ثلث توقفات ورابعها توقف الشئ على نفسه كتوقف الاثنين باز وج اول وتوقف الزوج باز المنقسم الى الشيئين المتساويين وتوقف كل الشيئين بالاثنين وان كان بواسطتين او اكثر كتوقف الاثنين باز وج اول ثم توقف الزوج باز العدد المنقسم بمتساويين ثم توقف المتساويين بالشيئين اللذين لا يفضل احدهما على الآخر ثم توقفهما اى توقف الشيئين بالاثنين فهنا بين الموقوف المعلوم لكل ناس وبين ما يتوقف هو عليه اعنى الشيئين شيئان الزوج الاول من مصطلحات علم الحساب وكذا المنقسم بمتساويين فكان توقفا بالاخفى مع توقفات اربع وظاهرها التوقف على نفسه ويسمى ذلك دورا مضمرا خفاء توقف الشئ على ما يتوقف عليه وتوقفه على نفسه الذى هو سبب استحالة الدور وعلى هذا القياس اولم يتوقف موقوف ذكر الاخفى على موقوف المثل قولك النار ركن يعنى اصل شبيه بالنفس والنفس من خواص المدركات العقلية والنار من اراذل الامور لديه والمراد النار المعروفة اللطيفة الخفيفة المتشابهة بالنفس فى اللطافة والحركة والنفس فى الكيف والنار فى الاين والاشارة الى اخفائها لادراجه تعميم الافادة من الشروط عبر عنه بقوله وينبغى ان تقدم الاعم فى الموقوف حدا كان او رسما شهرته وظهوره عند النفس والاخذ بالاشهر ايسر فى الانتقال فان العموم سبب الحضور والشعور والخصوص سبب التمييز والتعيين والحصول فالحضور مع التعيين الحصول لو عكس الامر لحصل التوقيف ايضا لكن لا على ما ينبغى من يسر الانتقال ولهذا عد واتاخر الاعم من الخطاء فى الترتيب وجعلوا مثل الناطق للحيوان حدا ناقصا مع كونه جامعا لجميع ذاتيات الموقوف ولم يجز وه عن كونه موقوفا وبهذا مراد من قال تقدم الاعم فى الحد التام واجب اذ به يحصل الحد بجميع اجزائه ومن جملتها الجزء الصورى اراد به الترتيب التقييدى والترتيب الحدى العبرة فى كون الحد حدا بحث لا يصح ان يكون مجموع الاجزاء حدا الا بذكر الترتيب قال ابن سينا فى الاشارات وهذا الانتقال لما عن ترتيب فيما يتعرف فيه وهيئة وذكر الترتيب والهيئة قد يقع على وجه صواب وقد يقع لا على وجه صواب وصواب الترتيب فى القول الشارح مثلا ان يوضع الجنس اولا ثم يقيد بالفصل وصواب هيئته ان يحصل للاجزاء صورة وصرافية يطابق بها صورة المطلوب هذا واما ما قيل من ان ما لا يكون جزءا من المحدود لا يكون جزءا من الحد وان الحد التام ما يكون مجموع اجزائه داخلا فى المحدود فلو اعتبر فى الحد حالة غير معتبرة فى المحدود لكان مركبا من الداخل والخارج وهو ممنوع فليس بتحقيق لان المراد من اجزاء الحد ما تركب منها الحد والترتيب والهيئة من العوارض اللاحقة لتلك الاجزاء بها تصير حدا فما به يكون مجموع الاجزاء حدا حب ان لا يعتبر فى المحدود والا كان المحدود حدا وبالعكس وهو باطل

وبهذا لا يصح ان يقال ان للحد اجزاء غير موجودة فى المحدود فى الترتيب والهيئة لا يخرج شئ منها فى شخص بل لها انواع واصناف يتفاوت بعضها عن بعض فى كونه وسيلة الى المطلوب لذلك قال المص وينبغى ان يقدم الاعم فلم يقل وجب لان فى تاخير نوع من ترتيب وهيئة ولو اتفق الكل لامتنع ان يكون حدا وايضا ينبغى ان يجتنب فى التوقيفات عما يراد الالفاظ الموبهة الخ لا يفهم السامع معناها بسهولة بل قد يحتاج الى تفكر ظاهر فلا يحصل الفهم المقصود منه وذلك مما يختلف بحسب التخاطب والاستيناس فان متعارف كل قوم مشهور عندهم وغريب عند الغير وتعاملها العتاده وهى ما يفهم منه المقصود الاول وان احتيج فيه الى شرح لشخص فلا يضر لكونه موقوفا لا ظاهرا فى السامع لا فى الموقوف وقد يذكر ههنا الاجتناب عن الوحشى وهو ما يشتمل على تركيب ينفر عنه ومقابلها الغريب فكان لم يلتفت اليه المص لكونه راجعا الى اللفظ فلا يعتد به وايضا ينبغى ان يجتنب فى التوقيفات عن الالفاظ المجازية بلا قرينة تصرفها الى المقصود لانها يوجب التردد بين المطلوب وغيره فلا يفيد فكان المص استغنى بوكر المجاز عن ذكر المشترك لانها فى الحكم واحد لان كلا منهما مع القرينة جايز وشايع وبدونها لا يجوز فبيان احدهما يغنى عن ذكر الآخر وايضا ينبغى ان يجتنب فيها عن التكرار بان يذكر مثلا معنى بالمطابقة والتضمن ثم ذكر ذلك المعنى مرة اخرى واما ما ذكر باحدهما مرة واخرى بالالتزام كالجنس المذكور بالمطابقة فى ضمن الفصل التزاما فليس ذلك تكرارا وانما كان الاجتناب عنه مما ينبغى لان مظنة ان يطلب السامع المغايرة بين المعنيين ولم يجد فيخيب بل قد يغلط وانما يجب لانه يجوز ان يتفطن فلا يفوته الغرض وذلك قد يكون فى مجموع لا مثل ان يقال فى توقيف العدد انه كثرة مجتمعة من الوحدات فان الكثرة هى بعينها المجتمعة من الوحدات وكل منهما توقيف الاخر ويكون فى بعض اجزاء الحد مثل قولك فى توقيف الانسان انه حيوان جسمانى ناطق والجسمانى ما خوذ من الجسم وهو داخل فى الحيوان الذى هو جزء التوقيف فذكره بعد ذكر الحيوان تكرار فى ذكر الجزء وهذا النوع قد يقع للضرورة بحيث لا يصح التوقيف المقصود الا به وقد يقع للحاجة بحيث لا يناسب الا به وقد يقع لا لشئ منهما وهو المردود واما الاول والثانى فلا بد منهما الا ان قليل الوقوع ولهذا قال للهم اذا دعت اليه ضرورة فى حد وذكر الذى دعت اليه الضرورة كما فى توقيفات المتضايفين المضاف والمضايف والمتضايف يطلق على الامور الثلثة بالاعتبار على الصفة المذكورة الخ حقيقتها نسبة معقولة للشئ بالقياس الى الغير كالابوة والبنوة وتسمى مضافا حقيقيا وعلى ذات الاب والابن الموصوفين لها من حيث انها موصوفان لها وعلى مجموع العارض والموصوف وهذان الاخيران سميا مضافيين مشهورين والمتضايفان

مطلقا بشكافا ان في الوجود والعدم بحسب الذهن والخارج ولهذا لا يعقل احدهما بدون الآخر
واما الذات الموصوفة من حيث انه ذات او شيء آخر فليست بمضافة اصلا فاذا اريد
ان يوصف احد المتضايفين من حيث انه مضاف الى الآخر كالاب من حيث انه اب او الابن
من حيث انه ابن فلا بد وان يذكر ذات الآخر في توصيفه عاريا عن قيد الاضافة لما بدور و
سبب تضايفهما على طريقة قيد الحيثية لتخصيص بيانه بالموصوف مثل قولك في توصيف الاب من حيث
انه اب على اى وجه من الاخرين الاب اى الذات الموصوف بالابوة حيوان يتولد من نطفة
شخص آخر من نوعه من حيث انه كذلك اى من حيث انه يتولد من نطفة حيوان آخر من نوعه
هذا تكرار ضروري يجب منه لتخصيص التوصيف بالاب على وجه يقصد توصيفه يعني من حيث انه اب
ولولاه لصدق التوصيف على ذات الاب نفسه وهو ليس بموصوف وعلى ذات الابن ايضا
لانه قد يكون كذلك لكنه بذلك يكون ابا لا ابنا فاذا قيد خرج ما عدا الاب من حيث انه اب
المقصود توصيفه فكان قولنا حيوان يتولد من نطفة شخص آخر من نوعه ليحصل اصل الموصوف
وقولنا من حيث انه كذلك لاخراج ما عداه من شمولات ذكر الاول وتخصيص التوصيف بالموصوف
وذلك كان التكرار واجبا والمناقشة بان حقيقة الاب بريئة لاحتياجها الى التوصيف وان هذا
التوصيف لا يصدق على اب بعض الحيوان كالبغل مثلا وغير ذلك مناقشة في المثال لا يجدي
شيئا الان الغرض من التمثيل ايضاح المقصود وهو حاصل وان لم يطرد كل المواد اوردت
اليه حاجة مثلوا الذكر الماهية المركبة من شيء ومن بعض عوارضه الذاتية فذكر الشيء مرة
لنفسه واخرى في توصيف صفته الشاملة توصيفها على ذكر تلك الذات كما في قولهم في توصيف الانف
الافطس هو انف ذو تقعير لا يكون ذلك التقعير الا في الانف فصار الانف والتقعير مكررين
وهذا التكرار انما ساغ للحاجة هي رعاية الوافق بين الموصوف وتوصيفه للضرورة فانه يجوز حصل
توصيفه بلا تكرار بان يقال مثلا في توصيف الافطس هو شيء ذو تقعير مختص بالانف فيكون
توصيفا صحيحا لكن لا يكون مناسبا لان صيغ الكلام على التكرار فلا يناسب الجواب الا
بالتكرار فاذا لم يتكرر فلا يكون موافقا هذا ما ذكره الشراح واما في شرح الاشارات فمثال
التكرار بحسب الحاجة ما يكون الجواب عن سؤال مشتمل على تكرار كمن يسأل عن حد
الانسان لحيوان مثلا فيمتنع الجيب في جوابه الى ايراد حديهما فيقع منه تكرار بحسب الحاجة
وهو غير قبيح بالنظر الى السؤال قبيح لولا السؤال واورد قصة الانف الافطس مثالا للتكرار
بحسب الضرورة وقال صاحب المحاكمات ان الفرق بين الانسان الحيوان وبين
الانف الافطس في اشتمال الحد الاول على التكرار الجائي والتنبيه على التكرار الضروري ليس
بين اذ التكرار في الاول كما كان بالنظر الى السؤال الواقع فيه كذلك التكرار في الثاني فانه لو لم
يقع في السؤال بين الانف والافطس لما وقع تكرار هذا ولعل الخص لهذا اجعل قصة الانف

الافطس من التكرار بحسب الحاجة واورد للتكرار الضروري توصيف المتضايفين والموصوف
من كلام ابن سينا في الاشارات انه لا فرق بين التكرار بحسب الحاجة وبينه بحسب
الضرورة حيث قال ربما يسهون ويكررون من غير حاجة وضرورة وتلك الحاجة كما في
المركبات والاضافات الا ان ضرورة التكرار اما بحسب الذات كما في الاضافيات
او بحسب الغير كما في المركبات هذا وهذا ظاهر في انه لا فرق بين الضروري والحاجي لكن
فرق بين ما بالذات وبين ما بالغير وما بالذات يمتنع الانفكاك عنه وما بالغير يجوز
وهذا هو المعول عليه ثم لا يجوز التطبيق بان يصرف الذاتي هناك الى الضروري هنا لانه جعل
الذاتي اعم من الضروري والحاجي فلا يتوافق ثم ان هذه الشرائط المذكورة لمطلق الموصوف
رسما كان او حدا والموصوف الذي شرائط مختصة به وهي الاحتراز عن الخطأ الواقع فيه
من اما هو بحسب الجنس من ذكر وضع اللازم الاعم مكان الجنس لاشتراكهما في العموم مثل
ان يقال في حد الانسان موجود ناطق فلا يحصل به المعرفة بحقيقته ومن ذكر وضع
المادة مكان الجنس كتوصيف الرماد بانه خشب محترقة فان الجنس مع الفصل في
الوجود والمادة قد يغني عند وجود ذي المادة ومن ذكر الجزء مكان الجنس كتوصيف العشرة بانها خمسة وخمسة ومن ذكر الجنس بعيد الفصل مكان الجنس كتوصيف الانسان
بانه حيوان انساني ناطق فان الجنس يجب ان لا يقيد بعيد فانه ان قيد بالفصل
كان عين نوع وان قيد بغيره يمتنع اقترانه بالفصل ومن ذلك ان يوضع الملكة مكان
القوة وعكسه ومنها ما هو بحسب الفصل من ذلك وضع اللازم مكان الفصل كتوصيف
الانسان بانه حيوان ضاحك ثم لما كان شرط الشيء يتوقف عليه وجود ذلك الشيء
وانتفاؤه الى انتفائه يتوقف على وجود ذلك الشيء قدم المصنف شرائط الموصوف
على بحث انتفاء الى انتفائه وبعد ما فرغ عن ذكر شرائط شرع في تعيينه الى انتفائه
فقال البحث الثاني اقسام الموصوف وفيه اختلاف بحسب وجود التساوي بين الموصوف
والموصوف وجواز العموم والخصوص والاصل فيه ان الغرض من التوصيف هو تميز الشيء وتعيينه
فالقدماء اكتفوا بالتميز في الجملة عن جميع ما عداه اولا فلا يجب الاحتراز عن الكل فلذلك جوزوا
التوصيف بالاعم والاخص واما المتأخرون فلما توهموا ان يعتبر في الجملة بخصوصية مقتضية
لذلك في بعض الصور لكن لا يعتد به لعدم اطراده فكان المصنف لذلك لم يعد تساوي الموصوف
في صحة الشرائط لكن المتأخرين لما رأوا ان الاعم من شيء وان افاد التميز عن بعض ما عداه
لكنه قاصر عن افادته عن جميع ما عداه والاخص لا يشتمل افراد الاعم فلم يعتد بهما وسوطوا
المتأخرون اولى فالاخص في التساوي عندهم والتساوي في باب التوصيف في الصدق والحمل وفي
المعنى بان لا يكون احدهما اكثر من الآخر في الحدود التامة وذلك ليس بشرط في البواقي

والتساوي في الوجود والتحقق ليس بشرط لان الاجمال والتفصيل قد يتحقق احدهما دون
الآخر واذا كان مبنى التقسيم الاتي هو التساوي في المعنى جعل المصنف التساوي مبدأ
التقسيم قال موصوف الشئ لابد وان يساويه اي ذلك الشئ في العموم هو شمول الشئ للشئ
واحاطته به في الصدق والمراد بالخصوص عكس ذلك والمراد بالتساوي في العموم ان لا يكون اخص منه
ليشمل الموصوف جميع افراده افراد الموصوف ويقال له الجمع وهو شمول الشئ لجميع افراد آخر
ويلزمه بطريق العكس النقيض على رأي القدماء متى لم يصدق الموصوف بالكسر لم يصدق الموصوف
ويقال له العكس هو استلزام انتفاء الشئ انتفاء شئ آخر وهو في التساوي في الخصوص
ان لا يكون اعم منه مطلقا او من وجه ليخرج التوصيف بالموصوف وتمييزه عما يغايره ويقال له
الطرد هو استلزام وجود الاول وجود الثاني وهو يستلزم بالطريق المذكور متى لم يصدق الموصوف
بالفتح لم يصدق الوصف ويقال له المنع لانه يمنع عن الموصوف عن التوصيف وانما يتصور على
العموم وحده او على الخصوص مع انكاف لاستلزام احدهما الآخر لان العموم اعتبروا
في التوصيف الجمع والعكس وهما بالقياس الى التساوي في العموم والطرد والمنع وهما
بالقياس الى التساوي في الخصوص ولكون التقسيم الاتي على مذهب من جعل التساوي
شرطا واما على مذهب غيرهم فيرد على ذكر الجمع الخ في قوله فلابد اما ان يكون الموصوف
بحيث يكون كل واحد من اجزائه داخلا فيه اي في الموصوف بالفتح او يكون كل واحد منها
خارجا عنه اي عن الموصوف ويكون الموصوف مركبا منها اي من الداخل في الموصوف والخارج عنه
والاول اي الموصوف الذي يكون جميع اجزائه داخلا في الموصوف اما ان يكون تلك الاجزاء
للموصوف جميع اجزائه اي جميع اجزاء الموصوف بحيث لا يكون له اجزاء سواها ومع ذلك يكون
الترتيب بينها على الوجه اللايق مثل تقديم الاعم على الاخص وهو ما يقال له الحد التام اما
انه حد فلانه في اللغة المنع سمي به الموصوف لكونه مانعا عن دخول الاغيار وخروج الا
فراد
وما بالذاتيات اولى بذلك الاسم مما بالعرضيات واما كونه تاما فلاشتماله جميع
ذاتيات المحدود مساويا له في المنع والصدق وتفصيلا لها بالمطابقة وذلك نهاية
الكمال في التوصيف فكان اولى بان يسمى بالحد التام اولم يكن اجزاء الموصوف جميع اجزاء
موصوفه وذلك اما بان لا يكون مركبا اصلا كالتوصيف بالفصل او به وبالجنس البعيد
او مشتملا على المجموع لكن لا على ما ينبغي كتوصيف الانسان بالناطق او بالجوهر الناطق
او الناطق الحيوان وهو ما يقال له الحد الناقص لفوات بعض ما في الحد
التام من المادة او الترتيب ولكون هذه الطريقة يقبل التفاوت بحسب اشتمال
القليل والكثير وغير ذلك قيل لفظ الحد انما يقال على التام وعلى الناقص بالاشتراك اللفظي
اذ لا اشتراك معنوي بين ما يطابق الشئ معنى وبين ما لا يكون كذلك وقيل كونهما

موصوفا ذاتيا كاف في الاشتراك المعنوي والتفاوت بالقوة والضعف انما يعرض
كونه معقولا بالتشكيك كما في الحدود الناقصة والقسم الثاني الموصوف الذي يكون جميع
اجزائه خارجا عن الموصوف عارضا كما مشى الضاحك في توصيف الانسان وهو ما
يقال له الرسم هو في الاصل الاثر في الطابع ويقال له ذلك لانه يكون اثرا للمرسوم
وظلا له وشيا منه الناقص لنقصانه عما اشتمل على بعض الذاتيات والقسم
الثالث المركب من الداخل والخارج وهو مقابل للمذكورين معا فالمناسب
ان يسمى باسم اخر لكنهم لم يجعلوا كذلك بل اعتبروا الجزء المميز في تسميته وقالوا ان
كان الجزء المميز وحده او مع ما يتضمنه اذا ني ناقصا فالمركب عن بعض الذاتيات
وقد يقع في بعض نسخ المتن ايضا عطفا على المركب من غير ذاتيات ليست هي جميع
اجزاء الموصوف كما مشى الناطق هذا عندي من جواز استعمال الوضع العام في الحدود
الناقصة لكن المشهور انهم لم يعتبروه في التوصيفات بناء على ان المقصود من التوصيف
اما الاطلاع على ذاتيات الشئ والتمييز عما عداه والوضع العام لا يفيد شيأ
منهما وبعضهم جوز اخذه بناء على انه تمييز عن بعض الاغيار ويجوز به الاطلاع على بعض
الذاتيات ولهذا قد يستعملونه في مكان الجنس لكونه شاملا لمجموع افراد الموصوف
كالموجود لما هو موضوع في توصيف الجوهر والوجود في محل مفهوم في توصيف الوضع
وان كان بالعكس اي ان كان المميز في الموصوف المركب خارجا عن الموصوف كما اذا
تركب من الجنس والخاصة كالحيوان الضاحك والجسم الضاحك في توصيف الانسان
يسمى رسما تاما لاشتماله على بعض الذاتي فانه يتضمن به على الحال عنه بالكلية وفي شرح
الاشارات والرسم منه تام يفيد التمييز عن كل ما يغاير المرسوم ومنه ناقص يفيد
عن بعض ما عداه وقيل التام هو الذي يشتمل على ذاتيات المطلوب ضمنا والناقص
ما اقتصر فيه على الوضيات هذا وكلام المصنف هو القول الاخير وعدم تعدد الرسم
باعتبار القول الاول والمذكور في المتن ما هو المشهور لا المطلق لان التوصيف بالفصل
والخاصة مفيد والتوصيف بجميع الذاتيات مع بعض الوضيات يفيد ايضا وغير ذلك
مع انهما خارجان عن القسمة ثم ان علم ان كلا من هذه الاقسام الاربعة ينقسم
الى اسمي وحقيقي قال صاحب المحاكمات اعلم ان الواضع انما يتصور الاشياء بوجه ٥
ومعارف ويضع بازاء تلك المعاني والوجوه الغائمة ان لتلك الاشياء حقايق وماهيات
في نفس الامر توصيف الشئ بما وضع عليه اللفظ حد بحسب الاسم وبتلك الحقايق الثابتة
في نفس الامر حد بحسب الحقيقة وقد يتصور الواضع حقيقة الشئ ويضع لها اللفظ
وقد يكون للمركب الاسم والماهية واحدا كما ان للماهية لوازم وعوارض اذا عرفت

بما كان رسما بحسب الاسم هذا كلامه وقال السيد الشريف ان التعريف الحقيقي الذي
يقصد به تحصيل مالیس بحاصل من التصورات ينقسم الى قسمين احدهما ما يقصد به
تصور مفهومات غير معلومة الوجود في الخارج ويسمى تعريفا بحسب الاسم واذا علم
حينئذ مفهوم الجنس اصطلاحا واريد تصوره بوجه اكمل فان فصل نفس مفهومه
باجزائه كان ذلك حده الناقص اسميا وان ذكر في تعريفه عوارضه كان ذكره رسميا والثاني
ما يقصد به تصور حقايق موجودة ويسمى تعريفا بحسب الحقيقة اما حدا او رسما
ولا يخفى الفرق بين التعريفين والاول يناسب اطلاق الاسمية والحقيقة وان يكون لشيء
واحد حدان اسمي وحقيقي بحسب الاعتبارين ويكون للحقيقي والاسمي قد يتفقان
وكل منهما شايع عند القوم وانت ايضا تعلم لا يرد عليه المنع على تقدير صحته لكن لا يلائم
الاحكام المذكورة بين الاسمية والحقيقية ثم للمعرف نوعان احدهما التعريف
بالمثال سواء كان ذلك المثال جزئيا من جزئيات المعرف كقولك لمن لا يعرف زيدا والفعل كضرب
او لا يكون كذلك كقولك للعلم كالنور وللجهل كالظلمة وهو بالحقيقة تعريف بالمنع الخاص
هو كون المثال حاصلة المخصوص به او مشابهه الذي يتميز به فيكون كلاما بالحقيقة تنبيها
بالخاصة فكان رسما ناقصا فاندفع الاقسام المذكورة لكن لما كان استيناس العقول
الناضرة بكشف الاشياء بامثلها فائدة من تصوير المعقول في صورة المحسوس كان شايعا
في مخاطبات المتعلمين واما التعريف اللفظي وهو ان لا يكون اللفظ واضح الدلالة
فغير ملفظ افراده فضلا عن دلالته على ذلك كقولك الغضنفر الاسد وليس هذا تعريفا حقيقيا
يراد به تحصيل مالیس بحاصل بل المراد منه تعيين ما وضع له اللفظ من بين سايرالمعاني
وهو ليس براجع الى الاقسام المذكورة بل هو بالحقيقة راجع الى التصديق وهو طريقة
اصحاب اللغة وصحة ان يكون بالفاظ مفردة مرادفة فان لم يوجد ذكر مركب تقصد
تعيين المعنى لا تفصيله ثم ان القوم اتفقوا على ان بعضا من التصورات بديهي والبعض
الاخر كسبي يكتسب باحد الطرق المذكورة وفاتهم الامام الرازي في بعض كتبه حيث
قال في الحاصل القول في التصورات وعندي انه غير مكتسب لوجهين اراد به لا شيء
من التصورات بمكتسب بل الحاصل منه حاصل بلا اكتساب وما لا يكون كذلك لا يحصل
اصلا وقيل الاول من اورد هذا الشك ما نرى مخاطبا بقولنا في ابطال الاكتساب ويستدل
عليه الامام بالوجهين المذكورين في المتن فيلزم من ابطال ما ذهب اليه القوم من القول
بانواع المعرفات وافادتها فوجب عنه الجواب عن متمسكه فتعرض له المص بقوله واعترض
عليه بمن استدل على بطلان اكتساب المجهولات من المعلومات في باب التصورات
اولا بد ليل حاصله قياس استثنائي من متصلة مقدمها نعيض المطلوب وتاليها مستلزمه

ذات اجزاء اربعة فابطل كل جزء من التالي ليبطل المقدم ليتحقق نقيضه وهو المطلوب وهو
انه لا يكتسب شيء من التصورات لانه لو اكتسب شيء من التصورات لكان مكتسبا
اما بنفسه او بجزئه او بما خارج عنه او بالمركب من الداخل والخارج والتالي بقسميه
اما بنفسه او بجزئه او بما خارج عنه او بالمركب من الداخل والخارج والتالي بقسميه
بين اجزاء التالي لم يتوقف له بل شرع في بطلان كل جزء منها وتكون توقف الشيء بنفسه
بين البطلان لم يتوقف له ولو توقف بالبواقي تعرض لها بان مجموع اجزاء الشيء عينه
فيلزم من التوقف بها التوقف بنفسه وبعض الاجزاء وان لم يكن عينه لكن ذكر الجزء الخارج
كلما اذا عرف شيء من اجزائه لان ما لم يعرف جزء من اجزاء الشيء لا يفيد معرفته اصلا
اذ النوض في التعريف معرفة الشيء اما بكماله او ببعض وجوهه فما لا يفيد معرفة جزء
لا يفيد شيئا منهما وذكر الجزء الخارج اما ان يكون هو اي الجزء المعرف بعينه فيلزم توقف
الشيء بنفسه وهو بين البطلان او ما هو خارج عنه اي كان الجزء المعرف غير الجزء المعرف
فان كل جزء خارج عن صاحبه فيكون توقف كل جزء بجزء آخر منه توقفا له بالخارج عنه
وقال ان الخارج عن الشيء انما يعرف ذلك الشيء اذا علم اختصاصه اختصاصا خاصا ج
به بذلك الشيء ليشمل افراده وغيره عما عداه واختصاص الشيء بالشيء بنوعه له
وانتفاؤه عما عداه وذلك ان الاختصاص بالمعنى المذكور امر اضافي يتوقف معرفته
على معرفة المتضايفين فح يتوقف معرفة الاختصاص على معرفة معرفة المعرف ليعرف
بنوعه له وعلى معرفة جمع ما يغايره من الامور الغير المتناهية ليعرف انتفاؤه عما يغايره
وذلك اي معرفة الشيء على ذلك التقدير معرفة جمع ما يغايره محال اما الاول فلانا قد فرض
ليس بمعروف فيراد معرفته بذلك الخارج فهو فلان المفروض وان ذلك يستلزم الدور واما الثاني
فلان معرفة جمع ما لا يتناهى غير معقول للبشر ولما ظهر مما ذكر بطلان توقف الشيء بنفسه وجميع
اجزائه وببعضه في ضمن التوقف بالخارج اكتفى بهذا القدر ولم يتعرض للخارج المحض والمركب
من الداخل والخارج فان مجموعها داخل والداخل كالخارج واستدل على
ذلك ثانيا بان المطلوب التصوري ان كان مشعورا به قبل التعريف امتنع تعريفه لامتناع
تحصيل الحاصل وان لم يكن مشعورا به اصلا امتنع طلبه لان ما لا شعور به لا تتوجه النفس
اليه ولا تطلب معرفته وهذا الوجه اشبه ولذلك قدمه الامام على الاول ويوضح القوم لدفعه
وذ فقد سمعت ان اعتراض الامام هو الاستدلال على امتناع اكتساب التصورات فهو ظ يفه
لجواب ابطال دليله فنا قد الحاصل ابطال ادلة بطلان اجزاء التالي في دليله ونقل عنه المص
بقوله واجيب عن الاول قال الامام في الحاصل اما تعريفها بالامور الداخلة فيها فمحال
لان تعريفها اما ان يكون لمجموع تلك الاجزاء وهو باطل لانا نفس ذلك المجموع فتعريفها بذلك
تعريف الشيء بنفسه وهو محال وقال ناقد الحاصل منعا للمقدمة المذكورة قوله لان مجموع

اجزاء الماهية هو نفس الماهية ليس بصحيح واورد له سندا ما ذكره المص من قوله بان الجزء
مقدم على الكل بالطبع والاشياء الخ كل واحد منها مقدم على شئ يمتنع ان يكون نفسه
واوضح ذلك بقوله ويجوز ان يصير عند الاجتماع ماهية هي المغايرة فيحصل موقفها بها كما
ان العلم بالجنس والفصل وبالتركيب التقييدي مقدم على العلم بالجنس المقيد بالفصل
وهي اجزاؤه وبها يحصل العلم به الى هذا كلامه وقول المص وموقف به يعني يمتنع ان يكون مجموع
اجزاء الشئ نفسه مع كونه موقفا به الذي هو محال غير مذكور في نقد المحصل وليس فيه فايدة يعتد بها
والظاهر ان يكون كلام الناقد منواما مع السند على ما هو دأب المناظرة في المقام يطلب به
ابطال دليل امتناع التوقف بمجموع الاجزاء ببيان عدم العلل بتركه مدعاه الذي هو ابطال الا
كتساب في باب التصورات وحاصل كلامه ان بمجموع الاجزاء فيه ثلث اعتبارات بمجموع
الاجزاء على حيالها متفرقة فليس نفس شئ ولا موقفا له وبمجموع الاجزاء من حيث انها حصلت
شيئا واحدا في الذات والاسم والرسم والخاصة وغير ذلك وهو عين الماهية وليس بموقف
ايضا وبمجموع الاجزاء من حيث انها يتركب بعضها مع بعض تركيبا تقييديا شرحيا تفصيليا
بحيث ينتقل الذهن من ذكر التفصيل الى المجمل الحاصل الذي هو الماهية المطلوبة وهذا هو مراد
القوم من ان مجموع اجزاء الشئ يوقف ذكر الشئ وليس هو نفس الماهية اذ قد اعتبر فيه تركيب
تقييدي وهو ليس بمعتبر في الماهية واعتبر في الماهية وحدة ذاتية رافعة للتعدد وحاصله ان مجموع
الاجزاء شيئا واحدا وتلك الوحدة ليست بمعتبرة في الموقف ثم ان كل جزء من اجزاء ذلك المركب
التقييدي وكذا كله بهذا الاعتبار مقدم على نفس الماهية المتحصلة منها في الموقفة لان تفصيل
الشئ متقدم على اجماله في التصور والادراك والمراد من التقدم ههنا هو التقدم في التصور
كما صرح به الناقد حيث العلم بالجنس والفصل والتركيب التقييدي مقدم على العلم
بالجنس المقيد مع الفصل وهذا كلام لا غبار فيه اصلا كما ترى الا ان المص وصاحب المواقف
وصاحب المقاصد وغيرهم من الفضلاء المتقدمين بالاعام اخذوا كلام ذكر الفاضل كما اخذوا
وتفوهوا بما تفوه هو اجزاء ما ذكره في جواز التوقف بجميع اجزاء الشئ واما جوابه عن ابطال
التوقف ببعض الاجزاء تقدير ذلك ان الاعام اذا قال لو كان جزء من الماهية موقفا لجميع
اجزاء الماهية فيكون ذلك الجزء موقفا بنفسه وهو محال قال الناقد في جوابه هذا دعوى لم تقم
عليه حجة فان من الجايز ان يكون الاجزاء كلها او بعضها موقفا للماهية فلا يلزم منه ان يكون موقفا
لجميع اجزاء الماهية حتى نفسه فانا بينا ان الماهية مغايرة للاجزاء كلها وانما وقع هذا الغلط
من عدم التمييز بين الماهية وبين اجزائها كلها هذا كلامه واليه اشار المص بقوله ولان موقف
الشئ ليس بواجب في كونه موقفا ان يوقف شيئا من اجزائه بل يجوز ان لا يوقف شيئا منها
اصلا لجواز استغنائها استغناء الاجزاء باسرها عن التوقف والمجموع المركب من حيث هو

مجموع كذلك اليه فيوقف ذكر الجزء الكل من حيث هو كل من غير توقف شئ من اجزائه وكلام
الناقد منع وسند للزوم توقف الشئ على تقدير ان يكون موقف الشئ بعض جزئه
والمص ذكر سنده مشيرا به الى منوع اشار الى جوابه عن امتناع توقف الشئ ببعض اجزائه على
تقدير ان يوقف ما عداه من اجزاء الماهية كانه قال ولو سلم ان موقف الشئ كب ان يوقف
شيئا من اجزائه فلم لا يجوز ان يوقف ذكر ما هو خارج عنه بان يكون بعض اجزاء الشئ
بديهيا والاخر كسبيا فان البديهي منه كاسبا لما عداه وما قيل من انه توقف بالخارج
ستلزم الدور ولا عاطة ذهن البشر بما لا يتناهى مما ذكره من قوله وتوقف الموصوف
بوصوفه الخ انما يتوقف على كون الوصف الموقف بحيث يلزم من تصوره تصور الوصف تصوره
اي الموصوف وذلك انما يتوقف اختصاصه اي الوصف بالموقف وشموله لنفس الامر لا على
العلم بها اي العلم بالاختصاص والشمول حتى يلزم المحال من الدور والاحاطة بما لا يتناهى
ونسلم ان العلم بالاختصاص واجب لكن لا نم ان ذكر يتوقف على علم المخصص على الوجه المطلوب
بالتوقف حتى يلزم الدور فان الموقف من الجملة كافية واما توقفه على ما يغايره فانما هو على تصورها
باعتبار عام شامل لها ولا محذور فيه كما اذا علمنا اختصاص جسم معين كخزف معين دون
ما عداه من الاحياز قال المص وهو يعني الجواب المذكور عن اعتراض الامام ضعيف لان من جملة
ما ذكر فيه ان مجموع الاشياء الخ كل واحد منها متقدم على شئ يمتنع ان يكون نفس ذلك الشئ
فلا يكون مجموع اجزاء الشئ نفس ذلك الشئ فلا يمتنع التوقف بها وهو باطل لان تقدم كل
واحد منها من مجموع الاجزاء على الانفراد لا يقتضي تقدم الكل من حيث هو كل ومجموع
ليدل على المغايرة بل مجموع اجزاء الشئ نفسه لان الكل المجموعي يغاير الكل الافرادي في اكثر
الاحوال والاحكام وهذا من كلام المص فيه نظر لانه كلام على السند الاتي وهو مردود و
اسلوب الجواب ما ذكره صاحب المواقف من ان مجموع الشئ على تقدير ان لا يكون
نفسه فاما داخل فيه فلا يكون مجموعا او خارج عنه فلا يكون جزءا فتعين انه عينه فانه
على اسلوب اثبات المقدمة الممنوعة على ما هو وظيفة المجيب في المقام وقوله ولا يلزم
من تقدم كل واحد تقدم الكل آه دفع لتعارض سند المنع لدليل المعلل بعد ما اثبت المقدمة
الممنوعة لان سند المنع في المعنى معارضة لدليل اثبات المقدمة الممنوعة ولذلك
ترى كثيرا من مثبتي المقدمة الممنوعة اجابوا عن السند بعد اتمام ادلتهم وهذا هو الوجه
في موقع كلامه واما ما ذكره السيد الشريف في شرحه من انه معارضة او نقض وكلام
صاحب المقاصد من ان كلام الناقد منع واستدلال على المنع فخارج عن الكلام الناقد
على اسلوب المناظرة فانه لم يكن غصبا وهو غير معقول مع انه لا يفيد شيئا على تقدير
لان غايته ان لا يكون مجموع اجزاء الشئ عينه ولا يلزم منه ان يكون صالحا للتوقف حتى تحل

غرض المحصل من امتناع التعريف بجموع الاجزاء والصحيح ان يقصد الناقد من كلام هذا المانع مع
استدعاء ما سيوظفه في المقام من طلب تصحيح دليل امتناع التعريف بجموع الاجزاء لو امتنا ع
الكسب في التصورات باثبات المقدمة الممنوعة ليصح عنده ويتم هذا وقد عرف جواب كلام
صاحب المواقف والدفاع اخر اضعه عن الناقد بما قد سلف منا من ان مجموع اجزاء الشيء فيه
ثلثة اعتبارات مجموع بحيث كل واحد واحد وليس بموقوف ولا نفس ماهية بل هو داخل في
الماهية ومجموع باعتبار تقوم البعض مع بعض وتحصله بحيث ان يكون الكل شيئا واحدا
هو ذكر الكل وهو بهذا المعنى غير الماهية ولا يجوز ان يكون موقوفا ايضا ومجموع باعتبار ان يتركب
البعض مع بعض تركيبا تقييديا تفصيليا وهو بهذا الاعتبار حد وليس هو عين الكل ولا داخلا
فيه لان فيه اعتبارا لا يعتبر في الماهية اعني التركيب التقييدي بل هو فارغ بهذا الاعتبار لان
المركب من الداخل والخارج فارغ وما قيل من ان الحد التام يجب ان يكون جميع اجزاء داخلا
في المحدود والحد منها اجزاؤه الخ لا يكون به الحد حدا كالتركيب الحدي الذي يكون به الاجزاء حدا
فاذا لو كان ذكر الجزء موقفا فيه ايضا لكان المحدود حدا وهو خلاف المفروض وهذا هو الذي
به يغاير الحد المحدود ويدخل سائر اجزائه في المحدود ويطابق المحدود ويبتنيه فبين الحد
والمحدود اجزاء مشتركة هي ذاتيات تهابي ما يطابق احدهما بالآخر ويحمل عليه وكل منهما اجزاء تحلي
به تميز عن الآخر هو التركيب تقييدي وهيئة وحدانية في الحد وتركيب تقومي والخارجي
في الماهية بما يكون الحد حدا او المحدود محدودا واما ضعف جواب الناقد عن امتناع
اكتساب تصور الشيء ببعض اجزائه من قوله ان موقوف الشيء لا بد ان يوقف شيئا من
اجزائه فنوان يقال ولو كانت الاجزاء باسرها معلومة فيحتاج الى توقيف ذكر الجزء
كانت الماهية معلومة بجميع اجزائها لان ماهية الشيء ليست الا مجموع اجزاء ذلك
الشيء فاذا علمت تلك الاجزاء باسرها كانت الماهية معلومة بالضرورة والا اي وان
لم يكن الماهية معلومة حال ان يكون جميع اجزائه معلومة لم يفد التحديد لان فايدة تصوير
الماهية بجميع اجزائها غما لا يفيد تصور جزء منها لا يفيد معرفتها اصلا فلا يكون حدا ولا يخفى
ان هذا انما يرد على ما ذكره المحصل لا على ما ذكره ذلك المجيب فانه اذا قال الامام ولو كان جزء
من الماهية موقفا كان ذكر الجزء موقفا لجميع اجزاء الماهية فيكون موقفا لنفسه وهو محال
قال المجيب هذا دعوى غير صحيح ولم يقم عليه حجة فان من الجايز ان يكون الاجزاء كلها او بعضها
موقفا للماهية ولا يلزم منه ان يكون موقفا لجميع اجزاء الماهية حتى لنفسه هذا ومعلوم ان
حاصل جواز رفع ايجاب كلي وكلام المحصل انما هو على السلب الكلي فلا يرد واما ضعف جوابه
عن امتناع توقيف الشيء ببعض اجزائه على تقدير ان يوقف ما عداه من الاجزاء هي قوله
انما يتوقف ذلك على نفس الاختصاص لا على العلم به فلا يلزم المحال بان يقول لو استلزم

ذكر اللازم الخارجي تصوره تصوره اي تصور الملزوم فان كان ذكر اللازم متصورا بوجه
ما بديهي او نظري كان الملزوم متصورا بذلك الوجه ايضا وح امتنع التعريف به لامتناع
تعريف الموقوف وح فاستغنى ذكر الشيء عن التعريف فكيف يكون الخارجي موقفا له
وان لم يكن متصورا بوجه ما امتنع التعريف به لان ما لم يتصور بوجه من البداهة او
الكسب لا يلزم من تصوره تصور شيء آخر فامتنع التعريف به فتم دليل امتناع
الاكتساب بالجزء على تقدير ان يوقف ذكر الجزء ما يغايره من اجزاء ذكر الشيء وامتناع
التعريف بالخارجي في ضمنه سالما عن المنع والجواب انه ان اريد بتصور الملزوم عند تصور
لازمه تصوره مستقلا في نفسه بلا واسطة اللازم فممنوع انه لا يستلزمه ولا يفيد ذلك
بالملازمة لجواز ان يكون للازم طريق حصول او لا يكون للملزوم طريق في تلك الحوالة
سوى الاستقال من لازمه فيما زعم مثل ذلك ان يحصل اللازم بالنظر والملزوم بالنظر في لازمه واما
ان اريد به انه يستلزم تصوره بواسطة ذكر اللازم الخارجي فيمنوع بان اللازم معلوم بالبديهة
او بالكسب ويعلم ملزومه بالنظر في لازمه وهذا هو الواجب بالاكتساب ولا يفيد الانتقال
من مثل ذكر اللازم الى ملزومه بلا نظر فانه لا يمتنع ذكر وقوع مثل ذكر اللازم في طريق النظر
وكونه من المقدمات الاخيرة في النفس عند عزمها استحصال المجهولات من المعلومات
ثم المحصل لما زعم ان اجوبة الناقد المحصل عن اعتراضات الامام ضعيفة بل باطلة على زعمه
اجاب عنه باجوبة مرضية عنده هو قوله بل الجواب الحق عن وجوه اعتراضات الامام
اما من قوله فلان مجموع اجزاء الشيء نفسه فيمكن ان يقال ان الاجزاء لها اعتبارات
منها ان يتصور كل واحد منها على انفراده ويكون بهذا الاعتبار معلومة وهي بهذا الاعتبار
ليست بماهية والتحديد يفيد موقوفا لا اجزاء شيء باجزائها انما يفيد استحضارها اي تلك الاجزاء
مجموعة وكونها ماهية بحيث يحصل في الذهن من صور تلك الاجزاء على انفرادها صورة وحدانية
مطابقة للمحدود الذي يطلب توقيفه بتلك الاجزاء وهي مغايرة لكل واحد واحد منها من
الصور هذا ولا يخفى ان المفهوم من قولهم ان الاجزاء على انفرادها معلومة انما على ذلك القدر
كافية في التوقيف وليس كذلك فان لكل هو تلك الاجزاء مع تركيب تقييدي وترتيب
وصفي وهيئة وحدانية حدية مختصة باحد تلك الهيئة كانت الاجزاء حدا وموقفا ولذلك
قال ابن سينا في الاشارات وهذا الانتقال لا محالة عن ترتيب فيما يتصرف فيه هيئة
وايضا يفهم من قوله يفيد استحضارها مجموعة ان الماهية عبارة عن مجموع الاجزاء وكيف
كانت وهذا بعينه ما ذكره الامام من ان مجموع اجزاء الشيء نفسه والامام ينسب
الى الغلط لعدم قوله بالفرق بين الماهية وبين جميع اجزائه والمحصل به عنه ثم
الظاهر ان قوله وكذا الرسم معطوف على قوله والتحديد يفيد استحضارها يعني

وكذا الرسم اى معرفة اجزاء الرسم على انفرادها يفيد استحضار الماهية ان كان مركبا يعنى بفيد التوقف بالرسم كما يفيد يعنى على تقدير ان يكون ذلك الرسم مركبا وفيه اشارة الى ان الترتيب
فى الحد معتبر ايضا واما المفرد فمن كل منهما غير مركب فلا يفيد شيأ من العلم لا حقيقة ولا وجها
هذا هو المناسب للمقام وللفظه وكذا لكن ليس له فايدة يعتد بها فانه فى حيز الجواب عن
قوله والخارج انما يوقف اذا علم اختصاصه الخ وهو مما ليس فى شئ وايضا لا ينافى قوله ان الاجزاء على انفرادها معلومة فانه يدل على انها على انفرادها بلا اعتبار تركيب حد ب
وهو ينافى قوله ان كان مركبا مع ان قصة الرسم غير مذكورة فى كلام احد من الفريقين هذا
والحق فى المقام ان ما ذكر من الانفصال والترديد المذكور ليس بمتصورين بين الماهيتين
موقفها فان ذكر من احكام الموجودات الخارجية والتحققات العينية المتاصلة فى
الذات والحقيقة وليست الموقفات كذلك فانها عبارة عن امور عقلية وصور ذهنية
منتزعة عن حقايق متاصلة موجودات متحققة حسب الاشتراك بينها وبين غيرها من
الحقايق وحسب الاختصاص بحقيقة واحدة وليست هى باعيان للماهية ولا اجزاء لها ولا
خارجة عنها مطلقا بل هى عين باعتبار وجزء باعتبار وخارج بالاعتبار الاخر والكل فى الواقع والخارج
شئ واحد ولهذا يصح الحمل بين كل منها وبين الماهية وبين البعض منها وبعض افرادها فانها
من اجزاء المعرفات والحدود للامور الماهيات والذوات والا فلا يصح حمل الجزء على الكل
ولا على جزء آخر عقليا كان ذلك الجزء او خارجيا فان الكلية والجزئية توجب التباين بين الاشياء
ولهذا اعتبر وانه صح حمل الاجزاء العقلية بمجرد ذواتها بلا اعتبار انها اجزاء للماهية وعلى تقدير
تسليم الترديد المذكور قلنا توقف الاشياء بانفسها قوله وهو محال الاقتضائه التغاير
بين الشئ وبين نفسه وتقدم الشئ على نفسه قلنا انما يتم ذلك فيما اذا كان كذلك
من كل الوجوه وليس الموقوف كذلك فانه يغاير العقل وعين الخارج وينبغى ان يكون
الموقوف كذلك وقلنا توقف الاشياء بجميع اجزائها قوله وهو ظاهر قلنا ذلك باعتبار الخارج
وليس كذلك فى العقل والتوقف انما هو بحسب العقل وكفانا ان سعض اجزائه ولا يلزم
منه شئ مما ذكر فان ذلك انما يتصور فى الاجزاء الخارجية الخ لها اثنيات متاصلة ووجو دات
متغايرة فى الواقع وليس الصور العقلية كذلك بل كل منها عين الماهية وعين الآخر من ت
وجه آخر ونقول انه بالامور الخارجة قوله يلزم له العلم بالاختصاص قلنا ما لم يعلم اختصا ص ه
لم ينزع العقل منه صورة واما كيفية انتزاع تلك الصور وخصوصيات احوالها على
انفرادها وكيفية توسيطها ليكون قولا شارحا فعلم المنطق موضع لمعرفتها وهكذا ينبغى
ان يوجه المقام ويحقق المرام واجيب عن الوجه الثالث من الوجهين اللذين ذكرهما الامام
فى امتناع اكتساب التصورات بان توجه الطلب نحو المشعور به ببعض اعتباراته

فلا استحالة فى التوجه اليه لكونه مشعورا به بوجه ناقص ولا فى الطلب اياه لكونه غير
مشعور به بوجه كامل والحاصل ان مراتب الادراك متفاوتة بالضعف والقوة و
النقصان والكمال فالمطلوب تصوره معلوم بادراك ناقص مطلوب استكماله
كما ان المطلوب تصديقه معلوم المحمود مطلوب الحكم عليها فلا يلزم تحصيل الحاصل
ولا توجه الطلب نحو المجهول المطلق قال الامام فان قلت هو مشعور به من وجه دون وجه ٧
قلت فالوجه المشعور به غير ما هو الغير المشعور به والاول لا يمكن طلبه لحصوله والثانى لا يمكن
كونه غير مشعور به مطلقا واجاب عنه الناقد بانه مغالطة ضحكة فان المطلوب ليس
هو احد الوجهين المتغايرين بل هو الشئ الذى له وجهان وذلك ليس بمشعور به مطلقا
وليس بغير مشعور به مطلقا بل هو قسم ثالث ومن المعلوم انه لم يرد ان هناك ثلثة
اشياء اذ لا شئ هنا الا الماهية المطلوبة توقيفها وهى مع كل من الجهتين والتغاير
بين الجهتين لا بين الماهية وبينهما فاجمة اعتبارها المخصوص ولا يتعدد الشئ بتعدد خصوصيا ت
ويندفع به ما توهمه صاحب المواقف وارتكب بما اجاب عنه من قوله حاله الوجهان هو الجهة
ويلزم على الجهة ما يلزم على الماهية والجواب الذى هو التغاير الاعتبارى اظهر فى الماهية
من الجهة مع ان المطلوب توقيفه بالاعتبارين هو الماهية لا الجهة فالتوجيه فى الجهة فرو ح
عن البحث والبحث الثالث من مباحث الفصل الثانى الاقوال الشارحة فى بيان ما يصح
ان يوقف من الحقايق وما لا يصح منها وبيان ما يصح ان يوقف شئ اخر به وما لا يصح ومدار
هذا ان الحقايق اما بسيطة او مركبة فى العقل بان يكون لها ذاتى مشترك بينها وبين غيرها
من الحقايق وذاتى مختص بها كالجنس والفصل او لا يكون فانه يطلق على ما له جنس وفصل
مركب عقلى وما لا يكون كذلك يقال له بسيط وان لم يكن للجنسية والفصلية باعتبار
انهما جزآن وتحقيق ذلك ان التركيب العقلى المحض انما يكون بصور حاصلة فى العقل
منتزعة من شئ واحد بالذات بحسب الاشتراك مع الغير فى معنى والاختصاص
فى معنى آخر فتلك الصور ان احدث شرطا انما تغاير فى الوجود الذهنى وتركب منها
شئ فى العقل لا يكون شئ منها جنسا ولا فصلا لانهما من الامور المحمولة هى لا يحمل الجزء
على الكل ولا على جزء آخر عقلية كانت الاجزاء او خارجية بل يكون بهذا الاعتبار عادة
حاله الجزء فى العقل واما ان احد بشرطا انها متطابقة لامر واحد فى العقل والخارج من غير
اعتبار تغاير بما فيكون كل واحدة منها عين ذلك الشئ لا جزءه ولا جنسه ولا فصله وان
اخذ من حيث ذاتها لا بشرط شئ بل من حيث هى هى فيكون معنى محمولا على المنتزع
عنه قابلا للتغاير والاتحاد وفى هذا الاعتبار لا يكون جزءا من ذلك الشئ ولا عينه لكن يكون
جزءا من حده ومن تصور الحاصل منه فى العقل فهى بهذا الاعتبار جنس وفصل وخاصة وغير

ذلك ومعنى كونه ذاتيا له انه اذا توجه النحل الى مجموع الصور الحاصلة منه في العقل وجد ت
تلك الصور من بينها بحيث اذا رفعت رفعت الماهية واذا ثبتت كلها ثبتت وهذا ليست
كذلك ويقال لها العوارض واذا كانت تلك الصور جزءا باعتبار وجنسا وفصلا باعتبار
آخر فاعملوا في قيد الاعتبار وقالوا ان الماهيات مركبة من الجنس والفصل في العقل
ومنه قيل واسباب الوجود والفاعل والغاية والموضوع واسباب الماهية الجنس
والفصل من حيث الوجود في العقل والمادة والصورة من حيث الوجود في الخا ج
ثم ان اريد بالماهية الصورة الحاصلة من الشيء في العقل فالامر كما ذكر من كون
الصور الذاتية اجزاء واجناسا وفصولا وجنسا باعتبارات مختلفة واما على تقدير ان
يراد بها مطلق تلك الصور باعتبار ان الحاصل في العقل صور الاشياء لا ذواتها وانفسها
كما هو الحق فنسبة هذه الاعتبارات الى الماهية شائع فانها اعتبارات صورتها لا اعتبارات
انفسها وفي هذا الذي ذكرناه لا فرق بين المركب من الاجزاء الخارجية وبين غيره المركب منها
فان العقل كما يجد بين البسيط والبسيط من المناسبة والمخالفة وحكم يتحقق المشترك
بينهما والمختص بكل منهما كذلك يجد بين المركب والمركب من الاجزاء الخارجية المشترك
العقلي والمختص العقلي لكل منهما غاية ان يكون مشترك المركب حركبا كالحيوان المركب
من الاجزاء الخارجية المشترك بين انواعه وبهذا قد انضبط الامر كله وانرفع الشكوك
بالاسر واستقام كون علم المنطق الباحث عن احوال النسبات العقلية ٧
مفردا تها ومركباتها معيارا يتميز به صواب الفكر عن خطائه وفي ذكر هذا ونقل الامام
الرازي عن ابن سينا انه قال في الحكمة المشرقية ان الحد قد لا يتركب من الجنس والفصل
فان الماهيات المركبة منها ما يتألف حقايقها من الاجناس والفصول فلا بد
ان يكون حدودها مشتملة عليها ومنها ما يتركب على غير ذلك النحو من التركيب فقد
يحد لها حدود لكن لا من الاجناس والفصول لانتفائها بل من اجزائها والمقصود
والمقصود من التحديد ان يدل على الماهية بحيث يحصل في العقل صورة مطابقة لها
ليست ماخوذة من الامور اللازمة او اللاحقة لفهوم اللفظ هذا كلامه وبهذا يدل
على جواز التعريف بالاجزاء الغير المحمولة ومن المعلوم ان الاحكام المنطبقة لا تجري
فيها فلا بد من علم آخر يتميز به صحيح مثل هذا الحد عن فاسده ولتعريف هذا اضطروا عن
قانون المعقول والمنقول لقلة التعرض لاتخاذ الاجزاء العقلية من المركبات
الخارجية والامر سهل كما حققناه واذا عرفت انه يجب ان يراد بالاجزاء الاجزاء العقلية
المحمولة بعضها على بعض وعلى المركب وبالتركيب التركيب الاعتباري ومع التركيب
كون الماهية بحيث ينتزع منها الصور العقلية فمع البساطة ان لا يكون كذلك مركبة

كانت الحقايق في الخارج او بسيطة قلنا وكلا منهما اي كل من المركب والبسيط بالمعنى
المذكور اما ان يتركب منه غيره او لا يتركب منه شيء اصلا فالبسيط الذي لا يتركب عنه
غيره لا يحد بشيء لانعدام تركبه ولا يحد به غيره لانعدام تركب الغير منه كما لو اجب ٢
المنزه عن الدخول تحت جنس لعدم مناسبة حقيقة ٢ حقيقة الممكنات واستلزام الفصلي
بدون الجنس ولا يكون جزءا من الغير فلا يحد ولا يحد به ٢ واما البسيط الذي يتركب
عنه غيره يحد به ذلك الغير ولا يحد نفسه لعدم تركبه عن الغير كالجوهر وسائر الاجناس
العالية الغير الواطئة تحت الجنس فانها بسيطة في العقل ويكون هي اجزاء عقلية
مما تحتها فيحد بها ولا تحد هي والمركب العقلي الذي لا يتركب عنه شيء تحد تركبه ولا يحد به
لانعدام تركب شيء منه كالانسان المركب من الحيوان والناطق في العقل ولا يكون
جزءا من شيء من الحقايق لحصوله وكونه حقيقة تامة والمركب الذي يتركب عنه غيره يحد
باجزائه ويحد به ما وقع هو جزءا منه كالحيوان المركب من الجسم والنامي والحساس والمتحرك
بالارادة ويتركب منه ومن الناطق الانسان فاحدنا ما كان اونا قصا لا يكون الا
للمركب بالنوع المذكور لان ما لا يتركب في حقيقة لا يدل عليه بقول دال على حقيقة ولو
دل عليها بقول عرضي لا يكون ذلك حدا بل يكون رسما وان اداها فالحد التام من
التفطن لحقيقة المطلوب وذلك اذا كان مشتملا على لوازم تقتضي الانتقال منها الى حقيقة ملزومها
كما هي لكن لا يقال لها الحد وذلك هو الرسم التام عند من قال بانه قول يفيد التميز عن كل ما يغاير
المطلوب واما عند من شرط فيه دخول الذاتيات مع العرضيات فلا يكون تاما والنقص
اغلب على هذا القول في الرسم التام فيما مر ولهذا قال وكذا الرسم التام لا يكون الا للمركب
واما الرسم الناقص الذي هو من العرضيات المعروفة عنده فيشملها اي البسيط و
المركب ثم لما فرغ عن مباحث الفصل الثاني في القول الشارح الموصل الى المطلوب
التصوري شرع فيما يوصل به الى المطلوب التصديقي فقال الفصل الثالث
من فصول المقدمة في الحجج جمع حجة وهي في اللغة الغلبة وفي اصطلاح الحكماء القول
المؤلف من الاقوال يقصد به ايقاع تصديق بقول آخر وزاد بعضهم او ما يقوم مقا م
تصديق ليشمل القياس المشروط وعند المتكلمين كل ما به يستدل على اثبات شيء
وتصديقه نقليا كان او عقليا او عاديا موجبا كان او مركبا من مقدمات او ما خذ لها
كالعالم للصانع والكتاب والسنة والاجماع للاحكام الشرعية لافادتها العلم
المتمسك بها الغلبة على غيره وفيه اي في هذا الفصل ثلث مباحث الاول
في انواع الحجج يعني تنوعها الى انواعها وتقسيمها الى اقسامها ولفظ الانواع لا يقتضي
الاختلاف الذاتي بين اقسام الحجة فان الحجة الواحدة قد تكون قياسا باعتبار

واستواء باطرد كما في القياس المقسم وكذا التمثيل قد يكون برهانا ويكون المثال حقا
ولفظ الدليل قد يستعمل عند الحجة فيطلق على تلك الامور مطلقا وقد يخص بما يفيد القطع واليقين
وقد يسمى مفيد الظن امارة وقد يخص مع ذلك بما يكون الاستدلال فيه من المعلول
على العلة ويسمى برهانا انيا وعكسه تعليلا وبرهانا لميا ولعل المص اراد ههنا ما كان
بمعنى مطلق الحجة بقرينة ذكر الحجة وتقسيم الدليل ويكون لفظ الحجة اعم في اكثر الاحوال من لفظ الدليل
واشيع منه في هذا المعنى عنون الفصل بهم فما رأى ان وجه الضبط بين الاقسام يرد على لفظ
الاستدلال وبه شاع عرف الدليل بعد ما عنون بالحجة فكان تعريف الدليل بعد ذكر الحجة
بيانا للمأخذ وجه الضبط بين اقسام الحجة وليس بين لفظ الحجة وبين لفظ الدليل تراوف
لتغاير بهما في المفهوم وان اكتسب الصدق والوجود والدليل هو الذي يلزم
من العلم به العلم بالتصديق به بمعاونة العقل لزوما عقليا او عاديا اتفاقيا او توليديا او
اعداديا فخرج بما يحتاج الى البيان او يحتاج اليه العلم اي التصديق بوجود المدلول تحقيقا
مطلقا وشموله وجودي كان كالصانع للعالم او عدمي كعدم العلم لعدم الجهوة والقول
بانه اراد بالوجود ما هو اعم من الذهني حتى يشمل المدلولات العدمية غير صحيح لان
المطلوب بالدليل اثبات نفس الحكم لا تحصيل صورة المدلول في الذهن ولا صورة قصد
فيه بانه كذا والمراد من العلم ههنا ما يعم الظن واذا كان الغرض من تعريف الدليل بيان
توطئة لوجه ضبط اقسام الحجة والا فحقيقة معلومة بالبديهة او بالعرف والاستصحاب
فقد اندفع ما توهم من ان لفظ العلم مشترك بين الظن واليقين فلا يجوز استعماله في
تعريف الدليل وكذا اخذ المدلول في تعريفه يوجب الدور وان التعريف الخ اعتراضا مما لا بد
منه البتة وعبارته لا تفي لذلك وبهذا القدر يحصل الشعور بمعنى الدليل والاستدلال
الذي هو جهة ضبط التقسيم المذكور ثم الشهور في تقسيم الحجة والدليل الى القياس
والاستقراء والتمثيل ان يقال لا بد من مناسبة بين الحجة والمأخوذ من ان حالا مناسبة
بينهما لا ينتقل الذهن من احدهما الى الآخر وذلك اما ان تشمل احدهما على الآخر او اشتمال
الآخر عليهما قال الامام في المخصص الاستدلال اما ان يكون بالكلي على الجزئي او بالجزئي
على الكلي او بالجزئي على الجزئي وقال في المحصل اذا استدللنا بشيء على شيء فاما ان
يكون احدهما اخص من الآخر او لا يكون والاول على قسمين لانه اما ان يستدل بالعام
على الخاص وهو القياس في عرف المنطقيين واما بالعكس وهو الاستقراء واما
الا فلا يمكن الاستدلال من احدهما على الآخر الا اذا اندرجا تحت وصف مشترك
بينهما فيستدل بثبوت الحكم في احد الصورتين على المناط هو المشترك ثم يستدل
بذلك على ثبوته في الصورة الاخرى وهو القياس في عرف الفقهاء وكل من هذين

الضبطين لا يشمل الاستدلال باحد الكليين المتساويين على الآخر كقولنا كل انسان
ناطق وكل ناطق حيوان فانه خارج من القسمين وذلك قال المص فاما ان يستدل
بالكلي على الجزئي او باحد المتساويين على الآخر حاصله ان كان المناسبة بين الدليل
والمدلول مناسبة الكلية والجزئية والكلي هو الدليل او يكون من التساوي في الصدق
والوجود فهو القياس وما ذكره الامام في المخصص في ذيل التقسيم المذكور واجا
الاستدلال بالكلي على الكلي فهو داخل فيما ذكرنا لان احد الكليين اذا كان داخلا في
الآخر كان جزئيا بالقياس اليه وهو القياس وان لم يكن داخلا فاما ان يندرجا تحت
كلي آخر وهو التمثيل او لا يكون كذلك وح لا يكون الاستدلال به هذا كلاما فلا طائل
تحته لان من المعلوم ان المراد بالكلي والجزئي ههنا ما يعم الاضافي والحقيقي واعلم ان ذكر
المتساويين فلا يفيده القول المذكور فان الانسان والناطق لا يدخل احدهما تحت
الآخر ولا يندرجان تحت كلي آخر ولا يقال ان احدهما جزئي اضافي للآخر او اخفى منه
ولو اولنا ذكرهما بتأويل فلا يفيد اذ الاستدلال حينئذ ليس باعتبار ذلك التأويل وصاحب
المواقف اجاب عنه بجواب حاصله اذا استدل باحد المتساويين على الآخر يراد بالكلي
المدلول عليه افراده ولا شك ان تلك الافراد داخلة تحت كلي هو لازم الاوسط فيكون ذلك
بالحقيقة استدلالا بالكلي على الجزئي وفيه نظر لان ذلك مردود الاحوة والعبرة في جهة الضبط
بظاهر الحال قال صاحب التلويحات وحتى اذا حكمنا كليا على كلي فليس بناء على مشاهدة
الجزئيات بل نظرا الى نفس الماهية وكيفية اذا علمنا كلي انسان حيوان بعض طبيعة
الانسانية ثبوت الحيوان لها بمعنى ان الانسان لا يتصور كيفية الا وان يكون حيوانا
وتلك الحقيقة محققة في كل واحد من افرادها الجزئية فيصدق الحيوان على كل واحد صدقا
واجبا ولذلك قيل الحكم على كل واحد لا يكون الا ضروريا ولو سلم ان الحكم على افراد
الكلي في الحقيقة لكن المراد في جهة الضبط والتقسيم من الكلي والجزئي والاخص والاعم
هو ما قع عنوانا والا فلا شك ان الحكم في جميع المواضع بالمفهومات على الذوات
سواء كان موضع التساوي او العموم وكان الدليل قياسا او غيره فيختل امر الضبط
وجهة التقسيم والاشبه فيه ما قيل ان كلا من المتساويين باعتبار ان الآخر يصدق
عليه هو جزئي له واخص منه لان المراد منها ما يصح صدق الآخر عليه اذ الاعتبار بالمعاني
لا بالالفاظ لكنه يرد عليه ما يرد على الاول مع بعده عن الفهم وخروجه عن العرف
اذ لم يقل احد ان احد المتساويين جزئي للآخر او اخص منه فالحق الصحيح ما
اختاره المص من تصريح لفظ المتساويين في التقسيم وضم الى الكلي المستدل به في
وصف القياس وقد بقي ههنا بحث اخر وهو ان القياس الاستثنائي متصلا

كان او منفصلا قياس وليس الاستدلال بشئ منهما بالكلى على الجزئ او باحد
المتساويين على الآخر فالصواب ان يقال المناسبة بين الدليل والمدلول اما الاشتمال
كما ذكروا او الاستلزام الا ان اشتمال وجه اما حيث كان فى الاستثنائى المتصل او
غير صريح كما فى الاستثنائى المنفصل واما الاقترانيات الشرطية فراجعة اما الى
الاستلزام او الى الاشتمال وقال صاحب المعاصد ان الاستثنائيات راجعة
الى الاقترانى الذى اشتمل احد الطرفين على الآخر مثل ان يقال حاصل الاستثنائى المتصل
ان العالى اذا تحقق ملزومه وكل ما تحقق ملزومه فهو متحقق او حاصل الاستثنائى المنفصل
ان العالى اذا تحقق ملزومه وكل ما تحقق ملزومه فهو منتف او حاصل الاستثنائى المتصل
لازمه وكل ما انتفى لازمه فهو منتف فهذا عذر راشد من الجرم فان الاستثنائيات
اقترانية انفسها مفيدة لو لم توجد الاقترانيات ولم يخطر ببال احد اصلا فلا استغنا
بذكر قصة الاشتمال عن ذكر قصة الاستلزام بهذا القدر من المناسبة فاندفع عن
موافقة الطبع والعقل وحسن الترتيب والجواب ان يقال الوجه فى هذا المقام
هذا التقسيم لا التوفيق والمراد من التقسيم تمييز بعض اقسام عن الآخر فيما يشترك
فيه والقياس الاستثنائى لما لم يشارك شيئ من الادلة فى امور يحتج الى ان يميز
بامور مخصوصة عن الآخر فلذلك لم يتوجه له واما الاقترانيات فهى شاركة للاستثنا
والتمثيل فى اشتمال احد الطرفين على الآخر فيجب تمييز القياس عنهما من ذكر قصة
اشتمال احد الطرفين على الآخر هذا هو الوجه فى ذكر قصة الاشتمال وترك قصة الاستلزام
وهذا بعينه جواب عما ورد على صاحب المواقف فانه ايضا عدد تقسيم الدليل
وايراد توفيق القياس الاقترانى فى اثناء التقسيم لكونه مهما فى المقام لانه المشارك
لما فوقه الواجب تميزه عنها فذكره توفيق الاقترانى فى المقام خاصة لذلك الامر وترك
التوفيق للاستثنائى لا يخل غرضه فى المقام اصلا فلا يرد عليه ما ذكره السيد
الشريف من خطئه اصلا ويسمى ذلك القسم من الدليل قياسا من قاس الشئ على الشئ
اذا قدر احدهما بالآخر فالمستدل اذا قاس الجزئى على الكلى فى الحكم الثابت للكلى او
الكلى على الكلى فى الحكم الثابت له يقال له القياس او مستدل بعكسه اى ثبوت الحكم
للجزئى فالجزئى على ثبوته للكلى ويسمى ذلك القسم من الدليل استقراء من استقريت
البلاد اذا تتبعتها والمستدل اذا تتبع الحكم فى الجزئيات جزئيا فجزئيا حتى يحصل
الحكم على الكلى يقال له استقراء تاما ان كان تلك الجزئيات محصورة وثبت كلها الحكم
بخصوص وكلى الاستدلال بجميع جزئياتها اى ثبوت الحكم لها على ثبوته للكلى كقولنا العدد
اما زوج واما فرد وكل زوج يعده الواحد وكل فرد يعده الواحد وكل عدد يعده
الواحد وقس على ذلك يفيد يقينا لان القياس والاستقراء انما يختلفان بتباول الاصغر

والاوسط فالقياس مثلا ان يقول كل انسان وطائر وفرس حيوان وكل حيوان
متحرك فكل الاسفل عند المصنف والاستقراء ان يقول كل حيوان اما انسان او فرس او
طائر وكلها متحركة فكل الاسفل عند المصنف فاخل فيه يقع من جهة الدعوى بان يجعل عنوان
الموضوع كليا ووصف المحمول جزئيات ذلك الكلى فلاشتمال عدم شمول وصف المحمول
لذات الموضوع بخلل ذلك الطريق فى افادة اليقين لكن لو اخذ تلك الجزئيات لتحقق ان ٥٥
بين الوصفين فاندفع ذلك الاشتمال فيفيد اليقين ويستعمل فى البرهانيات ويسمونه
قياسا معه ايضا ويسمى ذلك الطريق استقراء ناقصا ان لم يكن الاستدلال فيه
بجميع الجزئيات اما لعدم الحصار تاما او لعدم احاطة جملتها بسعة الاشتمال المذكور فيه ومثاله
المشهور للحكم بان كل حيوان متحرك فكل الاسفل عند المصنف لكون الانسان والفرس
والبق والسباع كذلك وذلك الحكم ظنى لعدم الحصار جزئيات الكلى المدلول عليه فربما
يقع فيه تخلف فى جزئى غير الجزئيات المتتبعة كما تسامح فى هذا المثال فانه متحرك فكل
الاعلى عند المصنف ولهذا كان استدلالا فى المطالب اليقينية مغالطة لكن لا يمنع ذلك
الا باريا وصورة النقض واذا اطلق لفظ الاستقراء ينصرف الى التام فالمراد
او لكونه قياسا مفيدا فى الحقيقة او يستدل بجزئى على جزئى آخر اى بثبوت الحكم لاحدهما على
ثبوته للآخر لتشاركهما فى كلى مشترك بينهما مشتمل عليهما موثر فى ثبوت الحكم لهما
وذلك يسمى تمثيلا فى عرف ارباب الاستدلال والنظر وقياسا فى عرف الفقهاء كقولنا
العالم محدث لكونه متغيرا كالبيت يحدث لكونه مؤلفا ويقولون لابد فى التمثيل التام
من الامور الاربعة الجزئيين والكلى المشترك بينهما والحكم المطلوب ثبوته ويسمى الجزء الاول
المقيس عليه كالبيت مثلا شاهد هذا المعلومية الحكم فيه واصلا لكونه متفقا عليه فى ثبوت
ذلك الحكم له ويسمى الجزئى الآخر المقيس كالسماء فرعا غائبا بالعدم معلومية الحكم فيه وفرعا
لكونه مطلوبا بثبوت الحكم له لمناسبة ما ثبت له بالاتفاق ويسمى الكلى المشترك بينهما
المشتمل عليهما جامعا وعلة مشتركة بجهة الجزئين فى حكم واحد وكونه علة لثبوت
الحكم لهما والحدث الذى هو المطلوب ثبوته يسمى حكما واردا انواع التمثيل ما خلا
عن الجامع ثم المشتمل على الجامع العدمى واجوده ما كان الجامع فيه علة للحكم وموثرا فى
ثبوته له وقد ظهر ضعف هذه الطريقة لعدم استلزام الاشتراك بين الشيئين فى
وصف اشتراكهما فى غير ذلك الوصف قالوا انما يتم هذا الطريق ببيان كون المعنى الكلى
المشترك علة للحكم المطلوب موثرا فى ثبوت ذلك الحكم على الاصل فعلية وتاثيره يعرف
تارة بالدوران وهو فى اللغة الطواف مطلقا او الكرة فى الكل وفى العرف يترتب
الشئ على ما له صلوح العلية بمعنى كون الشئ بحيث يحصل عند حصول شئ آخر بحيث

يصح تعليل الشئ الاول بذلك الشئ الثاني سبب حصوله عنده مرة بعد اخرى وذلك الترتيب
قد يكون في الوجود فقط كترتب الاسهال على شرب السقونية وقد يكون في العلم فقط كا
للطهارة بالنسبة الى جواز الصلوة وقد يكون فيهما معا كترتب الحرارة في ماء العنب على الاسكار
وجودا واحدا اما وجودا فعند الشدة المزيلة واما عدما فعند كونه عصيرا لم يحدث فيه
الشدة المطربة او عند صيرورته خلا وهذا هو المراد ههنا اي الذي ثبت للحكم عند ثبوت
العلة المشتركة وينعدم عند انعدامه وانما ضعف هذا لان بيان هذا الترتيب اما ان يكون
في كل الصور او في بعضها فلا يفيد وان كان في كلها اجتماعا او افتراقا الى ان يبين
ان الحدوث لازم للتاليف في المثال المذكور فيتوقف ثبوت الحكم على ثبوت محل الخلاف
وهو دور مع ذلك لا فايدة فيه لتحقق الحكم في محل النزاع ح وتوقف تاثير العلة المشتركة تارة
اخرى بالسبر والتقسيم وهو حصر الاوصاف في الاصل وابطال بعضها لتعيين البعض
للعلية كما يقال حرمة الخمر اما للاسكار او لكونه ماء العنب او للجوع او غيرها وغير الاسكار
لا يصلح للعلية فتعين الاسكار وبين وجه ضعف هذا بان يقال لانسلم ان كل حكم
معلل بعلة والا لكان علة معللة بعلة اخرى وهكذا فعلة العلة فتسلسل واذا كان من
الاحكام ما لا يعلل فربما كان الحكم في الاصل مما لا يعلل فيكون التقسيم باطلا ولو سلم
لكن الاقسام منتشرة وغير منحصرة فيمتنع حصر الاوصاف اذ يعرض جدا فيجوز ان يكون
العلة وصفا اخر غير هذه الاوصاف وجهلها لا يستلزم انتفاءه ولو سلم الانحصار وتعين
العلة المشتركة للعلية لكن لم لا يجوز ان يكون علية مشروطة بخصوص الاصل او بانتفاء
النوع ولو بين عموم علية حيث ما كان رجع هذا الى الاستدلال بالكلي على جزئياته
ويغني ذكر صورة الحكم في الاصل حشوا ابلا فايدة لاثباته في اثبات الحكم في النوع اصلا
ولهذه الاحتمالات لا يفيد التمثيل الا الظن وان الظن لا يغني عن الحق شيئا وموارد استعمالا
الخطابة والشعر وقال الامام الرازي هو بالحقيقة مركب من القسمين الاولين معناه ان في
استدلالا باثبوت الحكم في الاصل الجزئي على ثبوته في الكلي المشتمل على ذلك استقراء ثم ثبوته
في الكلي على ثبوته في النوع الجزئي وذلك قياس لكن الاستقراء ناقص والقياس كذلك
فلا كلم يفد المركب منهما اليقين ولذلك قيل لو ردد ذلك القياس هكذا في المثال المذكور
النبيذ مسكر وكل مسكر حرام لكان قياسا مختل الكبرى لان كل مسكر حرام لم يثبت بعد
او يوقف عليه بغير هما من الطرق الدالة على علية الوصف كالنص والاجماع والمناسبة والشبه
وغير ذلك مما ذكر في كتب الاصول واليها اشار المص بقوله وقد استقصينا الكلام في مناهج
الوصول الى علم الاصول ثم لما قسم مطلق الحجة والدليل الى الاقسام الثلثة وعرف
ان مفيد العلم منها هو القياس وان له اصولا واجب معرفتها واحكاما يليق بان يجعل

من المطالب العلمية دون افراده اكتفى بقدر ما علم من التقسيم في اصوله واورد مبحثا
مستقلا لتوفيه وتقسيمه الى اقسامه وبيان احكام كل قسم منه فقال اكتفا من مباحث
الحجة في ذكر اصول القياس العقلي من توفيه وتقسيم الى اقسامه واضافته وتحقيق
احوال كل قسم منها وتعريف القياس ان يقال هو قول يعني امر مركب مؤلف من
اقوال يغني تاليف ذلك المركب من اقوال اي من مركبات جزئية بقرينة لو سلمت
او التسليم اما يجري في الاخبار حاصله هو امر مركب تركيبه من امور مركبة لامن امور
مفردة ولو ترك لفظ مؤلف بناء على ان القول بمعناه لاختل هذا التخصيص واشتبه
الصلة بالبيان ولفظ القول يقال بالاشتراك على معنيين لفظ كالمقضايا اللفظية
وعقلي كالمقضايا المعقولة وكذا القياس مقول على الافكار العقلية الموصلة الى تصديق
ما وعلى الالفاظ الدالة عليها فالقول الجمع جنس للقياس المجموع والقول المعقول
للقياس المعقول لفظ القول صالح لتوفيهما بحث لو اريد بالقياس المعقول فيراد بالقول
المعقول ايضا ولو اريد الملفوظ فالملفوظ ايضا فيقال الحاوي بالقول منا هو المعقول
لانه هو الموصل ولذلك قال الشيخ القياس المجموع ليس بقياس من حيث هو
مجموع فان اللفظ من حيث هو لفظ لا يستلزم لفظا اخر ولا معنى آخر بل انما يستلزم
ذلك من حيث انه دال على معنى معقول فالملفوظ بالمقضايا يستلزم تعقل معانيها وتعقل
معانيها على تقدير التسليم يستلزم الشبيه وهذا المعنى قوبه تخصيص الشرط ببعض معانيه
وقيل المراد من الملفوظ اذا المقصود وما هو شامل للصناعات الخمس البرهان والجدل
والخطابة والمغالطة والشعر والقياس المعقول وان كان كافيا في المطالب البرهانية
لكن ليس كافيا في البواقي لان الخوض في الجدل الزام الخصم وفي الخطابة الترغيب
وفي المغالطة تغليط الخصم للاسكاة وفي الشعر انفعال النفس فهذه الاغراض
لا تحصل بالقياس المعقول وهذا هو القرينة لاستعمال المشترك في بعض معانيه
ثم ليس من شرط القياس ان يكون ما اورد فيه مسلما بالفعل فان بعض ما اورد
فيه قد لا يكون مسلما اصلا كما في القياس الخلف بل من شرطه ان يكون بحيث متى
سلمت الاقوال الموردة فيه لزم عنه عن ذلك القول الواقع ارجاع الضمير الى القول
لا الى الاقوال للاشعاريان للهيئة الوحدانية للقياس مدخلا في الايصال وبان
الموصل هو المجموع من حيث هو لا اجزاؤه المفصلة وارجاع ضمير التسليم الى الاقوال
للاشعار بانه يحب تسليم كل فرد من تلك الاقوال لافادة القياس والمراد من اللزوم
ما يعم البين كما في القياسات البينة الانتاج كالاستثنائي واشكال الاول من الاقتراني
وغير البين كبواقي الاشكال من الاقتراني وما هو الاعم من العنادي والمراد منه

ايضا هو اللزوم الطبيعي الاندراجي لكنه لا يستقيم تعريف القياس باستلزام المركبات
عكوسها وهذا القيد يخرج الاستواء والتمثيل لانهما بعد تسليم مقدماتهما لا يستلزمان
النتيجة استلزام القياس لذاته اي لا لمقدمة اجنبية غير لازمة لشيء من المقدمتين
كما في القياس المساواة ولا لان يكون بعض المذكور في قوة قول آخر كما في قولك الجسم
ممكن والممكن محدث فالجسم ليس بقديم وانما لزم عنه ذلك لكون قولنا الممكن محدث
في قوة الممكن ليس بقديم وانما احترزنا عن امثالها لانها ليست بقياس لان الاستلزام
فيها ليس بمقتضى هذه الصورة لتخلف الانتاج في بعض المادة قولي فقط اراد بالمعقول
لان التلفظ بالنتيجة لا يلزم من التلفظ بالمقدمتين ولا من التعقل قول آخر يغاير مغايرة للاقوال ل
المذكورة المستلزمة اياه احترز الوضع كما في الاقترانيات واحترز بزيادة شيء لم يكن
فيها كما في الاستثنائيات فان صورة النتيجة وان ذكر فيها لكن لا حكم فيها هناك فانه الحكم
وكان كلاما ما خبريا حالا حكم فيه ولا يكون كلاما وهذا القدر كاف في كونه قولا آخر ونقول
احدى المقدمتين من تمام الشرطية المركبة من المقدم والتالي لمجموع ان كانت الشمس
طالعة فالنهار موجود والاخرى وضع المقدم كقولك لكن الشمس طالعة او رفع التالي
والنتيجة ليست شيئا منهما بل هي رفع التالي او رفع المقدم واما قيل من ان احدى المقدمتين
هي استلزام الاولى للثانية والثانية لزوم الثانية للاولى وليست النتيجة شيئا منهما فرفع كونه
فارجاع المصطلح لا يفيد شيئا فان النتيجة على ذلك يكون لزوم الثانية للاولى وليس كذلك
فلا يكون الا تفويتا محضا واذ قد فرغ عن تعريف القياس شرع في تقسيمه وقد عرفت
ان الاستدلال به من حيث المناسبة بينه وبين المطلوب اما بالكلية والجزئية كما في ا
قترانيات او باللزوم كما في الاستثنائيات اما بين كما في المتصلات اللزومية او غير
بين كما في المنفصلات على اختلافها وبدء عن الاول باللزوم ومن الثاني بالعناد او منع الجمع
او منع الخلو ولا اللزوم بين عين احد المتعاندين والتمانعين ونقيض الاخر لا يتم الا
ستدلال بها ولذلك لا يتم في اتفاقياتها ولا في اسوإ العنادية والطريق في الاستثنائي
المتصل ان يكون المطلوب اما عين اللازم لوجود الملزوم او نقيض الملزوم لانتفاء
اللازم من غير عكس لاحتمال عموم اللازم ونقيض المنفصل الحقيقي ان يكون المطلوب اما عين احد
المتعاندين لانتفاء الآخر او نقيضه لوجود الاخر فيعدم كل من طرفي الحقيقة ووجوده
يتصور له اربع نتائج ورفع مانعة الجمع من اثبات احد الطرفين لوجود الاخر ورفع مانعة
الخلو وجود احد الطرفين لانتفاء الاخر وانى هذا التفصيل اشار بقوله وهو اي القياس
اما ان يشتمل النتيجة او نقيضها بالفعل يعني بصورتها المخصوصة وهيئتها المعينة من
غير حكم بين طرفيها بسلب ذلك استثنائيا لاشتمال اداة الاستثناء او لا يشتمل على شيء منها

كذلك ويسمى اقترانيا لاقتران الاوساط المتكررة بالاصغر والاكبر ويقولون له ايضا حمليا
لكونه من الحمليات غالبا والاول المشتمل على احد جانبي النتيجة يجب ان يكون هو اما ان يستلزم ل
وجوده الملزوم على وجود اللازم اذا كان المطلوب وجود اللازم او بعدمه اي بعدم اللازم
على عدم الملزوم اذا كان المقصود عدم الملزوم وذلك اعني اقتضاء وجود الملزوم وجود
اللازم واقتضاء عدم اللازم عدم الملزوم مما يقتضيه اللازمة فلم يعتبر حكمها لاحتمال
ان يكون اللازم اعم فلا يلزم من اثباته اثبات الاخص ولا من نفي الاخص نفيه ليستدل
بوجود احد المتعاندين على عدم المعاند الآخر كما في المتصلات العنادية والمانعة
الجمع او بعدمه اي بعدم المتعاندين على وجوده اي على وجود المعاند الآخر كما في الحقيقة وما نوع
الخلو واذ قد كان هذا الطريق استدلالا اما بسبب الملازمة او بسبب المعاندة
وهما لا يتحققان الا في الشرطيات فيكون القياس الاستثنائي بالضرورة اما
مشتملا على مقدمة حاكمة بالملازمة بينهما بين اللازم والملزوم ويسمى تلك المقدمة شرطية
متصلة وهي يجب ان يكون كلية لزومية وقد يشترط كونها موجبة بناء على ان انتفاء
سالبتها غير بين او يكون مشتملا على مقدمة حاكمة بينهما بالمعاندة ويسمى تلك المقدمة
شرطية منفصلة حقيقية ان يتعاندا مطلقا اي في الصدق والكذب معا ومانعة الجمع
ان تعاندا صدقا فقط ومانعة الخلو ان تعاندا كذبا فقط فيجب ان يكون المنفصلات
عنادية اذ لا تلازم بين عين الاتفاقي ونقيض الآخر وان يكون موجبة لان لو سلب
التعاند بين الشيئين لا يلزم من وجود احدهما نقيض الآخر ولا رفع احدهما وجود الآخر
وكليه لان التعاند بين الشيئين في بعض الصور لا يفيد شيئا وهذه المقدمات الحاكمة
انما يثبت بها مجرد الملازمة او العناد بين الشيئين وذلك غير كاف في الاستدلال
بل ومع ذلك لا بد من مقدمة اخرى منضمة اليها يدل اما على وضع عين الملزوم يثبت بها
وجود اللازم كقولك ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود لكن الشمس طالعة ينتج
ان النهار موجود وقولك ليس البتة ان كان زيد كاتبا فيده ساكنة لكنه كاتب ينتج
ان يده ليست ساكنة او تدل على رفع المعاند مطلقا يعني المعاند صدقا وكذبا
فان كان ذلك المعاند ذات جزئين فصاعدا كقولك هذا العدد اما زوج واما فرد لكنه
زوج ينتج انه ليس بفرد او فرد ينتج انه ليس بزوج فالنتيجة سالبة جزئية ويرفع
احد طرفيها ينتج موجبة جزئية وان كان ذات اجزاء فوق اثنين فاذا استثنى على ما
ينفق ينتج رفع ما سواه فيكون الباقي اما متصلة سالبة او حمليات سلبية كل
واحدة منها رفع لكل واحدة من الاخريين كقولك العدد اما زايد او ناقص او مساو لكنه
مساو ينتج اما انه ليس البتة اما زايد او ناقص او ينتج انه ليس بزايد وليس بناقص او

يدل على وضع عين المعاند صدقا فقط وفى انما ينتج بوضع عين احد الطرفين نقيض
الاخر دون وضع نقيض شئ منهما لجواز رفعهما مثل اما ان يكون حمارا او شجرا
لكنه حيوان ينتج انه ليس شجرا او شجر ينتج انه ليس بحجر فنتيجة سالبة جليه ان كان ذات جزئين
والا فكما ذكرا ويدل تلك المقدمة الاولى على رفع اللازم فى الاستثنائى المتصل كقولك فى
المثال المذكور لكن النهار ليس بموجود ينتج ان الشمس ليست بطالعة لاستلزام
انتفاء اللازم انتفاء الملزوم ويدل على رفع المعاند مطلقا فان كان ذات جزئين
ينتج عين الجزء الآخر كقولك فى المثال المذكور لكنه ليس بفرد ينتج انه زوج او لكنه ليس بزوج
ينتج انه فرد وان كانت اجزاؤها ثلثين ينتج منفصلة مانعة الجمع من اعيان باقى
الاجزاء كقولك لكنه ليس بماء وبنتج اما زيد واما ناقص وكلما ان يرفع الى ان يبقى جزء واحد
حملى او تدل تلك المقدمة على رفع المعاند كذلك فقط بنتج عين الآخر كقولك اما ان يكون زيد
فى البحر واما ان يغرق لكنه يغرق ينتج انه فى البحر او لكن ليس فى البحر سح انه لا يغرق ويسمى
تلك المقدمة الدالة اما على الوضع او الرفع مقدمة استثنائية لاقترانها باداة الاستثناء
واذ قد عرفت ان تلك المقدمة الاستثنائية اما عين المقدم او رفع التالى او رفع او وضع
احد المعاندين فاذن يكون المقدمة الاستثنائية جزءا من الشرطية اللزومية او العنادية فتكون
متكررة تارة وخارجة من الشرطية واخرى حال كونها مستثناة متروكة باداة الاستثناء مقتضية
للحكم فيكون بمنزلة الحد الاوسط فى الاقتران فى اثبات فى ان الباقى بعد حذف المتكرر ينتج والقسم الآخر
من القياس الذى لا يشتمل على عين النتيجة ولا نقيضها المسمى بالاقترانى على اربعة اوجه لانه لا بد فيه
كما عرفته من امر مناسب يقع فى الوسط حتى يصح بينه وبينها الوضع والحمل ليحمل اما هو على احد
والآخر عليه او هو عليهما او مما عليه حتى يحمل سببه احد طرفى المطلوب على الآخر عند اسقاط وسيمى
ذلك الامر المناسب حدا اوسط لتوسطه بينهما فى الاثبات والنفى ولا بد فيه ايضا من الحكوم
عليه فى الخط بحكم اما عليه بالاوسط او به على الاوسط ويسمى ذلك صغرى لكونه اخفى من الحكوم به
فى النتيجة غالبا والاخفى اقل وهو اصغر ولا بد منه ايضا من المحكوم به لاجل ما ذكر ويسمى موالكبرى
لكونه اعم غالبا والمناسب ان يقول المحكوم عليه او المقدم والمحكوم به او التالى ليشمل الاقترانى
الموكب من الشرطيات لكنه سلك طريقة قدماء المنطقيين قال الشيخ فى الاشارات وعامة
المنطقيين انما تنبهوا للحمليات فقط وعموا ان الشرطيات لا تكون الا استثنائية
فقط ونحن نذكر الحمليات باصنافها ثم نتبعها الاقترانيات الشرطية ونسم قسمى القياس
الى الحملى والشرطى والمتأخرون لما الاقترانى والاستثنائى لوجدانهم بعض الاقترانيات
مركبة من الشرطيات ويسمى المقدمة التى فيها الاصغر صغرى والتى فيها الاكبر كبرى لاشتمالها
الاصغر والاكبر ويسمى النتيجة التى هى جزء قياس مقدمة واجزاء المقدمة حدودا ثلاثة

الصغرى والكبرى اقترانا والهيئة الحاصلة عند اقترانهما من الكلية والجزئية والايجاب
والسلب قرينة وضربا والقول اللازم من القياس باعتبار انه يتولد من القياس ينتج
وباعتبار ان القياس انما سيق لاجله مطلوبا واذا عرفت هذا فالاوسط اما ان
يكون محمولا فى الصغرى وموضوعا فى الكبرى وهذا هو الوضع الطبيعى الغريب
من الفهم لان الحكم بان المحمول على المحمول على الشئ محمول على ذلك الشئ حكم جلى عند كل
عقل ويسمى تلك الهيئة او القياس باعتبار تلك الهيئة الشكل الاول لكونه بين
الانتاج ولانتاج جميع الموجبات والسوالب ولكونه اصلا موجودا له بنوع الا
شكال فكانها تشعبت منه فانه بعكس الكبرى يكون ثانيا وبعكس الصغرى ثالثا
وبعكسهما رابعا وهى ترجع فى اظهار انتاجها اليه او يكون الاوسط محمولا فيهما
اى فى الصغرى والكبرى ويسمى ذلك شكلا ثانيا لتناسبه الاول المطبوع فى اقترانى
مقدماته التى هى الصغرى لاشتمالها على موضوع المطلوب ولذلك ترتد الى الاول بعكس
الكبرى او يكون الاوسط موضوعا فيهما ويسمى الشكل الثالث لدنو درجته
عن المتناول اشتراكه الاول فى الكبرى المشتمل على المحمول الذى هو وصف الموضوع
ولذلك ترتد الى الاول بعكس الصغرى او يكون الاوسط موضوعا فى الصغرى ومحمولا
فى الكبرى وذلك يسمى الشكل الرابع لكونه عديم المناسبة للاول المطبوع وضعا فيا
فى مقدمتيه جميعا ولذلك كان بعيدا عن الطبع والفهم بحيث تكاد لا يتفطن بكونه
قياسا ولذلك لم يتعرض له القدماء وجعلوا الاقترانى ثلثة اقسام الا ان المتأخرين
لما راوا ان الاول لا تخرج عن الثانى والثالث وان كانا راجعين اليه فى الانتاج
لان من المقدمات ما يكون لها وضعها الوفى وعرف موقوف بحث لا يستعمل
عكس فى سعة الكلام فاذا اوردت على ما كانت عليها فى ترتيب القياس كان
ثانيا او ثالثا ورفعوا اخفاءها بالارجاع الى الاول فلذلك من المقدمات ما اذا ركبت
بحسب اوضاعها المألوفة يكون قياسا على وضع الشكل الرابع ويبين بالارجاع
الى الاول القريبة من الفهم فيكون الاشكال عندهم اربعة ثم اعلم ان المعتبر من القضايا
فى كون ما جزء الاقترانى واجرى عليه احكام القياس الاقترانى المحصورات الاربع واما
المخصوصات والمهملات فلكونها فى حكم الجزئية يندرجان تحتها فاذا جعلت احدى
المقدمتين واحدة من تلك المحصورات فالاخرى يجوز ان يكون كل واحدة منها بحسب
العقل فهذا الاعتبار يحصل لكل شكل ستة عشر ضربا بضرب الاربعة الى نفسها
لكن لما كان لكل من هذه الاشكال شروط معتبرة بحسب الكيفية والكمية بحيث
لا يفيد ذلك الشكل بدون ذلك الشرط سقط بعض الضروب الممكنة بحسب شرط

عن كل شكل اما الشكل الاول فاذا اشترط لانتاجه ايجاب الصغرى او في حكم الايجاب
ليدخل الاصوغت الاوسط ليتوسل به الى الحكم بالاكبر على الاصغر ايجابا او سلبا
وبحسب الكمية كلية الكبرى والالم يشعر الحكم بالاكبر على الاوسط الى الحكم به على الاصغر فهذه
الشرطان سقط من الضروب الممكنة اثنى عشرة قرينة ثمانية بايجاب الصغرى
وهي الحاصلة من كل واحدة من السالبتين صغرى والمحصورات الاربع كبرى وباعتبار
كلية الكبرى سقط اربعة اخرى وهي الحاصلة من الكبرى الموجبة الجزئية والسالبة الجزئية
مع الموجبتين صغرى فبقي الضروب المنتج اربعة اضرب الموجبتين في الصغرى مع
الكليتين في الكبرى وفصله المص بقوله فالاول اي الشكل الذي يكون الاوسط
فيه محمولا في الصغرى وموضوعا في الكبرى اما ان يستدل فيه بصدق الاوسط على
كل الاصغر الذي هو الصغرى الموجبة الكلية او على بعضه اي بصدق الاوسط على
بعض الاصغر الذي هو الموجبة الجزئية في الصغرى وكل منهما مع صدق الاكبر على كل ما صدق
عليه الاوسط او سلبه اي سلب الاكبر عنه اي عن كل ما صدق عليه الاوسط فحصل اربعة
اضرب الموجبتين في الصغرى مع الموجبة الكلية في الكبرى في الموجبتين فهي مع السا لبة
الكلية في الكبرى فيستدل بالموجبتين الكليتين في الصغرى والكبرى على صدق الاكبر
على كل الاصغر كقولنا كل انسان حيوان وكل حيوان جسم لافادة كل انسان
جسم وهذا هو الضرب الاول من الشكل الاول الافاد ة اشرف المحصورات الذي
هو الموجبة الكلية ولا يتأتى ذلك الا بهذا الضرب من هذا الشكل ولهذا سمي الشكل
الاول بذي الشرفين الكلية والايجاب ويستدل بالموجبتين والصغرى جزئية على
الموجبة الجزئية واليه اشار بقوله او على صدق الاكبر على بعضه يعني على بعض الاصغر
كقولك بعض الحيوان انسان وكل انسان ناطق ينتج بعض الحيوان ناطق وهذا
هو الضرب الثالث من الشكل الاول قدمه على الضرب الثاني في البيان لاشتراكه
الاول في ايجاب الطرفين وفي صورة سلب الاكبر عن كل الاوسط يستدل على
سلب الاكبر عن كل الاصغر ان كانت الصغرى كلية وهو قوله او على سلبه يعني او
يستدل به على سلب الاكبر عن كله اي عن كل الاصغر كقولك كل انسان ناطق ولا شيء
من الناطق بفرس ينتج لا شيء من الانسان بفرس وهذا هو الضرب الثاني من الشكل
الاول وانما قدم على الاتي لانتاجه الكلية فان فيها شرف الشمول على الجزئي وان كان
موجبا او يستدل به على سلب الاكبر عن بعضه اي عن بعض الاصغر اذا كانت الصغرى
جزئية مثاله قولك بعض الحيوان انسان ولا شيء من الانسان بفرس يفيد بعض
الحيوان ليس بفرس وهذا هو الضرب الرابع من الشكل الاول وهو اردؤ الضروب

لاشتمالك المقدمتين وهذه هي الضروب الحاصلة من الشكل الاول وقد ظهر مما ذكر ان
نتيجة هذا الشكل تتبع احسن المقدمتين في الكيفية والكمية وهذا هو المشهور والحق
فيه ان الدليل اصل والمدلول فرع فالاصل الخسيس الضعيف لا يفيد النوع القوي
الشريف وقال بعضهم انها تتبع الكبرى في الكيف في جميع ضروب هذا الشكل بناء على
ما قيل من ان صغرى هذا الشكل قد يكون سالبة في حكم الموجبة كالممكنات الخاصة
والوجوديات وذيل هذا طويل ونحوض عنه وظهر ايضا ان هذا الشكل ينتج جميع
المحصورات وان انتاج ضروبه بيني وبهذا كان اكمل الاشكال الاقترانية وانما لم يتعرض
لفعلية صغراه كما اشترطه بعضهم في انتاجه اما اكتفاء بتبادر الفعلية من قوله بصدق
الاوسط على الاصغر صدق الاكبر على الاوسط او لان المقصود هنا تعيين الزوايا
المنتجة واستنباط ما لا ينتج بحسب الصورة لا بحسب المادة واما الشكل الثاني الذي يحصل
بحمل الاوسط على الطرفين فلا يركب من الموجبتين ولا ينتج موجبة لان ثبوت الشيء
للشيئين لا يستلزم ثبوت احد الشيئين للاخر كما لصفات العامة بالنسبة الى موصوفاتها
ولا يركب ايضا من السالبتين لان سلب الشيء عن الشيئين لا يستلزم سلب احد
الشيئين عن الآخر ولا اثباته له فتعين انه يجب فيه اختلاف المقدمتين بالايجاب والسلب
وكون نتيجتها سالبة ولا بد مع ذلك من كلية الكبرى ليشمل الاوسط جميع افراد الاكبر
ايجابا او سلبا حتى يلزم اما سلب الاكبر عن جميع افراد الاصغر او عن بعضه فان قولك
كل غراب اسود وليس بعض الحيوان باسود لا يستلزم كل الغراب او بعضه
ليس بحيوان فبهذين الشرطين سقط اثنى عشر ضربا من الضروب الممكنة ثمانية
باعتبار الشرط الاول الموجبتين في الصغرى والكبرى معا والسالبتين فيهما معا وباعتبار
الشرط الثاني خاصة اربعة اضرب الموجبة الجزئية في الكبرى مع السالبتين في الصغرى
والسالبة الجزئية في الكبرى مع الموجبتين في الصغرى فبقي اربعة اضرب الكليتان
المختلفتان في الكيف والكبرى الكلية مع الصغرى الجزئية الخالفة في الكيف ايضا
وهي ما فصله بقوله والشكل الثاني ان يستدل بصدق الاوسط على كل الاصغر وسلبه
عن كل الاكبر يعني بالموجبة الكلية في الصغرى والسالبة الكلية في الكبرى او بعكسه يعني
بصدق الاوسط على كل الاكبر وسلبه عن كل الاصغر يستدل بكل منهما على سلب الاكبر
عن كل الاصغر مثال الاول الذي هو الضرب الاول من الشكل الثاني الايجاب صغراه
كل انسان حيوان ولا شيء من الحجر بحيوان ينتج لا شيء من الانسان بحجر ويظهر ذلك
بالرد الى ثاني الاول بعكس الكبرى وبالخلف ايضا وهو ههنا ان يضم نقيض النتيجة الى
الكبرى بان يجعل ذلك صغرى وكبرى القياس كبرى لينتج نقيض الصغرى مثل قولك بعض

الانسان حجر ولاشئ من الحجر بحيوان ينتج بعض الانسان ليس بحيوان مع ان الصغرى معلوم الحقية ونقيضه معلوم البطلان فظاهر منه ان الشكل حقه ومثال الكبرى وهو الضرب الثالث من الشكل الثالث ولاشئ من الانسان بفرس وكل حمار فرس ينتج لاشئ من الانسان بحمار ويظهر انتاجه بالرد الى ثانى الاول بعكس الصغرى وجعلها كبرى لكبرى القياس ثم عكس النتيجة وبالخلف كما فى الضرب الاول منه كقولك بعض الانسان حمار وكل حمار فرس ينتج بعض الانسان فرس وبطلان هذا بين فظاهر ان نقيضه اعنى لاشئ من الانسان بفرس حق وينتج ذلك الضرب او يستدل بصدق الاوسط على بعضه بعض الاصغر وسلبه اى مع سلب الاوسط عن كل الاكبر او سلبه اى سلب الاوسط عن بعض الاصغر وصدقه يعنى صدق الاوسط على كل الاكبر استدلالا بكل منهما على سلب الاكبر عن بعض الاصغر يعنى على السالبة الجزئية مثال الاول قولك بعض الحيوان انسان ولاشئ من الفرس بانسان ينتج بعض الحيوان ليس بفرس هذا هو الضرب الثالث من هذا الشكل قدم على الرابع لانه اشرف منه لايجاب صغراه ويظهر انتاجه بالرد الى رابع الاول بعكس الكبرى وبالخلف بان يضم نقيض النتيجة الى الكبرى لينتج نقيض الصغرى البديهى صدقه ومثال الثانى قولك بعض الحيوان ليس بانسان وكل ناطق انسان ينتج بعض الحيوان ليس بناطق وهذا هو الضرب الرابع من هذا الشكل وهو لا يبين بالعكس لان صغراه سالبة جزئية وكبراه وان انعكس الى الجزئية لكن لا قياس من جزئيتين فبين اما بالخلف كما سبق او بالافتراض وهو ان نفرض بعض الحيوان الذى هو ليس بانسان فرسا ولاشئ من الفرس بانسان وهو مع كبرى القياس اعنى كل ناطق انسان ينتج من ثانى هذا الشكل لاشئ من الفرس بناطق فليضم هذا الى مقدمة صادقة ولتكن بعض الحيوان فرس ولاشئ من الفرس بناطق ينتج بعض الحيوان ليس بناطق الذى هو المطلوب وهذا الطريق لا يتاتى فى ضرب من الكليين وطريق الانعكاس يجرى فيما عدا الرابع والخلف يجرى فى الكل ثم اعلم انه لما كان مرجع هذا الشكل الى الاستدلال بثبوت شئ لشئ وسلبه عن الاخص على سلب احد الشيئين عن الاخص فواجب ان يكون ذلك الاختلاف على وجه يوجب التناقض بالحقيقة بين المنفى عنه والمثبت له وهو ما يتالف من القضايا التى بين ايجابها وسلبها تناقض بالحقيقة كالضروريات والدوايم لا من القضايا التى لا يتحقق ذلك كالمطلقات والممكنات والوجوديات والوقتيات فانها لا تجتمع سوالبها مع موجباتها على الصدق فى شئ واحد وفى شئ من بعض على احدهما على الاخص كما يصدق فى مادة الوجود بالامكان ساكن ولاشئ من الانسان بساكن مع عدم صدق الانسان ليس بانسان وهذه يصدق وجودية ومطلقة وممكنة مع

عدم صدق نتيجتها وكذا الحال فى الوقتيات نحو القمر منخسف بعض وقت الحيلولة والقمر ليس بمنخسف بعض وقت التربيع مع انه لا يصدق القمر ليس بمنخسف وقت من الاوقات فيظهر ان هذا الشكل لا يتاتى من القضايا السبع الوقتيات والمطلقات والوجوديات والممكنات ويتاتى من الست الباقية الدايمات والضروريات بحسب الذات والوصف مفردا كان او مركبا وهذا ان كان من تمام الشرط الاول لكن لما لم يظهر تجرد الاختلاف بالايجاب والسلب حتى وجب ان نعرض له ولهذا قال وذلك يعنى الاستدلال بالقياس على احد هذا الشكل انما يفيد ويتم بشرط ان يتحد زمان الايجاب والسلب اراد به ان لا يكون من الوقتيات ويكون احد حمليه اراد به ان لا يكون من الوجوديات والمطلقات والممكنات ليتحقق التناقض الحقيقى بين الطرفين وهذا القدر كاف فى الشرط بحسب الجهة واذا لم يكن عدم التناقض بين موجبات هذه القضايا وسوالبها بسبب اختلاف الزمان بل بسبب آخر كما ذكرنا وان اتحد الزمان فلم يخرجها قيد وحدة الزمان بل لا بد مع ذلك من قيد الدوام وايضا اذا صدق الدوام بحسب الوقت على الوقتية وفهمت بداية الدوام فالدوام لا يخرج الوقتية بل لا بد من قيد وحدة الزمان ولهذا ذكر القيدين معا ولم يكتف بالبعض وههنا بحث وهو انه شنع بعض المتاخرين على هذا الشكل حيث قال الشكل الثالث عندى غير ناتج لذاته بل بخصوصية الجهة والمادة لكن القياس يجب ان ينتج لذاته فان قولنا كل ب ولاشئ من ا ب على تقدير ان يكون الكبرى من القضايا التى لا عكس لها فالسلب ليس يرد الى الاول بالعكس وليس لها نقيض من نوعها ليمكن ان يرد اليه بالخلف لا ينتج شيئا لذاته فضلا لهذا اردون من الثالث ولو لا كثرة نفع لهذا الشكل فى العلوم لكان ترك ولى هذا كلامه اقول وهذا الطعن لا يخفى به فان الاول والثالث على تقدير ان يشترط فيهما فعلية الصغرى لا فى مادة غير الممكنة واذا لم يشترط وجب العقم فى بعض مواد الامكان والرابع من كونه ابعد عن الفهم لا يفيد عالم يرد الى هذه فلا قياس فى شئ من الاشكال منتج لذاته فليس هو بقياس حقيقة فالحق اما اشتراط خصوصية الجهة فى قياسية كل شكل على ما تقتضيه كالفعلية فى صغرى الاول والثالث وان لا يكون من القضايا السبع فى الكتب وجعلوها مناط الانتاج والعقم كالسلب والايجاب والكلية والجزئية او عدم اعتبار الانتاج بالذات فى قياسية القياس حتى لا يقال لو اشترط خصوصية الجهة لكان البحث عن بعض القضايا كالممكنات عبثا لانا نقول وان لم يصلح ذكرها فى الاول للصغرى لكنها صالحة فيه للكبرى فلا يكون شئ منها عبثا واما الشكل الثالث فلما كان الاوسط فيه موضوعا للطرفين فعند التقى الطرفان فيه بالايجاب او السلب فيتحقق اما الايجاب او السلب

يا

لكن لاحتمال ان يكون احد الطرفين المحولين اعم من الاخر فلا يتلقيان فيما عدا ما صدق
عليه الاوسط فلا سبح الا جزئية اما موجبة او سالبة فان قولك كل انسان حيوان وكل
انسان ناطق لا يفيد الا بعض الحيوان ناطق والسر في افادة هذا الشكل الوجبة وتركبه
من الوجبتين دون الشكل الثاني هو ان الاوسط الذي به يرتبط احد طرفي النتيجة بالاخر
محمول في الثاني فلاحتمال عمومه لا جمعهما الاوسط في الايجاب وفي الثالث موضوع فلا يصح
عمومه فيجمعهما على الايجاب في الموجبة فيفيد الموجبة ثم ان هذا التلاقي انما يتحقق بالجاب
الصغرى لانه لو كانت سالبة لا يتعدى الحكم بالاكبر الى الاصغر لجواز ثبوت شئ لشئ
وسلبه عنه كالحرارة الثابتة للنار وللشمس المسلوبة عن كل منهما عن الاخرى فيصدق
لا شئ من النار بشمس وكل نار حارة ولا يصدق بعض الشمس ليست بحارة وان كانت
الكبرى سالبة فبالاولى لان سلب الشئ عن شيئين لا يستلزم ارتباط احدهما
بالآخر فوجب ان يكون صغراه موجبة وذا لا يفيد ايضا ما لم يكن احدى المقدمتين
كلية والا فيجوز ان يكون ما حكم عليه احدهما من الاوسط غير ما حكم عليه الآخر فلا يتلاقيان
فيه كما تقول بعض الحيوان انسان وبعض الحيوان فرس فيسقط بهذين الشرطين
عشر قرائن فاسقط منها بالشرط الاول فقط السالبة الجزئية في الصغرى مع الكليتين
في الكبرى والسالبة الكلية في الصغرى مع المحصورات الاربع في الكبرى واثنان بالشرط
الثاني فقط الموجبتين الجزئيتين والموجبة الجزئية صغرى والسالبة الجزئية كبرى واثنان
بهما معا الصغرى السالبة الجزئية مع الجزئيتين في الكبرى فبقي ست قرائن الموجبة الكلية
صغرى مع المحصورات الاربع والموجبة الجزئية صغرى مع الكليتين كبرى والمص اورد
هذه القرائن بقوله والشكل الثالث هو ان يستدل بعني هو قياس يستدل به
اما بصدق الطرفين للحكم على كل الاوسط على تقدير ان يكون مركبا من الموجبتين
الكليتين او بصدق احدهما عليه اي على كل الاوسط والطرف الاخر على بعضه ان كان
مركبا من الموجبتين احديهما جزئية والاستدلال بكل منهما على صدق الاكبر على بعض الا
صغر يعني على الموجبة الجزئية والاول اعني المركب من الموجبتين الكليتين هو الضرب
الاول لكونه جامع الشرفين معا مثاله كل انسان حيوان وكل انسان ناطق ينتج
بعض الحيوان ناطق يظهر ذلك اما بعكس الصغرى فيكون الثالث من الاول او بالخلف
بان يضم نقيض النتيجة الى الصغرى لينتج نقيض الكبرى الحقة والثالث الذي يستدل بصدق احد
الطرفين على كل الاوسط وبالطرف الاخر على بعضه وهو على وجهين احدهما ان يكون
الصغرى جزئية والكبرى كلية كقولك بعض الحيوان كاتب وكل الحيوان جسم فبعض
الكاتب جسم وهذا هو الضرب الثالث منه قدم على البواقي لافادته الموجبة بلا عكس

النتيجة بيانه بعكس الصغرى الجزئية جزئية ليعود الى ثالث الاول وبضم نقيض النتيجة
الى الصغرى ليفيد نقيض الكبرى الحقة وثانيهما ان يكون الصغرى كلية والكبرى جزئية
كقولك كل انسان حيوان وبعض الانسان كاتب ينتج بعض الحيوان كاتب
بعكس الكبرى وجعلها صغرى ليكون ثالث الاول ثم عكس النتيجة وبالخلف بان
يضم نقيض النتيجة الى الصغرى لينتج نقيض الكبرى الحقة وهذا هو الضرب الثالث
من هذا الشكل أقول عن الثالث لاحتياجه بيانه الى عكس النتيجة وهذا الثالث هي الضروب
المنتجة للموجبة الجزئية وانما الشرف باعتبار المقدمات والا فهما توافقا الاول
في صدق احد الطرفين على كل الاوسط واتفقت الكل في النتيجة او ردهما عقيبه
وجعله ثانيا وثالثا كما وقع في الاشارات واما ما يفيد السالبة الجزئية فهو اما من
الموجبة الكلية في الصغرى والسالبتين في الكبرى او بالموجبة الجزئية في الصغرى
والسالبة الكلية في الكبرى فصل ذلك بقوله او ستدل بصدق الاصغر على كله
اي على كل الاوسط وذلك اما مع سلب الاكبر عن كله اي الاوسط او مع سلبه
عن بعضه الاوسط وهما ما فيه الصغرى كلية واما ما يكون فيه الصغرى جزئية
هو قوله او بصدقه اي الاصغر على بعضه الاوسط وذلك انما يكون مع سلب الاكبر
عن كله الاوسط وبكل منهما استدل على سلب الاكبر عن بعض الاصغر يعني على السالبة
الجزئية مثال الاول كل انسان ناطق ولا شئ من الانسان بفرس ينتج بعض
الناطق ليس بفرس وهو الضرب الثالث منه عند العموم ورابع عند الشيخ في
الاشارات وهم اعتبروا اشرف الكلية في مقدماته والشيخ اعتبر الايجاب وترتيب
المص يوافق راي الشيخ وان احتمل على ان تقديمه الايجابيات لشاركتها الضرب
الاول في الايجاب والنتيجة وبهذا الاعتبار ينقلب الثالث الى الثالث وهو الى الرابع و
بيانه بعكس الصغرى او بالخلف بان يضم نقيض النتيجة الى الصغرى لينتج نقيض الكبرى
الحقة ومثال الثالث قولك كل انسان حيوان وبعض الانسان ليس بكاتب ينتج
بعض الحيوان ليس بكاتب وهو الضرب الخامس من هذا الشكل وذلك لان
عكس كبراه سالبة جزئية لا ينعكس وصغراه وان انعكس الى الجزئية لكن لا يتأتى
القياس من الجزئيتين فبين اما بالخلف بان يضم نقيض النتيجة الى الصغرى لينتج نقيض
الكبرى الحقة او بالافتراض وهو ان يفرض بعض الانسان الذي ليس بكاتب الاشل
فيكون لا شئ من الاشل بكاتب فنقول كل الاشل انسان وكل انسان حيوان
ينتج كل الاشل حيوان فنقول كل الاشل حيوان ولا شئ من الاشل بكاتب ينتج
من ثاني هذا الشكل بعض الحيوان ليس بكاتب ومثال الثالث قولك بعض الحيوان

انسان ولا شيء من الحيوان بحجر ينتج بعض الانسان ليس بحجر وهو الضرب السادس منه
اخذه عن اقويه لخساسة صوابه وقدمه القوم لشرفه وكبراه التي تشترك فيها مع الشكل الاول
بيانه بعكس الصغرى ليكون الرابع من الاول وبالخلف بان يضم نقيض النتيجة الى الصغرى لينتج
من ثالث الاول نقيض الكبرى وهذا الذي ذكره الخص من ترتيب ضروب هذا الشكل يخالف ترتيب
الايجاب المشهور وبناسب جاز الاشارات سوى انه جعل فيه السادس خامسا
والخامس سادسا لكن قال للسادس وهذه قد يورد خامسة واما الشكل الرابع فهو
القياس الذي يستدل به بكون الشيء موضوعا لشيء ومحمولا لآخر على الحكم باحد الشيئين
على الآخر ايجابا او سلبا ولا يتأتى ذكر ايضا من السالبتين والجزئيتين اذ لا يتصور الارتباط
بين السوالب المحض والجزئيات المحضة وقصر بعضهم السواقط على هذا فانتج عندهم ثمانية
وقال الآخرون مع ذكر لا يجوز ان يركب من السالبة الكلية صغرى والموجبة الجزئية كبرى لانعكاسه
فيصير السواقط عندهم ستة وقال البعض ومع ذكر لا يقع السالبة الجزئية جزءا منه اصلا فيسقط
السالبة الجزئية صغرى والموجبة الكلية كبرى وعكسه فيصير السواقط اثني عشر وانتج خمسة
ومنهم الخص واورد عليه قوله والشكل الرابع هو الاستدلال بما يصدق الاصغر على كل الاوسط
وصدقه اي صدق الاوسط على كل الاكبر يعني بالموجبتين الكليتين او يصدق على بعضه الاكبر يعني
بالموجبتين والكبرى جزئية على صدق الاكبر على بعض الاصغر يعني الاستدلال بكل منهما على الموجبة
الجزئية مثال الاول وهو الضرب الاول من الرابع لتركبه من الموجبتين الكليتين نحو كل انسان
حيوان وكل ناطق انسان ينتج بعض الحيوان ناطق بيانه بارتداده الى اول الشكل الاول
بان يجعل صغراه كبرى وكبراه صغرى ثم عكس النتيجة الى الجزئية المطلوبة او الى ثالث الثالث
بعكس كبراه ولا يرتد الى الثاني لتوافق مقدمتيه في الايجاب وبالخلف بان يضم نقيض النتيجة الى
الصغرى لينتج ما ينعكس الى نقيض الكبرى واما لم ينتج ذكر الشكل الموجبة لاحتمال عموم الاصغر
من الاوسط فلا يتعدى الحكم بالاكبر على كل الاوسط الاخص من الاصغر الى الحكم على كل الاصغر
ومثال الثاني الذي هو الضرب الثاني منه نحو قولك كل انسان حيوان وبعض الكاتب انسان
ينتج بعض الحيوان كاتب وبيانه بان يرتد الى ثالث الاول بعكس الترتيب وبعكس النتيجة
او الى خامس الثالث بعكس الكبرى وبالخلف كما في الاول ولا يمكن عكس هذا بان يكون
الصغرى جزئية والكبرى كلية لانه لو انعكس الترتيب يكون الكبرى جزئية وهو لا يفيد في الاول
ولو عكست الكبرى لتركب من الجزئيتين ولو انضم نقيضه الى الصغرى لينتج سالبة جزئية وهي
لا تعكس الى نقيض الكبرى ولا يزيد منتج الموجبة على هذين الضربين وفصل ما يفيد السالبة
من هذا الشكل بقوله او تستدل بصدقه الاصغر على كل الاوسط يعني بالموجبة الكلية في
الصغرى او بصدقه على بعضه يعني بالموجبة الجزئية الصغرى وكلي منهما مع سلب الاوسط

عن كل الاكبر او بالسالبة الكلية في الكبرى والاستدلال بكل منهما على سلب الاكبر عن بعض الاصغر
يعني على السلب الجزئي مثال الاول وهو الرابع منه كل انسان حيوان ولا شيء من الفرس
بانسان ينتج بعض الحيوان ليس بفرس وعكس الكبرى وهو الخامس منه فوقولك بعض الحيوان
ابيض ولا شيء من الحجر بحيوان ينتج بعض الابيض ليس بحجر وكلي منهما يبين بارتداده الى رابع
الاول بعكس المقدمتين اولى ثالث الكبرى بعكس الصغرى فيهما او الاول الى ثاني الثالث والكبرى
الى خامس منه بعكس الكبرى وبالخلف بان يضم نقيض النتيجة الى الصغرى لينتج ما ينعكس
الى نقيض الكبرى الحقة او الى الكبرى لينتج ما ينعكس الى نقيض الصغرى الحقة او ستدل بهذا
الشكل سلب الاصغر عن كل الاوسط يعني بالصغرى السالبة الكلية وصدقه الاوسط
على كل الاكبر يعني بالكبرى الموجبة الكلية على سلب الاكبر عن كل الاصغر يعني ستدل بكل منهما
على السالبة الكلية وهذا هو الضرب الثالث من هذا الشكل لانتاجه الكلية اخذه الخص والذكر
عن الرابع والخامس لا يجاب صغراهما مثاله قولك لا شيء من الانسان بفرس وكل ناطق
انسان ينتج لا شيء من الفرس بناطق بالرد الى ثاني الاول بعكس الترتيب وبعكس النتيجة
والى ثاني الثالث بعكس الصغرى هو فيما كان صغراه من السوالب المنعكسة وبالخلف بان
يضم نقيض النتيجة الى الكبرى لينتج نقيض عكس الصغرى وقد سمعت ان الذي ذكره الخص
مذهب من حصر الضروب الناتجة للشكل الرابع في الخمسة وسيم ذكروا الوجه انتاج ما حذفوا
الاختلاف الموجب للعقم في القياس المركب من البسائط والبعض الآخر اثبت ضربا
ثالثة آخر واشترطوا كون السالبة فيها من احدى الخاصتين احداهما من سالبة جزئية صغرى
وموجبة كلية كبرى ينتج سالبة جزئية كقولك بعض الحيوان ليس بابيض وكل فرس حيوان
ينتج بعض الابيض ليس بفرس وبيانه بعكس الصغرى يرد الى رابع الثاني وثانيهما من
موجبة كلية صغرى وسالبة جزئية كبرى ينتج سالبة جزئية كقولك كل كاتب حيوان
وليس بعض الابيض بكاتب ينتج بعض الحيوان ليس بابيض وبيانه بعكس الكبرى
يرد الى سادس الثالث وثالثهما من سالبة كلية صغرى وموجبة جزئية كبرى ينتج
سالبة جزئية كقولك لا شيء من الكاتب بساكن الاصابع وبعض المستعين بالعلم
كاتب ينتج بعض ساكن الاصابع ليس بمستعين بالعلم بعكس الترتيب يرد الى رابع
الاول ثم عكس النتيجة ثم اعلم ان هذا الشكل يوافق سائر الاشكال في امتناع تركبه
من الخاصتين من جنس واحد ويخالف الاول في ان يكون صغراه سالبة وكبراه جزئية
ويخالف الثاني جواز اتفاق مقدمتيه في الكيف وكون كبراه جزئية ويخالف الثالث في جواز
ان يكون صغراه سالبة واما عرفت ما قررناه من احوال القياس عرفت
ان قوانين القياسية عند البعض ستة وعشرون نوعا واما على راي البعض

الذي اختاره المص فالقرائن القياسية المنتجة ثلثة وعشرون نوعا اربعة منها استثنائية
المتصلتين رفعا ووضعا والمنفصلتين كذلك وسبعة وعشرون قرائن اقترانية اربعة
في الشكل الاول واربعة في الثاني وستة في الثالث وخمسة في الرابع واذا كان مباحث
النظر اما جزء من هذا الفن او مقدمة لاجتياجه اليها وكونها آلة له ناسب ان يذكر بقدر
الكفاية ههنا واما الكلام المستوفى والمستقصى فيها ففي مباحث الحجج فهو مذكور في
الكتب المنطقية التي يبحث فيها بالذات عن احوال تلك الامور ثم لما نوع عن تقسيم الحجج با
عتبار الصورة الى القياس والاستقراء والتمثيل وتقسيم القياس باعتبار الصورة ايضا
الى الاستثنائي والاقتراني ثم الاستثنائي الى الاتصالي والانفصالي وتقسيم الاقتراني
الى الاشكال الاربعة شرع الآن في تقسيمها باعتبار المادة الى الصناعات الخمس فقال
البحث الثالث من الفصل الثالث في الحجج في مواد الحجج يعني فيما يتركب منه الحجج من
القضايا وذكر في هذا البحث انقسام مطلق الحجة الى العقلية والنقلية حيث قال
الحجة اما ان يكون عقلية او نقلية وانما قيد قسمة النقلية في بحث مواد الحجج يدل على ان
القياس لما يكون عقليا او نقليا باعتبار ما يتركب هو منه وهذا راي جمهور المتاخرين
وقد صرح صاحب المواقف وغيره ان الدليل اما عقلي بجميع مقدماته او نقلي بجميعها او
مركب منهما وقالوا النقلي لا يتصور اذ اصدق الحجة لا بد منه وانه لا يثبت الا بالنقل وهذا
مع ما فيه ليس بسديد لان الدليل العقلي الذي يتوقف عليه صدق المخبر لا يكون جزء
من القياس النقلي فيتركب ذلك القياس من النقلي المحض ثم المفهوم من كلامهم هذا
ان المراد من الدليل النقلي عند المتكلمين هو المركب من المقدمات النقلية فانه لا دليل
نقليا عندهم غير هذا المركب ولذكرهم يتوقف لما عداه ذكر ههنا واورد احكام الدليل
النقلي المنقل وشرايطا افادة اليقين عقيبه فيلزم منه ان لا يفيد نقل اخبار الله
واخبار الرسل والانبياء ببعض المطالب الاستدلالية الشرعية عند المتكلمين و
ليس بقسم من مطلق الدليل ولا قسيم للدليل العقلي وانما القسم والقسيم هو ذلك
المركب وان الشرايط العشرة المذكورة لافادة الدليل النقلي يقينا شرايط لا
فادة ذلك المركب والحق في المقام ان من الواجب على القائلين بالاحكام الشرعية
التي لا يمكن ان يتوسل الى بعض منها بطريق البديهة ولا سبيل اليها النظر العقل لاسوا
طرفيها عنده كقصة الجنة والنار والصراط والميزان وغير ذلك ان يلتجئوا الى الخبر الصادق
واستفادوا من نفس ذلك الخبر بعض المطالب الكسبية الشرعية وان الدليل النقلي
المنقل الشرعي الذي يفيد اليقين اذا اقترن بالشرايط المذكورة هو ذلك الخبر لا المركب
مما ثبت بذلك الخبر بل هو عقلي ايضا عندهم وان كان من النقليات كما هو كذلك عند

ارباب الاستدلال فان ذلك عندهم قسم من الجدل وكان هو نقليا بعض اخر الامور المذكو
شرايطا لاثبات مقدماته قال الامام الرازي في نهاية العقول العلم ان كل ما يلزم من العلم
به العلم بشيء آخر كان ذلك دليلا على ذلك الشيء وهو لا يخلو اما ان يمتنع خلوه عن كونه
دليلا او لا يمتنع فالقسم الاول هو الدليل العقلي هكذا قال ثم فصل انواع العقلي ثم قال واما
السمعية فهي قول المبلغ عليه السلام وما يستند اليه فقد ظهر منه ان المركب المذكور هو دليل
عقلي اذ يمتنع ان يخرج من ان يكون دليلا وان النقلي السمعي هو الاخبار السمعية عن
الاطلاع على صدق اخبارهم كالصانع به وانبيائه المعلومة بنبوتهم بمعجزاتهم الباهرة و
ان اطلق ذلك المركب الدليل النقلي فنوبحث آخر نعم قد يكتفى بالعقل في الجزم بان تلك
الاخبار يفيد اليقين الى نوع من الاستدلال كان يقال مثلا هذا اخبر عن الاطلاع على صدق
اخباره فالاطلاع على صدقه مضمونه لكن الثابت به دليلية الخبر لا مضمونه وانما يكون انتفا
كاسبا لحكم ان لو استحصل ذلك الحكم منه بالحركة الفكرية الانتقالية عن ذلك القياس
الى ذلك الحكم وههنا ليس كذلك وانما هو كالقياسات الخفية للمتواترات والتجربيات
وغيرها ذكر من حيث انها معين العقل على الحكم ولا يفيد الحكم وبالجملة ان الدليل عند المتكلمين
يجب ان ينقسم اولا الى نقلي وهو كلام اسند الى الشارع ونقل عنه ويسمونه نقليا
وشرعيا لكونه منوطا من لفظ شارع وعقلي وهو عندهم قد يطلق على ما وقع النظر
في احواله كالعالم بالنسبة الى الصانع ويطلق على المركب من المقدمات الموثبة التي تقع
النظر في ترتيبها ويتوصل بها الى المطلوب التصديقي وهذا هو الدليل عند الحكماء وعليه
اجروا احكام الدليل صورة ومادة ويجب ان ينقسم المطالب عندهم ايضا الى نقلي
محض هو ما لا يثبت الا بالنقل وهو ما يتوقف عند العقل كوجود الجنة والنار
ووجوب الصوم والصلوة والى عقلي محض هو ما لا يثبت الا بالعقل كالدليل على امور
يتوقف عليه صحة النقل كوجود الصانع والانبياء اذ لو ثبت ذلك بالنقل لدار والى ما يمكن
ان يتوجه احد طرفيه عند العقل على الاخر ولا يتوقف عليه صحة النقل كوحدة الواجب وحدوث
العالم ثم الدليل العقلي المركب من المقدمات الذي هو الدليل عند العقلاء وعليه يقول الحكماء
ينقسم باعتبار المادة الى الصناعات الخمس عند الحكماء وكل قسم منها مستتبع لخصوص
مطلوب وخصوص محل ولهذا قال المص والاولى ان الحجج العقلية المركبة من المقدمات اما
ان يكون مقدماتها قطعية المواد من القطع والعين ههنا هو اعتقاد ان الشيء كذا
وانه لا يمكن الا ان يكون كذا مع مطابقته للواقع والمواد منها القطعية الضرورية التي هي
المبادي الاولى ان القطعية الكسبية في كل فن يكون من مطالب ذلك الفن وعلومه
لا من مباديه والمكتسبة في فن آخر كالمسلمات وهي ان كانت يقينية لكنها انما تستعمل

على التسليم والقبول فيكون من مقدمات الجدل وما يكتسب منه فمتى لم يجعل مقدمة القياس
يفيد مطلوبا آخر فهو ان كان مطلوبا من وجه فهو مبادى من وجه آخر فيكون حالها
كحال ما يكتسب حتى من انها من كونها يقينية وافادتها اليقين فليس لها حكم مستقل و
لذلك لم يتعرضوا لها والمركب من المقدمات بالتقليبة يجب ان يكون كمقدماته في افادة الظن
واليقين عند المتكلمين وذلك عند الحكماء ان سلم كان قسما من الحاقوات ويسمى
المركب منه بالجدل كما قالوه في شرح الاشارات او من نبي او امام كالشرايع والسنن
وان لم سلم فلا يكون من المبادى اصلا ويسمى المركب من تلك القضايا ان ائتلف
على صورة القياس المفيد لليقين برهانا عند ارباب الحكمة وليسا عند اصحاب الكلام
والغرض منه الوصول الى احد اليقينين او يكون مقدمات الحجج العقلية ظنية او مشهورة
الظن تارة يطلق بازاء اليقين على الجازم الغير المستند الى علة كاعتقاد المقلد واخرى
على الجازم الغير المطابق اعم من ان يحمل المركب وعلى غير الجازم الذي يترجح فيه احد طرفي النقيض
على الآخر مع تجويز الطرف الآخر وهو المسمى بالظن الطرف وهو المشهور منه التسمية
بالظن والقياس المؤلف من الظنى يعم المشهور ومن المعقولات والمشهورات
هي بادى الرأى الشبيهة بالمشهورات الحقيقية يسمى خطابة عند الحكماء واغالطة
عند المتكلمين وغايتها الاقناع والمركب من المسلمات الخ يشمل على ما ليس منها
في موضع آخر كمسائل اصول الفقه اذا سلمها الفقيه وبنى عليها المسائل الفقهية
والمركب من المشهورات الحقيقية الخ انفق عليها الجم الغفير من الناس يسمى
جدليا والمشهور وغايته الالزام او دفع الالزام وجاز فيه في الخطابة كل من
انواع القضايا الواجبات والممكنات والممتنعات وكذا صورية يجوز ان يكون
قياسا واستقراء والمصنف لم يذكر هنا المقبولات والمسلمات ولم يذكر الجدل مع
ان المركب من المشهورات هو الجدل فكانه ادرج صنعة الجدل في صنعة
الخطابة عبر عنها بلفظ الخطابة مع ما في خالف الوف وفوت الفهم واراد بالظنية ما يعم
المقبولات والمسلمات لانها مما يجب ان يتوقى لها في هذا الكتاب فان فيها فوايد
كثيرة ومنافع جليلة لا يصح تركها والاهمال في حقها من جملتها ان مصالح الانسان في الدنيا
والآخرة لا يتم الا باعتقادات سمع في ثبوت المبداء والمعاد وهو لا يتم الا باعتقاد
وجود واجب الوجود لذاته منزه عن شوايب الشبه والنقصان وهذه العقايد
انما لم يستند الى نوع من الدليل يوضح للزوال بادنى توهم وتخيل والاكثرون
لا يقفون عليها بالبراهين اليقينية والادلة البرهانية فلا بد وان تقر في قلوب
الجمهور بدلا بل مركبة من مقدمات مشهورة او مقبولة او مسلمة عند الجمهور من

من مقدمات الجدل ليصير استماع امثال هذه الدلايل سببا لتلك العقايد الحقة ليحصل
بها مصالح الدنيا والدين وبهذا قد ظهر فساد ما قد يتوهم انه لم يذكر الجدل لانه لم يلتفت
اليه من حيث انه افضل فايدة من البرهان والخطابة من حيث ان البرهان يفيد اليقين الخاص
والخطابة يفيد الظن العوام والجدل ليس كذلك ولذلك اخر عنهما في الكتاب الكريم حيث قال
الله تعالى ادع الى ربك بالحكمة اى البرهان والموعظة اى الخطابة وجادلهم بالتي هي احسن فالآية
يدل على دنو رتبته من الاستماع زعمنا هذا فانا لو سلمنا ان المراد بالحكمة والموعظة
في الآية الكريمة البرهان والخطابة لكن ليس المراد من الجدل فيها مصطلح المنطقيين من القياس
المركب من المسلمات او المشهورات مع ان المصطلح ان بين انواع القياس
عند ارباب الاستدلال واصحاب الفكرة ولا يتكلمون الا باستيفاء الكلام في جميع
انواع طريق الاستدلال ومن جميع ما لا بد منه لاصحاب علم الكلام ان تقدر على الالزام والغلبة
على المنازع والدفع لحذلقة المتذاكين وغير ذلك مما يحصل بطريق القياس المسمى بالجدل
ولذا فيه مآرب اخرى عدد الايام في شرح حكمة العيون سبع فوايد للجدل ثلث
مطلوبة بالذات واربع بالوسع ثم اعلم ان من المشهورات والمقبولات والمسلمات
ما هو لازم المطابق الواجب قبوله فلا يصح ان يكون المركب منها بهذا الاعتبار سببا
للخطابة والجدل بل انما هي معتبرة فيها من حيث انها يفيد السامع اعترافا او ظنا او يكون
مقدمات للحجج العقلية شبيهة باصدها اما يقينيات او بالمشهورات او بسايير
مقدمات الجدل والقضايا المشبهة بغيرها هي القضايا التي يحكم العقل بها انها اولية او مشهورة
او مسلمة او مقبولة وليس كذلك لاشتباهها بشيء منها وذلك الاشتباه قد يكون سبب
اللفظ وقد يكون سبب المعنى كما علم ذلك في موضعه ثم المركب من المشبهة باليقينيات
يسمى سفسطا مقابلة للفلسفة التي هي العلم والحكمة والمركب من المشبه بالمشهورة
يسمى مشاغبة وهي مقابلة للجدل والمشبهة بالمظنونات والمخيلات غير معتبرة لانها
اذا افادت ظنا او تخيلا فربما منها والا فلا اعتداد بها والمركب من الشبهات وما يجري
مجراها كالمحكم بها القوة الوهمية في الامور العقلية يسمى مغالطة وهي اعم من السفسطة
والمشاغبة واعظم فايدتها الاحتراز عنها وربما يمتحن بالقياس المغالطي من يراد امتحانه
في العلم ستدل بتشبهه للغلط على كماله وبذهاب الغلط عليه على قصوره وبهذا
الاعتبار يسمى قياسا امتحانيا وقد يستعمل ايضا في حق من يوهم العوام انه عالم ليظهر
لهم حالها بانه لا يوفق بين الصواب والخطا فيصدون عن الاقتداء به صدودا وبهذا
الاعتبار يسمى عناديا فالقياس العنادية والامتحانية يشارك المغالطة في المواد
ويخالفها في الغايات والمصنف لم يذكر القياس الشعري لانه لا يفيد التصديق بل انما يفيد

الترغيب او التنفير فانفرض منه التخييل وانفعال النفس وليس بتصديق لكنه قائم مقامه فانه يكون
مطلوبا بالقياس نحو فلان مضى الوقت فنوشى او نم فالتقسيم الجامع بجميع اقسام المواد
ان يقال القضية اما يوجب التصديق او الناشر غيره كالتخييل والتعجيب او لا يوجب شيئا منهما
وهو لا يستعمل لعدم الفايدة واما ما يوجب التصديق فاما يوجب لجازم او غير الجازم
وما يوجب الجازم اما سبب او لما يشبه السبب فالاول اذا كان سبب من تلقاء النفس
فهو المعتقدات والا فهو الماخوذات والمشبهات بغير الجازم هو المظنونات
والمشهورات فهي بادي الراى والمقبولات الغير المشهورة وما يوجب التاثر عن
التصديق هو المخيلات فهذه ستة اقسام والقياس باعتبار ما ينقسم ايضا الى ستة
اقسام لانه اما يفيد تصديقا جازما او غير جازم والجازم اما يعتبر فيه كونه حقا او لا يعتبر
فالاول اما حق في الواقع اولا فالمفيد للجازم المعتبر كونه حقا وهو كذلك في الواقع فهو
برهان وان لم يكن كذلك في الواقع فهو سفسطة ومفيد الجازم الذي لا يعتبر فيه كونه حقا
بل المعتبر فيه عموم الاعتراف هو الجدل ان كان كذلك والا فهو الشعب وهو مع السفسطة
تحت صعف واحد وهو المغالطة ومفيد التصديق الغالب الغير الجازم هو الخطابة ومفيد
التخييل دون التصديق هو الشعر ثم لما بين اقسام المبادي واما في المركب من كل
منها اجمالا اراد ان يبين تلك المبادي على التفصيل فقال والمبادي اليقينية القطعية التي
يسمى المركب منها برهانا هي ما يجزم به اي هي القضايا التي يحزم بالحكم بين طرفيه العقل
اما بمجرد تصور طرفيه من غير احتياج الى ما ينضم اليه وبين النفس وهي اولية
وبديهيات هي ما لاح النفس عن الحكم بين طرفيه بعد تصور الطرفين وملاحظة النسبة
بينهما سواء كان تصور الطرفين او احدهما بالكسب او البديهة عند الكل او ما يختلج
الى الطرق كسب اصلا او بسبب الاطراف عند الاعم فمنها ما هو جلي عند الكل لوضوح
تصورات اطرافه كقولنا الواحد نصف الاثنين ومنها ما هو خفي لخفاء تصوراته
كالتصديق بان بين النقيضين واسطة او لا واسطة وهذا ايضا لا يخفى على الاذكياء الفطنة والفرد
اعم منها شامل لما يرى ما يحصل بلا نظر او يجزم به العقل لا بمجرد تصور طرفيه بل بواسطة
ينضم اما الى القضية او الى العقل او اليهما جميعا اما المنضم الى القضية فاما ان يكون لازمة لها
وهي التي بتصورها الذهن عند تصورهما اي عند تصور طرفي القضية بحيث لا يغيب عن
الذهن بل كلما اخطر احدهما المطلوب بالبال اخطر الوسط به مثل الاربعة زوج فانها قضية
يكون تصور طرفيها ملزوما للقياس لازم يوجب الحكم بينهما وهو ان الاربعة منقسمة
بمتساويين وكل ما كان كذلك فهو زوج فيلزمه انه زوج فلا قصد للاكتساب ولا حركة
النفس في ذلك القياس وبيني مثل هذه قضايا قياساتها معها اذ عند تصور

الطرفين يكون الوسط متصورا فيتم القياس من الطرفين والوسط ويسمى ذلك
ايضا قضايا قياساتها فطرية القياس لامتناع خلوها عنه فكانها خلقت وجبلت عليها وهي قريبة
من الاوليات وذلك لورودها المحض عقيبها وغير اللازمة ان كان تحصيله بالوسط بالسهولة
وسرعة الانتقال بلا طلب فكرية ولا حركة نظرية فيكون هي من البادي ايضا ويسمى
حدسيات وسمي بعضهم ان لم يكن ذلك بل كان تحصيله بذلك الوسط بالحركة الفكرية
والنظر العقلي فذكر الوسط والحدود فهو استدلاليات وهو لا يكون من البادي بل
هو من العلوم والمطالب واما ينضم الى العقل فهو الحواس فكان المحل اسند الجازم
الى الحس في الشاهدات حيث قال ويجزم به الحس اما الاستعداد في الآلية اولا فان
هو المدرك وادراكه هو العلم على ما نسبت الى الاشعري او ادراك يحزم به العقل بواسطة
الحس ويسمى تلك القضايا شاهدات وحسيات والظاهر الاول ان يراد بالحواس ههنا هو الظاهرة ويناسب ذلك ضم الحسيات الى الشاهدات وجعلها بيانا
لها واما المحسوسات بالحواس الباطنة الخ بها الفلاسفة كالوجدانيات الخ لا دخل
فيها للحس الظاهر مثلا ان لنا فرحا وغضبا وجوعا وعطشا وما جانسه نفوسيا لا بالآلة
كشعورنا بذواتنا واحوال افعالنا وانفعالنا فيكون هي اما قسما برأسها او يكون هي
من الاوليات الخ يحزم العقل بالحكم بمجرد تصور طرفيه وهذا هو المناسب بمذهب
المتكلمين النافين للقوى الباطنة الا ان يعود من المحسوسات لما وجدوا ذلك في كتب
الفلاسفة القائلين بالحواس الباطنة فان ذكر ابعد من العينين وابرد من الثلج لكن
العدم فعلوا كذلك تبعا لكتب الفلاسفة واما الخ لها مدخل للحس الظاهري كالوجدانيات
في المحسوسات الخ عدها بعضهم من البادي قسما برأسه كقولك كل جسم في جهة
وكان فهم ادرجوها في الحسيات لاستعانة العقل بالحس فيكون كالمحسوس
بالحواس الظاهرة ولعل لذكرهم يلتفت اليه المحض وغيره وجعلوا اقسام البادي
ستة لا سبعة كما جعله ذكر البعض ومثال الشاهدات قولك الشمس مضيئة والنار
محرقة وبصرف الاحساس في الاحكام الجزئية مثل هذه النار الموجودة حارة وهذه
الشمس المرئية مضيئة واما الحكم بان كل نار حارة وكل شمس مضيئة فحكم عقلي
باستفادة العقل من الاحساس بجزئيات ذلك الحكم والوقوف على علله ولذلك
قيل وهو يجري مجرى الجزئيات من وجه يعني ان الاحكام الجزئية سبب
لاستعداد النفس لقبول ذلك العقد الكلي من المبدإ الفياض كما في الجزئيات فان
قيل الاحكام الجزئية كيف يتأدى الى النفس وهي قد لا يطابق الواقع كرؤية
البعيد صغيرا والصغير كبيرا فجوابه بان الاحكام الحسية انما يتأدى الى العقد الكلي

اذا كانت صايبه واما كانت صايبه اذا ساعد عليها العقل فلولا فضل العقل وتميزه بين
الحق والباطل لاختلط الصواب بالغلط فلا يفيد الحس شيئا لا في الجزئي ولا في الكلي وبذلك
لا يحوز الاحكام الكلية المستفادة من الاحساس عن كونها اولية فان المراد منها
ان لا يتوقف على نظر لا ان لا استفاد من شيء اصلا وبهذا قد اندفع ما اورده الامام
الرازي من قوله واما المشاهدات فيخرجها اشكالان الاول ان الاحساس يوقع لنا الغلط
ولولا القوة العقلية لم يتميز الحق فيها عن الباطل فلا يكون للحسيات من المبادي الاولية بل
باستدلال العقل والعقل لا يميز في الحسيات فلا اعتماد والثاني ان الحس انما يفيد كون
هذه النار حارة وهذه الشمس مضيئة واما كل نار حارة وكل شمس مضيئة فنوع ما لا يتناوله
الحس واذا كان ذلك ممتنعا كان للحس لا يعطي الحكم الكلي لكن لا بد لها من مقدمة
كلية هذا كلامه ومع ما ذكر فالجواب ان عدم الكلية لا ينافي البداهة ولا ان يكون جزء
من القياس واما المنضم الى العقل والحس معا وهو ما قال الحس او كزم العقل والحس
كلاهما معا فان في كل مما سيذكر لا بد من معاونة الحس للعقل في الحكم بين الطرفين ولا بد
في كل منها ايضا من قياس خفي استخرجه العقل بواسطة الحس يفيد القضية الحكم فيها
لا يفيد نفس الحكم فيها بالحركة الفكرية النظرية وذلك الحس هينا ان كان حس السمع فظاهر
استخراج ذلك القياس الخفي ووجه حكم العقل به هو تكرار الاستماع بحيث يفيد اليقين
للسامع مثل ان يخبر عن محسوس يمكن جمع كثير بحزم العقل باستحالة تواطئهم على الكذب
وذلك الحكم فيه محتاج الى نظر ولا مكتسب به لكن العقل انما يحكم بها بواسطة ينضم اليه
وهي استماع الاخبار وكون القضية بحيث يصح ان يقال لو لم يكن هذا اصلا لم يتفق اطلاعه عليه
لكن قد اتفق وهذا هو القياس الخفي ولا يحصل ذلك الا بتكرار الاستماع اللازم لاخبار
الجماعة الكثيرة فانه غالبا انما يقع من واحد بعد واحد الدال على حقية المسموع وبسمي
ما متواترات فلا ان لا يقع دفعة غالبا بل على التعاقب والتوالي ولا بد ان يكون ذلك
مستندا الى الاحساس ويكون الحاصل من المتواتر علما جزئيا من شانه ان يحصل
بالحس اذ التواتر لا يدفع الا احتمال اجتماعهم على الكذب واذا ارتفع ذلك في المحسوس
لم تبق فيه ريب فيكون كالمحسوس واما في غيره فلا يكون فيه التوافق المذكور ولا وجه
لتعيين العدد فيه لافادة اليقين اذ يحصل تارة بمرتبة من الكثرة ولا يحصل بها اخرى
وربما يكفي مع الامارات العدد اليسير وربما لا يكفي الا جم غفير وهذه لا يكون ان
يقع واحدا وان كان ذلك للحس غير حس السمع وهو قوله او غيره يعني او يجزم
العقل والحس غير حس السمع فالمنضم الى العقل هو الحس والى القضية ايضا هو القياس
الخفي لكن ذلك القياس قد يحصل بتكرار المشاهدة مثل ان شاهدت ترتب شيء

على غيره مرارا كثيرة على نهج واحد وما كان كذلك فهو بحيث حكم العقل بانه اي الترتب
المتكرر على النهج الواحد ليس على سبيل الاتفاق والا لما كان دايما او اكثريا بل انما هو
على سبيل التسبب فيحكم بان في هذا المرتب عليه سببا لذلك المترتب وان لم يوقف
ماهية ذلك السبب ولم يعين به ثم اذا علمنا وجود ما فيه السبب حكمنا بترتب المسبب
عليه كترتب الاسهال اي كالحكم بترتب الاسهال على شرب السقمونيا حكما ظنيا
حاصلا بالاستقراء الكتاب ويسمى مثل ذلك تجربيات ومجربات قال في الاشارات
هي قضايا واحكام تنتج مشاهدات بتكرار فيتاكد منها عقد قوي لا شك فيه وليس
على المنطقي ان يطلب السبب في ذلك بعد ان لا شك في وجوده واما ذكر على الفلسفي
الناظر في كيفية استناد المسببات الى اسبابها فالتجربيات عند المنطقي مبادي وعند
الفلسفي ليس من المبادي والفرق بين التجربة والاستقراء بعد ان كان كل منهما مفيد
التصديق بتكرار المشاهدة ان الاستقراء هو مشاهدة الجزئيات للحكم على الكلي
ولذلك كان العلم الحاصل به كسبيا والتجربة مشاهدة الجزئيات للحكم على نفس تلك
المشاهدات بقياس خفي غير كاسب ولذلك كان العلم الحاصل به ضروريا وقيل
والفرق بينهما ان التجربة يقارن هذا القياس والاستقراء لا يقارنه ثم ان التجربة قد تكون
كليا عند الكل وقد تكون عند الشخص والكثرة عند الاخر وقد يكون الشيء مجربا
عند شخص وليس كذلك عند الاخر ولذلك لا يتاتى الالزام على المنكر بالمجربات ثم التجربة
انما ينعقد اذا امتنع كون الشيء بالاتفاق وينعقد ايضا اذا تكرر المشاهد
مقرونا بهيئة ما من وقوع في زمان بعينه او على وجه معتبر او مع شيء لا غير فالحكم الكلي
انما يحصل معتبرا بتلك القيود والشرايط ولا يحصل مطلقا عنها البتة كمن شاهد
بان كل مولود من الزنج اسود وقد له ان يحكم كذلك وليس له ان يحكم بان كل مولود
ايما كان فهو اسود وينبغي ان يفرق بين ما يقارنه بالذات وبين ما يقارنه بالعرض
لئلا يغلط فالحاصل ان التجربة يعطي الحكم الكلي معتبرا والعقل المجرد يعطيه مطلقا
كما ان الحس هو الذي يعطيه جزئيا قال الامام في الملخص واما المجربات فما حصلها
يرجع الى الطرد والعكس ولكنهما كلهم اتفقوا على ان الطرد والعكس لا يفيد اليقين
فكيف جعلوه الآن مقدمة يقينية ولو سلم افادتها اليقين لكنها غير معلومة بالفرورة
بل لا بد فيه من الدلالة فلا يكون من المبادي المطلقة ولان حصول الشيء عند حصول
شيء آخر وعدمه عند عدمه لا يقتضي كونه معللا به الا عند ابطال امور من جملتها الفاعل
المختار فان مع القول به لا يستبعد ان يقال ذلك فاعل مختار اجرى عادته لخلق
ذلك من غير ان يكون له فيه تاثير واما ان حصل القياس الخفي بالمشاهدة بلا احتياج

على

الى مرار كثيرة فهو للحدسيات وهو المراد بقوله وقد يكفي فيه اى في جزم العقل بالحكم
المشاهدة مرة او مرتين بلا احتياج الى التكرار وان وجد ذلك لانضمام قرائن اليها
اى الى تلك المشاهدة في افادة الجزم كالحكم بان نور القمر مستفاد من نور الشمس فانا
شاهدنا اختلاف حال القمر واشكالاته النورية بحسب اختلاف اوضاعه عن الشمس
حدسنا منه انه ليس من الاتفاقيات ويسمى هذه حدسيات لحدس في اللغة
الظن يقال حدس شيئا بالكسر اى بعقد براءته وفي الاصطلاح سرعة الانتقال
من المبادي الى المطالب وقيل هو تمثيل المبادي المرتبة للمطلوب في النفس دفعة
في شرح الاشارات للحدسيات مجرى مجرى التجربيات في تكرار المشاهدة والمقارنة
بالقياس الا ان السبب في التجربيات معلوم السببية غير معلوم المادية وفي الحدسيات
معلوم بالوجهين ولما كان السبب في التجربيات غير معلوم الا من جهة السببية فقط
كان القياس المقارن لجميع التجربيات قياسا واحدا هو ان وقوع الامر متكررا
اودائما لا يكون اتفاقيا واما المقارن للحدسيات فلا يكون كذلك بل هي اقيسة
تختلف حسب اختلاف مادتها فانه قيل في حدس نور القمر من الشمس لو لم يكن
نوره مستفادا من نورها لم يختلف اشكالاته بحسب القرب والبعد منها وفي حدس علم
الصانع بالاتقان مصنوعاته لو لم يكن الصانع عالما لم يراع هذه النكت اللطيفة وهذا
هو المشهور فانقض حيث قال وقد يكفي المشاهدة مرة او مرتين وله وجه
فان معناه انه لا يجب تكرار المشاهدة في الحدسيات فان من شاهد مرة او مرتين
مصنوعا محكما واثرا متقنا يراعى فيه النكات اللطيفة والصنايع العجيبة بحدس ان
صانعه عالم قادر من غير احتياج الى التكرار اذ القياس الذي لا يستفاد من المشاهدة
المتكررة بل يستفاد من القرائن المنضمة اليها ويكفي له المشاهدة مرة واما ان كان العلم
بالقرينة محتاجا الى المشاهدة المتكررة فيجب فيه التكرار ايضا فمنع كلامه انه لا يعتبر فيه
التكرار كما اعتبر في التجربيات اذ القياس هنا يستفاد من القرائن لا من تكرار المشا
وكونه جاريا مجرى التجربيات انما هو بالنظر الى بعض الصور وههنا بحث هو انهم قالوا
ان التجربيات والمتواترات والحدسيات والقضايا قياساتها معها ضرورية
حكم العقل بين طرفيها بلا نظر ولا كسب لكن لا يكفي مجرد تصور الطرفين بل لا بد وان
يستعين العقل في ذلك بالحس في الحسيات وبالقياس الخفي في غيرها لكن لما لم يسبق
بفيد ذلك القياس فالثابت به ان كان اصل التصديق فيكون نظريا وان كان مما
يتوقف عليه التصديق فيكون مسبوقا بنظر ولا يتأتى الا من يتأتى منه النظر وان افاد
غيرهما فلا استعانة بالقياس ولعلهم اراد وا ان يحصل عند هذه الامور حالة حكم

سببها بين طرفي القضية بلا نظر ويعبر عن تلك الحالة بالقياس الخفي لكن لا قياس ههنا
ولا ترتيب الا ان تلك الحالة في قوة القياس من حيث انها تفيد القضية او موضوع القضية
الحكم بالضرورة فان الاربعة مثلا اذا حصل عند العقل حصل عنده حالة هي انه منقسم
بمتساويين وحكم بها العقل بانها ذو وجه وتلك الحالة في قوة القياس من حيث انه لو
كان ذلك التصديق نظريا وقلنا الاربعة منقسم بمتساويين وكل ما كان كذلك فهو زوج
لانتج انه زوج وكذا الحال في المتواترات فان من سمع امرا بالتواتر حصل عنده حالة يحكم
بها العقل بين طرفيه ويعبر عن تلك الحالة بانه لو لم يكن صادقا لما اتفقوا عليه وهي في قوة
القياس من حيث انه لو كان نظريا لو تبنا منها القياس بان يقال هذا قول قد
اتفقوا عليه وكل ما كان كذلك فهو صادق فمضمونه حق وكذا في التجربيات والحدسيات
وغير ذلك وبعض هذه القياسات على تقدير وجوده يفيد نفس ذلك التصديق كالحد
وقضايا قياساتها معها وبعضها يفيد ما يناسبها كالمتواترات والتجربيات والكل
بعد القضية او موضوعها الحكم عليها بالضرورة ووجه ضبط المبادي اليقينية في هذه الست
انه لا يخلو من ان لا يحتاج العقل فيه الى شيء غير تصور طرفي الحكم وهو الاوليات او يحتاج
فهو امر ينضم الى العقل فقط ويعينه على الحكم فهو المشاهدات او امر ينضم اليهما وهو
وهو القضايا قياساتها معها او امر ينضم اليهما وهو فالمنضم الى العقل ان كان حس
السمع فهو المتواترات او غير حس السمع فما ان يحتاج الى تكرار المشاهدة فهو التجر
او لا يحتاج فهو للحدسيات فالمنضم الى القضية في كل منها هو القياس الخفي وهذا
الحصر استقرائي ثم اعلم ان اقوى المبادي اليقينية هو الاوليات اذ لا يتوقف فيها الا ناقص
الغريزة كالمجانين والصبيان او من لم تعط بالعقايد المفادة للاوليات ثم
القضايا قياساتها معها ثم المشاهدات وهي اقوى الجميع عند البعض واما التجربيات
والحدسيات والمتواترات فهي وان كانت مجمعا للشخص على الحق لكنها ليست بحجة على
غيره الا اذا شاركه في الامور المعتبرة لها من التجربة والحدس والتواتر ومع ذلك كونها
من قبيل الضروريات محل نظر كما فصله الامام في الملخص وكذا القضايا التي قياساتها معها
لاشتمال كل منها على ملاحظة قياس خفي ووجوه اخر ذكرها في وانكر بعضهم كون التجربيات
والحدسيات من قبيل اليقينيات فضلا عن كونها ضرورية بل جعل اكثر الحدسيات من
قبيل الظنيات قيل ان المحققين من العاقلين بان هذه الاربعة ليست من الضروريات
على انها ليست من النظريات ايضا لعدم افتقارها الى الاكتساب بالفكر وان كلا منها
حاصل بقياسات خفية ومقدمات منضمة اليها لا يفتقر حصول العلم الى ترتيب تلك المقدمات
ولا الى اقتضائها اليها على وجه الاكتساب والتفكر بل هي حاصلة بلا حركة فكرية فتقديم

سببها بين طرفي القضية بلا نظر ويعبر عن تلك الحالة بالقياس الخفي لكن لا قياس ههنا
ولا ترتيب الا ان تلك الحالة في قوة القياس من حيث انها تفيد القضية او موضوع القضية
الحكم بالضرورة فان الاربعة مثلا اذا حصل عند العقل حصل عنده حالة هي انه منقسم
بمتساويين وحكم بها العقل بانها ذو وجه وتلك الحالة في قوة القياس من حيث انه لو
كان ذلك التصديق نظريا وقلنا الاربعة منقسم بمتساويين وكل ما كان كذلك فهو زوج
لانتج انه زوج وكذا الحال في المتواترات فان من سمع امرا بالتواتر حصل عنده حالة يحكم
بها العقل بين طرفيه ويعبر عن تلك الحالة بانه لو لم يكن صادقا لما اتفقوا عليه وهي في قوة
القياس من حيث انه لو كان نظريا لو تبنا منها القياس بان يقال هذا قول قد
اتفقوا عليه وكل ما كان كذلك فهو صادق فمضمونه حق وكذا في التجربيات والحدسيات
وغير ذلك وبعض هذه القياسات على تقدير وجوده يفيد نفس ذلك التصديق كالحد
وقضايا قياساتها معها وبعضها يفيد ما يناسبها كالمتواترات والتجربيات والكل
بعد القضية او موضوعها الحكم عليها بالضرورة ووجه ضبط المبادي اليقينية في هذه الست
انه لا يخلو من ان لا يحتاج العقل فيه الى شيء غير تصور طرفي الحكم وهو الاوليات او يحتاج
فهو امر ينضم الى العقل فقط ويعينه على الحكم فهو المشاهدات او امر ينضم اليهما وهو
وهو القضايا قياساتها معها او امر ينضم اليهما وهو فالمنضم الى العقل ان كان حس
السمع فهو المتواترات او غير حس السمع فما ان يحتاج الى تكرار المشاهدة فهو التجر
او لا يحتاج فهو للحدسيات فالمنضم الى القضية في كل منها هو القياس الخفي وهذا
الحصر استقرائي ثم اعلم ان اقوى المبادي اليقينية هو الاوليات اذ لا يتوقف فيها الا ناقص
الغريزة كالمجانين والصبيان او من لم تعط بالعقايد المفادة للاوليات ثم
القضايا قياساتها معها ثم المشاهدات وهي اقوى الجميع عند البعض واما التجربيات
والحدسيات والمتواترات فهي وان كانت مجمعا للشخص على الحق لكنها ليست بحجة على
غيره الا اذا شاركه في الامور المعتبرة لها من التجربة والحدس والتواتر ومع ذلك كونها
من قبيل الضروريات محل نظر كما فصله الامام في الملخص وكذا القضايا التي قياساتها معها
لاشتمال كل منها على ملاحظة قياس خفي ووجوه اخر ذكرها في وانكر بعضهم كون التجربيات
والحدسيات من قبيل اليقينيات فضلا عن كونها ضرورية بل جعل اكثر الحدسيات من
قبيل الظنيات قيل ان المحققين من العاقلين بان هذه الاربعة ليست من الضروريات
على انها ليست من النظريات ايضا لعدم افتقارها الى الاكتساب بالفكر وان كلا منها
حاصل بقياسات خفية ومقدمات منضمة اليها لا يفتقر حصول العلم الى ترتيب تلك المقدمات
ولا الى اقتضائها اليها على وجه الاكتساب والتفكر بل هي حاصلة بلا حركة فكرية فتقديم

سيات

بيات

ت

حدة

الكلام في الجدل وهو ثانيه واما جدل في بادئ الصناعات الاربع فهي يقاسمة الظنيات
والشهوريات والمسلمات والمقبولات والوهميات والمخيلات فشرع فيها بقوله
واما الظنيات اي المقدمات الظنية التي يتركب منها الخطابة والامارة فقط فمقدمات
اي قضايا يحكم العقل بها اي بالنسبة بين طرفيها مع تجويز نقيضها تجويزا مرجوحا في نفس
الامر لا في اعتبار الناس فانه قد يعرض للوهم ولا يتوهم تجويز مقابلها لهم المرجح قد يكون
شهرة غير حقيقية وقد يكون اسنادا الى صادق وقد يكون غير ذلك والاول يعرف في الشهورة
في باب الواو والثاني هو المسمى بالمقبولات وسيأتي بيان تحت الظنون العرف من حيث
يعرف فيها ما يعرف فيه من تجويز النقيض لكنهما متمايزان عنه باعتبار امر ما لكل منهما لا يعرف فيه
والذي يكون المرجح فيه غير ذلك فهو الظنون العرف الذي هو المراد من قولهم واما الظنيات
نحو فلان يطوف بالليل وكل من كذلك فهو سارق ويدخل فيه الجزئيات الاكثرية التي لم
تصل الى حد الجزم والمتواترات والحدسيات التي لم تفد اليقين والشهورة في باب
الواو هي التي تذعن النفس اول ما يطلع فان رجعت الى ذاتها عاد ذلك الاذعان الى تكذيب
او الى ميل النفس مع شعور بامكان المقابل لكونها مظنونة او مخالفة الشهرة الحقيقية مثاله
انهم اذا كان ظالما كان او مظلوما وهو يقابل الشهور الحقيقي نحو لا تنصر الظالم ولو اخاك
والمقبولات اذا يدخل فيها اذا كان بالاعتبار من جهة ميل النفس يقع هناك مع شهور
بالمقابل واما بدون هذا الاعتبار فهي من الجزومات مطابقة كانت او لا واما الشهوريات
الخ هي من مقدمات الجدل والمغالطة اذ ومن الجدل في الخطابة والشهورات من
مقدمات الخطابة فما اعترف به الجمهور يعني هي قضايا يعم اعتراف الناس بها والشهورة
اسباب منها كون الشيء حقا جليا كقولنا الضدان لا يجتمعان فيكون مشهورا مطلقا
وحقا ومنها ما يناسب ذلك ويخالفه بقيد خفي فيكون مشهورا حقا لا مطلقا بل مع
ذكر القيد كقولنا حكم الشيء حكم شبيهه فانه حق لا مطلقا بل فيما هو شبيه له وسماها حكم
به العقل لوصولي طبعه وكونها مشهورة ومن مقدمات الجدل للاعتراف المذكور وبدون
ذلك من مقدمات البرهان بعضها اوليه بالاعتبار ومشهورية باعتبار والفرق
بينها وبين الاوليات ما ذكره الشيخ من ان العقل الصريح الذي لا يلتفت الى شيء
حكم بالاوليات من غير توقف على شيء ولا حكم بالمشهورات بل الفاها حكم بها باسبابها
لكن لاعتراف عموم الناس بها حكموا بها ولا ينظرون الى اسبابها وبالجملة ان كل اولي
مشهوري لان ما يجب قبوله يعم به اعتراف الناس وكل ما يجب اعتراف الناس به
لا يجب ان يكون شيئا يجب قبوله ولذلك قد يتطرق التغير الى بعض الاوليات كاستحسان
الكذب لمصلحة عظيمة ومنها ما يكون كذلك بل لا حكم لها بدون حمية او رقة او شريعة

اوداب لكن بها اعتراف لعامة الناس وهذا هو المشهور في المشهوري ومنها ما يتركب
الجدل والخطابة وهو اولى بان يسمى به لان مناطها الشهرة ولذلك اورد المص امثلته
المشهورة منها وفصل بقوله اما لمصلحة عامة من التأديبات التي يكون بها الصلاح والية
يرجع الفلاح ومنها ما يتطابق عليه الشرايع ويسمى ذلك بالشرايع الغير المكتوبة فان المكتوبة
ربما لا يعم الاعتراف بها او لسبب رقة خلقية وذلك يسمى خلقيا او حمية انفعالية ويسمى
ذلك انفعاليا مثال الاول مثل العدل حسن والظلم قبيح فان فيها مصلحة لعامة الناس
ومثال الثالث كشف العورة مذموم لحمية موضوعة في مزاج الانسان بعادة كونه
ممنوعا في جميع الملل والشرايع ومثال الثاني مواساة الفقراء محمودة وايذاء الحيوان للتوحش
قبيح لرقة موضوعة في النفس الانساني واقتضاء الاخلاق والانفعالات اياها ومنها ما
بعضيه الاستقراء كقولك بتكرار العمل يسهل ودفع الخصم واجب ويشترك الجميع في انها اما
الا يكون مشهورة عند الكل كالاشياء المذكورة وهو المشهور المطلق ومنها ما هو مشهور
عند الاكثر كقولنا الاله واحد ومنها ما هو مشهور عند طايفة كقول المتكلم التسلسل
مطلقا محال وذلك هو المشهور المحدود والمراد من الناس جميع افراد الناس في
المشهور المطلق وجميع طايفة في المشهور المحدود ثم هذه المشهورات قد يكون
صادقة كالامثلة المذكورة وقد يكون كاذبة كتقبيح الذبائح واما اذا كانت صادقة
ليست تنسب الى الاوليات وكونها عالم يكن بينة الصدق عند العقول وان كانت
محمودة عندها فالصادق منها يحمد كتحسين الذبائح وقتل المرتد وكذا الكاذب غير الشنيع
رب شنيع حق كترويج المرأة اخته او ابنته لاجنبي جاموا بينهما وربما كاذب
كالامتناع عن قتل المرتد ثم اعلم ان مقدمات الخطابة هي ما يصدق بها حسب الظن
الغالب وصورتها ايضا ما سيجيء حسب الظن الغالب سواء كان قياسا او استقراء
او تمثيلا ومن القياس ضربا منتجا او عقيما كما يجيء في الشكل الاول والموجبتين في الثاني
شرط ان يظن انها منتجة وهي المتعلقة بحسب المواد والصور وغايتها الاقناع واما
الجدل فلما كان المواد منه الجدال كالدفع والالزام فصورته يجب ان يكون مما يسلم
بها الخصم وهو القياس غالبا وان سلم غيره فهو هو واما مقدمات المغالطة فقضايا
الوهم اي قضايا يحكم بين طرفيها الوهم حكما في امر غير محسوس قياسا على المحسوس والوهم
قوة جسمانية تحكم بين المعاني الجزئية المتعلقة بالامور المحسوسة وهي تابعة للحس فحكمه
في المحسوسات تصدقه العقل لمتابعتها كما في البديهيات لا كما يقع فيها اختلاف
وهذا القسم يدخل في الواهيات قبولها كالحكم بان كل جسم في جهة واما حكمه في غير المحسوس
سواء تعلق بالمحسوس او لم يتعلق كما قيل كل موجود فهو في جسم او حال في جسم بناء على ان

كل موجود محسوس كذلك كالحكم بان وراء العالم فضاء لايتناهى بناء على ان لابد من خلاء ينتهى اليه الجلاء ونحو ذلك وهى وهمية محرفة وهى قضايا كاذبة الا ان الوهم الانسانى يقضى بها قضاء شديد القوة لانه ليس يقبل ضدها ومقابلها والسر فيه ان الوهم تابع للحس لايدرك الا المحسوس وان ادرك غير المحسوس فلا يدركه الا على نحو المحسوس فيحكم عليه باحكام المحسوسات فيغلط فان قيل فالحكم على شئ ما فرع تصوره اولا فاذا لم يكن الوهم مدركا للجزئيات فكيف يحكم عليها وايضا المحولات فى القضايا لابد ان يكون كلية والوهم لايدرك الكليات فكيف يحكم بها اجيب بان الحاكم والمدرك بالحقيقة هو النفس والوهم والعقل آلتان لها فى الادراك والحكم الا ان الوهم شديد العلاقة بالنفس يستعمل النفس فى غير المحسوسات استعمالها اياه فى المحسوسات فيقع فى الغلط ومما يوقع غلطا انه يعاند العقل وسلم منه ان للمحسوسات مبادى وان مبادى المحسوسات قبل المحسوسات ومايكون قبل المحسوسات لايكون محسوسا فاذا انتج ان موجودات مبادى المحسوسات لايكون محسوسة تكفى عنه ويقول كل موجود محسوس وكذا سلم ان الوهم دافعا لموجوده وغير محسوسة فاذا وصل الى ان بعض الموجود غير محسوس يرتدعنه ويقول كل موجود محسوس ونحو ذلك واحكام الوهم مثل جزايى يسمى بالوهمى المعروف وهى اقوى فى النفس من الضروريات الخ ليست بادية وتكاد تشاكل الاوليات ولولا العقل والشرايع دفعا لكانت تعد من الاوليات وصرحنا بانها فى حكم الشبهات بالاوليات ومقدمة المغالطة من الوهميات هى هذا القسم واما القسم الاول فهو من مقدمات البرهان والمعنى صرح اولا ان المغالطة يتركب من الشبهات شئ من اليقينيات والظنيات ولم يذكر الوهميات فكانه عد هنا كالوهميات من الشبهات باحدى الطايفتين وههنا ذكر الوهميات ولم يذكر الشبهات والحق ان لايغير عادته من تفصيل حاسبق وتقول واما مقدمات المغالطة الخ هى الشبهات باحدهما فهى كذا وكذا والحق بها الوهميات فان فيها شبها بالمعقول بالمحسوس وكان لذلك تركل الوهميات اولا وصورة المغالطة ايضا اما شبيهة بالقياس البرهانى اولا فالثانى اولى وقد يستعمل فيها اى فى المغالطة المخيلات لكن لا باعتبار انها كذلك بل باعتبار كانها مصدقات ويوتى الى شئ مما يشبه باحدهما وهذا كما ترى مما لايعتد به لان مادة المغالطة اما القضايا الشابهة باليقينيات او الظنيات سواء كانت مخيلة اوغير ذلك فاذا لم تعتبر المخيلات فيها من حيث هى فلا وجه للاستقلال بالذكر ولعل لذكر لاترى احد غير المعض عد المخيلات من مبادى المغالطة وبالجملة جميع انواع الغلط عدم التمييز بين ما هو هو وبين غيره وهى اى المخيلات قضايا كاذبة اكثرية ما يذكر ليوثر فى النفس تاثيرا عجيبا اما ترغيب النفس فى شئ كقول المارلخ ياقوت سيال وقول

الطبيب للمظل جلاب صارف او تنفير عنه مثل العسل مرة معى والبلح يجعل المعدة معجرة فالسامع بهذه الاقوال يجد فى النفس تاثيرا عجيبا مع التكذيب بها وكثرة الناس يقدمون على الامور العظيمة ويجتنبون عنها بسبب اذعان هذه القضايا وهى بهذا الاعتبار لايستعمل فى المغالطة بل يستعمل فى القياسات الشوية الخ لاتقصد فيها التصديق ولا الظن وهذا هو المعنى المشهور فى المخيلات الذى تقتضيه المحاكاة اللغطية واما الذى تقتضيه المعنى لغوة صدقه وشهرته فانما ياتى بقوله وقد يكون صادقه يوثق وقد يفعل المصدقات من التحريك والتبعيض لا باعتبار انها مصدقا وليس يجب فى جميع المخيلات ان يكون كاذبة لان جميع المصدقات ان يطلب بها التصديق وبالجملة التخييل ايقاع الخيال فى شخص من القول اما بجوده مسلم لفظا ولغوه صدق معناه او لشهرته او حسن محاكاته لكن كثير من سنها يسلم التخيل مايكون تاثيرا بالمحاكاة الذى بسبب التحريك فيه هو الهيئات الحادثة عن التصديق وهذه الاقوال ان كانت مستعملة فى المغالطة باعتبار انها مصدقات ولكن اكثر ما تستعمل منها انما تستعمل فى القياسات الشوية الخ يقصد بها الجر والترغيب او التنفير والقياس الشوى من جملة الصناعات الخمس عند القوم لكن المعلم اورده على سبيل الا ستطراد لعدم افادته التصديق وعدم الاحتياج الى التخييل فى النوع وهو مركب من مقدمات مخيلة من حيث هى مخيلة سواء كانت كذبا اولا او صادقة اولا ولها تاثير فى النفس لما فيها من الحكاية او غيرها من ان مجرد الصدق ربما يعضى ذلك التاثير وقد حاء المنطقيين يعتبرون فى التخييل فى صور الشعر والخوثون يعتبرون معه الوزن والجمهور لايعتبرون فيه الا الوزن والقافية بما فيه من المحاكاة لان النظم الموزون كالمادة للسلاسة والهواء اللطافة والدر المنظوم فى السلك وكونها قياسا لكونها اقوالا مرتبة مفيدة وان لم يكن مفيدا تصديقا وحاصل الشابهة والمجاز وقد عرفت ان من جملة مايجب ان يذكر ههنا المقدمات فمنها مقبولات ومنها تجريبيات لانها اما ان يقبل ويحكم بها واما ان لايقبل بل يحكم بها لغرض ما والاول مقبولات يعنى اراء محمودة اما غير جامعة كما فى الشابهين ان للفلك طبيعة خامسة او فى نفر كاصول الارصاد عن اصحابها او عن نبى او امام كالشرايع والسنن او عن حكيم كالحكام ينسب الى بقراط او عن شاعر كابيات يورد شواهد او يكون مقبولة من غير ان ينسب الى مقبول عنه كالامثال السايرة واما التجريبيات فانها المقدمات المحمودة بحسب تسليم المخاطب وقد يسمى مسلمات والذى يلزم قبولها والاقرار بها فى مبادى العلوم اما مع استنكار ما ويسمى مصادرات واما مع مسامحة ويسمى

اصولا موضوعه وقيل الحاضرات بتسليم اما من هو اعلى مرتبة وهي المعقولات او من
هو ادنى مرتبة وهي الموضوعات ثم مبادي العلوم او من هو مقابل وهو الواقعة الجلي والا ت
والاخيران هما النوريان واو قد فرع الحض عن الجلي العقليه كسب الهاوه شرع ثم الجلية
المنقليه فقال والثانية اي الجلي النقلية ماصح نقله اي كلام مفيد صح نقل ذلك الكلام نفسه
عما هو الحق او قياس صح نقل مقدماته عما قالوا مما عرف صدقه كالصانع ثه وانبيا ذه
عقلا اي بالادلة العقليه كالادله الدالة على انه ثه معجزه عن شوايب النقص وجميع امور
خلاف العظمه والقوه وكالمعجزات وخوارق العادات المقارنه بالتحدي وصدق دعوى
النبوة لان الكذب عيب ودناءة شان ونقصان انما ثم ما نقص ولا يرتكبه هو الا
لغرض لا يحصل بدونه والله ثه معجزه عن شوايب النقص ومعجزه عن الاغراض التي لا يتم الا بالكذب ب
من الغايات الدنيه والاغراض الردية بالادلة العقليه والانبياء اشراف الناس واولاهم
وبالجوز ان يكون اقل حالا مما حداهم ولزالم يجز خارق العادة المقارن بالتحدي شاهد
الكاذب قط والاثار السريحة والاستدراجات الجزئية تختص كل منها بطريق خصوص
لا يتاتى على غيره فكان كل منها مختصا بطريق مخصوص معلوم عند صاحبه فيكون امرا
عاديا بالعادة الماضية يستدل على علة معلومة وليست كذلك المعجزات وقوله عقلا احترا ز
عن النقل اذ لا طريق الى معرفة صدقهم نقلا حيث لا يستند الى من عرف صدقه عقلا والا لدار
او تسلسل وهم اي اولئك الموصوفون بالصدق بعد اثبه الانبياء عليهم السلام فان
اخبارهم واقوالهم اذا تحقق صدورها عنهم يفيد لنا يقينا بالتعين وظنا بالنظر وهو المنقول
عن الله ثه او عنهم انما يفيد لنا يقينا اذا تواتر عندنا صدورها عنهم او سمعنا من نفسه واما
غيرهم من المعصومين وان كانوا من المبعدين عن الكذب لا يفيد لنا يقينا ما لم يتواتر
ولهذا لم يتيقن بخبر واحد من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا اخبر عنه وحده ثم تواتر
منه الينا والما لم يتحقق هذان الطريقان في زماننا هذا ثبت انه لا يفيد لنا اليقين الا با
لتواتر والثابت به ليس الا الفاظا السمعية منهم والاقوال المنقولة عنهم او الافعال
الصادرة من جوارحهم من المحسوسات الخ يجب ان ينتهي الى التواتر ثم ان معاني تلك
الالفاظ او المقاصد من تلك الافعال هذا او ذاك وان النبي عليه السلام اراد بها هذا او انها بانه
على تلك الارادة ولم يصدر منه عليه السلام ما سنخه فامور لا يفيد بها مجرد تواتر الالفاظ
والاخبار ولذلك قال وعلمنا عصمته رواية الوسه عن الكذب والغلط لغة ونحوا وعرفا
والالم يجز ان مدلولا تها الان كسب جواهر صورها وهيئاتها الا فرادية والتركيبية هي
مدلولا تها في زمن النبي عليه السلام لجواز ان يكون لهذه الالفاظ معان اخر وضعها الواضع
بازائها ثم صرفها اصحاب النوبة الى معان اخر ومراد النبي عليه السلام هو الاول وما فهمنا ه

هو الكل وجب نظير لان عصمته رواية الوسيلة عن الصدور عن النبي عليه السلام غير معجزة الا يرى ان المنقولا ت
الشرعية المعروفة عما استحالة الوجه والعصمة بعد الصدور يستلزم منها التواتر اذ
التواتر لفظ مع معناه لا مجرد لفظ وايضا انما يتحقق بانتفاء امور فصلها بقوله وعلمنا
مع ذكر عدم الاشتراك اذ مع وجوده يجوز ان يكون المراد معنى آخر غير ما فهمناه الان
وعلمنا عدم المجاز اذ على تقدير الجواز يكون المراد المعنى المجازي والحقيقي ولم يبق
ايهما المراد وعلمنا عدم الاضمار اذ الاضمار يغير المعنى فيجوز ان يراد المعنى المغير اليه
وعلمنا عدم التخصيص في الالفاظ العامة اذ على تقدير التخصيص ببعض ما يتناوله اللفظ
وكان المراد بعض ما فهمناه لا غير وعلمنا عدم النقل عن معانيها المخصوصة الموضوعة
بازائها الالفاظ اذ على تقديره يكون المراد غير ما فهمناه وهذه امور يحصل
بها تعيين مراد الشارع فلا بد من انتفائها ليتحقق انه صدر منه ذلك اللفظ واراد منه
هذا المعنى وعلمنا ايضا عدم النسخ اذ على تقديره لا يكون المفهوم الآن وبالجملة اذا
تحقق عندنا هذه الامور اعني صدور اللفظ عن الشارع وذلك لا يتحقق بالتواتر وانه اراد
منه ذلك المعنى وذلك بانتفاء الامور المذكورة او اكثرها مثل عدم التقديم والتاخير وعدم الحذف
وغير ذلك من مظان التعرض منا بصدق معناه وتيقنا به من غير توقف على شيء لكن القوم
عدوا بعد هذه الامور انتفاء احتمال المعارض العقلي اذ باحتماله لا يحصل الجزم وافتقدوا
بهم المعنى وقال وعلمنا عدم المعارض العقلي الذي لو كان لزم كما في قوله ثه الرحمن على
العرش استوى فان ظاهره الآية تدل على الجلوس وهو عند العقل محال فيجب
الاستواء بالاستيلاء والتملك لانه لا يجوز تصديقهما معا لامتناع حقيقة النقيضين وتكذ يبهما
معا ولا يجوز تصديق ظاهر النقل وتكذيب العقل اذ العقل اصل النقل اذ النقل لا يمكن
بيانه الا بالادلة العقلية الدالة على وجود الصانع ثه وكونه عالما قادرا مختارا مرسل
الرسل ومنزل الكتب والادلة الدالة على نبوة النبي عليه السلام من ظواهر المعجزات وخوارق
العادات ومن المعلوم ان تكذيب الاصل لتصديق النوع محال لاستلزامه تكذيب
نفسه لانه اذا لم يوثق للاصل فلا يوثق للنوع اصلا فتعين ترجيح الدليل العقلي حال
التعارض قطعا فتعين انه لا بد لافادة الدليل النقلي يقينا من عدم احتمال المعارض
العقلي او عند تحقق هذا الاحتمال لا يحصل الجزم واليقين هذا ما قالوا والحق انه اذا علم
الاسناد والوضع والارادة وعدم النسخ كما في نصوص الواردة في وجوب الصلوة
والصوم والزكوة والحج والتوحيد وغير ذلك تحقق لنا الجزم بصدق معناه ولا يبقى الاحتما
العقلي اصلا بل جزمنا بامتناعه اذ لو فرض وجوده يلزم اما جواز كذب الانبياء وهو
يؤدي الى كذب الادلة العقلية الدالة على عصمتهم عن الكذب لا سيما فيما ارسلوا اليه

او وجود ما فرض انه منتف فالعلم بالامور المذكورة يستلزم العلم بعدم العارض
العقلي كما يستلزم العلم بالمطلوب اذ العلم بتحقق احد المتنافيين يستلزم العلم بعدم
الاخر فما هو كذلك في الدليل العقلي والافلا وثوق بالانظار العقلية ايضا مع ان
العلم بعدم الاعتقاد المطابق للواقع لا يتوقف على العلم بعدم المعارض
العقلي بل انما يتوقف على عدم العلم بالمعارض العقلي اذ يجوز ان لا يكون معارض ولا
يخطر فلك ببال له ويجزم جزما مطابقا للواقع فيجب ان يحمل قولهم ان افادة اليقين انما
يحصل بالعلم بعدم المعارض العقلي ان يكون بحيث اذا لاحظ العقل هذا المعارض
جزم بانتفائه ثم اعلم انه يجب ان يفيد الدليل النقلي للنقلي قطعا ويقينا لان اكثر ما يجب
ان يؤمن به كالجنة والنار والحشر والجزاء مما لا يكون المؤمن مؤمنا بدون تصديقه ولا
طريق اليه للعقل اصلا لاستواء طرفيه انما يثبت بالدليل النقلي ولا يحصل الايمان الا
بالاعتقاد المطابق للواقع الغير الزايل بتشكيك المشكك حتى لا يكون في موضع
الزوال ثم لما فرغ عن حقيقة النظر وما وقع هو فيه من الطرق المذكورة وانواعها واصنافها
بل عن بيان احوال مطلق الدليل وانواعها في الفصول المتقدمة اراد ان يشرع في احكام
نقال الفصل الرابع من فصول الاربعة المتقدمة في احكام النظر اورد فيه ثلثة
مباحث الاول منها ان النظر الصحيح المستجمع لجميع شرايط الافادة بحسب المادة والصورة
يفيد العلم بالمنظور فيه عند الجمهور واما افادته الظن فقد قيل انها متفق عليها عند الكل
والسمنية بضم السين وفتح الميم فرقة من عبدة الاصنام يقولون بالتناسخ وينكرون
وقوع العلم بالاخبار كذا في الصحاح وفي شرح المواقف ويقولون لا طريق الى
العلم سوى الحس وهو الوافق لهذا المقام انكروه اي افادة النظر مطلقا اي في اي علم
كان والمهندسون قالوا انه يفيد العلم في الهندسيات والحسابيات لانها علوم
قريبة من الاذهان متسقة منتظمة لا يقع فيها غلط وانكروه في الالهيات البعيدة عن الا
جدا والغاية القصوى فيه الظن والاقدر بالاولى والاليق بذاته وصفاته وافعاله
ومن منكري الملاحدة وهم قالوا انه لا يفيد العلم بمعرفة الله به بل العلم يرشدنا الى
معرفته ويدفع الشبهات عنها والدليل لنا في اثبات افادته العلم مطلقا هو انا
نعلم بالضرورة ان من علم لزوم شيء لشيء مثل وجود النهار لطلوع الشمس
وعلم معه اي مع العلم بهذه الملازمة وجود الملزوم او عدم اللازم في الواقع علم
من الاول يعني من العلم بوجود الملزوم وجود اللازم وعلم من الثاني يعني من العلم
بعدم اللازم عدم الملزوم والا بطل الملازمة وهذا القدر من الانتاج والاستنتاج
بين لا ستر فيه والتشكيك سفسطة لا يلتفت اليه وليس هذا المختص بهذا

لجنس بل وايضا نعلم علما ان العالم ممكن فله سبب علم قطعا ان له اي للعالم سببا
والا فيلزم الكذب احدى المقدمتين وهو ممتنع لانهما صادقتان جزما وبهذا القدر
يتحقق ان النظر الصحيح يفيد العلم بالبديهة في امثال ما ذكر ولو ببيان في البعض
الاخر واصحت السمنية على زعمهم بوجوه ذكر المصنف ثلثة منها الاول ان العلم الحا
عقيب النظر اي التصديق بان العلم حاصل عقيبه على طريق حذف المضاف بدلالة
ما سيأتي من الجواب ان كان ضروريا يفتقر في كاسب لما بان فلا فائدة اي لما اختلف
فيه اذ الضروري لا اختلاف فيه والافلا وثوق عليه ولا نؤمن به لكن اختلف فيه بين العقلا
الا يرى ان المهندس لم يقل به في الالهيات ووقع الاختلاف في العلم الحاصل بالنظر
ولذا اختلف الاراء في النظريات بل قد يظهر للناظر بعد مدة بطلان ما اعتقده
بالنظر وان كان ذلك اي التصديق بان النظر يفيد العلم نظريا معلوما بالنظر عاد
الكلام في لازم النظر الثاني اي في حصول العلم بالنظر الثاني بان نزوم ذلك العلم اللازم
ليس بضروري فلا بد له من نظر ثالث ورابع ولا يجوز ان يعود الى الاول والا لذا لم يفد
بعد وقع تزم التسلسل فكلامهم قالوا الوافا دالنظر العلم لكان افادته معلوم
لنا بالضرورة او بالكسب وكل منهما محال فكذا الافادة واجيب الامام في نهاية
العقول باختيار انه ضروري وهذا هو المناسب لهذا المقام لان محل النزاع هو
ان النظر الصحيح هل يفيد العلم ام لا لا ان ما افاده علم ام لا وسايرا الادلة بما
سيقت له كما تورى هذا هو المناسب لما ذكره المصنف من الجواب الاتي واما التوجيه
على ما ذكره الامام في المحصل من قوله بان الاعتقاد الحاصل عقيب النظر علم
لا يجوز ان يكون ضروريا ولا نظريا واختار فيه انه نظري فنعم وان كان مما يحتمل الجها
لكن فيه ركاكة من حيث انه لا يوافق تحرير محل النزاع وسايرا لشبه المذكورة منهم
لانها ليست لافادة علمية الحاصل بل انما هي لصحة نفس افادة العلم فاذا سبق هذا
لم يلزم التشكيك بيوم الاولة لاثبات امر واحد وبطلانه اظهر من ان يخفى لا يقال
انهم يعترفون بان النظر يفيد الظن وانما النزاع في انه هل يفيد العلم اولا فتحقيق
النزاع حينئذ يؤل الى ما حصل من النظر هل هو علم اولا فمحل النزاع هو علمية الحاصل
لا نفس الحصول فيجب ان يوجه ما في المتن على ما في المحصل وعليه صاحب المواقف
وغيره لانا نقول وان سلم انه حق لكن لم يتوجه الى تحرير محل النزاع فلا وجه
لايراد الشهود على غير ما فيه الدعوى مع ان باقي تجحيم لا يستقيم الا على انه هل يفيد ويحصل
به امر اولا واكثر من تلك الوجوه ان المطلوب بالنظر ان كان معلوما قبل حصوله به
فلا طلب لتحقق الامتناع تحصيل الحاصل وان لم يكن معلوما قبله فاذا حصل به فكيف يوقن

ن

ه ٥

ل

ده

بانه المطلوب به اذ لا شعور بسبل ذلك اصلا فكانهم قالوا لو انا د النظر العلم لزم اما
تحصيل الحاصل او عدم التميز بين ما يحصل به وبين غيره وكل منهما باطل فتعين انه لا شئ من
النظر بمفيد للعلم والوجه الثالث ان الذهن لا يقوى على استحضار مقدمتين معا لانا نجد
من انفسنا انا اذا توجهنا الى مقدمة تعذر علينا في تلك الحالة التوجه الى مقدمة اخرى فاذا لم
يحصل المقدمتان معا لم يحصل قياس حتى يستفاد من النظر العلم بل الحاصل في الذهن الا
مقدمة واحدة وقال ان المقدمة الواحدة لا تنتج شيئا فلا يوجد شئ يفيد العلم النظري
اصلا فكيف يفيد النظر العلم فكانهم اراد وا بهذا انه لو لم يصدق لا شئ من النظر بمفيد لصدق
بعض النظر مفيد لكنه باطل لاستلزامه اما استحضار المقدمتين معا او كون المقدمة الوا حدة
طرفي نظر وكل منهما باطل فتعين ان النظر لا يفيد العلم وقد ورد والهم هنا وجوبا آخر لكن
المص اقتصر على هذه الثلثة لانه لما علم ان النظر الصحيح يفيد العلم باذكر من ان من علم لزوم
شئ لشئ اخ علم بذلك ان مجموع ما ذكروه يصادم الحق الذي هو لا بد وان خطاء مادة او صو
رة او هما معا فندا هكم اجمالي مدلل على ان مجموع ما ذكروه باطل فلا حاجة الى ايراد جوابا تها لكن اورد
بعضها للتمثيل ثم ما نقل منهم يعم الكل راقادة النظر في باب التصورات وما اورد من حجتهم
مختص بباب التصديقات ولعله انما لم يتعرض له اكتفاء بما ذكره الامام وجوابه واجب
عن الوجه الاول من تلك الوجوه الثلثة بان العلم به اي بحصول العلم عقيب النظر والتصديق
بان النظر يستلزم النتيج ضروري كما ارينا كه من قبل من القياس الاستثنائي والاقتراني
وكون التصديق بان النظر يفيد العلم ضروريا لا يعني ضرورة نفي ذلك العلم بل هو نظري في
نفسه يستفاد من النظر ولكم بانه يستفاد منه ضروري وذلك العلم باستلزام المقدمتين على التر
تيب
الخاص المحصل اي للعلم الحاصل ضروري فاذا علمنا الملازمة ثم وجود الملزوم او انتفاء اللازم
علمنا بالضرورة انا علمنا وجود اللازم لاستلزام العلم بوجود الملزوم اياه وانا علمنا
انتفاء الملزوم باستلزام علمنا بانتفاء اللازم اياه وانما نعرض به هنا مع انه لم يتعرض
به في تقرير حجتهم ولا احتياج اليه للجواب ولم يتعرض لغيره اما دفعا لما يتوهم من انه لا يلزم
من كون حصول العلم الحاصل عقيب النظر ضروريا ان يكون النظر الصحيح مفيدا للعلم
بالضرورة ومستلزما له اذ كثيرا ما يحصل العلم عقيب النظر لكن لا بسبب ذكر منه كما العلم
بان لذة من هذا العلم وفرحا وقيل اراد به الرد على من شرط لافادة النظر العلم
التفطن لكيفية الاندراج فان من علم ان هذه بغلة وكل بغلة عاقر ثم قدر انا مسي البطن
فيظن انها حامل وما هو الا لذهوله عن ارتباط الصغرى بالكبرى واندراج الجزئي تحت ذلك
الكلي اقول هذا قول الشيخ ورد عليه الامام بان هذا اندرج تحت ذكر مقدمة اخرى فلو وجب
العلم به لكانت منضمة اليها وجب ملاحظة الترتيب مرة اخرى ويلزم التسلسل وهذا وان

لم يكن مقام ذكر لكن الحق يمكن ان يشير بهذا الكلام الى رد هذا المذهب فانهم يجوز ان
يتمسكوا به علينا وقالوا كيف نسلم بضرورة الاستلزام للنظر مع انه لا بد من العلم بكيفية
الاندراج وهو ليس بضروري واجاب عنه بان استلزام المقدمتين مع الهيئة الحاصلة
ايضا ضروري لاحتياج العلم بكيفية الاندراج وعاقل من ان حصول العلم عقيب النظر
ان كان ضروريا لما بان خلافه وعما اختلف فيه الآراء مرفوع بان يقال انما الكلام في الانظار
الصحيحة مادة وصورة وخطاء الخطاء بعد النظر الصحيح وتخلف الانظار الصحيحة ممنوع
وانما الخلاف بسبب الفساد في بعضها فان قلت افلا اختلف الاراء في الانظار والحق كل شخص
ان نظره حق وانباعه باطل مع انه ليس كذلك فهذا الوجه جار في كل نظر فاذن لا يكون حصول
العلم من الانظار الصحيحة ضروريا وهذا هو مطلوب المنكرين قلنا ان تميز الانظار الصحيحة
من الفاسدة امر اخر وقلنا الكلام في حصول العلم بالانظار الصحيحة والحق ان دعوى الضرو
رة
لجر ذا لزام الخصم ولان الجواب لا يتم بدونه والا فالحق ان بعضه ضروري كانتاج الاستثنائيات
والشكل الاول من الاقترانيات وبعضه نظري كباقي الاشكال منه ويمكن ان يجاب ايضا
باختيار كونه نظريا بجواز ان لا ينتهي الى ما لا يحتاج الى نظر والجواب عن الوجه الثاني ان طرفيه
معلومان وحالا بطلوبين بل المطلوب به السبب بينهما والحال ان النسبة بينهما جهتها
غير معلومة يقينا وايجابا والمطلوب تعيينها اي تعيين تلك النسبة الجهية والحكم بثبوتها
او انتفائها وذلك قد علم بالنظر وهي متميزة عن الغير بتميز طرفيها والجواب عن الوجه
الثالث ان يقال لانا لم ان الذهن لا يقدر على استحضار ما معا بل ان الذهن يصح له
ان يستحضرهما معا كما يستحضر طرفي الشرطية فانهما قضيتان يجب استحضارهما في الذهن
معا حتى يحكم بالملازمة او المعاندة بينهما ولو لم يجز اجتماع القضيتين في الذهن معا لامتنع
الحكم بينهما بالتلازم او التعاند ومنهم من فرق بان طرفي الشرطية قضيتان بالقوة لا الحكم
بينهما بالفعل في شئ من الطرفين بخلاف مقدمتي النظر وحتى نعلم بالضرورة ان الحكم
في احديهما لا يجامع الحكم في الاخرى دفعة ثم اجاب عنه بانه لا يجب في الانتاج اجتماع المقدمتين
في الذهن معا بل يكفي حصول احديهما عقيب الاخرى فلا فصل اذ بذلك يتحقق النظر فيهما
فيحضر ان معا وان لم يكونا ملحوظين قصدا دفعة وكذا الحال في طرفي الشرطية وانما المحتا
ج التفات النفس الى المقدمتين او طرفي الشرطية معا دفعة بالقصد فقد ظهر انه قد اجتمع
العلمان وان لم يجتمع التوجهان لان العلم بالشئ لا يستلزم التوجه اليه حتى ما كان
ذلك الشئ معلوما واجتح المهندسون على ان النظر لا يفيد العلم في الالهيات بوجهين
الاول ان التصديق موقوف على التصور وذات الله وصفاته غير معقولة في نفسه
ولا جايز التعقل كما ستذكره في الكتاب الآتي من ان الطاقة البشرية لا تفي بمعرفة ذاته

لانه غير متصور بالبداهة وهو معلوم ولا قائل للتحريد اذ لا جنس ولا فصل ولا بالرسم
لانه لا يفيد العلم بالحقيقة وهذا مما لا خلاف فيه بين جميع الحكماء وغيرهم فاذا لم يكن نفس تصور
ذاته فلا يكون من حيث انه متصورا بل كنه محكوما عليه بشئ ما يحكم بواسطة ذلك الشئ
شئ آخر عليه فلا يفيد النظر في هذا الباب اصلا واما من الوجهين ان اقرب الاشياء
الى الانسان واولاها بان يكون معلوما له بحقيقته واحواله هويته التي يشير اليه بقوله
انا وهي غير معلومة الا بالتصديق فانه بديهي ولا خلاف فيه بل الخلاف فيها من حيث تصورها
بكنهها ومن حيث التصديق باحوالها وانت ترى في مباحث النفس اختلافات كثيرة في
انها ما هي اجوهر ام عرض ام مزاج ام غير ذلك وكيف هي بمجرد او مادي منقسم او غير
منقسم وهذه الاختلافات الواقعة في ماهيتها وكيفية اثبات احوالها قد كان بحيث لا يمكن
معها الجزم بشئ من تلك الاقوال المختلفة والآراء المختلفة اختار العقلاء الناظرون فيها اقوالا امتنانيه
ومتناقضة واذا كان اقرب الاشياء كذلك فما ظنك بما بعد عن الاوهام والعقول وافادة
النظر فيه العلم وهذا من قبيل التنبيه بالادنى على الاعلى لا من القياس الخفي كما ترى واجيب
عن الوجه الاول للمتدرسين بان التصديق اليقيني انما يتوقف على تصور الطرفين باعتبار ما
لا على تصوره بكنهه وذات الله تعالى متصور كذلك بلا شبهة كيف لا وانتم اعترفتم بافادة
النظر هناك وهو تصديق متفرع على التصور فيجب ان لا يكون حاصلا ايضا فما هو جوابا
عنه فهو جوابنا بعينه وهذا الجواب تسليمي ويمكن ان يجاب عنه بانا لا نم انا لا نتصور بحقايقها
قطعا لجواز ان خلق الله تعالى فينا العلم بكنه حقيقته وحقايق صفاته ابتداء او يكون هناك
لازم ينتقل الذهن منه الى كنه حقايقها فانه غير ممتنع وان لم يكن الانتقال من اللازم الى كنه
الملزوم امرا كليا واجيب عن الوجه الثاني من ادلتهم بان يقال لا نم ان هوية الانسان مما يمتنع
التصديق باحوالها للانسان او مما هو غير معلومة له اصلا وكثرة الخلاف فيها لا يدل على شئ منها
بجواز ان يكون معلومة لبعض تلك الانظار وانما الخلاف للفاقد فيها فلا يكون ما ذكرتم دليلا
على الامتناع او على العدم بل انه دليل على عسره اي عسر افادة النظر في الالهي ولا شك فيه اي
في عسر افادة النظر في ذكر العلم اذ الوهم يلاحظ العقل في مادته لان موضوعات
مقدماتها مغيبة عن الحس وانما هي مدركة بالعقل فاذا اراد النفس ان يحكم عليها باحكام
مناسبة لها يجذبها الوهم الى مدركاتها الماخوذة من الحس بسبب كثرة انسها الوهم فما
شتبه عليها مدركاتها بالوهم بعد مدركاتها بالعقل فيحكم على المعقول بما يناسب المحسوس والموهوم
فيجذب الوهم واجذاب النفس اليه يتولدان بغلط النفس بسبب عدم التمييز بين مدركي
الاثنين واجذابها من استعمال آلته الى استعمال آلة اخرى كالحكم بان كل موجود محسوس
لانه الوجود في المحسوسات وكذلك يقع كثيرا ما في هذا الفن والباطل يشاكل الحق في مباحثه

ولذلك خالفت الاراء وتصادمت الاهواء فيه بخلاف العلوم الى المقدمات الواضحة من الاحساس
فان حكم المحسوسات يوافق العقل ولا يقع فيه غلط وما قيل من ان الطبيعي والالهي من
الحكمة النظرية لا يخلوان عن انغلاق شديد واشتباه عظيم اذ الوهم يعارض العقل والباطل
يشاكل الحق فيصرف في الطبيعي فيما يغيب عن الحس وفي الالهي مطلقا والسالك من العلماء
العظام والفضلاء الكرام ممنوع الذكر للاشتباه والالتباس منه اي من الالهي والبحث عنه
الا الافراد من الاذكياء الذين لهم عقيدة صافية في الدين وقدم راسخ في تميز المعقول
والموهوم ولهم حظ وافر من العلم اليقيني وليس الكلام في عسر الافادة ويسره
وانما الكلام في امتناع الافادة وعدمها وعلى افادة النظر الصحيح العلم فروع ثلثة الاول
في بيان كيفية افادة من انها عادية او توليدية او لزومية او غير ذلك والمذاهب الثلثة يعتدا
ههنا ثلثة بناء على الاصول الثلثة والمصاور دهذه ولم يلتفت الى غيرها وتفصيل ان النظر
الصحيح بعد الذهن ويجعله قابلا لحصول النتيجة بالاتفاق وانما الخلاف في كيفية الحصول و
السبب يتوقف عليه فيضان الصور الكائنة على مادة الصورة الفاسدة عقيبه اي عقيب حصول
النظر فيه عادة معنى يعاقبه على سبيل العادة بلا ارتباط يستلزمه لزوما حقيقيا عند الشيخ
ابي الحسن الاشعري بناء على ان جميع الممكنات عنده مستندة الى الله تعالى ابتداء وانه قادر
مختار يفعل ما يشاء ويترك ما يشاء ولا علاقة لزومية بوجه من الوجوه بين الحوادث ا
المتعاقبة يقتضي حصول بعضها عقيب الآخر بل التعاقب بإجراء العادة خلق بعضها
عقيب بعض كالاحراق عقيب مماسة النار والري عقيب شرب الماء فليس للنار والماء
مدخل في وجود الاحراق والري بل الكل واقع بقدرة الله واختياره فلان يوجد المماسة
بدون الاحراق والاحراق بدون مماسة النار وكذا حال سائر الافعال وقع اذا تكرر
صدورا من غير وكان دايما او اكثريا قيل انه فعل على سبيل عادة واما اذا لم يتكرر او تكرر
قليلا فهو خارق للعادة او نادر ولا شك ان العلم بعد النظر ممكن حادث تحتاج الى
المؤثر ولا مؤثر الا الله تعالى فهو فعله الصادر منه بلا وجوب منه ولا علة وهو دايمي او اكثري
فيكون عاديا ويعرض عليه وجوبا عند الحكماء يعني النظر الجعل الذهن بحيث يلزم منه صدور
النتيجة عن المبداء الفياض الذي هو العقل العاشر عندهم المدبر المتصرف في عالمنا هذا على
زعمهم فانه عندهم موجب تام الفيض منه والصدور عنه لا يتوقف الا على الاستعداد والنا
المستدعى اياه فاذا حصل ذلك الاستعداد وجب عنه الصدور بحيث يمتنع عنه التخلف
والاختلاف الواقع في البعض انما هو بحسب اختلاف القوابل والنظر بعد الذهن اعدادا اما
كيف يقتضي النتيجة عليه وجوبا ذاتيا او لزوما عقليا فيه عطف قوله وجوبا على قوله عادة اي ان
بانه اراد بالاعداد في الموضعين معنى واحدا وهو ليس ببعيد عن الركاكة وكان لهذا اورد ما

في بحث واحد واستائف فذكر مذهب اهل الاعتزال وقالت المعتزلة النظر الصحيح يولد
العلم في الذهن ومعنى التوليد ان يوجب وجود شيء وجود شيء آخر فانهم لما اثبتوا
بعض الحوادث مؤثرا بمعنى انه قالوا صدور الفعل عن ذكر الفاعل اما بالمباشرة بلا واسطة
فعل آخر ويقال له الفعل بالمباشرة كحركة اليد عند فتح القفل او بواسطة فعل آخر صادر عنه
وذلك كحركة المفتاح عند ذكر فانه وان كان مقصودا بالذات لكنه تابع للاول بحيث لا يمكن
وجوده ويقال له التوليد لتولده من الاول فالنظر في العقل فعل صادر بالمباشرة والعلم بالمنظور فيه يتولد منه ولما كان مبنى مذهبهم صدور بعض الافعال عن غير الله تعالى فساده اي
فساد راي المعتزلة عندنا ببيان استناد جميع الممكنات الى الله تعالى ابتداء فكان قيدا للابتداء
للاحتراز عن التوليد بناء على انهم كانهم اجازوا ذلك في فعل الله تعالى وقالوا وان كان نظر العبد
مخلوقا لله تعالى لكن حصول العلم على سبيل التوليد على ذلك التقدير ايضا وبهذا الجواب تبين فساد
ما ذهب اليه الحكماء ايضا لكن لم يلتفت اليه بناء على ظهوره ولو قال تبين فسادهما كان اولى
وهذا جواب تحقيقي بقيد حقيقة مذهب الاشاعرة ولا يصح للالزام لان الخصم لا يقول به النوع
الثاني الا شبه بالحق انه لا بد بعد استحضار المقدمتين من ملاحظة الترتيب والهيئة العارضتين
لهما اي للمقدمتين الظاهر انه اراد باستحضار المقدمتين تحصيل عينهما واحضارهما عند
النفس حال النظر ومن ملاحظة الترتيب ملاحظة تلك المقدمات مترتبة والتفطن بكيفية
ترتيبهما بحيث يؤدي الى العلم بالمطلب كملاحظة النفس في الشكل الاول مثلا بان الاصغر تحت
الاوسط والاوسط محمول عليه والاوسط تحت الاكبر وهو محمول عليه على وجه التعاقب
والمعية المؤديتين الى الارتباط بينهما مع الغفلة الى الحكم بان الاصغر تحت الاكبر بمحمول عليه
حكم ان المحمول على المحمول على الشيء محمول على ذلك الشيء وهذا معلوم قبل ما يتفكر عنه الناظر
المتفكر ولعل السر في ان التأليف امر واحد لا يحصل من المتعدد ما لم تحدث بوجه ما او هو
فاعلم الانتقال من المبادي الى المطالب وهذا هو المناسب لقوله والا فالمقدمات الا
اشكال في جلاء الانتاج وخفائه فان ذلك التفاوت انما يتحقق بوجوب الملاحظة المذكورة
من حيث ان يترتب بعض الاشكال وهيئة ترتيب من الفهم فعند ملاحظة القياس على ذلك
الترتيب سهل الانتقال كالشكل الاول وترتيب بعضها وهيئة بعيد بعسر الفهم كما في
الاشكال وهذا هو مراد الشيخ بما في الاشارات حيث قال لا سبيل الى ادراك مطلوب
مجهول الا من وصل حاصل معلوم ولا سبيل الى ذلك ايضا مع الحاصل المعلوم الا بالتفطن للجهة
التي لاجلها صار مؤديا الى المطلوب هذا كلامه فالمراد بالتفطن للجهة المؤدية هو التفطن بترتيب
كل دليل وهيئته وقد صرح بذلك المحقق الطوسي في شرحه حيث قال يريد بالتفطن
ملاحظة الترتيب والهيئة المذكورين لان حصول المبادي وحدها لو كان كافيا لكان العالم

بالقضايا الواجب قبولها عالما بجميع العلوم لوجوب انتهاء الكسبيات الى الضروريات
وايضا قد نرى بما علم الانسان ان الكل لا يحل وان جذعا مثلا بكر ثم نرى انا عقيب البطن فيظنها
حبلى لعدم الترتيب والهيئة في علميه وعليه يقاس في التصور هذا كلامه وهذا تصريح بان
مراده بالتفطن المذكور ملاحظة المقدمات مرتبة ترتيبا علميا مؤديا الى ربط الاكبر
بالاصغر على وجه الانفراد وانقطاع البعض عن الآخر والارتباط بوجه لا يؤدي الى
الربط المذكور بدلالة قوله لان حصول المبادي وحدها الخ وبقوله فيظنها حبلى لعدم
الترتيب والهيئة في علميه فان المراد منه ما كان على قانون القياس وهو منتف
في المثال المذكور لانه اما مركب من الجزئيتين او الكبرى كلية لكن لم يلاحظ دخول الاصغر تحت
الاوسط او دخول الاوسط تحت الاكبر او عنهما معا اما لعدم الترتيب اصلا او الترتيب
لا يؤدي وكل منهما قيد معتبر في حقيقة القياس وحقيقة مندرجة تحت اشتراط كلية احدى
المقدمتين وحقيقة كل منهما مع ترتيب يناسبه هكذا ينبغي ان يوجه كلام الشيخ لا ما يظن
به الا قرون بالتفطن للجهة اذ رابع الاصغر تحت الاكبر فان ذلك التفطن هو العلم
بالسبب وهو المطلوب بالنظر لا مبدأ الى ذلك فرض النظر في الحقيقة هو رابع الاصغر تحت الاكبر
والعلم بعدمه عليه فكيف يحصل ذكر قبل حصول الشيء ولعل الحق اراد بقوله والاشبه
الرد على الامام الرازي حيث اعترض على الشيخ فيما نقلنا عنه من انه ان اراد بالتفطن
المؤدي الى المطلوب امرا مغايرا للمقدمتين وهو يكون مقدمة اخرى لا بد منها في الانتاج
ويكون الكلام في كيفية اتيانها كالكلام في الاولين فيفضي الى التسلسل ولا يكون امرا
مغايرا لهما وهو لا وجه للاشتغال به فاجاب المصنف عنه بقوله الاشبه الخ بطريق التحقيق
الاجمالي او المعارضة وان لم نقل والحق للمتأدب فان من المقلدين بالاعمام والجواب
بالتفصيل بان يقول ان التفطن المذكور مغاير المقدمتين ولا يكون مقدمة لان المقدمة
تصديقات وقضايا والتفطن المذكور كيف اوراكي كيف لا وهو لحظة لا يجري عليه
الصدق والكذب وايضا ما ذكره صاحب المواقف من قوله واصح البعض اراد به الصدق على
راي ابن سينا من اختلاف الاشكال في الجلاء والخفاء في الانتاج وفيه نظر لاختلاف
اللوازم فقد يكون انتاج بعض الاشكال اظهر هذا كلامه حاصله ان الاختلاف المذكور اختلاف
بين اللوازم والملزومات لان نتيجة كل شكل لازم له لا دخل فيه لشيء من الملاحظة
وغيرها بعدما وجد القياس وتحقق كاير الملزومات واللوازم فان الملزوم
بينها امر لا دخل فيه للمؤلف بعدما وجد الملزوم وتحقق وانما الدخل في خلق ما ذكر لان لزوم
النتيجة للدليل ليس براجع الى ذات الملزوم واللازم حتى كان مما لا دخل فيه للمؤلف
عنهما بل هو لزوم عقلي يزيد وينقص بامور عقلية فيكون جلاؤه وخفاؤه راجعا الى ملا
حظة

الترتيب والهيئة ويخرج ذلك من الاحوال العقلية والامور الذهنية النوع الثالث على القول
بافادة النظر الصحيح العلم اختلف القائلين به فانه اذا فسد منه جهل يفيد الجهل ام لا فيه ثلثة
مذاهب احدها وهو المشهور بين العوام والمعقول عند الفهم ان النظر الفاسد الذى لم يكن
مشتملا على الشرايط المعتبرة فى الانتاج بحسب المادة او الصورة او بحسبهما لا يستلزم
الجهل اذ لا يوصل الى اعتقاد جازم غير مطابق للواقع هذا هو الذى ذهب اليه جمهور
المحققين وبيانه ان دلالة الدليل مبنى على ارتباط مخصوص بينه وبين المدلول وهو الذى
به يتحقق بينهما امتناع الانفكاك وذكرنا فيما يتصور عند تحقق صدق المقدمات وانتاج
بعض تاليف الافراد وتضمنها وجه الدلالة والنظر الواقع فى مثل ذلك يستلزم القطع
بوجود موجب الاستدلال والواقع فيه نظر صحيح ومفاده علم والذى فيه مثل ذلك
كيف يستلزم وقد يفيد وقد يعرف فيه جهة الاستلزام وسبب الافادة وقد يحتج عليه بانه لو
افاده لكان نظر المحق فى شبه البطل يفيد الجهل وليس كذلك واجيب عنه بانه لو صح هذا
لم يكن النظر الصحيح مفيدا للعلم والا لكان نظر البطل فى حق المحق مفيدا العلم اقول وهذا
التعليل والرد كلام ظاهر لان منع النظر وجدان الناظر معتقدا به او مظنونا به المناسبة
للمطلوب ثم ترتيبها على قانون المنطق ولا يتاتى ذلك للمحق فى شبه البطل ولا يرد وقيل بخلاف
ان بخلاف الذهب المشهور وهو استلزامه اياه مطلقا والآثار تدفع المناقضات و
المعارضات بين العقلاء فان شاء ذلك نصادم الانتظام الصحيح والفاسدة بل قد
يكون بين الفاسدين وما قال به الفرقة الاولى من ان الارتباط المخصوص الذى تقتضى
استلزام احد الشيئين للاخر انما يتحقق فى الصحيح مدفوع بان المفقود حقيقة ذلك الا ارتباط
لازم حقيقة وهو كاف فى الاستلزام بزعمه وبه قال الامام الرازى واورد له مثالا
جزئيا قال لان من اعتقد ان العالم قديم وكل قديم مستغن عن العلة امتنع ان لا يعتقد
ان العالم غنى عن العلة ضرورة وما قيل من ان دليله هذا يدل على ان المختار عنده
مذهب المفصل كيف والقول بان الفاسد من جهة الصورة يستلزم المطلوب ظاهر
البطلان مدفوع بان ذلك تمثيل لا دليل اذ لا يثبت القاعدة الكلية بالمثال الجزئى لكن
قد اورد له مثالا جزئيا والمناقشة فيه لا يجدى نفعا والمذهب الثالث ما ذكره المص
بقوله والحق ان الفساد ان كان مقصورا على المادة وكانت الصورة واقعة على
طريق الحق والقانون المعتبر استلزم النظر الفاسد للجهل كما فى المثال المذكور قيل وفيه
بحث لان قولنا زيد حمار وكل حمار جسم يسلم ان زيدا جسم وذلك ليس بجهل فالصواب
ان الفاسد من جهة المادة قد يستلزم الجهل فى بعض الصور واما استلزامه اياه
مطلقا فلا وقد تبين فى المنطق استلزام الكاذب الصادق اقول لا يتصور الاستلزام

ارتباط

بين الصادق والكاذب لان معناه امتناع الانفكاك بين الشيئين عقلا او فارقا
والكاذب ليس من شانه ان يتحقق والصادق متحقق البتة فكيف يوجد اللازم بين
الصادق والكاذب ولا استلزام فى القضية المذكورة لان الحكم بان زيدا جسم غير
مستفاد من زيد حمار وهو لا يستلزمه بل هو كذلك حمار لكان زيدا اولا واولا اى وان
لم يكن الفساد مقصورا على المادة بل كان فى الصورة او فيها وفى المادة كالضرب
الغير المنتج فى المادة الصحيحة او الفاسدة فلا اى فلا يفيد الجهل فان الضرب الفاسدة
صادقا المادة او كاذبها لا يستلزم الاعتقاد لا صوابا ولا خطا وفيه نظر لان مجرد
فساد الصورة لا يستلزم عدم استلزام الصواب فى المادة الصحيحة كتقديم الفصل
على الجنس فى الحدود والصور الممكنة بل السالبة الممكنة فى الشكل الاول فانها يستلزم
العلم بخصوصية المادة مع الفساد فى الصورة البحث الثامن من مباحث احكام النظر
فى انه اى النظر الصحيح كاف فى معرفة الله تعالى واثبات وجوده وصفاته ووحدته و
قدرته على ارسال الرسل ومستقل فى ادراك الامور الالهية كما هو كذلك فى الامور
العقلية ولا حاجة لتلك المعرفة الى المعلم ليعلمنا ما ذكرنا ويدل عليه اى على انه كاف فيه ما ذكرناه
فى الاحتجاج على السمنية من ان علم لزوم شئ لشئ الخ وان من علم ان العالم ممكن وكل
ممكن فله سبب فانه يدل على ما ذكرناه قطعا ومعلوم ان هذا حجة على من انكر اصل
الافادة لا الافادة على وجه الاعتداد كما فهم من نقل صاحب الاسماعيلية بقوله
واصحت الاسماعيلية بان الخلاف والمرآء يقال ماريت مراء اذا جادلته مستمر
بين العقلاء فى ذكر العلم الالهى ولو كان العقل فيه لما كان كذلك اى لما استمر الخلاف
واشتد الجدال لان ما وقع بالذهول عنه التصور فى التامل لا يكون مستمرا فلا يكفى
العقل بل لابد لتعيين الحق واظهار الواقع من حاكم غير العقل وهو الامام المعصوم عن
الكذب والنبى المعصوم عن الذنوب المؤيد من عند الله العالم الغيوب ونسبته الى الخلق
كنسبة ضوء الشمس الى الابصار فعقول الناس انما يتسدر بها ادراك الالهيات بامدادهم
وهم قالوا وايضا فان الانسان لا يستقل بتحصيل اضعف العلوم يعنى ايسرها
تحصيلا واظهرها تفصيلا واجلاها اصولا ومبادى لابتنائها على الامور الحسية والحدسية
والتجربية كعلم الهيئة والطب والفلاحة وغير ذلك بل لابد لها من معلم يدربه ويعينه فكيف
كان لمثال باصعبها تحصيلا واشقها اطلاعا القصور العقل فى ادراك تصورات
موضوعاته ومحمولاته واحكام بينهما وتصديقاته عن العلم الالهى الباحث عن معرفة
ذات الله وصفات جماله ونعوت جلاله واجيب عن الاول بمنع عن قولهم لو كفى
العقل فيه لما استمر الخلاف بانهم لو اتوا بالنظر الصحيح لما وقع لهم ذلك الخلاف ولما

لهم

امتد ذلك الجدال الى اواجيب عن اكثر وهو قولهم ان الانسان لاستقل باضعف العلوم فكيف
باصعبها بان الضرر في كسب الالهيات الذي هو اللازم من دليلكم مسلم لا خلاف فيه ولا شك
انه لو كان معلم يعلم المبادي الالهية من تصورات موضوعاتها وادراكي محمولاتها وقضا
وتصديقاتها ويعلم الحج المذكورة فانها الموقفة لادراك مطالبها واثبات مقاصدها ونرجح
ان يذهب ويزيل الشكوك الواردة المغالطة الوهم العقل كان اوفق بالحصول واسهل
للتحصيل ولا نزاع فيه وانما النزاع في الامتناع بدونه وعدم كفاية العقل وحده قالوا
ان الاسماعيلية طايفة من الشيعة منسوبة الى اسمعيل بن جعفر الصادق رضي لقبوا عند
اهل العراق بالباطنية لانهم قالوا لكل ظاهر باطن ولكل تنزيل تاويل وعند اهل خراسان
يسمون بالملاحدة لعدولهم عن ظواهر الشريعة وادعايهم الاطلاع ببواطنها وبالتعليمية
لقولهم بوجوب التعليم في الالهيات واحتياج الناس الى امام معصوم يعلمهم طريق
النجاة ويرشدهم الى الخيرات ويحذرهم عن السيئات وقالوا لا يمكن معرفة الله الا بتعليمهم
وهم يقولون نحن الاسماعيلية ونميز عن فرق الشيعة بهذا الاسم قالوا وهم فرقتان
فرقة قالوا لا يستدل بالعقول الى معرفة الله اصلا بل هو محمول عنه بالكلية لكن جواب السمنية
جواب لهم فلا حاجة الى الاستدلال بالذكر وفرقة قالوا هو ليس بمحمول بل يمكن الوصول
بتعليم امامهم والظاهر ان المحتاج الى الجواب هو الفرقة الاولى وهذا هو الذي نقل صاحب
الملل والنحل من مذهبهم واما كلام النص فانما يلايم الفرقة الثانية لكن قولهم ليس
ببعيد عن الحق فانهم شاهدوا ان يقولوا لا كمال النجاة في معرفة الله بمجرد نقل العقل
بل يجب ان يحصل بتعليم الامام من الانبياء والرسل او مما كخلفاء شرايعهم هذا فحوى ما قال
عليه السلام اني امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله وكثير من الناس يقولون
ذلك لكن لما لم ياخذوها من النبي عليه السلام ولم يقولوا لامتثال امره عليه السلام والاقتداء
باثره ما كان يقبل قولهم وامثال ذلك كثيرة مثل قوله تعالى هو الله احد وقوله تعالى واعلم انه لا اله
الا الله فامروا بهذا القول وبهذا العلم فان لم يمتثلوا كفروا مع انهم معترفون بنحو من كل منهما
بالعقل قال الله تعالى ولئن سالتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله وامثاله ولو
كانت المعرفة بالعقل الصرف كافية لقالت الوجوب نحن نثبت الصانع بعقولنا ونوحده
ونثبت له اوصافا لائقة بشانه العظيم فلا نحتاج اليكم فذكر فاذا قول النبي عليه السلام على
تقدير كفاية العقل فلا يصح الرد منهم فاذا رد ذكر منهم بان اتبعوا النبي عليه السلام وتقبلوا
ذلك القول منه فقد كان العقل غير كاف في الامور الالهية فقول قولهم الى اخر المعتزلة عند اصحاب
الشرع وارباب النقل ان يوافق عقايدهم باحكام شرايعهم وعلومهم بما امروا وهذا
مما يقول به اهل الحق والحق انهم ان ادعوا الدلالة الكلية بان يقولوا لا شيء من الالهيات

ان يكون في العقل كافيا فنوبطل لان من الالهيات ما هو من المطالب العقلية الصرفة كالذي
يتوقف عليه اثبات النقل كاثبات الصانع وكونه فاعلا مختارا قادرا وعالما ارسال الرسل
وانزال الكتب ويخرج ذكر ما يجب ان يثبت بالعقل مما يتوقف عليه النقل الفايدة وان لزم
توقف النقل واما ان ادعوا دفع الايجاب الكلي بان يقولوا ليس كل الالهيات كذلك
فيه كاف نوفق لاعتنا فيه والبحث الثالث من مباحث احكام النظر في وجوب او وجوب
النظر لتحصيل معرفة الله تعالى واعلم ان مطلق معرفة الله تعالى واجبة اجماعا منا
في معرفة نفسه واجب باتفاق من الاشاعرة والمعتزلة فخالف الحشوية القائلين بان
العقل قاصر فايدة في معرفة الله تعالى وانها ليست بواجبة علينا وان الدين تلقى من الكتاب
والسنة وانما الواجب الاعتقاد الصحيح المطابق للواقع وهو انما يستفاد من الكتاب
والسنة ثم القائلون بوجوب النظر فيها اختلفوا في ان ذلك الوجوب ثابت بالعقل
او بالنقل قال المص ان النظر في معرفة الله تعالى واجب شرعا اما عندنا فبنحو الاشا
فطريق وجوبه الاستدلال بظواهر الايات والاحاديث الدالة على وجوب النظر
في معرفة الله تعالى نحو قوله تعالى قل انظروا ما في السموات والارض ونحوه مثل قوله تعالى
فانظر الى اثار رحمة الله كيف يحي الارض بعد موتها ويخرج ذلك فقد امرنا بالنظر الى دليل الصا
وصفاته والامر للوجوب كما هو الظاهر المتبادر منه وما نزل قوله تعالى ان في خلق السموات
والارض واختلاف الليل والنهار لايات لاولي الالباب قال النبي عليه السلام ويل
لمن لاكها بين لحييه ولم يتفكر اي مضغها بين جانبي فمه ولم يتامل في معناه فقد اوعد
بترك التفكر في دلايل الموقفة فهو واجب اذ لا وعيد الا على ترك الواجب وهذا الطريق
من الاستدلال لما لم يخل عن كونه ظنيا اذ غاية ما في الباب ان يكون الامر حقيقة
في الوجوب وليس استعمال شيء في موضوعه الحقيقي قطعيا وان قوله عليه السلام متقول
من قبيل الاحاد لا يفيد الا ظنا ويجوز ان يكون الامر للتنزيه لا للتحريم والمعتمد عندهم في
البيان ان يقال ان معرفة الله تعالى واجبة بالاجماع وهي لا يتم الا بالنظر وما لا يتم الواجب
المطلق الا به فهو واجب وهذا الدليل وان كان عقليا في الواقع لكن مقدماته ما خوذة
من النقل فيكون نقليا عند القوم وقد مر منا الكلام فيه واما عند المعتزلة فلان المعرفة
لذات الله تعالى وصفاته واجبة عقلا لدفع ضرر عن ان يلحق بسبب الاخلال بالمنعم من زوال
النعم وانزال الهوان في الدنيا والاخرة ولئن شكرتم لازيدنكم ولئن كفرتم فعذابي
الله اليم او ضرر عن ان يحصل من الاختلاف الحاصل بين الناس من نسبة افعالهم الى ما
يجب تنزيهه تعالى عنه لقصور ادراك بعض المتخالفين في دراية الحق ورواية النقل
روى ناقد المحصل عنهم انهم ادعوا هنا الوجوب بالبديهة العقلية وهي ان معرفة الله تعالى

وصفاته لا تحصل الا بالنظر وما لا يتم الا به يجب فالنظر واجب المطلق اى الموقع
وجوبه بوجود شئ كالزكوة المقيد وجوبه مثلا بوجوب النصاب والحج المقيد وجوبه
بالزاد والراحلة الا به اى بذلك الشئ الموقوف عليه وكان ذلك الموقوف عليه مقدورا
فان غير المقدور عليه غير واجب كادراك الوقت للصلوة فان الموقوف عليه المقدور
واجب عقلا فان المكلف بالفعل مكلف بما لا يتم ذلك الفعل الا به وهو على نوعين احدهما ان
لا يتم وجوبه الا به كوجوب الزاد والراحلة للحج والثانى ما لا يتم وجوده الا به كتحصيل الحج وادراك
الصلوة للحج والصلوة والاول لا يستلزم وجوب الواجب وجوبه لتلابد وراكتا يستلزم
لامتناع وجوده بدونه واعترض عليه اى على دليل اهل الاعتزال بان يقال مبناه على حكم العقل
بحسن الاشياء وقبحها وسيأتى الكلام فيه من ان الحاكم بحسن الاشياء وقبحها هو الشرع
وايضا مبنى على امتناع الوفاء لذات الحق بغيره اى بغير النظر العقلى وعلى استحالة التكليف
بالمحال وكلاهما اى كل واحد من امتناع الوفاء بغير النظر واستحالة التكليف بالمحال ممنوع
اما الاول فلانه لم لا يجوز ان يكون ذلك بقول الامام المعصوم كقول الاسمعيلية او بالهام
للامام للتوجه التام كما قال به حكماء الهند فانهم روى انهم اذا اراد واحصول شئ من الموقفة
وغيرها صرفوا هممهم اليه وسلطوا اوهامهم عليه وانقطعوا عما يعوقهم عنه بالكلية ثم يحصل
لهم مطلوبهم او بتصفية الباطن كما ذهب اليه الصوفية فانهم قالوا بارادة تصفية النفس بالمجاهدات
وتجريدها عن الكدورات البشرية والعوايق الجسدية والتوجه الى الحضرة الصمدية والمواظبة
على الذكر والطاعة تفيد العقايد الحقة التى لا يجوم حولها شايبة ريبة فلا فالاصحاب النظر
فانه يوضح لهم فى عقايدهم الشكوك والشبهات الناشية من ادلة الخصم واما الثانى
فلانه لم لا يجوز ان تكلف العبد بالمحال بل هو واقع كايمان ابى لهب فانه مكلف بالايمان
مع العلم بانه لا يؤمن اصلا وجوابهم عن المنع الاول ان يقال للقائلين بان الموفة يحصل
من قول الامام لا ينكرون معونة النظر بل نقول انما يحصل بمجموع النظر وقول الامام
وشبهة النظر بالبصيرة بالنظر بالبصر وقول الامام بضوء الشمس فكما انه لا يتم الابصار الا
بالنظر بالبصر وبضوء الشمس فكذلك لا يحصل الموفة الا بمجموعهما وتسميتهم بعلمية تدل عليه
واما الالهام لو ثبت وقوعه لم من صاحبه انه من الله تعالى او من غيره الا بعد النظر وان لم
يقدر على التحصيل والعبارة واما تصفية الباطن فان اهل التصوف يعترفون على انها
لا تفيد الا بعد طمانينة النفس فى الموفة سواء حصلت بيقين او بتقليد وما ذكر الا بالنظر
الا برهان زيادة المبطلين من اليهود والنصارى يؤدى بهم الى عقايد باطلة فلا بد لتمييز الحق
عن الباطل من الالتفات بعينى النظر وعن النظر بان يقال لهم ابتناء حجتهم على امتناع
التكليف بالمحال فانه يتم بدونه واعترض على دليل اهل الاعتزال ايضا بان قوله تعالى وما كنا

معذبين حتى نبعث رسولا صريح فى نفى العذاب قبل البعثة وذلك ينفى الوجوب قبل البعثة
مطلقا لانه لازمه الذى هو وجوب العذاب على تركه لان عفو العقاب على ترك الواجب غير
جايز عندهم ولو كان مدار الوجوب هو العقل وهو موجود قبل البعثة لتحقق الوجوب
قبلها فاذا انتفت الاية الوجوب مطلقا صلها تعين ان مدار وجوب كل واجب هو الشرع
اذ لا قايل بالثالث فمدار وجوب معرفة الله تعالى هو الشرع ايضا واحتمال العفو او عدم ترك
الواجب قبل البعثة حتى كن عنه نفى العذاب بعد لا يفيد ومن المعلوم ان هذا الدليل
على ان يكون الوجوب عقليا والكلام شرعيا واما على تقدير ان يكون بعضه عقليا وبعضه
شرعيا فيجوز ان يكون معرفة الله تعالى عقليا ثابتا قبل البعثة ونفى التعذيب المفهوم من
الاية يكون للواجبات الشرعية اللازمة من قبل الشارع لا يقال لا يلزم وجوب العذاب
الا بترك الواجب ووجوده لا يستلزم تركه فيجوز ان يتحقق وجوب قبل البعثة لكن لم يتركوا
ما اوجب عقولهم فلم يعذبوا به وما يقال من ان الانسان مجبول على المعاصى وترك
الواجبات فلا يخلو عن ترك الواجب كلام اقناعى لا يفيد فى المقام لانا نقول ان نفى العذاب
كناية عن نفى التكليف اذ المقام يقتضى الاخبار عن ان حب امر على العبد لم الا عن
ان يتحقق العذاب اذ العذاب حلبل كله يكون فى دار الآخرة فقبل البعثة وبعدها
كلها بالنسبة الى دار الدنيا فتعين انه كناية عن نفى الايجاب وما يقال من انه لم لا يجوز
ان يراد بالرسول العقل لاشتراك الرسول فى الاحقاء او يكون الحواد وما كنا معذبين
بترك الواجبات الخ يعرضه الشرع حتى سمى رسولا ولا يلزم منه نفى العذاب للواجبات
العقلية وما يقال من ان العذاب المنفى فى الاية المذكورة عذاب الدنيا لانصراف
صرف الكلام عن الظاهر بلا دليل فلا يعتد به وهذه اعتراضات الاشاعرة المعتزلة وقيل
من طرف المعتزلة على الاشاعرة لو وجب النظر فى معرفة الله تعالى وكان وجوبه من قبل
الشرع لزم افحام الانبياء فى اثبات نبوتهم فان المكلف الذى اراد النبى ان يثبت نبوته
عنده بالنظر فى معجزاته لا بد فى النظر فى ادلة اثبات الصانع وصفاته الخ يتوقف عليها اثبات
النبوة ما يعلم وجوبه اى وجوب النظر عليه فى تلك الامور لان المكلف عالم بعلم وجوب
الشئ عليه لم يقدم عليه ولم يلتفت اليه وقال انه لا يعلم وجوبه اى وجوب النظر
فى تلك الاشياء عالم بعلم بثبوت الشرع لكن لا يثبت الشرع عالم سقط فى ادلة اثبات
الصانع وصفاته وكمال قدرته وارادته على ارسال الرسل وانزال الكتب وايجاد خوارق
العادة فى يد من ارسله للدلالة على صدق دعواه وهو فيتوقف كل واحد
من وجوب النظر ووجوده على الآخر وهو دور محال فاذا توقف اثبات النبوة على هذا
المحال لزم افحام الانبياء والجواب انه لم لا يجوز ان المكلف بالنظر عالم بعلم وجوب النظر وان

وجوده يتوقف على وجوبه فان العاقل ينظر في محل النظر ان لم يجب او وجب ولم يعلم
وجوبه ولا يلزم الافحام المذكور الا باستناع وجوده بلا وجوبه او العلم بوجوبه وكل منها
ممنوع قال المص وقلنا لو وجب النظر فموجبه الله لانه عقلا لافحم الانبياء ايضا على ما ظننتم لان
وجوب النظر فيها غرضه وربما نظر يحتاج الى انظار دقيقة اذ هو متوقف على مقدمات
مثل ان موجبه الله واجب علينا وانه لا طريق اليها الا النظر وان ما لا يتم الواجب الا به فهو
واجب وغير ذلك وكل منها يفتقر الى انظار دقيقة وما يتوقف على النظر نظري فلو ثبت وجوبه
بالعقل فلم كلف ان لا ناظر عالم بعلم وجوبه ولا يعلم وجوبه عالم بنظر فيتوقف النظر فيها على
النظر فيها فيلزم الدور في محل الاثبات ومقام الالزام ولا جواب لهم عنه الا ان يقال نفس
النظر لا يتوقف على العلم بوجوبه واثبات النبوة انما يتوقف على وجود نفس النظر لا على العلم
بوجوبه او نفس وجوبه قلنا كونه نظريا في ثبوت وجوبه بالشرع هذا اقصى ما اوردنا من مباحث
المقدمة فلنشرع في اصل المقصود من الكتاب وهو اثبات الواجب لذاته وصفاته الذاتية
والفعلية وما يتوقف عليه ذلك من مباحث الممكنات كمباحث الجواهر والاعراض وما
يتفرع على اثبات الواجب كمباحث السمعيات وعلى هذا ترتب الكتاب على ثلثة كتب
الكتاب الاول في احوال الممكنات قدم على الاخيرين لكونه موقوفا عليه لهما ولكثرة ما فيه من الا
يراد الى الاصعب وتقدم موضوعه على موضوعهما في التعليم والتعلم وتوقف بعض
المسائل الآلهية والسمعية على المباحث المتعلقة بالممكنات وفيه ان في الكتاب الاول
ثلثة ابواب بحسب ثلثة انواع الاحوال لان الممكن لا يخلو من ان يكون جوهرا او عرضا
فالاحوال المبحوث عنها في هذا الكتاب اما يختص بواحد منهما من غير تعلق بالاخر او مشترك
بينهما ليتجه ان يكون ابواب الممكنات ثلثة ثم لما كانت بعض الاحوال المشتركة بينهما
مختصة بهما كالامكان والحدوث والمعلولية غير مختصة باحدهما جعلت هي مع سائر الامور
المشتركة بين كل الموجودات السحمة بالتقديم على الكل قسما برأسها وبابا من الممكنات
ولم يجعلها فصلا برأسها كما فعله القدماء فقال الباب الاول في الامور الكلية المسماة عند
القدماء بالامور العامة قالوا المراد منها هو الاحوال المشتركة اما بين نوعي الممكن فقط
كمباحث الحدوث والامكان والكثرة والمعلولية او بينهما وبين الواجب كالوجود والوحدة
والعلية والماهية عند القائلين باشتراكها معنى فاذا اورد عليهم نحو مثل الامتناع
والوجوب الذاتي والقدم الذاتي من الامور العامة قالوا البحث عن امثال ذلك على سبيل
التبعية وقال البعض والامور العامة هي الشاملة لجميع الموجودات بل المعلومات اما على
الاطلاق او على سبيل التقابل بان يكون هو مع نقيضه شاملا فاذا اورد عليهم ان
يكون كثيرا مما لا يكون من الامور العامة منها مع مقابلها مثل المتحرك وغير المتحرك والممكن وغير

جواب ص

الممكن والمتحيز وغير المتحيز والمركب وغير المركب وغير ذلك فان وجود كل منها ثابت
للممكن وحده للواجب ويتعلق لكل منها غرض علمي فان ليس بمتحيز وليس بمتحيز وليس
بمركب من الصفات السلبية للصانع له يبحثون عنها في الالهيات ولم يقل احد
ان شيئا منها من الامور العامة فليس لهم هذا اقول الجواد من الامور العامة هينا
ما لا يختص بشيء من موضوعات العلوم المخصوصة ولم يجعل عرضا ذاتيا شيء منها
وذلك لا ينفي الاشتراك وان كان بعضه كذلك والحاصل ان كل حال يختص بشيء من موضوع
العلوم وكانت عرضا ذاتيا له داخلات حيثية البحث عنه كالاحوال التي هي اعراض ذاتية
للجوهر يلحقه لما هو هو يبحث عنها في باب الجوهر خاصة والاحوال الذاتية للعرض كذلك يبحث
عنها في باب العرض وكذا الاحوال الذاتية للواجب يبحث عنها في الالهيات والتي لا يكون
عرضا ذاتيا لشيء منها لا يبحث عنها في شيء منها ما لم يختص بخصوص يجعلها عرضا ذاتيا له
لئلا يكون من الاحوال العامة او الى اصح الوجوه فلئن ذكر يكون من الاحوال المتعلقة للموضوعات
بوجه ما ومن المطالب العلمية التي يجب البحث عنها في تلك العلوم ولا يخصص لواحد منها
بجعل بابا واحدا او فنا مستقلا متصلا بتلك الفنون ويسمى بالامور العامة وهذا هو
الذي عليه السلف واتباعهم لخلف لما توهموه فلا يقتضي ذلك ان يكون شيء منها مشتركا
كالوجوب والقدم المختصين بالواجب وان وقع بعضها منه كذلك وقد موه على سائر
الابواب لتوقف اكثر المباحث الآتية في كل منها عليها اولانه لو اورد في شيء منها لزم
التخصيص بلا مخصص وتوهم الاختصاص به وكونه من عوارضه الذاتية ولو اورد بعد
جملتها لزم ان يتوقف استيفاء البحث في كل منها الى ما سوف يذكر في اخر الكتاب ولا وجه
ولا اقتضاء ان المقصود بالنظر منها هينا ما يتعلق به المباحث العلمية والاغراض
الكسبية ويترتب عليه المقاصد الاصلية من الفن فان كثيرا من الامور العامة لا يبحث
عنها في العلوم كالمعلومية والموصوفية وغير ذلك وفيه اين هذا من ذلك الباب فصول ستة
الفصل الاول في تقسيم المعلومات اي الامور التي من شانها ان يعلم وهذا الفصل
مقدمة لمباحث الامور العامة من حيث انه يفيد زيادة بصيرة لطالب التحصيل بهذه
الامور لانها محال تلك الامور ويظهر الاحوال بحالها وتقسيم المعلوم عند المتكلم هكذا
المعلوم اما ان يكون متحققا بوجه ما في الاعيان وهو الموجود او لا يكون له تحقق ما اصلا
وهو المعدوم وهذه القسمة ثنائية يندرج فيها الثلاثيات والرباعية وهذا مذهب
اهل الحق مبني على سابق الوجود والثبوت والتحقق وهنا اي من الاشاعرة كالقاضي
الباقلاني وامام الحرمين اولا وكذا بعض المعتزلة كابي هاشم واتباعه من ثلث القسمة
بلن قال ان التحقق والثبوت اعم من الوجود فانهم قالوا الموجود كل ذات او صفة

الوجود والمعدوم كذات ليس لها صفة الوجود ويعنون بالذات كل ما يصح ان يعلم ويخبر عنه
على سبيل الاستقلال فما لا يعلم ولا يخبر عنه بالاستقلال لا يكون موجودا ولا معدوما في
يحصل الواسطة بين الوجود والمعدوم ويسمونها الحال وقال ذلك المثبتة المعلوم اما ان تحقق
له اصلا فهو المعدوم واما له تحقق ما وذلك التحقق ان تحقق باعتبار نفسه بان كان له ذات
متصفة بالتحقق بالذات فهو الموجود لان تحقق الذات هو الوجود والذوات المتحققة
هي الموجودات وان تحقق باعتبار غيره بان لا يكون له ذات مستقلة بالمفهومية بل كان تحققه
بتبعية الغير فهو الحال كالاجناس والفصول وغير ذلك من الكليات المشتركة والصفات
المتحققة بوجه ما غير المستقلة بالتحقق بان تحققها تابع لتحقق الماهيات المتاصلة الموصوفات
لها وحدوا الحال بانه صفة لا موجودة ولا معدومة في نفسها فقولهم صفة ان اريد به ما اصطلح
عليه هذا القائل من انه لا يعلم ولا يخبر عنه بالاستقلال فيكون قوله لا موجودة ولا معدومة
بيانا له ولا يحتاج بعد ذلك الى ان يقال في نفسها فقولهم صفة ان اريد به ما هو الاعم منها فيكون قوله لا موجودة في نفسها
احترازا عن الاعراض ولا معدومة في نفسها احترازا عن السلوب فان الاعراض صفة موجودة
في نفسها والسلوب صفة معدومة في نفسها لكن لا يستقل موجودا او معدوما بحسب
القيام الخارجي وتلك الصفة قائمة بموجود لان صفة المعدوم معدوم فلا يكون حالا وهذا
التوجيه للحال يشبه ان يكون للاشاعرة القائلين بها ويدل عليه تقديمه على ذكر مذهب اهل
الاعتزال مطلقا لكن حق ذكره على هذا يدل على انه لمطلق القائلين بها وعلى ذلك انما يستقيم
على مذهب من لم يقل بثبوت المعدوم او قال ولم يقل بثبوت المعدوم او قال وقل بقيا
بالاحوال واما عند من قال بما يلزم ان يكون الصفات النفسية كالجوهرية والعرضية
والبياضية والسوادية وغير ذلك قائما عندهم احوالا صفة للذوات حالتي الوجود والعدم
فيكون معنى التوجيه قائمة بموجود في الجملة بمعنى ان شاء ان يقوم بموجود ان لم يقم
قيام حلول به فيكون الغرض من هذه الاحترازات الصفات التي ليس من شانها القيام بالموجود
كجنسية الجنس وفصلية الفصل وغير ذلك فان كلا منها صفة لا موجودة ولا معدومة قائمة بالجنس
والفصل وما يليهما بموجود بين اصلا فيخرج بما مثل ذلك عن ان يكون حالا بهذا القيد
وللق ان التوجيه المذكور للاشعرية وهم لا يقولون بالصفات النفسية ويدل عليه تقديم
توجيه الحال على ذكر مذهب المعتزلة او يكون التوجيه لما هو الشائع المعتقد به وقال
اكثر المعتزلة في التقسيم المعلوم ان تحقق في نفسه اي من شانه ان يتحقق بان يكون
ممكنا في نفسه غير واجب العدم فهو الشيء والثابت يعني عبر عنه والمتحقق عندهم
يعم الموجود والمعدوم الممكن وان لم يتحقق اصلا بان كان واجب العدم في نفسه كما
لممتنع مثل اجتماع النقيضين فهو المنفي وهذا بالحقيقة تقسيم المعلوم الى الممكن والممتنع

ثم تقسيم الممكن الى الثابت الى قسمين بان قال والثابت ان كان له كون في الاعيان
الذي هو الوجود في الخارج فهو الموجود في الخارج والا اي ان لم يكن له كون كذلك فهو
المعدوم الممكن المقابل للموجود والاخفى من الثابت وهم كما يطلقون على المعدوم الممكن
معدوما كذلك يطلقون المعدوم على المنفي المقابل للثابت ايضا واذا كان كذلك فالثابت
عندهم يكون اعم من الموجود والمعدوم الممكن وان كان مساويا له على المذهب الاول
وكذا المعدوم اعم من المنفي والمعدوم الممكن كما هو كذلك في سايرا لمذاهب فيكون بين
الموجود والثابت عموم وخصوص مطلق وبين الثابت والمعدوم من وجه وبين الموجود
والمنفي تباين كلي وزاد متبعو الحال منهم اي من المعتزلة القائلين بثبوت المعدوم
قسما رابعا على هذه الثلثة بان قسم الثابت اولا الى قسمين الكاين في الاعيان وغير
الكاين ثم قسم الكاين الى حاله كينونته مستقلة والى حالة ليس كذلك فيحصل من الثابت اقسام
ثلثة فقال الكاين ان استقل بالكاينية والتحقق فهو الذات الموجود وان لم يستقل
فيه بل كان في الكاينة تابعا للغير فهو الحال فصار الاقسام عندهم اربعة فظهر ان الثابت
عندهم يقابل المنفي ويتناول الموجود والمعدوم الممكن والحال على المذهب الثالث ايضا
يقابل المنفي ويتناول الموجود والمعدوم الممكن فقط وعلى المذهب الثاني ايضا يتناول الموجود
والحال ويقابل المعدوم الممكن والممتنع وعلى الاول يساوي الموجود ويقابل المعدوم مطلقا
ممكنا كان او ممتنعا وبالجملة عند المتكلمين تقسيمات اربع على مذاهبهم ذهب الى
كل واحد منها طايفة منهم وقال الحكماء في تقسيم المعلومات كلما يصح ان يعلم وانما فرع
صحة المعلومية ههنا ولم يصرح في رواية مذهب لان المراد بالمعلومية ههنا ان يكون معلوما
للبشر وهو لا يمكن ان يكون معلوما بالفعل بناء على انهم انكروا وجود الملك وانكر بعضهم
علمه به بالجزئيات على الوجه الجزئي واما عند المتكلمين فكل ما من شانه ان يعلم فهو
معلوم بالفعل للبشر او للملك وان لم يكن معلوما كذلك فكونه معلوما لله تعالى متحقق هكذا
قيل ويرد عليه انهم قائلون بان جميع الاشياء معلوم للعقول بالفعل فلا فرق بين
المذهبين حسب هذا التوجيه وقيل مراد من جعل مورد القسمة المعلوم مراده من شانه
ان يعلم فلا فرق بين المذهبين وللق ان المحل ورد كلامهم كما وجد في عبارة كل قوم
فلان المتكلمين يبحثون عما يحيط به علمهم بالفعل اذ هو بكفي في التوسل الى اثبات ذات
الصانع وصفاته وان غرض الحكماء تكميل انفسهم وهو لا يتوقف على مرتبة من المراتب
فيبحثون عما يمكن والبحث عنه وان لم يحط به علمهم فهم اعجز واصح العلم سواء علم بالفعل
او لم يعلم فان قيل لابد من ان يكون المراد بالعلم هو العلم بالكنه فيخرج عنه بعض الاقسام
كالواجب او يكون العلم بالوجه فلا حاجة الى قيد صح ان يعلم لان كل شيء فهو معلوم

بالفعل بالوجه ولو بكونه شيأ او موجودا لا سيما محل التقسيم فانه لابد فيه من ان يلاحظ كل
قسم ويعلم اجمالا ثم يضم اليه قيود مخصصة بحيث كل قسم عن الاخر فيكون
بهذا الوجه قلنا هذا العلم بالوجه لا يخرج عن كونه جهلا بالفعل كما بين في موضعه وان كان له
ان للذي يصح ان يعلم تحقق ما في الخارج او في الذهن فهو الموجود المحقق بذلك التحقق
وان لم يكن كذلك بل كان مما لا تحقق له اصلا فهو المعدوم وانهم لما اردوا بالموجود ما هو الاعم
من الموجود في الحقيقة اعني الموجود في الخارج قسموا الموجود الى ذهني وخارجي لان ماهية
الشيء اما ان يكون لها تحقق اصيل في الخارج فهو الموجود الخارجي او لم يكن كذلك لكن لها تحقق
في الذهن فهو الموجود في الذهن وقسموا الخارجي الى ما لا يقبل العدم لذاته وهو الواجب لذاته
فان عدم قبول العدم لذاته لا بسبب آخر والى ما يقبله وهو الممكن لذاته فان قبوله العدم امر
لذاته لا بسبب آخر وقسموا الممكن الى ما يكون في موضوع اي محل يقوم اي يحصل ذلك المحل
ما حل فيه احتراز عن البياض فانه ما حل فيها من الصور وذلك المقوم بالمحل هو
الوضع والى ما لا يكون كذلك اي ما لا يحتاج الى محل مقوم وهو الجوهر وانما اورد قسم الوجود
عقيب قسمة المعلوم ولم يفعل كذلك على مذهب المتكلمين لعلة الكلام فيه على مذهب الحكماء
فلو فرق لاستشر والمتكلمون قسموا اي الموجود والخارجي بحسب الاحتمال العقلي اولا الى
ما لا اول لوجوده اي لا يصل وجوده الى حد كان قبل ذلك العدم وهو القديم والى ما للاول
بحيث يكون قبل وجوده العدم وهو الحادث والحادث ينقسم الى ممكن بالذات وبعنو
به ما يشار اليه بالاشارة الحسية بان يقال هنا او هناك وان لم يحس به بنفسه وهو الجوهر
او حال في الممكن بالذات ويعنون به ما يشار اليه بالاشارة الحسية اليهما واحدة كاللون
مع المتلون فان الاشارة الى احدهما هو عين الاشارة الى الآخر وهو العرض وانما قيد
الاشارة بالحسية لان الموجودات على تقدير وجودها يشار اليها بالاشارة العقلية والى
ما يقابلها اي الممكن بالذات والممكن بالتبع وهو المسمى بالجواهر المجردة ولم يثبت وجودها
عند المتكلمين وانما اوردوه استيفاء لجميع الاحتمالات العقلية ثم استحالوه لانه لو وجد
لشاركه الباري تعالى فيه اي في وصف الذي ليس بممكن بالذات ولا حال فيه ولا بد من مخالفة في غيره
اي في غير هذا الوصف المشترك فيه فيلزم التركيب من المشترك فيه والممتاز به في الواجب تعالى
وهو محال ومنع الملازمة بان الاشتراك في العوارض لا سيما في السلب لا يستلزم
التركيب في شيء من المشاركين يجوز اشتراك البسيطين الحقيقيين في عارض من ثبوتي
كالوجود او سلبي كنفي ما عدا هما وقد يقال في استحالته ان هذا الوصف اخص صفاته تعالى
فلا يجوز فيه الاشتراك اذ الاشتراك فيه يستلزم الاشتراك في ذاته واجيب بانه ليس كذلك
وانما ذلك كون واجبا لذاته وموجدا لما سواه ونحو ذلك وان هذا انما يثبت بامتناع ذلك

القسم فالاثبات به مصادرة الفصل الاول من فصول الامور العامة في الوجود
والعدم وقد ثبت ان كل ما كان اعم كان العلم الباحث عنه اشرف واتم فالوجود لما
كان اعم الامور اظهر تاما قدم فصله على سائر فصول الامور العامة وذكر فيه ما يقابله اعني
العدم اذ لا شيء يتوقف باضدادها اولان كل منها انما يعلم جميع المعلومات مع الآخر
فكانها معا من الامور العامة فلذلك جعلهما في فصل ثم اورد فصل ما يكون قريبا من
الوجود في العموم وهو الماهية ثم اورد فصل كيفية نسبة الوجود الى الماهية وهي الوجوب
والامكان والقدم والحدوث ثم فصل احوال تعرض الماهية الموجودة كالوحدة والكثرة
ثم فصل ما يعرض الذات اعم من الموجود والمعدوم كالعلمية والمعلومية وفيه اي في
فصل الوجود والعدم مباحث حقه الاول في تصور مطلق الوجود قال بعضهم وهو
بديهي فلا يجوز تعريفه لا لفظا ولا تنبيها وقال الآخرون هو كسبي فلا بد له من عرف وقيل لا تصور
اصلا لا بداهة ولا اكتسابا والمختار انه بديهي لوجوه ثلاثة وتلك الوجوه اما استدلالات كما
هو الظاهر لان بداهة البديهي صفة خارجة عنه فجاز ان يكون مطلوبا بالبرهان واما تنبيهات
بناء على ما قيل من ان بداهة البديهي بديهية ايضا لكن قد يحتاج في الامور البديهية الى
تنبيه بالنسبة الى الاذهان القاصرة الاول من تلك الوجوه ما قيل من انه يعني مطلق الوجود
جزء من وجودي يعني من وجود كل من يتصدى الى تصور الوجود لان المطلق جزء للمقيد با
ضرورة المتصور بديهة لان من لا يقدر على الكسب كالبله والصبيان يتصور وجوده
قطعا وجزء المتصور بالبداهة بديهي اذ لو كان كسبيا محتاجا الى التعريف لكان المتصور
ايضا محتاجا الى ذلك التعريف فلا يكون بديهيا ويرد عليه انا لا نسلم ان وجودي صفة متصورة
بكنهها بالبداهة واما اذا كان وجودي متصورا بالوجه فلا نسلم منه تصور الوجود المطلق
بوجه ما ولا نزاع في هذا وانما النزاع في تصوره بالكنه ثم من المعلوم ان المراد ههنا من كون
الوجود بديهيا او نظريا او غير ذلك هو مفهوم مطلق الوجود المشترك بين الوجودات
الخاصة واما الخصوصيات سواء كان بينها امر مشترك او لا فلا يكون من المطالب العلمية
لا سيما اذا تعذرت تصوراتها بالكنه عند جمهور من المتكلمين والفلاسفة هو كون
مطلق الوجود متواطيا واما التشكيك والعينية فهو احدثه بعض المتاخرين للاعتذار
من قبل الفلاسفة او لاحداث مذهب فلا اعتداد للمناقشة باحتمال ذلك وقيل ولو
سلم انه كسبي فلا نسلم انه يحتاج الى دليل وهو الذي يلزم من العلم بوجوده العلم بوجود المدلول
وذلك الوجود لا بد وان يكون بديهيا او ينتهي الى الوجود البديهي لئلا يتسلسل فينبثت
المطلوب قطعا ويرد عليه ان كون الدليل وجوديا ليس بلازم وانما الاستدلال بصدق
المقدمتين وذلك لا يستلزم الوجود ولو سلم ويرد عليه انه على تقدير كسبيته لا يكتسب

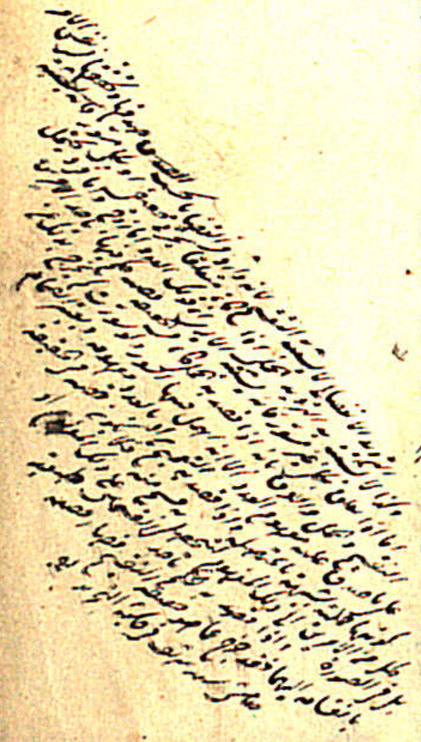
بالدليل بل بالقول الشارح ولا يقال فيه يلزم من العلم بوجوده العلم بوجوده المطلوب
الا من تلك الوجوه الثلثة ان يقال ان التصديق البديهي يعني تصديق بان النفي والاثبات
لا يجتمعان ولا يرتفعان عنه تصديق سبوق بتصور الوجود والعدم لان حاصله
اما ان يكون موجودا او معدوما وذلك قضية منفصلة مسبوق بتصور المحكومين على الشئ
بالتنافي ومغايرتهما اي ومغايرة كل واحد من المحكومين اليهما الاثنينية المتوقفة تصورها على
تصور الوحدة لان الواحد جزء من الاثنين والسابق على بديهي من تصور الوجود والعدم
والمغايرة بينهما والوحدة اولى بان يكون بديهيا فتصورات هذه الامور بديهية قيل
ان قوله ومغايرتهما الخ هي الاثنينية الموقوف تصورها على تصور الوحدة زايد لا طايل تحته
اذ يمكن ان يقال التصديق البديهي المذكور سبوق بتصور الوجود والعدم اقول ان اراد انه
زايد في اثبات ان الوجود بديهي فتصور العدم ايضا زايد ايضا ان اراد به لا فايدة له في هذا الحين
ممنوع لان لكل واحد من تلك الامور حد فلا بد في ذلك التصديق فلا بد من ذكرها وكونها بديهية حتى
يكون القضية المذكورة معلومة بجميع اجزائها والتصديق بها حاصلا بالنظر ليتم الاستدلال
المذكور قيل في ابطال هذا الدليل هذا التصديق ان كان بديهيا مطلقا يعني بجميع اجزائه
كما هو المعتبر في بداهة التصديق عند الامام لم يحتج الى دليل على بداهة الوجود لانه من تلك
الاجزاء فيكون بديهيا يمتنع الاستدلال عليه وعلى تقدير الاستدلال يلزم المصادرة لان
الوجود من جملة اجزائه فالحكم بان ذلك الجميع بديهي موقوف على ان الوجود بديهي فقد توقف
مقدمة الدليل على ثبوت المدعى والا اي وان لم يكن بديهيا مطلقا بل بعد تصور الطرفين بديهي
غير محتاج الى الاستدلال في الحكم بين الطرفين كما هو مذهب الحكماء في بداهة التصديق
لم يفد بديهية ذلك التصديق بديهية الوجود اصلا لان بديهية التصديق على ذلك الراي قد يجتمع
مع كسبية الطرفين قال المصنف في جواب هذا الابطال قلنا نختار القسم الاول ونقول
ان بداهته مطلقا اي هي متوقفة على بداهة العلم باجزاء نفس الامر وعلى حصول العلم ببداهتهم
فجاز ان يكون العلم باجزاء بديهيا في نفس الامر ولم يعلم بداهته بعد حتى يحتاج بالدليل ليعلم بداهة ذلك
الجزء البديهي لانه تحصيل العلم بذلك الجزء ولقائل ان يعود ويقول ان لم تعلم ان هذا التصديق
بديهي بجميع اجزائه لا يتم الاستدلال وان علم انه بجميع اجزائه بديهي فقد علم ان الوجود بديهي
في هذه المرتبة اذ لا معنى للعلم ببديهية مجموع الامور الا العلم ببداهة كل واحد منها بل هذا مقدم
عليه فلا يصح الاستدلال مع عدم بداهة العلم بالكل على بداهة العلم بكل واحد من اجزائه ويمكن
الجواب بان للعلم بالكل طريقان احدهما ان يعلم الكل من طرف اجزائه وذلك سواء الاخذ من التفصيل
الى الاجمال وثانيهما ان يعلم الكل من حيث هو كل بامر خارج عن ذاته ويعلم منه حال كل واحد
من اجزائه تفصيلا وذلك سواء الاخذ من الاجمال الى التفصيل فالاستدلال ببداهة التصديق

على بداهة الوجود هنا من هذا القبيل مثلا اذا علم ان هذا التصديق حاصل لمن لا يتصور منه
الكسب كالبله والصبيان علم اجمالا ان كل واحد من اجزائه بديهي والوجود منها فاذا اريد
حال الوجود نخصوصه قيل الوجود جزء من اجزاء هذا التصديق وهو معلوم لنا بالبديهة
لكل جزء من اجزائه بديهي فالوجود كذلك فيصح الاستدلال ببداهة العلم بالكل على بداهة
العلم بالجزء نعم اذا كان العلم ببداهة الكل مستفادا من العلم ببداهة الجزء لا يمكن الاستدلال
ببداهة الكل على بداهة الجزء كما اذا علم ان الوجود والعدم والشئ والتغاير سنها بديهي
وعلم بذلك ان هذا التصديق بديهي لم يصح الاستدلال والادار وبعد ذكر اجاب
المصنف عن اصل الدليل بقوله ولقائل ان يقول ان حصول التصديق لا يتوقف على
تصور اجزاءه بالكنه بل انما هو متوقف على تصور الجزء باعتبار ما من الاعتبارات لا على
تصوره حقيقة لان حصول التصديق لو توقف على تصور الاطراف بالكنه لامتنع لنا
كثير من الاحكام فلا يلزم من تصوره اي تصور الجزء بحسب اقتضاء حصول هذا
التصديق اياه بداهته لحقيقته او بسايروجوهه والجواب عنه ان صحة هذا الوجه من الا
ستدلال انما يتم ان لو كان التصديق عبارة عن مجموع التصورات والحكم وعلى هذا
فاذا ادعى ان هذا التصديق حاصل لنا لحقيقته فلا يكفيه تصور اطرافه بالوجه
لما علم بدا ان يكون التصديق عبارة عن نفس الحكم والوجه الثالث من الوجوه
الدالة على بداهة تصور الوجود وهو بالحقيقة دليل امتناع اكتسابه لا دليل بداهته
ولهذا قيل هذا الوجه انما ينتهض حجة على من يعترف ان الوجود متصور بالكنه ويدعي
انه بالكسب قال الامام في المباحث الشرقية وجب علينا في هذا الموضع من بيان
امور ثلثة الاول ان الوجود اولى التصور الثاني امتناع توهم الثالث انه اول الاوايل
في التصورات وهذه المباحث متغايرة وان كانت متقاربة هذا كلامه ثم بين
بانه اولى التصور بالوجهين الاولين في هذا الكتاب وبين امتناع توهم هذا الوجه
الثالث قال اما بيان ان الوجود لا يمكن توهمه فلان توهمه اما ان يكون بنفسه
او بما يكون مخالفه او بما يكون خارجا عنه والاول باطل لاستحالة كون معلوما
قبل كونه معلوما والثاني باطل لان اجزاء الوجود اما ان يكون وجودية او لا يكون
فان كانت وجودية كان الوجود الواحد وجودات وايضا فلا نسلم انه يلزم ان يكون
الشئ محتاجا الى مثله وان لم يكن وجودية فعند اجتماعها اما ان يحدث لها صفة الوجود
او لا يحدث فان لم يحدث كان الوجود عبارة عن مجموع امور عدمية وان حدثت
لها صفة الوجود فيكون ذلك المجموع مؤثرا في ذلك الوجود او قابلا له فلا يكون المركب
في نفس الوجود بل في قابله وفاعله هذا كلامه وهذا صريح في انه اراد بالوجود نفس

الوجود يرد عليه قوله كان الوجود الواحد وجودات وآما ما ذكره المص فصحيح فكون الترديد في الوجودات والحدودات حيث قال ان الوجود بسيط لامتناع تركيبه عن الموصوف به ان كانت اجزاؤه موجودات وبنقيضه ان كانت ليست بوجودات آما استحالة الاول فلانه يلزم ان يكون الكل صفة لاجزائه لكن كل جزء منها لا يكون صفة لنفسه فلا يكون الصفة صفة بتمامها لواحد منها وهو خلاف المفروض وآما الثاني فلانه على تقدير تركب الشيء عن الموصوف بنقيضه يلزم اجتماع النقيضين وان يكون الموجود محض ما ليس بموجود ومعلوم ان الشيء لا يتحصل من اجتماع افراده ونقايضه ولما لم يكن تركيبه بوجه من هذه الوجوه فلا يجدي لان كلامنا في الشيء يقتضي تركبه حيث ما انتفى التركيب انتفى التحديد وقد يقال لو كان للوجود اجزاء فتلك الاجزاء اما ان يتصف بوجود مع او بعد فليس الجزء بحسب وجوده متقدما على الكل بل هو اما مع او متاخر عنه او متصف بوجود قبل فيلزم تقدم الشيء على نفسه او لا يتصف تلك الاجزاء به فالوجود محض ما ليس له الوجود ولا يخفى عليك ان هذه الترديدات انما يصح على تقدير ان يراد بالاجزاء الخارجية لان الاجزاء العقلية ليست باجزاء بحسب الحقيقة فلا يصح ان يقال انها موجودات او معدومات او وجودات او غيرها او يكون الوجود مع او قبل او بعد بل الاصل في التوقيفات هي الاجزاء المحمولة وهي معان مفترعة عن الماهيات فهي باعتبار انها عين الماهيات بحسب الذات حكمها حكم الماهيات وباعتبار انها امور متميزة وصور مفترعة احوال واعتبارات عقلية لا تاصل لها ولا اثنية حتى يجري فيه الترديد المذكور ولو سلم انه يراد بها الاجزاء الخارجية المحمولة فلا يجري فيه هذا الترديد ايضا فان مثل ذلك انما يستقيم فيما من شانه ان يتصف باحد العضدين او الضدين واما فيما ليس من شانه ان يتصف بشيء منهما فلا يستقيم فكان هذا الترديد من المغالطة فيكون ذلك جزء الوجود اما موجودا او معدوما مثل قولك الملك اما ذكرا او انثى او اما اسود او ابيض فضلا عن الكلام وحاصل ان امثال هذه انما يجري في ذوات متاصلة في الذات والانية والاجزاء العقلية ليست كذلك وكذا الصفات الخارجة المتاصلة في الذات والانية كالوجود والعدم والامكان والحدوث وغيرها ذكرناه لا يجري في شيء منها الترديد المذكور ولا غير المذكور عن المنافيين وامثال ذلك كثيرة لا يخفى واذ قد بين ان الوجود لا يمكن توقيفه بالحد اراد ان يبين انه لا يمكن بالرسم ايضا بقوله ولا يرسم ايضا اي لا يمكن توقيفه بالرسم اذ لا شيء من الامور المناسبة له الصالحة لتوقيفه اعرف منه بالاستواء فانا نتبعنا المفهومات فلم نجد مما يناسب توقيفه اعرف منه مع ان شرط التوقيف هو الاعرفية ونقل الامام في المباحث المشرقية عن قبلة انهم قالوا وجدناه اعرف من كل ما حاول توقيفه به وهم انتبهوا به بطلان توقيف الوجود بالرسم فكان المحل قد تدبهم والامام ابطله هناك بقوله والاستواء لا يفيد العلم ثم وجه كونه اعرف المعارف بما حاصله ان يقال انه تام والتام اعرف لانه اقل شرطا ومعانده لان شرط العام شرط

الخاص ومعانده معانده من جهة عكس فيكون وقوعه في النفس اكثر فيكون اعرف ثم هناك استدل على كونه اول الاوايل بقوله ولما كان الوجود اعم الامور وهو لازم للماهيات على ما سيظهر كان انتقاش النفس به اكثر من انتقاشها بغيره ولا معنى لكون الشيء اول الاوايل في التصورات الا ذلك هذا كلامه ولا يخفى ان هذا ايضا امر استقرائي لا يفيد العلم ثم قال في ابطال توقيفه بالرسم اما توقيفه بلوازمه فنوا يضا باطل لانا ما لم نوقف وجود ذلك اللازم وانتفاء الوجود بما لم يكن ذلك الامر موقوفا واتصافه به عبارة عن ثبوت ذلك الوصف فلو وقفنا الوجود المطلق بالوجود الخاص لكنا بينا ان المطلق جزء من المخصوص فيلزم فيه توقيف البسيط بالمركب وذلك باطل وان كان اي وان سلم انه وجد شيء اعرف منه وصالح لان يرسم به فالوجود لا يوقف حقيقته فلا يفيد المقصود الذي هو العلم بحقيقة الوجود وقيل وان لم يكن ابعد لانه اي الوجود مطلق لكن عدم افادته لكونه مطلقا مم لان ذلك مما يجوز في بعض الخواص على بعض الوضع ويجوز ان يكون للوجود خاصة كذلك فلا يتم امتناع اكتساب حقيقته بالرسم اقول احتمال ان يكون كذلك لا يفيد ان يكون كذلك لمعارضته احتمال ان لا يكون كذلك والوجه الثاني هم القائلون بكونه كسبيا منهم من يقول انه نفس الماهية كما هو مذهب ابن سينا والشيخ وابن كمونة البصري خالفه عندهم كل الماهية فالمطلق مشترك معنوي عندهم ومنهم من قال انه زايد عليها وهم يقولون اذ عارض فلا يستقل بالمعقولية والماهية ليست بديهية وكذا التابع لها ويمكن الجواب عنه بان العارض قد يلاحظ بدون ملاحظة المعروض وانما التوقف في الوجود لانا مع التصور ومع ذلك يكفي له تصور ماهية معينة وقد يكون من ضرورية وقد يقال لا شك ان العقلاء لا يشتغلون بتوقيف التصورات البديهية كما لا يشتغلون باقامة البرهان على التصديقات البديهية فلو كان الوجود ضروريا لم يوقفوه ويجاب بان الممنوع من توقيف البديهي هو الحقيقي المحصل لتصور الاشياء في العقل بعد ما لم يحصل وتوقيفات الوجود ليست كذلك بل هي توقيفات لفظية ليتميز بعض المعاني الحاصلة عن بعض والبديهي قد يكون حاصلا في العقل بداهة لكن يكون محمولا من حيث انه مدلول اللفظ مخصوص فيورد ويلتفظ اخر اظهر منه في الدلالة عليه عند السامع وهذا جايز بالالفاظ المركبة وان كان الاصل فيه المفرد والوجه الثالث هم القائلون بانه لا يتصور اصلا لا بداهة ولا كسبا فصح احتجاجهم على ذلك بالوجهين الاولين لا تصوره انما يكون لتميزه عن غيره لان المدرك متميزا بالضرورة عن غير المدرك ومع التميز انه ليس غيره ومع انه ليس غيره عدم لا يعقل الا بعد تعقل الوجود المطلق لكونه مضافا اليه فيلزم الدور لتوقف تعقل كل واحد من الوجود والعدم على تعقل الآخر والجواب ان تصوره انما هو بتميزه عن غيره في نفس الامر لا بالعلم بتميزه عنه حتى يجب في تصوره تعقل السلب الذي هو المفضي الى الدور اقول

ويلزم التسلسل كانه قال انا نجزم بوجود علة شيء ونتردد في انها نفس الوجود او
الذات المتصفة بالوجود والجواب ان التردد انما يقع بين الموجودات لا فيها، معنى
الطلب الوجود وليس الوجود والذات بدون الوجود ولس كذلك هذا هو الجواب
لما حاصل ما ذكره اشراكي هنا يعم وغيره وهو كذلك فلا يلزم وجود آخر وما ذكره يلزم
منه ان يكون للوجود وجود آخر معاير له بالاعتبار وتسلسل بطل بالاجماع لان كون الشيء مشتركا معنى يعم وغيره مما يعلم البداهة العقل كيف لا والاشراكي
يعترف امور الثلثة المشتركة فيه والمتباركين وذلك لا يتصور بين الشيء ويعم وان كون
الشيء ثابتا يعم مما لا معنى له اصلا ولو بالاعتبار ومع ذلك لا يدفع التعقل المذكور ولو اعاد
وجود امر مشترك بين ذوات الاشياء معايرا لها لاوجب كونك بين الماهية والوجود
بعين ما ذكر وهو فاك ذوات ايضا فلا يلزم اشراكه بين نفسه وغيره اويلزم ان يكون
للوجود وجود آخر معاير له بالاعتبار وهلما جرا وان كيف يدفع ذلك البعض مع ان للمعترض
ان يقول لم لا يكون ذلك المجموع امرا مشتركا بين يعم وغيره ويكون للماهية ووجود
معاير لها بالاعتبار فلا يتحقق مشترك للمتباركين زائد عليها حتى يحسن العمل الامر مع ان ذلك هو
المطلوب الحق ان هذه الوجوه سيهات عند القائلين بان الوجود نوعي فلا يستحق
ان يورد عليها ما يورد في البديهيات اللهم الا ان يقال انه غير صالح للمنسة بان يقال مسلما
من اعتقد بانه مشترك بين الخصوصيات وهو يكفيه فلما حاصل الجواب الاول والا فيفيده
ما ذكر بسيها مع انه اضعف مما ينبغي عليه او قال ان دلالته ممنوعة لاسيما على البراهين والوجه
الثاني من الوجوه الدال على ان مطلق الوجود مشترك بين سائر الوجودات الخاصة
انا نقسم مطلق الوجود اليها اي الى وجودات هذه الحقايق الموجودة ووجودات
انواعها واشخاصها والحال ان مورد القسمة مشترك بين جميع الاقسام لان الشيء
انما يقسم الى ما يوجد هو فيه لان حصة التقسيم ضم تخصص الى مشترك لتقوم شايع
وتعيين جهتهم كلاف التردد فانه تفصيل الحصلات ومعين المحتملات وليس تقسيم
الوجود من باب التردد اذ ليس تفصيل الحصلات الخارجية او العقلية بل هو تحصيل
امر مبهم ولا نسلم ان الاشتراك لفظ الوجود على ما اول المسمى به لانه انما يصح بالنظر الى
اللفظ ومع الوجود صحيح مع قطع النظر عن الاوضاع واللغات وقد يقال هو ورد القسمة
لا يجب ان يكون مشتركا بين جميع الاقسام لانه يصدق العالم اما واجب او ممكن
والحيوان اما ابيض او اسود مع ان كل ممكن لا يكون عالما وكل ابيض لا يكون حيوانا
والجواب ان قسم الشيء هو الممكن العالم لا مطلق الممكن وكذا قسم الحيوان هو لا
بعض الحيوان لا مطلق الابيض فيشترك المقسم بين انواع الاقسام وافرادها وقد



اختلف العقلاء في ان الوجود هل هو امر مشترك فيه بين جميع الموجودات ام لا فذهب الحكماء ومنهم الفلاسفة والاشعري وابو الحسين البصري فرقت العلاسفة انا الوجود هو
الحسين الى الاول والاشعري الى الثاني فقط ذهب الاشعري والقاضي ابو بكر الباقلاني رحمهما الله تعالى الى ان الوجود حقيقة مختلفة بالخصوصيات
الجميع وذهب الى الثاني فقط ذهب الفلاسفة واذا عرفت ما سبق تعلم ان قول المصنف رحمه الله تعالى الوجود مشترك بين الموجودات
فلا فاصل بينها اختلاف انحاء

بيان لوضع لفظ مشترك بين المعاني وهو اعلم ان الوجود مشترك
بين الاول وما اذا اعتبر فيه وجود شيء واعتقدنا انه
جوهر او حال واعتقدنا انه عرض لا يزول اعتقادنا وكونه
موجودا وان لم يكن الوجود مشتركا بين الجوهر والعرض زال
الاعتقاد به عند الاعتقاد وما قبلها الى الاخر كما زال
اعتقاد بعض من الكل منها بانتفاء جميع ما عداه الا
وكذا اذا اعتقدنا انه واجب او ممكن زال اعتقاد
انه محكوم بلزم ان يكون الوجود مشتركا
بين الجميع شرح الصحايف
للشيخ عبد الله

دليل ان كون الوجود هو الكون في الاعيان كما لا يفهم منه الا هو فالظاهر انه بديهي وانه لا حقيقة
له الا ما فهمه القائلون بالبديهة وانه معلوم لمن لا يقدر الكسب ولم يشتغل احد بتعريف الكون
وان اشتغلوا بتعريف الوجود واما ان كان شيئا يوجب ذلك الكون كما تصوره جماعة كذ
وعليه تعريف الوجود بين القوم بدون تعريف الكون وذلك الشيء لا يكون معلوما اصلا
فضلا عن بداهته وكثرة الاختلافات الواقعة في باب الوجود راجعة الى هذا المعنى والبحث
الثاني في مباحث الوجود في كونه اي مطلق الوجود مشتركا بين الوجودات الخاصة اشتراكا
معنويا وتفصيل ذلك ان مفهوم الوجود اي حقيقة التي بها يكون الاشياء موجودة بالفعل
وصف مشترك بمعنى معنى يشترك فيه الوجودات الخاصة بالسريان عند الجمهور من الحكماء و
المتكلمين من اهل الاعتزال غير ابي الحسين واتباعه وجمع من الاشاعرة الا انه عند المتكلمين حقيقة
واحدة يختلف بالقيود والاضافات وانما الاختلاف بين الاشياء في الماهية وان الوجودات
الخاصة معان زايدة على الماهيات في الواجب والممكن جميعا وعند الفلاسفة الوجود الخاص
للواجب مخالف لوجود الممكن في الحقيقة واشتراكهما في مفهوم الوجود المطلق اشتراك العرو
في لازم فارغ غير مقوم وان الوجود الخاص في الممكن زايد على الماهية عقلا وفي الواجب نفس
الماهية بمعنى ان لا ماهية للواجب سوى الوجود الخاص الموصوف بالوجود المطلق وجودة انه كون
خاص مباين لسايرا الكوان الخاصة فالعقل قاصر عن ادراكه كما هو وقالوا قوم الشيخ ابو
الحسن الاشعري وهو ذهب الى انه ليس كذلك بل اطلاق لفظ الوجود على الوجودات
بالاشتراك اللفظي فيحتمل ان يكون وجود كل شيء عين ماهيته ويحتمل ان يكون زايدا
عليها لكن يكون مفهوم الوجود لكل ماهية مغايرا لمفهوم الوجود للماهية الاخرى كذا في شرح
المختصر لكن المشهور عنه ان وجود كل شيء عين ماهيته وهو بنا مذهب ثالث
وهو ان يكون الوجود مشتركا لفظيا بين الواجب والممكن ومشتركا معنويا بين الممكنات
كلها وكالاول اختار مذهب الجمهور حيث قال لنا وجوه الاول انا نجزم بوجود الشيء
كما اذا نظرنا في الحادث جزمنا بوجود سببه الفاعلي مثلا ونتردد في كونه واجبا او جوهرا
او عرضا وعلى تقدير كونه جوهرا متحيزا او غير متحيز ولم يكن نتردد في هذه الخصوصيات و
زوال اعتقادنا عن بعضها الى بعض موجبا للتردد في وجود ذلك الشيء وزوال اعتقاد
عنه فلولا ان الوجود مشترك معنى لتغير اعتقادنا ايضا وتبدل عند التغير فيها ولما لم يتغير
لحقق ان بينها امرا مشتركا مغايرا للخصوصيات وهو المطلوب ومن المعلوم ان هذا الوجه
انما يفيد التحقيق لا جدلا الا الزام للخصم لان من اعتقد ان وجود كل شيء عين ماهيته كيف
يسلم بقاء اعتقاد امر واحد عند فناء ذلك جوهرا وعرضا وان سلم اطلاق الوجود على كل
منها واعترض الامام الرازي في الحصل على هذا الدليل بانه يقتضي ان يكون للوجود وجود

نستعض هذا الوجه وما قبله بالماهية والشخص ايضا فيقال كيف يخرم بالماهية نفي ذلك السبب
ونقد دفع للخصوصيات وايضا نقسم الماهية الى الخصوصيات وكذا الحال في الشخص فيلزم
كون الماهية والشخص على تقدير صحة هذا الدليل مشتركا وهو باطل لان الماهيات
متخالفة للحقايق والشخصيات متمايزة الهويات واجيب عنه بان مطلق الماهية ايضا
مفهوم كلي مشترك بين الماهيات المتخالفة وكذا الشخص بين الشخصات المتخالفة بالهويات كما ان الوجود كذلك فلا يرد النقض عليهما وانما يرد لو ادعينا ان الوجودات متماثلة
وحقيقتها مفهوم الوجود ونحن لك الدعوى بهذا الدليل وليس كذلك بل الحق ان الوجودات متماثلة ومطلق الوجود حقيقتها عند جمهور المتكلمين وهذا الوجه يدل عليه على وجه التنبيه
لكونه كذلك في الواقع لا على وجه التحقيق ولا يلزم منه ان ينبه به على ما ليس كذلك في الواقع
ثم لما كان هذان الوجهان متقاربان كسب المعنى والصورة اورد هما على سبيل عطف
احدهما على الآخر فكانهما وجه واحد وغير الاسلوب في الوجه الثالث بقوله واستدل
على اشتراك الوجود ايضا بان مفهوم السلب واحد اذ لا يتصور التمايز الذاتي بين
العدمات والسلوب فلو لم يتحد معقولهما يعني الوجود بطل الحكم العقلي في قولنا الشيء
اما موجود او معدوم او واقعا الموجود الذي حكم العقل بالانحصار في الطرفين وانتفى
الانفصال بين طرفي المنفصلة الحقيقية او يكون شيء واحد نقيضا للمفهومات متعددة
وكل منها باطل ومنع ذلك اي كون مفهوم السلب واحدا بان السلب ليس بمفهوم واحد
بل كل ايجاب له سلب يقابله ويختص به وانما الحكم العقلي بين كل ايجاب وسلبه لا بين
مطلق الايجاب ومطلق السلب اقول معنى الاستدلال ان قولنا الشيء اما
موجود واما معدوم او واقعا لا موجود قضية مشهورة مقبولة والانفصال الحقيقي
بين طرفيها يعتقده كل ناس ومن المعلوم ان هذا التردد ليس بين وجودات ومعدومات
مخصوصة فلو لم يكن الوجود مشتركا لبطل حكم العقل وظهر بطلان ما اتفق عليه
الآراء فاللازم بين البطلان والملزوم مثله وح فلا يرد عليهم الامنع كون هذه القضية
كذلك واما كون وجود كل موجود ومعدوم متباينين بينهما حصر عقلي فالحصر المعقول
هو هذا الحصر فلا يفيد شيئا اذ لا يتأتى سواه بلا اضافة وهي لا تعتبر في التردد ومعها يرجع
التردد يرجع الى تعاقب مطلق الوجود ومطلق العدم ولا مانع للاشتراك الا هذا وبهذا
قد ظهر قصة تخطئة المحقق في حاشية التجريد ثم ان لقائل ان يقول ان العدم لا يتصور الا
بالقياس الى الوجود اذ لا تعقل منه الا سلب الوجود ورفع قيوده ووحدته انما يكون
بالقياس الى الوجود فاثبات وحدة الوجود واشتراكه بوحدة العدم دور بالحقيقة
وليس لك ان تقول ونحن نتعقل الاعدام من غير قياس الى الوجود لانه يلزم ح امتياز

الاعدام في صدق اتها بحيث يتوجه اليه العقل وهو باطل وارد الاعدام في المباحث
الشرقية وجوابا آخر غير هذه منها ان اشتراك الوجود يشبه ان يكون من الاوليات
اذ نعلم بالضرورة ان بين الوجود والموجود من المشابهة ما ليس بين الموجود
والمعدوم وليس هذا الا لاتحاد حسب اللفظ فقط لانها ثابتة مع قطع النظر عن الالفاظ
لغاظ واوضاعها قيل ان ادعى مجرد الاشتراك تم الكلام وان ادعى مع التماثل بين
افراده يلزمه قصة الماهية والتشخص والجواب عنه ما سبق من ان يلزم من التنبيه على ما
هو كذلك في نفس الامر التنبيه على ما ليس كذلك مع انه صرح اسناد ذلك الوجه الى
الوجدان فلا يلزم من وجدانه مشتركا ذاتيا متواطئا بين وجود ووجود وجدانا بسبب
خصوصه بينهما وجدانه كذلك بين ماهية وشخص وشخص مشتركا ذاتيا ايضا
لجواز ان يعتض مناسبة الوجودات ذاته المشترك كسب الوجدان ومناسبة
الماهيات عروضه ولا مناسبة بين قضية الوجود الوجود والماهية عرضا ومعنى
كل منهما امر مشترك بينهما واما كون المشتركين من جنس واحد في الذاتية والوضعية
فلا نعم لو كان هذا الوجه برهانا لا وجدانا ولا تنبيها لكان للمناقشة وجه لكن ثم ان الامام
لم يدع التماثل في ذلك المشترك وان ذلك الوجه بين الحكماء والمتكلمين فلو فصل فانظر
الى الحكماء اعرض فلا نعقض بالماهية وبالنظر الى المتكلمين فالجواب ما قلنا ومما ذكره
الامام هناك ان من قال ان الوجود غير مشترك فقد قال بكونه مشتركا من حيث
لا شعور فان حكمه بانه غير مشترك غير مقتصر على وجود واحد فلو كان مفهوم الوجود مختلفا
كان كذلك الى ان يبرهن على الكل واحد من وجودات الماهية انه غير مشترك وليس
كذلك مع ان الخصم معترف بان حجته على ان الوجود غير مشترك يتناول كل وجود فاذن
الوجود مشترك وقيل عليه وما فائدة القضية سالبة فيكفي مجرد تصور الوجود ولو مجملا
والجواب ان هذا الكلام مبني على ان يوصف الحكم بعض ما سمي بالوجود عبارة عن سائر
المعاني كما ادعى انه ليس بواحد بالذات في الجميع والقوم يقولون انه مشترك وهو
سلب اشتراك ذلك بدليل يعم جميع افراده فيكون القضية معدولة لا سالبة فهو يقول
بالاشتراك من حيث لا يظنه ومما قاله الامام انه لو لم يكن الوجود مشتركا لم يكن
التقسيم بالوجوب والامكان موجبا للامتياز بينهما فانه اذا كان مفهوم الوجود
مختلفا جاز ان يكون الشيء الواحد باحد مفهوميه واجبا والآخر ممكنا فيكون واجبا
وممكنا قيل عليه ان ما ذكر مبني على جواز ان يكون لشيء واحد حقيقتان او وجهان
والجواب ان هذه المعاني انما يحصل للمفهومات بسبب نسبتها الى الوجود لا بسبب اتصافها
بالفعل بالوجود فقط لانها كيفيات نسبة المفهومات الى الوجود ولا يقتضي الاتصاف

ماهية ح

ان

بشئ منهما الاتصاف بالوجود بالفعل وانما المبنى على ماذكر هو الاتصاف بالفعل فلو
لم يكن الوجود معنى مشتركا بين سايرالوجودات فلا يستقيم تقسيم المعلوم الى الا
قسام الثلثة ونفس الامر تقسيما حقيقيا ولا يتميز بعضها عن الآخر اصلا والحق انه ان اريد
بالوجود هوالحالة الحماة بالكون فهو مشترك وان اريد به معنى آخر ملزوم لها اولازما
فهو ليس بمقصود فضلا عن ان كلام عليه حكم والبحث الثالث من مباحث الوجود في
كونه زايدا على ماهيات الموجودات ولابد ان يراد بالوجود في هذا البحث الوجودات
الخاصة حتى يستقيم قولهم والحكماء في الواجب وفيه ثلث مذاهب الزيادة في الكل وبه قال
جمهور المتكلمين فانهم قالوا الوجود حقيقة واحدة مشتركة بين سايرالوجودات مقولة
عليها بالتواطئ زايدة على الماهيات كلها وانما اختلاف الاشياء بالماهيات وعوارضها
والتباين في الكل وهو مذهب ابي الحسن الاشعري وابي الحسين البصري من المعتزلة ذكر
ذكر بقوله فلانا فالشيخ مطلقا يعني في الواجب والممكن فان وجود كل شئ عين
ماهيته وليس عنده وجود مطلق مشترك في وجودات خاصة افرادله بل ليس الا حقايق متخا
بطلق على كل واحد لفظ الوجود بالاشتراك اللفظي والثالث الزيادة في الممكنات بأسرها
والعينية في الواجب وهو مذهب جمهور الحكماء واليه اشار بقوله والحكماء في الواجب فانهم
قالوا ان الوجودات زايدة على ماهيات الممكنات ونفس ماهيته في الواجب على معنى
ان ماصدق عليه وجود الواجب هو بعينه ماصدق عليه ذات الواجب والتحقيق انا
بعض التفصيل وهو ان في الوجودات معنى يمتاز به عن المعدومات ويوجد عنه في الوجود
بالوجود والكون والثبوت والتحقق وغير ذلك فلا شك في ان يكون ذكر المعنى
امرا وراء الماهيات الموجودة وجمهور المتكلمين قالوا ان ذلك المعنى غير الماهيات زايد
عليها وهو في الكل متحد بالذات الى افراد الحقيقة الواحدة المتواطئة كافراد الانسان
بالنسبة الى معنى الانسان وما نقله المحقق الطوسي عن الحكماء في شرح الاشارات
وغيره هو انهم قالوا الاشتراك بين جميع الوجودات الا صورة عرضية منتزعة عنها بحسب
المناسبة والاتحاد بينها واما الاثنينات المتحصلة التي بها يكون الماهيات موجو
دة فهي متخالفة بالذات وان كانت متفقة في ذلك المفهوم اتفاق الاشخاص في الكلي الوضعي
وليس بينها امر ذاتي مشترك بل امور متخالفة بالذات متناسبة في المعنى بحيث لو لا
دليل الاختلاف لظن انها طبيعة واحدة وذلك ينتزع العقل منها صورة عقلية كلية مسماة
بمطلق الوجود فكما ان بين طرفي التضاد والواقع بين الالوان ابعادا غاية لها بالقوة
ولا اسامي بالتفصيل يقع على كل جملة منها اسم كالبياض والحمرة والسواد ويكون ذكر المعنى
لازما للتلك الجملة غير مقوم فكذلك الوجود المطلق يقع على وجود الواجب وعلى وجود الممكنات

المختلفة بالهويات التي لا اسامي لها بالتفصيل وقوع لازم خارجي غير مقوم لها ثم تلك
الافراد التي هي ملزومات لذلك المفهوم المشترك امور زايدة في الممكنات على ماهياتها
وليس كذلك في الواجب فكان بين ذات الواجب وبين وجودات الممكنات مناسبة
بحيث ينتزع العقل منها واحدا عرضيا وهو الذي يطلق عليه الوجود وهذا الذي هو الواجبي
هو الذي نقل الاعلام الرازي عنهم وصرح به الشيخ في الاشارات ان ذات الواجب
هو مطلق الوجود حيث قال الوجود لا بشرط شئ واجب وبشرط شئ ممكن ولا
يطابق ذلك مذهب الوجود بعد ثم اعلم ان الوجودات الخاصة هي افراد ذلك الكلي
باعتبار مجموع المخصص والمخصص وحصص مع قطع النظر عن الخصوص بحيث كونه
ماصدق عليه ذلك الكلي ولا افراد ولا حصص للكلي الا تلك الخصوصيات بتلك الاعتبارات
سواء كانت الكليات ذاتية او عرضية ثم اذا قيل ان الوجود زايد وليس بزايد
فالمراد منه تلك الافراد على الماهيات فان زيادة مطلق الوجود على افراده ليس من
مباحث هذا الفن بل هو من مباحث علم الميزان والمناسب لمباحث هذا الفن انه اذا
اطلق الوجود يراد به ما يشير العقل اليه بحسب الواقع وهو الوجودات الخاصة والمعنا
ان يريد وامي كون اشتراك الوجود المطلق دليلا على زيادة الوجود انه اذا كان تلك
الحصص بحيث شركت بينها امر كلي ذاتي او عرضي ولم يشترك بين الماهيات كذلك فلا
يكون بغيرها ولا جزؤ ها فنقول لم ان الوجود مشترك بحث ايضا عن احوال الخصوصيات
بانها بحيث يشترك بينها ذاتي مشترك او عرض للاثبات المغايرة والزيادة على الماهيات
هذا هو التحقيق باعتبار اصل البحث والوض من الفن وبهذا يندفع جميع الشبهات
الواردة على القوم في هذا المقام مثل ان يقال ان اثبات امور في الموجودات وراء
الماهية والوجود المطلق وحصصه زايدة على الماهية عارض لها فما لا سبيل اليه قلنا ان
للوجود المطلق حصصا غير الوجودات الخاصة وما قيل ايضا من انا لا نشك في ان
معنى الوجود هو الكون فالوجود الخاص في الواجب اما ان يشتمل على معنى الكون
والثبوت او لا فان لم يشتمل فليس بوجود قطعا اذ لا معنى للوجود الخاص الذي
الا الكون وحقيقة وان اشتمل على معنى الكون كان الوجود المطلق ذاتيا له بان يقال
هو كون خاص ومطلق الكون عارض له وما قيل ايضا لو كان الوجود المطلق عارضا
للوجودات الخاصة ومن الضروري المغايرة بين معنى العارض وبين معنى المعروض
فيكون اطلاق الوجود على العارض والمعروض بالاشتراك بان يقال ليس معنى
عروض الكلي الجزئيات كعروض الوض للجسم بالنما هو عروض الوض العام لافراده
وليس اطلاق اسم الوض العام عليه وعلى افراده باشتراك اللفظ وما قيل ايضا من

ان الوجود في لو كان نفس حقيقة الواجب لا يكون مفهوم الوجود الكون للاعمى المعلوم
ان الواجب ليس هو الكون بان يقال ان مفهوم الكون كون لا يدركه العقول وما سيجئ ان
يكون حقيقة له هو الكون المعقول انما يتفقان في مفهوم مطلق الكون ويغايرانه مثلا
كون الشئ موجودا بوجودين ويغايرانه ايضا في عدم التعقل بعض الكلي العرضي والا
شتراك المعنوي وعدم العلم بعض الخصوص والافراد وانما اطنبنا الكلام في هذا المقام لما
رأينا فيه من مزلة الاقدام ومحير الافهام وتفضل العوام فلنرجع الى بيان مطالب المتكلمين
في المقام وهو زيادة الوجودات الخاصة على الماهيات الموجودة بها اما في
الممكنات فلانا نتصور بها اي الممكنات بماهياتها وحقايقها كالمثلث مثلا بانه سطح يحيط
به الاضلاع الثلثة وتشك في وجودها الخارجي يعني في اثبات الوجود لها في الخارج وتشك
في وجودها الذهني ايضا بان ذلك التعقل هل هو وجود لها في الذهن ام اضافة او اظلال
واشباح من غير ان يكون لماهية المعقول حصول في الذهن حتى يقوم عليهما اي على احد
هذين الوجودين البرهان فلا يكون شئ من الوجودين عين الماهية ضرورة ان ثبوت
الشئ لنفسه بين ولا يكون ايضا ذاتيا لها لان ثبوت ذاتي الشئ بين ايضا قيل
انا اريد بتصور الممكنات تصورها بالوجه فلا يفيد وان اريد بكنهها فنوقع لان
الحقايق غير معلومة بالكنه واجيب عنه بانه وان لم يكن الكل كذلك والبعض معلوم انه
كذلك وهو كاف ثم قيل ان المدعى كون الوجود زايدا في الكل والمذكور على تقدير صحته
انما يدل على كونه زايدا في الحقايق التي تتعقلها دون الذي لم نتعقلها فيجوز ان لا يتفق
تعقلها في تعقل وجودها اجيب بانه ان كان متساوي الصدق على الكل فالحكم في الكل
كالحكم في واحد منها لعدم الاختلاف في افراد الكلي المتواطي بالنسبة الى ذلك الكلي وان
كان مشككا فتعين زيادته في الكل ورد على الاول انه يجوز على تقدير الاستواء الا
بالنقيصة وللثاني بان تعقلها الماهيات وهو لا يناسب التساوي في نفس الوجود بالنسبة
الى نفسه واورد على الثاني ان كونه مشككا لا يستلزم الزيادة في الكل والحق
انهم ادخوا في زيادته البداهة والمذكور في موضع البيان تنبيهات فلا يختل الاحراز
والا لندر الوجه يستلزم الدور لان صحة قولك انا نتعقل الماهية وشك في وجودها
موقوف على ان لا يكون الوجود نفس الماهية او جزؤها والا فتعقلها بعينه تعقل
الوجود فلا ينفك عنه قطعا ولان الحقايق الممكنة من حيث انها كذلك تقبل الوجود
والعدم بحيث يكون موجودة بوجود ويتحقق به ومعدومة بعدم وينعدم به
ووجودها ليست كذلك فاما من حيث الحال فليست بموجودة ولا معدومة
واما من الاعتبارات المعدومة في الخارج فلا يقبل الوجود اصلا سواء كان

خلاف

ت

ذكر

جيبة

في الكل لان الخصم اعترف به وادعى اولا هذا وكلام المصنف هذا حسب التشكيك بتشكيك بالشك
لان اللازم من التشكيك هو زيادة الكلي المشكك على افراده التي هي الوجودات وهو ليس
بمقصود في المقام وانما المقصود زيادة تلك الافراد على ماهيات الموجودات فان الممكنات
مكتنف الماهيات وزوايد عليها وامور منتزعة للعقل عن الماهية متصفة به بالاتفاق
وماهية الواجب كذلك زايدة عند المتكلمين لكن لا لاحتياج الى غير ذاته بل هو لازم لذاته وليس
كذلك عند الحكماء بل هو عندهم فرد واحد مخالف لسائر الافراد بالذات واللوازم ولا مناسبة
بينهما سوى حمل مفهوم مطلق الوجود على كل منهما حمل الوصف العام على الاجناس والانواع
وهو مبدأ لسائر الوجودات والموجودات متصف بالانانية الكاملة لذلك الكلي واين
هذه الزيادة من تلك والوجه الثاني من الوجوه الدالة على ان الوجود زايد على ماهية الواجب
هو ان مبدأ الممكنات لو كان هو الوجود وحده من غير اعتبار مدخل يتجرده في التاثير لشارك
الواجب له في كل وجود في كونه مبدأ اما الواجب مبدأ له فيكون الاشياء الموجودة مبدأ
لكل شئ يكون الواجب مبدأ لها حتى لنفسه بل للواجب لان الوجودات متحدة بالذات
ومختلفة بالقيود من التجرد والتقيد اللذين لا مدخل لشئ منهما في الاختصاص بالخواص الوا
والممكنية فاذا لم يكن مدخل للقيد كان الكل متحدا بالذات واللوازم فيجب ان يترتب على الكل
ما يترتب على البعض وبطلانه اظهر من ان يخفى والا اي وان لم يكن مبدأ الممكنات هو الوجود
وحده بل لا بد معه قيد التجرد وكان له مدخل في البدائية لكان السلب عن التجرد عن الماهية
جزءا منه من مبدأ الممكنات لكن السلب امر عدمي فما كان هو جزءا منه يكون معدوما
فيكون مبدأ الكائنات معدوما وانه ممتنع قيل الم ان مبدأ الممكنات لو كان هو الوجود
المجرد مع انضمام قيد التجرد لزم ان يكون السلب جزءا من مبدأ الممكنات وانما يلزم ذلك
ان لو كان التجرد جزءا من المؤثر وهو ممنوع لان التجرد ليس بجزء منه بل هو شرط تاثيره وجواز
ان يكون السلب شرطا لتاثير العلل كرفع المانع للعلل المؤثرة والحق رد هذا بقولنا
قلنا فيكون في كل وجود حتى يصح ان يكون سببا ما يكون الواجب لسببا الا ان الاثر
تخلف عنه لعدم شرط الممكن حصوله فيه لمنافاة الوجود الواجبي الجامع شرايط التاثير
في الذات والحقيقة فيعود المحال المذكور من جواز كون كل شئ مبدأ لكل شئ حتى لنفسه
ولعلله والجواب ان يقال انما يلزم ذلك لو كان النزاع في الوجود المشترك وكانت الوجودات
الخاصة متحدة بالذات والحقيقة واللوازم وليس كذلك بل انما الكلام في الوجود الخاص للواجب
وهو مخالف لسائر وجودات الممكنات بالذات والحقيقة واللوازم والوجه الثالث
من الوجوه الدالة على زيادة الوجود في الواجب ان وجوده ليس معلوما لان الوجود اول
التصور وذاته ليس بمعلومة للاتفاق على ان ذاته لا يمكن ادراكه للبشر فالمعلوم

ليس نعت المعلوم فوجوده غير ذاته فان مايقولون عليه من زيادة وجود الممكنات انما تعقل
ماهية الممكنات وتشكك في وجودها فالمعلوم غير عن المعلوم فرهنا عكس ذلك والجواب ان الوجود
المعلوم هو مطلق الوجود العارض وماهو ذات الواجب ليس كذلك بل وجوده الخاص
الموصوف لمطلق الوجود واضح للحكماء على ان وجوده تعالى عين ذاته وليس بزايد على ماهيته كما
في الممكنات بان وجوده لو زاد على ماهيته كما في الممكنات لافتقر الى موصف والموصوف غير
العارض فيكون ممكنا فافتقر الى سبب وهو اما مقارن بان يكون نفس ذاته او لازما لها
والسبب يجب ان يتقدم بالوجود على المعلول فيتقدم ذاته تعالى بالوجود على وجوده فيكون
ذاته تعالى موجودة مرتين ومع ذلك يلزم التسلسل لان الوجود السابق غير اللاحق ويتقدم
الشيء على نفسه لان كان عينه وكل منهما محال وعلى تقدير التسلسل يلزم ثبوت المطابق
لان الماهية المتصفة لجميع تلك الوجودات المتسلسلة لابد ان يتقدم عليها بوجود لا يكون
زايدا عليها والا لا يكون ذلك الجميع جميعا فيكون وجوده عين ماهيته او مباينا وكل ما يحتاج
وجوده الى سبب مباين فهو ممكن فيكون الواجب تعالى ممكنا وهو محال لا يقال كون وجود
الواجب على تقدير الزيادة محتاجا الى علة مبني على ان يكون وجوده موجودا خارجيا وهو ممنوع
لانا نقول ليس المراد انه يحتاج الى علة توجده بل معناه انه يحتاج الى علة مصدر هو عنها واجب
عنه بان العلة لا شك انها متقدمة على المعلول واما انه يجب ان يتقدم عليه بالوجود فلم فان العلة
المقارنة للوجود لا يجب تقدمها على معلولها بالوجود فان ماهية الممكنات علة قابلة
لوجوداتها وتلك القوابل لا تتقدم على مقبولاتها بالوجود ما ذكرتم من لزوم تقدم الشيء على
نفسه او التسلسل اذا كان تقدم القابل لا بالوجود فلم لا يجوز ان يكون تقدم الفاعل
كذلك وايضا اجزاء الماهية علة لقوامها ومتقدمة عليها مع ان تقدمها عليها ليس بالوجود
لانا اذا لاحظنا الماهية من حيث هي هي بلا اعتبار وجود ولا عدم معها جزمنا بتقدم اجزائها
عليها القول وبهذا اعترف الامام الرازي على الحكماء شبه ان يكون من نمايع السند بان
يقال لم اقتضاء العلية التقدم بالوجود لان العلة المقارنة كماهية الممكنات لوجوداتها
ومقومات الماهيات الممكنة فانها علل مع امتناع تقدمها بالوجود على المعلول ويجوز
ان يحمل على النقض الاجمالي كما لا يخفى ويصح ان يحمل على المعارضة بالمثل بان يقال ماهيات
الممكنات علل قابلة لوجوداتها ومقوماتها علل لها مادية وللمجوز ان يتقدم شيء منها على
المعلول بالوجود فكذلك العلة الفاعلية للوجود فاقلتم هناك فقلنا هنا والجواب عن الكل انه
فرق بين العلة الفاعلية وبين العلل المقارنة فان الفاعل مفيض الوجود ومفيده والعقل
حاكم بوجوب تقدمها بالوجود فان ما ليس بموجود لا يعطي عنه الوجود وبالبداهة العقلية
والقابل والمقوم مستفيض الوجود ومستفيده فيمتنع ان يكون موجودا قبل الوجود

قال ابن سينا في الاشارات قد يجوز ان يكون ماهية الشيء سببا لصفة من صفاته
وان يكون صفة له سببا لصفة اخرى مثل الفصل للخاصة لكن لا يجوز ان يكون الصفة التي هي
الوجود للشيء انما هو سبب ماهية التي ليست هي الوجود او سبب صفة اخرى
لان السبب متقدم في الوجود والمستقدم بالوجود قبل الوجود فقد ظهر من هذا ان علة الوجود
سواء كانت ماهية الموجود او صفة خاصة الوجود يجب ان يكون موجودة وان العلة المقارنة
اعم من الماهية القابلة للوجود ومقوماتها وما هي صفة قايمة بالماهية وكل منها يمتنع ان يكون علة
الوجود وعلة الوجود يمتنع ان يكون شيئا منها ثم ان المناسب ايراد السوال المذكور
وجوابه بعد قصة امتناع اتصاف الشيء بالوجود لاجل صفة قايمة به لكن الحق ما رائ شهرة
الدليل المذكور في الماهية ومقوماتها وان الاستحالة في الكل راجعة الى استلزام تقدم الماهية
بالوجود على الوجود جعل قصة امتناع علية الوصف غير الوجود فرعا على امتناع علية
الماهية فقال فرع اتصاف الشيء بالوجود ليس لاجل صفة قايمة به فان قيام تلك الصفة به اي
بذلك الشيء فرع على كونه اي كون ذلك الشيء موجودا لان الصفة التي هي علة للوجود يجب
ان يكون موجودة وما قام به الصفة الموجودة لابد ان يكون موجودا فلو تعلل كونه
موجودا به اي بقيام تلك الصفة بماهية الموجود قبل اتصافها بالوجود لزم الدور واذا عرفت
ان هذا النوع من تتمة دليل الفلاسفة على امتناع زيادة الوجود في الواجب والتنبيه
بالنوع لمعنى ذكرناه فقد عرفت ركاكة ما قيل انما كان لسبب المقارن اعم من ان يكون
الذات او الصفة وكونه صفة اخص والخاص جزئي اضافي للعام والجزئي فرع للكلي جعل هذه
المسئلة فرعا لكون وجود الواجب زايدا مع ان الصحيح ان يقول جعل هذه المسئلة
فرعا لكون السبب مقارنا لان الزوجية اذا علت بالجزئية وانما المسئلة كانت جزئية
ثم لحق في الجواب عن حجة الفلاسفة ان زيادة الوجود على ماهية الواجب لا يستلزم
تقدم ماهيته على وجوده بالوجود ولا امكان وجوده ولا احتياجه الى العلة فان معنى
زيادة الوجود على شيء وجدان العقل فيه شيئا يغايره ركانه وجود ولا يعني ذلك
ان يكون وجوده او هو نفس وجوده محتاجا الى علة فان المحتاج الى العلة هو الموجود و
الوجود ليس بموجود وذات موجود بوجود هو لازم ذاته لا مستفاد من شيء ولا شيء
من لوازم الذات يحتاج الى شيء ويستند اليه غير حلوله اصلا ولا يطلق على اللزوم وارتباط
اللازم بالملزوم الاحتياج فاذا كان وجوده لازم ذاته لا يلزم امكان وجوده ولا امكانه
في وجوده ولا احتياجه في وجوده الى شيء اصلا بل كان وجوده لازم ذاته ممتنعا انفكاكه
عنه وهذا معنى وجوب وجوده واستناع عدمه وبالجملة يجوز وجوب الوجود عند زيادة
الوجود كما يجوز عند عينه بل يجوز امكانه عند عينية كما يجوز عند زيادته كما قالت الاشاعرة

ف ان وجود كل شئ عين ماهيته مع قولهم بان الوجود محتاج الى علة فليس لزيادة الوجود
وعينية زيادة مدخل في الوجوب والامكان وما قالوا من ان الماهية او صفة من صفاتها يجوز
ان تقتضي صفة غير الوجود لكن لا يجوز ان يقتضي وجودها الا بمعنى الوجود يجب ان يكون موجودا
فانما هو ناشئ من عدم الفرق بين استلزام الشئ شيئا وبين افادته اياه فان ما يحكم العقل
بالبداهة ان افادة الوجود لا يتصور بدون الوجود لا ان استلزام الوجود لا يتصور بدونه
بل يحكم بانه يجب ان لا يكون موجودا اصلا لئلا يؤدي الى تحصيل الحاصل مع ان مشاهيرهم صرحوا بهذا
قياسا للوجود بالاوصاف الموجودة في الخارج بان الممكنة وجوداتها المحتاجة الى موصوفاتها الموجودة
وظلها الوجودية والوجود ليس كذلك فالدليل الذي ذكره الشيخ من باب التغليط بعدم الفرق
بين ثبوت الشئ في نفسه وبين ثبوت الشئ للشئ فلا يلزم شئ مما ذكروه من ان وجود
الواجب لو زاد للزم تقدم ذاته على وجوده بالوجود وغير ذلك لكن فيه نوع تعدد وتكثر
ولو باعتبار الذات والوجود والحكماء يجتنبون عنه والبحث الرابع من مباحث الوجود وللزم
في ان المعدوم الممكن ليس بثابت يعني ليس بذات متقررة في الخارج عاريا عن معنى الوجود
بل هو نفي محض وعدم صرف لا تحقق له اصلا ولا ثبوت للشئ غير الوجود وهذا المعنى ظاهر
عند من قال بان وجود كل شئ عين ماهيته والا يلزم ارتفاع الشئ عن نفسه ولهذا قالوا
ان في ايراد هذا البحث في عقيب بحث زيادة الوجود ايهام لنوعية هذا البحث لذلك واما
القائلون بزيادة الوجود على الماهية فلا اختلاف بينهم ايضا في الممتنعات وانها ليست
بثابتة بل هي نفي محض ولا شئ صرف وكذلك المعدوم الممكن عند جمهور الحكماء ومتكلمي الاشاعرة
وبعض من المعتزلة كابي الحسين البصري وابي الهذيل العلاف فانهم سايروا اهل الاعتزال
وقالوا ان المعدومات الممكنة قبل وجودها ذوات متقررة واعيان عارية عن الوجود
في الخارج متصفة ببعض الصفات قال العدم عند جمهور رحمه وحاليه عن كل الصفات عند
ابي الحسين والصفات لا يحصل عنده الا في زمان الوجود واحتج المص على ان المعدوم
الممكن ليس بثابت اصلا بقوله لان المعدوم يصدق عليه المنفي فان كان مساويا للمنفي
او كان اخص منه يصدق ان المعدوم منفي وكل منفي ليس بثابت بالاتفاق فالمعدوم
ليس بثابت وهو المدعى وان كان اعم منه يعني من المنفي فلم يكن نفيا محضا فاذن هو ما يحصل
والاما بين بين العام والخاص وهو حكم ثابتا وهو معقول على المنفي وما ثبت له الثبوت
فهو ثابت فالمنفي ثابت وهذا خلف بالاتفاق وحاصل كلام المص ان المعدوم لا يخلو اما ان
يكون مساويا للمنفي او كان اخص منه او كان اعم منه والثالث باطل لانه لو كان اعم وكان الاعم
ثابتا كان الاخص كذلك فكان المعدوم ثابتا على المنفي وما ثبت له الثبوت فهو ثابت فكان المنفي
ثابتا وهو باطل بالاتفاق فتعين انه اما مساو او اخص منه وكل منفي ليس بثابت فكل

ب

الوجود مشتركا او لا ولا شئ من الحقايق الممكنة غير قابل للوجود اصلا والا فيمتنع وايضا
فالماهيات اي ماهيات الممكنات وماهية الواجب امور متخالفة عند القائلين
بان ما شرع العقل معقول وما يشهد عليه مردود وخلافا لبعض المتصوفة التابعين
لوجدانهم القاصرة وامورهم الجايرة عن قصد السبيل القائلين بان الكل ذات واحدة
وانما التعدد بالاعتبارات العارضة وسبب الممكنات الى الواجب كنسبة الامواج الى
البحر وهم يسندون الى مكاشفاتهم ومشاهداتهم ويدعون انه لا يمكن الوصول
اليها بالمباحث العقلية والانظار الفكرية بل العقل معزول هنا كما لحس في ادراك
المعقول ومن المعلوم ان هذا ينافي المعقول والمنقول وبعضي استغاث حشر الاجساد
والاذات والالام الجسمانية في الآخرة ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا واذا ثبت
ان الماهيات متخالفة بذواتها وقد عرفت ان الوجود مشترك فلا يكون تعينها لان الواصل
بالذات لا يكون عين الامور المتخالفة بذواتها ولا يكون ايضا جزءا منها والا كانت لها اي
للماهيات فصول تشاركها اي تشارك تلك الفصول الماهية في مفهوم الوجود لانه على ذلك
التقدير يكون الوجود واحدا من الذاتيات المشتركة فيكون جنسا او جزء كالجنس في الا
بهام فيجب لكل ماهية موجودة من امور بعينها في ذاتها وغيرها مما يشاركها في الوجود
ولا بد ان يكون ذلك المميز المعين موجودا ايضا لان مفهوم الوجود ولا بد وان يكون
موجودا واحدا فلا بد وان يكون لها اي للفصول او لما يشبه الفصول من فصول اخر
والكلام فيها كالكلام في المميزات الاول وتسلسل المميزات هلم الى ما لا نهاية له فيلزم تركب الماهية
الوجودة من امور غير متناهية موجودة وهو باطل لان اجزاء الماهية اذا كانت موجودات
غير متناهية لزم امتناع تحقق شئ من الماهيات ضرورة امتناع تحقق الامور الغير المتناهية
المترتبة في الوجود هذا ما قالوا وفيه نظر لان ما فيه البحث من انه زايد او عين هو الوجودات
الخاصة وعلى تقدير ان يكون جزءا من الماهيات لا يكون اعم الذاتيات فلا يكون جنسا
ولا يلزم من ذلك جنسية مطلق الوجود لان الحكماء من القائلين بزيادة الوجود قالوا انه
عرضي عام لا ذاتي تحصل الوجودات فلا يلزم التميز فيه من تميز وجودي اذ لا يلزم على عدم
تقوم الوجودي بغير الوجودي والمتكلمون وان قالوا بانه متواطئ لكن لا يقتضي ذلك
الذاتية ولو سلم فالجنس من الاجزاء العقلية ولا تقوم للعموم الا في العقل وذلك لا يقتضي
وجود المقوم في الخارج فلا يلزم شئ مما ذكره وقيل يكون ان يكون زايدا في البعض
وعينا في الآخر او جزءا فلا يلزم شئ مما ذكر واجيب بان اختلاف الوجود في الوضوح
والذاتية غير متصور وقيل انما يكون كذلك لو كان متواطئا وليس كذلك واجيب بانه على تقدير
تسليمه يتم الزيادة من غير حاجة الى شئ اخر والحق ان زيادة الوجودات الخاصة على

الماهيات واشتراكها معنويا عند القائلين بهما اوبديهي
والمذكور في حجة التعليل تنبيهات للاذهان القاصرة لا للبصاير السليمة فانهم يدركون با
لبداهة اشتراكها للوجودات في وصف مشترك بينها وخصوص ذلك زايده على خصوصيا ت
الماهيات وان لم يكن حقيقة تلك الصفة وكيفية ارتباطها بالاشياء غير معلومة ولا طائل تحت
ايراد الاسولة والاجوبة ههنا ثم لما فرغ عن اثبات ان الوجود مشترك وزايد في الممكنا ت
عند الجمهور شرع في بيان زيادته في الواجب اورد مذهب من كالنهم في الممكنات
ليتم بحث الممكنات واقدم الزيادة وان كان الخص من مقلد الاشاعرة لانها وجودية
والعينية محدثية وانما توقف الاعدام بملكاتها فقال واجيب الشيخ على امتناع زيادة الو جود
على ماهيات الموجودات بانه لو زاد عليها لكان امرا قايما بها وزايدا عليها ولا جايز ان
يقوم بالماهية الموجودة والا لتقدمت الماهية على وجودها بالوجود فيلزم اما قيام
الشيء على نفسه او التسلسل في الوجودات وكل منهما محال فاذن لقام الوجود بالمعدوم
بالماهية المعدومة اذ لا واسطة بين الموجود والمعدوم وهو ايضا محال لاستلزامه اجتما ع
الضدين في محل واحد في حالة واحدة فكان هذا قياس نسبة الوجود الى الماهية نسبة
الاعراض الى محالها وسايرالصفات بموصوفاتها والمجاب عنه بقوله قلنا هو ليس
بقايم بالماهية الموجودة حتى يتقدم الماهية على الوجود بالوجود ولا بالماهية المعدومة
حتى يلزم اجتماع الضدين بل هو قايم بالماهية من حيث هي هي لا بمعنى انها خالية عنها حتى
يلزم الواسطة بل بمعنى انها غير ماخوذة باحدهما بان يكون شيء منهما نفسها او جزؤها
وقد يقال معناه لا بشرط كونها موجودة ولا بشرط كونها معدومة بل في زمان كونها
موجودة بهذا الوجود حتى يلزم الواسطة بين حالتي الوجود والعدم هذا غاية توجيه
القوم في المقام وانت تعرف مثل هذه التخيلات وان صحت في نفسها لكن لا يشفي
العليل لان مراد هذا القايل ان الوجود على تقدير كونه زايدا على الماهية والماهية قابلة له
فذلك القابل كيف هو في حد ذاته مع قطع النظر عن القبول هل هو مقارن باحدى الحالتين
ام عار عنهما فالعقل حاكم على الاخصار فاذا يفيد عدم الاحد وعدم الشرط وعدم اعتبار
الانضمام وغير ذلك والحق في الجواب ان ما ذكرتم من الحد انما يستقيم في الاعراض
ومحالها والصفات وموصوفاتها التي يكون لكل منهما انية في نفسه وتحقق في ذاته
وليس الوجود مع الماهية كذلك اذ لا انية لشيء منهما بدون الآخر وانما العقل اذا توجه
الى الماهية الموجودة في الخارج او العقل وجد ثبوتها مغايرا لذاتها في الواقع وان لم
يتصور الشيء بدون ثبوته وثبوته بدونه ولم يعلم كيفية ارتباط احدهما بالآخر اذ
العلم بالتغاير لا يتوقف على شيء منهما وكم من فرق بين الثابت والمثبت له وبين الشيء

وثبوته في نفسه فانه ديدن المذكور انما يجري بين الثابت والمثبت له لا بين الشيء وثبوته
ثم لما فرغ عن اثبات ان الوجود زايد على الماهية في الممكنات عند الجمهور شرع في اثبات
زيادته في الواجب عندهم ولموافقة الحكماء اياهم في الممكنات لم يتوف حق مذهبهم فيها و
ذكر مخالفتهم في الواجب اما زيادة الوجود في الواجب فلوجوه ثلثة الاول انه قد
عرفت ان الوجود حقيقة واحدة مشتركة بين جميع الموجودات وان الطبيعة الواحدة
مقتضاها او لا يتخلف عنها لوازمها وقد عرفت ايضا ان زايدية الممكنات سواء كان
لذاته او لغيره فيمتنع ان تقتضي التجرد لذاته بل يصح ان يوجد عن الماهية كما قال الحكماء
في الواجب لتجرد لغيره ولعله خارج عن نفسه والا اي وان لم يكن التجرد على تقدير تجرده
لغيره لكان لذاته فالزيادة في الممكنات ان كانت لذاتها يصح انتفاء لوازمه التجرد
في الواجب والزيادة في الممكن وان كانت لغيره لتخلف لازم الشيء اعني التجرد عن
نفسه بسبب الغير وكل منهما باطل فتعين انه لو تجرد لكان تجرده لغيره فيكون امر ا ممكنا
لاحتياجه في تجرده وزيادته الى الغير فلا يكون عين الواجب فتعين ان زايدية في الواجب ايضا
قيل سلمنا ان لا يعقل شيئا منهما فقط لكان تجرده وعروضه لغيره فيكون ممكنا قلنا نعم
ان الوصف امر وجودي يحتاج الى الغير في الممكنات واما التجرد الذي هو الاعروضي
فنوا عروضي فلا يحتاج الى شيء اصلا بل كان تجرده متى كان لعدم الموجب لعروضه
كما قيل ان علة الاعدام عدم علة الملكات فلا يلزم امكان الوجود ولا امكان الواجب
على ذلك التقدير واجاب عنه الخص بقوله قلنا نحتاج الواجب ح الى عدده اي الى عدم
الموجب للعروضي وهو غير الواجب فيكون ممكنا او الى عدم الواجب لان موجب
العروضي هو الواجب لا غير ونحتاج وجوده الى عدده وكل منهما محال اقول هذا غير صالح
للجواب لان مراد الخايل انه لا يحتاج التجرد الى شيء اصلا وليس من شانه الا
ضي حتياج فان المراد منه هو الاستغناء عن الغير فكيف يحتاج الى عدم الموجب للعرو
وما قيل من ان علة الاعدام عدم علة ملكاتها فمعناه الموافقة والملازمة بينهما من
غير تاثير وهو ليس بمناف للوجوب بل هو مما يقتضيه الوجوب بل الظاهر في الجواب
ما اشار اليه الخص بقوله قيل الوجود المطلق المشترك بينها كلي مشكك فيكون عرضا
عاما والمشترك بينها غير ذلك فاذا لم يشترك وجود الواجبي مع وجودات
الممكنات في الذات والذاتي فلا يتم الملازمة المذكورة فبطل الدليل المبني عليها فلم يثبت
الزيادة في الواجب كما في الممكنات ثم لما كان كون الوجود مشككا معدودا من مقدمات
دليل ابطال الملازمة المذكورة ومبنى له منعه الخص ليبطل دليل الابطال وسلم دليل
الزيادة بقوله قلنا لانا نمنع انه مشكك بل هو متواطئ يقتضي الاتحاد في لوازم افراده

اما الوجود فهو الواجب او صفاته الواجب الا ترى لوجوده او صفاته لوازم ذات واحدة وبطلان
الاخير بين ظاهر فتعين الاول ثم تنزل عن دعوى التواطئ بقوله وان سلم انه مشكك لكن لا نسلم
انه ليس بمشترك ذاتي بين الوجودات اذ التشكيك لا ينافي كونه ذاتيا لما كنه فلا يمنع المساواة
في تمام الحقيقة وكونها مطلق الوجود وما قيل من ان ذاتي الافراد لا يجوز ان تختلف بالقياس
الى تلك الافراد بالاولوية او التقدم ينافي دعوى التشكيك في مطلق الوجود والا يلزم اما تركب
كل من افراد الوجود ان كان بين الوجودات الخاصة مشترك ذاتي غير الوجود المطلق او
المباينة الكلية بين كل الوجودين ان لم يكن مشتركا بينها اصلا وقد بان فساد كل
واحد منهما اما الاول فلانه لا يتصور الوجود سوى كونه حالة بسيطة فينا في التركيب لا سيما
في الواجب واما الثاني فلانه لم يقل احد بالتباين بين الوجودات من المتأخرين والجواب ان
الوجودات الخاصة كلها امور متخالفة سوى ان اتفقت في امر عرضي فلا يلزم اتحادها في اللوازم
يجوز ان يتجرد في الواجب ويزيد في الممكن قوله والا لتباينت وقد بان فساده قلنا
ممنوع الفساد اذ لا يكون بين الوجودات مشترك اصلا كما قال به الاشوري وليس كذلك
فان مطلق الوجود مشترك بينها اشتراك النور بين خصوصيات الانوار لا اشتراك
لفظ العين بين الشمس والباصرة ثم ان المضبوط مما ثبت امتناع تجرد وجود الواجب
الذي هو التلازم لزيادته انتقل الى ان يثبت نفس زيادته بدليل يعرف به بعض مقدماته
الخصم وهو وان كان تغييرا دليل في الحقيقة لكن معارضه بالمثل صورة وهو قوله وايضا
لو فرضنا ان الوجود مشكك كما زعمتم فالواقع على اشياء بالتشكيك لا بد وان يكون زايدا
على المقول عليه ويكون من عوارضه لامتناع الاختلاف في ذاتيات الاشياء وماهياتها فعلى
تقدير ان يكون مطلق الوجود مشككا يكون زايدا على افراده وانواعه ومن جملته
الوجود الخاص الواجبي الذي هو عين ماهية الواجب على ما زعمتم فيكون وجوده زايدا
على ماهيته وهو المطلوب لو اقتصر على هذا الكفى لكن اورد تفصيلا فكانه يفيد زيادة الكشف
وهو قوله فالموصوفات اعني الوجودات الخاصة على ذلك التقدير اما ان تماثلت بان
يكون متحدة في النوع او تجانست بان يكون متحدة في الجنس بان كان بينها مشترك ذاتي
باعتبار اعم اي من غير اعتبار الا الوجود مشترك ذاتي قد فرض انه عارض لزم المحالات
المذكورة من اختلاف اللوازم على تقدير التماثل وتركب الواجب على تقدير التجانس
وان تباينت كان كل واحد منها مخالفا للاخر بالذات ومشاركا في مفهوم هذا العارض فيكون
الوجود المطلق عارضا على ماهية الواجب وهو عين المدعى فانا لا نعني بكون وجود
الواجب زايدا على ماهيته سوى ان فيه شيئا يوصف له مطلق الوجود فلا فرق بين الواجب
والممكن في كون الوجود زايدا على ماهيته ولا يرد على المعنى الاول التشكيك لا بعض الوجوه

معدوم كذلك ولا يخفى انه تغليط فان مقتضى كون المعدوم اعم ان يتناول الكثير مما يتناوله
المنفي وهو لا يقتضي ثبوته لئلا يحيث يقتضي ثبوته ثبوت المثبت له فالمعدوم الممكن
والمنفي اعم من وجه لصدق المعدوم الذي هو ليس بثابت كالمنفي وهو لا يقتضي
ان لا يكون احد الاخصين الذي هو المعدوم الممكن غير ثابت واصحت المعتزلة على
ما ادعوه بان المعدوم الممكن متميز بعضه عن الآخر وكل متميز ثابت فالمعدوم الممكن
ثابت بيان الصغرى لوجوه الاول لكونه معلوما والشيء المحقق لا يصح ان يعلم والثاني
لكونه مقدورا لان وجود الفعل متأخر عن تعلق القدرة لانه عالم يتحقق نسبة
بين القادر والمقدور ولم يكن حصول ذلك المقدور اولى من حصول غيره ويمتنع ذلك
بلا تميز سابق على وجوده والثالث لكونه مرادا فان المريد اذا اراد شيئا فلا بد
ان يكون مراده متميزا عن غيره والا لامتنع ان يكون هو مرادا دون غيره وعند
تعلق هذه الاوصاف فالاشياء المعدومة فاذا كان بعضه معلوما ومقدورا ومرادا
دون بعض تعين ان كلا منها متميز عن الآخر وكبراه وهو كل متميز ثابت ظاهر البيان
لان المتميز لا يكون الا شيئا محققا ونعني بتحيز ما امتياز الشيء عن غيره صفة من صفات
ذلك الشيء ثابتة له وثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت المثبت له فينتظم القياس
هكذا ان المعدوم الممكن متميز وكل متميز ثابت فالمعدوم الممكن ثابت وليس ذلك
الثبوت هو الوجود بالاتفاق فنعين ان يكون هو استقرار ذوات الممكنات في اذ
عارية عن صفة الوجود واحتجوا ايضا بان الامتناع نفي صرف وعدم محض لانه صفة الممتنع
المنفي وانتفاء الموصوف يستلزم انتفاء الوصف في الامتناع نقيض الامكان وارتفاع
احد النقيضين يستلزم ثبوت الآخر فاذا ارتفع الامتناع فالامكان ثابت والموصوف
بالصفة الثابتة ثابت قطعا فالمعدوم الممكن الموصوف به ثابت حال العدم قطعا و
اجيب عن حجتهم الاولى بان الدليل الاول منقوض بالممتنعات فان بعضها كشريك
الباري مثلا متميز عن الآخر كاجتماع النقيضين مثلا والتباين اثبت كبحر من زيبق وجبل
من ياقوت وانسان ذا راسين او عدم الراس فان بعضها متميز عن الآخر ولا
ثبوت لها بالاتفاق لانها عبارة عن جواهر متصفة بالالوان والاشكال المخصوصة
وعندهم وان كان ذوات الجواهر والاعراض ثابتة لكن الجواهر هناك لا تتصف بالا
عراض والاشكال والمركبات فان الماهية المركبة المعدومة متميزة عن غيرها
وليست متقررة حالة العدم اتفاقا لانها عبارة عن اجتماع الاجزاء وانضمام بعضها الى
بعض وبمباشرتها على وجه مخصوص وذلك لا يتصور حال العدم والوجود فانه متميز عن
العدم من الاوصاف والماهيات ولا ثبوت له لانه نفس الثبوت فلا يتصف به وهذا

قال صاحب المقاصد ومقتضاه استبشاعهم ان العقل يجازم بان السواد سواد في الواقع
وان لم يتحقق اسباب الوجود من الفاعل والقابل فان اسباب الماهية غير اسباب الوجود
فغيرها عن هذا المعنى بالثبوت في الخارج مما رأوا به شائبة التحقق والتوهم نعم فهم الوجود
الذهني وهو قريب من قول الفلاسفة ان الماهيات ليست بجعل الجاعل على حاصله انهم وجدوا
التفرقة بين الممتنعات والمعدومات الممكنة بان لها ماهيات يتصف بالوجود تارة وتنزع
عنه اخرى بحسب حصول اسباب الوجود ولا حصولها فعبر عن ذلك بالتحقق والثبوت
في الخارج هذا كلامه وفيه نظر لان الذي اثبته المعتزلة هو ذوات الممكنات لا ماهياتها
والتوجيه المذكور انما يجري في الماهيات وبينهما فرق ظاهر الا يرى انهم اثبتوا ذوات غير متناهية
لكل نوع ولا يتصور لنوع واحد ماهيات متعددة وانهم قالوا ان الثابت بعينه قد
يكون متقررة حالة العدم وقد يكون موجودا بعينه وهو هو ولا قائل بوجود الماهية
في الخارج بعينها وايجابي ما قال السيد الشريف في شرح المواقف يقع على هذه المسئلة
احكام كثيرة من جملتها ان الماهيات غير مجعولة فان ثبوت ذوات المعدومات مذهب
المتكلمين لا يقول به الفلاسفة وكون الماهية غير مجعولة مذهب الفلاسفة لا يقول به
المتكلمون فكيف يكون هذا مبنى لذاك بل الاشبه انهم لما رأوا ان في الذوات الموجودة امرا
وراء الوجود فاذا فرض انه رفع الوجود عنه فلا يرفع ذلك عن نفس العقل بالعقل بان قد يعدم
بعد ما وجد ووجد بعد ما عدم وهو هو فصل انضافه بالوجود وبعده فقالوا ذوات
الممكنات اشياء بانفسها ثابتة في حالة العدم كما في حالة الوجود ولذلك جعل هذه المسئلة
فرع مسئلة زيادة الوجود على الماهية الموجودة ومن الظاهر ان هذا التوجيه غير جار فيما لا
يتصف بالوجود اصلا سواء اخذ وجوده اولا وجعلوا عالم الوجود قطرة من الذوات الممكنة في
قرن ماقد وجد ولا تفاق في الذات وسائر الخواص واللوازم وعلى هذا فلا يرد ما اورد الحق
من النقض بالمستحيلات والممكنات الغير الموجودة اصلا وهذا نهاية التوجيه في مقالهم
بحيث لعلك تقول لم ينقطع بهذا التحقيق كثير من القائلين به اصلا مع انه لا يتم بعد فان الترى
تحده العقل في الموجود والممكن غير الوجود انما يجده بواسطة الوجود ويراه بعينه وبدون
الوجود يكون لا شيئا محضا ونفيا صرفا وانما الفرق بين المنفي والمعدوم الممكن هو ان الممكن
من شانه ان يكتسي الوجود والمنفي ليس كذلك ثم ما فرغ الحق من نفي المعدوم الممكن
في الخارج شرع في نفي المال كذلك فعال البحث الخامس من مباحث فصل الوجود والعدم
في المال وقد مر تعريفها وتحصيل معناها في العقل وانما الكلام الآن في انيتها اتفق الجمهور
من المتكلمين والحكماء على نفيه بناء على ان كل ما يشير اليه العقل ان كان له تحقق ما وثبوت ما
فهو الموجود وان لم يكن فهو المعدوم ذاتا كانت او صفة ولا واسطة بين النفي والاثبات اصلا

الجواب نقض يستشهد بالامور المذكورة في استلزام المحالات والظاهر انهم لم يريدوا
بان مطلق التميز يقتضي الثبوت في الخارج بل اراد وا به ان ذوات الممكنات حالة العدم
متميزة على وجه قد تتعلق به القدرة والارادة والعلم ومثل ذلك التعلق يقتضي الثبوت قبل
الوجود في الجملة واذ لا ثبوت في الذهن يعني ان لها ثبوتا ما في الخارج قبل الوجود فلا يلزم
النقض بالامور المذكورة اذ لا شيء منها متميز بهذا الوجه والجواب الحق انه يكفي لذلك التميز
العلمي لان الصورة المعقولة يصح سببا لحمل القوة الشوقية الباعثة للقوة المحركة الى تكوين
تلك الذوات في الخارج والادراكات العلمية لا يعتبر تقرر المعلومات لا في الخارج ولا في الذهن
وكون الامور مرادة مقدورة لا يعتبر وجودها اصلا فان مجرد تصور الوجود قبل الايجاد
كاف وان لم يكن لثبوت ما اصلا ولئن سلمنا ان هذا الدليل يتم بجميع مقدماته لكن ذكرا نما
يفيد في بعض الذوات الممكنة والمطلوب الكل فالدليل لا يفيد المطلوب لا يقال اذا ثبت بعضه
في الخارج فقد ثبت كله اذ لا قائل بالفصل لانا نقول لا يكون الوجوه المذكورة الى آخره لوا
يدل على ثبوتها دليلا على ان عدم القول بالفصل هاهنا يفيد فيما هو كذلك في الواقع وما قيل
لعلهم ارادوا ان بعضه متصور دون بعض وكل منها يمتاز عن الآخر كما يشهد به قوله فان بعضه
مراد دون بعض وبعضه مقدور دون بعض ولولا التميز لما عقل ذلك لا يكون جوابا عنه لان
مرادهم ان كان مطلق التميز يلزم النقض بتميز الممتنعات وان اراد وا به ما يكون منشأ
لتعلق القدرة والارادة وذلك غير متحقق في الكل اللهم الا ان يراد به ان يكون من شانه
كذلك فالحاصل ان القول بان المعدوم الممكن متقرر في الخارج حالة العدم كلام لا تقرر له في الخارج
بل هو وهم مخض وخيال صرف فظاهر ان يوصف بما وصف في حالة العدم وهذا من حسط
الخول في اسهل الامور واجيب عن الدليل الاول بعد ما كان معوضا ببعض الوجوه السابقة
بان الامكان والامتناع من الامور العقلية التي لا تحقق لها في الخارج اصلا على ما سبق في مباحث
الامكان ان شاء الله تعالى فقوله الامكان امر ثابت لكونه نقيضا للامتناع وارتفاع احد النقيضين
يستلزم ثبوت النقيض الآخر ممنوع انما يلزم ذلك لو لم يكن النقيضان من الاعتبارات العقلية
واما اذا كانت منها فلا يكون كذلك كالامتناع والامتناع والمحال من ارتفاع النقيضين ارتفاعهما
في الصدق على شيء لا ارتفاعهما في الثبوت والتحقق هذا والاحكام الرازي اورد في المباحث
المشرقية وجها آخر منهم هو ان السواد قبل صيرورته موجودا ان كان ليس بسواد بل انما يصير
سوادا حال وجوده فيلزم ان يكون كون السواد سوادا لعلة خارجية وذلك محال لان ما
بالغير يرتفع عند ارتفاع ذلك فيلزم ان لا يبقى السواد سوادا عند انقطاع ذلك الغير وهو
محال وان كان سوادا قبل وجوده كان السواد المعدوم سوادا حالة العدم وهو المطلوب
ولا يخفى ان هذا الكلام انما يجري في حقيقة السواد وماهيته واما ذوات افراده فلا فكان منه

وهذا هو قسمة الاشياء الى الثابت والمنفى وقال به اى بالحال ذكر باعتبار المعنى الفاضح
ابو بكر منا الاشاعرة وابو هاشم واتباعه من المعتزلة قالوا اول من قال بالحال من المعتزلة
هو ابو هاشم واما من المرجئين منا ايضا او لانه عدل عنه واصحوا اى هولاء المثبتون على ذلك اى
على ثبوت الحال بان لنا اشياء يشير اليها العقل وليست هى موجودة ولا معدومة بان
الوجود مثلا وصف مشترك فيه بين الموجودات وزايد على ذواتها فذلك ليس بموجود والا يلزم
ان يكون موجودا اصلا والا اى وان كان موجودا فى الجملة لتساوى غيره من الموجودات فى الوجود
وممتازا عنها بذاته المختصة به التى هى الوجود المشترك ولابد ان يكون ما به الاشتراك غير ما به
الامتياز فيكون وجوده غير ذاته فنصير وجوده اى وجود الوجود على تقدير كونه موجودا و
ننقل الكلام الى وجود الوجود فيلزم التسلسل فى الوجودات والاولى ان نعتصم من قبلهم فى
ان الوجود ليس بموجود ولان الموجود شئ يتصف بالوجود ومن المعلوم بالضرورة ان الشئ
لا يتصف بنفسه ومثله ولا معدوم ايضا لان المعدوم ما يتصف بالعدم والوجود لا يتصف به
لانه لا يتصف الشئ بنافيه فانه لو اتصف الوجود بالعدم يلزم ان يتصف الوجود به ايضا
لان وصف الوصف للشئ وصف لذلك الشئ فيلزم ان يكون الوجود معدوما وهو صح
واصحوا ايضا بان السواد يشارك البياض فى اللونية المشتركة بينه وبين البياض دون
فى السوادية المختصة به فثبت فى السواد شيئان اللونية والسوادية فيهما اما موجودان
او معدومان او احدهما موجود والآخر معدوم او ليسا بموجودين ولا معدومين فان وجدا
فلكانا خرضين وتركب حقيقة السواد منهما يجب ان كان احدهما قائما بالآخر والا استغنى
كل منهما عن الآخر لان العرض لا يوجد الا مع ما يقوم به ولو استقل كل منهما عن الآخر خالفيا
فلا يلتئم منهما حقيقة واحدة فظهر ان احدهما بل كل منهما عارض يقدر الالتيام قايم بالآخر واذا كان
كذلك يلزم قيام العرض بالعرض وهو محال كما سنذكره فى باب الاعراض وان عدما او احدهما
لزم تركب الوجود عن العدم وهو ظاهر الاستحالة وبين البطلان فتعين ان يكون كل
منهما ليس بموجود ولا معدوم وهو المطلوب الاول والجواب عن دليلهم الاول بان يقال
كنا ان الوجود موجود ووجوده وانه لا وجود زايد عليه كساير الموجودات وغيره
عن سايرالموجودات بقيد سلبى هو ان يقارن شيئا من الماهيات فاذا كان موجودا
فى نفسه ممتازا عن سايرالموجودات بنفسه من غير احتياج الى وجود آخر زايد عليه
فلا يتسلسل الوجودات على التقدير المذكور هذا ما قالوا فى المقام ومن المعلوم انه لا يشفى العليل
بل هو من باب التغليط باشتراك اللفظ فان كون الوجود موجودا بمعنى انه غير محتاج الى وجود
ولا يجوز ان يتصف ذلك بوجود كالاشياء الموجودة بوجود زايد والمعتبر فى التقسيم المذكور
ومرادهم من الموجود ما يتصف بالوجود فانا كانت او صفة او غير ذلك وبهذا المعنى المعتبر لا

لا يكون الوجود موجودا والحاصل اذا قلنا الذى اشار اليه العقل ان اتصف بالوجود والتحق
ذاتا كانت او صفة فهو موجود والا فمعدوم فلا يتم الاقسام لان منه ما لا يتصف شئ منها
كنفس الوجود وغيره وهذا هو المتبادر من معنى الموجود والمعتبر المعهود فى العرف واللغة
واما كون الوجود موجودا والصفة مضيفا وغير ذلك بمعنى ان ذاته كافية فى معنى يحمل به فهو فا
عن قانون العرف واللغة فلا يصح به الجواب عن الاحتجاج حسب اللغة الشايعة والعرف
الموروث وقد قيل سلمنا ان الوجود معدوم وانما يمتنع اتصاف الشئ بنقيضه بهو
كان يقال مثلا الوجود عدم واما اتصافه بالمشتق من النقيض كان يقال مثلا الوجود
معدوم فلا يمتنع لان كل صفة قايمة بشئ فهو من افراد نقيض ذلك الشئ كالسواد
القايم بالجسم الصادق عليه انه ليس بجسم اقول وهذا ايضا من باب التغليط
باشتراك اللفظ فان الوجود والعدم من المعانى المتاصلة فى المفهوم والانية من الاوصاف
الواقعة فى نفس الامر المفيدة لحمل زيادة معنى فى نفس الامر لا من المنتزعات العقلية
ولاسلوب المضافة الى شئ كليس بظلم فاذا حمل على شئ بطريق الاشتقاق
او بواسطة فهو يلزم ان يتصف ذلك الشئ بما اشتق منه حسب نفس الامر كقولك
الجسم اسود او ابيض او عالم او جاهل او غير ذلك فان ذلك الموضوع متصف بما اشتق
منه ذلك المحمول وان كان مفهوم المحمول عين ذات الموضوع فى الخارج لكن ما فهوم الاشتقا
وصف زايد عليه بخلاف المنتزعات العقلية كالاجناس والفصول وسايرالكليات
المحمولة على الشئ بهو هو والسلوب المضافة الى الاشياء الخ هى نقايض لها فان
حملها على ما انتزعت من منه او اضافت هى اليه لا يستلزم اتصافه بامر زايد على ذات
الموضوع فقولك الوجود معدوم يقتضى ثبوت نقيض الشئ لنفسه لان دفع
الامر وبطلانه اظهر من ان يكون بخلاف قولك السواد ليس بجسم او الجسم ليس بسواد
وقولك الوجود ليس بموجود او ليس بمعدوم فانه حمل السلوب الغير المتاصلة فى الانية
فلا يستلزم اتصاف الموضوع بوصف وبهذا ظهر ان قولك الوجود موجود ليس
مثل قولك الكلى كلى او الماهية ماهية او زيد زيد ونحو ذلك فان كلها يرجع الى حمل الشئ هو
هو من غير افادة زيادة وصف فى الموضوع وليس كذلك الوجود موجودا او معدوما هذا واما
القول بان الوجود لا يرد عليه اما ان يكون موجودا او معدوما لامتناع اتصاف الشئ
الى الموصوف به والى نقايضه فلا يصلح للجواب عن دليل مشبتى الحال لان غايته ان لا يكون
الوجود موجودا ولا معدوما وهو عين ما ادعوه من القول بانه مختار انه الوجود فى
فى الذهن ليس شيئا لان القايلين بالوجود الذهنى لا يقولون بانيته فى خارج الذ
والوجود له انية فى الخارج حتى ان الوجود وجود فان لم يوجد الا ذهنا فهو كلها نعم اذا

تصوره متصور يكون له وجود ذهني وهو ليس بوجود اصيل لانه يتحقق في الممتنعات
ايضا والجواب عن الدليل انا لم نعني بان اللونية والسوادية بان نقول كنا راانهما موجودتان
وان كانت احديهما قايمة بالاخرى قلنا لانم قوله والا لزم الاستغناء قلنا قد يتحقق الاحتياج
بلا قيام بان يقال هما قايمتان بالجسم الا ان قيام احديهما به موقوف على قيام الاخرى به
ايضا فلا يلزم قيام العرض بالعرض ولا استغناء كل منهما عن الاخر اذ نقول كنا راانهما
موجودان ولا يقوم احديهما بالاخرى بل يكون احديهما قايمة بالجسم والاخرى بالاخرى
بالقايمة بالجسم والامتناع المذكور في قيام العرض بالعرض في امثاله ممنوع لان الممتنع
منه ما يقوم احدهما بالاخر ولا يقوم الاخر بالجسم واما اذا قام به فانه جايز كما سيجيء
ولا يخفى ان هذه اقوال خالية عن الحكمة فان مثل هذا الاجتماع لا يكون سببا
للاحتياج التعويلي وانما الكلام فيه مع انهما على تقدير ان يقوم كل منهما بدون الآخر يكون
كل منهما عرضا مستقلا والمعروض انما يحوج عرض واحد ويا بعرضين مستقلين
فان العرض اذا قام بشيء كان متشخصا به ومستغنيا عن الغير في الوجود والتحقق فلا
يجوز ان يلتئم من مثلهما ماهية وان كان تحقق كل منهما في محل مشروطا بتحقق الاخر فيه ومع
هذا يجوز ان يكون السواد من الطبايع المشتركة المركبة من الجنس والفصل لكيف يجوز
ان يقوم احد جزئيه بدون الاخر اذ نقول ليس في السواد امر اشير اليها العقل
في الخارج فانه واحد بسيط بحسب الخارج لا اجزاء له فيه اصلا والتركيب المعتبر فيه
هو التركيب في العقل لا في الخارج والتركيب العقلي لا يقتضي وجود المركب متحققا في نفس
الامر حتى يحكم بانه موجود او معدوم اولا يحكم بوجود ولا بعدوم فلا يصح احتجاجهم به على
اثبات الحال بمثل ذلك قال المص وفيه نظر فان كون التركيب في السواد وامثاله
بحيث لا يشير العقل الى شيء من اجزائه في الخارج ممنوع فان ما لا اصل له في الواقع
لا يخترعه العقل وانما العقل مدرك لا مخترع فالا ثنينية لها اصلا فلا اختراع فلا اعتداد به
ولو ثنية السواد وسوادية ليس كذلك بل مما يدركه العقل موافقا لما في نفس الامر
وحكم بمغايرة ما في الخارج لعدم وجود ما فيه وهذا هو مراد من قال بالحال ثم لما فرغ المص
عن الفصل الثاني في الوجود والعدم شرع في الفصل الثالث في مباحث الماهية
فقال الفصل الثالث في فصول الامور العامة في بيان احوال الماهية من تغايرها
لما عداها وانقسامها الى اقسامها وبيان كل قسم منها وتعينها وتحصيلها اشيء صابعوارض
مشخصة ولفظ الماهية مشتق مما هو الذي هو للسوال عن الحقيقة التي بها الشيء هو هو
وبها يجاب عن السوال عن الشيء بما هو ولذلك تنسب الى ما هو فكان اصلها ما هوية فاذ عم
كلفظ الكمية الدالة على اجابة يجاب عن السوال بلفظ كم وعلى هذا فالمراد بها هو الطبيعة

الكلية المشتركة بين الجزئيات التي سماها المنطقيون كليا طبيعيا وقد اختلف فيه فقال
بعضهم هو موجود بوجود اصيل له اثنية مغايرة في نفسه والا لكيف يكون حقيقة الافراد
الموجودة في الخارج وايا ما كان فذاته واشتراكه بين الكثيرين ووجوده في حالة واحدة في
مواضع متعددة واشخاص مختلفة لا ينافي وجوده الخارجي ووحدته الحقيقية مثل ذكر قد
يوجد في واحد بالشخص فضلا عن الواحد بالحقيقة الا يرى ان جميع العناصر واجب بالشخص
عند العقليين يجامع وجودها في حالة واحدة في مقابلين متخالفين بالذات والحقيقة في افراد
شيء متخالفة جدا فكيف لا في الوحدات الحقة الكلية والانكار بوجودها انما هو انما ينشأ من كثرة
الاستيناس بالمحسوسات الجزئية العينية المتمانعة مع الكثرة والتعدد
قال ابن سينا في اول النمط الرابع من الاشارات ان الطبايع المجردة موجودة في الخارج
لا من حيث انها عامة او فاضلة بل من حيث هي موجودة عن الغواشي النوعية من الاين
والوضع والكيف والكم مثلا كالانسان من حيث هو انسان فانه جزء من زيد وعمرو بل من
كل انسان محسوس وهو الانسان المحمول على الاشخاص فانه من حيث هو هكذا موجود
في الخارج والا فلا يكون هذه الاشخاص الموجودة انسانا ثم انه ان كان محسوسا وجب
ان يكون الاحساس له مع لواحق معينة كاين ما ووضع ما معينين ومع امتناع ان
يكون معقولا على انسان لا يكون في ذكر الاين وعلى ذكر الوضع فلا يكون المشترك فيه
هذا خلف وان لم يكن محسوسا فهو موجود غير محسوس وهو الموجود المعقول
وهو الطبيعة الانسانية وهو حقيقة الانسان وهو الجزء من الانسان الموجود في الخارج
هذا كلامه وقال الامام الرازي في المباحث المشرقية واعلم انه حق ان يقال الحيوان لا بشرط
شيء موجود في الخارج والحيوان المأخوذ بشرط لا شيء مع قطع النظر عن التجرد واللحوق التعقل
على الاعتبارين تقدم البسيط على المركب يقال له الاجزاء الاولى وهو الحقيقة والماهية هذا
كلامه وقال الامام ايضا في شرح النمط الثالث في الاشارات والعلم بالانسان
من حيث هو انسان هو العلم الكلي المجرد لان العلم في ذاته كلي ومجرد بل لان المعلوم
كلي ومجرد فلهذا السبب سمى المتقدمون مثل هذا العلم كليا ومجردا على طريق المجاز
تعويلا على فهم المتعلمين فلما نظر المتاخرون في كلامهم ولم يفهموا كلامهم ولم يقفوا على
اغراضهم ظنوا ان في العقل صورة كلية وليس الامر على ما ظنوا بل التحقيق ما ذكرناه و
قال المحقق الطوسي في شرح هذا المقام ردا على الامام ان العقل بان الكلي الطبيعي
موجود في الخارج باطل لذلك ان زيدا في الخارج انسان وعمرو انسان اخر فالانسان
المشترك بينهما في الخارج اما ان يكون موجودا في كل منهما فيلزم وجود شيء واحد
بالذات في موارد متعددة وانه ضروري الاستحالة واما ان يكون موجودا فيهما

ط
م

فلا يكون الوجود في احدهما نفس الانسان بل جزء منه وبعضا منه واذا ثبت ان الانسانية
ليست شيئا واحدا في الخارج فالانسانية الواحدة لا يوجد الا في العقل لكن لها اعتباران
بحسب الذات وهي بهذا الاعتبار صورة شخصية واعتبار بحسب مطابقتها للاشخا ص
وبهذا الاعتبار كلية ومعنى مطابقتها انها لو تحققت في الخارج لكانت عين كل شخص ولو
بتجرد كل شخص عن العوارض المشخصة وحصل في العقل كان عين تلك الصورة هذا كلامه
وهذا هو الذي اخذه القوم حذو حبانه زماننا وكتبوه في كتبهم وقد تحققت الى منتهى الذباب
الى هذا هو الانكار بوجود محقق خارجي في مواضع متعددة ومواردة مختلفة وعرفت ايضا
ان ما بنا فيه هو الوحدات الشخصية في بعض الصور لا الوحدات النوعية والجنسية
ومن العجب ان ذكر المحقق بعد ما قال هذا في النمط الثالث للاعتراض على الامام اقتدى به الشيخ
في النمط الرابع ووجه وجود الطبايع الكلية والكلي الطبيعي في الخارج وقال ايضا في نقد الحصل
وفرق بين صورة الشيء وبينه فان الانسان ناطق وصورته ليس كذلك ولو كان ماهويا
ثم قام الماهية ما هو في الذهن والخارج لكان هو نفس الماهية ان لم ينضم اليها شيء او
شخصا من اشخاص ان انضم واذا كان بين الماهية وصورتها اثنينية في النوع كانت
غير الماهية هذا كلامه اقول وهذا صحيح في ان الماهية ليست هي الصورة العقلية فكانت امرا
محققا في الواقع والخارج ومن العجب ان الماهية بود ما عرف بانها ما به الشيء هو هو انها
صورة عقلية قايمة بنفس شخصية جزئية مع ان الماهيات محققة في ضمن افرادها قبل
وجود الاذهان وبعدها على فرض ان لا يوجد الاذهان كلها اصلا والصور الذهنية ليست
كذلك ولعمري ما ابعد شيئا ان يكون ماهيات الاشياء صورا عقلية مع ان القائلين
بها فحول كبار ولعل السر فيه ما نقله الامام في شرح الاشارات من ان لفظ الكلي ولفظ
الماهية يطلق على نفس الطبيعة وعلى العلم المتعلق بها اما بالحقيقة والمجاز كما ذكره الامام
او بالاشتراك اللفظي وكان هذا منشا اختلاف فهم في كثير من الاحكام مع جلتها كون الكلي
الطبيعي موجودا في الخارج اولا فانه على تقدير ان يراد به تلك الطبيعة الكلية التي بها افرادها
هو هو فهو موجود لان ما به الموجود هو هو فهو موجود بالضرورة واما على تقدير ان
يراد به الصورة العقلية القايمة بالنفس الجزئية فيكون من المعدومات في الخارج بالبديهة
قال المحقق في فصل الماهية ثلثة مباحث الاول ان كل شيء آن شيء كان حقيقة
بحيث هو ان ذلك الشيء بها اي بتلك الحقيقة هو ان ذلك الشيء يعني لا تغاير بينهما ولا تعدد
وهي اي تلك الحقيقة من حيث هي هي مغايرة لما عداها من الامور الداخلة فيها والخارجة عنها
اما الداخلة فلان جزء الشيء من حيث انه جزء غايرها كلا او عقليا عن الكل واما الخارجة
فلانها اما مباينة او عارضة لا لازمة كانت او مفارقة فهذه اقسام ثلثة داخلة وخارجة

عارضة وخارجة مباينة والماهية مغايرة لكل منها فالانسانية مثلا التي هي حقيقة الانسان
من حيث هي انسانية لا واحدة ولا كثيرة ولا شيء من المتقابلات والمتناسبات
بل ليست هي من حيث هي الا انسانية واما الوحدة والكثرة ونحو صفة ان انضمت اليها يكون
بها واحدا او كثيرا وان لم كل ملك الانسانية على احديهما من الوحدة والكثرة وكذا سايرا المتقابلات
لامتناع خلو الموجود في الخارج عن احد المتقابلين الملازمين لكل منها بعض الافراد ومن
العوارض ما لا ينفك عنها في الذهن والخارج كالزوجية للاربعة وهو كسايرا العوارض
من حيث انها ليس ذاتها ولا ذاتياتها فاذا سئل عنه بطل في التعريف كان قيل مثلا الاربعة
من حيث هي زوج او ليست بزوج كان الجواب سلب كل منهما لتقديم السلب على
الايجاب ويقال ليست من حيث هي زوج وليست ليس بزوج بمعنى ان الزوجية وسلبها
ليست بذات الاربعة ولا داخلة فيها قال الامام في المباحث المشرقية فاذا سئلنا
من الفرسية بطل في التعريف مثلا هل الفرس آدمي ليست بان لم يكن الجواب الا السلب
لا على ان يكون السلب بعدميا من حيث بل على انه فصل من حيث اي لا بمعقول الفرس من حيث
هو فرس ليس كذا بل بمعقول الفرس ليس من حيث هو فرس كذا وهو اراد بقوله لم يكن
الجواب الا السلب سلب الطرفين معا وبقوله كذا كناية عن كل منهما على سبيل البدل وهذا
اختيارا من ثالث لا واحد من جانبي الترديد ويدل عليه سبق الكلام ولا يخفى ان ما ذكره
صاحب المواقف مخالف لهذا وتسمي الماهية من حيث هي والانسانية المذكورة ٧
للتمثيل ان اخذت من حيث هي هي مع قطع النظر عما عداها نفيا كان او اثباتا تسمى المطلق
والماهية بلا شرط شيء وان اخذت مع المشخصات المادية وما يستلزمها المادة من
اللواحق الغريبة اللازمة للماديات كالاين والوضع والكيف والكم وغير ذلك تسمى
مخلوطا والماهية بشرط شيء وهو اي ذكر المخلوط موجود في الخارج اذ لا شك في وجود
الاشخاص وهي عبارة عن الطبايع الكيفية بالامور المشخصة وكذا الاول يعني المطلق موجود
في الخارج ايضا لكونه اي ذكر المطلق جزءا من اي من المخلوط الموجود بلا شبهة وجزء الموجود
موجود قطعا وقيل من ان الجزء من الاعم الموجود في الخارج مع انه ليس بموجود ليس
بشيء لان الموجود ذات الاعم والجزء ليس بجزء منه بل هو جزء من مفهومه العارض له وان
اخذت اي الماهية والانسانية بشرط الوارد عنها اي عن المشخصات واللواحق
بان يشترط ان لا يكون معها شيء من الاشياء ولا امور من الامور اصلا يسمى امرا مجردا
والماهية بشرط لا شيء ولا اقتضاء امتناع وجودها لان لا وجود للاشياء الا في الخارج
والوجود في الاذهان صورها المخالفة لها بالذات والحقيقة وعلى تقدير وجودها فالوجود
في الذهن ايضا من العوارض الذهنية المغايرة للماهية الحاصلة في الذهن وحكم من يجوز

وجودها في الذهن ومنه قول الحكماء وذلك انما يكون موجودا في العقل وان كان كونه فيه وحلوله
في النفس من اللواحق الغريبة الاحقة بها على تقدير الوجود الذهني الا ان المراد بتجريده ههنا
هو التجريد عن اللواحق الخارجية فقط وقيل انها موجودة في الاذهان من غير تقييد العوارض بالخارجية
ويبنوه بوجهين احدهما ان للعقل ان يلاحظ الماهية وحدها من غير ملاحظة شيء معها وردّ بان مثل
هذا لا يكون ما خوذا شرطا او هو ظاهر وثانيهما ان للعقل ان يعتبر عدم كل شيء حتى عدم نفسها
فجاز ان يعتبر الماهية مجردة عن جميع العوارض حتى عن الكون في الذهن وان كانت هي في نفسها
مقرونة لها وردّ بان ذلك لا يقتضي كونها مجردة بل غاية ان العقل تصورها كذلك تصورا غير مطابق
والحاصل ان المجردة باعتبار ذاتها غير موجودة اصلا وباعتبار انها حاصلة في الذهن ليست بمجردة
فالمجرد المعتبر شرطا لتواري عن اللواحق والمخلوط المشوب بها يتباينان تباين اخصين تحت
اعم وهو المطلق الذي لا يعتبر فيه شيء من التجريد والتقييد ويصدق عليهما وبهذا ذكر من
ان الوجود الخارجي يعرض الاختلاط والتجرد ينافي الوجود وظهر ضعف ما زعم افلاطون وهو ما
نقل عنه من ان لكل نوع من الانواع الموجودة شخصا ما موجودا متميزا عما عداه في
الذهن مجردا عن العوارض المشخصة الاحقة للشيء بحسب المادة خارجيا اي موجودا في الخارج
وانما كان ذلك ضعيفا لانه اذا جرد عن العوارض المشخصة لا يكون الا لجزء المشترك بين المخلوط
الخارجية فلا يكون شخصا خارجيا لان كونه شخصا ينافي تجرده هذا اقول وقال افلاطون
ان في الذهن موجودا مجردا عن الوجود واللواحق التي هي لوازم الوجود والماهية وهذا قول
بالتناقض الصريح ولم يقل به عاقل واما لو قال ان لكل نوع في الذهن موجودا مجردا عن
الخواشي الغريبة والعوارض المشخصة واللواحق المادية كالاين والوضع والكم والكيف
وغير ذلك فهذا القول حق ولا يختص بافلاطون بل هو قول عامة العقلاء من وجود الكلي الطبيعي
في الذهن واما اطلاق انه شخص على تقدير صدوره عنه فلعله باعتبار انه موجود في الذهن
متميز عما عداه من سائر المعاني واما كونه ازليا ابديا فنوع بحث آخر ونقل صاحب المقاصد
عن الفارابي انه قال في كتاب الجمع بين قول افلاطون وارسطو انه اشار الى ان للموجودات
صورا في علم الله تعالى ازلي ابدي لا يتبدل ولا يتغير اقول ولا يخفى عليك ان هذا لا ينافي ما عد
من كل نوع مع ان اطلاق الشخص الخارجي على الصور العلمية مما لا ينبغي ان يتكلم وقال
صاحب الاشراق انه اشار الى ما عليه الحكماء العالمون من ان لكل نوع من الافلاك والكواكب
وما بسيطا عنصريا وموكبا تاما جوهرا مجردا من عالم العقول يدبر امره مع ان الذي لنوع
النار كحقيقتها وينورها ويجذب الدخان والشعلة اليها وسموه رب النوع ويعبر عنه
في لسان الشرع ملك الجبال او ملك الامطار وغير ذلك مع الاعتراف بانه جزئي يقولون
ان كلي ذلك النوع بمعنى انه يشبه قبضه الى جميع الاشخاص على السواء بالكلي لا بمعنى انه

شترك بينها اشتراك الكلي بين جزئياته اقول لا يخفى ان امثال هذه التوجيهات
البعيدة لكلام مثل ذلك الفاضل مما لا يعتد به فان المدبرات امور مع كونها مخالفة
مباينة كما يدبر فيها بالذات والحقيقة كيف يعد شخصا واحدا منه والحق انه ليس لها مصداق
يوافق قانون الحكمة الا ما قلناه انفا البحث الثاني في اقسام الماهية الى اقسامها وبيان
كل قسم منها الماهية اما ان يكون بسيطا او موكبة والموكبة هي التي تلتئم من الامور المحدودة
الموتبطة بعضها ببعض والبسيط ما لا يكون كذلك والموكب ضروري الوجود ولا بد ايضا من
الاعتراف بالبسيط والا لتركب كل حقيقة موكبة من اجزاء لا نهاية لها وهو ذلك فلا بد من وجود
الامور البسيطة لان كل كثرة متناهية كانت او غير متناهية فالواحد فيها موجود لان الواحد
مبدأ العدد كما ان الوحدة مبدأ العدد فكما امتنع عدد متناهيا كان او غير متناه من
غير ان يوجد فيه وحدات كذلك يمتنع ان يوجد مركب لا يكون فيه اجزاء امور غير منقسمة
بالفعل سواء كانت قابلة للانقسام اولا وكل منها يعبر عنه تارة بالقياس الى الخارج
واخرى بالقياس الى العقل فالاقسام اربعة وتفصيله ان الماهية الموكبة لا بد من ان
يكون خارجية اي ملتئمة من اجزاء متميزة في الخارج كالانسان المركب من البدن الذي هو
الجسم المركب من العناصر الاربعة ومن الروح الذي هو النفس الناطقة قيل انما
يستقيم هذا مثالا ان اريد بالروح الصورة الحالة في مادة البدن الحافظة له واما
الروح بمعنى النفس الناطقة فلا يتصور بينهما تركيب حقيقي قطعا فكان ذكر القايل الظن
ان تركب الماهية يختص بالتميز بحسب والا فاختلاط تركيب البسايط العنصرية بعضها مع
بعض وتركيب المحال مع المحل كالهيولى والصورة الجسمية والنوعية وغير ذلك ليس الامر
كما زعم بل المراد من التركيب في باب الماهية ان يكون الامور المعدودة بحيث يكون
بينها ارتباط خاص وافتقار بعض الى الاخر بحيث يحصل بذلك الارتباط شيء واحد
مغاير لكل واحد منها وما عدا اسماء الاسم والرسم والحقيقة بحيث لو زال ذلك الارتباط لبطل
تلك الوحدة وانعدم ذلك الواحد ولا يطلق عليه ذلك الاسم سواء كان ذلك الارتباط طبيعيا
او عنصريا او عشقيا او غير ذلك مع انه لا صورة حافظة لاجزاء البدن في الانسان
سوى النفس الناطقة عند العقليين بالصورة النوعية الحافظة لاجزاء المركب وهذا
اول المسئلة من النمط الثالث في الاشارات وقال الشيخ في رسالة الحدود وربما
قيل صورة للكمال المفارق مثل النفس الناطقة فهذه انه جزء غير جسماني يتم به
جزء اخر جسماني نوع طبيعي وهكذا قال في النمط الخامس في الاشارات وقال
شارح المحصل الماهية الموكبة اما ان يكون كل واحد من اجزائها قايما بنفسه كالانسان
المركب من البدن والنفس الناطقة فالمذكور مثال للجوهر ومثال الاوضاع المركب

من الاجزاء الخارجية مثل المثلث المركب من الخطوط الثلثة والبسيط الخارجي بخلاف ان ليس له اجزاء متمايزة في الخارج سواء ليس له جزء اصلا ولا قابل للتجزي كالواجب والنقطة او ليس له جزء لكن يمكن ان ينقسم الى اجزاء متشابهة في الاسم والحد غير متمايزة الا بحسب الوضع والمقدار كالماء والنار وغيرهما اذا كانت الماهية مركبة عقلية بان يكون تحليل اجزائها في العقل ولا يتميز في الخارج كالمفارق مثل العقول والنفوس ان جعلنا الجوهر جنسا لها واما ان لم يجعل فلا يكون لها اجزاء في العقل ايضا والمركب من الاجزاء العقلية من الاعراض مثل السواد المركب من اللونية التي هي جنس لسائر الالوان والسوادية التي هي عبارة عن الفصل المحقق بنوع السواد وغيره مما عداه هذا عند من لم يقل بثبوت الحال واما عند القائلين به فالسواد مركب من امرين ثابتين متمايزين في الخارج لكن غير موجودين ولا معدومين ثم الاجزاء الماهية تنقسم آخر مثل ان يقال والاجزاء اما ان يكون متداخلة بمعنى متصادقة بعضها على الآخر متساوية ان جاز او بينها عموم مطلقا او من وجه والظاهر ان التداخل لا يطلق على التساوي فالاولى ان تقول اما ان يكون متصادقة او متباينة ثم تنقسم المتصادقة الى المتداخلة والمتساوية ثم المتداخلة اما بينها عموم من وجه كالحيوان الابيض قيل لا يجوز تركب الماهية الحقيقية من اجزاء بينها عموم من وجه واما يجوز ذلك في الماهيات الاعتبارية وفيه نظر اذ لا امتناع فيه بل قالوا ان الناطق اعم من الحيوان لصدقه على الملك بدون الحيوان ثم العموم مطلقا اما ان يكون لعام متنوعا بالخاص الاخير كالانواع الاخيرة مع الناطقة مثل الانسان الفاضل فانه اذا فرض انه تركب منها ماهية فالانسان ماهية تامة مقومة للفاضل الذي لا يوجد في غيره والاول اما ان يجري العام فيه مجرى الموصوف والخاص مجرى الصفة او عكس ذلك كالموجود المركب من الوجود وذوات المقولات العشر فان الوجود مقوم تلك المقولات وكان الموجود جاريا مجرى الصفة لها والاول الذي يتقوم العام فيه بالخاص كالاجناس مع الفصول او الاجناس والخواص او الوضع العام والفصل او الوضع العام والخاصة والفرق بين انتساب الاجناس بالفصول وبين انقسام الانواع بالخواص بعد اشتراكها في ان العام فيها يجري مجرى الموصوف والخاص مجرى الصفة ان العام في الاجناس متقوم بالخاص وفي الانواع عكس ذلك ويكون اجزاء الماهية متباينة اي غير متصادقة فهي لا يخلو اما ان يكون بينها نسبة العلية والمعلولية اولا والاول اما ان يعتبر من حيث الاضافة الى العلة او من حيث الاضافة الى المعلول والاول كالخالق والرازق وسائر ما اعتبر فيه الشيء مضافا الى معلوله والاول اما مع الفاعل كالعطاء فانه اسم للايادي مقرونة بالفاعل او مع المادة كالعطوسة التي هي التقوع في الانف فقد اعتبر فيها الشيء بالاضافة الى مادته او مع الصورة كالانف فانه اسم للآلة الذي فيه تقعر فقد اعتبر فيه الشيء مع الاضافة الى الصورة الحالة فيه او مع الغاية

كالخاتم فانه اسم للحلقة المقرونة بما هو غاية وهو التختم في الاصبع والثاني اي ان لا يكون بينها نسبة العلية والمعلولية فاما كلها ثبوتية او كلها عدمية او بعضها ثبوتية وبعضها عدمية فالاول اما ان يكون كلها حقيقية او يكون كلها اضافية او بعضها اضافية وبعضها حقيقية فان كان كلها حقيقية فاما متشابهة في الماهية كوحدات العشرة فانها متوافقة في ان كلا منها وحدة عشرة او يكون مختلفة عقلية بان يحكم على وجودها العقل دون سائر المدارك كالهيولى والصورة فانهما عند الفلاسفة جزآن للجسم مختلفان في الواقع يحكم العقل على وجودهما في الخارج ولا تقوم احديهما بدون الاخرى في نفسها بخلاف البدن والنفس فان كلا منهما مستقل في الوجود في الخارج ومستغن عن الآخر في الوجود والتحقق ولذلك جعلوا الهيولى والصورة من الاجزاء العقلية والنفس والبدن من الخارجية مع ان النفس لا يدرك بالحس ايضا وكالعدالة المركبة من العفو والشجاعة والحكمة والشجاعة المركبة من الاقدام والعفة في الاعراض او يكون تلك الاجزاء المختلفة محسوسة كاعضاء البدن من اليد والرجل واللحم والعظم وغير ذلك في الجواهر وكالبياض المركب من السواد والبياض المحسوسين بالذات في الاعراض واجزاء الماهية ايضا اما ان يكون وجودية باسرها حقيقية كلها كما سبق في المتشابهة المختلفة الحسية والعقلية او اضافية اما كلها كاجزاء الاقرب والابعد فان الاقرب مركب من القرب والزيادة والابعد من البعد والزيادة او ممتزجة منهما في الاضافية والحقيقية كالسرير المركب من قطع الخشب الموجودة حقيقة ومن الترتيب المخصوص فيما بينها حيث لا يحصل السرير الا بتلك الهيئة وهو امر نسبي والمذكورات كلها اجزاء ثبوتية واما ما ليس كذلك فلا يخلو اما ان يكون كلها عدمية لا نهاية معقول لان العدمات انما تعقل بالقياس الى الموجودات فيكون المعنى الوجودي هناك ملحوظا قطعا ولذلك لم يتعرض له واما ان يكون بعضها وجوديا وبعضها عدميا كاجزاء الاول فانه عبارة عن مجموع امرين احدهما ثبوتي فتوكوذ مبدأ لغيره والثاني عدمي وسوكوذ لا مبدأ له وههنا فروع ثلثة على اقسام الماهية الاول ان نقل عن الفلاسفة انهم قالوا ان الماهيات غير مجعولة قال الامام في المحصل انهم اتفقوا على ان الماهيات غير مجعولة قالوا الان كل ما بالغير يجب ارتفاعه عند ارتفاع ذلك الغير فلو كان كون السواد سوادا بالغير لزم عند ارتفاع ذلك الغير ان لا يبقى السواد سوادا وقال فيه ايضا قالت المعتزلة ان المحدوثات الممكنة قبل دخولها في الوجود ذوات واعيان وحقايق وان تاثير الفاعل ليس في جعلها ذوات بل في جعل تلك الذوات موجودة وقال ناقد المحصل القائلون بان الماهيات غير مجعولة لم يقولوا بانها غير محدثة بل قالوا اذا فرضت ماهية فكونها تلك الماهية لا يكون بجعل جاعل وهذه ضرورة نلحقها بعد فرضها تلك الماهية وقول المعتزلة ان تاثير الفاعل ليس في جعل الذوات ذواتا ليس كذلك الا نهم

يجعلون الذوات المعدومة ثابتة في الازل من غير تاثير فاعل فكان الاهم اوضح قصة
جعل الماهية بقصة ثبوت الممكن حال العدم والناقد رده عليه بالوثوق المذكور وقال الاهم في
المباحث المشرقية ان البسايط جاعل هي بجعوله ام لا نفيه خلاف المشهور وانها غير مجعولة
واورد فيه قصة السواد ايضا وكذا في الملخص وقال شارح الملخص المراد بالبسايط مطلق
الماهية كالسوادية والبياضية والانسانية والفرسية هذا كلامه اقول كانه قال هذا
الفاضل المراد من قولهم البسايط غير مجعولة ان الماهية من حيث هي عارية عن العوارض
الغريبة واللواحق الماوية والعوارض المشخصة غير مجعولة اي غير مبدعة فان ابداعها في
الخارج يكون في ضمن فرد من افرادها مشوبة بالعوارض الفردية لانها مشتركة
بين الكثيرين فيمتنع ان يوجد عارية عن الشاركات لان الاستقلال بالوجود ينافي
الاشتراك وانما يوجد الشترك في ضمن الشاركات والقائلون بان الكلي الطبيعي موجود
في الخارج انما قالوا بانه موجود في ضمن افراده لا مستقلا فانه ينافي الكلية وهذا حق من الكلام
ضروري قبوله موافق لاصول الحكمة لكن لحقا درك تحيرت فيه عقول الفحول واما ما ذكره المص
من قوله قيل البسايط غير مجعولة اذ الحوج الى السبب هو الامكان وهو اضافة مقتضيه
للتعدد واذ لا تعدد في البسيط فلا توصف له الاضافة فلا يكون مجعولا واجاب عنه بقوله
قلنا الامكان اعتبار عقلي لانه عبارة عن كيفية نسبة الوجود الى الماهية في نوعي الامكان
فيها اي للبسايط بالنسبة الى وجود ما فيه اطلاق الماهية لا يناقض امكانها الحوج الى السبب للجاعل
فتبين المعلوم ان هذا المنع من ابطاله غير ما هو المراد في المقام بل هو ايضا من جملة الظنون
وبما حققناه قد ظهر ان الحق عدم مجعولية الماهية عند الفلاسفة واما من قال منهم بانها مجعولة
ان يريد بها في ضمن افرادها فيكون النزاع لفظيا واما التوجيه بانها كونها مجعولة مبني على كون
الكلي موجودا في الخارج وكونها غير مجعولة مبني على ان لا يكون كذلك فلا اعتداد به لان الموجود
بذلك المعنى لا يتعلق بالمجعولية واما القول من المتكلمين بالجعل فامر اخر لان منهم من قال الماهية
والوجود امر واحد وهو فلا موجود عنده الا الاشخاص ومنهم من قال بزيادة الوجود
ومع ذلك قالوا بثبوت ذوات الممكنات حال العدم فالقول بانها موجودة غير مستقيم
على مذهبه فلعلهم لم يتفطنوا لبداهة هذه المسئلة والنوع الثاني التركيب الوجودي
ان قام بشيء كالاجسام مثلا فلا بد من ان استقل افراد اجزائه بالقيام بنفسه والا لم يقم
المجموع المركب بنفسه اصلا لان المركب من مجموع ما لا يقوم بنفسه لا يقوم بنفسه واما قيام
ما يقوم هو به وكذا قيام المجموع بما قيام شيء من اجزائه بنفسه غير معقول وان قال به قائل
من المعتزلة القائلين بان اجزاء الاجسام اعراض ثم يقوم جوهرا عند الالتيام ولا بد ايضا
من ان قام الباقي الغير القائم بنفسه به اي بالقائم بنفسه ولعلهم اراد وا بانه لا يقوم كلي واحد

من اجزاء المركب بنفسه والا لاستغنى كل منها عن الاخر وذكر بيانه في التيام الاجزاء وكونها
ماهية واحدة وحدة حقيقية كالحيوان الموضوع بحسب الانسان فانه لا يحصل منهما حقيقة واحدة
اذ لا تعلق بينهما بجعلهما شيئا واحدا او انتفاء عليهما وحدة ذاتية واما قصة المجون المركب
من الاجزاء القائمة كل منها بنفسه فجوابه ان مجموع تلك الاجزاء الكثيرة واحد وهي مادة المجون
فيفيض عند الاجتماع صورة نوعية معجونية يترتب عليها خواص المجون واحكامها فاذن
مركب من جزئيين قايم احدهما بالاخر وجب ان يكون المراد بقيام احدهما بالاخر ان يكون
بعض اجزائه في وجوده او بقائه محتاجا الى الاخر على هذا فلا يرد النقض بالانسان المركب
من النفس والبدن لان البدن في قيامه وبقاء تركيبه وحفظ اجزائه محتاج الى النفس
الناطقة وهي صورته النوعية المانعة لاجزائه عن التفكك واما ان قام اصل المركب بغيره كما
لصفات والاعراض فلا بد من ان قام به اي بذلك الغير الذي هو محل المركب جميع اجزائه لكي
كان بينها ارتباط خاص يقتضي كونها امورا واحدا او ماهية واحدة وحدة حقيقية لا اعتبارية
كما لبلقة المركبة من السواد والبياض القايم كل منهما بالجسم الابلق او قام بذلك الغير بعضها وقام
الاخر به اي بذلك البعض القايم بالغير كالمثلث المركب من السطح القايم بالجسم والخطوط
الثلثة القايمة بالسطح والمجموع ماهية واحدة يسمى بالمثلث واما مثل الركوة السريجية فيما
امران الصفة والموصوف ذاتا ماهيتين لا ماهية واحدة والنوع الثالث ما كان باعتبار
تركب الماهية من الاجزاء المقدارية هو انه قيل كذا بشرح الملخص فذهب الشيخ الى انه يجب
ان يكون الفصل علة لوجود حصة النوع من الجنس على معنى ان الحصة لا تحصل في الوجود
الا اذا اقارن بالفصل ثم قال علية الفصل لوجود الجنس على هذا التقدير امر ضروري
لا حاجة الى البرهان والمتعصبون لمذهب الشيخ احتجوا عليه وقالوا والا اي وان لم يكن
الفصل علة لوجود الجنس فاما ان يكون الجنس علة له للفصل ويلزمه اي يلزم الجنس
الفصل فكان الجنس مخترعا نوع واحد ووجود الفصل في كل ما وجد فيه الجنس واجتماع
الفصول المتقابلة معا في شيء واحد وكل منها محال او لا يكون للجنس علة ايضا فيستغني
كل منهما عن الاخر ويستقل بدونه في الوجود والقيام حيث لا اختلاف شيء منها الى الاخر
فيمتنع التركيب الحقيقي والالتيام الذاتي حيث يكون المجموع امورا واحوالا الاسم والرسم
والذاتي كما بينا ان اجزاء الماهية لا بد وان يكون بعضها محتاجا الى بعض حتى يتاتى منها الماهية
كذلك واعترض على تلك الحجة بما ذكره المص من قوله قلنا لا نسلم بالعلة في قولكم يجب ان يكون
احد اجزاء الماهية علة للاخر ما يتوقف عليه الشيء في الجملة كجزء العلة والشرط ورفع المانع
سلمنا معنى العلية بينها لكن منعنا امتناع علية الجنس للفصل بهذا المعنى واما قصة
الاستلزام واجتماع المتقابلات قلنا فلا يلزم من علية الجنس بهذا المعنى استلزامه

للفصل حتى يلزم ما ذكرتم واما ان اردتم به اى بالعلة ذكر الفصل باعتبار قولهم ما يوجب اى
يوجب ذكر الشئ الموقوف عليه فلا يلزم من عدم علية احدهما للاخر بهذا المعنى الاستغناء مطلقا
بحيث لا يحتاج احدهما الى الاخر اصلا ولا يكون بينهما ارتباط بجعل احدهما شاملا واحدا جواز ان يكون
الفصل امرا عاما لا لجنس ويكون الجنس علة ناقصة لوجود الفصل غير موجبة اياه مثل العدة
النامية والقوة الحسية والمركبة الارادية قال الامام في المباحث المشرقية اعلم ان الجوهر قد
يكون مؤلفا من جنس وفصل عقليين لا خارجيين وذلك مثل العقول المفارقة والنفوس فانها
داخلة تحت جنس الجوهر على قولهم ومخالفة للجسم والصورة والهيولى وكل ماهيتين داخليتين
تحت جنس واحد فلا بد ان يتميز كل واحدة منهما عن الاخرى بفصل فاذن العقل المفارق مركب
من الجنس والفصل معا اذ لا يمكن ان يتميز جنسه عن فصله في الوجود الخارجي وكذلك القول
في النفوس الناطقة واما ان الجوهر قد يكون مؤلفا من جنس وفصل خارجيين فظاهر
وهو مثل الانسان المركب من الحيوان والناطق واما ان الجوهر قد يكون مركبا من جنس وفصل
عقليين فظاهر وهو البياض والسواد والمركب من اللونية والعاصية البصر والمفرقة و
القوى كذلك واما ان الجوهر قد يكون مؤلفا من جنس وفصل خارجيين فظاهر كالاشكال
مثل المثلث فانه سطح يحيط به ثلثة اضلاع فالسطح جنس والاضلاع الثلثة فصله ولكل واحد
من هذا الجنس والفصل وجود يتميز به في الخارج واما ان الجوهر قد يكون مؤلفا من اجزاء
لا يكون البعض جنسا بل لا يكون شئ منها محمولا على الآخر اما في العقل فكتركب الجسم
من الهيولى والصورة واما في الحس فكتركب بدن الانسان من الاعضاء وتركب البيت
من السقف والجدار والبناء واما في الاعراض فكالعدد المركب من الوحدات هذا كلامه وبهذا
تفرع بان الجنس والفصل قد يوجدان بوجود واحد كما في العقول المفارقة وكالبياض والسواد د
وقد يوجد كل منهما كسب الخارج بوجود متميز عن وجود الآخر كما في الانسان والمثلث وان
الوجود الخارجي لا يمنع الجنسية والفصلية ولا حمل كل منهما على النوع ولا احدهما على الآخر اذ يصح
ان يقال الانسان حيوان والانسان ناطق وبعض الحيوان ناطق والناطق حيوان
والمثلث سطح يحيط به الخطوط او خطوط ثلثة فاية سطح واحد وقال الامام في المباحث المشرقية
ايضا اعلم ان بهو بهو يستدعي الاتحاد من وجه والمغايرة من وجه آخر فاذا قلنا الانسان
انسان فالمغايرة ههنا حاصلة بالماهية لان ماهية الانسان غير ماهية الحيوان والاتحاد
حاصل في الوجود فانه ليس للحيوان موجود والانسان موجود آخر بل للحيوان الموجود
هو الانسان بعينه وبهذا فيه نوع غموض فانه كيف يمكن ان يكون للماهيتين وجود واحد
وتصوره ان الحيوان لا يوجد الا وان يكون مقيدا بقيد ما من الناطقية او اللاناطقية او غير
ذلك فانه يستحيل ان يكون في الوجود حيوان لا ناطق ولا فرس وغير ذلك وجب ان يكون

يقيده باحد هذين القيدين سابقا على وجوده لانه يستحيل ان يوجد مطلقا ثم يتقيد بل يتقيد
اولا ثم يوجد واذا كان كذلك فالوجود انما يوجد من ذلك الذي هو مجموع الحيوان مع القيد واذا
كان القيد موجودا واحدا كان الوجود الواحد وجودا للحيوان ولذلك القيد فظهر ان وحدة
الوجود كيف تعقل مع تعدد الماهية وبهذا يظهر حقيقة الحل والوضع والمادة والمحمول والفصل
والصورة هذا كلامه ولا يخفى ان هذا انما يفيد ان لا يتحقق شئ من الجنس والفصل بدون
الآخر الا ان يكونا موجودين بوجود واحد ولا يلزم من كون المقيد موجودا واحدا كون
الوجود الواحد وجود الجنس معا فان للكل وجودا مغايرا لوجود كل واحد منها كما في سائر
المركبات الخارجية وبهذا قد ظهر فساد ما قال السيد الشريف في شرح المواقف من
ان الجنس والفصل انما يكونان للبسيط الخارجية واما يكون للمركب في الخارج
جنس وفصل والا لزم ان يكون لشئ واحد ماهيتان مختلفتان وغير ذلك مما لا ينبغي ب
المقام فكانه لم يتفطن مع تركب الماهية من الاجزاء الخارجية ومن الجنس والفصل وحقيقة
ان الجنس والفصل وغيرهما من الكليات منتزعات عقلية على معنى ان العقل يحلل
الموجود الواحد في الخارج بوجود واحد مركبا كان ذلك الموجود او بسيطا الى معنى مشترك ل
بينه وبين غيره واذا نظر الى معنى يخص به مثلا فانظر الى زيد وعمرو يحكم العقل بامر مشترك بينهما
متحقق في كل منهما من غير فرق بينهما في ذلك المعنى وانما يتميز كل منهما عن الآخر بعوارض
خارجة عن ذاته وذلك الامر تمام ماهية كل منهما ويسمون مثل ذلك الذاتي المشترك نوعا
واذا نظر الى زيد وهذا الفرس وذاك الحمار مثلا حكم العقل بان بينها امرا مشتركا متحققا في
كل منها من غير فرق بينها في ذلك الامر وهو المعنى الحيواني الموجود في كل منها وهو بعض ماهية
كل منها وهو الطبيعة الجنسية ويسمون مثل ذلك الذاتي المشترك الجنس وكل منها امر
ذاتي مختص يتميز به ذلك عن المشاركات في الجنس ويسمون ذلك المميز الذاتي الفصل
واقرب ما يكون جزء من النوع الحقيقي وهذه المخصوصات والمشتركات التي هي الطبايع
الكلية في ضمن الموجودات الخارجية انما هي بحسب انتزاع العقل في تفصيل الامر الواحد
في الخارج الى امور متعددة في نفسها متحققة في ذلك الموجود وكذلك قيل لها اجزاء عقلية لا
مدخل لبساطة الموجود المنتزع عنه وتركبه في ذلك الانتزاع والتفصيل العقلي فان العقل
قد يحلل المركب والمركب كسب مجموع الاجزاء ذاتيا مشتركا بينهما وذاتيا مختصا بكل
منهما كما يجد كذلك في البسيط والبسيط ثم ان هذه الذاتيات المنتزعة كسب الاشتراك
والاختصاص قد يكون اجزاء حقيقية بحسب نفس الامر بان يكون كل منها موجودا بوجود
اصيل كالحيوان الذي هو عبارة عن جسمية الانسان والناطق الذي هو عبارة عن
النفس الناطقة وكل منهما متميز عن الآخر في الوجود الخارجي لكنها باعتبار الانتزاع ٧

بحسب الاشتراك والاختصاص جنس وفصل وباعتبار يقوم صيغة الانسان بها بحسب
الخارج مادة وصورة نوعية وقد لا يكون كذلك بل لا يكون شيء منها موجودا في نفسه
قال الامام وقد يتميز كل من الجنس والفصل بحسب الوجود الخارجي وقد لا يتطبق الاجزاء
الخارجية فان كلا من الحيوانات مركب من الهيولى والصورة او الاجزاء الغير المتجزية او غير
ذلك وليس الحيوان شيئا منها ولا شيء منها جنسا او فصلا بل الجنس والفصل انما هما ما يتركب ع
من مجموع المركب ولهذا قيل مجموع الجنس والفصل موجود بوجود واحد بحسب
الخارج وبالجملة ان مناط صحة حمل الجزء على الكل وعدم صحته هو افراز العقل وانتزاعه
بحسب الاشتراك والامتياز وعدم ذلك لكونهما موجودا بوجود واحد او بوجودين
كما ظن الا يرى انه يصح ان يقال الانسان حيوان والانسان ناطق والناطق حيوان
وبعض الحيوان ناطق ولا يصح الانسان بدن او نفس ناطقة او البدن نفس او النفس
بدن مع ان محمل معنيهما واحد لانهما اصطلحوا على ان يقال بحسب الانتزاع حيوان
وناطق وبحسب التركيب الخارجي بدن ونفس ناطقة وليس كل جزء يجده العقل
ويدركه جزئه النفس يكون جنسا وفصلا كالهيولى والصورة ولا كل جزء يدركه غير
العقل لا يكون جنسا ولا فصلا كعقلية الانسان والمثلث وهذا هو معنى استخراج ع
الذاتيات من الحقايق بحسب الاشتراك والامتياز وكذا الحال في العرضيات وبالجملة
اذا استخرج العقل لشيء من الكل يصح الحمل والصدق اذ لا يمكن ان ينتزع عن شيء ما الا
كمل عليه واذا ركب الكل من الاجزاء وقوم بها لا يمكن ان يحمل شيء منها على الا فولان
المقوم من شيء يغايره بما به يتقوم قطعا فليتامل وامامعنى تحصيل الجنس بالفصل
فنوان الطبيعة الجنسية اذا جده العقل وينتزعه من الوجود بحسب الاشتراك امر مبهم
ليس له تمام منطبق متحصل في الخارج كالجسم مثلا ويكون النفس طالبة لتحصيل ذلك
وتطبيقه بموجود متحقق في نفس الامر لانه لم يتقرر بعد بالفعل شيء هو جسم متحصل
بدون شيء من الخصوصيات الجسمية فاذا اخذت تلك الطبيعة المبهمة بالفعل
في مادة الفصل كانت متحصلة بحسب بعض النفس ويراه قام حقيقة بعض الخصوصيا ت
المحققة في الخارج ومنطبقا بها وان كان ذلك الخصوص مبهما ايضا بوجه اقرب بحيث لا يخرج
الى درجة صحة الاشارة الحسية فكان اختيان الجنس الى الفصل في تكوين ماهية متحصلة
في العقل منطبقة لامور متحققة في الخارج فارجاع الايهام الى الحصول لا في الوجود لانها
قد وجدا معا في مادة قابلة للماهية المركبة منهما في العقل وذلك كان الجنس والفصل
من الاجزاء العقلية وليس الامر كذلك في الاجزاء الغير المتجزية فانها وان كان بعضها محصلا
للا خر في الخارج ومكونا شيئا من الذوات الخارجية كالصورة للهيولى لكن ذلك ليس

لاتمام الحقايق في العقل بل ذلك لتحصيل الذوات في الخارج ولذلك لا يتصور فيها الحمل والصدق
ولا يقال لها الجنس والفصل بل يقال لها المادة والصورة ومجموع المحصل منهما هو النوع فنحو
حقيقة تامة متحصلة في الواقع لا يطلب العقل تحصيل معناه في التطبيق لوجود فاعلي لكي يطلب
اكماله بالعوارض المشخصة ليمكن ان يشار اليه بالحس وكذا الامر في سائر الكليات ذاتيا كان
او عرضيا بحسب الوجود من جزئياتها والبعد عنها واذا عرفت ما ذكرنا من معنى الجنس والفصل
وكيفية افراز هما العقل من الذوات الخارجية والحقايق المتواصلة ومعنى تحصل الاجناس
بالفصول وتحصل الانواع بهما ووجه كونهما موجودين بوجودين او بوجود واحد وغير ذلك
فلعلك تتجوز من الخيرة في هذا المقام ويظهر ضبط ما ذهب اليه الفضلاء والتحول من ان المركب
من الاجزاء الخارجية لا يجوز ان يتركب من الجنس والفصل والا يلزم ان يكون شيء واحد
ماهيتان مختلفتان بالتركيب منها مختص بالبسايط الخارجية فانك لم تر انه يركب
الاجناس والفصول والانواع من الاصول المقررة عند العالمين بالجنس والفصل ونحو
وان كان متصورا فيما عدا الاجسام والجواهر لكنهم خلوا مراتب الاجناس من الجوهر الى
الحيوان ومراتب الانواع من الجسم الى الانسان واوردوا لها امثلة واحكاما كثيرة فعلى
زعم هولاء يجب ان يكون الكل منها اما لغوا او مثالا غير موافق للممثل وان لا يدخل شيء من
الجواهر الخارجية تحت الاجناس والانواع مع انها عمدة الممكنات الخ وضعوا هذه
القواعد والاصول للعلم بحقايقها ومن ان ماهيات الاشياء عبارة عن صور عقلية قائمة
بالنفس وان ماهيات الاشياء انما يوجد في الذهن لا في الخارج والصور الذهنية
للاشياء هي حقايقها الخ تلك الاشياء باسرها هي ومن ان الحقايق الموجودة في الخارج لا يكون
كلية لان كل ما يوجد في الخارج لا يكون الا مشخصا بالعوارض فلا يكون كليا لما ذهب ان
من قال بوجوده قال انه موجود منفرد اذ المراد عاريا عن العوارض الذهنية ولم يذهب
وجود الكلي في ضمن الجزئي لم يفرق بين وجود الكلي وحده مستقلا وبين وجوده في ضمن
جزئياته فان استحالوه انما يلزم في الاول دون الثاني والواقع الذي هم اراد وه هو الثاني
دون الاول وغير ذلك من المفاسد والكلي من عوارض المحل وقد اتسع الكلام اهل
الزيغ فنعوذ بالله من الغباوة والغواية والاقتداء بمن لم يستدل الى الحق والمبحث الثالث
من مباحث فصل الماهية في التعيين للماهية وتشخصها وهو ما به يتميز بعض افراد
الماهية عن الاخر وبه يمتنع فرضه اشتراك المفهوم بين الكثيرين وانما اورد ذلك
في فصل الماهية مع انه من عوارضها كالامكان في الوجوب لان معنى الماهية ما يدرك
ويتصور عند العقل به فصار كانه من مباحث الماهية نفسها ثم ان كل موجود في الخارج
فله تعين وتميز فانه بما عداه بذاته فتعينه عين ذاته وما لا يكون كذلك فان الماهية

مثل ذلك لا بانى الشركة بين الكثيرين فان المانع منه كون الشئ بحيث يصح ان يشارك فى مثل تلك الماهية لا يكون كذلك والشخص الذى هو فرد من افراده كزيد مثلا يابى ذلك فقد علم ان فيه اى فى الشخص امرا زايدا على اصل الماهية النوعية ضرورة ان ما لا يترتب على الشئ نفسه لو يترتب عليه فيترتب بانضمام امر اخر اليه وذلك الزايد هو التشخص الذى نحن بصدد اثباته وبهذا القدر مما لم ينكره احد نحن اختلفنا فى ان ذلك التشخص هل هو امر وجودى ام لا فذهب الاكثرون الى انه موجود ويدل على وجوده امران احدهما انه جزء من الشخص الموجود فى الخارج وجزء الموجود موجود بالضرورة فيكون موجودا فى الخارج قطعا ولا نزاع عليك ان ليس للشخص وجود فى الخارج مستقلا فى نفسه والا لكان شخصا بل المستقل فى الوجود الا الشخص الموجود ثم اذا فصلنا العقل عن فيه ماهية نوعية مشتركة بينه وبين نوعه او امر يختص به ويغيره عن ساير شاركائه فى ذلك النوع وذلك هو التعين والشخص كمفصله الماهية المشتركة بين نوع ونوع اخر بفصول مختصة بكل نوع ففى الشخص الموجود تشخص وماهية نوعية وفصلية وجنسية كلها موجودة بانفسها عند وجود ذلك الشخص فضمن ذلك الشخص بحكم الضرورة المذكورة بحيث لا يمكن ان يوجد شئ منها الا فى ضمنه وبهذا قد اندفع ما قيل انه يلزم من وجود شئ منها ان يكون شخصا فى الخارج لان الشخص ما يستقل وجوده لا ما يتحقق فى ضمن شئ ثم لكل منها فى ضمن ذلك الشخص وجود يليق به فوجود الماهية وجود كلى لا يتناهى اشتراكها بين الكثيرين فانها بين افرادها بعينها ووجود الشخص وجود يمتنع ان يوجد فى شخص اخر فالاشخاص موجودة من الماهيات المشتركة وتشخصاتها المختصة العارضة لها فالتشخص عارض للماهية فرد من الشخص كما ان الفصل عارض للجنس جزء من النوع فتمايز الاشخاص فى تشخصاتها كما هو الظاهر لا بد وان تكون التشخصات بالذوات المخصوصة فانها عبارة عن مجموع الماهية والتشخص ولا مدخل للماهية فى التعين فيقال ان اردت بالتشخص الوجود الماهية النوعية الخ هى موجودة لزم كون الشخص الواحد شخصا من الشخص وهو ظاهر وان اردت بمجموع الامرين معا فكونه موجودا فى الخارج مسلم فانا لا نلزم وجود ذلك الامر المركب وجودا للمركب منه ومن الغير واجيب عنه بانه لا شك فى وجود شخص كزيد مثلا وليس مفهوم مفهوم الانسان وفرده والا لصدق على عمرو فاذن هو انسان مع شئ اخر هو التعين فيكون ذكر جزء زيد فى هذا الجواب نظرا لان قولنا وليس مفهوم مفهوم الانسان مما لا شك فيه لان زيدا بسبب كونه متقررا بالعوارض كان مغايرا لنفس الماهية النوعية وكان ذكره مانعا عن الصدق على عمرو لكن ذكر لا يقتضى كون جزء من الشخص بحيث لا يمكن ذكر المعنى امرا عرضيا لا جزء من الشخص او يكون هى امورا عدمية ويجوز التعين بالوجود كزيد التعين عما عداه معا وصح امتناعها والحق فى الجواب ان الشخص عبارة عن ما يشار

حيات

اليه بحسب الخارج وله وجود مستقل فيه والماهية وحدها لا يشار اليها وليس لها وجود كذلك فتعين ان للشخص امرا وراء الماهية تحقق به وجوده وصحت به الاشارة اليه ويجب ان يكون ذلك الشئ الوجود والاشارة موجودا قطعا واما كونه جزء فلامتناع تحقق الشخص بدونه فى العقل والخارج والحق من ذينك الوجهين ان لو كان التعين امرا عدميا فلا يجوز ان يكون عدما محضا اذ لا تعين فيه فلا يكون مميزا لغيره فلا يكون تعينا وح فاما ان يكون عدما للتعين اخر او عدما للاتعين او عدما لغيرهما فان العدم المضاف مختص فى هذه الثلثة والثانى بط والا لزم من وجوده نفى التعين بل كل الوجود يقتضى التعين قطعا وان التعين من لوازم الوجود لما ذكر والحق ان يقال ان التعين وجود ولا يجوز ان يكون التعين عدميا وعدم العدمى وجودى فيبطلان هذين الوجهين يتعين انه على تقدير كونه عدميا لكان عدما للتعين اخر فيكون امرا اى امر التعين ثبوتيا لما يلزم ارتفاع النقيضين وبهذا التقرير ثبت وجود التعين فى الجملة وان ارادوا اثبات وجود كلى فنقول وهو اى التعين الوجودى مماثل للاخر وحكم المتماثلين واحد فاذا كان احدهما وجوديا كان الاخر كذلك بالضرورة فيكونان ثبوتيين وكذا جميع ما عداهما من هذا النوع واجيب عنه بانا لا نلزم ان العدمى يلزم ان يكون عدما لا اخر وانما يكون كذلك ان لو كان العدمى عين العدم وهو ممنوع لان العدمى تقابل الوجودى تقابل العدم الوجود فلو كان العدمى عدما لكان الوجودى وجودا وليس كذلك بل الوجودى ما كان موجودا لغيره كالسواد والعدمى ما كان معدوما لغيره كالعمى وان اريد بالعدمى المعدوم فنمنع ان لا يكون عدما لشئ بل هو معدوم فى نفسه وايضا نلزم ان نقيض العدمى وجودى كالعمى واللاعمى وايضا فان اريد بالتعين واللاتعين مفهومهما فلا وجه له لان تعين الاشخاص ليس بمفهوم التعين وان اريد ما صدق عليه فلا نسلم ان ما صدق عليه اللاتعين عدمى ليكون نقيضه وجوديا كيف لا واللاتعين صادق على جميع الحقايق الموجودة ومع ما ذكر نقول لا نسلم ان عند التماثل بين التعينات ويقول لم لا يجوز ان يكون التعينات امورا مختلفة بالذات مشتركة فى امر عرضى هو مفهوم التعين اذ لو تماثلت لكان مطلق التعين حقيقة كليه محتاجا الى التعين الخارجى كزيد متعينا وح لم يحصل الشخص من انضمام التعين الى الماهية الكلية لان ضم الكلى الى الكلى لا يفيد الجزئية اصلا فيجب ان يكون اشتراك مطلق التعين بين التعينات الجزئية اشتراك الجزئيات المختلفة بالذوات فى امر عرضى هذا وقال السيد الشريف على تقدير تماثلها وانعزالها فى الماهية لا يلزم من وجود بعضها وجود الاخر لان التماثلات يجوز ان يكون بعضها موجودا وبعضها معدوما كما فى الانسان الموجود والمعدوم اقول وهذه مقدمة اورد فى مواضع عديدة فليس لها معنى محصل الا ان ما قيل من ان حكم المتماثلات فى الوجود والعدم واحد انما هو على تقدير ان يتحد الكل فيما لا بد منه من اسباب التحقق والا فيه واذا

تحقق جميع ما يتوقف عليه وجود الانسان وانيته فلا يتصور ان يكون بعض افراده معدوما
وكذا الحال في سائر التماثلات وههنا من جملة ما يتوقف عليه وجود التعين على تقدير وجوده
هو وجود المتعين وكونه متعينا وعلى تقدير ذلك تبطلان الفرق ظاهر وانكره يعني وجود
التعين المتكلمون واوحوا انه امر عدمي اما سلب محض وهو انه ليس بغيره او اعتبار
محض يعرض للماهيات بسبب اقتران الامور المشخصة لوجوه ثلثة الاول انه لو زاد يعني
لو كان موجودا زايدا على الماهية مغايرا لها لكان له حقيقة مغايرة لتلك الماهية النوعية
مشتركة بين التعينات المخصوصة وح تشاركت افراده اي افراد مطلق التعين فيه
وتمايزت بعضها عن الاخر بتعين آخر زايد عليه ايضا واذا الكلام فيه كما في متعين زا يد
عليه وسعل الكلام الى ما لا نهاية وح لزم التسلسل في تعينات متعينة واحد وذلك باطل فتعين انه
لا يصح ان يكون موجودا زايدا على الماهية منضما اليها بل هو امر عدمي ليس له ماهية حقيقية
وافراد متناصلة قيل لا نسلم ان مثل ذلك التسلسل محال فانه يتسلسل من جهة المعلول
ولم يقم برهان على امتناعه وقيل تعينات الاشخاص من حيث تعلقها بالاشخاص
لا تشترك في شيء ومن حيث انها تشترك ليست بتعينات وقال المص واجيب عنه
بانه يعني التعين المشترك فيه بين التعينات الجزئية معقول على افراده الجزئية وخصوصياته
الزايدة قولا عرضيا لا ذاتيا كالماهية المطلقة المشتركة بين اجناس الماهيات وانواعها
من الجواهر والاعراض فان قولها عرضي لاشتماع الاتحاد والتباين بين جميع ما يقال هي عليها
وانها اي افراد التعينات امور متحدة في الذات لا متفقة بالحقيقة فامتياز بعضها عن
الاخر اشارك لفظ مطلق التعين انما هو بزيادة كما يتراكبات في الاعراض العامة
فلا حاجة لها اي لتلك الافراد على ذلك التقدير لامتياز بعضها عن الاخر الى تعينات اخر يضم
الى ماهية التعين ليتميز بعض افراده عن الاخر فلا يلزم التسلسل على تقدير زيادة و
وجوده في الاعيان قطعا ومن المعلوم ان هذا الجواب ليس بتحقيق وان صلح للمجاورة
والالزام لان حاصله لا يتم او عن ان يكون تميز التعينات لذواتها لا لتعينات زايدة
لئلا يلزم التسلسل وهو لا يشفي العليل لانه يلزم منه ان يكون التعينات متعينات
واشخاصا موجودة في الخارج لان كل ما له تعين في الخارج لذاته او لغيره فهو متعين
وشخص والتشخص ليس شخصا والحق في الجواب ان الموجود في الخارج انما هو بعض
التعين ان لو استقل في وجوده كالاشخاص الموجودة واما الموجود في ضمن الموجود
المستقل بحيث لا تصور له الاستقلال في الوجود كالماهيات النوعية والجنسية والفصلية
والتشخصات العارضة لها فليس من شانها ان يتعين ولا فيكون اشخاصا كالماهيات
ولا اشخاصا ولا يخفى بطلانه فاصل السوال مغالطة من اشتباه الموجود المتحقق بالموجود

المستقل فحق الجواب سلب الطرفين معا من كونه معدوما او متعينا بتعين والوجه الكلي
من وجوه ابطال وجود التعين في الخارج ان التعين على تقدير وجوده وزيادة على
ماهية المتعين كان اختصاص هذا التعين بهذه الحصة من الماهية يستدعي تميزها اي تميز
تلك الحصة من سايرالحصص لذلك النوع لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح لكن تميزها موقوف على
اختصاص ذلك التعين بها فيلزم الدور وهو بط فتعين انه ليس بامر زايد على الماهية
منضم اليها قال المص في الجواب ونوقض ذلك نقضا اجماليا باختصاص الفصول بحصص
الاجناس بان يقال لو صح ما ذكرتم من الدليل لجميع معترفاته للزم ان لا يتخصص حصص
الاجناس بالفصول اذ لحوق الفصول بها يقتضي تميزها اولا لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح
لكن لا تميز لطبايع الاجناس حالم يلحق بها الفصول فانضمام الفصول الى الاجناس يستلزم
الدور على ما ذكرتم بعينه ولا يخفى عليك ان هذا نقض بما لا يعترف به الخصم فلا يفيد شيئا
اذ المتكلمون ينكرون الاجناس والفصول وبعد تعددها بالاخر واجيب عنه بانه
نقض تفصيلي بان يقال ان سلمنا ان انضمام التعين الى حصة الشخص من النوع
يقتضي تميز تلك الحصة لكنه انما يقتضي تميزها مع ذلك التعين المنضم اليها لا قبله فلا يلزم
الدور لان ما يستلزمه هو اقتضاء التميز قبل الانضمام ويرد عليه ان مراد المعلل ليس انه
كذلك عند الانضمام بل حتى لحصة حتى يجاب بانه حاصل بل هو ان ذلك التعين بل هو او انه لا بد لتعدد
الانواع بالتعين الخصوصي الموجود ان تتميز الحصة المقيدة به عن سايرالحصص قبل الانضمام
وذكر الامر الموجود اليه حتى لا يلزم من انضمامه اليه الا الى غيره الترجيح من غير مرجح وانه اعتقد
ان انضمام الشيء الى الشيء يتوقف على تميز ما ينضم اليه قبله ولو قبلية ذاتية وان تميز
الانضمام متفرع على الامتياز فلا يكون هذا جوابا عنه لان التميز الذي يتوقف عليه الا
نضمام متقدم عليه بالذات والحاصل به متاخر عنه فلا يصح ان يكون احدهما هو الاخر
فيلزم اما تقدم الشيء على نفسه او التسلسل والجواب الحق ان ما ذكرتم من وجوب
الامتياز قبل التعدد انما يتصور في انضمام الامور الموجودة بوجودات مستقلة ثم ينضم
بعضها الى بعض والنوع مع التعين وكذا الجنس مع الفصل ليس كذلك اذ الحصة النوعية
او الجنسية لا يمكن ان تتحقق بدون الفصل او الشخص فاذا وجد الشخص بفصل العقل الى
هذه الامور مع امتناع تقدم شيء منها على الاخر اصلا فضلا عن ان يتميز قبل الانضمام نعم
بعض خصوصيات الماهيات او الجواهر خصوصيات الاشخاص كمن لا يتصف خصو
التعينات والفصول خصوصيات لحصص النوعية او الجنسية لانها انما يكون بوجود
المجموع فلا يتصور فيه الامتياز السابق والوجه الثالث هو قريب من الثاني هو انه
على تقدير ان يكون التشخص موجودا زايدا على الماهية كان انضمام التشخص الى الماهية

يستدعى وجودا ان وجود الماهية السابق على التشخص لامتناع انفهام الموجود
الى المعدوم فوجودا السابق على انفهام التعين اما ان يتقضى تعينا آخر على ما هو الواقع
من ان الوجود فى الاذهان يقتضى التعين ويلزم التسلسل ينقل الكلام الى ذلك التعين الآن
وانفهامه الى التعين الاول ولا يمضى فيلزم وجود الماهية بدون التعين الوجود وهو المط
يعنى وجود الاشياء بلا معنات وجودية زايدة قال المص واجيب عنه بان الوجود فى
يعنى ان اللازم من وجود الماهية لانفهام التعين هو وجودها مع التعين لا وجودها قبل
التعين وفى هذا الجواب ايضا كما كه لان مراد المستدل ان انفهام الموجود الى الشئ
يستدعى وجود المنفهم اليه ليصح انفهام احدهما الى الاخر فان سلم ذلك منه فلا يكون
الجواب جوابا والا فدعوى المعية لا يفيد شيئا بل الجواب ان يقال ايضا ما ذكرتم محقق با
نفهام المستقل فى الوجود بالمستقل فيه وههنا ليس كذلك فان المنفهمين ههنا موجودا ن
معا حيث يمتنع وجود احدهما بدون الاخر فضلا عن ان يتعين سابقا قال العلامة فى
المحقق الشخص الشخص الذى يمتنع نفرضه فى نوعه ان كان امرا زايدا وجوديا قائما لا محال
عليه فعلة ان كانت الماهية اخر نوعها فى شخصها وان كانت العلل معينين القابل
ان كان بماهيته اخر نوعه فى شخصه وكذا معلوله وان كان بعامل اخر لزم التسلسل
وان كان بالاول لزم الدور وان كان عارضا وهو يا سنة اى جميع الاشخاص
والماهيات تكيف كصفى بعضها ببعض دون الاخر فثبت ان التعين لا يكون امرا وجوديا
وكونه جوابا عما ذكره المص يتوقف على ثبوت التعين وزيادته على الماهية
وحاصل التفصيل فى كله وسببه كونه غير متوقف فى بعض الصور ومتوقفا فى البعض لا
على كونه وجوديا او عدميا فان التفصيل المذكور جار فيه على تقدير عدميته ايضا وهو
اذ قال للحكماء القائلون بزيادة التعين على الماهيات النوعية الماهية النوعية
الموجودة للشخص ان اقتضت الشخص الذى تشخص به الماهية بالفعل لزاتها
او للازم ذاتها اقتضاء لزوميا كالعقول ومواد الافلاك والعناصر اخر نوعها فى
شخصها وامتنع لها تعين اخر اذ المفروض ان تعينها لازم لزاتها لامتناع انحاك الذى بين
لوازم الطبيعة الواحدة لاستلزامه اما اجتماع المتخالفات او خلو الملزوم عن اللازم
والا اى وان لم يقتض الماهية النوعية التعين لزاتها فيعلل شخصها وتعددها اشخاصها
بعلل متغايرة لها وهى اما حال فيها او محل لها او مباين وبطلان الاول ظاهر لان الحال فى الشئ
لذاته او لغيره فرع تعينه والثالث ايضا باطل للزوم الترجيح بلا مرجح اذ نسبته الى
الكل سواء ولان عالا يلائم الشئ لا يكون سببا لقبوله شيئا آخر فتعين الثانى وهو
ان يعلل تعينها بمحالها اما بذاتها او بوصف اشار اليه بقوله بشخص مواد ها كالافلاك

الشخصية بشخص هيولاتها القابلة لصورة كل منها وجب ان يخص نوع مثل ذلك نوع
شخصه ايضا ولا بتكثر افراد نوعه او ليس بنفس مواد ها بل بسبب امور ينضم اليها
واعترض بتكثف بها اى تلك المواد كهيولى العناصر الاربعة فانها وان كانت واحدة فى الكل لكن
ليس بشخصات حالة فيها ذوات تلك المادة بل يوصف لها عوارض مختلفة بسبب القرب
والبعد عن الافلاك والكواكب فتحصل بسبب تلك الاعراض المختلفة استعدادات
مختلفة بصور مختلفة فيكون قابلة لتاثير العلة المشخصة فيتعدد الماهيات النوعية و
يتكاثر اشخاصها بتعدد ها اى بتعدد امور تعرض للمادة وبهذا قد عرفت ان تكثر
اشخاص نوع واحد مشروط باكتناف العوارض بمادة ذلك النوع ولذلك قالوا ان
ما ليس بمادى يخص نوعه فى شخص واحد واما تعدد النفوس المجردة عن المادة فى انفسها
فلتعلقها بالمادة والمراد بالمادة ههنا ما يعم الموضوع فى الاعراض والحال فى الاجسام
والمتعلق به فى النفوس وههنا اعتراض مشهور وهو ما اورده المص بقوله فقيل عليه
اى على كون تعين الماهية المتعددة الافراد معللا بالعوارض كشف مادتها بان يقال وح
نفس شخص المواد فى انفسها وشخصات عوارضها ان يعلل كغايتها لم يتعدد
شئ منها بل الخص نوعه فى شخصه فلا يتعدد اشخاص ماهية واحدة نوعية اصلا
لان ما لا يتعدد فى نفسه فلا يتعدد به غيره وهو خلاف ما ذكروه ومنى ان شخصات
الافراد المتماثلة لماهية واحدة نوعية انما هى بالعوارض المكتنفة بمواد ها والا اى وان لم يعلل
تشخص المواد وشخص عوارضها بغايتها وقد ثبت انه لا يجوز حال ولا محل فتعين
ان يكون محلا هى فيه وهو مادتها فيلزم لكل مادة من مادة اخرى فى تسلسل المواد
فى ذوات شخصها احدد وجودا جزافا غير متناهية لوجود واحد بالفعل وبطلانه بين
ونسبت هذه الشبهة الى ابى البركات البغدادى وهو متفلسف من اليهود و ا
صاحب المواقف وغيره من المتاخرين مع سهولة حلها فانا نورد على من
قال بتعليل تشخصات الافراد المتعددة للماهية النوعية الواحدة بنفس مادة تلك الماهية
او بلازمها او بعارضها الذى يخص نوعه فى شخصه وليس الامر كذلك فان من يتكثر افراده
ويتعدد اشخاصه كانواع العناصر قد صرحوا بان شخصات اشخاصها انما يعلل
بعوارض مواد ها او بالمادة باعتبار عارضها لا بنفس مواد ها فيتعدد انواعها واشخا صها
بحسب تعدد تلك العوارض بانواعها واشخاصها بحسب استعدادات تعرض
هيولاتها ثم ان قيل تلك العوارض ان عرضت للمادة قبل ان تتعين المادة فيبطل قولهم
عروض الشئ للشئ فرع تعين المعروض عليه وان عرضت لها بعد ما تعينت فيما ذا
تعين فالترديد المذكور وارد عليها قلنا تشخص محل المادة اعنى الهيولى لذاتها و

ستصوبه

يا

شبه

واخر نوعا في شخصها فان كلا من الهيولات يجب ان يكون واحدة بسيطة لصدورها
عن واحد بسيط بصدرية واحدة لكن يمتنع وجودها وقوامها جسما الا مع الصورة الجسمية
لانها قابلة لها لذاتها موضوعه ووجود الصورة فيها ولذلك يحقق التلازم بينهما وصورها كونها جسما
فصل بعضها كالهيولى العناصرية تأثرات الاجرام العلوية واعراداتها للصورة النوعية
المتحدة بروزاتها والصور الشخصية التكاثرة فيضبط خصوصياتها ويحفظ انواعها و
شخصاتها فيتكثر ثم سكثر بتكثر الاعراضات والاستعدادات الى ما لا يتناهى وما لا
يصل تأثير مواثر بعدها كان جسما كالافلاك مثلا يخص نوعه في شخصه فان هيولى كل منها
وصورتها متحدتان لا تتغايران بالنوع كما ثبت في موضوعها قيل ان الصورة الجسمية يقوم
الهيولى معناه حصلها جسما بعدما وحدت في نفسها ويقومها من ذوات المكونات
لا ان حصلها هيولى والا لوجب ان ينعدم عند انعدام صورة حصلتها ولكن هي مع فيه
شخصها عند انعدام كل من الصور ومع تقومها الصور النوعية تحصيلها انواعا
محصلة من مطلق الجسم لا حصلها هيولا ولا جسما وكل منها بعد وجودها في ذاتها مغايرة
لما يحل فيها والمركب منها حين لو فرضنا انها لم يكن محلا للصور اصلا في ولذلك كانت
قابلة للانفصال والانفصال الكثرة والقلة وسائر الاعداد والمتقابلات وهي مع
كل منها والحاصل انه حصل فيها بعد ما تكونت جسما استعدادات مخصوصة تجعلها
حصصا مخصوصة بعضي كل حصة بحسب استعدادها صورة نوعية مخصوصة مناسبة
لها وتخالف ما عداها مما حل في سائر الحصص من الصور والتشخصات بالجنس او النوع
او الشخص المختصة كل منها بخصوصيه من الاين والاوضاع والكيفيات وغير ذلك فان
الرب من الفلك مثلا يعد الان يفيض عليها الصورة النارية المقتضية بطبعها الفلك الاثير
والحرارة واليبوسة والمركبة الى المعلومة الهوائية ثم المائية والارضية بمقتضياتها ثم المتكو
نات من تلك الاصول ثم المكونات منها الى غير ذلك بحسب الاعدادات والاستعدادات فان
مادة المني مثلا في اول الامر جماد ثم نبات ثم حيوان وغير ذلك ثم ان اللواحق التي تكون
المادة بها حصصا هي العوارض المفارقة للمادة فلا يمكن ان يكون تشخصات لها وان
كانت مميزة للحصص مميزة الاجسام بالعوارض ثم في كل حصة مميزة بالعوارض يمكن
ما يمكن منها من الاشخاص ويتميز تميزا غير منفك عن ذات ذلك الشخص المكون من
تلك الحصة حتى لو انفكت تلك الخصوصية عن تلك الحصة لبطل كون ذلك الشخص ذلك الشخص
وان كانت ذات الحصة باقية في ذاتها فتعيد المادة لما تكون منها تميزا لا زما غير منفك عنه
فكانت المادة بعوارضها تشخصه لما تكون منها اذ لا معنى لتشخص الشيء الا تميزه اللازم
لذاته في جميع اوقات وجوده وهذا معنى ما قالوا تشخصات الافراد والمتعددة الماهية

واحدة انما هي بعوارضها المادية واما ما قيل من ان تعين الهيولى بالصورة قبل لا معنى
صحيح سوى ان تحصلها جسما انما يكون بالصورة واما التعين بمعنى التميز في نفسه
فلا يتصور ان يكون الصورة معينة للهيولى لان تعين الهيولى لذاتها لا بالغير ولان
الجسمية المطلقة منها جبرية كالهيولى والخصوصيات متبدلة والهيولى باقية بعينها
وان الصورة النوعية في ذاتها امور مشتركة بين اشخاص كثيرة فيتنوع بها الما
ولا يتشخص كما ان الاجناس يتنوع بالفصول ولا يتشخص لكن الصور تتميز
المادة ليفيض عليها صورة مناسبة لها فكانت مما يكتنف المادة ويبقيها القبول
شيئا من الاعيان كالاعراض المكتنفة وكانت كل صورة مع عوارضها التي بحسب تلك الصورة
ان يكون عينا من الاعيان وبهذا الذي فصلناه تعضيلا تحقق المقام وتبين المرام لمن
من شأنه الفهم والاذعان ثم قال الحق اعانه ذلك يعني تعليل تشخصات
الماهيات النوعية الى ارادة الفاعل المختار فانه الموجد لكل شيء يفعل ما يشاء على ما
يشاء من الصور والتشخصات من غير اعتبار استعداد المادة واعدادها وهذا
حق بلا اعتراض لكنه صلح من غير تراض اذ لا قابل بالفاعل المختار من انقياد الشيء بالامور
المذكورة مع ان عادة الله قد جرت على ان خلق الاشياء بطريق الاعداد والاستعداد
لقوله تعالى اولم ير الانسان انا خلقناه من نطفة ثم من علقة الآية وغير ذلك فالاجاب بطريق
الاعداد لا ينافي الاختيار ثم التبادر من قوله هذا وهم اسبق من جعله هذا الترديد فرعا
لوجود التعين وزيادة ومن سائر توجيهات القوم في هذا المقام ان تردد ات
الكمامة في هذه المسئلة في العلة الفاعلية الموجدة للتشخص وليس الامر كذلك لان الماهية
كيف كانت فاعلم للتشخص مع ان الفاعل يجب ان يتقدم بالوجود على المعلول
وان محل الشيء كيف يكون فاعلا له بل المراد من العلة هي ما به يحصل الماهية فالشيء
الفاعل الموجد للاشخاص ثم لما فرغ المصنف عن الفصل في احوال الوجود وما يتصل بها
وعن الفصل في بيان احوال نفس الماهية وما يتصل بها شرع في الفصل في احوال الماهية
باعتبار الوجود فقال الفصل الرابع من فصول الامور العامة في الوجوب
والامكان والقدم والحدوث وانما لم يذكر الامتناع مع انه منها لعدم الفائدة في ايراده
لان موضوعه وموضوعات هذه الامور كلها بديهية وكذا الشتقات منها لما هو عالم
باوضاع اللغات وضع الشتقات وانه لا يمكن توقيف شيء منها الا ما هو الافرين
او سلبه مثل ان يقال الواجب ما يمتنع عدمه او ما لا يمكن عدمه والممتنع ما يجب عدمه
او ما لا يمكن وجوده فلو عرف شيء منها تعريفا حقيقيا لدار لكنهم اوردوه بيانا
اختلاف العلماء في وجوديتها او عدميتها وسائر احكام يتعلق بها وانما لم يكن اختلاف

في عدميته الامتناع ولا يتفرع عليها احكام يعتد بها لم يذكره المصنف فيما في ذلك الفصل
خمسة مباحث الاول انا اذا قلنا الامور المذكورة امور عقلية يعرض للاشياء في العقل بالقياس
الى الوجود والوجود لها في الخارج واعلم ان الوجوب والامكان يطلق كل منهما على معان متعددة
فلما يدعى بعينه محل النزاع ههنا فالوجوب يطلق على ما به يمتاز الذات عما عداه وذلك الوجوب
عين الذات فانه هو متميزة عن جميع ما عداه لذاته واطلاق لفظ الوجوب عليه بهذا الاعتبار
احاديا ويل الواجب او ارادة بجواء الوجوب وذلك المعنى لا نزاع في وجوده وقد يطلق
على استغناء الشيء في وجوده عن الغير وقد يعبر عنه بعدم احتياجه او بعدم توقفه على غيره
ولا نزاع في عدمية هذا المعنى ايضا وقد يطلق على اقتضاء ذات الشيء الوجود وهذا هو
المشهور وهو الصالح لان يختلف فيه بانه وجودي او عدمي وهذا هو كيفية نسبة الوجود
الى الماهية وحيث ع في المخلوق انه هو محل النزاع وكذا لفظ الامكان يطلق اما بالاشتراك اللفظي
او المعنوي على معنى احدهما الذي يطلق على المعنى الذي يدركه العقول في الذوات بالقياس
الى الوجود ويعبر عنه باحتياجه في وجوده الى غيره وبعدم اقتضاء ذاته وجوده او عدمه
وهو ايضا كيفية نسبة الوجود الى الماهية وهو وكذا الوجوب المذكور حيثية للمعنى الذي يحمو
الوجود وهو ضروري الذات وهو اما بسبب ضرورة الوجود عن الطرف المخالف للحكم ويسمى
الامكان الخاص ويسمى هذا ايضا بالامكان الذاتي والاصلي وانما اذا يعبر عن الشيء با
نسبة الى اجزاء غيره وجوده وهو با حقيقة كان جهة تقتضي تحولها عن الوجود كالامكان المتعلق
بان يكون انسانا وامكان الانسان بان يكون كاتبا وذلك يسمى بالامكان الاستعدادي
والوقوعي وذلك هو كون الشيء من شانه ان يكون ولم يكن بعد كما ان الفعل من شانه
ان يكون وهو بالفعل كاين وهذا هو الامكان الذي اثبت بالحكماء للحوادث مادة
وموضوعا وهو امر وجودي لانه يحدث وبقتني ويعمل بالتفاوت والشدة والضعف
فان امكان النطفة للانسان اضعف وابعد من امكان العلقة وهو من امكان المضغة وهو
من اللحم الى غير ذلك وهو يقرب ويبعد بحسب الشرايط وذلك غير صالح لان ينازع في وجوده
وقد يطلق الامكان ايضا على ما به يمتاز ذات الممكن عن الغير كما في الواجب وذلك ايضا
لا نزاع في كونه وجوديا وانما النزاع في المعنى الاول قال الامام اختلف العلماء في الامكان
العام وجودي ام لا وان الامكان الخاص وجودي ام لا وذلك مما لا ينبغي ان ينازع في عدميته
قال المص اما عدمية الوجوب والامكان في الواجب فلانهما لو وجدا كان نسبة الوجود الى
الوجوب بالوجوب والى الامكان بالامكان والا اي وان لم يكن نسبة الوجود الى الوجوب
على تقدير وجوده بالوجوب فوجب ان يكون بالامكان وكذا لو لم يكن نسبة الوجود الى
الامكان بالامكان لوجب ان يكون بالوجوب لوجوب انحصار نسبة الوجود الى الذات

الموجودة بالفعل فيهما فانتفاء احدهما يستلزم تحقق الاخر قطعا فاذا كان وجوب
الواجب ممكنا كان جايز الزوال عن ذاته ويلزمه جواز الزوال عن الواجب فان ما ينتفي عن
ذاته فينتفي عن غيره بالضرورة وايضا اذا كان وجود امكان الممكن واجبا عن نفسه كان واجبا
للممكن اذ لا وجود للامكان بدون الممكن وهو لا يمكن الواجب وجاز زواله ووجب الممكن
وامتنع عدمه لما ذكرنا ولان الامكان لو كان واجب الوجود لامتنع انفكاك الوجود عنه وهو
وصف يمتنع انفكاك ذات الممكن عنه وعلى تقدير ان يكون وصفا وجوديا لاتصف به الا
الموجود فوجوده ووجوب وجوده يستلزم وجود الممكن ووجوب وجوده فيكون الممكن
واجبا حال كونه ممكنا وهو اي كون الواجب ممكنا والممكن واجبا محال قطعا فثبت ان على
تقدير وجود ما كان نسبة الوجود الى الوجوب بالوجوب والى الامكان بالامكان فيستدعي
وجود الوجوب وجودا اخر ووجود الامكان امكانا اخر موجودين فيلزم التسلسل
في كل منهما وهو مع قيل الوجوب مع حيث هو صفة سواء كانت وجودية او عدمية لازمة
لذات الواجب ولا يكون جواز عدمها مستلزما لامكان الواجب وجواز زوال وجوده
فلا يتم الاستدلال المذكور قلنا هو ليس شيء للدال الواجد من جواز العدم انتفاؤه بعد تحققه
وهو لا يكون وصفا عدميا واين انتفاء الوصف من الوصف العدمي وقيل في استدلام امكان
اللازم امكان الملزوم كلام فان المعلول الاول ممكن جاز زواله لذاته وملزومه اعني ذات
الواجب واجب يمتنع زواله لذاته فالملازمة بين الشيئين لا تعني الا تعانق الوجوب
والامكان قلنا ان وجود المعلول الاول ليس بلازم لذات الواجب من حيث ذاته بمعنى
انه يمتنع انفكاكه عنه كيف ما كان بل هو لازم له من حيث انه موجب مختار فلما كان
مختارا فلا استلزام اصلا فالملازمة بالحقيقة بين موجبية الواجب ووجود المعلول الاول
فامكانه وجواز عدمه في ذاته انما يستلزم جواز عدم موجبية الواجب وذا ليس بممتنع بل هو
واقع ولا يلزم منه ما يناقض ذاته ووجوبه في ذاته وقيل التسلسل المذكور في جانب العلل
وهو جايز قلنا ذلك بالنظر الى انه وصف قايم بالموصوف محتاج الى موصوفه متاخر عنه في
الوجود وذلك اعتبار منافي لما نحن فيه الوجوب والامكان واستدعاؤهما التقدم على
وجود الموصوف بهما وقيل سلمنا ان الوجوب موجود ونسبة الوجود اليه بالوجوب ب
لكن لانم انه يستلزم ان يكون للوجوب وجوب اخر مغايرا له موجود ايضا بل الوجوب
الوجوب نفس الوجوب على معنى ان سايرا لاشياء واجب بالوجوب والوجوب
واجب بنفسه قلنا انه كيفية نسبة بين الشيء ووجوده فكيف يكون عين احد
المنتسبين وقيل لم لا يجوز ان يكون وجوب الوجوب او ما بعده امرا اعتباريا او نفس
الوجوب وجوديا ولا يلزم من وجود فرد من افراد الطبيعة الواحدة وجود جميع افرادها

قلنا قد عرفت مانيه من انه لا يكون الاختلاف عند وجود جميع ما يتوقف عليه انية افراد تلك الطبيعة وان لم يوجد فالكلام فيه وما ذكر من الامثلة الجزئية بالوجود وعدمه فانما هو بوجود جميع ما يتوقف عليه من اسباب الوجود في الوجود والعدم فظهر بطلان ذلك الزعم وقيل يجوز ان يكون علة الوجوب ممكنا فلا يلزم من امكانه امكان الواجب لجواز ان يكون حصول الوجود للواجب لذاته ولا يكون حصول الوجود لوجوبه لان الوجوب يمتنع انفكاكه عن الوجود عن الواجب وان جاز انفكاكه عن الوجوب والجواب انه اذا كان الوجوب موجودا ممكنا لجاز زواله في ذاته فاذا فرض وقوع هذا الجائز فلا الواجب عن صفة الوجوب فلا يكون واجبا وردّ هذا الجواب بانه اذا كان الوجوب ممكنا جاز زواله نظرا الى ذاته لكنه يمتنع نظرا الى ذات الواجب فيستحيل خلوه عنه فلا محذور وهذا الرد موجود لان جواز زوال الوجوب في ذاته ينافي اقتضاء ذات الواجب وجوده فان استلزام الوجود عين وجوبه فاذا كان ذلك لازما لذات الواجب كان الوجوب ممتنع الزوال عنه فكان واجبا لا ممكنا اذ لا معنى لوجوب الصفة سوى امتناع انفكاكها عن الموصوف وبالجملة اقتضاء ذات الواجب وجوده لذاته وبين كون وجوبه ممكنا جائز الزوال تناف صريح ويستدل ايضا على عدمية الوجوب والامكان بان يقال لو لا اقتضاء الوجود الذي هو الوجوب لذاته واستحقاقه الذات الوجود بالذات ولا اقتضاءه الذي هو الامكان لذاته المحوج لوجوده الى الايجاد السابق على وجوده متحدان بالذات يعني الوجوب على وجود الواجب والامكان على وجود الممكن وذلك يصح ان يقال اقتضى ذاته وجوده فوجد وان الشيء يمكن وجوده لذاته فوجد من غير علة وجوابه لما ذكر لزم تقدم وجود الصفة الوجود على وجود الموصوف الذي قام به تلك الصفة فيلزم قيام الوجود بالمعدوم وبطلانه ظاهر وقد قيل في الاستدلال على عدمية الوجوب والامكان انهما يسلبان اقتضاء الاستناد وهو المفهوم العدمي بالاتفاق فاذا انعدم احد السلبين اقتضى او ما يصدق هو عليه وجد الآخر فلا يلزم ارتفاع النقيضين ليكونا يعني الوجوب والامكان وجوديين قلنا في جوابه انا لا نسلم انهما يسلبان اقتضاء بل كل منهما قد يرتفعان عن شيء كما يقال الواجب ليس بممكن ولا ممتنع وليس الممتنع ما وقع النقيضان في شيء منهما بل كل من هذه المفهومات اخص من نقيض الآخر ولو سلم انهما يسلبان اقتضاء لكن لا نسلم ان نقيض كل عدمي وجودي بل نقيض ما يكون عدما لوجود خارجي يكون موجودا والا نقيض الاعتبارات العقلية التي لا وجود لها في الخارج لان نقيض ذلك العدم هو اعيان تلك الاعتبارات الغير الموجودة فلا يكون موجودا هذا تغليط اوردناه الامام الرازي في كثير من المواضع فانه عبر

عن عدول الشيء بنقيضه وارد عليه السؤال والجواب واوهم من النقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان في الوجود في نفسهما او الثبوت لغيرهما ان احد المعدولين اذا كان عدميا وجب ان يكون الآخر وجوديا وليس كذلك لانهما قد يكونان عدميين كاللاعمى واللاعمى واريد به ما صدق عليه احدهما لا مفهومه وذلك ليس بشيء ايضا فان اللاوجوب يصدق عليه الممتنع كما هي يصدق الممكن واما ان العدم والحدوث اعتباران عقليان غير موجودين في الخارج فلانهما لو وجدا فيه لعدم القدم وحدوث الحدوث لانه لو لم يكن القدم قديما والحدوث حادثا لم يتقدر وجود هما يلزم قدم الحدوث وحدوث العدم لانحصار النسبة فيهما فيلزم حدوث القديم وقدم الحادث لانهما وصفان يمتنع قيامهما بدون الموصوف وكذا يمتنع وجود موصوفهما باعتبار بعدمهما فاذا حدث العدم وعدم وجود القديم بدون القدم فيلزم ان يكون القديم حادثا واذا قدم الحدوث وهو وصف لا يتحقق بدون الموصوف فلا بد وان يكون الحادث قديما ولا ستره في استحالة كل منهما فثبت انهما لو كانا موجودين لكان القدم قديما والحدوث حادثا فلا بد لهما من قدم وحدوث موجودين ونعدل الكلام الى قدم القدم وحدوث الحادث وهو يلزم التسلسل واجتماع اوصاف موجوده غير متناهية في موصوف كلها موجودة في زمان واحد وبطلانه ظاهر وقد يذكر بعد هذه الاوصاف وما يضاهيها ضابطة هي ان كل ما كثر بنوعه اي بصفة اي شخص فرض منه معهوده فهو اعتباري يعني ان كل نوع كان بحيث اذا فرض ان فردا من افراده اي فرد كان موجودا وجب ان يتصف ذلك الفرد بذلك النوع حتى يوجد ذلك النوع في ضمنه مرة على انه حقيقة ومرة على انه صفة فوجب ان يكون اعتباريا لا وجود لها في الخارج والا لزم التسلسل في الامور المترتبة الموجودة معا على ما مر وجميع الوجوب والامكان وعلى هذا القياس مثل البقاء والوجوه وغير ذلك والبحث اتم من مباحث الفصل الرابع في بعض احكام الوجوب لذاته والمذكور منها ههنا اربعة احكام الاول انه ان الوجوب لذاته ينافي الوجوب لغيره فلا يمكن ان يجتمعا في ذات واحدة اصلا والا ان لم يكن الوجوب الذاتي منافيا للوجوب بالغير وجاز ان يكون الواجب لذاته واجبا لغيره ومستغنيا عنه الوجود لا يرتفع ذلك الوجوب الذاتي بارتفاعه اي بارتفاع ذلك الغير لوجوب ارتفاع المعلول عند ارتفاع علته فلا يكون الواجب لذاته واجبا لذاته وهو خلاف المفروض ولكان لغيره بوجه او وثق منه وسواء الواجب لذاته ما يكون وجوده لازما لذاته بحيث يمتنع انفكاكه عنه ومثل ذلك يمتنع ان يحتاج في وجوده الى الغير فلا يكون واجبا لغيره والحكم ان انه اي الوجوب الذاتي يناقض المركب من الاجزاء الغير راجحة كانت او مغلوبة اما من الاجزاء الغير راجحة فلان المركب منها ممكن قطعا لاحتياجه اي

لاحتياجه التركيب او المركب الى الاجزاء المغايرة للمركب منها والمحتاج الى الغير يكون ممكنا
لا واجبا يقال لانا ان الاحتياج الى الغير على الاطلاق ممكن فان الممكن هو المحتاج الى العلة الموجدة
وان سلم فجميع اجزاء الشئ لا يكون غيره ولا يخرج احتياج الشئ الى اجزائه عن كونه واجبا
وجوده من ذاته ومستغنيا عن العلة الموجدة لانا نقول لانا نعول المحتاج الى الغير على الاطلاق
ممكن لان معنى الامكان هو احتياج الشئ الى غيره لذاته او لوجوده وان الاجزاء وان كان كلها عين
الذات لكن كل واحد منها ليس كذلك فاذا كان مركبا يكون ذاته غير وجوده محتاجا الى
كل واحد فيكون محتاجا الى الغير فلا يكون واجبا ولانه لو لم يتم ذاته من شيئين او اشياء
لكان كل منها اما واجب الوجود فيتعدد الواجب وامتنع التركيب او لا يكون شئ منها واجبا
فبالاولى ان لا يكون المجموع واجبا او يكون بعضها واجبا والاخر معلولا او معلول الغير فيلزم
ان يكون الواجب هو ذلك الواجب فلا يتركب واما امتناع تركبه من الاجزاء العقلية كالاجناس والفصول فلانها منتزعات عقلية يقوم الماهية في العقل مساوية كانت او
اعم بعضها عن الاخر فلا بد وان يغاير تعينه ووجوده لان الشئ باعتبار تعينه يمتنع تعدده
وباعتبار تلك الاجزاء فيه نوع تعدد فلا يكون احدهما عين الاخر فيكون ماهيته مغايرة
لتعينه ووجوده فنقل الامر وكل تعين كذلك فهو زايد على الماهية وقائم بها ومحتاج اليها
فيكون ممكنا فلا بد له من علة فاما الاحتياج الى الغير او تعدد الماهية المتعينة الموجودة
على وجودها وتعينها فبعد وراوية تسلسل يلزم احتياجه الى غيره وبهذا الاعتبار
وان جاز تعميم كلام المصنف عن كل من الاجزاء الخارجية والعقلية لكن المناسب ان نخص كلامه
بالاجزاء الخارجية لان المتكلمين لم يعولوا الا الذهنية فلا يخفى نفي التركيب عنها بالواجب وقال
الشيخ في الاشارات واجب الوجود لا يشارك شيئا من الاشياء في ماهية ذلك الشئ
لان كل ماهية لها سواه معتضدة لامكان الوجود وليست هي بوجود وحقيقة الواجب
هي وجود الواجب فواجب الوجود لا يشارك شيئا من الاشياء في معنى جنسي ولا
نوعي ولا يحتاج الى ان يفصل عن الغير بمعنى فصلي وعرضي بل هو متفصل بذاته وبهذا
دل على عدم تركب ذاته لكن لا يدل على ان تركبه يناقض وجوب وجوده فالحق في القام
ما ذكرناه من ان التركيب سواء كان من الماهية وبين او غيرها وبين يستلزم زيادة
التعين والوجود وهو يناقض وجوب الوجود والثالث من احكام الوجوب لذاته
انه لو قدر كونه اي الوجوب الذاتي ثبوتيا اي موجودا في الذهن لما زاد اي لم يكن
زايدا على الذات الواجب بل يجب ان يكون عينها لامتناع الجزئية والا اي وان كان موجودا
زايدا لافتقاره اي الوجوب اليه اي الى ذات الواجب لكونه وصفا زايدا عليه قايما به
وامكن اي وكان الوجوب موجودا ممكنا فلا بد له من سبب وهو ان كان غير ذات الواجب

يلزم جواز انفكاك ذات الواجب عن الوجوب لما مر فيلزم امكان الذات وان كان الذات
نفسها يلزم عدم الذات بالوجوب والوجود على الوجوب فيلزم اما التسلسل او تقدم
الشئ على نفسه وما قيل من ان الوجوب نسبة بينة اي بين ذات الواجب وبين الوجود
والنسبة متاخرة عن المنتسبين فتاخر عن ذات الواجب قطعا والتاخر يمتنع ان يكون
عين المتقدم فيزيد الوجوب على ذات الواجب قطعا يناقض الغرض المذكور وهو كون الوجوب
لذاته امرا ثبوتيا لان تقدير انه نسبة يستلزم عدمه وهو يناقض فرض وجوديته والحق ان
كونه منافيا للغرض المذكور على تقدير كون المراد بالوجوب معنى النسبة الخ استحقاق الذات
بالوجود لا يرفع المعارضة المذكورة لانه على تقدير ان يكون نسبة يكون خارجا عن ذات
المنتسبين ولو فرض ذلك موجودا لكان فرضهم ذلك موجودا فرض للمعدوم او الممتنع موجودا
ويكون بعض مقدمة تلك الشرطية كاذبة لو ممتنعة وذلك لا يضر صدق الشرطية والملازمة
الخ او عاما المعارض ويصح ان يكون ذلك ايضا دليلا لابطال مدعى المعلل بان قال ان ما ذكرتم
من الملازمة من ان الوجوب اذا كان موجودا كان عين ذات الواجب باطل لانه لو كان
موجودا لكان نسبة موجودة زايدة على ذات الواجب فكيف يكون عينه واما ان اراد
بقوله يناقض الغرض المذكور ان فرضناه موجودا ليس الوجوب بمعنى النسبة ولا يرد ما ذكر
فلا وجه له ايضا لانه ذكر سابقا ان ما هو محل النزاع من انه موجود او لا هو ذلك المعنى والحق
ان الوجوب بمعنى كيفية النسبة سواء كان موجودا او معدوما يجب ان لا يحقق خلاف الواجب
عند الحكماء لاقتضائه التغاير بين الذات والوجود وان جاز عند المتكلمين على تقدير ان
لا يعضد لهم مثال هذه الصفات علة موجودة واما ان اقتضتها فلا يناسب عندهم
ايضا ولذلك قيل معنى كون الشئ واجبا لذاته هو كونه بحيث اذا عقلت الفاعل
باعتبار الوجود والذات رجح في عقله معقولا هو الوجوب ولكم الرابع من تلك الاحكام انه
اي الوجوب الذاتي لا يكون مشتركا بين اثنين اي لا يصح ان يكون واجبا الوجود في
الذهن ولا في العقل وسنذكره برهانا وبيانا في الالهيات في باب اثبات وحدانية
الواجب وما يمكن ان نتكلف ههنا هو ان الواجب لذاته يستحيل ان يكون محمولا على اثنين
لانه اما ان يكون ذاتا لهما او عرضيا لهما او ذاتيا البعض وعرضيا الاخر فان كان
ذاتيا فالخصوصية المميزة بينهما يمتنع ان يكون كل واحد منهما عين الاخر لا يمكن ان يكون داخلا في المعنى
المشترك والا فلا امتياز فهو خارج مضاف الى المعنى المشترك فان كان في كل واحد منهما
كان ممكنا من حيث هو موجود ممتازا عن الاخر شئ غير الواجب وما كان عرضه او بتمة لشئ
بالخارج فهو ممكن وان كان في احدهما فهو ممكن وان كان عرضيا او لاحدهما فهو وضع في ذاته
لا يكون واجبا لا يقال الواجب لذاته هو المعنى المشترك فقط لانا نقول ان المعنى المشترك

لا يوجد في الخارج من حيث هو مشترك من غير مخصص يزيل الاشتراك فان قيل المخصص سلبي وكل منهما يحتاج عن الآخر بانه ليس هو قلت سلب الغير لا يحصل الا بعد حصول الغير وح يكون محتاجا الى كل واحد بعد حصول الغير فيكون ممكنا وفيه كفاية في اثبات هذا المطلوب ههنا ولما كان هذا مظنة ان يقال لا يستقيم ذلك عند القائلين بالصفات الوجودية للواجب لانه لا يمكن ان يكون تلك الصفات ممكنة والا لجاز زوالها عنه وهو محال فتعين ان يكون الوجوب مشتركا بين اسنى او اكثر فاجاب بان من قال بوجود ما لم يقل بانها واجبات لذواتها بل قالوا الواجب اذا اتصف بصفات وجودية فالوجوب الذاتي هناك للذات وحده وكانت الصفات واجبة به اي بذلك الذات لا لذوات تلك الصفات ومعنى شان وجوب الصفات فان وجود الصفات وجود بالموصوف فتكون وجوبها وامكانها فلا يكون شيء منها واجبا لذاته او ممكنا فلا يلزم من كون الصفات واجبة كون الوجوب الذاتي مشتركا ولا من كونها غير واجبة لذواتها ان يكون ممكنة لذواتها والبحث الثالث في احكام الامكان والمذكور منها ههنا ايضا اربعة الاول ما قال الحكماء انه اي الامكان محوج الممكن الى السبب لان الممكن لما استوى اليه اي بالنظر الى ذاته طرفاه يعني وجوده وعدمه امتنع وجود الا لمرجح فنفصل عنه يرجح وجوده على عدمه وذلك هو معنى احتياج الممكن الى المؤثر وان علة احتياجه هو امكانه ويدعون في صدق هذه القضية العلم الضروري فقالوا والعلم بان الحكم بان ما استوى طرفاه يمتنع ان يترجح احد طرفيه من غير مرجح بديهي لا يتوقف حصوله بعد تصور الطرفين الى نحو الاكتساب حتى للصبيان الا يرى ان كفتي الميزان اذا تساويا لذاتهما وقيل لهم رجحت احد طرفيه على الآخر بلا مرجح من خارج لم يقبله صبي مميز وما كان هذا مظنة ان يقال الحكم بان الامكان محوج الى السبب المؤثر ضرورة كما زعمتم لم يكن بينه وبين قولنا الواحد نصف الاثنين فرق اذ لا اختلاف الا اذا في البديهيات ولا نزاع للعقلاء بين الضروريات اجاب عنه المحقق بقوله والفرق بينه وبين قولنا الواحد نصف الاثنين ونحوه كقولنا الكل اعظم من الجزء ليس باعتبار الجزم واحتمال النقيض بل هو للالف والعادة بسبب كثرة وقوع تصور طرفي احد الضروريين دون الآخر واورد عليهم ههنا احتصاص الفلك بالحركة في جهة مخصوصة مع تساوي جميع الجهات في قبول حركته اليها وعلى قطبين معينين مع تساويهما في قبول العطسة لكل نقطتين متقابلتين على الفلك في احتصاص الكواكب بمواضعها مع تساوي نسبتها الى كل موضع من الفلك وغير ذلك مما لا يحصى من امثال هذه الامور لكنهم لما يلتزموها ولا يقولون بوقوع احد طرفي الممكن بلا سبب بل يجيبون للجواب ويدفعون عنهم ما يلزمهم من غير التزام ضعيف كانت اجوبتهم اقوية مثل ان يقال تلك الاحوال في الافلاك مستندة الى ارادة نفوسها حسب

ما تؤدي الى تحصيل كمالاتها اللائقة بها وهي انما يكون في وضع دون وضع آخر وهذا القدر كاف في صحة دعوى البديهة ثم المحصل راد ان يورد الاعتراضات التي اوردها في هذا المقام واجوبتها فقال قيل الحاجة ليست بصفة ثبوتية ولا من شانها الثبوت والا اي وان كانت ثبوتية لكانت ممكنة الوجود محتاجة الى الغير لانها صفة الممكن فهي اولى بان يكون ممكنة فيكون لها حاجة اخرى الى الموصوف بها لكونها صفة والى موجد بها لكونها موجودا ممكنا فيلزم وجود صفات غير متناهية عند وجود شيء من الممكن وبطلانه بين واليه اشار بقوله ويتسلسل للحاجات فثبت ان الحاجة ليست مستندة الى العلة فلا يكون الامكان علة للحاجة بكون الممكن الى العلة ويقال ايضا لو كانت الحاجة ثبوتية لكانت صفة موجودة متقدمة على وجود موصوفها المنسوبة اليه لتقدمها اي لتقدم الحاجة على التاثير المتقدم على وجود الاثر وهو يعني تقدم الصفة الموجودة على وجود موصوفها محال لاقتضائه تقدم الشيء على نفسه بمراتب ولا المؤثرية عطف على قوله الحاجة ليست ثبوتية يعني كما لا يصح ان يكون الحاجة ثبوتية وموجودة كذلك لا يكون المؤثرية موجودة ايضا لانها لو وجدت لامكنت لانها صفة للمؤثر وكل نسبة بينه وبين الاثر وكل صفة ونسبة محتاجة الى موصوف ومنسوب اليه وسائر غيره وكل محتاج الى الغير ممكن وكل ممكن محتاج الى مؤثر فيستند عن وجوده مؤثر آخر المؤثرية الى وجوده ايضا وسقل الكلام الى مؤثرية ذلك المؤثر وح تسلسل وجود مؤثرات غير متناهية عند وجود اثر واحد وبطلانه ظاهر ومن تلك الاعتراضات قوله وايضا فالتاثير حال الوجود يعني تاثير العلة في المعلول ان كان في حال وجود المعلول وذلك باطل لانه تحصيل الحاصل وان كان حال العدم فنوجع بين النقيضين يعني بين وجود الشيء وعدمه وذلك لان التاثير هو الايجاد والايجاد لا يتخلف عنه الوجود كالكسر مع الانكسار فوض التاثير حال العدم يستلزم فرض وجود الاثر في تلك الحالة ايضا فيجتمع وجود الاثر وعدمه وذلك جمع بين النقيضين واذا ثبت انه لا وجود لاحتياج الشيء الى شيء وللمؤثرية شيء في شيء فيجب ان لا يكون الممكن محتاجا الى الغير وان لا يكون الغير مؤثرا فيه بل كان وجوده وعدمه لا لعلة مؤثرة ولا لاحتياج اليها كما قال ذيمقراطيس واتباعه من ان اصل العالم اجسام صغار غير منقسمة بعض شيء منها بجزء معين فبحسب اتفاق تلك الاجزاء تكونت السموات والارض وسائر الاجسام واذا لم يكن الممكن محتاجا الى الفاعل فلا يكون امكانه محوجا الى السبب ومن تلك الاعتراضات قوله وايضا لو احتاج الوجود والامكان الى مرجح يرجح على العدم لاحتاج العدم لامكانه ايضا الى مرجح يرجحه على الوجود لاستواء نسبة الامكان الى الوجود والعدم لان معناه رفع الضرورة الذاتية عن الطرفين معا فكما ان الوجود لامكانه محوج الى السبب فكذلك العدم لكنه يعني العدم نفي محض فلا يكون اثرا

للغير سواء كان عدما اصليا او طاريا وفي الاصلي جاز ان يكون لعدم شرط فالتاثير في تحصيل الحاصل فاذا لم يكن العدم مستندا الى السبب وجاز ترجح احد جانبي الممكن المتساويين الطرفين بحسب العدم فكذلك جاز بحسب الوجود فقد ثبت بذلك ان لا يكون الامكان محوجا الممكن الى السبب ثم هذه الوجوه قد يذكر في قدح كون الامكان علة للحاجة الى المؤثر كما في المباحث المشرقية والمحقق الدواني وكذا فعله المحقق صاحب المواقف وقد يذكر في قدح كون الممكن محتاجا الى المؤثر كما في المحصل وعليه صاحب المقاصد وعلى الاول لا بد من التحل في تحرير السؤال وتطبيق الجواب به ونذكر عدول الاكثرين عن الاول الى الثاني لكن المناسب للتوجيه ما ذكرناه فتدبر واجيب عن الثلث الاول من الوجوه الاربعة يعني الاستدلال بعدمية الحاجة وعدمية المؤثرية ونفي التاثير بانه لا يلزم من عدمية الحاجة والمؤثرية ان لا يكون الذات يعني ذات الممكن محتاجا الى المؤثر لوجوده ولا يكون المؤثر موثرا في ذلك الممكن والحاصل انه يجوز ان يكون الممكن محتاجا لحاجة عدمية الى مؤثر موصوف بمؤثرية عدمية ولا يلزم من عدميتهما ان لا يتصف الشيء بهما وان لا يكون شيء موثرا في شيء كما ان القول بان العدم ليس امرا ثبوتيا لا يستلزم ان لا يكون الشيء معدوما ومتصفا بالعدم فان المعدوم معدوم في نفس الامر قطعا فاذا اراد العقل ان يحكم بالاتصاف احتاج الى تعقلهما مع قطع الاضافة هناك على انه في نفسه كذلك لانه من مدركات العقل كالمثلث الذي هو الاضلاع المفروض في الخارج الوجود التي يكون زواياه الثلث مساوية بعضها للاخرى ويتساوى الجزوع للكليين بل قد يتصف بالاعراض الخارجية الوجودات الخارجية فان اتصاف الذات بعضه في الخارج او في نفس الامر لا بعضه كون تلك الصفة موجودة في احدهما الا يرى ان الاعمى موصوف بالبصر في الخارج وليس البصر موجودا فيه فان الموجود في الخارج ما يكون الخارج ظرفا لوجوده لا ظرفا للاتصاف بشيء اخر وكذا الحال في نفس الامر فلا يصدق قولكم ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوته في نفسه كليه بل هذا انما يستقيم فيما اذا كان الثبوت بمعنى الوجود ثم ان قيل اذا لم يكن موجودا لم يكن معللا ومستدعيا للعلة فلا يكون الامكان علة لها اجيب بان العدمي وان كان لا يحتاج في ثبوته في نفسه الى علة لعدم ثبوته لكن اذا وقع صفة لغيره احتاج في اتصاف موصوفه به الى علة لذلك الاتصاف ولا يخفى انه يلزم على الحكماء على هذا الجواب بطلان اكثر الاصليين عندهم لانه ان كان فرق بين عدول الشيء وسلبه فلا يتم كون الحوادث مسبوقة بالمادة عندهم لانه مبني على ان لا يكون فرق بين الامكان الذاتي وبين الامكان له والا فيلزم ان لا يكون فرق بين حاصله لا حاجة له فلا يحتاج حاجة للممكن بلا فرق بينهما وان الحاجة العدمية على تقدير ان يكون معللة بالامكان في نفس الامر ومحتاجة اليه يثبت لها حاجة اخرى مغايرة لها اذ الحاجة الشيء مغايرة

لذلك الشيء قطعا فلا بد لها من علة اقوى وعلم جرا وكذا الحال في المؤثر يستلزم التسلسل في كل منها في الامور النفس الامرية لان الاعتبارية المحضة والعدميات الصرفة وهو باطل كما في الموجودات فلا يفيد عدميه لما جعل شيئا وهذا مما لا محيص عنه والحق في المقام ان امكان الممكن واحتياجه من الصفات الثابتة للذات لذاتها كزوجية الاربعة وفردية الثلثة فثبوتها لنفسها ولموصوفها لا يستدعي ما عدا الموصوف وعلته بخلاف السواد والحرة والضاربية والمضروبية والحركة والسخونة فلا يصح ان يكون شيء منها معللا للمؤثر في نفس الامر والخارج سوى ذات الممكن لكنها بحيث اذا تصور العقل احدها في ذات الممكن كان تصوره مستلزما لتصور الآخر فانه لا يعقل كونه موجودا بالغير الا بعد تعقل ان الوجود والعدم متساويان بالنسبة الى ذاته وبهذا القدر من العلاقة يعد العقل احدهما علة للآخر فمنع العلية والمعلولية ممنوع والاستلزام المذكور لا تاثير شيء في شيء ولا تاثر شيء من شيء واجيب عن الوجه الثالث بان الحرارة مع التاثير الكرد فيه ان وجود المؤثر يستتبع وجود الاثر يعني انهما يفيضان من المبداء معا لكن الاثر تابع للمؤثر في وجوده وكعلة لان يفعل المؤثر في الاثر فعلا صح ما ذكر فلا يجري فيه الترديد المذكور لان ذلك انما يستقيم في الفاعل المختار الذي يصدر عنه فعل يتعلق بالاثر فيجري فيه تعلق فعل الفاعل اما كان كون الاثر موجودا او معدوما الى اخر التفصيل او القائلون باختيار الفاعل يقولون تاثير الشيء في الشيء لا يقتضي وجوده ان التاثير ووجود الاثر بل بعضي عدم تخلل ان فاصلة بينهما وهو المعنى بامتناع التخلف وهذا المعنى اختيار ان التاثر حال العدم ولا جمع بين النقيضين لان ان الاثر عقيب ان التاثير وهذا مذهب متاخري المتكلمين الذين لا يقولون بمقارنة العلة بالمعلول في الزمان قالوا ان الحدوث الذي يوجد في الآن الثاني يصدر عن موجده في الآن الذي قبله فيكون التاثير سابقا على الاثر بآن ويكون الاثر في آن التاثير غير موجود وفي الآن الذي يصير موجودا لا يكون مقارنا للعدم وقال بعض المتكلمين ان التاثير في زمان لزوج من العدم الى الوجود وليس ذلك زمان الوجود ولا زمان العدم بل زمان الواسطة بينهما واجيب عن اصل الكلام القائلين بمقارنة وجود العلة والمعلول ومعيتهما زمانا وآنا وامتناع تعدد الآن وجودا بان يقال كما ان التاثير حال الوجود فنحن لا نريد به الوجود الا ما يريد به الموجود بالوجود الذي اصل هذا الاتحاد فلا نسلم استحالة بل يجب ان يكون العلة مع المعلول كذلك اذ حصول الاثر يجب ان يكون مع التاثير زمانا وانما المحال الباقي وما هو الموجود بوجود قبل الاتحاد فانه تحصيل الحاصل وهذا كما ان القابل فان السواد قائم بالجسم الاسود وهذا السواد وفي نظر اذ ليس السؤال عن حال متعلق التاثير حال التعلق بما ذا او كيف موضح بجواب بانه موجود بهذا الايجاد

بل السوال عما يتعلق به التاثير فان كان متعلقا بالوجود ولو بهذا الوجود فيلزم تحصيل الحاصل قطعا او بالمعدوم يجمع بين النقيضين وليس كذلك ان نقول انه متعلق بالموجود بذلك الوجود فانه يستلزم تحصيل الحاصل قطعا فانه فرق بين ان يكون متعلقه موجودا متعلقه وبين ان يتعلق بالوجود ولا يقال انه متعلق بالماهية نفسها صدورها ونوصفها بالوجود لانا نقول ان كانت هي مقارنة بها صدرا لما لين فالسوال باق والا فالواسطة وما يقال من انها وان كانت لاحق عن الماهين لكن التاثير في المقارنة بها حدوثها لاحق الموصوف بها بتوسط اذ لا معنى للمقارنة الا الاتصاف باحدى الماهيتين وكذا ما يقال انما الفاعل في التاثير شرط الوجود والعدم لاحق الموجود والمعدوم تشكيك اذ الفاعل في مجرد الوجود ية او العدمية سواء كانت شرطا او لا وايضا يجاب عن الاعتراضات الثلثة المذكورة بنحو اجمالي هو ان العلم بان شيئا ما يؤثر في شئ او شيئا ما يحتاج الى شئ اظهر بديهي لا يقبل التشكيك والمنازع مكابر بمعض عقله لانا نعلم بالضرورة تاثير النار في بدننا للحرارة الحرقة واحتياج تلك الحرارة الى وجودها فان قيل لو كان بديهيا لما اقيم على خلافه الدليل القطعي اجيب بانه ليس بدليل قطعي بل مغالطة مذكورة في المناظرة للتشكيك ويدل عليه مصادمة البديهي و التشكيك فيها لا خروجها عن كونها بديهيا فان العقل جازم بها بديهيا علما اجماليا ان ما ذكر في ابطالها مغالطة وان لم نعلم الغلط بخصوصه وبيان المغالطة ليس وسيلة الى ان نحكم بالخروج بذلك عن كونها بديهية بل يبعد صاحبها عن الاحوال الشكلة لينخلص عن غلط الكدر وليلا يتخذها لا ذرايع الى ايقاع شك بالقياس الى عقول ما فصة واجيب عن الاعتراض الرابع بان العدم ان لم يتصف بالرجحان ولم يعلل الاتصاف به فالاشكال لبطلان اللازمة في قولكم لو احتاج الوجود الامكانه لاحتاج العدم ايضا للفرق بينهما وهو ان الوجود يصلح ان يكون اثرا دون العدم فيكون الامكان محوجا في الجانب الذي يكون صالحا للاثر فلا يلزم منه ان يكون كذلك في الجانب الذي لا يصلح وان وصف به جاز كونه اثرا لان الترجح صفة ثبوتية وما يتصف به لا يكون نفيا محضا فاندفع بطلان اللازم في قولكم لكن العدم لا يصلح اثرا لكونه نفيا محضا وحاصل ان العدم ان لم يتصف بالرجحان منعنا الملازمة للفرق المذكور وان اتصف فلم نسلم بطلان اللازم فان ما يتصف بالصفة الثبوتية يصلح ان يكون اثرا ولا يخفى عليك ان هذا ليس بجواب تحقيقي بل فيه نوع من المغالطة وتشكيك بالمقدمات الخ اولى بان يستدل بها للخصم على خلاف المطلوب للسائل ان يقول ان العدم ان كان متصفا بالرجحان وكان الرجحان مما جاز ان يكون اثرا للعلة لا يكون عدما اذ العدم لا يجوز ان يكون اثرا للعلة وان لم يتصف لم يحتج الى مرجح ولم يكن الامكان علة لاحتياج الممكن في حدوثه الى الاثر لاحتياج الى علة مرجحة قوله وان لم يتصف بالرجحان فلا اشكال لغوفانه كيف لا يشكل مع ان اتصافه

تساوي الطرفين الاحتياج الى المرجح يستلزم اتصافه بانتفاء المرجح لاحد طرفيه دائما قوله وان وصف جاز كونه اثرا والتحقيق ان يقول ان اتصافه به ان خرج عن كونه عدما فلا اثر فيه وان لم يخرج فلا يفيد الاتصاف بكونه اثرا وان تساوي طرفي الممكن ان كان محوجا لترجح احد طرفيه الى المرجح ثبت المدعى قطعا والا فبطل اصل الكلام فثبت ما قلنا من عدم علية امكان الشئ لاحتياجه الى السبب والحق في الجواب ان الممكن بحسب الخارج اما موجود او معدوم لكن العقل اذا لاحظ نفسه من حيث هو وقاسه الى الوجود والعدم وجدهما متساوي النسبة اليهما بحيث لا يعتقد شيئا منهما ولا يمتنع عن شئ منهما ثم اذا لاحظ مختصا شيئا منهما يطلب بالضرورة امرا ما به يختص ذلك الطرف وذلك الامر هو العلة المرجحة والمراد بالعلة ههنا ما يجب بوجوده وجود المعلول وبعدمه عدمه ومعنى العلية هو كونها بتلك الحالة والمعلول ما يكون وجوده من وجود شئ آخر ويكون ضروري الوجود بوجوده وعدمه من عدمه ومعنى المعلول هو كون الشئ بتلك الحالة وعلى هذا يرد الاعدام التي يحقق لا يكون اثرا لانه ان اراد انه لا يكون وجودا فمسلم لكن لا نزاع فيه وان اراد ما هو اعم منه فيمنع كونه اثرا واما ان اراد به انه نفي محض بمعنى كان هو بحيث لا يتعقل فصوصه حتى يجعله العقل اثرا للغير عن استلزامه اياه فمم لان عدم الممكن ليس بمعنى محض على الحقيقة فان بعضه متميز عن الاخر في العقل فللعقل ان يجد عدمه معتضدا عدم علية كما يجد وجوده معتضدا علته ويكون المؤثر فيه ان في عدم الممكن على ما سبق من التفسير المذكور من ان المراد من التاثير الاستتباع والاستلزام بل تخلل آن بينهما عدم علة الوجود ولان قولنا عدم الاثر لعدم المؤثر حكم بتبعية عقل من لاحظ معنى عليه الشئ على ما ذكرنا اذ حاصله انه لم يوجد المعلول لعدم وجود العلة فالعقل جازم بصحة قولك المعلول موجود لوجود علته فان قيل العدم اذا لم يكن حاصلا في نفس الامر لكيف يحصل بالعلية والمعلولية لانهما وصفان وجوديان اجيب بانهما صفتان عدميتان على ما يفهم مما ذكر والمعدوم جاز ان يتصف بالمعدوم بان يلاحظهما ويجد احدهما متصفا بالاخر في نفسه لانه اضافة واعتباره كما مر ولما كان الجواب المذكور في المتن مما لا يعتد به قال الشارح وتصويب هذا الاشكال يعني الاعتراض الرابع من ان علة احتياج الممكن لو كان امكانه لزم احتياج الاعدام الى علل مؤثرة مع ان العدم نفي محض لا يكون اثرا للغير وايضا يلزم ان يكون العدمات الممكنة الازلية معللة مع كونها مستمرة قيل علة الحاجة هي الحدوث وهو مذهب قدماء المتكلمين او الامكان مع الحدوث شرطا على ما ذهب اليه البعض منهم او شرطا على ما ذهب اليه الاخرون ويرد عليهم انهم ان ارادوا بالحدوث كون الشئ موجودا بعد عدمه يتم

غرضهم اذ العدم ح لا يكون حادثا فلا يحتاج الى العلة سواء كان عدما ازليا او حادثا لكنه ليس كذلك
واما ان اريد به سبق غير الشئ بعدمه الشامل للعدم والوجود كما هو كذلك فيلزم اسناد الاعدام
الحادثة الى العلل مع انها ليست محض فيلزم عليهم ما يلزم علي الفخر ورد عليهم بقوله وليس كذلك اى
ليس الامر كما ظنوا لانه يعني بالحدوث صفة الوجود المتاخر عن التاثير المتاخر عن الماهية فلا يكون علة
لها وحده ولا جزءا منها بان يكون العلة مجموع الامكان والحدوث ولا شرطا للتاثير علي تقدير
بان يكون العلة هو الامكان وحده لكن شرط تاثيره فيه مقارنة الحدوث للتاثير فلا يلزم
الشئ عن نفسه بمراتب فالحدوث عن الوجود وهو عن الايجاد وهو عن الاحتياج وهو عن
الحدوث او عن الامكان مع الحدوث وهو عن الحدوث وهمنا بحث وهو انه لا يجوز على كلام
العلماء العظام والفضلاء الفخام على انهم ارادوا ان الحدوث الذي هو صفة للوجود يكون
سببا مؤثرا في الاحتياج الى العلة المتقدم على الوجود وان الاحتياج اثره يترتب على الحدوث
فانه مما لا يقول به ذو الفهم فضلا عن ايه الدين بل مرادهم ان العقل اذا لاحظ ان الممكن وجد
بعد ما لم يوجد او عدم بعد ما لم يعدم لاحظ انه محتاج لوجوده وعلته الى علة لانه لو كان
شئ منها لذاته لكان دايما غير مفارق عنه اصلا وكذا الحال في علية الامكان كما حققناه كيف
وان الامكان هو كيفية نسبة الوجود الى الماهية فهو متاخر عن الوجود فكان حاله كحال الحدوث
غاية ان لا يصلح الا ان يكون ملاحظة سببا لملاحظ احتياج الممكن الى علة بعد ما كان موجودا
قبل الامكان وان كان متاخرا عن الماهية نفسها وعن مفهوم الوجود ايضا لكن ليس متاخرا
عن كون الماهية موجودة ولهذا يوصف الماهية والوجود بالامكان قبل ان تتصف به ولعل
هذا القائل ظن ان الماهية والوجود كل منها قابل للاتصاف بوصف قبل اتصاف الماهية
بالوجود ولهذا زال ذكر الفاضل عن تشبيه فضة الوجود والماهية بفضة الصبغ و
الثوب من غير فرق بين ان يكون للثوب وجود متاصل وذات محقق قابل لان يتصف
بالدرن او غيره وكزا مادة اللون الذي هو الامر الملون له وجود متاصل وانية متاصلة قابل
كل منهما بان يلاصق احدهما بالآخر وبين ما لا انية ولا تحقق الا للوجود الوجود من الماهية فقيل
وجود الوجود لا ماهية ولا وجود ولا امكان ولا احتياج الى العلة ولا حدوث
فالكل وجودا كان او عدميا او غير ذلك انما يتحقق عند وجود ذكر الفرد الوجود المستدل
العلة الغايرة لذاته وهذه المعاني صفات ذاتية مترتبة على ذاته باعتبار الوجود من غير
افتقاره علة توجده او تجعلها وصفاته لكن العقل بعد بعقد سببا للاخر فانه اذا تعقل
ان ذات الممكن متساوية النسبة الى الوجود والعدم حكم انه محتاج ليترجح احد طرفيه على الآخر
الى علة وكذلك اذا تعقل ان الممكن وجد بعد ما لم يوجد وعدم بعد ما لم يعدم علم بان وجوده
وعدمه لغيره وهو محتاج لهما اليه والا فيكون كل منهما بذاته فيكون كذلك ابدا فذهب الى كل

منها

منهما كل من الفريقين وبعضهم اعتبر بما جاء ذلك الامر وكل وجهة وقيل ان اريد ان الحادث
علة للحكم والتصديق بالحاجة فحق لم يكن له تعلق بهذا المقام اذ المقصود منه بيان علة الحاجة
لا بيان علة التصديق اقول ليس الامر كما ذكره لان الامكان والحاجة الى العلة والحدوث
من لوازم ذات الممكن وصفاته الذاتية المستندة اليها لذاتها لا العلة اخرى وكان المجموع
معلول علة واحدة لكن ثبوت البعض كالامكان والحدوث بين وثبوت الآخر ليس كذلك
فيستدل بالبين على غير البين اذا كان بينهما علاقة بحيث يجد العقل بعضها منها سببا للاخر
لكن ذلك ليس من اسباب التاثير بل من اسباب التصديق واذا لم يكن لها اسباب تاثير
سوى ذات الممكن وعليها كما ان الامر كذلك في سايرالصفات فيناسب ان يكون العلة
التي يطلبها العقلاء للحاجة هي علة التصديق بوجود كل صفة لا علة ثبوتها فانها عندهم بذات
الممكن وعلله وهذا الذي ذكرناه مرة بعد اخرى دفع لاوهام الفاسدة ودفع للشكوك
الواقعة في هذا المقام عند من شانه ان يعقل والقي السمع وهو شهيد واما المقلدون
الذين لا يهتدون الى الحق فهم لا يهتدون الا لا في الابصار ولكن تعمى القلوب ثم الحكم
من احكام الامكان انه يعني الممكن لا يكون احد طرفيه من الوجود والعدم اولى به لذاته بل
يكون نسبته الى كل منهما على السوية وما كان كذلك من قسمة المنوم الى الواجب والممكن
والممتنع ان الممكن ما لا يقتضي وجوده ولا عدمه اقتضاء ذاتيا ما كالواجب للوجود والممتنع
للعدم بينا وبرا الى الفهم انه هل يجوز اولوية احد طرفيه لذاته اقل من السرسي ام لا فنهم من
جوز ذلك وكان العدم اولى بالممكنات السالة كالحركة والزمان والصوت وعوارضها
اذ لولا ان العدم اولى بها لجاز بقاؤها وقد ذكر بان الوجود يحتاج ابقاء ولا نسلم
فيجوز اقتضاء ماهية تلك الاشياء التقضي مع تساوي نسبتها الى اصل الوجود وقال
بعضهم العدم اولى بالممكنات كلها اذ يكفي لعدمها ابقاء جزء من علتها ولا يكفي ذلك لتحققها
فالعدم اولى به واسهل وقوعا ورد ذلك بان سهولة عدمها بالنظر الى غيرها لا ينافي
اولوية العدم لذاتها واستدل للجمهور على دفعه بوجوه منه ما ذكره المص بقوله لانه ح
ان امكن طريان الطرف الاخر فاما ان يطرا السبب فيعتور الاولوية الى عدمه اي عدم ذلك السبب
فانه مع ذكر السبب ان لم يصر ذكر الطرف اولى بل لم يكن السبب سببا وان صار يلزم
موجوحيه الطرف الاولى لذاته فيزول ما بالذات بالغير وهو ممتنع ويمكن ان يجاب عنه بان
حتى الاولويين متغايرتان فلا تنافي بينهما يجوز ان يكون احد الطرفين اولى بالنظر
الى ذاته والاخر اولى بالنظر الى الغير والاولوية الذاتية لا تقتضي الوقوع ولا بوجه والاخر
موجبه فلا استحالة في اجتماعهما وانما المحال وقوع الطرفين او وجود ما بوجهيهما معا فالمتو
قف على عدم سبب الطرف الآخر هو وقوع الطرف الاولى لذاته لا بمجرد اولويته او يكون

طريان ذلك الطرف لا لسبب فيلزم ترجيح الوجوب بلا مرجح وهو محال بالبداهة وان لم يمكن طريان ذلك الطرف كان الطرف الاول واجبا اما واجب الوجود او واجبا لعدم ولا يجوز ان يجاب عنه بانه اذا لم يمكن ذلك الطرف كان ممتنعا في نفسه ولا يلزم من امتناعه وجوب نقيضه بل اللازم اذ ليس بممتنع وهو اعم من الواجب فيجوز ان يكون ذلك الطرف غير ممكن وكان فلا فهو ممكنا لانه لا يجوز ان يكون ممكنا بالامكان الذاتي فتعين ان يكون واجبا و الحق في المقام انه ان اريد بالاولوية الراجحية ما هو المعتضد للوقوع فهذا غير جايز لانه كل منع الامكان وان اريد به ما يقرب الى الوقوع لقلة شروط وندرة موانعه وكثرة اتفاق اسبابه فهذا اولوية بالغير لا بالذات وان اريد بها ان الممكن قد يكون بحيث اذا لاحظ العقل وجوده نوع اقتضاء للوجود او العدم لا الى حد الوجوب ليلزم كونه واجبا او ممتنعا بالظر امتناعه وهو لا يفيد المقصود الذي هو اثبات الصانع لاحتياج الممكن اليه فانه اذا ارتفع الاولوية الموجبة ارتفع توهم جواز وقوع الممكن لذاته من غير احتياج الى غيره وبه يتم المطلوب والحكم الثالث من احكام الامكان ان الممكن ما لم يجب لم يوجد ولم صدوره عن مؤثره لم يوجد ولا يجاز الوجود والعدم ولنوفي هنا حقه فنقول في الاثر فاختصاص احدهما بالوجود ان لم يكن لمرجح لم يكن ما فرضناه العلة علة تامة هف لا يقال ما ذكرتم انما يتم في العلة والكلام في العلة المجردة للاولوية ولا يجب ان يكون تامة بجواز حصول الاولوية بسعي ما يتوقف عليه المعلول لانا نقول انا الكلام في العلة المستتبعة للمعلول وهي التامة مع انه اذا انتفى شيء من العلة التامة يكون العدم اولى به وهو خلاف المفروض وبالجملة لو وقع مع الاولوية في وقت دون اخر لزم ترجح الوقوع على الآخر اذ فرضنا ان ليس في الوقتين غير ذلك الاولوية وذلك السعي واللزوم يسمى الوجوب السابق على وجود الممكن ولهذا السبق قيل انه قال في العلة قبل وجود المعلول شبه كمال اقتضاء العلة للمعلول ورد عليه انه احد النسب الثلث للوجود الى الماهية فاذن يكون من اوصاف الممكن قيل كيف يتصور سبق وجوب الممكن على وجوده وهو قبل وجوده معدوم فيكون ممتنعا بالغير وبين الوجوب بالغير والامتناع منع وقد اجيب بان سبق الوجوب على الوجود سبق ذاتي وسبق العدم على الوجود زماني فليس الوجوب الا مع زمان الوجود وليس الامتناع الا مع زمان العدم فلا اجتماع وبهذا يندفع ما قيل من انه كيف يجوز اتصاف الممكن حال عدمه بالوجوب الذي هو صفة ثبوتية ويرد عليه انه ليس للوجوب لعدم ذاتي على الوجود كيف وانه صفة فالامر بالعكس وقيل المراد بالسبق هو السبق باعتبار العقل عند ملاحظة الامور المتعددة معا واعتبار الترتيب فيما بينها فانه حكم قطعا ما لم يتحقق علة الممكن لم يجب هو وما لم يجب لم يوجد فاذن لا عدم

الوجوب على الوجود بل هو معه في نفس الامر ومتأخر عنه بالذات وعدمه معدوم عليه في نفس الامر فلا يجتمعان في حالة واحدة فان قيل حكم العقل بهذا الترتيب باطل لانه لا وجوب بالنسبة الى العلة الناقصة بل بالنسبة الى العلة التامة والوجوب اذا كان مما يتوقف عليه الوجود كان جزءا من العلة التامة فيكون متقدما عليها لا متأخرا عنها اجيب بان جزء العلة التامة ما يتوقف عليه المعلول في نفس الامر لا في اعتبار العقل لو سلم فالعلة التامة ما يتوقف عليه الوجود والوجوب وبقي ههنا بحث وهو ان اعتبار ما هو متأخر عن الشيء بالذات متقدما عليه اعتبار فاسد والتحقيق ان وجوب الممكن الذي يعرض العدم على وجوده هو كيفية عادة الوجود وصفة قايمة بها بالقياس الى ذلك الوجود وهو بالحقيقة استعداد تام موجب ومقتض لوجوده الممكن في تلك العادة اقتضاء تاما وهو متأخر عن عادة الممكن ومتقدم على وجوده والواجب للصفة تقدم موصوفها عليها لا تقدم المنسوب اليه ومعنى الممكن ما لم يجب لم يوجد انه ما لم يجب في عادته لم يوجد في عادته لم يوجد في نفس الامر وفي غير العادي ما لم يجب في عليه المؤثرة لم يوجد ولعل هذا مراد من قال انه ما لم يجب علة الممكن وهذا على تقدير ان يراد بالعلة ما يعم العادة والفاعل ليشمل وجوب جميع الممكنات عاديا او مجردا والوجوب الذي هو كيفية نسبة الوجود الى الماهية هو الوجوب اللاحق ثم ان قيل هذا ليس بجايز فيما يصدر عن الفاعل المختار اذ الوجوب ينافي الاختيار اجيب بانه اذا كان الاختيار من جملة ما يتوقف عليه الوجود كان لم يتحقق الوجوب الا بعد تحقق الاختيار وكون المعلول واجبا بالاختيار لا ينافي الاختيار بل يحققه وهذا مما اتفق عليه جمهور الحكماء وبعض المتكلمين وادعوا انه حكم قريب من الاولي في الوضوح وقال قوم من المتكلمين والاصح مذهبهم ان ما يصدر عن المختار انما يوجد على سبيل الصحة من غير سبق وجوب على وجوده اصلا واذا وجد الممكن فحال وجوده لا يقبل العدم والا لجاز اجتماع عدمه مع وجوده وهو الوجوب اللاحق بوجوده فانه وجد اولا فوجب وجوده وامتنع عدمه فالوجوبان المحيطان بوجود الممكن عرضا للممكن وكانا بالغير لامن ذاته لان الاول بالنظر الى وجود علته والثاني الى نفس وجوده ولا بينا فيان الامكان الذاتي لانه بالنظر الى ذات الممكن مع قطع النظر عن كون علته موجودة ونفسه موجودا وكذا الحال في الممكن المعدوم فانه يحيط به الامتناعان احدهما من عدم علته وجوده والثاني شرطا اخذوه مع العدم والحكم الرابع من احكام الامكان الممكن ستصحب الاحتياج للسبب غير مستغن عنه حال البقاء كما لا يستغني عنه في ابتداء الحصول لبقاء الامكان الموجب له يعني الاحتياج الى السبب فما دام الامكان متحققا تحقق الاحتياج والامتناع تخلف عن علة التامة اما بقاء الامكان فان الامكان للممكن ضروري اللزوم لماهيته ممتنع الزوال عنه كيف ما كان

والا اى وان لم يكن كذلك جاز زواله عنه فجاز ان ينقلب الممكن واجبا وان لم يجز عدمه او ممتنعا
ان لم يكن وجوده وهو بين البطلان لاستلزامه ارتفاع الاعتماد على العلم بوجوب الواجبات
وامتناع الممتنعات وجواز الجايزات مع ان التباين بينها حقيق بالجزم انقلاب شئ
منها على الاخر ولان ثبوت الامكان لو لم يكن ضروريا لاحتاج الممكن في امكانه الى سبب ان
حصول ما بالجب حصوله عن شئ يقتضي ما يوجب حصوله فيه لكن تاثير السبب عن شئ
مسبوق بالامكان فما سبق الشئ على نفسه او التسلسل في الامكانات وكل منهما
محال يرد عليه انه لم لا يجوز ان يكون ضروريا في البعض دون الاخر فلا يلزم التسلسل ولا
يثبت الكلية وهذا القدر كاف في المنع واذا كان الامكان لذات الممكن ضروريا وكان هذا
علة لاحتياجه الى علة لوجوده امتنع كف الاحتياج عن الممكن ما دام ممكنا وهو المطلوب لما
ان يقول لم لا يجوز بقاء الامكان حال الوجود وهو في تلك الحال صار اولى بالوجود وتحقق الامكان
وكونه علة الافتقار عند الحلو عن مثل تلك الاولوية لان الاحتياج الى المرجح عند عدم الترجيح
لا يقال هذه الاولوية المذكورة المغنية عن المرجح ان كانت حاصلة حال الحدوث وجب الاستغناء
عن المؤثر حال حدوثه وان لم يكن حاصلة في تلك الحالة فهو امر حدث حال البقاء فالشئ حال
استمراره قد احتاج الى المرجح وهو المطلوب لانا نقول لم لا نختار انه حدث حال البقاء والشئ
حال استمراره يفتقر الى المرجح لكن ذلك المرجح هو كونه موجودا ومتوقفا بالترجيح وهو ليس
بمطلوبنا المطلوب افتقاره الى علة الوجود الخ امكانه نحوه اليه لا الى مطلق الوقوع والقول بان
الممكن حال بقائه محتاج الى المؤثر هو قول الحكماء واوائل المتاخرين من المتكلمين وبعض منهم يفرق
بين الوجود وبين المنفي واعترض على الحكماء وقيل لو ثبت احتياج الممكن بعد الحدوث
والتحقق الى سببه فاما ان يكون له فيه امكان تاثير او لا فعلى الاول لا يكون ما فرضناه السبب
سببا وان كان الاول فنقول تاثيره في ذلك المؤثر في وجوده بالفعل اما في وجود حاصل فيه
بالفعل وهو ظاهر لانه تحصيل حاصل او في امر غير موجود حادث في ذلك الممكن بعد ما حدث الوجود
الباقي فالحاجة اذن كانت لذلك المتجدد دون الوجود الباقي فيلزم الاستغناء
للباقي وهو المطلوب مع ذلك لا فايدة فيه لانا لا شبهة في احتياج جميع الحوادث الى العلة
لوجوده وانما الشبهة في ان الممكن الموجود هل هو محتاج لوجوده الحاصل بعد حصوله
الى علة كما هو كذلك قبل حصوله ام لا وبالجملة ان احتياج الممكن الى السبب بعد ما حدث ان
كان لوجوده الحاصل بالفعل فيلزم تحصيل الحاصل وان كان لامر غير فلزم استغناؤه بكسب
نفس ذلك الوجود الباقي وهو المطلوب قال المصنف في الجواب قلنا المعنى بالتاثير الذي نقول
ان الممكن محتاج الى العلة حال بقائه لذلك ان يكون دوام الاثر بدوام مؤثره على ما هو الا
لمعنى العلية والمعلولية يعني الايجاد على وجه الاستمرار لا الايجاد على وجه الحدوث الذي

هو المستغني للعدم والتحقيق ان الممكن التام والطرفين لا ينفك امكانه عن ذاته اصلا
فكان مع علته بحيث يوجد عند وجوده ويعدم عند عدمه فدام لدوامه وزال لزواله فاذا
لم يوجد على احد طرفيه وتحقق ذلك الطرف لاستغنى لذلك الطرف عن المؤثر فخرج عن تلك الحالة فارتفع
امكانه الذاتي عن ذاته فيها وهو محال وهذا معنى ايجاب العلة والمعلول اقتضاء وجود المعلول
وجود علته وهو معنى الايجاب وبطريق الايجاب فهذا ارتباط بين العلة والمعلول لا يتغير في شئ
من الاوقات والاحوال اصلا بل هو امر واحد في جميع الاحوال والاوقات هو ترتب وجود
المعلول على وجود علته ووجوده على عدمه كالشمس وضوئها والمراة وما يحاذيها اعاد الله الذي
هو محقق في اول الحال بقاؤه الذي هو تحقق في حال ثانية وثالثة فاعتبارات طارية على ذلك الحال
باعتبار ما هو لان دوام فلا يكون شئ منها معللا بعلة الوجود ولا ممكنا بامكان يحتاج
ان يوجد شئ منها انما يعلل بتعلل الوجود كسائر الصفات الذاتية وان الممكن لا احتياج
الى علة الا لوجوده لا لوصف من اوصاف وجوده ولا لامر غير الوجود واذا عرفت هذا
فقد عرفت الممكن حال بقاء وجوده محتاج الى علة وجوده ليفيض من علة ذلك الوجود ولا
ينقطع كاحتياجه في اول حدوثه ولا يلزم من تحصيل الحاصل لان التحصيل عبارة عن ايجاد
الشئ عن العدم الى الوجود لا مجرد افادة العلة الوجود والحاصل ان استواء طرفي الممكن
لازم لذاته فكما ان اتصافه بالوجود في زمان الحدوث مستند الى المؤثر كذلك اتصافه فيما
بعده من الازمنة مستند اليه (المصنف) وكل منهما اتصاف باصل الوجود لا ان الاول هو
الاتصاف باصل الوجود والثاني بقائه لان الامكان علة احتياجه الى علة وجوده لا الى علة
صفة كالبقاء وغيره واما ان اريد بالبقاء الوجود في الزمان الثاني والثالث وغير ذلك فلا وجه
واما ما قيل من ان المؤثر يفيد البقاء فنؤثر امر جديد هو البقاء فنؤثر جديد صار
به باقيا لا غير الذي كان باقيا وغير ذلك فنوضح عن ابحاثي لان البقاء الذي وقع اثر
الفاعل وجود الممكن ان كان عين الوجود الباقي فلا يجدي نفعا وان كان غيره فلا يصلح ان
ينازع فيما نحن فيه اذ ما من حادث الا وله علة واحتياجه الى علة وامكانه غير امكان اصل الوجود
وكيف يدفع ذلك قولهم ببقاء امكان اصل الوجود في حال الوجود واقتضاء امكانه
الاحتياج الى العلة لذلك الوجود وقولهم الامكان كما يكون في الوجود يكون في الوجود
ثانيا وثالثا وغير ذلك وبالجملة ان احتياج الممكن لوجوده الى علة في جميع الاحوال والا
وقات من غير فرق بينها حكم في قوة البديهي عند من تصور معنى الامكان وامر الممكن
بحيث سبق ان لا اثر من علته علته لكن اورده ردا على من ظن ان علة الشئ هو علة
الفاعلية لشئ ما في الوقت الفاعلية وهو بعد ما اوجد الشئ قد يستغني وجوده
ويسقط الزعم ان المعلول باق على وجوده فظن ان المعلول بعد ما كان موجودا

لا يحتاج الى علة وارد والا لكان قصة البناء والبناء مثلاً مع ان علة وجود البناء هي مجموع
الامور الداخلة مع الهيئة المخصوصة على الوجه المخصوص وان اثر البناء هو افعال الصادرة
عنه المتعدمة عند وجود البناء لانها موجات يجب ان تتعدم عند وجود المعلول وهذا ظاهر
على اصل الحكماء القائلين بصدور المعلولات عن علتها على طريق الايجاب وكون العلة التامة
عبارة عن مجموع ما يتوقف عليه وجود الشيء واما عند المتكلمين القائلين بصدور جميع الاشياء
باختيار الواجب فيجب ان يقولوا باستيجاب تعلق الاختيار جميع اوقات وجود
المعلول وبما ذكرنا يندفع ما يورد على الحكماء من ان الامكان لو كان علة الاحتياج الى مؤثره
يلزم ان يمتنع كونه موجوداً مع انه مشترك بين ما قرروه يندفع ايضاً ما يرد عليهم
من ان المعلول الاول على تقدير قدمه لا يجوز استناده الى الصانع المؤثر لذاته ان اثر حال
وجوده فتحصيل الحاصل والا فيلزم حدوثه بان يقال الايجاد دائم من الاحداث لما ذكرنا و
المذكور انما يلزم على تقدير ان يراد به التحصيل الاحداث والبحث الرابع من مباحث
الفصل الرابع في القدم وقد ذكر ممنوعه وسيأتي تعميم البحث للحدوث لانهما
متقابلان يستلزم انعدام احدهما انعدام الآخر كذلك ولكون ممنوعية للحدوث وجوبياً
ولارتباط بعض مباحث للحدوث بتعميم اوردوا انعدامها الى اقسامها في بحث
للحدوث واما تعميم العدم فلعدم ممنوعيته ولكونه قديماً وهو يمنع القدم بناء تأثير
المختار فيه اي في القديم لانه يمنع التأثير مسبوق بقصده بقصد المختار وتعلق اختياره
المقارن لعدم الاثر حال قصد ايجاده فان القصد الى الوجود حال انعدامه انما يتوجه الى
تحصيل ما ليس بحاصل ورد ذلك بان تقدم القصد على الايجاد وكتقدم الايجاد على الوجود من
انهما حسب الذات فيجوز مقارنتهما للوجود زماناً وانما المحال القصد الى ايجاد الموجود
بوجود قبل بل نقول اذا كان القصد كافياً في وجود المقصود وجب ان يكون مع
المقصود زماناً وقولكم انما يتوجه الى تحصيل ما ليس بحاصل ممنوع بل هو دائم منه فانه علة الايجاد
فما دام كذلك فلم لا يجوز ان يكون للفاعل المختار اختيار مستوجب لجميع اوقات وجود المعلول
القديم كما انه على تقدير كونه موجباً ايجاد مستوجب لجميع اوقات وجوده وصدر من
القديم المختار بالاختيار القديم فلا يدل اختياره على حدوث العالم وان كان
حدوثه يدل على اختياره ولكنهم انما اسندوا العالم حين اعتقادهم قدمه بعض قدم بعض
العالم كليات العناصر وجزئيات الافلاك والعقول الى الصانع المختار لاعتقادهم انه
عما يتولون موجب بالذات يلزم بوجوده وجود معلوله ولا يصدر عنه شيء بالقصد
واختيار وبهذا يجب ان يكون ما يصدر عنه بالذات او باشتراط القديم قديماً وانما
يكون الشيء حادثاً ان لو استند الى شرائط حادثة ولو اعتقدوا انه مختار لم يذهبوا

الى قدم شيء مما صدر عنه هذا ما قالوا وفيه بحث وهو ان الاختيار على تقدير ان يستدعي
السبق بالعدم فانما يستدعي الاباء واياه بطريق الاولى فان الجائز الوجود محال ايضاً وان لم يكن
مسبوقاً بالعدم فيما استقام معنى الاباء والعدم يستقيم معنى الاختيار ايضاً كيف لا
والقائلون بعدم بعض الممكنات لا يفوتون الاختيار عن الصانع تعالى قالوا هو مختار بمعنى ان
شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل والايجاب انما يعارض الاختيار بمعنى ان شاء فعل وان شاء
ترك وبالجملة ان الايجاد على تقدير ان يكون بمعنى افاده الوجود فالقدم ينافي الايجاد ايضاً
لان افادة الوجود للموجود تحصيل للحاصل فاستغنى العقل بل استدعى الاختيار سبق
العدم لذكر المعنى والا فلا ينافي الاختيار ايضاً كما ان علة لوجود امر ممتد في زمان ممتد باختيار
ممتد واما القول بان ايجاد القديم حال البقاء باعتبار بقائه او باعتبار دوامه او البقاء حادث
باعتبار اجزاء الزمان فتوهم الاستغناء لنفس اصل الوجود وهو باطل ولئن ان القدم
في الممكن سواء كان لكل قديم موجباً او مختاراً مما لم يعنه العقل الصرف لكن ليس كذلك الوا
بدلالة الادلة السمعية الدالة على الحدوث الخ يجب للعقل ان يصدق مضمونها المقطوع به
المصون عن الريب والشك فمثل هذا الاحتمال العقلي والجواز الوهمي لا يعبأ ومها اصلا
ثم المتكلمون اتفقوا على نفي العدم عما سوى ذات الله تعالى وصفاته اللازمة له لذاته
بالادلة السمعية القطعية وبان جميع ما سواه تعالى محل تغيير فهو حادث وبان الكل محتاج
الى العلة وعلة الاحتياج هي الحدوث وبعدما اتفقوا على حدوث العالم اختلفوا
في صفاته تعالى فانكر وجودها جمهور المعتزلة مبالغة في نفي القدم فيما سوى ذات الله تعالى
تعالوا ليس له تعالى صفة موجودة زائدة على ذاته بل ذاته الكاملة كافية في كل ما يستفاد
من الصفة واثبتها غيرهم قالوا هو تعالى متصف بجميع صفات الكمال لان تعاليها تعالى عن
وهو تعالى منزه عن النقص والزوال واما بعض المعتزلة كابي هاشم واتباعه وان انكروا
قدم الصفات الموجودة الزائدة على ذاته لكنهم قالوا به في المعنى لانهم اثبتوا احوالا قائمة
قديمة ثابتة لذاته تعالى ولازمة له بحيث لا اول لها وهي الموجودية والحيية والعالمية والقادرية
والالوهية وهي الالوهية عالمة فاثبتها ابو هاشم قالوا انها علة للاربع الباقية مميزة
للذات الحق عما عداه عن الشاركات في الثانية وقد تعذر له ان القديم هو الموجود
الغير المسبوق بالعدم والاحوال ليست بموجودات فاختص القدم عنده ايضاً بذاته تعالى
فقط الله الا ان يكون القديم اعم من الثابت والموجود وقيل امثال هذه الخ المباحث
اللفظية ثم ان قيل ان المتكلمين يلزمهم احد الامرين اما تعدد الواجب بالذات واما
اسناد القديم الى المختار وبطلان الاول فمعين الثاني وهو ينافي لما ذهبوا اليه من ان
سبب الاحتياج الى العلة هو الحدوث اجيب بانه تعالى ليس بمختار في ثبوت صفاته

له بل هو موجب ذ صوتا و تحقيقا ان صفاته لو لازم ذاته و لوازم الذات تتبع ملزومها ذ
القدم و الحدوث و غيرهما لا يعلل بغير ملزومها و لا يلزم منه تعدد القدماء بان الصفات
ليست بامور مستقلة بانيات مستبدة و دليل نفي التعدد انما نفي فيما بانيات مستقلة
للذ الذات و صفاته بل هو امر واجب فضلا عن ان يستحيل و هذا ما جرى عنه بان صفات
الله ٩ ليست عينه و لا غيره و الا فنفي المنافاة من محال البحث الخامس من مباحث الفصل
الرابع ذ بيان احوال الحدوث و المتصف به و بالعدم ذ الحقيقة هو الوجود و قد يتصف
الوجود باعتبار الوجود و قد يتصف بهما العدم ذ كل منهما قد يوجد حقيقيا و قد يوجد اضافيا فيا
اما الاضافي فيراد بالعدم كون ما مضى من زمان وجود الشيء اكثر من وجود الاخر بالحدوث
كونه اقل و اما الحقيقي فقد يراد بالعدم عدم المسبوقية بالعدم و بالحدوث عكسه و اليه اشار بقوله
و هو اي الحدوث كون الوجود مسبوقا بالعدم و هو مع الخروج من العدم الى الوجود و مع
حصول الشيء بعد عالم يحصل و يسمى ذلك حدوثا زمانيا و هو المتعارف بين الجمهور و قد
يراد بالعدم عدم المسبوقية بالغير و بالحدوث عكسه و هو قوله و قد يفسر الحدوث
بالحاجة الى الغير و يسمى ذلك حدوثا ذاتيا للجمع بين الامرين لنفسي ذات الشيء
اولا و بالذات فالعدم الزماني اخفى من الزماني و الزماني من الاضافي و الحدوث الزماني
اعم من الزماني و اخفى من الاضافي و قال الحكماء و الحدوث بالمعنى الاول يعني الزماني يستدعي
الموصوف به تعدم مادته و صورته عليه و المراد و بالمادة ما به يكون الشيء بالقوة كالهيولى
للجسم و الموضوع للاعراض و المتعلق به للنفوس الناطقة اما استدعاؤه المادة فلان
امكان الحدث يعني استعداده الذي يتوقف عليه فيضان الوجود من الفياض الوجب الفيض
موجود قبل الحدوث لان يقبل الشدة و الضعف و القرب و البعد و كل ما كان كذلك
فهو موجود و هو لا يصح ان يكون قائما بذاته لانه انما يفعل الشيء بالقياس الى وجوده
فاذن هو عرض من جنس الكيفية الاستعدادية فيكون له محل يقوم به ذكر الامكان
و هو غير الحدوث لتقدمه عليه و هو اي ذكر المحل المادة و اما الاتيان كونه مسبوقا بالمدة فهو
غني عن البيان لكن اورد و اليه و هو قوله فلان عدمه قبل وجوده و هذه القبلية ليست
بالعلية لان عدم الشيء لا يكون علة لوجوده و لا عدم الذات لامتناع الاجتماع و لا
الشرف لانه لا شرف للعدم على الوجود و لا الامكان لانها ليسا من الامكانيات فتعين انه
بالزمان بان يكون قبل وجود ذلك الزمان زمان تحقق فيه عدمه و اجيب عن الاول لان
بان الامكان عدمي فلا يعقل محلا موجودا يقوم به فانا ان اريد به الامكان الذاتي الذي هو
وصف اعتباري مقابل للوجوب و الامتناع فظاهر انه عدمي كيف لا و ان الاعدام يوصف
به حال العدم و اما الامكان الاستعدادي فلانا لا نم ان للحادث المعدوم بحسب مادته

امكانا حال عدمه و هو امر موجود بل هناك من الفيضان و ذكر امر عقلي لا تحقق له ذ الاعيان
كيف و انما نسبة بين الفيض و الوجود و لا تحقق النسبة ذ الاعيان عالم تحقق المنتسبا ن
مع ان الحال الحاصل للمادة قبل وجود الحادث ليست هي نسبة بل جبرانا مع ان اقتضاء
النسبة وجود المنتسبين انما يستقيم على تقدير ان يقوم بهما و هو مردود و اما على
تقدير ان يقوم بكل منهما فانما يقتضي وجود ما يقوم به لا وجود الاخر و القائم بالشيء
لا يكون حالا للاخر و وصفا له قال المحقق الطوسي ذ شرح الاشارات ان كل امكا ن
فهو بالقياس الى وجود و الوجود اما بالقوة كوجود الجسم ابيض و اما بالذات كوجود
ابيض و اما الامكان بالقياس الى وجود بالقوة فهو يكون للشيء بالقياس الى وجود
شيء اخر له و بالقياس الى صيرورة موجودا اخر كما يقال الجسم يمكن ان يكون ابيض ن
او يقال انما يمكن ان يصير هواء او الماده يمكن ان تصير موجودة بالفعل و ظاهر ان جميع
هذه الامكانات تحتاج الى موضوع موجود معها و هو محلها و اما الامكان بالقياس الى
وجود بالذات فيكون للشيء بالقياس الى وجوده و لا يخ اما ان يكون ذلك الشيء
مما يوجد ذ موضوع او مادة او مع مادة كما يقال البياض يمكن ان يوجد و كذلك الصورة
و النفس و حكم هذا الامكان ذ الاحتياج الى موضوع حكم القسم الاول و يكون موضوعه
حاملا لوجود ذلك الشيء و اما ان لا يكون كذلك بل يكون ذلك الشيء قائما بنفسه لا علاقة له
بشيء من الموضوع و مثل هذا الشيء لا يجوز ان يكون محدثا لانه لو كان محدثا لكان مسبو قا
بامكان لا محال كما مر و امكانه لا يمكن ان يتعلق بموضوع دون موضوع اذ لا علاقة له
بشيء فيلزم ان يكون جوهرا قائما بنفسه لكن الجوهر من حيث ماهيته لا يكون متصفا
الى الغير و الامكان متصف فلا يكون هو حقيقة ذلك الجوهر و اذا لم يكن حقيقته فهو عارض له
و قد فرض غير عارض بشيء هذا خلف و لما بين ان مثل هذا لا يمكن ان يكون محدثا فهو ان
كان موجودا فهو دايم الوجود و ان لم يكن موجودا كان ممتنع الوجود و قد ظهر من ذلك ان الاشياء
الحادثة يكون اما اعراضا او صورا او مركبات او نفوسا يوجد مع المواد و ان لم يكن
حالا فيها و امكانات هذه الاشياء يكون قبل وجودها و يوصف بالقوة فيقال هذه الوجو ذات
مواد بالقوة و هي كمال بعد و القرب و يزول عنها مع خروج الموجودات من القوة
الى الفعل و انما يقع اسم الامكان عليها بالاشتراك و اما امكان الموجودات الممكنة نفسها
و هي امور لازمة لماهياتها عند تجردها عن الوجود و العدم بالقياس الى وجودها و كذلك الوجوب
و الامتناع الا ان الموصوف بالوجوب لا يمكن فوق و احد و به بان دل عليه و الموصوف بالا متناع
لا يمكن ان يوجد لما مر و الموصوف بالامكان ماهيات كثيرة مختلفة هي موجودات العالم
باسرها و هذه الاختلافات احوال انقرضها هذا كلامه و لا يخ ان المعدوم منه ان ليس

ن الحوادث امكانات ذاتي واستعدادي كما هو المشهور وانما يلزم منه ان يكون لكل ممكن موجود احا
د واحد غاية ان امكان بعض الممكنات يسمى بالذاتي للحوقه بماهية الشئ وبعضها بالاستعدادي لتحققها
ن مادة الشئ وهذا كلها ظاهر الا ان ممكنات القديمة الخ قلت امكانا تها ماهيتها يجب ان يكون
معناه حالة يدركها العقل فيها باعتبار ماهيتها بالقياس الى وجودها يعني عند تفصيل العقل
الوجود الى الماهية والوجود فانه يجد عنده ان ذاتها قابل لان يتحقق عليه الوجود من الغير فهي ومع
الوجوب كون الذات بحيث يدركها العقل مستغنية للوجود وممتنعة الانفكاك عنه لكن هذا الا يلا
م مذهب الحكماء القائلين بان وجوده عين ذاته وقد صعفنا ان ذلك الوجوب لا يستقيم الوا
جب واجيب عن الدليل الاول بان القبلية قد يكون لغير ذلك كقبلية اليوم على الغد فان قبليته
لا يكون بالعدول القبليات المذكورة فيجوز ان لا يكون تقدم العدم على الوجود شيئا منها ويكو
ن امرا آخر واجيب عنه بان الحصر ممنوع ومنع مدفوع واما تقدم اليوم على الغد فمعناه لا نسلم
تقدم بعض اجزاء الزمان على بعض وعلى تقدم ما يقارن بالزمان حسب اجزاء الزمان
فهذا ما قالوا والحق ان على تقدير ان لا يكون الفاعل موجبا بالذات قديما والمعلول حادثا مسبوقا
بالعدم يلزم ان سبق وجود الحادث بالمادة والمدة بحث عسى ان لا استدل عليه لعدم وجدانه
فالواجب ان يبطل ايجاب الفاعل ويثبت اختيار الصانع الحكيم فان الايجاب مبني الكفر والا
لحاد والاختيار مبني الايمان والاسلام والفصل الخامس من فصول الامور العارضة
ن بيان الوحدة والكثرة والوحدة من الامور العامة الشاملة لجميع الموجودات الذهنية
والخارجية والواجب والممكن ولذلك قيل سابق الوجود والكثرة من الامور العارضة
لاكثر الموجودات وفيه اي في هذا الفصل ثلث مباحث واحد منها عام مشترك بين الوحدة
والكثرة واثنان مختصان بكل واحد الاول الشامل لهما في تعريف حقيقتهما كما يشعر لفظ
حقيقتهما او تنبيههما كما صرح به في الكتب واشير اليه بان الانواع المذكورة من الاوليات
ولفظيا كما زعم البعض وقيل لا يمكن تعريفهما حسب الحقيقة لانهما بديهيان يرد عليه اذا اريد
بانهما بديهيان وبكنههما نعم وان اريد انهما يتصور بوجوه بديهية فلا يفيد على تقدير تعريفيتها
انما لا يمكن التعريف ان لو كان العلم به حاصلا بواحد من طرق البديهة واما ان لم يكن فطريق
معرفته ايضا هو التعريف الا يرى ان الاعمى لا يدرك المرئي الا بدركرا وصافه على طريق التعريف
ثم نقول كل من الوحدة والكثرة متقابلان بحيث اذا عرف احدهما عرف الاخر امكن تعريف
الوحدة فقال الوحدة هي كون الشئ بحيث لا ينقسم الى امور متشاركة في الماهية وقال ٧ الكثرة ح
في تعريف الكثرة ما يقابلها يعني كون الشئ بحيث ينقسم الى امور متشاركة في الماهية ومن
قال انهما بديهيان والبديهي لا توقف تعريفا حقيقيا وجب ان يقول ان تنبيه او تعريف
لفظي ولا يرد عليه شئ واما من قال ان تعريف حقيقي فيرد عليه ان الانقسام المأخوذ في تعر

الوحدة اما نفس الكثرة او شئ لا يوقف الا بالكثرة والوحدة مبدأ الكثرة فلا يوقف
حقيقتها الا بها وهذا اذا توقف يوقف به الكثرة اخذت الوحدة فيه فيدور ويمكن الجواب
بان المذكور في توقف الوحدة هو كون الشئ بحيث لا ينقسم والعلم بنفي حقيقة الشئ
لا يستلزم العلم بحقيقة النفي فلا يلزم الجذور ويحتمل ان يكون احديهما بديهية وتوقف
تنبيهها والاخرى كسبية وتوقف بينهما حقيقيا ويرد عليه ان الماهية التي اعترفنا انها اشتراك و
عدم ان اريد بها تمام الماهية كانت الكثرة الحاصلة من الامور الغير المشاركة في الماهية
كالانسان والفرس والحمار وغير ذلك داخلة في حد الوحدة وخارجة عن حد الكثرة وان اريد
بها الاعم منها فليس لحد معين يتقرر عنده حتى يبين شئ منها فالاولى ما يقال الوحدة
كون الشئ بحيث لا ينقسم من حيث انه لا ينقسم والكثرة كون كذلك من حيث ان كذلك
وح يشمل توقف الوحدة جميع الوحدات الحقيقية كالبسائط والاضافية كالجماعة وبعض
الانسان فانها من حيث انها ينقسم كثرة ومن حيث انها لا ينقسم واحد ثم اعلم ان بعض
الناس ظن ان الوحدة نفس الوجود من حيث ان كل ما له وحدة فهو موجود وفي الجملة و
كل ما هو موجود له وحدة في الجملة فظن ان احدهما هو الاخر وظن بعضهم انهما مع الماهية
كذلك بناء على ان كل ما هو له وحدة له هوية وخصوصية فظن ان تلك الهوية هي الوحدة
والحق اشارتي بطلان كل منها بقوله ثم الوحدة مغايرة للوجود والماهية لان الوكان
عين شئ منهما يلزم ان يكون مناط الوحدة منافيا لكل منهما وليس كذلك فان الكثرة من
حيث هي كثرة اي من حيث يلاحظ كثرة وتفصيل موجود وانسان وليس من هذه الحيثية
بواحد وكذا الكثرة مغايرة للوجود والماهية بعين ما ذكر فان جميع الالفاظ المتعددة من
الفاظ المتعددة اعداد للكثرة لا شك فيه ولا اعداد للوجود والماهية ويجوز ان اعوام لهما
مكابر والدليل المذكور يدل على مغايرتها لاجزاء الماهية ووجودها فلا يكون شئ منها فضلا
ولا جنسا وحاصل هذا الكلام ان الوحدة قد زالت عند الكثرة ولذلك الكثرة زالت عند الوحدة
والوجود باق على حاله والباقي غير الزائل فالوحدة والكثرة غير الوجود وكذا الامر في الماهية
وفيه نظر لان الباقي من الوجود والماهية عند طريان الكثرة على الواحد او العكس انما اريد به
بقاؤهما نفسهما وليس كذلك فان وجود الواحد وماهيته غير وجود الكثرة وماهيته وان اريد
بقاؤهما جنسهما او نوعهما فنوع الوحدة والكثرة وجنسهما باق عند طريان الاخر ايضا فلا
يتم الاستدلال المذكور والحق ان الوجود شاهد والعقل حاكم بان الوحدة غير الوجود و
غير الماهية فان المفهوم من احدهما والمعقول منه غير المفهوم والمعقول من الاخر وان ملازما
ثابتة وكقولهم قالوا لو كانت الوحدة جنسا لوجب التركيب في الواجب وهو محال والوحدة
ثابتة في الواجب عند الحكماء وكذلك الكثرة والكرة المتكلمون ودليل الفريقين واجوبتهم ما عرفته

ن باب التعيين فيقال من جانب المثبت انها ثابتة في الخارج لانها جزء من الوجود الموجود
في الخارج وجزء الموجود موجود للملازمة وجود الكل بدون جزئه وعرفت جوابه من ان جزء
الموجود في الخارج انما يكون موجودا فيه ان لو كان جزءا في الخارج وليس كذلك ان قولكم ان جزء
من الموجود في الخارج ان اردتم بالموجود الموصوف بالوحدة وذلك غير مفيد لان الوحدة
ليست بجزء منه وان اردتم المركب من الوحدة وشيء اخر وذلك مم والوحدة ايضا ثابتة في
الخارج لانها لو كانت عدما لكانت عدم الكثرة الخ تقابلها لامتناع ان يكون عدما مطلقا
او عدما لشيء غير الكثرة لان ما لا يقابلها يجوز ان يجتمع معها فيلزم جمع النقيضين فنقول
انها على تقدير عدمها كانت عدما للكثرة وللحال ان الكثرة بمجموع الوحدات فعلى تقدير عدميتها
يكون الكثرة عبارة عن مجموع الامور العدمية فيكون النقيضان اي التفاوت ان يعني الوحدة
والكثرة عدميين وهو محال لانه لا تضاد بين العدميات فالوحدة وجودية وللجواب انا
لا نسلم ان بينهما تضادا ولو سلم فلا نسلم انه لا تضاد بين الاعدام فان الامتناع والامتناع عدم
وقيل لانه على تقدير عدميتها لا يتحقق الا باعتبار العقل فلا يكون الواحد الا باعتبار العقل وليس
كذلك لانه واحد في الخارج ونفس الامر ولانه لا فرق بين وحدة لا وبين لا وحدة لا وجوبية
مذكورة غير مرة وكذلك الكثرة وجودية لانها عبارة عن مجموع الوحدات الوجودية فيكون
وجودية ايضا لان المركب من الوجوديات وجودي قطعا واذ قد ثبت ان الوحدة والكثرة
زايدتان على وجود معروضاتها وكانتا وجوديين فكل منهما اما جوهر او عرض لا سبيل الى
الاول فتعين الثاني ولا يلزم من عروضهما ان يوجدا في الجوهر فقط اذ الوحدة قد يوجد في غير الجوهر
وكان المحل حال الى وجودهما ولذلك عبر عن حجة المتكلمين بقوله وعورض دليل كون الوحدة ثبوتية
بان الوحدات لو وجدت ومع كونها وجودية كون جزئياتها وخصوصياتها كذلك فان الثبوت
والانتفاء باعتبار الافراد اذ لا وجود للمطلقات في الخارج ولو سلم فغير معلوم لكانت متشابهة
في كونها وحدات لان مطلق الوحدة معقول عليها بالتواطئ ومتميزة كل وحدة من الاخرى بخصوصيات
مختصة كل واحدة منها بواحدة فيكون لها اي لتلك الوحدات وحدات اخر اما لان كل ما كان
موجودا فله وحدة زايدة على وجوده واما لان خصوصة كل واحدة منها زايدة على ماهيتها التي
مميزة لكل منها عن الاخر وكل ما كان كذلك فهو يستلزم الوحدة فيكون لتلك الوحدات وحدات
اخر وينقل الكلام اليها ويلزم اما الدور او التسلسل واما ان كانت اعتبارية ولا يلزم
الاشتراك وان اشتركت فلا يلزم التسلسل لانقطاع السلسلة بانقطاع الاعتبار
وذكر قال المحقق الطوسي ان الوحدة والكثرة من الاعتبارات العقلية لا من الموجودات الخارجية
ويمكن الجواب بان وجودها وكونها زايدة على ذات معروضاتها لا يستلزم اشتراكها في امر كلي
بين خصوصياتها فلم لا يجوز ان يكون انواعا مختلفة ولا يكون بينها امر مشترك سوى لفظ

الوحدة او معنى الوحدة عرضا عاما فلا كتاب في شيء من الوحدات الى وحدة اخرى فلا يتسلسل
فان قيل فلتم ان كل موجود لا بد له من وحدة زايدة عليها فيتم التسلسل وان لم يشترك بينها
شيء اجيب بما اشتهر بينهم في امثال هذه من ان كل معلوم سوى الوحدة فلا بد لكونه واحدا
من وحدة حاصلة زايدة عليه واما نفس الوحدة فهو واحد بذاته من غير احتياج الى انضمام
وحدة اخرى وايضا يجوز ان يكون مطلق الوحدة كليا مشككا كما صرح به الامام في المباحث
المشرقية من انه كذلك يجوز ان يكون نفس الوحدة وجودية ووحدة عدمية وقيل مطلق
الوحدة من المعقولات الثانية واعترض عليه بان المعقول الثاني عبارة عن عوارض الوجود
الذهني وسيما يوضان للموجودات في الخارج وللجواب ان كون الشيء معقولا ثانيا لا
ينافي كونه وصفا للموجود فاذا هي معقول اول فانا بعد نتعقل الوجودات الخارجية نتعقل
انها لا تنعدم من حيثه كذا ثم اعلم ان الوحدة والكثرة لما كان بينهما تباعد وتناف بحيث لا يجوز
اجتماعهما في محل واحد فلا بد على تقدير وجودهما ان يكونا من الاعراض المتقابلة لكن الوحدة
لما قوم الكثرة ولا شيء من المتقابلات كذلك فوجب في المقام من البيان وذلك قال فرع
على وجودهما ان الوحدة لا تقابل الكثرة لزاتها وان كانتا صعبي بينهما غاية التباعد بحيث لا يجوز
اجتماعهما في محل واحد لما ستوقف ان اقسام التقابل اربعة ولا يجوز بينهما شيء من هذه الوجوه
الاربعة اما العدم والملكة والايجاب والسلب فلانه لا بد فيهما من ان يكون احدهما عدما للاخر
وهو منتف ههنا اذ ليس احدهما عدم الاخرى مع تقابل التضاد والتضايف لا بد وان يكون
احدهما مضادة للاخرى او مضايفة وههنا لا يصح ان يكون احدهما ضدا لها اي للاخرى
ولا مضايفا لتقوم الكثرة بها اي بالوحدة ولا شيء من الامور المتقومة بما يكون عدما لما يقومه
لان الموجودات لا تتركب من اعدام ولا بالعكس ولا مضايفا لان مابه يتقوم الشيء يجب
ان يتقدم عليه ولا يجوز تقدم احد المتضايفين على الاخر واما التضاد فقالوا لانه لا شيء
من الضد يقوم الضد لان الضد لا يجامع الضد والمقوم من شرط ان يجامع ولان من خواص
الاضداد انه لو طرء على موضوع واحد يا شخصي اثنان او اكثر فذلك الموضوع باق بعينه
على وحدته الشخصية والوحدة والكثرة ليستا كذلك فان الواحد اذا طرء عليه الكثرة لا يكون
ذلك الواحد باقيا بشخصه وكذا الكثرة والكثيرة التي اعتبرت فيه الوحدة ليس موضوع الوحدة و
الكثرة هناك واحدا بل موضوع الكثرة هو مجموع الاجزاء حقيقة باعتبار التفصيل وموضوع
الوحدة المجموع من حيث انه مجموع باعتبار الاجمال فموضوعهما مختلفان بالحقيقة ومن الناس
من ظن ان الوحدة والكثرة لا يزول شخصية شيء منهما بورود الاخر عليها وهو باطل واستدل عليه بانه
والا لكان تزيين الماء الواحد في اوان متعددة اعدادا للماء واحدا واحدا والحاد المياه متعددة وكذا
جمع المياه المتعددة في اناء واحد اعدادا للمياه واحادا للماء واحدا والضرورة تعلق ببطلانهما

ولا يخفى ان هذا وهم عامي اذ لا يمكن ان يطرأ شيء منهما على ما يطرأ عليه الافتراق فان المتصف بالوحدة عند المتكلمين هو الجوهر الفرد ليست وحدات وذلك متصفا بالكثرة من حيث هو وكذا عند الحكماء فان الواحد غير الكثير والمتصل غير المنفصل في الذات والوجود ولذلك اثبتوا الهيولى لئلا يكون الانفصال اعدام شيء بالكلية والاتحاد سلبي عن لا شيء بالكلية ومن الناس من يقول ان موضوع المتقابلين لا يلزم ان يكون واحدا بالشخص بل حسبما بانة فقد يجوز ان يكون واحدا بالشخص كالعدل والجور لزيد او بالنوع كالزوجية والانانية للانسان او بالجنس كالزوجية والفردية للعدد وغير ذلك ولهذا جوز ان يكون بين الوحدة والكثرة تقابل بالنوع او بالجنس وهذا غلط فانه لو اكتفى في موضوع المتضادين بالوحدة النوعية او الجنسية للزم ان يوجدا معا في موضوع واحد في زمان واحد وذلك يبطل التضاد واذا اشكل هذه الا مر قالوا بل التقابل بينهما لكونها يعني الوحدة مكيال الكثرة لانها يعنيها ان عد بها مرة بعد اخرى والكثرة مكيلة بها اي مستغنية بالعدد بها وهو يعني كون الوحدة مكيالا اضافة عرضت لها اي للوحدة وكذا المكيلية للكثرة وما كان بين هذين الوصفين تقابل بالذات فبين الوحدة والكثرة المو صوفين بهما تقابل بالعرض وكذلك الوحدة علة والكثرة معلول والعلية والمعلولية متضايفان وبا لجملة ان الوحدة جزء الكثرة والجزء باعتبار التحصيل علة وباعتبار الافناء مكيال وبكلتا الجهتين يتحقق بينها التضايف بالعرض هذا على تقدير ان يكون الكثرة موجودة موكبة من الوحدات واما على تقدير ان يكون عبارة عن مجموع الوحدات او وصفا وجد عند وجودها فلا يكون كذلك ايضا ان التقابل والتضايف انما يتحقق بين مفهومي المكيلية والمكيالية والعلية والمعلولية لا بين معروضاتها فانه لا تقابل بين الواحد والعشرة وايضا من المعلوم ان الوحدة والكثرة متقابلتان بدون اعتبار حدوثين الوصفين فضلا عن انهما يتقابلان بين الوصفين بل الوجه ان التقابل بينهما اما تقابل غير الاربعة المشهورة او تقابل تضاد ولم يجز فيه صحة التعاقب على واحد بالشخص بل يكونان وصفين بينهما غاية التباعد بحيث اذا قاما بشخص واحد لا يجوز العقل اجتماعهما سواء جاز تواردهما او خلو عنهما معا كالحالين عن جميع الالوان او يختص باحدهما كالزوجية لزيد والانونة لهند وبهذا يعلم التوارد من ان يقتضي موضوع بعض شروط يأتي الاشارة اليها فنرجع عن ابحاث الشركة بين الوحدة والكثرة وما يتفرع على وجودهما من بحث التقابل بينهما شرعنا في الاحوال المختصة بكل واحدة منهما وبدأنا باحوال الوحدة لتقدمها على الكثرة طبعا ومن الاحوال المختصة بها الانقسام الى اقسامها لتعلم ذواتها اجمالا ثم بست لها الاحوال ولهذا كانت التقسيمات تلو التعريفات ولكونها تابعة لموصوفاتها في الوجود والتعقل قدموا موصوفاتها لتبيين اقسامها ولهذا قال في عنوان البحث الثاني في اقسام الوحدات اي في انقسام مطلق الوحدة الى اقسامها التي هي انواع الوحدات

ثم قال في التفصيل الواحد ان منع تصور مفهومه عن الحمل على كثيرين وفي بعض النسخ نفس مفهومه حذف لفظ التصور وهو اولى كزيد وهذا الفرس مثلا فان الواحد بالشخص يمنع ان الواحد هناك شخصي وان لم يمنع نفس تصور مفهومه من الحمل على كثيرين فالواحد هناك اما نوع او جنس او غير ذلك لكن المقصود ليس وحدة هذه الكليات بل وحدة جزئياتها باعتبار كلياتها فتلك الجزئيات كثيرة في انفسها ووحدة باعتبار كلياتها ولهذا قال فنوع واحد من وجه وكثير من وجه ثم ان جهة الكثرة غير مقصودة ههنا لانها ظاهرة وانما جهة الوحدة التي هي المقصودة محتاجة الى البيان ولذلك قال فجهة الوحدة التي يكون الامور الكثيرة واحدة بها ان كانت نفس الماهية لذلك الكثرة كما هية الانسانية مثلا بالنسبة الى افرادها فنواي الواحد بتلك الجهة الواحد بالنوع فان زيدا وعمرا انما يكونان واحدا باعتبار حقيقتهما الشتركة بينهما وان كانت تلك الجهة جزءا منها اي من نفس الماهية فنواي الواحد بتلك الجهة كزيد وفرس وحمار مثلا الواحد بالجنس ان كان تلك الجهة تمام ماهية مشتركة بينها او يكون واحدا بالفصل ان كان بعض ماهية مختصة بذلك النوع كوحدة زيد وعمرو في الناطقية فانهما واحد بالفصل ايضا ولو قيل فصل الجنس في الجنس ورجوع مثل الجوهر الناطق او الجسم الناطق اما الى الناطق او الجوهر الخرجت الجهة الزائية في الثالث ولوادرج الاتحاد في الفصل في الاتحاد والنوعي لاستلزام الفصل النوع لكان احسن واولى ويكون ملاءما لما سيأتي في التسمية من ادراج الوحدة الفصلية في الاتحاد النوعي ويسمى مماثلة هذا اذا كانت الجهة غير خارجة واما اذا كانت خارجة عنها اي عن ماهية الواحد سلكت الجهة فنواي الواحد بالوضع ثم تلك الجهة الوضعية اما ان يكون بالحمول على اشياء كثيرة ويعبر عما يحل عليها وحده فيكون تلك الاشياء واحدا بالحمول كالاتحاد والتطبق والتلاصق في البياض المشتق منه الابيض المحمول عليها واما ان يكون تلك الجهة موضوعا للحمولات متعددة ويكون تلك الحمولات واحدة بالموضوع كالاتحاد الكاتب والضاحك في الانسان الذي هو موضوع لهما يقال الكاتب والضاحك واحد في كونهما محمولا على الانسان ولذلك يجوز ان يقال الكاتب ضاحك وبالعكس ولا يقال القطن ثلج الا مجازا لان الاتحاد في الموضوع اتفاق في الذات خلاف الاتحاد في الحمول لا يقال ان ما كانت خارجة عن ماهية الكثرة لا تنحصر في الوحدة بالحمول والموضوع بل منها ما يقام مقام الوحدة في التعلق كوحدة نسبة النفس الى البدن والملك الى المدينة وغير ذلك من الامور المتناسبة في بعض وجوه الوحدة لانا نجاب بان كلامنا يرجع الى شيء من الموضوع او الحمول ثم لما قسم الواحد الى اقسامه اراد ان يبين احوال كل قسم فقال الواحد بالشخص ان لم يقبل القسمة اصلا فان لم يكن لمفهوم سواه ان سوى انه لا يقبل القسمة فنواي الوحدة لعله اراد به الوحدة الشخصية التي هي وضع لواحد بالشخص بعينه لان الكلام في الواحد بالشخص لكن الحق ان الوحدة ليست بقسمة الواحد

ان كانت اى واحد كان وحده لان المعدوم من الواحد هو النصف بالوحدة والوحدة ليست كذلك وقابل
ان يقول كيف لا يكون للوحدة معدوم سوى انه لا ينقسم يجاب انهم عرضوا بان هذا المعنى خارج عن
حقيقة الوحدة والتعريف به رسمى وانما ان كان له معدوم سوى انه لا ينقسم فاما ان يكون ذلك
الواحد ذات وضع اى قابل للاشارة الحسية بان هنا او هناك وهو النقطة ولا يكون ذات وضع
وهو المفارق الشخصى واما ان يقبلها اى قبل الواحد الشخصى القسمة الى الاجزاء وتشابهت
اجزاؤه اى تساوت فى الاسم والرسم فهو الواحد بالاتصال فان كان قبوله القسمة الى
تلك الاجزاء المتشابهة لذاته فهو المقدار الشخصى القابل للقسمة الوهمية على ارای من اثبت
المقادير وان كان قبوله لا لذاته وهو لجسم البسيط كما مر الواحد بالشخصى المتصل على وجه
لا يكون فيه مفصل اما حقيقة على راى نفاة الجزء واما حكما على راى مثبته والا اى وان لم يتشابه
اجزاؤه المقدارية بل يكون امورا مختلفة الحقيقة فبالاجتماع اى فهو واحد بالاجتماع كالشخص
الانسانى المنقسم الى اعضائه وقد يقال الواحد بالاتصال للمقدارين متغايرين عند حد
مشترك كضلعى الزاوية فانهما واحد بالاتصال من حيث انهما يشتملان فى نقطة مشتركة بينهما
موجودة بالفعل ويخالف لهما بالنوع كلاف الحدود المشتركة الغير الواقعة فى الزاوية فانه
لا يتعين ما لم ينفصل طرفاه ويتلازم طرفا هما اى طرفا المقدارين بحيث لا ينفصل طرف احدهما
عن الآخر وهو يستلزم تلازم طرفى محليهما فيستقيم وله بحيث يلزم من حركة احدهما حركة محل
الآخر كما نبه المفصل المتصل كل منهما بالآخر قال فى المباحث الشرقية وكل واحد من القسمين
اعنى متساوية الاجزاء او مختلفتها اما ان يكون حاصلا فيه جميع ما يمكن فيه الواحد بالاتصال او لا
يكون فهو كثير وهذه قسمة اخرى للواحد بالشخصى اورده هكذا بقوله وايضا فالواحد الشخصى
ان حصل له جميع ما يمكن له فى ذاته لا فى وصفه بحيث لا يقبل الزيادة والنقصان من بعد فهو
الواحد التام كخط الدائرة فانه لا يمكن ان يزاد جزء على ما وجد بخلاف الخط المستقيم فان
الزيادة عليه ممكن ابدا وان لم يحصل جميع ما يمكن كالخط المستقيم فهو الواحد الغير التام و
يقال له الواحد الناقص والتام اما طبيعى ان شاء وحدته من الطبيعة او وضعى ان كان
منشأ الوحدة هو الوضع والهيئة او صناعى ان كان وحدته بحسب الصناعة والتام الطبيعى
كزيد لحاصل له جميع ما يمكن من اجزائه بحسب الطبيعة النوعية كاليد والرجل وغير ذلك قوله
ودرهم مثال للتام الوضعى فانه قد حصل له جميع ما يمكن له فى كونه درهما وانخلاعه عن الدرهم
باعتبار الوضع والهيئة قوله وبيت مثال للواحد الصناعى فانه قد حصل له جميع ما به
يصح ان يطلق عليه اسم البيت باعتبار صنعة النجار وعمل البناء ثم اعلم ان الوحدة التى يكون
معروضا للكثرة كالوحدة النوعية وغيرها يسمى كل نوع بحسب ما هو باسم يخصه بحسب
الاصطلاح تسهيلا للتعبير عنها مثلا يقال للوحدة النوعية المماثلة والمجانسة وغير ذلك

وهو قوله ثم ان الاتحاد بالنوع يعنى الوحدة النوعية سمى مماثلة ولاستلزام الفصل النوع
لم يكن الوحدة فى الفصل مستفادة من الاسم بل هو ايضا يسمى مماثلة والاتحاد بالجنس يسمى
مجانسة والاتحاد بسبب العرض ان كان فى الكم كالاتحاد فى ذراع من ثوب وذراع من شجر
فى الطول يسمى مساواة وان كان فى الكيف كالاتحاد فى الشخصين فى العلم او اللون او غير ذلك
يسمى مشابهة وان كان فى الاضافة كالاتحاد فى زيد وعمرو فى بنوة بكر يسمى مناسبة وان
كان فى الشكل والهيئة كالاتحاد فى الشخصين فى الهيئات المخصوصة والاعراض الخمسة يسمى
مشاكلة وان كان فى الوضع كالاتحاد الشخصين بالقياس الى الجهات يسمى موازاة
قيل كتاوى سطحى كره مجوفة مساوية التخن فان كل واحد منهما يشارك الآخر فى قرب الاجزاء
وبعدها عن الآخر فعند اشتراكهما فى وضع اجزاء احدهما بالقياس الى الآخر وان كان ذلك الاتحاد
والوحدة فى الاطراف بان يتساوى المقداران فى الطرفين يسمى مطابقة لانطباق طرفى كل منهما
على طرفى الآخر كانطباق احد الطابقين المتساويين على الآخر والبحث الثالث من مباحث
فصل الوحدة والكثرة فى بيان اقسام الكثرة ولما كانت الكثرة فرع المغايرة ومتأخرة اياه
وكان الكلى كما سبق انواع الوحدات كان التعرض لاقسام الكثرة بعد التعرض لابداء المذكر
المغايرة فنقول كل اثنين اى اسمين كانا مطلقا هما متغايران لان الاثنينية بعض المغايرة
البينة سواء كانا وجوديين او عدميين او احدهما وجوديا والآخر عدميا وقال مشايخنا بعض
الاشارة ليس كل شيئين غيرين بل الشيئان اذا استقل كل منهما واستغنى عن الآخر بالذات
بان لا يكون احدهما محتاجا الى الآخر لذاته كاحتياج الكل الى جزئه والحقيقة الى الاتصاف
والقيام فى الخارج الى الآخر كاحتياج الصفة الى الموصوف على معنى انهما كانا بحيث يمكن انفكاك
احدهما عن الكل والواحد منهما عن الآخر بالمعنى المذكور فهما غيران وجوزان يرادا بالذات والحقيقة
معنى واحد وحينئذ يكون احدهما عن مثل الكل والجزء بالذات وعن مثل الصفة والموصوف معاوقوله
بحيث يمكن الخ والا اى وان لم يستقل كل واحد منهما عن الآخر على الوجه المذكور فهو صفة
وموصوف ان كان احدهما قائما بالآخر فقائم به هو الموصوف والقائم هو الصفة كالعلم
والعالم او كل وجزء ان كان احدهما مقوما للآخر بان حصل موصوفه ومن غيره كالعشرة والخمسة
ولهذا اى ولاجل الاصطلاح على ان المتغايرين هما الشيئان اللذان استقل كل واحد منهما عن
الآخر بالذات والحقيقة قالت الاشاعرة قالوا ان الصفة مع الذات لا هو هو ولا شيئية بينهما و
التعدد فى الصفات دون الذات ولا غيره لانه لا تحصل الصفة ولا تحقق بدون موصوف بها
قالوا لما قال مشايخنا بوجود الصفات القديمة مع انهم لم يعدوا لوا بتعدد القدماء ونفوا التوبة
قديما غيرانه ؟ فاولوا النصوص عن ذلك بنفى المغايرة بين الصفات والذات وبين الصفة
وفيه نظر لانه انما يرتفع تعايرا القدماء ولا يرتفع تعدد هم وهم لم يقولوا بتعدد القدماء

ايضاح انهم قد صرحوا بانها سبعة او ثمانية ولو اراد وا به ذلك لقالوا انها غير تعدد الذوات
القديمة لا تعدد صفات قديمة لذات قديم حق كامل واجب اتصافه بكل صفات الكمال الخ نعما
نقايض بل لكن انهم طاروا من اصطلاحات اهل الشرع والستهم ان الغير لا يطلق الا على ما لا
يتضمنه الشئ ولا يستلزمه فان ما كان كذلك كان منفصلا بذلك الشئ فان المتباينين ومن التغاير
جواز الانفكاك من الجانبين فيجب ان يقولوا ان صفات الله ليست غيرذاته اذ هو معنى لا يوجد
فيما بين الجزء والكل والصفة والموصوف فانه لا يعقل الكل بدون جزئه ولا الصفة بدون موصوفه
وعلى ذكر الاصطلاح ينقسم الاثنان بالقسمة الثنائية الى غير من والى ما ليس كذلك فالكثرة عند هم
لا تستلزم التغاير وما ليس بغير من ينقسم الى صفة وموصوف والى كل وجزء والى غير ذلك في
سائر العقلاء فالثنيان والغيران سيان وان الكثرة تستلزم التغاير كما تستلزم الاثنينية
الحقيقية الحقيقي والاعتبارية الاعتباري وتقسيم الكثرة والاثنينية والغيرية على اصلهم حاصل الحص
وعلى اصطلاح الاول فالغيران ان اشتركا في تمام الماهية متماثلان مثل زيد وعمرو والمشتركان
في الانانية الخ هي تمام ماهيتهما المشتركة بينهما والا اي وان لم يشتركا في تمام الماهية سواء
اشتركا في ذاتي اخر او عرض او لا يشتركا في شئ اصلا فمتخالفان ثم المتخالفان متماثلان
ان اشتركا ايجابا في موضوع واحد في زمان واحد من جهة واحدة او جهتين كالسواد والبياض
مثلا فانهما يوصفان بالجسم ويوجدان فيه بحسب الخارج وينبغي ان يراد بالموضوع ههنا
ما هو الاعم مما يصدق عليه الشئ صدقا حقيقيا ومما يوجد فيه الشئ بحسب الخارج لان المتضادين
متقابلان باعتبار وجودهما في الخارج مع قطع النظر الى محل واحد وكذلك المتضايفان خلافا لمن يقول بوجود
الاضافة وان المتقابلين بحسب الايجاب والسلب يجب ان يكون باعتبار الكل والصدق وكذا
العدم والملكة من وجه فناسب ان يذكر اقسام المتخالفين على وجه يفيد حصر جميع الاقسام
على جميع الوجوه والاولى ان يسمى ما يوجدان اجتماعهما بحسب الكل الخارجي بالمتضايفين
وما يوجدان اجتماعهما بحسب الصدق اما بالتباين او بالمتداخلين او ما ليس شيئا منهما
فبالمتباينين وهو محصول كلامه المتخالفان ان كانا موجودين معا في محل واحد بوجود خارجي
فهما متضادان مثل السواد والحركة وان لم يكن كذلك لكن كانا مفهومين متصادقين على شئ
وسماتا دليان ان صدق كل واحد منهما على كل ما صدق عليه الاخر مثل الانسان والناطق
والضاحك والمتعجب ومتداخلان ان صدق احدهما على بعض ما صدق عليه الاخر ومن ضرورته
ان يصدق عليه ذلك الاخر بالكلية ايضا فان صدق على جميع افراده فهو الاعم مطلقا كالحيوان
والانسان او الكاتب ومحرك الاصابع والا اي وان لم يصدق احدهما على جميع افراد الاخر
بل يصدق ذلك على بعض افراده ايضا فكل منهما يكون اعم من الاخر من وجه واخص منه من وجه
آخر كالحيوان والابيض ومتباينان ان لم يشتركا في شئ اصلا من الموضوع والمحكوم عليه

ثم المتباينين

ثم المتباينين قد يكونان باعتبار الوجود وقد يكونان باعتبار الصدق والاولى ان يترك ههنا قسمة
التساوي والتداخل والتباين فانها من الاصطلاحات المناسبة للمباحث المنطقية ولم يذكر
في كتب الكلام في هذا المقام بل المذكور في كتبهم انهم قسموا الغيرين الى المتباينين وغيرهما ثم الغيرين
الى المتقابلين وغيرهما وسموا ما سماه المعنى بالمتضادين ثم المتباينان اما ان يكونا مما لا يصدق
ان يصدق فاعل شئ ويوجدان فيه كالدوات العينية مثل هذا الانسان وهذا الفرس او يكونا
مما يصدق لذكر والاول لم يذكره المعنى ههنا ولم يلتفت اليه القوم ايضا في هذا المبحث لعدم
تعلق المباحث به من هذا النوع واما ذكره بقوله متقابلان ان امتنع اجتماعهما في موضوع
واحد من جهة واحدة في زمان واحد وهذا اما يكون توفيقا لمطلق التقابل ان اريد بامتناع
الاجتماع في الموضوع ما هو الاعم من ان يكون باعتبار الصدق والكل او باعتبار الحلول والوجود
الخارجي فيه يشمل تقابل التضاد والايجاب والسلب وقوله من جهة واحدة لادخال المتضادين
كالابيض والاسود العارضين لزيد من جهتين وقوله في موضوع للاشعار بان جهة النسب
انما تتعين باعتبار الموضوع وكذا قوله واحد عن مثل الجسم الابيض فان المتقابلين فيه
وان اجتمعا في الوجود لكن لا في موضوع واحد وقوله في زمان واحد لئلا يخرج المتضادان مثل
السواد والبياض فانهما قد يكونان في جسم واحد على سبيل البدل لا يقال لذكر اجتماع هذان
في ذكر الجسم وان كانا في الوقتين على سبيل المجاز فرع بوحدة الزمان دفعا للتوهم المجوز
ثم المتقابلان لا كونا ان يكونا عدميين فاما ان يكونا وجوديين او احدهما وجوديا والآخر عدميا
فان كانا وجوديين بان لا يكون احدهما سلبا للآخر واحكم بعقل احدهما مع الذهول عن الآخر
فضدان كالسواد والبياض والمشهور من تفسيرهما عند الحكماء انهما الوجوديان المتعاقبان
على موضوع واحد لا يتصور اجتماعهما فيه بينهما غاية الخلاف وقد حذف القيد الاخير ودل
بالمحل فيكون التوفيقات اربعة المذكور المشهور وما اسقط منه قيد غاية الخلاف من غير بدل
لفظ الموضوع وما بدل فيه لفظ الموضوع من غير اسقاط القيد المذكور وما اسقط فيه
القيد مع التبديل ويسمى الاول المشهور بالتضاد الحقيقي لكونه المعتبر عند علوم الحقيقة
ويسمى الثاني الذي ذكره المحصل التضاد الشهوري لكونه المشهور فيما بين علوم الفلسفة
وعلى التوفيق الاول تخرج مثل الحرة والسواد والصور النوعية على تقدير ان تكون من المتضادين
مثل المائية والنارية على تقدير الفرق بين الموضوع والمحل وعلى الثالث تخرج منها ما ليس
بينها غاية الخلاف ولا تخرج الصور النوعية واما على الرابع فلا تخرج شئ من المتضادين
اصلا وقد يعد مثل الوحدة والكثرة قسما قاما من التقابل وليس كذلك بل هما من المتضادين
ولا تقدح تقدم الكثرة بالوحدة فان المقوم لا سطل وما يبطل لا تقوم على ما قلنا سابقا
ومن حيث اعتبر في كون المتقابلين وجوديين بحيث ان لا يكون احدهما سلبا للآخر يدخل

في المتضادين ايضا مثل الحركة والسكون والذكورة والانوثة والزوجية والفردية والصحة والمرض وفي العدم والملكة والايجاب والسلب على تقدير ان يكون احدهما سلبا او كزكر مثل النيام والمستيقظ واما مثل الحركة وعدم السخونة فانما المقابل بينهما باعتبار ان عدم السخونة مستلزم لعدم الحركة فالمقابل بينهما هو تقابل الحركة وعدمها بالحقيقة وايجاب وسلب بالعرض وان لم يمكن تعقل احدهما اي احد المتقابلين الوجوديين مع الذهول عن الآخر بل كان تعقل كل منهما متوقفا على تعقل الآخر تضايفان كالابوة والبنوة فانهما وصفان وجوديان عند المقابلين بوجود الاتصافات وباعتبار اتصاف الموضوع بهما عند من لم يقل به واما على معنى ان احدهما ليس بسلب الآخر فوجوديان قطعا وسياتي تفصيل التضايف في آخر باب الاعراض واما ان كان احدهما اي احد المتقابلين وجوديا والآخر عدميا فان اعتبر كون الموضوع الموصوف بالامر العدمي مستعدا للاتصاف بالوجودي سواء كان في ذلك الوقت او في وقت آخر وسواء كان بحسب شخصه او بحسب نوعه او جنسه القريب او البعيد كالبصر والعمى في شخص الذي لم يبصر بالفعل لكن فيه امكان الابصار اما بحسب شخصه كزيد الاعمى الذي فقد عينه بعد وجودها او بحسب نوعه كالاكمه الذي لم يكن ابصاره بحسب شخصه لكن فيه امكان الابصار بحسب نوعه وكالعقرب بحسب اعتبار جنسه القريب وكالشجر باعتبار جنسه البعيد فعدم وملكة حقيقيان المعتبر فيهما عند اهل العقل واللغة اذا الملكة على المشهور هي القدرة على ما من شانه ان يكون له ذلك متى شاء اكقدرة الابصار للبصير والعدم انتفاء هذه القدرة مع بطلان الهيولى فالعدم الحقيقي المقابل للملكة الحقيقية هو انتفاء امر عما فيه امكان وجوده او في بعض شاركاته الزمانية في ذلك الوقت او في وقت آخر كالامثلة المذكورة واما ان اعتبر فيه الى ذكر المقابل وجود الموضوع المتصف بالامر العدمي وكونه مستعدا للامر الوجودي في وقت ويمكن اتصافه اي اتصاف الموضوع به اي بذلك الامر الوجودي في ذلك الوقت كالكوري فالمتصف بعدم اللحية الذي من شانه في تلك الحالة ان يتصف باللحية لا كالطفل الذي ليس من شانه في تلك الحالة ان يتصف بها فعدم وملكة مشهوران في عرف العام فالحقيق من العدم والملكة اعم من المشهوري منهما على عكس الحقيقي والمشهوري في التضادين وان لم يعتبر على تقدير كون احد المتقابلين عدميا كون الموضوع مستعدا للاتصاف بالامر الوجودي بحسب شخصه او نوعه او جنسه القريب او البعيد فسلب وايجاب كالانسان واللاانسان وهذا النوع من التقابل انما يظهر باعتبار حمل المتقابلين على الشخص الواحد مثل زيد انسان وزيد ليس بانسان وهو بالحقيقة من احوال الالفاظ المحمولة كخلاف التضاد والتضايف والعدم والملكة فانها من احوال الذوات الغير المحمولة عدمية كانت او وجودية وقد اعترض على التقسيم المذكور

وقيل انه غير صحيح لانا قبل الاقسام لان التضاد بين كل وصفين يستلزم التضايف بينهما فيكون التضاد مستلزما التضايف المقابلة وقسيمه فان السواد مثلا من حيث انه ضد للبياض مضاف الى البياض اذ يصدق عليهما بتلك الحيثية وصفان وجوديان لا يمكن تعقل احدهما مع الذهول عن الآخر واجاب المصنف بقوله قلنا انا التضاد بين ذات السواد وذات البياض والمضاف انما هو حيثية كون السواد ضد البياض او السواد باعتبار تلك الحيثية لا هوية السواد نفسه الذي هو موضوع التضاد وتلك الحيثية خارجة عن ذاتيهما التضادين فلا محذور وقيل ايضا المقابل يندرج تحت المضاف لان كون الشيء مقابلا لشيء وصف وجودي لا يمكن تعقله مع الذهول عن المقابل الآخر فيكون المضاف اعم من المقابل مطلقا فكيف يكون المضاف مندرجا تحت المقابل وقسما منه لانه يلزم ح ان يكون كل منهما اعم من الآخر مطلقا وهو محال واجاب المصنف بقوله قلنا المضاف يعني ذات المضاف وما صدقه كالابوة والبنوة مثلا مندرج تحت ما صدق عليه المقابل يعني انه من جزئيات مطلق المقابل ومن جملة ما صدقاته وهواي مطلق ما صدق عليه المقابل اعم من ذات المضاف وما صدقه فنحن لما رأينا لصدقه لصدق ذكر المطلق على ذات المضاف على الضد والايجاب والسلب والعدم والملكة فانه يصدق على كل منها انه مقابل ومطلق المقابل لا يندرج تحت المضاف وانما المندرج تحته اي تحت المضاف هو معنى التقابل يعني كون الشيء بالنسبة الى شيء بحيث لا يجوز اجتماعهما في موضوع واحد في زمان واحد من جهة واحدة فانه اذا كان شيء من الاشياء بهذه الحيثية بالنسبة الى شيء آخر كان ذكر الاول بالنسبة الى ذكر الثاني كذلك بالضرورة فيكون التقابل من الطرفين وصفين وجوديين لا يمكن تعقل احدهما مع الذهول عن الآخر فيكون كل منهما مضافا الى الآخر او يكون المندرج تحت المضاف كلاهما يعني ذات المقابل مع وصف المقابل لا الذات لان ذات المقابل الاعم من ذات المضاف مطلقا وحده من غير اعتبار مفهوم المقابل فانه لا يكون شيء من ذوات المتقابلات غير المضاف مضافا اصلا فيكون المندرج تحت المقابل ذات المضاف كالابوة والبنوة مثلا فانه يصدق عليهما وصفان يمتنع اجتماعهما في موضوع واحد من جهة واحدة في زمان واحد والمندرج تحت مفهوم المضاف هو وصف المقابل وحده او ذات المقابل مع ذكر الوصف كلاهما لا ذات المقابل وحده فانه يصدق على كل منهما امران وجوديان تحت لا يمكن تعقل احدهما مع الذهول عن الآخر ومفهوم المضاف لا يندرج تحت شيء ولا يصدق شيء مما ذكر عليه اصلا وانما المندرج تحت المقابل والذي يصدق عليه مفهوم المقابل ما صدقه فمفهوم المضاف اعم من مفهوم المقابل او المقابل باعتبار ومفهوم المقابل اعم من ذات المضاف فذات المضاف لا يندرج تحته

شئ ومفهوم المضاف لا يندرج تحت شئ فلا يكون شئ من الاسم اخص ومن الاخص اعم
اصلا فلا محذور والحق لو قال تحت مفهوم المقابل يدل تولا تحت ما صدق عليه المقابل لاصاب
والظاهر فان لفظ ما صدق عليه انما استعمل في افراد الشئ وانواعه وههنا لا يستقيم ذلك اذ
المضاف لا يندرج تحت شئ منها ولو اراد به معنى مطلق للمقابل لكان مع بعده عن الفهم راجعا
الى انه يندرج تحت مفهوم ولو قال كذلك اولا لاصاب ولعل ظن انه لو قال تحت مفهوم المقابل
لا يتم الجواب لكن ليس كذلك بل يتم بما ذكرناه من التوجيه لا بما ذكره السيد الشريف من قوله
المقابل من حيث صدقه على افراده اعم من المضاف في من حيث هو هو مندرج تحت المضاف
فان المفهوم منه ان المقابل من حيث صدقه على افراده اعم من مفهوم المضاف وليس كذلك
فان التقابل الذي هو كون الشئ بالنسبة الى شئ بحيث لا يجوز اجتماعهما موضوع
واحدا لخ لا يصدق على كون الوصفين بحيث يمتنع تعقل احدهما مع الذهول عن الاخر وانما
التقابل ما صدقه والموصوف به وان المقابل من حيث ذاته اخفى من مفهوم وليس كذلك
بل الاخفى هو مفهوم التقابل او مفهوم المقابل من حيث انه مقابل لا ذات المقابل
مع ان ما حمل كلامه على تقدير صحته لا يزيد على ان يقال مفهوم المقابل من حيث
انه مقابل ومن حيث ان التقابل من احد الطرفين يستلزم التقابل من الطرف الآخر
يندرج تحت المضاف ومن حيث ذاته مع قطع النظر عن ذكر المعنى يصدق على ما صدقاته
ولا يلزم منه ان يصدق مفهوم المضاف على ما صدقات التقابل فان الصادق على مفهوم
باعتبار لا يلزم ان يصدق على ما صدق عليه ذلك المفهوم من حيث ذاته كصدق مفهوم الجنس
على مفهوم الحيوان باعتبار انه كلي فانه لا يستلزم ذلك ان يصدق الجنس على ما صدق عليه
الحيوان من حيث ذاته وهذا بعينه ما ذكره الخ من ان المضاف مندرج تحت المقابل
والتقابل او المقابل مندرج تحت المضاف مع وضوح فساد الدلالة فكيف يكون عبارته
فاخرة وذكر الخ هنا على اقسام الكسر خمسة فروع الاول المثلان لا يجتمعان في محل واحد وهو
مذهب الاشاعرة وبعض من المعتزلة وهو ظاهر في الجواهر وفي الاعراض استدلوا عليه
بوجوه منها ما ذكره الخ بقوله والا يلزم ان جاز اجتماع المثلين في محل واحد لذاته جاز ذلك المثلان
بحسب العوارض ايضا بيان الكبرى بحسب الذات والحقيقة لان مخصص الاعراض ما هو ذات
الاشياء وماهياتها او محالها وموضوعاتها والكل في الموضوع واحد فيلزم ان يتحد ذات الاعراض
والعوارض جميعا فارتفع الاثنينية فيكون كل منها بالنسبة الى الاخر هو هو من كل الوجوه
فارتفع التماثل وهو خلاف المقدر قيل يلزمهم ان يكون المحال مبصرا دين لان امتناع
الاجتماع هو حال الضدين وجوابه ان ذكر الضدين للتدافع دون المثلين للتطابق وارتفاع
الاثنينية واين هذا من ذاك والاشتراك في امر عارض لا يقتضي الاتحاد ولا التوافق ومنه

اكثر المعتزلة لوجوه منها ان الجسم اذا انتفى عنه الصبغ مثلا بعلق كذره ثم كهنة ثم سواد
ثم حلوكة وليس ذلك الا انتفاء افراد السواد عليه وكذا الحال في اسوداد العنب و
احمرار التفاح وكل ما يحتمل الكيف قلنا ذكرا ما بانتفاء فرد من نوع ضعيف ووجود فرد
آخر من نوع اقوى منه في خواص الجنس او باجتماع افراد متخالفة للطائفة لاختلاف النوع
الثاني من الزوج الثاني ان التقابل بالذات انما يتحقق بين السلب والايجاب لان امتناع
الاجتماع الذي هو حقيقة التقابل فيهما بالنظر الى ذاتهما وفي غيرهما انما هو من حيث ان محل واحد
من المتقابلين يستلزم سلب الاخر لان كل واحد من المتضايفين والضدين مثلا انما يقابل الآخر
لاستلزام وجوده فان السواد مثلا انما يقابل البياض لاستلزام البياض اللاسواد
المقابل له بحسب الذات والابوة انما يقابل البنوة لاستلزام البنوة الابوة المقابل له
بالذات وانما لم يذكر الوهم والملكة لظهور رجوعهما الى الايجاب والسلب بخصوصية شخصي
او نوع او جنس او عال وانما لم يذكر القوة رجوع الاخيرين وتوهم ضعيف والا الى وان لم يستلزم
كل واحد منهما عدم الاخر فهما متباينان كسائر المتباينات لانه لا يوجد بينهما نسبة سوى
التباين والنوع الثالث الفرق بين الايجاب والسلب وبين سائر المتقابلات هو ان
السلب والايجاب لا يصدقان معا على واحد بالشخص والا يلزم اجتماع النقيضين ولا
يكذبان عنه ايضا والا يلزم ارتفاع النقيضين وسائر المتقابلات وان لم يصدقا معا
لكن يجوز كذبهما اما المتضايفان فيكذبان عن المحل الخالي عنهما كهذا الشخص من الحمار والحال عن
الابوة والبنوة والضدان يكذبان بعدم المحل فان الجسم المعدوم خال عن السواد و
البياض او بسبب اتصافه اي اتصاف المحل بالوسط وقد يكون لذلك الوسط اسم مخصوص
كالفاتر المتوسط بين الحرارة والبرودة وكالمز المتوسط بين الحلو والحموضة وقد لا يكون
فتعين عنه سلب الطرفين كالا عادل والا جائر او بسبب خلوه اي خلو المحل عن الجميع اي
عن الطرفين والوسط كالشفافية الخالي عن جميع الالوان والعدم والملكة ايضا قد يكذبان
معا لعدم الموضوع فان زيدا المعدوم مثلا لا يكون بصيرا ولا اعمى وعدم استعداده اي
ويكذبان معا لعدم استعداد الموضوع لها اي للملكة كهذا الشخص من الجماد الذي لا يبصر
بصيرا ولا اعمى بوجه من الوجوه ذكر هذا النوع عقيب النوع الثالث ايهام بان هذا
يباين ذاك والنوع الرابع المضافان يتلازمان طردا اي وجودا وعكسا اي عدما على
معنى ان وجود كل واحد منهما يستلزم وجود الآخر وعدم كل واحد منهما يستلزم عدم الآخر
قيل فيه او قال التلازم للفظ الطرد والعكس تكرار بحسب المعنى لان معنى الطرد وهو
التلازم في الثبوت ومعنى العكس هو التلازم في العدم ولو قال يطردان وينعكسان
لكان اولى والضدان قد يلزمان المحل على البدل بان يكون احدهما لا بعينه لازما له فيتعاقبا

بالفورة كالصوت والرعشة بدون الحي والحركة والسكون في الجسم اذ لا يلزمان ولا يتقابلان
كالحركة من الوسط واليه اي الى الوسط فانها لا يلزمان ولا يتقابلان فانه لا بد ان يتوسطها
اي بين الحركتين سكون في الشعور وان جوز بعضهم عدم تخلل السكون بينهما وقد يلزم احد
اي احد الضدين المحل كبياض الثلج وسواد الفحم فان كلا منهما لا ينفك عن محله اصلا والفرع
اي جنس الاستقراء دل على ان التضاد لا يكون الا بين نوعين اخيرين داخلين تحت
جنس واحد قريب كالسواد والبياض الداخلين تحت اللون فلا يكون بين الاجناس
مطلقا ولا بين الانواع الغير الاسافل تحت جنس واحد وارد البعض على هذا بالخير والشر
والرذيلة والفضيلة بانهما متضادان وليسا نوعين داخلين تحت جنس قريب بل هما جنسان
تحتهما انواع كثيرة واجيب عنه بانا لا نسلم ان بينهما تضادا فان الخير حصول كمال الشيء و
الشر عدم ذلك الكمال لذلك الشيء القابل له فبينهما تقابل العدم والملكة وكذا الرذيلة
عدم الفضيلة عما من شانه ان يكون كذلك وفيه نظر لان التقابل بالعدم والملكة من الاحوال
المتورة بحيث لا يكون شيء من الطرفين هو الاخر باعتبار اذ لا سبيل ان يكون الايجاب
سلبا وبالعكس باعتبار والخيرية والشرية يتعاقبان باعتبار فان الشيء قد يكون
خيرا باعتبار وشرا باعتبار آخر فلا يكون التقابل بينهما بالعدم والملكة وقيل انهما متضادان
بالوهن وفيه نظر ايضا اذ ليس لهم معنى يحصل الا ان المعلوم ان التنافر بينهما من
حيث ذاتهما لا من حيثية اخرى ويكون التنافر متقابلين بهما وهما ايضا متقابلين
بالتنافر وقد اجيب عن اصل الشبهة بانهما ليسا بجنسين لما كثيرا بل عارضان
اقول لا يفيد ذكر ايضا لان عدم كونهما جنسين وكونهما عرضين لما كثيرا لا يكفي لكونهما
ضدين اذ يمكن ان لا يكونا نوعين تحت جنس والحق ان مثل الخير والشر والفضيلة والرذيلة
والملايمة والمنافرة وغيرها من الامور المتغايرة بحسب الصدق والعنوان لا يكونان من جنس
المتضادين فان التقابل بين المتضادين باعتبار الحلول والوجود العيني وليس شيء مما
ذكر كذلك فيكون اعتقاد ذكر من القائلين بانه من المتضادين وهما فرع الخلو من
الفصل الخامس في الوحدة والكثرة شرع في الفصل السادس في مباحث العلة
والمعلول وقد ذكروه بترتيب فصول الامور العامة في اول الباب وكون العلة
والمعلول منها فقال الفصل السادس في العلة والمعلول قال الشيخ في رسالة
الحدود العلة كل ذات وجود ذات اقول انما هو بالفعل من وجود. انما بالفعل
ووجود هذا بالفعل ليس من وجود ذكر بالفعل والمعلول كل ذات وجوده بالفعل
من وجود غيره ووجود ذكر الغير ليس من وجوده ومعنى قولنا من وجوده هو ان يكون
الذات باعتبار نفسها ممكنة الوجود وانما يجب وجودها بالفعل لامن ذاتها بل لان

وجود بالفعل

عبر معنى

ح وجود

قال مع قولنا

معنى وجود ح

ذاتا اخرى موجودة بالفعل يلزمها عنها وجود هذا الذات ويكون لها مع نفسها بلا شرط
الامكان ولها مع نفسها بشرط العلة الوجوب ولها مع نفسها بشرط لا العلة الامتناع
واما مع قولنا وجود المعلول مع وجود العلة فهو ان يكون اي واحد من الذاتين فرضي
موجودا لزم ان نعلم ان الاخرى موجودة ايضا واذا فرض مرفوعا لزم ان الاخرى مرفوعة
والعلة والمعلول معا بمعنيين اللزوميين هذا كلامه وهذا توريف العلة التامة وهي العلة
بالحقيقة والباقي مما يطلق عليه لفظ العلة اما اجزاؤها او معدات فكان اطلاق لفظ
العلة عليها على سبيل المجاز وهذا هو المعتبر في العلية والمعلولية واما البساطة والتركيب
فهو امر اعم والمعلول المركب يجب ان يكون علته مركبة والبسيط اما وعن المختار
كذلك على تقدير التغايرين ذات المختار ووصف الاختيار لكون العلة مجموع الذات
والاختيار واما البسيط اما وعن الموجب فيكون علته بسيطا ايضا قيل والعلة
التامة المشتملة على جميع العلل لا يكون موجودة واحدة مركبة في الاعيان لامتناع
تركب الشيء من الامور الوجودية والعدمية في الاعيان بل العلة التامة موجودة
في العقل ولا يخفى ما فيه من خفي الوقوف والعقل فان القوم هو هوا بان علة الموجود يجب
ان يكون موجودة وان العقل حاكم بان الوجود لا يصدر الا عن موجود واجب بان
المراد من وجود العلة مجرد تحقق تلك العلة سواء كان ذلك التحقق بطريق الوجود او لا
وقد اجاب بما يرجع حاصله الى ان المراد من قولهم ان العلة التامة للموجود يجب ان يكون
موجودة هو ان حالة مدخل في وجوده من حيث الوجود لا بد ان يكون موجودا وما
مدخل في وجوده من حيث العدم لا بد ان يكون معدوما وحالة مدخل في وجوده من حيث
الوجود والعدم فلا بد ان يوجد مع العدم هذا مع وجود العلة ولا يخفى ما فيه ايضا
من ان المركب من الموجود والمعدوم معدوم وصدور الشيء من المعدوم مخالف
للوقوف والعقل والحق ان المراد بالعلة التامة هي العلة القريبة التي لا واسطة بينها و
بين المعلول ويصدر فيها المعلول بلا واسطة ومن المعلوم ان رفع المانع لا يكون جزءا من
العلة بهذا المعنى لانه اذا رفع المانع فاعلية الفاعل او المانع قابلية القابل فسق كل منهما
على وجوده بما وعلى وجود المعلول البتة فلا يكون جزءا من العلة التي يجب من وجودها الوجود
المعلول ومقارنتها له وعدم ذكر من اجزاء العلة التامة كعدم الشرايط البعيدة
والحوادث منها هذا هو الموافق للوقوف والعقل ثم المض بعد ما عنون الفصل بالعلة
والمعلول شرع في تقسيم العلة فكان لم يتعرض لتوريفه لبداهة معنا بالانها هي المحتاج
اليها ومعنى الاحتياج ضروري غير محتاج الى بحر الكتاب نعم المحتاج والمحتاج
اليه ضروري ايضا ومن المعلوم ان مفهوم المحتاج من عوارض العلة لا من ذاتياتها

الامكان صفة لها مع نفسها بلا شرط الا وطالي المض
ولها مع نفسها بشرط العلة الوجوب ولها مع نفسها
بشرط عدم العلة الامتناع ح اصح

نكونه بديهيا لا يغنيها عن التوقيف والتحديد ثم المناسب بعد توقيف مطلق العلة ان نقسم الى التامة
والناقصة ثم التامة الى ما يكون بسيطا او مركبة ثم الى فاعلة موجبة او مختارة ثم نخلي تدبر التر
اجا من امور اربعة اوائل منها ثم الناقصة الى امور ذكرناها في الكتاب لكن لم يجعل كذلك والعلة
انما فعل كذلك لان التحقيق بين اقسام العلة التامة ايضا انما يتحقق بحسب ابزارها التي هي
اقسام العلة الناقصة فيقسم مطلق العلة الى تلك الاقسام كان في اقسامها الى جميع
اقسامها وفيه اي في هذا الفصل مباحث اربعة الاول في اقسام العلة وهي اي العلة وليسا مرها
اربعة لان العلة التي هي ما يحتاج اليه الشيء مطلقا اعم من ان يكون الاحتياج للوجود
او للعدم او للماهية وان كل المحتاج اليه كان العلة الموجبة او لا بد كما في الفعل الغير الموجبة
وان يكون ما به كب بسيطا او مركبا من جزئين او من اكثر والمركب بالاسر وهو ما به
لا بد وفصل بقوله اما ان يكون جزءا منه اي من المعلول ولا يكون كذلك والاول اما ان يكون
جزءا من المعلول اما ان يكون الشيء المعلول به بالفعل وهو الصورة اي لجزء الصوري للامر
المادي الذي وجوده به بالفعل بحيث لا تتقدم عليه ولا ينفك عنه زمانا اصلا كالهيئة الاسريرية
للسرير ثم ان تلك الصورة قد يكون امرا طبيعيا وجوهريا موجودا في نفسه حالا في غيره كالصورة
النوعية للطبايع الجوهرية لان الجزء الصوري الذي به الشيء بالفعل في الانواع الطبيعية
هو صورها النوعية لا هيئتها العارضة لها التابعة لصورها النوعية ومثل تلك الصورة لا يمكن
ان يوجد في غير مادة تلك الانواع لان كلا منها معلل بعلة مخصوصة مادة كل منها فان الصورة
النوعية للانسان لا يمكن ان يوجد مادة الانسان ولذلك يحتاج وجود الانسان الى تلك
المادة ويختص بها واما الهيئة العارضة التابعة لتلك الصورة النوعية فانها قد تحل من كما
فعل في الجوامد ونقش في الجدار وكذا الحال في غير الانسان من الانواع الطبيعية وقد
يكون الجزء الصوري هي تلك الهيئة العارضة لمادة ذلك النوع كما في الانواع المركبة من العار ض
والعوارض كالخاتم والسرير فان صورها النوعية هي بيتها العارضة لمادتها بعينها ومثل
هذا الجزء الصوري يمكن ان يحدث نوعها في مادة غير مادة ذلك النوع لكن انما يكون صورة وجزءا
صوريا ان لو وجدت في مادة ذلك النوع فان الهيئة السريرية اذا وجدت في الخشب
يكون سريرا واذا وجدت في القرطاس او الكرباس لا يكون بل ما يشابهه في الهيئة
لان حقيقة كل شيء انما يكون عبارة عن مجموع المادة والصورة في اية مادة كانت قال
السيد الشريف لا يقال ان صورة السيف قد يحصل مع الخشب مع ان السيف ليس
حاصلا بالفعل لانا نقول الصورة السيفية المعينة اذا حصلت بشخصها حصل السيف
بالفعل قطعا وليست الحاصلة في الخشب عين تلك الصورة بل فرد اخر من نوعها القول
ما ذا اراد ذكر الفاضل بالصور المعينة الخ اذا حصلت بشخصها حصل السيف فان اراد

الصيغة كب شخصها فيلزم ان لا يكون غير ذلك الشخص من افراد نوع السيف المصور
بالصورة الشخصية المعينة الا فرد سيفا عند حصول صورة الشخصية السيفية
في مادة اخرى ايضا وبطلانه ظاهر وان اراد بها المعينة بحسب النوع وهو قد اعترف
ان مادة الخشب فرد من ذلك النوع فيجب ان يكون سيفا حقيقة واذ قد عرفت
ما ذكرناه فقد عرفت ان صورة السيف على تقدير ان لا يكون صورة طبيعية جوهرية
مختصة بالحديد لا يكون السيف بها بالفعل كالصورة الموجودة في الخشب العارضة له
وانما يكون الشيء بها سيفا بالفعل ان لو وجدت في مادة السيف وهي الحديدة فان
حقيقة السيف عبارة عن الحديدة مع تلك الصورة لا عن تلك الصورة في اية مادة كانت
ولا عن الحديدة مع اية صورة كانت او يكون المعلول بذلك الجزء بالقوة وذكر الجزء هو
المادة والمراد بها ههنا جزء الشيء الذي به ذكر الشيء بالقوة كالخشب للسرير ونطفة الاب
للابن وكالاضلاع الثلثة والسطح الحاوي بالمثلث واما موضوع الوصف وان كان مادة
له باعتبار انه حامل لامكانه وهو به بالقوة لكن بعد التفريع بان المراد بها ههنا الجزء لا يمكن
ان يعد الموضوع منها بل هو يجب ان يعد من الشرائط ثم اعلم ان المادة والموضوع
والهيولى والقابل والاسطقس والركن الفاظ مستعملة في الاصول الاول للعالم ولكل
كل منها باعتبار خصوص فمتى باعتبار تواردها على الصور يقال لها مواد وباعتبار التركيب عنها
اسطقس ويعتبر في الاسطقس انتهاء التحليل اليه وعند قيل انه اصغر اجزاء ينتهي اليه
تحليل الاجسام فلا يوجد فيه القسمة الى اجزاء متشابهة وبالقياس الى ما يتكون
عنها بالتركيب او بالاستحالة او بهما معا عنصر وباعتبار تهيئها الى ما ليس فيها قابل وهيولى
والاصل ان الهيولى اسم للمادة الاولى وهي الهيولى الاولى التي هي محل للصور الجسمية
ومادة لكل الاجسام وبالقياس الى ما فيها بالفعل موضوع فالهواء بالقياس الى العالم
ركن وبالقياس الى السحاب للكرة منه بالتكاثف عنصر وبالقياس الى النبات او
اسطقس وبالقياس الى ما فيه من الصفات موضوع وبالقياس الى ما ليس فيه لكنه
يستعد له كالثلج والمطر قابل وهيولى للثلج ركن وليس اسطقسا ولا عنصرا لشيء اصلا
وقد يستعمل بعض منها في موضع الاخر وللاشارة اليه قال المص ويسمى العنصر والقابل ايضا
والكائن ما لا يكون جزءا من المعلول اما ان يكون مؤثرا في وجوده اي وجود المعلول
وهو الفاعل كالنجار للسرير وانما خص المؤثرية في الوجود بالفاعل مع ان لكل واحد
من العلل مدخلا في تاثير الفاعل لان المدخلية في التاثير غير المؤثرية وانما المؤثر هو الفاعل
ولانه لا معنى لعلية الفاعل سوى التاثير في الوجود وقد عبر عنه به ولكل من غير ذكر معان اخر غير
ذكر مثل كون المادة والصورة جزءا والغاية باعثة للمؤثرية فعبر عن كل منها باسم يناسبه

للتمييز بينهما وقد يسمى المادة والصورة علة الى بسيطة ايضا لانهما اجزاء لها بحسب الوجود والخارجي
كما ان البسيط والفصل اجزاء لها بحسب الوجود العقلي قال ابن سينا في الاشارات اسباب الوجود
هي الفاعل والغاية والموضوع واسباب الماهية الجنس والفصل من حيث الوجود في العقل والمادة
والصورة من حيث الوجود في الاعيان او يكون ذكر الخارج موازيا لذكر موثريته اى مؤثرية الفاعل
وهو ادائي والمراد منه ما يرجع الفاعل الى الفعل فان كان هو وجود شيء لم يكون ذلك الفعل
دفع عدم كالجوع للاكل والقعود للجبن وهو ليس بمقصود بذلك الفعل ولا غاية له وان كان تحصيل
وجوده فهو جلب نفع مثل جلوس سلطان للمريد ويسمى ايضا الغاية لانه تنتهي اليها الفعل
المقصود منه وغاية الشيء حاصل ذلك الشيء ومؤداه ومن الغاية ما لا يكون داعيا ولا باعثا
كالفوائد الغير المقصودة للفاعل وكفوائد افعال الموجب والمضطر ثم ان اريد بالعلة ما يتوصل
اثره الى المعلول بلا توسط شيء ينبغي ان لا يعد الغاية منها وان اريد بها ما له مدخل في العلية
والتاثير مع ذلك فلا يخفى فيها ذكر فان وجود الشرائط وزوال الموانع والمعدات بالاسر
لا يدخل تحت هذه القسمة مع ان كلا منها محتاج اليه الشيء ويتوقف عليه ولكل منها مدخل في وجود
المعلول وما قيل من ان كلا منها راجع الى تتميم الفاعل والقابل لا يدفع بطلان الحواله لانه لا
صدق القسم على شيء وعدم صدق شيء من اقسامه عليه بل الجواب الحق انه ليس المراد منه
حصر اقسام العلة الناقصة بحقيقتها اذ لا يخفى ذكر التقسيم في كل منها فان منها ما لا يوجد
فيه المادة ومنها ما لا يوجد فيه الغاية بل المراد ضبط اقسام اجزاء العلة المركبة في الجملة فذكر
ما هو الظاهر في معنى العلية كالمادة والصورة فانهما عدوا اجزاء للعلة اذ بينهما وبين المعلول
لزوم العلية والمعلولية فيما يوجدان فيه وبما عمتنا الانفكاك عن المعلول فيما وجدا فيه بخلاف
الفاعل والغاية وغير ذكر الفاعل لانه لا معلولية للاول فاعل بخلاف سايرا العلل وذكر سائر
الفاعل عند اطلاق العلة واما الغاية فهي اذا كانت معلولة فهي لا تنافي الا انه يحمل الفاعل على الفعل
كانت كانها اول العلل واقدمها واولاها في العلية واما البواقي فلا شيء منها بهذه المثابة فلم يلتفتوا
اليها في وجه الضبط ومنهم من خص القسمة وسمى ما ليس شيئا مما ذكر بالشرط ومنهم من قسم
الى ما يتوقف المعلول على وجوده وسماه بالشرط والى ما يتوقف على عدمه وسماه رفع المانع
والى ما يتوقف على وجوده وعدمه وسماه بالمعدات قال صاحب المواقف والعلة الناقصة
متقدمة على المعلول تقدما ذاتيا سواء كانت داخلة فيه او فارجة عنه واما العلة التامة فمجموع
امور كل واحد منها مقدم فتتقدم بعض تقدم كل واحد من اجزائها مما لا شك فيه واما تقدم الكل
من حيث هو كل فغير ظاهر اذ مجموع الاجزاء هو الماهية بعينها والتصور يقدم بها على نفسها
فضلا عنه مع انضمام امرين اليها من الفاعل والغاية وقال السيد الشريف ان مجموع المادة
والصورة هو عين الماهية بحسب الذات فلا يكون تقدم هذا المجموع على الماهية تقدما ذاتيا

لان التغاير الاعتباري بالاجمال والتفصيل لا يكون مسوغا لخلاف في باب التعريف فان معرفة
المفصل مقدم على معرفة المجمل ولا تقدم وجوده على وجوده اقول لما كانت العلة التامة عبارة ٥٥
عن مجموع امور وجودية وعدمية فكانت انيتها ووجوداتها ووحدتها عقلية واعتبارية فيجب
ان يكون احكامها كتقدمها على معلولها واتحادها اياه باعتبار العقل ايضا وعند العقل
كما يجوز تقدم كل واحد على المعلول ومن جملتها الصورة الممتنع العدم في الواقع كذلك يجوز
تقدم المجموع عنده فان العقل كما يحكم بتوقف المعلول على كل واحد وامتناع وجوده
بدونه الذي هو معنى العدم بالعلية كذلك يحكم بتوقفه على الكل وامتناع وجوده بدونه وبا
جملة ان مجموع الاجزاء شيء والمركب منها شيء آخر ولذلك كان للاول اسم ورسم غير اسم
المركب ورسمه فالعقل يحكم بتوقف التالي الاول فهو يقدمه عليه ومن الجائز ان يمنع تقدم
العلة التامة لكون مجموع المادة والصورة عين الماهية ولم يتوقف لامتناع عليه العلة التامة
مع كونها عين المعلول كما يمتنع تقدمها يمتنع عليها ايضا اذ نفس الشيء وجزءا او مع غيرها
يمتنع ان يكون علة لنفسه اذ من الواجب التغاير بين العلة والمعلول قطعا واعجب
من هذا ما ذكره في المعرفات من ان مجموع اجزاء الشيء حينئذ في الذهن والخارج فلا يجوز
توقف الشيء على مجموع اجزائه لاستلزامه تقدمه على نفسه والبحث التالي اذ هل يجوز تعدد
العلل المستقلة على معلول واحد بالشخص ام لا وهل يجوز تعدد المعلول لعلة واحدة ام لا
وقال الجمهور المعلول الواحد بالشخص لا يجتمع اى يمتنع ان يجتمع عليه علل مستقلة تامة
يوجب كل منها وجود المعلول وحدها واستدلوا عليه بوجهين الاول انه يمتنع ذكرا لا
اى وان لم يمتنع الاجتماع بل جاز ذكرا لا يستغني اى للزم ان يستغني بكل واحدة منها
باعتبار وجوب وقوعه من كل واحدة منها مع انه يحتاج الى كل واحدة باعتبار انها
عليه فيكون اقل ما يكون اثنين مستغنيا ومحتاجا عنها واليهما معا وهو محال لاستلزامه
التناقض وهو احتياج الشيء الى شيء وعدم احتياجه اليه وكون منشأ لزوم الاستغناء
عليه ما عدا كل واحدة منها لا يدفع ذكرا التناقض لان ذكرا مختلف بحسب الاعتبار لان وجه
صدور الكلمين واحد واذا استلزم اجتماع العلتين محالا كان ذكرا ايضا محالا والوجه الثاني
لم يذكره الخصم هو انه اما ان يكون لكل واحدة منها مدخل في وجود المعلول بحسب وجودها
معا فيكون كل واحدة جزء علة اذ الاثر يكون للمجموع او يكون لاحدهما فقط فيكون هو
العلة لا الاخرى او لا يكون شيء منهما اصلا فلا يكون شيء منهما علة اصلا والكل باطل
لان خلاف المقدر فيمتنع تواردهما والعلتين المستقلتين وما لا يقال جاز ان يكون لكل منهما تا ثير
تام كما هو المتنازع فيه فلا يلزم كون كل منهما جزء علة لانا نقول لا نسلم ان يكون تاثير هما فيه
على سبيل العلية او على طريق الترامي فيلزم الاول ان يوجب لذاته او لا مع جزء العلة الا ان

يكون المعلول صادرا مع الغير فلا مع للاستقلال الا الصدور عنه بلا مدخل للغير والتالي يوجب
ان يكون العلة هو الاول مع امتناع التالية للثانية لاستحالة الجا والوجود وقد عرفت ان
الدعوى هو امتناع توارد العلتين المستقلتين الوجود وبين المؤثرين معا على معلول واحد
بالشخصي والوجهان المذكوران يدلان عليه وقد اوردهما دعوى اخرى بهذا النوع هو
ما قيل من انه يجوز توارد هما على سبيل البدل مع امتناع الاجتماع اذا لم يكن تعاقبهما
استحالة بان يكون كل حدث لو وجد ابتداء وجد ذلك المعلول الشخصي فاذا وجدت احديهما
وجد وامتنع وجود الاخرى اذ لو امكن لزم اما اعادة المعدوم او تحصيل الحاصل وكل منهما
محال اقول هذه الدعوى باطلة في نفسها ناشية عن الذهول عن معنى العلية والمعلولية
لان معنى العلية التلازم في الوجود والعدم بل هو نفس ذلك التلازم فوض المعلول موجودا
والعلة معدومة بل ممتنعة فرض محال في نفسه ويستلزم وجود المعلول باعتبار علية الموجودة
وعدمه باعتبار علية المعدومة فيلزم على الفرض المذكور وجوده وعدمه معا وهو محال وما
قيل من ان استلزام عدم العلة لعدم المعلول الشخصي يتوقف على انه لا يجوز ان يكون
لواحد شخصي علتان مستقلتان على البدل فكان اثباته بهذا دورا باطلا ايضا لان استلزام
عدم العلة لعدم المعلول انما هو بمعنى العلية واللزوم بين العلة والمعلول في الوجود والعدم
واستقلال العلية بدون هذه المرتبة وكون ذكر البعض معتبرا في حقيقة العلة والمعلول وجزاء من
حيثيتهما كما ذكرناه فانتفاؤه لها لا يتوقف على تصور العلتين فضلا على توارد هما او امتناع
توارد هما او عدم امتناعه وجواز بعض المعتزلة تعليل الواحد بالشخصي بالعلتين المستقلتين
كجوهر فرد ملتصق بستة احدهما حال ما جذبه الاخرى على السوية في القوة والسرعة
ولا يجوز ان يقوم بذلك الجوهر حركتان لامتناع اجتماع المثلين في محل واحد بل حركة واحدة
شخصية ولا يجوز اسنادها الى واحد منهما فقط لانه خلاف المفروض ولا شك ان كل واحد
منهما مستقل بتحصيل تلك الحركة فقد اجتمع على واحد بالشخص علتان مستقلتان وجواب
الاشاعرة عنه ان حركة ذلك الجوهر مستندة الى الله تعالى ابتداء وجواب غيرهم انا هذه الحركة
مستندة الى مجموعهما معا فكل واحد من الدفع والجذب جزء العلة لا علة مستقلة فان
استقلال كل منهما مشروط بانفراده عن الاخر وهذا هو الكلام في الواحد بالشخص واما
الكلام في الواحد لا بالشخص كالواحد بالنوع او الجنس او غيرهما ذكر فالواحد هناك يطلق
على ذكر النوع او الجنس او الفصل او غيرهما ذكر وعلى افراد كل منها باعتبار شيء منها فانه يقال
لنفس الطبيعة النوعية واحد نوعي ولنفس الطبيعة الجنسية واحد جنسي ويقال على الافراد
ايضا واحد بالنوع او بالجنس وعلى الاشتباه هو نفس الطبايع اذ هي المتصفة بالوحدة
بحقيقة ووحدة الافراد باعتبارها والاختلاف والتعدد في الافراد وعللها لاحتياج الى البيان

اصلا فانها ذوات مختلفة يجب ان يعلل بعلل مختلفة لكن ظن بعض الناس ان نفس الطبيعة
الكلية لا يوجد في الخارج اصلا ولا يعلل بعلة وانما المراد بالواحد بالنوع او الجنس في هذه
المسئلة هو الافراد وهو حيف لان الطبايع توجد في ضمن الافراد وان امتنع وجودها مستقلا
وانما يلزم ان يكون افرادها خارجية ان لو وجدت وحدها واما وجودها في ضمن الافراد
فلا يناسب الكلية بل يحققها فالكلام في ضمن الطبايع نفسها فانها مع انها واحدة في نفسها
يعلل بعلل كل فرد وهي مستقلة في التأثير فكان الحق من ذلك قال والمتماثلان يجوز
تعليلهما بمختلفين من العلتين المستقلتين على معنى ان فردا من نوع يكون معلولا بعلة
مستقلة وفردا اخر بعلة اخرى على معنى ان الطبيعة النوعية يوجد في ضمن الافراد معلولة
بعلل مستقلة اذ الطبايع لا يكون موجودة في الخارج ولا معللة بعلة وانما الموجود والمعلل
هو الافراد والمتماثلة هذا هو معنى قوله والمتماثلان يجوز تعليلهما الخ لكن لا يناسب التمثيل بقوله
كالمتضادين والاولى ان يقال كالمتضادين لان المتماثلين هما المتضادان لا التضاد فكانه
اراد ان مضاد السواد البياض ومضادة البياض للسواد واحد بالنوع وكل منهما معلل
بعلة غير علة الاخرى ولو قال بدل قوله والمتماثلان والطبيعة النوعية بين المتماثلين يجوز
تعليلهما بمختلفين كالمتضادين لاصاب ثم اذ فرغ عن بحث تعدد العلل على معلول
واحد شرع في جواز تعدد المعلول لعلة واحدة فقال والمركب من العلل قد يتعدد آثاره
باعتبار تعدد الاجزاء والآلات كالمركب من العناصر فانه يصدر منه الامساك
للاجزاء الارضية والتلاسل لمائيته والتحلل للهوائية والحرارة والانضاج للنارية وكذا البسيط
قد يتعدد آثاره ان تعددت الآلات والمواد كالنفس مثلا فانه يصدر عنها الافعال
المختلفة والاحوال المختلفة والحركات المختلفة بحسب الاعضاء المختلفة وكالفعل فانه يصدر عنه
الآثار المختلفة في الكائنات بحسب المواد والقوابل واما ان لم يتعدد الآلات والمواد
في البسيط فمعاذ تعدد الآثار جمهور الحكماء لتقولهم بايجاب الفواعل ولم يقولوا بوجود
شيء عن لا شيء فيلزم ان لا يصدر من الواحد من كل الوجوه الا الواحد الذي يلزم
لوجوده وجوده لمعنى وجود وهو لا يجوز ان لا يتعدد والا لبطل البساطة واما المتكلمون
فهم لما قالوا باختيار الصانع له واجاده الاشياء بلا مادة ولا مادة بقدرته الكاملة
وارادته الموجبة فهم قالوا بصدور المتعدده من الواحد الحق والبسيط الصرف الذي هو الله
وما قيل من انه مع اختياره ليس ببسيط ليس بشيء لان الاختيار لا يخرجه عن البساطة
كما ان الايجاب لا يخرجها ولكنهم اتفقوا على امتناع صدور المتعدد عن الواحد
من كل الوجوه بان مصدرية هذا غير مصدرية ذاك لانهما مفهومان مغايران بحسب
احدهما مع الذهول عن الاخر فلا يجوز ان كل منهما نفس الذكر الواحد والا لكان لهما هويتان

محلقتان هو خلاف المفروض فح اما ان يكون احدهما عينه والاخر داخلا او خارجا
او يكونا داخلين او احدهما داخل والاخر خارج فهذه احتمالات ستة لانخرج
عنها شئ وكل منها باطل عدا ما فصله المص بقوله فان دخلا الى العسان المعتبران عن كل
منهما مصدريه او دخل احدهما وانه اى ذات ذلك البسيط لزم التركيب باعتبار دخ لها
او دخول احدهما والتسلسل ايضا باعتبار خروج الاخر والكل باطل وان خرجا عنه
معا او كان احدهما خارجا والاخر لم يخرج كانا معلولين لمصدريتين فيعود الكلام الى
مصدريته لخارجين او الى خارج الواحد ويلزم التسلسل في المصدريات الخارجيه ان لم يدخل
شئ منها بالاخرة اصلا والتركيب ان دخل فالاقسام الستة باسرها لاستلزامها
اما التركيب او التسلسل باطلة قطعا فمصدر الاكثر من واحد عن مثل هذا البسيط
باطل واجب عنه بالمنع والنقض اما المنع فلانا لانم انه على تقدير بيانه يكون مصدريتها
او مصدريه احدهما خارجة يلزم التسلسل وتوضيح ذلك ان المصدرية من الاعتبارات
العقليه التي لا وجود لها في الاعيان فخروجهما او خروج احديهما لا يستلزم العلة لصدور ربما
عن الذات حتى يلزم التسلسل واما النقض فلانه لو تم ما ذكرتم لزم ان لا يصدر عن
مثله شئ اصلا لان مصدريته مغايرة لنفسه لكونها نسبة بينه وبين المعلول فاما داخلة
او خارجة فيلزم اما التركيب او التسلسل مع ذلك يلزم على تقدير صدور واحد صدور
امور متكثرة وذلك جواب الصادر دصدريته ومصدريته مصدريته وهو خلاف المقدر وهم
اجابوا عنهما بان لفظ المصدريه كما يطلق على المعنى النسبي الاضافي الذي ذكرتموه كذلك
يطلق على الخصوصيه التي من شأنها العليه وبها تستلزم العلة المعلول وبها يجب وجود المعلول
عند وجود العلة ويمتنع عند عدمها وبها يجب ان يتقدم عليها بالعليه ومن المعلوم ان
امثال هذه الاحكام والاثار لا ينوط بها المعدوم فيجب ان يكون تلك الخصوصية موجودة
وهي المراد بالمصدرية فعلى تقدير خروجهما او خروج احديهما يلزم التسلسل وعلى تقدير
دخولهما او دخول احديهما يلزم التركيب قطعا ثم انا نجوز ان يكون نفس ذات العلة
بان يكون منشأ الصدور ذاتها وان يكون امرا زائدا عليها لان لا يكون منشأ انتزاع الذات
لكن اذا كان نفس ذاتها لا يمكن ان يصدر عنه الا واحد فيجوز صدور الواحد عنه بان يكون
مصدريته نفس ذاته ولا يلزم المحذور اصلا وناقض بوجه آخر هو قوله وعورض ايضا
بان الجسمية يعني ان الصورة الجسمية في الاجسام تقتضي الحيز بحصول الجسم في المكان
مطلقا وقبول الاعراض الوجودية مع بساطتها عندكم والجواب عنه ان الجسمية ليس
مما نحن فيه لانها وان كانت بسيطة في نفسها لكنها حالة في مادة فيكون معدودة محلها
مجوزا من مثله صدور آثار متعددة فباعتبار ذاتها تقتضي الحيز وباعتبار مادتها تقبل

الاعراض وهذه المسئلة من اعظم الاصول الحكميه التي ضلوا به كثيرا واضلوا كثيرا فانهم زعموا ان
المبدء الاول الذي هو الله تعالى فاعل بالذات لا بالاختيار وانه بسيط من كل الوجوه ذاتا
وحقيقة ماهيه ووجودا فلا يجوز ان يكون منشأ صدور معلول مثل ذلك غير ذاته اذ لا
شئ فيه صالح لان يكون منشأ لصدور المعلول عنه فيجب ان لا يصدر عنه الا واحد وان
يكون ذلك الواحد ممتنع الانفكاك عنه تعالى لما يتخلف المعلول عن علته التامة وبهذا التزموا
انه لا يصدر عن الله تعالى الا معلول واحد سموه بالمعلول الاول ويصدر عن ذلك المعلول
معلول على طريق الصدور الزماني الابجادي اللزومي فيلزم ان يكون سلسلة العلل و
المعلولات قديمة حتى يصل من العلل الى ما يكون تدريجيا الزمانية كالحركات الفلكيه ليصدر
بحسبها الحوادث اليوميه فقالوا ان ما لا يستند وجوده الى مثل تلك الامور التدريجيه بلزاتها
قديمة قطعا كالافلاك بمادتها والعناصر بمادتها وشخصها وصورتها الجسميه بنوعها
وصورتها النوعيه كذلك بمادتها وربتوا عليها ما رتبوا من المفاسد وطرق الضلال كالقول
بقدم الافلاك وعدم قبولها الفناء وعدم الحشر الجسماني واسناد العالم الى غير الله تعالى
وغير ذلك مما تكذبه الضروريات الدينيه والنوايس الالهيه ويبطله جميع الشرايع والجواب
الحق القاطع عرق شبههم وعنق عصبتهم ان جميع ما ذكروه انما يتم ان لو كان ذات الصانع ٩
بحيث يكون علة ذاته شئ من الممكنات مستلزما اياه استلزام سائر العلل الزا نية
معلولاتها وذلك باطل لان ذكر انما يتأتى بالاتحاد المعنوي والاتصال الزماني والتجانس بين
ذات الله تعالى وبين ذوات الممكنات بوجه يتصل وجودها بوجوده وعتنع وجوده تعالى
بدون وجودها كالمادة الجسميه الكائنه جسما مثلا كما هو شان العلل الزمانيه الاعيان
الذوات وذاته تعالى في العلو والجلال والعزة والكمال بحيث لا يناسب ذات شئ مما
سواه واوصافه لا مماثل اوصاف ما سواه ولا يليق لعظم شانه الا ان يكون جزاء عما
سواه ذاتا ووصفا وجبانيا لما عداه بالكليه ولا مناسبة بينه وبين المخلوق بحيث يجوز
ان يكون ذاته تعالى علة لذات شئ مما سواه بل هو لما كان واجبا بالذات ومبدع
الموجودات وموجد الكاينات فقد وجب ان يكون بحيث يفعل ما يشاء بارادته
ويترك ما يشاء في وقت دون وقت وفي حال دون الاخرى لان عدم ذلك نقصان
ينافي وجوب الوجود وكمال الذات وجلال الصفات فان العقل كما يحكم بان عدم القدره
على الفعل عجز ونقصان يجب تنزيه الله تعالى عنه كذلك يحكم بان عدم القدره على ترك
ما يصدر عنه عجز واضطرار يجب تنزيه الله تعالى عنه وانما الكمال صدور شئ عن فاعل باختيا ره
بل مجرد الاقتدار على الايجاد والنفس الايجاد ولذلك اتفق العقلاء على ان محمودا الفاعل
على فعله باختياره لا على فعله باضطراره واذا كان في الممكنات كذلك فكيف في خالق

الكاينات ومبدع الموجودات وبالجملة فكل ما صدر عنه لا يجوز ان يصدر عن مناسبة
ذاتية واستلزام ذاتي بل انما يصدر عنه باختياره عن قدره ذاتيه مصحح وارادة ذاتية
مرجحة بهما يصدر عنه جميع الاشياء فلا تتوهم ولا كمال ولا تجز ولا اضطرار حسب اصوابها واوفا
هذا هو الحق القويم والصراط المستقيم ولا غبار فيه اصلا سوى انه مبني على ان يوجد
شيء عن لا شيء محض وهو مما وراء درك العقل ومما يحير عنده فهم المخلوق وقد اتفق العقلاء
على ان اسرار الالهيات الالهيه لا يمكن ان يدركها العقول الجزئية والبحث الثالث من
مباحث فصل العلة والمعلول في الفرق بين اجزاء المؤثر وشرط في التأثير ولعل المصنف انما
اورد هذه المسئلة للرد على الامام الرازي حيث قال في المباحث المشرقية ان الشرط
بالحقيقة جزء من العلة المادية لان القابل انما يكون قابلا بالفعل مع الشرط ويلزم على كونه
جزء من المادة جزء من الماهية ومن المعلوم ان الشرط لا يكون جزء الماهية فكان المصنف نبه على
الرد عليه ببيان الفرق بين الجزء والشرط حيث قال الجزء ما يتوقف عليه ذات المؤثر ووجوده
وتأثيره في المعلوم والشرط ما يتوقف عليه تأثيره لا تحقق ذاته كالبيوسة للنار اذ النار
لا يؤثر في الحطب بالاحراق الا بعد ان يكون يابسا فاليبوسة شرط لتأثير النار في الحطب
مع انها ليست بداخلة في حقيقة النار المبحث الرابع قيل يعني قال الحكماء الشيء الواحد البسيط
من كل الوجوه كالصانع مثلا لا يكون قابلا لشيء وفاعلا لذلك الشيء معا لان القابل من
حيث هو قابل لا يستلزم الفعل لانه هو الذي به الشيء بالامكان والقوة والفاعل من حيث
هو فاعل يستلزمه اي المفعول بالفعل فانه هو الذي به الشيء عنده ولا يرد عليه ان
الفاعل اذا افاد وجوده لا جب به المعلول والمادة اذا اخذت مع جميع ما يتوقف عليه المعلول
يجب بها ايضا فلا فرق لان الفاعل فيما نحن فيه من البسيط من كل الوجوه يوجب معلوله
قطعا لعدم توقفه على شيء مما لا بد منه في فاعليته كحسب ذاته وليس القابل كذلك فلو
اجتمعا لزم الامكان والفعل معا وهو محال ولان القبول غير الفعل فلا يكون مصدرا
احدهما مصدرا لآخر فاذا كان القابل فاعلا كان البسيط المذكور على المصدرية وهو باطلا نه
ظاهر واجاب الحكيم عن الاول بقوله قلنا استلزام الشيء للشيء باعتبار لا ينافي عدم استلزامه
اياه باعتبار اخر ورد بان امثال هذه الاعتبارات يوجب التعدد في البسيط لانك قد
عرفت ان مصدرية الاثر يجب ان يكون موجودا والقابلية ايضا عبارة عن استعداد
وجودي يحققها استلزم التعدد في الجملة في نفس الامر لا حسب الاعتبار فخطر ما اذ عنع
الجمع بين الوجود بالفعل والعدم بالفعل ولو بالاعتبار وليس كذلك والعدم التناقض بين القابلية
والفاعلية بالاعتبار قيل في جواب ذلك الوجه نسبة القابل الى المقبول بالامكان العام وهو
لا ينافي الوجوب بالفعل انما ينافيه الامكان الخاص ورد عليه بان ذلك هو الامكان العام المحتمل

للامكان الخاص ولذلك يكون عدم المقبول من حيث هو مقبول مع وجود القابل وتمام الدليل
او يقال الاضافة نسبة الفاعل بمعنى ان يكون بالوجوب ونسبة القابل الاستعداد ان يكون
كذلك وجواب الوجه الثاني انه مبني على ان لا يصدر اكثر من واحد والعقول الى الكلام في ان
البسيط لا يتعدد اثاره قد سبق انفا من انه يجوز ان تتعدد مع ان القبول والفعل ليسا
من الموجودات الخارجية المحتاجة الى المصدرية الوجودية لتلك العلة حتى يلزم اما التركيب واما
التسلسل في المصدريات ثم لما فرغ من الباب الاول في الامور العامة من الكتاب الاول
شرع في الباب الثاني منه في الاعراض وانما قدمه على باب الجواهر لانها يدرك بالحواس دون
الجواهر والاظهر في العلم اقدم في التعليم ولان بعض احوال الاعراض يستدل بها على بعض
احوال الجواهر كما استدل بأحوال الحركة والسكون على حدوث الجسم واستدل الحكماء بتقطع
المسافة المتناهية في زمان متناه على عدم تركبها من الجواهر الفردة ولان الشهرزوري من
تعريف الجسم بما يقبل الابعاد الثلثة المتقاطعة على زوايا قائمة وذكر يتوقف على
معرفة البعد والزاوية والقائمة ومنهم من قدم الجواهر على الاعراض لانه قائم بنفسه دون
الوصف فكان هو من توابعه والمتبوع احق بالتقديم ولكل وجهة قال الباب الثاني
في الاعراض ولفظ الوصف مشترك بين معان كثيرة فانه يقال على الموجود في المحل وهو يقسم
الجوهرية وعلى المعنى المحمول على الغير حمل غير المقوم كالابيض والاسود ويقال له الوصف
ايضا وهو تقابل الذاتي وهو ليس من موضوعات مسائل هذا الفن وعلى كل معنى يحمل
على الشيء لوجوده في شيء يقارنه كحركة السفينة المحمولة على جالسها وهو اعني من
المقصود بالبحث ههنا ويقال ايضا على الموجود في موضوع والمراد بالموضوع ههنا المحل
المتقوم بنفسه المقوم لما حل فيه وهو المراد ههنا والتوسعة جعلوا الوصف في اول
كتاب الممكنات قسما من الممكن مقابلا للجوهر ولا يخفى ما يقابله الا الوصف بهذا المعنى
وصرح ههنا بان عند الحكماء موجود ممكن يكون في محل يقوم به حال فيه وعند المتكلمين
هو الحادث الحال في المتحيز بالذات واراد بالكون والحلول اختصاص الباعث والتقييد
في المتحيز ولعل لذلك تركه توقف ههنا والا فالواجب التعريف اولا ثم التقسيم وفي اي
في الباب اربعة فصول الاول في المباحث الكلية الشاملة لجميع انواع الوصف
وما يتوقف عليه احاطة اثبات الاحوال لجميع انواعه وافراده كتقسيمه الى قائمة
وتعريف كل قسم منها وذلك كان خمسة مباحث وكان الاول في تعداد اجناسها
وبيان كميتها وكيفية كل منها والمشهور الثابت بالاستقراء عند الحكماء انحصار الاعراض
اي انحصار اجناسها القابلة في المقولات التسع الكم والكيف والنسبيات التسع
وفي قوله المشهور احتمال على معنيين احدهما المشهور عندنا والثابت لدينا انهم

بعد الاضافة تعدد

قالوا الكزك ولم يقولوا غير ذلك وعلى ذلك نجوز ان يكون عدم ذكر عندهم من المتيقنات
البرهانيات فيتوجه عليهم الاسئلة الموردة ههنا لكن ليس كزك اذ لا طريق لهم اليه سوى
الاستقراء والشهرة وثانيهما الشهور عندهم على معنى ان هذا الحكم وكونه كزك من
القضايا الشهورة المظنونة عندهم لا من اليقينيات والبرهانيات وهذا هو الذي دعى
هذا فيتدفع عنهم اكثر ما اوردناه ههنا لان لفظ الشهور يفيد قوة ان يقال ان اذا انحصار
الاعراض في هذه المقولات التسع من الشهورات فيما بينهم لا من البرهانيات الدايرة
بين النفي والاثبات الظاهرة لجميع الاعتمالات العقلية ولا سبيل لهم اليه سوى الشهرة
والاستقراء وكزا كونها اجناسا غير معلوم عندهم وذلك خالف بعضهم وجعلها ثلثة الكم و
الكيف والنسبة الشاملة للنسبة الباقية وجعل النسبة جنسا عاليا للسبعة وبعضهم جعل
الوضع خارجا عن النسبة فانه ليس بمحض النسبة بل هو عرض يحصل بسبب النسبة فيما
بين اجزاء الشيء من النسب وادخل النسب الباقية تحت النسبة وهو قد جعل اربعة
وجعل بعضهم ايضا اربعة وهو جعل الحركة مقولة برأسها كما قال صاحب التلويحات الوضع
ان لم يكن قارا فهو الحركة وان كان قارا فاما ان لا يعقل الا مع الغير فهو النسبة او يعقل بدون
الغير وحينئذ اما ان يعتبر لذاته القسمة فهو الكم والا فهو الكيف وكونها سبعة ينسب
الى ارسطو وقيل بل هو محدث بعده وهذا كله اعني كون مقولات الاعراض سبعة او
تسعة او اربعة عشر لكما وادعا عند المتكلمين فان كان مما لا يمكن التجرد عنه نوع منه فهو
الاكوان التي عندكما ابا لاين كالحركة والسكون والاجتماع والافتراق او يمكن فهو لا ٤
اما ان يختص بالحي فهو الحيوة وما يتبعها من الادراكات والارادة والكراهة والشهوة و
الغضب وغيرها ولا يختص به فهو باقي انواع الكيف فالعرض عندهم بالتحقيق معروفان
الاين والكيف وهي اي تلك المقولات احدها الكم قد مر لقلة مباحثه او وجودية معروضه
وكونه كالكيف لمفهوم الكيف والكيف معدم على النسبيات للاتفاق على وجوده ولكونه
اظهر الممكنات عند الحواس فعدم الكم على الجوع وقيل لكونه اعم وجودا من الكيف فان
احد قسميه اعني العدد يعم المجردات ولكونه اولى تعرفا من الاعراض النسبية وهو
اي الكم ما اي عرض يقبل القسمة المتجزية لذاته اي لا بسبب الغير كالعلم المتعلق با
لمعلومين فانه يقبل القسمة باعتبار المعلومية لا لذاته ومعنى قبول الشيء شيئا عندهم
وجود المقبول مع بقاء ذلك القابل على هويته الشخصية عند وجود ذلك المقبل
فيه وهو معنى قولهم يجب بقاء القابل عند وجود المقبول فيجب ان يراد بالقسمة ههنا
فرض شيء غير شيء فان قبول الكم القسمة بالمعنى المذكور انما يصور فيما لا تقبل القسمة
الا فرضية الانقطاعية المحلة للاشياء الى اجزائها والوتر انهم جعلوا قبولها قاضية للكم

وهو لا يجامع الا القسمة بهذا المعنى وقبول القسمة الا فرضية خاصة للهيولى الاولى اذ
لا تتغير شخصها ولا تبدل ذاتها ولا يتغير بطريان القسمة عليها فلا يمكن ان تفعلها غيرها
لانها تتناهى الوحدات المعتبرة في ذوات غيرها فيبطل ما عدا الهيولى عند طريانها عليه
واما الهيولى فلما لم يعرها القسمة الكمية فهي على تعينها وتشخصها الشخصي حال الاتصال
بالصورة حال الانفصال وايضا لكونها كزكا كانت قابلة لهما ولزكي عدد وابقبول القسم الكمية
خاصة لها قال الامام الرازي في المباحث الشرقية قبول الانقسام على وجهين احدهما
كون المقدار بحيث يوجد فيه شيء غير شيء ولا يزال كزكا ابدا وهذا المعنى يلحق المقدار
لذاته لانه معنى يوجد في الجسم من حيث تفاوت ذاته وهذه القسمة لا يوجد تغير
في الجسم ولا حركة في المكان والتي الافتراق والانقطاع وهو كون الجسم المتصل بحيث
يحدث له هويتان بعد ان كان له هوية واحدة ولا بد في هذا المعنى من الحركة والانقسام
بهذا المعنى من عوارض المادة وسيجيء فرضه للمقدار وبرهانه ان القابل للابعاد ان بقي مع
المقبول والانفصال اذا عرض فانه يستحيل ان يبقى المقدار الاول في الصورة الجسمية
الاولى ثم قال الكمية عوارض ثلث لا يشاركها فيها غيرها مع وجودها في جميع اقسامها فالاولى
قبول المساواة والثانية قبول البحرة والثالثة كونها بحال يمكن ان يفرض معدودة بواحد فيها او
ليس فيها فبعضهم فوض توصيف الكمية بالخاصة الاولى وبعضهم من ضم اليها الخاصة الثانية وهي
قبول القسمة وذلك خطاء فان قبول القسمة من عوارض الكم المتصل لا من عوارض الكم
المنفصل الا اذا اخذ القبول بالشركة الاسم بهذا كله فيه وما في الملخص بمعناه فقد
صرح ان المعتبر من قبول القسمة في توصيف الكم هو بمعنى فرض شيء غير شيء وهو مع
ذلك مختص بالمتصل وكونها خاصة لمطلق الكم باعتبار اختصاصها بالقسم منه اعني المقدار و
لذلك لا يصلح للتوصيف لانه توصيف بالاخص فكانه قال المنفصل لا يقبل شيأ من القسمة
اصلا واما الافتراقية فلانها من عوارض المادة الاولى وعوارضها فلا تعقلها غيرها لانها
تحليل الماهيات وابطال الوحدات فلا جامع لها شيء سوى المادة المطلقة التي لا يعتبر
في وحدتها الاتصال او الانفصال واما القسمة بمعنى فرض شيء غير شيء فان العدد و
عارض المعدود باعتبار وحدته عارضة لمجموع وحدات ذلك العدد ومعتبرة في عروض
ذلك العدد فان العشرة لا يحصل من الوحدات كيف كانت بل انما يكون عشرة
باعتبار على وجه يطلق على المجموع اسم واحد وذلك انما يكون بوحدة معتبرة في ذلك
بحيث لو لم يكن تلك الوحدات عشرة ومن المعلوم ان القسمة اية قسمة كانت
تبطل تلك الوحدة المعتبرة في كون الوحدات عددا فان اعتبار التفريق بنافي اعتبار
الوحدة العارضة للمجموع قطعا بخلاف المقدار فانه وان انقسم في دائم الاتصال

والوحدة لا توجد في ذاته فلا يناسبه القسمة الوضعية ان اطلقه الكيف ايضا لابطال هويته لان ذا وجه
ولزكي قيل العدد غير متناه في الزيادة وينتهي في طرف النقصان الى الوحدات والمقدار
غير متناه في طرف النقصان وينتهي في طرف الزيادة مع انهم صرحوا بانتهاء الكيفية في المقدار
ايضا فقد ظهر ان التجزية على اي وجه كان يناسب ذات العدد والوضعية لا يناسب ذات
المقدار فهو بعيد لها ثم ان العدد يعد المعدود وقبول القسمة كيف كانت وان لم يجتمع معها
في الوجود وكما ان المقدار يعد بالجسم القسمة الكيفية والا يجامعه ولزكي قالوا العدد قابل لكل
من القسمتين وهو ما قاله الامام الا اذا اخذ القبول بالنظر الى الاسم ولو قيل في موضع يقبل
القسمة بعد القسمة لكان شاملا وعن المنع سالما وانا اطنبنا الكلام في المقام لتخوض في لجة
التحقيق فيها شارح المخص وصاحب المواقف وغيرهم من اشتراك اللفظ بعد ما حرره
الامام ثم ان الامام بعد ما ذكر ان للكم ثلث خواص استحسن التعريف بالخاصية الثالثة
ونسبة الى الشيخين ابي نصر الفارابي وابي علي بن سينا وهو الذي يمكن ان يعده العاد فانه
شامل للمجموع اجزائه وافراده بان كان موجودا فيه بالفعل كما في المتصلات او كان
صحيحا فرضه فيه كالمتصلات وعبارة الفارابي هو كل شيء يوجد جميع ما فيه او ما
جزم منه مثاله الاربعة فان الواحد بعده اربع مراتب ولخطا فانه يعد كل بعض فرضي واحدا
او جزءا خارجا منه ما وجزءا منه وكذلك السطح والجسم وكذلك الزمان وليس في هذا التعريف
نوع خفاء فان الواحد ساوى الوجود الغنى عن التعريف وكذلك العدد بدي اجلى فان مطلق
الكم لما انقسم الى قسمين منفصل ومتصل اورد الحصر لكل قسم منه مثالا كالعدد للمنفصل
قدمه لعدم تشوهه ولعلم مباحثه والمقادير للمتصل والمقولة الثانية من الاعراض الكيف
وهو في الاصل للسوال عن شخص كيف هو ثم جعلوه اسما لتلك المقولة ولزكي كان قسما
من الوضع وهو ما لا تقبل القسمة اي عرض لا يقبل القسمة لذاته ولا يتوقف تصور على تصور
غيره من الامور الخارجة عنه وعن حامله وقال بعضهم انه هيئة قاره لا يوجب تصورها تصور شيء
خارج عنها وعن حاملها كالالوان والادراكات والتشكلات والاستعدادات فالقيد
الاول لكون الكم من التوابع والقيد الاخير لكون الاعراض النسبية بالاسر وقد بقي هنا امور
للاحتراز عن الوحدة والنقطة والاولى تركه اذ لا دليل لهم على انها ليست من الكيف الشيخ ابطل
كونها من سائر المقولات ولم يبطل كونها من الكيف ثم انه انما قال لا يتوقف ولم يقل لا يعقل
ولا لا يوجب ولا لا يستلزم تصوره تصور الغير كما فعله بعضهم لان من المعلوم ان الكم لا يعقل
ولا يوجب ولا يستلزم تصوره تصور الغير وان كان قابلا لها ويعد الجسم بقبولها ولكنها لا تنفك
عن التوابع مثل العلم والقدرة والارادة وغير ذلك فان امثال ذلك يوجب ويستلزم
تصورها تصور الغير من المعلوم والمقدور والمراد لكن لا يتوقف تصور شيء منها على تصور

قسمة

غيره فانا نعقل العلم اولا ثم ندرك معلوما ثم ان كان المراد من الغير المذكور في التعريف ما هو اعم فادخ
عنه وعن حامله فقد ان بعضهم قد صرح ان دفع الاخراج عن كروية الكيفيات المكتسبة بالحدود
والرسوم لان هذا الشكل او رسمه لا يكون خارجا بالمعنى المذكور ويكون التعريف ايضا جامعا
للكيفيات المختصة بالكميات كالتثليث والتربيع فان التربيع مثلا عبارة عن الهيئة الحاصلة
بسبب احاطة الحدود الاربعة بالسطح ومعلوم ان عالم يتقدم العلم بالحدود الاربعة المحيطة بالسطح
لا يحصل العلم بتلك الهيئة ولو لم يرده الغير ذلك المعنى لخرج امثال ذلك عن تعريف الكيف لتوقفها
على الغير لكن اذا اريد بالغير ما هو خارج عنه وعن حامله لم يخرج شيء منها فان السطوح
والحدود ليست خارجة عن حامل التربيع والمقولة الثالثة من الاعراض الاين وهو في الاصل
لفظ استعمل في السوال عن مكان الشيء فان من قال اين زيد في الوقت يطلب العلم بمكانه
ثم جعلوه اسما للنفس الحصول في المكان الذي يكون محلوا به ويسمى هذا اينا حقيقيا وعرفوه
ايضا بانه هيئة يحصل للجسم بالنسبة الى مكانه الحقيقي ولزكي كان من الاعراض القابلة للتمكن
وظن بعضهم ان المراد بالاين هو نفس المكان وبعضهم انه المركب من المكان والتمكن مع ان
شيئا منها لا يكون عرضا قابلا للتمكن والاين قائم به واختار الامام الرازي انه نفس نسبة
الشيء الى المكان واختار المحقق انه حصول الشيء في المكان وهو قريب
من نسبة الشيء الى المكان وقيل ليس هو عين النسبة بل هو ملزومها ولزكي قال
حصول الشيء ولم يقل نسبة الشيء ويجوز ان كنا راجعا للحصول لعموم النسبة من الوجوديات
دون الحصول وقيل هو هيئة يحصل للجسم بالنسبة الى مكانه الحقيقي وقال بعضهم في المكان
اي في جزءه الذي يخصه وفيه نظر لانه ان اريد بالجزء معنى المكان فلا فايدة في التغيير وان
اريد به المعنى الاخر غير المكان فيبطل تعريفه لان الاين انما هو بالقياس الى المكان ثم ان
تعيين المكان بالحقيقي او المختص به في تعريف الاين مما لا ينبغي فان المعلوم من المكان في العرف
واللغة والمسؤول عنه باين هو مثل البيت والسوق لا مثل السطح المحيط من الهواء ولا الوهم
الموهوم الذي يشغله الجسم فان كلا منهما من المكان الحقيقي الخ لا يدركها الا قليل من اهل
الاستدلال والاين حالة معلومة لكل عاقل بقدر على الاستدلال او لا كيف لها وانت اذا
سئلت باين زيد قلت في جوابه في الدار او في الجامع او غير ذلك ولا تقول احد في باطن
السطح من الهواء الملاصق به في المسجد بل لاحظ بالهواء ولا السطح اصلا مع انه كما
يحصل للجسم حالة وجودية يعبر عنه بالنسبة او الحصول او الحال بالنسبة الى مكانه المختص به كذلك
يحصل له هذه بالنسبة الى مكانه الوهمي فكما كانت تلك النسبة امرا وجوديا فكذلك هذه
من غير فرق بينهما وفي ذلك المعنى لا فرق بين الملاصق الحقيقي وغيره وليس كون زيد في الدار
لكون السطح الباطن للهواء المحيط به فيه بل هو في الدار وان لم يكن ذلك السطح فيه الخ لو فرض

انه خلع عنه ذلك السطح فصوغ الدار كما كان فلا وجه لان يكون الاين في الاول حقيقيا وفي الثاني مجازيا
بل الحق ان يكون كل منهما اينا باعتباره ثم ان من الاين ما هو اين مع قطع النظر عن الغير ومنه ما هو
اين بالاضافة الى الغير مثال الاول كون زيد في الدار ومثال الثاني كون زيد مع عمرو في الدار انما يكون
للجسم اين مضاف الا ويكون له اين بالذات وانما لم يذكر المصنف للاين مثالا كما فعله فيما عداه
من المقولات لان ادراك الجزئي منه ليس اظهر من ادراك كليه اولانه تتنوع بتنوع الامكنة فايراد
المثال لكل نوع غير وايراد البعض يوهم الاختصاص والرابعة من مقولات الاعراض التي
والمراد به ههنا هو الامر الذي يسأل عنه بمتى وهو حصول الشيء في الزمان نفسه او الهيئة
الثابتة له لكونه الكسوف في وقت كذا او في يوم كذا او في شهر كذا او في سنة كذا فانه
يحصل باعتبار حصول الكسوف في شيء من الزمان حاله وجودية يعبر عنها بمتى ويسأل عنها
في العرف بمتى ثم ان المصنف كان انما يقول او في طرف الزمان كما قاله الامام لما قال الامور التي فيه
كالحروف الآتية كالتاء والطاء مع انه يسأل عنها بمتى لتحقق الحق والاحتراز عن الغلط فان
الآن بمعنى طرف الزمان لا يكون من جنس الظروف ولا يكون ان يقع فيه شيء اصلا وانما
هو حال عارضة للزمان فاندفع عنه مغايرته بالذات والحقيقة كسائر العوارض واما امثال
هذه الامور الرفيعة فانما يقع في جزء من الزمان غير منقسم بحسب الخارج وان انقسم
بحسب الوهم والفرض وهو زمان في الحقيقة وجزء منه ليس بظرف للزمان ويقال له الآن
ايضا فقوله في الزمان شامل له وفقط ظرف الزمان بفضل السامع وفي المقصود الا يرى
ان المتأخرين من مستعملي الامام غلطوا من كلامه هذا وظنوا ان ظرف الامور الآنية
هو الآن بمعنى طرف الزمان وهو خطأ لما قلنا ثم انهم قسموا الخ كاين الى حقيقي كاليوم للصوم
وغير حقيقي كالاسبوع والشهر والسنة لما وقع في بعضها اجزاؤها فانه يجوز ان يجاب
بها للسؤال بمتى الا ان في الحقيقي يجوز ان يشترك فيه كثير بخلاف الكائن في الاين الحقيقي و
المقولة الخامسة الوضع وقد يسمى ذكريا بنفسه وهو الهيئة الحاصلة للشيء اي الجسم بسبب
نسبة بعض اجزائه الى بعض بالقرب او البعد او المحاذاة وغيرها وبسبب نسبة اجزائه الى الامور
الخارجة عنه اي عن ذلك الشيء كوقوع بعضها نحو السماء مثلا وبعضها نحو الارض كالقيام و
القعود والاستلقاء والاضطجاع فان كلا منها هيئة يحصل للجسم بسبب نسبة بعض
اجزائه الى بعض والى امور خارجة عنه وكالموازاة والمحاذاة والقرب والبعد بالقياس الى
امور خارجة فقط واذا جعل الوضع هيئة معلولة للنسبتين معا فالقيام والاستلقاء
وضعان متغايران لاختلاف نسبة الاجزاء فيهما الى الخارج فالقيد الاول يخرج الهيئات
التي لا تحصل بسبب نسبة اجزاء الشيء كسائر الاعراض والقيد الثاني للتمييز بين الانصباب
والانتكاس والمقولة السادسة الاضافة فاي المراد منها ههنا النسبة العارضة

للشيء بالقياس الى نسبة اخرى عارضة للشيء الآخر بالقياس الى النسبة الاولى كالابوة
والبنوة فان كلا منهما نسبة يعرض لمحله بالقياس الى الآخر ولذلك قد يعبر عنها بالنسبة
المتكررة بخلاف سائر الاعراض فانها وان كانت امورا حاصلة بالقياس الى شيء آخر
لكن لا بسبب ذلك الشيء الآخر اليه حتى لو كان في موضعه منها كزيد لكان من معقول الاضافة
ايضا فان الهيئة المعقولة من نسبة الشيء الى المكان مثلا اين والمعقول منه بالقياس الى المكان
الاضافة وهكذا في سائر المقولات والمقولة السابعة الملك وقد يسمى باحدوه والقنية
وبله والمراد منه ههنا هو هيئة الشيء الحاصلة بسبب ما يحيط به وينتقل بذلك المحيط بانتقال
بانتقال المحاط به وبهذا القيد عتاز الملك عن الاين فانه وان كان هيئة عارضة للشيء بسبب
المحيط الا ان المكان لا ينتقل بانتقال المتمكن ثم المحيط في الملك قد يكون طبيعيا كالاب
للابرة مثلا وقد لا يكون كذلك ثم انه قد يكون محيطا بالكل كالثوب وقد يكون كالتنوخي والمقولة
الثامنة ان يفعل والمراد ههنا هو الحالة الحاصلة للشيء باعتبار كون ذلك الشيء مؤثرا في
غيره تأثيرا غير قار في ذاته كالقاطع اي الحالة الحاصلة للقاطع ما دام قاطعا اي حال كونه
قاطعا فانه جمع اوقات كونه قاطعا فان الشيء المؤثر حال كونه مؤثرا لغاية موجودة
يعبر عنها بالتأثير واجاد الاثر شيئا فشيئا فهو معقول من الوضع يقال له ان يفعل وقد
يقال له الفعل ايضا لكن لجواز اطلاق لفظ الفعل على الحاصل بالمصدر وهو ليس من
هذه المقولة وان معنى الفعل منصوص في المعنى المصدري فالاولى التعبير عنه بان يفعل وهي
غير ما هو مبداء التأثير لان المبداء يبقى بعد التأثير لا لغاية المقولة ان يفعل بعده وربما كان
ذكر المبداء جوهرا او المقولة التاسعة ان ينفعل والمراد منه ههنا هو الحالة الحاصلة للشيء
باعتبار كون ذلك الشيء متأثرا عن غيره تأثيرا غير قار في ذاته كالمنقطع اي الحالة الحاصلة
للمنقطع ما دام منقطعا اي حال كونه منقطعا سبب كونه منقطعا فان للشيء المتأثر
حال كونه متأثرا غاية به موجودة وهي تأثره عن الفاعل وقبوله الاثر منه شيئا
فشيئا فهو معقول من الوضع يقال له ان ينفعل وقد يقال له الانفعال ايضا لكن لجواز
اطلاق لفظ الانفعال على المعنى الحاصل في التأثر بعد تلك الحالة فهو اما من معقول الوضع
او الكيف فالاولى ان يقال لها ان ينفعل لان لفظ الفعل متى جعل في المعنى المصدري
كالتسخين القائم بالمتسخن ما دام متسخنا وهو غير التسخن في بقائها بعد التسخن ولا
بقاء للمقولة ان ينفعل بعده بل التسخن امر قار من مقولة الكيف وكذلك غير الاحتراق القائم
في الثوب والقطع المتقرر في الخشب وهذه المقولة قد يكون في الجوهر كصيرورة من نوع
الى نوع وهو التكون وقد يكون في كيف الكيف مثل صيرورة الجسم من السواد الى البيا
وهو التبييض ومصيرة من البرودة الى الحرارة وهو التسخن وانه ما دام المنفعل سا
لكا

فيما بين الامرين على الصال بخرعنه فاكان قليلا قليلا وكرث فيه ما اله يسلك شانيا
على الصال الى ان ينقطع سلوكه فيقف فينعدم تلك الحالة وقال الفارابى ولا فرق بينهما ان
ينتقل وبين ان يتغير ويتحرك فانواع هذا الجنس هى انواع الحركة من الكون والفساد والنمو
والاضمحلال والاستحالة والمتكلمون قالوا الامام فى المباحث الشرقية والحق ان الحركة من مقولة
ان ينفعل ذكره ابن سينا كما حاصله ان معقول ان ينفعل هى تغير الشئ بوجه
خصوص على سبيل التدريج وذلك هو الحركة فى ذلك الشئ وبعد حاصروا بان الكون والفساد
من مقولة ان ينفعل والتدريج معتبر فى حقيقة تلك المقولة قالوا ان الحركة فى الكون والفساد
ولا تدريج ثم اعلم ان التوبعات المذكورة على تقدير ان يكون تلك المقولات اجناسا
عالية رسوم ناقصة ولا يتصور لها حد ولا رسم تام لكونها عن الاجناس والفصول
وانت قد خبير من الرسوم التى ذكرناها المعنى وجه الضبط الذى ذكروه فى هذا المقام من ان
العرض اما ان يعرض لذاته القسمة فهو الكم او يعرض النسبة فهو الاعراض النسبية او لا
يعرض شيئا منهما وهو الكيف ثم اعلم ان الحصار الممكنات فى هذه المقولات من المشهورات
فيما بينهم وهم معترفون بانه لا سبيل لهم اليه سوى الاستقراء الذى لا يفيد الا ظنا والظنى
لا يغنى عن الحق شيئا وذكر جعل بعضهم المقولات اربعا الجوهر والكم والكيف والنسبة لشمالة
للسبعة الباقية وبعضهم جعلها خمسا وجعل الحركة مقولة برأسها وقال الوضع ان لم يكن
قارا فهو الحركة وان كان قارا فاما ان لا يعقل الا مع الغير وهو النسبة والاضافة او يعقل
بدون الغير وهو آما ان يقبل لذاته القسمة فهو الكم او لا فهو الكيف وقد حرروا بان المقولات
انما هى اجناس عالية للموجودات فقط لا للمطلق المفهومات وان المفهومات الاعتبارية
من الامور العامة وغيرها سواء كانت ثبوتية او عدمية كالوجود والامكان والشيئية والعلم
والجهل وغير ذلك ليست مندرجة فيها كذلك مفهومات المشتقات كالابيض والاسود
وقالوا واما الحركة فالحق انها من مقولة ان ينفعل وذهب بعضهم الى ان مقولة الفعل والانفعال
اعتباريان فلا يندرج الحركة فيهما وان الوحدة والنقطة والآن يقولون بانها امور ثابتة لها
بالاشارة الحسية فيكون كل منها موجودا مع انه ليس شئ منها وافلاحت شئ من تلك الاجناس
وايه اشار المصنف بقوله اعلم ان الوحدة والنقطة خارجتان عنها يعنى عن تلك الاجناس
كلها مع انهما موجودتان عندهم لانهما بمثلان الاشارة ومعلوم انهما ليسا من جنس
الجوهر فهما عرضان مع انهما لم يدخلا تحت شئ من تلك الاجناس والاقسام فقد بطل الحصر
المذكور واجيب بانهما من مقولة الكيف لانه يصدق على كل منهما انه عرض لا يتوقف تصوره على
تصور شئ خارج عن محله ولا يعرض قسمة ولا نسبة وروى الامام عن الشيخ انه لم يتوهن
لابطال هذا الوجه حين ما ابطل اندراجهما تحت الكم بان الكم يعد محله للانقسام وسمانيا ن

الانقسام وبعضهم اورد جوهما تحت مقولات متعددة باعتبارات مختلفة فيقولون ان
النقطة مثلا من حيث هى طرف من مقولة المضاف ومن حيث انها جزء من مقولة الكيف
وهذا باطل لبطلان اندراج امور واحدة حقيقية تحت مقولتين بالاعتبار الخارج عن ذاته
اذ لا تختلف الذوات بالاعتبارات وقيل لهم انهما عرضان اذ لا وجود لهما وهو ليس
شئ ايضا لان الكلام على انهم قالوا بوجودهما والكلام على رأيهم ثم قيل ان سلمنا وحن
لم نحصر الاعراض باسرها فى تلك المقولات بل حصرنا فيها الاجناس العالية للاعراض اذ لا
اذا ثبتم ان كلا منهما معقول على حاشية تحت جنس وتحته اجناس وهذا الجواب مروى عن
الشيخ وهو انما يصلح للتغليط دون الحال للتحقيق والبيان لان المقصود من هذه المطلقات
وسبر الموجودات ضبط ما يدخل تحته من المختلفات والمتوافقات بسبب الوحدات والا
ختلافات فالوضع ههنا ضبط اقسام مطلق الموجود او مطلق العرض لكن لما كان لتحته
من المتوافقات اجناس عالية وهو اول ما يشترك فيه الاشياء من الذاتيات جعلوها محور
الاقسام وجهات الضبط فلو لم يمكن لهم ضبط المجموع بالاجناس العالية لكون بعض
الاقسام فرضا اجناسا متوحدة اذ انواعا متوحدة او اشخاصا فالوجه لتركهم ذكره فى مقام
ضبط مجموع ما يدخل تحت امر مطلق بالتعرض لما يدخل الاجناس العالية وترك ما لا يدخل
فيجب عليهم اما ان يدرجوا مثل الوحدة والنقطة تحت الاجناس او يدرجوا كلا منهما تحتهما
براسه وان لم يكن اجناسا تحتها اجناس لان ذكر الجنس قاصر عن الوفى بالتقسيم والحق
انهما ليسا من الامور المتأصلة فى الوجود بل هما امران وهميان لكنهما محصلان غالبا للامور
الوجودية فالاشارة المحدودة فى شأنهما هى الاشارة الى محلهما لكن لغلط الوهم يظن ان يشار
اليهما وذكرهم يلتفتوا اليهما ثم الامام اورد ههنا اربعة مباحث الاول كون كل واحد من
تلك المقولات جنسا والكائنها جناسا عاليا والثالث الاجناس العالية ليست اكثر من
هذه المقولات ولا اقل والرابع كيفية انقسام كل منها والحق الوفى للاول كخروج الوحدة
والنقطة والآن حيث قال وان جنسيتها اى جنسية كل واحدة من تلك المقولات غير معلومة
لاحتمال ان يكون كل واحدة منها او بعضها معقولا على حاشيتها من الاجناس والاولى قولا
عرضيا او اشتراكيا لنقطها او قول الاجناس المتوحدة او يكون الكل او البعض انواعا تحت
جنس اخر كمطلق الوضع او الموجود او الشئ او مطلق النسبة الى غير ذلك من الاحتمالات
الخ كما لزم بجنسيتها لكونها كذلك فى المشهور ويوفى الجواب عن بعض ما ذكر بقوله وان
الوضع ليس جنسا لها اى لتلك المقولات لان عرضيتها اى عرضية كل واحدة منها مفترقة
الى البيان ولا شئ من الاجناس ثابتا له الجنس بالبيان بعد ما تصور ماهيته والحاصل
انهم لما قالوا ان اقسام الموجود الممكن غير منحصرة فى تلك المقولات فتوجه عليهم المنع لخروج الوحدة

والنقط لانهم عدوها من الموجودات ولا يدخل شئ منها في شئ من تلك الاقسام فيبطل
الحصر استقرائيا او برهانيا ثم قالوا ان هذه المنزعات اجناس يوصى عليهم المنع بحيثها
وكونها عايه صوض له بقوله وجنسيتها غير معلومة وابحث اكثر من ابحاث الكليه للاعراض
في امتناع الانتقال عليها اى على افرادها كل قسم منها من موضوع الى موضوع آخر بعينه وقد
اجمع على ذلك جمهور العظماء من الحكماء والمتكلمين واصحوا عليه والامام استدل هذه الحجة الى
نفسه حيث قال في المباحث المشرقيه بعد ما اورد حجج الحكماء وزيفها والاولى عندنا ان نحرر هذا
البرهان على وجه يسقط عنه هذه الاعتراضات فنقول العرض المعين لا شك ان تعينه امر
زايد على ماهيته كما ثبت وذلك التعين اما ان يقتضيه الماهية نفسها او شئ من لوازمها
الى اخرها اورده الخ بقوله بان لشخصي فرد ما يعني افراد انواع الاعراض زايد على
انفسها وموجود مستند الى ما يقتضيه فيقتضان وجوده عن الفاعل الموجب فلو لا يجوز
ان يكون امرا مفارقا منقطعا عنه بالكلية لاستناد نسبته اليه والى غيره ومثل ذلك لا يجوز
ان يكون مقتضيا عندهم فذلك المقتضي اما نفس ماهية تلك الافراد او لازم ماهيتها او
لحالة تلك الافراد والحق ولا سبيل الى الاول لان شخصي الافراد الوضيه ليس لنفسها
الى لنفس ماهية تلك الافراد ولا الى لازم ماهيتها اى للوازم ماهيتها والا لاخترانوا عها انواع تلك
الافراد في اشتراكها في اقتضاء ماهيتها او لازم ماهيتها وهو باطل لان جميع انواع الاعراض
المعلومة الوجود وهي كثيرة الافراد ولو وجد نوع منحصر في شخص فرضا فلا يجوز فيه اقتضاء
ماهيته بشخصه ايضا لان ما كان كذلك يجب ان يكون استحقاقه وجوده لذاته فيكون
ذاته كافيا في اقتضاء وجوده من موجده وهو لا يجوز في الوضي المحتاج في وجوده الى محله
فيتعين ان يكون مقتضي شخصات الاعراض غير ماهيتها وغير لوازم ماهيتها ولا العوارض
الحالة فيها اى في تلك الافراد الوضيه لتوقف حلولها على تعين تلك العوارض على تعينها تعين
تلك الافراد الوضيه لان الشئ ما لم يتعين لا حل فيه شئ هذا ما ذكروه في اثبات هذا
المطلب من طرف الفلاسفة وفيه ركاكة فانه مبني على الاستغناء عن علة الشخصي
ومن المعلوم ان شخصي الشئ لا يعلل بغير علة ذلك الشئ والوجه ان يقال ان الداعي
لفيضان وجود ذلك الوضي في محله من فاعله اما ان يكون كذا او كذا ثم قد قيل لو كان
علة الشخصي عوارضه لكان مستغنيا في وجوده بوجوده في شخصه بحاصل فيه فيكون
مستغنيا عن موضوعه في وجوده وشخصه فلا يكون عرضا وفيه نظر لان الفاعل عند
الموجب وهو لا يوجد شيئا الا باستعداد قابل وهنا الوضي محل فيتوقف ايجاده فاعله اياه
الى محله وان استغنى في شخصه عنه وقيل وشخصي ذكر المحال ان كان كالاعراض الى غير النهاية
لتسلسل وان كان بذلك الوضي لزم ان كان باعلى ثبت المطلوب وفيه نظر لجواز ان يكون

بذلك الوضي وافا وكل منهما الشخصي الاخر على المعية لا على التقدم والتوقف فلا دور واذا
ثبت بطلان الاحتمالات المذكورة فنقول معنى ان يكون تعينات تلك الافراد الوضيه
بحالها فاذا كان محل كل عرض علة لشخص ذلك الوضي فلا ينتقل شخص من الوضي عن محل
وجوده الى محل اخر اصلا لئلا يتبدل شخصي بعينه بشخص آخر او يبقى المعلول بلا علة او توارد
العلتين على معلول واحد بالشخصي وبطلان الاولين ظاهر واما الثالث فلما ثبت
ذكره انما يتم في العلل المؤثرة التامة تؤثران في شئ معا وليست الاعراض من موضوعاتها
كذلك والحق ان الوضي حاله قايمة بالموضوع تابعة لحاله اخرى قايمة بذلك الموضوع بحيث
يمتنع بطلان الاستعدادي عندهم فيمتنع وجود ذلك الوضي بدونه ذلك الاستعداد والحصول ص
بذلك المحل فضلا عن ان ينتقل عنه الى محل اخر وعنع ان يكون واحد من الممكنات امكانان
في محلين والاجاز ان يكون الواحد بالشخصي موجودا بوجودين واحد في مواضع متعددة
وبطلانه بين وبذلك قد ظهر بطلان ما قيل من انه يجوز ان كتابة الوضي المعين الى محل بالشرط
التعين وانه اعم من المعين فيوجد ذلك المطلق في كل معين من المعينات فان الوضي يمتنع
ان يوجد فضلا عن ان يتعين عالم يتعين موضوعه ولم يتحقق امكانه في موضوعه المعين فكيف
يجوز اختيار المعين منه الى موضوع غير معين وانما جاز من عدم التوقف بين نسبة الجسم
الى الحيز وبين نسبة الوضي الى الموضوع ثم اعلم ان موضوع الوضي انما يشخصي ذلك
الوضي به باستعداد مخصوص بكل شخصي بعينه بحيث يمتنع ان يكون استعداد شخصي
استعدادا لشخصي آخر والموضوع الواحد بالشخصي يجوز ان يوجد فيه استعدادات
متعددة وكذا بها افراد شئ من الاعراض وبذلك قد اندفع عنهم ما عسى ان يورد من
انه قد وجد في موضوع بالشخصي اشخاص متعددة من نوع فلو كانت شخصات
الاعراض بالمحال لوجب ان يكون تلك الاعراض شخصا واحدا بالذات وبالحقيقة وشخصا كما
اذا تحرك جسم واحد بالشخصي في الكيف او الكم مثلا فاذا استند بالحقيقة الى استعداد
الموضوع ويجوز ان يتبدل ذلك آنا فانا فيتوارد افراد نوع على محل حسب تلك الاستعدادات
واما حجج المتكلمين على هذا المطلب فاما عند من قال بان وجود الاعراض مجرد الامتثال فالامر
ظاهر لامتناع وجود شئ من بعينه في زمانين فضلا عن الانتقال عن محل اخر واما عند غيرهم
فقد نقل عنهم انهم قالوا ان الانتقال انما يتصور في المتحيز بالذات لان معناه حصول الشئ
في حيز بعد ان كان حاصلا في حيز اخر وهذا المعنى انما يتحقق فيما له حيز لذاته وتفصيل ذلك ان
الوضي اينما وجد وكيفما فانما يوجد في موضوع وحيز ولا يتصور له الوجود بدون الموضوع
والحيز فاذا انتقل من موضوع الى موضوع آخر فاما ان ينتقل بلا موضوع ولا حيز او ينتقل
مع حيز في موضوع والاول ظاهر البطلان والثاني اما بالموضوع المنتقل عنه او بالمنتقل اليه

وكل منها باطل لانها ثلاث المقدر واما باثبات وهو المشتغل اليه ايضا فالكلام فيه كما في الاول
فاذا بطل كل من تلك الاحتمالات فقد بطل انتقال العرض الواحد من محل الى اخر بخلاف الجسم
المخبر بزاده فانه غير محتاج في شخصه الى الحيز فيتبدل الاحياز فيه لا يستلزم الاختلاف في
التشخص وانتفاءه وجوده عند تبدل الاحياز لاحتياج الاعراض الى الموضوع المعين في شخصه
وعدم احتياج الاجسام الى الحيز في بعده وشخصه بل الجسم انما يحتاج في حيزه كونه مطلقا
بعد ما وجد وتعين في ذاته وهو الى الحيز بهذا المعنى حاصل للجسم باعتبار الحيزين او اكثر فانه هو
في احيازين متعددة بخلاف احتياج الاعراض الى الموضوع في شخصه لان الشخص لكل
شخص هو المخصوص بعينه فاذا فارقه اسمى ذلك الشخص بالكلية وبهذا اندفع ما
قيل ان الانتقال بمعنى حصول الشيء في حيز بعد ان كان حاصلا في حيز اخر انما هو الانتقال
للجوهر من مكان الى اخر ولا كلام فيه وانما الكلام في انتقال العرض وهو ليس كذلك بل انما
هو ان يقوم عرض بعينه بمحل بعد قيامه بمحل آخر وليس هذا مما لا يتصور ولا بد لنفيه من دليل
بان يقال ان انتقال كل متحيز جوهرا كان او عرضا هو حصوله في حيز بعد ان كان حاصلا
في حيز آخر ولا معنى لقولكم قيام عرض بمحل بعد قيامه بمحل آخر غير ذلك فذلك كما يكون في الاجسام
بتبدل الاحياز فكذلك في الاعراض انما يكون بتبدل الاحياز ايضا وانما الفرق بينهما ان
الجسم مستغن في ذكر المعنى والوصف انما يكون ذلك به موصوفا ولا يتصور بدونه ولذلك يمتنع
ان ينتقل من موضوعه الى موضوع آخر واندفع ايضا ما قيل من ان انتقال العرض امر
وفي فيكون آن مفارقته عن محله الاول هو ان مفارقته لمحله الثاني فلا يلزم من انتقاله من
موضوعه المعين الى موضوع حلوله في البين عن الحيز حال الانتقال بان يقال ان الانتقال
حالة في المنتقل غير وجوده في الطرفين ففي تلك الحالة ما ذا حال العرض المنتقل فيرد التردد
المذكور عليه قطعا مع ان ذلك الانتقال ما نفس تبدل الاحياز او يستدعيه فهو من باب
الحركة في الاين فلا سهو الدفعة ومع ذلك ان حظان انتقال الاعراض قد يكون بينهما فسحة
يمتنع ان يوجد الوجود المتحيز في احد طرفيه بدون الحركة في الطرف الآخر فكيف يكون آن المفا
عن الاول آن المفارقة للتمام ان قيل امتناع انتقال العرض انكار للمحسوس فان راي المسك
والتفاح وحرارة النار وغير ذلك محسوس انها ينتقل منها الى ما وراءها فقد بطلت الادلة القطعية
للضرورة لحسية والجواب ان الحاصل في الجسم ان كان بطريق الانتقال للزم ان يعقل بل
ينتقل عن الاول حصلا وليس بكذب فتعارضان ومع ذلك نقول اذا دلت الادلة القطعية
على امتناعه يجب ان يكون الحاصل في المحل الثاني من ذلك النوع اشخاصا اخر حاصلا بسبب
المجاورة كحدوث الفاعل المختار بطريق جرى العادة عند الاشاعرة وبطريق التوليد عند
المعتزلة وبالنقيض من الوجب الفعال بحسب الاستعدادات الخاصة الحاصلة بسبب

المجاورة او المماسة المتوجبة وجوده فيه عند الفلاسفة والمبحث الثالث من المباحث
الكلية للاعراض في الاختلاف في جواز قيام العرض بالعرض ذهب الفلاسفة وبعض
المتكلمين الى الجواز ويقولون المراد بقيام الشيء بغيره اختصاصه به بوجه ما وصف
لا بوصف به بدونه كالسواد القائم بالجسم فانه يحصل للجسم اسود ولا يكون كذلك لو لم
يقم السواد به وبغير ذلك كثير من الاعراض يفيد صفة للجوهر كالسرعة المقدرة للحركة
سريعة والبطؤ للاعلى انما بطيئة والوحدة للعرض والنقطة للخط والخط للسطح وهو للجسم
التعليمي وصفوه وحلاه للسطح وبغير ذلك فان كلامنا انما يفيد صفة للعرض لا الى فعلمنا
بتلك الافادة انها قائمة بما يفيد التعب له وهو تلك الاعراض وان لم تعلم لتلك الافادة
وصيغة ذلك الاختصاص والعلم بالبينة ذلك كاف في الحكم بانه قائم به لا بغيره وهو المتكلمون
جهدهم ذلك متمسكين بان المعنى بالقيام الى المعقول بقيام الشيء بغيره ان يكون حصوله
اي حصول ذلك الشيء في الحيز تبعا لحصول محله في ذلك الحيز ولا معنى لغير ذلك وذلك المتبوع
للشيء في حيزه لا يكون الا لجوز ان يكون الجوهر متحيزا لذاته حتى يصح ان يتبعه فيه
غيره سواء افاد ذلك التابع وصفا له او لما حل فيه من بعض اعراضه ويجعلون هذه الكلية
مقدمة لابطال وجود الجواهر المجردة بانها اذا كانت موجودة كما ذكروها لكانت موصوفة
بصفات ومعنى الموصوفية كون الشيء حاصلا في الحيز فلا يكون متحيزا في ذاته كيف يكون
موصوفا بوصف وهذه من مقدمات الحكم ايضا حيث قالوا انه موصوف بصفات
الكمال بالاتفاق ولا معنى للاتصاف الا التبعية في الحيز فقالوا حاقالوا ولا يخفى ان هذا
جهل منهم فان الكلام في قيام الاعراض الخ حين متحيزة في انفسها ولا خطاب بصفات الله
من الحيز فاين هذا من ذاك قال المحقق وهو اي ما قال به المتكلمون ضعيف اذ القيام
ليس هو التبعية في الحيز بل هو الاختصاص الناعت كما ذكرناه فان صفات الله تعالى
كانت او غير حقيقة قائمة بذاته مع امتناع كونه في حيز وكونه صفاته ولو كان معنى
القيام هو التبعية في الحيز لوجب ان لا يقوم شيء بذاته او يكون ذاته متحيزة
وكل منهما باطل وايضا ان حصول الجوهر في الحيز صفة قائمة به فلو كان معنى القيام التبعية في
الحيز للزم التحيز من تحيز فاما التسلسل في التحيزات او استدارة الشيء بنفسه وان
سلم ان معنى القيام هو التبعية لكن لا نسلم امتناع تبعية العرض للعرض بذلك المعنى فلم لا يجوز
ان يكون تحيز محل تبعا لمحل آخر وهو للجوهر بان يحل بعض ذات بعض العرض ان يكون قائما
بعرض آخر وذات الآخر يقوم بجوهر ويكون الكل تابعا للموضوع في الحيز وللمتكلمين
ان يجيبوا بان الكلام في قيام المتحيز في نفس الامر وان كان بالغير لا مطلق القيام وقرينة
ذلك ان الكلام في قيام العرض وهو قسم من المتحيز عندهم فلا يرد النقض بقيام صفات الله

والباب ابرالصفات الخ لا يخفى ويندفع عنهم قصة استلزام التحيز كيف اذ لا ن للقيام معا ن
محلة بالحقايق كقيام الوضع بالجوهر هو التبعية في التحيز وقيام الصفة بالموصوف هو التبعية
في الوجود وقيام الصورة في المادة وهو تحصيل المحل بالحال لا يكون شئ منها الا فرادا حا
قصة ابطال الجواهر المجردة فمستنده الى ادلة اخرى بحيث لو لم يقولوا بان القيام هو التبعية
في التحيز لا يقولون بها ايضا واما الاعراض الخ استدلت بها الكما فيهم لا يقولون بوجود
كثير منها ولو قالوا فانما يقولون بها على وجه لا يلزم منه قيام الوضع بالوضع فانهم يقولون
منشاء السرعة والبطوء على تقدير وجودهما قيام بالجسم المتحرك لانهما يحصلان فيه
باعتبار كل السكنات بين اجزاء الحركات فالفعلة منها سرعة والكثرة بطوء لا شك في
قيام السكون بالجسم او يكون خصوصيات الحركات حقايق مختلفة فالسريعة سريعة
بحقيقتها والبطيئة بطيئة كذلك لا بصفات زايدة ولذلك قيل للحركة العنيفة بانها سريعة با
نسبة الى حركة اخرى وبطيئة بالنسبة الى الاخرى وقولهم بعد للوضع نعتا لا للجسم ولهم ان
يقولوا ذلك لا يناسب قيامه بالجسم فانه يقوم بالجسم بالدليل المذكور وبعد نعتا للوضع
القايم بذلك الجسم ثم قال المحقق الكما في بعض ذلك بان السرعة والبطوء صفتان
قايمان بالحركة الخ هي الوضع بالاتفاق لا بالجسم المتحرك فانها اي الحركة هي المنعوتة بها
دون الجسم ولا يتوهم عرض الا بما ينعت هو به لان موضوع قيام الوضع هو كون القايم ناعتا
لما يقوم به وقد ذكرنا جواب المتكلمين عن هذا والاولى ان يقدم هذه الحجة على حجة المتكلمين لان
هذا تعليل في المعنى وذلك تعليل في الحكم ولان هذه حجة الاثبات وهي حجة النفي ومرتبة الاثبات متقدمة
على مرتبة النفي اذ الاعدام انما تعرف بملكاتها والرابع من المباحث الكلية للاعراض في الاختلاف
في بقاء الاعراض وان الوضع الواحد هل يكون باقيا او متصرما اكثر من زمان واحد ام لا
والحق الذي يشهد له الحس ويدل عليه العقل هو انه باق قالوا وهو قول الشيخ ابو الحسن
الاشعري ومتبعوه والكعبي والنظام من المعتزلة وقالوا انما وجود الاعراض بتجدد الامثا
وتتغير الجسم في كل عرض آنا فآنا وان لم يحس بتغيره او الفاعل يخلق كل فرد من
افراد نوع واحد بعد فراغ موضوع واحد من كل آن من آوان وجوده بمجرد ارادته
واختياره وعلى عليه الشيخ وغيره بان البقاء عرض قايم بالباقي وثابت له في حيزه فلا
يقوم بالوضع لئلا يلزم قيام الوضع بالوضع فاذا لم يقم البقاء بالوضع فلم يكن الوضع باقيا
وذلك هو وغيره ايضا بانه لو بقي في محله اكثر من ان واحد لما امتنع زواله بعد ذلك وهو باط
فنقول انه لا يبقى وذلك لانه لا يزول الا بتخلف لا استحالة ان يتغلب الممكن لذاته ممتنعا لغيره
ولا المؤثر وجودي مباين كطريان ضد مثلا فان وجوده اي وجود ذلك الضد الطاري في محل
الزايل شرط لعدم الضد الاول الزايل لان المحل عالم يخلي عن ضد الشئ لا كل فيه ذلك

الشئ فلو خلل زواله بطريانه لزم الدور ويتوقف كل من الزوال والطريان على الاخر ولا محذور
موجب عدمي كزوال شرط فانه اي الشرط لوجود الوضع هو الجوهر اذ لا يجوز ان يكون
عرضا اخر لئلا يلزم توجود واحد بالفعل من وجود اعراض غير متناهية ولعدوده من اعدام
غير متناهية بالفعل وبطلانه بين فثبت انه الجوهر فيعود الكلام اليه اي الى ذلك الجوهر والشرط
بانه زواله بما ذا فان كان بجوهر اخر الى غير النهاية تسلسل وان عاد الدور وان كان لوضع
وزوال الوضع مشروط بزوال الجوهر فيتوقف زوال كل منهما على زوال الاخر فيلزم
الدور ولا يكون لفاعل مختار ايضا اذ لا بد له من اثر ليكون فاعلا والاعدام لا يكون اثرا
للفاعل لانه لا فرق بين اثر لا وبين لا اثر له فيكون اي يجب ان يكون الفاعل موجدا لا
معدما واذا بطل جميع ما يحتمل ان يكون علة الزوال الوضع بقي بقاءه فثبت انه لو بقي لا
امتنع زواله لكنه زايل فثبت انه لا يكون باقيا اكثر من آن واحد قالوا وانما ذهبوا الى ذلك
لانهم لما قالوا بان سبب الحوج الى العلة هو الحدوث فيلزم استغناء العالم حال بقائه
عن الصانع وهو محال فدفعوا ذلك بان شرط بقاء الجوهر هو وجود الوضع فيه وهو متجدد
محتاج في كل آن الى المؤثر فالجوهر الباقي محتاج اليه لشرط لا بقاء الا عراض بتوقف
على الاجسام في الوجود والقيام والتقويم والبقاء فكيف يتوقف الاجسام على الاعراض
في شئ منها وليس قيام الوضع بالجسم كقيام الصورة بالهيولى فان الوضع متقوم بالجسم
والصورة مقوم مجوز اشتراط بقاء الشئ بمقومه لا بما يتقوم به لانا نقول الذي يتوقف
عليه بقاء الجوهر هو نوع الوضع والذي يتوقف وجوده على الجوهر هو شخص الوضع فلا محذور
ويجوز ان يكون الوجه لارتكاب هذا الامر البعيد ما ذكره ناقد المحصل حيث قال واما
حكم الاشاعرة بان الالوان غير باقية فشئ لزمهم بحسب اصولهم المسلمة عندهم وهي
ان الاعدام عندهم لا يمكن فعلا للفاعل وان الموجود الباقي حال بقائه مستغن عن المؤثر
وان لا مؤثر الا الله واذا شاهدوا اعراضا لا يدوم وجودها الزموا القول بتجدد امثا
والمعتزلة لما جوزوا طريان الضد على الضد الاخر المقتضي لانتفائه لم يقولوا بذلك والفلاسفة
لما جعلوا الباقي حال بقائه محتاجا الى المؤثر لم كنا جوا الى ارتكاب ذلك والنظام في المعوله
جعل الاقسام ايضا غير باقية مثل ذلك واجيب عن الشكل الاول بمنع المقدمة المذكورة بنى
فيه معاد وقيل لم لا يجوز ان البقاء عرض اذ لا وجود له في الخارج بل هو امر اعتباري فيجوز ان يوصف
به الاعراض كما يوصف به الاجسام ولو سلم فلم لا يمتنع قيام الوضع بالوضع واجيب
عن الشكل الثاني بان عدمه اي عدم الوضع بعد بقائه زمانا يجوز ان تقتضيه ذاته بعد ازمنة
وجوده فلا يلزم منه ان يوجب ذاته عدمه مطلقا حتى يكون ممتنعا لذاته فلا يوجد اولا او
يلزم الانقلاب بل اللازم منه ان يكون اقتضاء ذاته عدمه مشروطا بوجوده في زمان

سابق عليه واستحالة ممنوعة ومع ذلك والالزام مشترك لان زوال ذ الان اكتسابا
لذاته او لغيره الى اخر الكلام فانه جوابكم عنه فنوجوابنا عن هذا او نقول والعدوم هو مؤثر
مباين عن محله ليس كال ولا محل له بل فارق يوجب عدمه وتساوى نسبة المباين ممنوع
لجواز ان يكون له وضع مخصوص عارض له يقتضي بذلك عدمه او يكون هو انتفاء شرط للقائم اذ
هو الجوهر حتى يلزم اما الدور او التسلسل انما هو عرض لا ستمرار ذاته كالحركة الى بعض طسفته
عدم استمرار عرض بذاته فاشترط وجود عرض مخصوص بمقدار انتضاء اجزاء مخصوصة من
الحركة فيبقى زمانا سواه انتضاء تلك الاجزاء فاذا انتفت لذاتها زال ذلك الوضع او سلمنا
انه فاعل مختار ولا نسلم ان اثره لا يجوز ان يكون عدما مجردا واذا الاعدام المجردة مستندة الى
الفاعل لاشتراكه الموجود في علة احتياجه الى العلة وهي الحدوث وقد يمثل به الاشارة
في امتناع بقاء الاعراض النظام في امتناع بقاء الاجسام وقال ان زال الجسم بعد بقائه
زمانا فزواله اما لنفسه او لمؤثر وجودي او عدمي الى اخره او رده والجواب عنه جواب عن
هذا ايضا وهذا يصلح للنقض على الاشارة بان يقال لو صح ما ذكرتم لوجب ان لا يبقى
الاجسام ايضا لحريانه فيها بعينه كما قال به النظام وقد اجيب فيهم ببطلانه في الاجسام فكذا
في الاعراض ولهم ان يجيبوا عنه بان الاجسام باقية لجواز قيام البقاء بها وبان علة زواله
يجوز ان يكون انتفاء الاعراض المتجددة الخ هي شرط لبقائه لا يقال الاجسام الى قولكم قد
تمسك به النظام في الاجسام لان مذهبه ومذهب النجار ان الاجسام يتركب من الاعراض
فاذا قال بتجدد الاعراض فقد لزمه القول بتجدد الاجسام لانا نقول ذلك لا يدل عليه لانا لو
سلمنا بالفرق بين الجزء والكل في القيام بذاته وعدمه فعسى ان يفرق بينهما في البقاء وعدمه بحيث
ان يحصل رائحة الاجسام ثم الحق في الاجسام انها باقية في الواقع كما هو كذلك عند الحس
والعقل والبقاء وصف قائم بها وعلة زوال كل حادث زوال علة وجوده وهي الاستعداد
المتوجه عند الفلاسفة وتعلقات ارادة الله لا يبقاه زمانا وفناه بعده عند
المتكلمين او حدث للزوال يعلق اخر بعد تعلق الوجود والبحث الخامس من المباحث
العامة للاعراض في امتناع قيام الوضع الواحد بالشخص بمحلين اي في انه هل يجوز ذلك
ام لا والظاهر بطلانه اذ لو جاز ذلك جاز حصول الجسم في مكانين على معنى انه لا فرق بين
جزء منا بان الوضع الواحد يقوم بمحلين وبين جزء منا بان الجسم الواحد يوجد في مكانين
لا على معنى ان نسبة الوضع الى الجسم كنسبة الجسم الى المكان حتى يلزم ان يمتنع قيام الاعراض
المتعددة بجسم واحد كما يمتنع وجود الاجسام المتعددة في المكان الواحد ايضا لوجاز
ذلك لما امتنع الجزم بان السواد المحسوس في هذا المحل غير المحسوس في ذلك المحل لانا لو فرضنا
ان القائم بالمحلين عرض واحد لم يكن حال الوضعين في الاشبه الاكمال هذا الوضع الواحد

القائم بالمحلين فيلزم ان لا يتميز الاثنان عن الواحد فامتنع الجزم بان هذا المحسوس
واحد وذاك متعدد وهو باطل فتعين ان الوضع الواحد لا يجوز ان يقوم بمحلين وايضا
لو جاز قيام الوضع الواحد بالشخص بالمحلين للزم اجتماع العلتين المستقلتين على معلول
واحد بالشخص لان علة شخصي فرد الاعراض عن موضوعاتها فاذا قام الوضع الواحد
بالشخص بموضعين لعلل بعلتين مستقلتين وقد ثبت بطلانه وزعم جمع من الاوائل
من الفلاسفة ان الاضافات المتشابهة كالجوار والقرب والبعد والابوة وغير ذلك
يوضع لامرين ويقوم بهما وهو باطل بالبديهة والامور المذكورة تنبيهات والقائم بكل من
المتضايفين حالة مختصة به بالقياس الى الآخر هذا والحق في المقام التفصيل فانه يتوهم من كون
الوضع الواحد قائما بالمحلين معنيان احدهما ان الوضع الواحد بالشخص الحال في محل بعينه
حال في الآخر كذلك كما فهم كذلك من عنوان البحث الى قصه قيام الاضافة بالمتضايفين والكتا
ان الوضع الواحد حال في مجموع المحلين صار باجتماعهما محلا واحدا كما فهم ذلك من قصه الا ضافه
والتاليف والاول باطل كما قالوا والثاني ليس كذلك اذ العقل كور وهم مجتمعون على امتناعه
وجمهور الفلاسفة يقولون بقيام الوضع المحل منقسم الى اجزاء بالفعل كانواع العدد
وبعض الاضافة وغير ذلك كالعشرة القائمة بمجموع الوحدات والقرب القائم بالمتضايفين
والابوة القائمة بالابوين وغير ذلك مما لا يتصور من القرب بين الشيئين سوى الحالة
القائمة بهما معا وكذا الابوة ومثل ذلك لا يلزم منه ان يكون الابوة والبنوة كذلك من الاضا
الغير المتشابهة وتوارد العلتين على معلول واحد وغير ذلك انما يجري في المعنى الاول الماني الثا
وبالجملة المنع لقيام الواحد بالمحلين مطلقا والقول بجوازه مطلقا كلاهما باطل والحق الا
متناع في الاول والجواز في الثاني لما كان ظاهر مذهب ابي هاشم في التاليف هو الثاني القائلين
القائلين بجواز قيام الوضع الواحد بمحلين نقله ههنا واجاب عنه ليتم ما هو الحق عنده وهو
الامتناع فقال ابو هاشم التاليف عرض يقوم جوهرين معا لا بالوحدة والا اي وان لم يكن
قائما بهما لما امتنعا اي الجزءان عن الانفكاك لان حالا لقوم شيئا بشيئين كذلك كما يمتنع
الانفكاك بينهما ولا يعقل وقال ابو هاشم لا يقوم التاليف باكثر من جوهرين والا اي ولو قام
بالاكثر فلا يبقى الباقيان مؤلفين قال الخصم الثالث والرابع لان القائم بالمجموع المعدوم قال
المعدوم جزء منه لامتناع بقاء الوضع عند انتفاء محله واجيب عما في حيز النقض بان احالة عسر
الانفكاك الى احتياج التاليف اليهما الى الجزئين معا والمعدوم ذلك بدون شيء منهما
ليس اولى من احالته الى احتياج احدهما الى الحاضر في ذاته كخصوص شرطا كالزمان والمكان
وغير ذلك ولو لم يمتنع انفكاك شيء منهما عن الآخر ومن الاحالة الى التعلق الفاعل المختار احدهما
بالآخر او امتنع او عسر او سهل انفكاك احدهما عن الآخر لا للوضع القائم بهما معا بل للوضع القائم

في كل منهما ثم لما فرغ من الفصل الاول في المباحث الكلية للاعراض وتوقف كل قسم منها اراد
ان يذكر المباحث المتعلقة بكل منها ابتداء بالكم لتقدمه في التعريف لما ذكرنا فقال الفصل الاول
في مباحث الكم وهي خمسة الاول في اقسام الكم اي في انقسامه الى اقسامه وقد سبق ان من
جملة خصائص الكم قبوله القسمة فيقال باعتبار تلك الخاصة الكم اما ان ينقسم الى اجزاء لا يشترك
في حد واحد وهو الكم المنفصل ويسمى العدد ايضا ولا يخفى انه لا يرد على لفظ سهم ما يرد
على نعل القسم ثم هذا انما يستقيم على تقدير ان لا يوجد منفصل عن العدد الا اله الغار الى
عدد الحروف والاصوات من الكم المنفصل وعلى ذلك فلما استقيم تسميته بالعدد اذ المطلق لا
يجوز ان يسمى باسم قسم منه او انقسم الى اجزاء اشترك في حد واحد وهو المتصل الاول
ان يعدم المتصل في التقسم لوجوبه في حده وبعد ما علم ذلك قيل المتصل ما ليس كذلك
اذ الاعدام انما تتوجه على ملكاتها وقد يقال المتصل ما يقبل القسمة لذاته الى غير النهاية و
المنفصل ما ليس كذلك وبعد ما علم الحد ومعنى اشتراك الاجزاء فيه علم جهة الانقسام
ومفهوم القسمين معا والمفهوم من كلمات القوم انه جزء من المقدار المفروض انقسامه
بفرض فاصلا بين طرفيه يتميز احد الطرفين عن الاخر به انه لا جزء له بالفعل اصلا بل هو
متصل واحد لا منفصل فيه بالفعل وذلك الجزء الفرضي سهم المقدار بحسب ما فرض
وهو يجب ان لا يقبل القسمة في جهة ذلك الانقسام ليكون سهما لذلك المتصل فهو
في الجسم سطح وفي السطح خط وفي الخط نقطة وذلك قالوا كل من هذه الحدود مخالف با
لحقيقة لما هو حد له وهو باعتبار انه فرض جزء وليس بجزء بالفعل اذ ليس الى الكل من
الطرفين فرق منه ولذلك اذا اخذ منه كان مبدأ واذا اخذ من الطرف الاخر كان منتهى
ولذلك قالوا وكان بعامة ونهاية لها اذ لا حد حاد بالعكس فجزئيته وكونه من الطرفين بحقيقي
وهو خاصة الاتصال ولا يوجد مثل ذلك الا في المتصل وهذا هو المراد من الاشتراك
في الحدود المشتركة وبه يتم كلام القوم ويصح مرامهم بلا كلفة وحمل كلامهم في اطلاق
الجزء على الحدود المشتركة على المسامحة واما الاشتراك في الحدود المشتركة بمعنى الوصف
القائم بالمقدار الخارج عنه فنوانا وجدة المتصل باعتبار نهايته وهو اذا كان هاهنا قد
يوجد في المقدار ويجوز الاشتراك فيه ويطلق الاتصال على ذلك الاشتراك كما في ضلعي
الزاوية الا ان ذلك الاتصال ليس هو حال المتصل نفسه بل هو حال المتصل بالاخر وهو
ليس مرادهم هنا ومع ذلك ليس هو ما يشوه الاتصال بل يشوه الانفصال فرض ذلك في
المقدار المتصل فرض المتصل بالفعل منفصلا ثم فرض طرفاه منطبقين ولا وجه
لحمل كلام القوم على ذلك بعد ما ظهر وجهه وانما يلزم على تقدير ان يكون الحد المشترك
جزء من المقدار المنقسم اذ يكون الانقسام الى القسمين انقساما الى ثلثة اقسام

وغير ذلك اذ لو كان ذلك الحد جزءا بالفعل واما على تقدير ان يكون المجموع متصلا واحدا وغير
من ذلك المتصل جزءا فاصلا ليكون طرفاه قسمان لذلك المتصل وهو والقسمان امر واحد
بالحقيقة والذات فلا يلزم شيء مما ذكره اصلا بل هو خاصة المتصل وكل متصل كذلك
بخلاف المنفصل فان كل ما فرض منه جزء فهو جزء بالفعل فلا يكون هو شيئا من الطرفين
ولا الطرفان منه ثم الكم المتصل ينقسم الى ما يكون قار الذات اي يجتمع الاجزاء في الوجود
والى ما لا يكون كذلك الاولى ان يعدم القار في العدد والتفصيل لتوقف غير القار عليه في
الفهم والتصور اذ لا يتصور السلوب ما لم يتصور السلوب عنه لكن الحق عكس ذلك فان
فان لم يكن قار الذات فلا زمان المراد منه الامتداد الخصوصي الذي يعلي خواص الكم
من الانقسامات الغير المتناهية والعود بالجزء الداخل او الخارج والمساواة والمغايرة لذاته
واشتراك اجزاء الموضوعة في الحدود المشتركة كالخط والسطح ولا يجتمع لجواز ان من في الوجود
فيكون كما متصلا غير قار الذات وان كان ذلك الكم المتصل قار الذات اي يجتمع الاجزاء
في الوجود متصلة بعضها ببعض فهو المقدار وبعد ذكر ان انقسم ذلك المقدار في جهة واحدة
فقط مع امتناعه في جهة اخرى فهو الخط عند الطبيعي قالوا وبه ينتهي السطح كما هو اعني الخط
ينتهي بالنقطة ولو ترك قوله وبه ينتهي اوافد التفصيل من الجسم لكان اولى لان السطح
عالم يعلم فلا وجه لتوقيف الخط او توضيحه وكذا الحال في غيره وان انقسم في جهتين فقط
وامتنع انقسامه في جهة ثالثة فهو السطح ويسمى البسيط ايضا وهو حاية ينتهي الجسم
التعليمي وان انقسم ذلك المقدار في الجهات الثلث اي ابعاده القايمة وهو المقدار القايم
بالجسم الطبيعي الناقد في جميع امتاره وهو يسمى الجسم التعليمي اما كونه جسما فلان المفهوم
من الجسم في بادي الراي هو ذلك الامر الممتد والطبيعي انما يعلم بالسبر والدليل وهو انما انقا
دير
واكملها لاصالتها ومتبوعيتها للغير ولان عادتهم ان تقدموا العلوم الباحثة عن المقادير
في تعليم جندهم وقالوا للعلوم الهندسية التعليميات فعالوا المقدار انما قد
في جميع الاقدار بعد ما سموه جسما تعليميا للتنبيه على انه من جنس المقدار ويسمى ذلك
التخيين فان المجموع من حيث انه مجموع ذات تخن والتخن ما اي امتداد يوسط بين
السطوح المتعددة النافذ عنها الاتخاق فان اخبرته نزولا فعمق اي قعر عميقا ولذلك قيل
عمق البير وان اخبرته صعودا فسمك ولذلك قالوا لامتداد النارة سمك وقد يطلق
لفظ العمق على البعد المقاطع للطول والعرض معا من غير اعتبار قيد النزول فيه كان البعد
اذا فرض اولا يسمى طولا واذا فرض ثانيا سمي عرضا واذا فرض ثالثا مقاطعا للطول
والعرض معا يسمى عمقا وهو اي الطول البعيد المفروض اولا وقيل هو الطول الامتداد
المتقاطعين في السطح وقيل هو الامتداد الاخذ من راس الانسان الى قدمه ومن

راس ذوات الاربع الى ذنبه لان من قطر ذوات الاربع الى اسفلها فانه هو العمق في الوقوف
العام وفي كتب القوم والعرض مما وضع مقابلا للطول وعلى ذلك هو الامتداد الموضوعي ثانيا
والامتداد الاقصر وهو الامتداد الاحد متدين الانسان الى يساره ومن ظهر الحيوان الى
اسفله لان راس الحيوان الى ذنبه فانه طوله في الوقوف والطول والعرض والعمق بهذه الا
عتبارات المذكورة كيفيات ماخوذة مع اضافات فان الاولية والثانية والثالثة اوصاف
حاصلة بالقياس الى حصول الاوصاف اعني الاين وقد يطلق هذه الاسماء على الابعاد باعتبا
الكمية المجردة من غير اعتبار قيد معه ومنه ما يقال الطول للامتداد الاخذ من مركز العالم الى
محيطه والعرض يقال بمعنى السطح ولذلك قالوا لكل سطح عرضي والعمق بمعنى التخن من غير
اعتبار قيد النزول وقطع البعد من معا وكان لفظ الطول مستعملا في الابعاد على جهة
معان الثلثة المذكورة في التخن والاخذ من المركز الى المحيط والامتداد الواحد من غير اعتبار
شئ معه ولفظ العرض استعمل في اربعة معان الثلثة المذكورة والبعد الذي له امتداد ان
من غير اعتبار شئ ولفظ العمق له اربعة معان الثلثة المذكورة والتخن بلا اعتبار قيد معه
والبحث الثاني من مباحث الكم في ان الكم ينقسم الى الكم بالذات والكم بالعرض والكم بالذات
ما يكون كائنا في نفسه ليكون وجوده ويتبعه لخواص الكم لذاته لا لغيره كالانواع المذكورة لمثل
العدد والمقدار والزمان والكم بالعرض ما ينقبل خواص الكم للمناسبة للكم بالذات سواء
كان ذلك ايضا كما بالذات كالزمان او معقولة اخرى من العرض او جوهرا فيقبل خواص الكم
لمناسبته للكم بالذات وسواء ما يكون حالا في كم بالذات كالضوء القائم بالسطح فانه
يوصف بادصاف الكم بواسطة السطح او يكون منطبقا عليه وهو في حكم الحلول كالزمان
مثلا فانه وان كان كما متصلا بالذات لقبوله خواصه وصدق تعريفه عليه لكن يوصف له حاله
لو لم يكن كما بذاته بعد منه ايضا فانه اي الزمان كم متصل بالعرض لقيامه بالحركة المنطبقة على
السائلة التي هي كم بالذات ولذلك قد يتقدر الزمان بالسائلة يقال زمان حركة الفلك سبع
فيما حلول في المنطبق على الكم بالذات كان كما بالعرض مع كونه كما لذاته وسواء الزمان كم متصل
بالعرض ايضا اذ قام باساعات والايام والسنين فانه حينئذ يكون معروضا للعدد ولا
جزء المعين او دور الزمان مثلا الكم بالعرض والا فالظاهر فيه الحركة المنطبقة للسائلة فانها مع كونه
من معقولة الاين او غيرها قابلة لخواص الكم لانطباقها على السائلة وكلونها محلا للزمان وبا
جملة ان الزمان لكونه عرضا قابلا للقسمة لذاته شتركا جزاؤه في الحد والشركة كان
كما متصلا لذاته ولكونه حالا في الحركة المنطبقة على السائلة التي هي كم بالذات كان كما حال في
السائلة فكان لذلك كما متصلا بالعرض ولعروض العدد له بسبب انقسامه الى اجزاء كان
كما منفصلا بالعرض ايضا وحاصل هذا الكلام ان قبول الكم لخواصه كما يكون لذاته قد يكون

لغيره فباعتباره يقال الكم بالعرض والا فما يثبت للشئ لذاته لا يمنع ان يثبت له لغيره
حقيقة ولذلك اورد البعض مثال الكم بالعرض الحركة وهو واضح لكن ما اورده المحقق
او يكون الشئ كما بالعرض لكونه محلا لما ثبت للكم بالذات كالجسم المتصل لكونه محلا للمقدار
الذي هو كم بالذات ولذلك يوصف بانه طويل عريض عميق لحلول تلك المقادير فيه ومثل
المعدود والمنفصل بالعرض لحلول العدد فيه كما اذا قسم باساعات او اضافة بالاذرع
او يكون كما بالعرض لكونه حالا او محلا لما حل الكم بالذات كما بياض الحائط لمحل المقدار ويوصف لذلك
بالزيادة والنقصان والطول والعرض كما يقال هذا الابيض بياضه اكثر لكون مقدار محله كذ
او كان الشئ كما بالعرض لكونه متعلقا به اي بالكم بالذات كالقوة التناهية وغير التناهية
فان اتصاف القوى بالتناهي وعدمه ليس لانها ذوات كمية لذا تقابل لان لها اثارا
مختلفة يكون تلك الاثار محلا للكميات بالذات فيوصف تلك القوى بحسب تناهي الاثار
وعدم تناهيها عددا او زمانا بالتناهي وعدمه والقلة والكثرة وبايرضوا على الكم بالذات
تصارت كميات بالعرض والبحث الثالث من مباحث الكم في عدد هذه الكميات
المنفصلة او المتصلة القارة وغير القارة وسنعرض هذه الكميات بعد هذا المبحث ايضا
قال المتكلمون هذه الكميات امور عدمية لان وجود شئ من انواع اما المنفصلة
فلان العدد مركب من الوحدات الخ هي اعتبارات عقلية لا وجود لها في الخارج كما سبق
في مباحث الوحدة والكثرة والمركب من الاعتبارات العدمية عدمية قطعا واما المقادير
والابعاد الجسمية فهي نفس الجسمية الطبيعية او اجزاؤها لا غير بناء على ان الاجسام مركبة
من اجزاء لا يتجزى فلا يتصور حينئذ اتصال الا ذاتي ولا عرضي فكيف يتصور امر متصل في ذاته
قابل لهذه الامور وما يحس من الامتدادات والابعاد الخ يسمونها المقادير فانما
هي امور وهمية بسبب انضمام بعض الاجزاء الى بعض حسب اوضاع تلك الاجزاء وليست
هي الامور المسماة بالابعاد امورا زايدة عليها على الجسمية واجزائها بل كل واحد منها اعتبار
حاصل بسبب اوضاع الاجزاء فانه اذا انضم بعضها الى بعض في جهة واحدة يحصل منه
مركب ممتد في جهة واحدة فقط منقسم بالفعل في تلك الجهة فقط وقد يسمونه للطول وان
انضم في جهتين فقط فيحصل منه مركب منقسم في تينك الجهتين فقط ويسمونه السطح
وان انضم في جهات ثلث فيحصل ما هو المنقسم في الجهات الثلث وهو الجسم وما
قيل من ان في الاجسام كميات موجودة قابلة للانقسامات الغير المتناهية او المتنا
هية غير الجسمية وهم باطل لانه على تقدير وجود شئ منها يجب ان يقوم شئ من هذه الامور
المذكورة او ما يقوم شئ منها يجب قطعا ان ينقسم بالفعل في جهة اذ لا ينقسم بالفعل
لامتناع قيام المتصل بالفعل في ذاته بالمنفصل بالفعل في ذاته وبهذا يتم الكلام بالاغبار

لكن المحاورد كلاما لا حاصل فيه هو قوله والا اى كان فى الاجسام مقادير زايدة عليها هى
موجودات عينيه قابله للامور المذكورة كما ظننتم لانقسمت هى اى تلك المقادير بالفعل
بانقسام الجسم الذى هو محلها فينقسم الخط والسطح عقلا لاستلزام انقسام المحل انقسام
الحال وهذا خلف عندكم وقيل فى الرد عليهم ليست هى اى المقادير من الاعراض السارية التى فى
فى جميع اجزاء المحل واقطارها المنطبقه عليه فى جميع امتداداته فلا يلزم انقسامها انقسام المقادير
من انقسام محالها واجيب عنه بان السطح مثلا على تقدير تركب الجسم من الاجزاء بالفعل
وان لم يكن فى شئ من الاجزاء الحقيقه للجسم بالفعل المفروضه جزئيه للجسم المفروض فلا يكون
ذلك السطح حالا فيه فى الجسم اصلا فلا يكون عرضا له واما ان كان والا فى شئ من تلك الاجزاء
فاما ان يوجد بتمامه فى واحد من تلك الاجزاء فقط فيكون هو اى ذلك الجزء وحده ذا مقدار
لا غير من الجسم وباقى اجزائه وهو خلاف المفروض من ان ذا المقدار هو الجسم او كان
اى وجود ذلك السطح فى كل واحد منها من اجزاء الجسم بتمامه فيقوم ذلك السطح الواحد
بالشخص بالكثيه من اجزاء الجسم فيلزم قيام العرض الواحد بالشخصى بمحال متعددة لا سيما
فى حاله واحدة وهو بين البطلان او وجد فى كل منها لا بتمامه فيلزم انقسم من ذلك السطح
وعدم الانفصال فيما يفرض متصلا وهو السطح وانما قلنا لا حاصل فيما ذكره المحقق لان اللازم
على تقدير تركب الجسم من الاجزاء بالفعل اسفا الاتصال التخيلى المسمى بالجسم التعليمى
واذا انتفى ذلك انتفى السطح الذى هو نهاية من جهة العمق والخط الذى هو نهاية السطح من
جهة العرض فلا يتصور وجود شئ منها اصلا فضلا عن لزوم الانقسام عقلا واما
على فرض وجود ذلك الامتداد التخيلى فلا يلزم انقسام السطح والخط عقلا اصلا اذ السطح
نهاية الجسم فى جهة العمق فيمتنع انقسامه فى تلك الجهة والخط نهاية السطح فى جهة العرض
فيمتنع انقسامه فى تلك الجهة فضلا عن العمق فلا يلزم انقسام شئ منها على تقدير وجودها
من حيث العمق اصلا واضح الحكم على وجود المقادير زيادة تتعاقب ذوات الاجسام
بعد ما ثبت عندهم كون الاجسام امورا متصلة فى ذواتها كما هو عند الحس وامتناع
تركب الاجسام من اجزاء لا يتجزى على اى وجه كان اذ على تقدير تسليم تركب الجسم
منها يمتنع الاتصال الجوهرى والعرضى رأسا فضلا عن ان يكون موجودات عينيه للجسم
او زايدة عليها وعلى تقدير وجود الاتصال فى الاجسام وامتناع تركبها من الاجزاء واسفا
الفاصل بالفعل قالوا ان فى الاجسام مقادير موجودة زايدة على طبايع الاجسام
لما فيها بادلة ذكروها من جملتها ما ذكره المص من قوله بان الجسم الواحد العينى كالشمعة
المخصوصة مثلا قد يتوارد عليه المقادير المختلفة والامتدادات المتغايرة فانه يجعل
تارة كرة له سطح واحد لا خط فيه اصلا واخرى مكعبا مربعا مدورا الى غير ذلك له

خطوط وسطوح وزوايا وتارة يجعل طويلا ذا اعاد عرضه اصبعا واخرى عكس ذلك
مع بقاء الجسمية الطبيعية المعينة كالها والباقى غير الزايل فمنزه الامتدادات المتبدلة
المسماة بالمقادير عن الجسمية الطبيعية التى ازليا امور موجودة لان المتبدل والزايل و
الحادث والمتغير فى الخارج لا يكون امورا عدميا فيثبت وجود المقادير فى الاجسام
من الخطوط والسطوح والجسم التعليمى فان ذلك الدليل يدل على تغاير كل منها للجسم وكل منها
وعلى وجود كل منها فى انفسها واصبحوا ايضا بان الجسم قد يزاد ويجمع بلا ازدياد شئ
عليه وهو التخلخل وقد ينقص بلا انتقاص شئ منه وهو التكاثف وما ذلك الا ازدياد وانتقاص
انتقاص الا امر غير الجسمية الطبيعية فيكون فى الجسم ما يقبل ازدياد الحجم وانتقاصه بلا زيادة
شئ من الجسمية ولا نقصان وهو المراد بالمقدار ومثل ذلك القابل للزيادة والنقصان
ومنشأ كبر الجسم وصغره لا يجوز ان يكون معدوما محضا فهو موجود وهو ذلك هو المراد
بالمقدار وقضية التخلخل والتكاثف ظاهرة فى الدلالة على وجود الجسم التعليمى لانه يقبلها
دون الاولى ودلالتها على زيادة الخط والسطح انما هى بطريق انها صفتان له ولعلهم لذلك
جعلوا حجم براسها والانى نوع من تواردا الابعاد مع بقاء الجسمية كالها فكان
المص لذلك قال وبان الخطوط والسطوح صفات الجسم التعليمى المتخلخل تارة والمتكاثف
اخرى فلا يكون ذلك الجسم التعليمى ولا صفاته القابله بجوهر افاده بانه فى جميع الاحوال
لان الزايل غير الباقى ثم انا قد بينا هناك على ان زيادة المقادير على نفس الجسمية انما هو
مبنى على الاتصال الزائى فى الاجسام وانتفاء المفاصل بالفعل فيها فمن اثبت ذلك بنى ان
تقدم كلامه ولم يقل به فلا يثبت اصل المقادير عنده فضلا عن زيادتها على اصل الجسمية
ثم ان المص كان اجاب اولا على تقدير تسليم الاتصال الزائى فى الجسم بقوله واجيب عن
الوجه الاول من الاستدلالين المذكورين على وجود المقادير وزيادتها باباه التغير فيما
ذكر ثم ليس هو المقدار بل انما هو نفس الشكل وحده واوضاع اجزاء الجسم من حيث
الاجتماع والافتراق وقرب البعض من الاخر وبعده عنه وغير ذلك من الحالات و
الحاذات فيحصل بسبب اختلاف تلك الاوضاع تغير اشكال الاجسام وعدل مساحتها
بلا عروض الكمية للجسمية فلا يثبت بمثل تلك الاختلافات وجود الكميات للجسمية ولا يرد
ما يقال ان الشكل حينما احاط به حد او حدود فهو سلزم وجود المقدار كان كون الشكل
كذلك انما هو على راى القائلين بالاتصال فى الاجسام واما عند من لم يقل به فهو هيئة يحصل
باعتبار اوضاع الاجزاء من الاجتماع والافتراق والقرب والبعد وغير ذلك فيكون كيفا او
يرجع الى مقوله الاين ولا يرد ايضا ما يقال لا اجزاء هناك بالفعل لان المعترض قايل بالجزء
وثبت له وابطال المعلل فى كل موضع بالبرهان لا يفيد شيئا فيما كان للخصم فى حيز المنع عالم ست

اصل المدلول به سبيل او يثبت المقدمة الممنوعة مع ان كلا منهما كلام السند الغير السامع فما اصل
ثم قال واجيب عن الوجه الثاني عشر المقدمات من وجود التخلخل والتكاثف في الاجسام لا مبنى
على وجود الاتصال فيها ولم يثبت بعد فانها ثابتة به دورا وما ايتم من ازدياد حجم الجسم وانتقاصه
بلا زيادة شيء ولا انقصانه فانما هو بسبب اختلاف اوضاع اجزاء الجسم بالقرب والبعد
لكن لم يحص المفاصل الصور الاجزاء وحقيق ساعاتها اقول وهذا المذكور ايضا لا يصلح
للجواب فانهم انما اثبتوا زيادة المقادير ووجودها بالتخلخل والتكاثف بعد ما ثبت عندهم
الاتصال الذاتي للاجسام وامتناع تركيبها من اجزاء لا يتجزى بالبراهين المذكورة في كتبهم فالجواب ب
بناء على انتفاء الاتصال ووجود التركيب من الاجزاء ضروري وعلى البحث لا يعتد به والبحث
الرابع من مباحث الكم في حقيقة الزمان ووجوده اراد بالزمان ما يقدر الاشياء ويوقف
به مقادير تغيرات وتغيرات وتغيرات ويحكم بالمعية بين المتفقات وبالتقدم
والتأخر بين المتعاقبات وهو معيار امثال هذه الاشياء كالكيل للمكيل والميزان للموزون
وهو امر متصرم بذاته ومنقض وما انقضى منه يسمى ماضيا وما هو لم يحصل بعد
يات بعد يسمى مستقبلا وبعضهم قسم الى قسمين الماضي والمستقبل واما الحاضر فهو
الآن الذي هو نهاية الماضي وبداية المستقبل وهو حد مشترك بينهما وهو ليس من جنسها
بل هو فارغ عنهما قائم بهما كما هو حال سائر الحدود المشتركة وهذا ليس بشيء وبعد
ما اتفقوا على هذا القدر اختلفوا انه هل هو امر موجود ام لا فذهب المتكلمون
الى انه لا شيء في الخارج موجود يقال له الزمان والامور المذكورة انما توجد في الاشياء
بقياس بعض التغيرات الى بعض فان كل متغير يتقوم من توالي اجزاء تغيراته امتدادية يعلم
بان تقدر به قدر تغير متغير آخر وتوقر متقررا ايضا وهذا معنى قولهم متجدد معلوم يقدر به
متجدد غير معلوم ولذلك قد يكلف تقدير المتجددات باختلاف ما يعقد الموقت ظهوره
عند المخاطب كما تقول للعامة اجلس يوما والمقارئ قدر ما يقرأ نصف القرآن والكاتب
قدر ما يكتب جزءا من القرآن ومن المعلوم ان ليس ههنا متغير لذاته او صفاته تقدر به
تلك الاشياء بل انما تقدر بتغيرات بعض الاشياء بتغير بعض آخر معلوم التغير وتغيرات
الاشياء لا يدخل تحت الضبط وليس لها حقيقة معينة والنص عبر عما قالوا بقوله ومن
الناس من انكر وجود الزمان بوجوه منها قوله لانه لو كان موجودا لكان اما قارا لذاته ت
او غير قار الذات فان كان قار الذات لاجتمع الماضي والحاضر فيه في الوجود فكان الماضي
بعينه هو الحاضر فيكون هذا اليوم بعينه يوم الطوفان وقبله مثلا بابدا ويكون الحادث
في الكل حادثا في اليوم فيكون الحادث اليوم حادثا يوم الطوفان فيلزم اما ارتفاع
التقدم والتأخر والمعية بين الموجودات الزمانية او تحققها لغير ما عبرت عنه بالزمان

وكل منها باطل مع انه امر متصرم وضعيف لذاته يوقف به انعدام سائر الاشياء فوجود ذلك
قار الذات خلاف المفروض وهو مح واما لو لم يكن قار الذات فقد لزم تقدم بعض
اجزائه على بعض تقدما لا يتحقق ذلك التقدم بوجه من وجوه التقدمات الا بالتقدم مع الزمان ن
فيكون القبل منه قبلا بالزمان والبعد بعدا والمع معا به وح يتسلسل الازمنة الغير المتناهية
عند وجود شيء من الزمان وهو محال وما استلزم ذلك المحال المخ وجود الزمان محال ايضا
واجيب عن تمسكهم هذا بان تقدم الماضي على المستقبل مثلا بذاته لا بالزمان اذ بعض
هذه الاحوال لاجزاء الزمان لذاتها من حيث اعتبار اقترانها بامور كذا وصفها للزمانيات
باعتبار اقترانها بالزمان ومع هذا الجواب نظر لانه لا حاجة لهم لو وصفي القبلية والبعدية
وغير ذلك لاجزاء الزمان بذواتها سوى ان الزمان متصرم لذاته فاذا كان ذلك كافيا وذكر
المعنى فليكتف في سائر المتغيرات لان انعدام اجزائها بذواتها واما الزمان يعين قدر
تغيرها وانصرافها ولا دخل لهذه حقيقة انصرامه وعدم اجتماع اجزائه في الوجود حتى لو فرضنا
انه لا زمان اصلا فوكذلك فاذا فرضت هذه الاحوال على انعدام بذاتها لذاتها فاستغنى
سائر المتجددات ايضا لوصف تلك الاحوال عن الزمان والا فلا بد للزمان من امور
تتغير به ويعين قدره ويوصف له سببه التقدم والتأخر والوقوف فكم يلزم التسل
والشئون وجود الزمان وسلم الفلاسفة عكوا وجوده بوجهين الاول انا اذا
فرضنا حركة في مسافة معينة من السرعة وفرضنا حركة اخرى في تلك المسافة بعينها مثلها
في السرعة فانها ان ابتدأتا معا وتوقعا معا قطعا المسافة معا والا تأخرت الثانية
في الابتداء وواقعت في الوقوف قطعت الثانية بالضرورة اقل مما قطعتها الاولى من
المسافة وكذا ان واقعتها اي الثانية الاولى احدا وتركا وكانت الثانية ابطأ قطعت
تلك الثانية اقل المسافة من السريعة الاول فهذه امور محسوسة لا ينكرها احد فبين
اخذ الحركة السريعة الاولى وتركها امكان اي امر امتدادي يسع فيه قطع مسافة معينة
سرعة معينة وامكان قطع مسافة اقل فيها ببطء معين كما فيما اذا كانت الثانية ابطأ وكانتا
متحدتان في الاخذ والترك والحق انه لا فائدة في احد قضية الحركة البسيطة المجردة عن السرعة في
الاخذ والترك في هذا المطلب اذ لا دخل لها في قبول ذلك الامكان الزيادة والنقصان
وانما ينفع ذكرها في ابطال تركب المسافة من الاجزاء الخ لا يخفى فالوجه ان يترك ذكرها ويقال
بين اخذ الحركة السريعة الثانية وتركها امكان اقل من ذلك الامكان الاول بسلك السرعة
المعينة وهو جزء من الامكان الاول فيكون هذا الامكان قابلا للزيادة والنقصان
كما بين السرعتين احدهما متأخرة في الاخذ والمعية كما بين السريعتين المتواصلتين
اخذا وتركا ولا شيء من العدم كذلك اي قابلا للزيادة والنقصان فنتعين انه امر ظ

استداوی وجودی یعلم به القبلیات والبعدیات وغیرذلک وهو المراد بالزمان واعترض
علیه بان ما اخذ فی حده لجزء من السرعة والبطوء والقبلیة والبعدیة والمعیة امور بغیر الزمان
جزء من کل منها لان السریع هو الذی یقطع مثل ما قطعه البطی فی اقل زمانه او اعظم منه فی مثل
زمانه او اقل والبطی بالعکس وقولنا فی الترکیبین یبتدیان وینتهیان معا معناه ان
زمان انتهائهما وابتدائهما واحد وکذا القول فی القبلیة والبعدیة فاذا اخذ الزمان فی
مفهوم کل منها فاثبات وجوده شیئ منها یصیر اثبات وجود الشیئ بنفسه فهذا معنی
قولهم فلو اثبتنا وجوده بهذه الامور لزم الدور لا یقال انا ندعی العلم الضروری باصل وجوده
وبثبت بهذه لکی کونه مقدارا مستقیما وغیر ذلک من خواص الزمان لانا نقول دعوی
باطلة فی محل النزاع بین العقلاء وقیل سلمنا ورود هذا الدور لانم توقف صحة هذه الاحکام علی
کون الزمان موجودا فی الخارج فان المنکرین بوجوده یعترفون بکون الشیئ مع الشیئ
او قبله او بعده وکون بعض الحرکات اسرع والاخری ابطاء والحرکتان ابتدا معا او
تعاقبا وانا اقول انما یتوقف صحة هذه الاحکام علی وجود الزمان فی نفس الامر لا علی
العلم بوجوده فهم انما یعترضون علی تلک الاحکام بوجود الزمان فی نفس الامر لانا نعلم
وجوده والحق فی رد هذا الدور ان الذی اخبر الزمان فیه مفهومات هذه الامور
لا ذواتها والذی اثبت به وجود الزمان ذواتها لا مفهوماتها ومفهوماتها لیست
بذواتها فلا دور لکن بقی ههنا ان وجود الزمان لا یثبت بامثال هذه الامور فان
اعتداد وتغیر تلک المتغیرات فی انفسها کاف فیه فی حصول هذه المقابلة وجود امر
اعتدادی خارج عن ذوات تلک المتغیرات والتامل من نکات الفلاسفة
علی وجود الزمان ان کون الاب قبل الابن ضروری لا شک فیه اذ تلک القبلیة
لیست وجود الاب ولا عدم الابن نفسه لتعقلها ای لتعقل کل واحد من وجود
الاب وعدم الابن مع الغفلة عنها ای عن القبلیة المذکورة مع ان عدم الابن قد تحقق مع عدم
الاب وقبلیته لا تحقق ولا امرا عدمیا لانها ای تلک القبلیة تقتضی اللا قبلیة البعدیة والنقیضان
لا یکونان عدمیین فهی اذن امر زاید علی وجود الفعل وعدم البعد ثبوتی لئلا یرتفع
النقیضان معا وعلی هذه المقدمة منع مشهور بمعنی انه لم یجز ان یکون الطرفان عدمیین
ولو سلم فانما یکون اللا قبلیة عدمیة ان لو کانت القبلیة وجودیة فلم لا یجوز ان یکون
العدمی هو نفس القبلیة ونفی العدمی وجودی وان کان حرف السلب جزءا من مفهومه
فانتهاته بدور وقالوا ایضا هی لیست بقائمة بنفسها لانها من الامور الاضافیة فلا بد
لها من محل یوصف له القبلیات والبعدیات بالذات لئلا یتسلسل وذلک هو المراد بالزمان
فانه هو الذی یکون الجزء منه قبلا والجزء منه بعدا بحیث لا یصیر القبل بعدا والبعد قبلا اصلا

وبین الاشیاء انما یکون قبلا وبعدا بالمطابقة لاجزاء القبل والجزء البعد ولا یتحقق بدونه
حتی لو وجد الاب فی الجزء البعد والابن فی الجزء القبل لکان الاب بعدا والابن قبلا
واجیب عن الاول من الوجهین المذکورین بان هذه الامکانات الخ تتصف بانتفا
ذاتها وهی والجزئیة والکلیة امور اعتباریة عقلیة حرفة لا وجود لها فی الخارج اصلا لانها
انما یتصور کونها مقدارا للحرکات المتساویة والمتفاوتة والحرکة من اول المسافة
الی اخرها وهی الحرکة بمعنی القطع غیر موجودة اتفاقا الا بحسب الوهم والضرورة حاکمة
بذلک ایضا ومقدار الامر الوهمی امر وهمی بلا شبهة لاستحالة قیام الموجود بالموهوم
وان الاوصاف المذکورة الخ استدل بها علی وجودیة ذلک الامکان لا یدل علیها
لانها قد یوصف بها الاعدام فان من الیوم الی راس الشهر اقل من الیوم الی
راس السنة واکثر من الیوم الی راس الاسبوع وغیر ذلک فلا یدل اتصاف الشیئ
بها علی وجودیة ذلک الشیئ ومن الوجه اکتفی بما اشار الیه بقوله وکذا القبلیة المذکورة
للاب والبعدیة للابن لاستدعیان موجودا تعقلهما بالذات فانهما قد یعرضان
للعدم فان عدم الحادث مثلا متقدم علی وجوده وعدم الفاعل مثلا متاخر عنه وما یتصف
به العدم ویکون وصفا له لا یکون امرا موجودا تحقیقا فی الخارج بل یکون امرا موهوما
اعتباریا فلا یستدعی محلا موجودا فلا یلزم ان یکون هو وهی القبلیة والبعدیة بالزمان
موجودا خارجیا کما ادعیتموه ثم المثبتون وجود الزمان اختلفوا فی حقیقته
فقیل انه جوهر مجرد ای ممکن موجود بنفسه لا فی محل ولا بموضوع لانه لو کان مقترنا
بالمحل او الموضوع فحلها ان کان قار الذات لزم کون الزمان قارا ایضا والا فیلزم
لمحله من زمان ایضا وهو لا یجوز ان یکون هذا الزمان والا لدار ولزمک نفت اصحاب
ارسطو کون حرکة الفلک الاول زمانیا قالوا مع کونه جوهرا لا یقبل العدم ایضا
والا لکان عدمه بعد وجوده بعدیة لا جامع البعد القبلی ومثل تلک البعدیة لا تحقق
الا مع الزمان فیلزم وجوده حال عدمه وهو محال لاقتضائه خلاف الحذر ولان
ما یقتضی عدمه وجوده کان عدمه محالا فیجب ان لا یقبل العدم بعد وجوده بالفعل
والوجود الذی لا یقبل العدم فهو واجب قالوا ورد هذا الوجه بان المحال انما یلزم
من فرض عدمه بعد وجوده لا من فرض عدمه مطلقا اقول وهذا الرد مردود لان
هذا کلام فی تفصیل ماهیة الزمان عند القائلین بوجوده بعد ما اتفق علی وجوده
فالعدم الذی رد وفیه کیف ان یکون عدما بعد الوجود کما نقل عنهم من قوله والا
لکان عدمه بعد وجوده فجواز عدمه مطلقا لا یفید فایدة وقد یقال ایضا لانم ان
بعدیة عدم الزمان زمانیة فلم لا یجوز ان یکون بعدیة غیر زمانیة وان لم یجتمع

القبل والبعد كاجزاء الزمان وهو مردود ايضا لان عروض القبليه لاجزاء الزمان لذاتها
وما عداها بحسب الزمان وعروض الزمان ليس بزمان فلا يد لعروض البعديه له من زمان
فتطعا والا فلا يثبت اصل الزمان راسا وقيل ايضا لانم ان البعديه تعرض لعدم الزمان
فان القبليه والبعديه اوصاف وجوديه فلا يثبت للاعدام اصلا فلا يثبت اصل وجود
الزمان اقول وهذا مردود ايضا اذ لا احد ينكر عروض القبليه والبعديه للعدمات
المضافه الى الوجودات كالاعدام السابقه واللاحقه للحوادث الزمانيه فعدم الزمان
بعد وجوده عدم بالاضافه الى وجوده قابل لهما بالنزع ثم نعول في نسبب هذا الراى
الى الدهريه وبطلانه بين لان ما كان قابلا بذاته وغير قابل للعدم اصلا لا يكون منعدما ولا معدما
معتضيا اصلا فلا يعرض له ولا لاجزاءه القبليه والبعديه بالذات وبواسطته للاشياء
الآخر فلا يكون مقدرا للاشياء فلا يكون زمانا وقيل هو الفلك الاعظم نفسه لانه اى
وكر الفلك محيط بجميع الاجسام كما ان الزمان محيط بجميع الاجسام وفلكه اى فلك هذا الدليل
ظاهر لانه لا تمانع الموجبين مع عدم تكرر الوسط لان احاطة الفلك بطريق الاحتواء والا
شتمال واحاطة الزمان بطريق الاقتران والمصاحبة وكيف يكون الزمان المنقطع لذاته
هو الفلك القار لذاته والوجه انهم قالوا انهم ارادوا بالزمان امرا ذا امتداد سريع
السيلان تقدر به امتدادات حركاتهما والفلك الاعظم باعتبار حركته كذلك فهو
المراد بالزمان وقيل هو حركته اى الزمان حركة الفلك الاعظم لانه اى الزمان غير قار الذات
والحركة كذلك غير قار الذات وهذا مع كونه قياسا من الموجبين في الكل منع بان الحركة
اما سريعة او بطيئة والزمان ليس كذلك وهذا المنع ممنوع لان حركة الفلك الاعظم
لا يقبل السرعة والبطؤ ايضا وان كان حركة غير قابلة لهما قالوا ان الحركة من ذوات
المقادير وليست هي نفس المقدار وقيل مقدارها اى مقدار حركة الفلك الاعظم وهو قول
ارسطو وتابعته واصحوا عليه بان الدليل دل على انه يقبل المساوات والمعاوته
وما كان كذلك فهو كم فالزمان كم ولا يكون منفصلا والا لانعدم الى ما لا ينعدم فيلزم
من ذلك تركب الحركة من اجزاء لا ينقسم لانطباقها الزمان ويلزم منه تركب المسافة
من اجزاء لا يتجزى لانطباقها على الحركة وهو باطل في زعمهم وهو اى الزمان حينئذ كم متصل وغير
قار الذات لان اجزاءه لا يجتمع لجزء ان منه في الوجود معا ولا بد له من مادة كل هو فيها
غير قار الذات لان مثل ذلك لا يحل فيه القار وغير القار من الاشياء هو الحركة فيجب ان يكون
محله اما نفس الحركة او ما ينا سبها من المتحرك والمسافة وغير ذلك ولا يجوز ان يكون هي
المسافة لان المتغايرين في الزمان قد يكونان في المسافة وبالعكس فلو كان حالا فيها فلا يكون
كذلك ولا المتحرك نفسه لان المتحرك بالذات هو الاجسام وذوات الاجسام لا تتقدم

ولا شيا من جهاته اى جهات المتحرك القارة كشكله ومقداره فيكون هي جهته اى
المتحرك غير قارة وهي الحركة وتلك الحركة لا يكون الا مستديرة لان المستقيمة تنقطع البتة
لوجوب تناهي الابعاد وتخلل السكون بين كل حركتين متخالفتين في الجهة ضرورتين من
المتحرك الواحد والزمان لا ينقطع فلا يكون الزمان مقدار المستقيمة ويجب ان يكون اسرع
الحركات المستديرة لوجوب ان يوجد منه قدر في مقابلة كل جزء من كل حركة ولو لم يكن محله
اسرع انعقد من كل منعقد فحينئذ يوجد لبعض اجزاء الاسرع منه قدر من غير قدر من الزمان
في مقابلته فلا يكون مثل ذلك زمانا ولا يقدر مثل ذلك بالزمان فلا يكون الزمان مقدارا
ومعيارا لجميع الاشيا وهو خلاف المقدر اذ تقدير الشي بالزمان وجدان كل جزء منه
في شي من الزمان وما ذكر لا يعدر للاقل قدرا باكثر القدر وايضا فانك اذا قدرت بعشر
ساعة من الزمان فقد قدرت بمقدار حركة الفلك الاول ما ئة احيال من كره الما والارض
فقول من قال انما كان الزمان مقدارا لاسرع الحركات ليكون مقداره اصغر يقدر
الاكثر بالاصغر ضبط كما يرى فكانه لم يفرق بين تقدير الاشيا بالزمان وبين حد الزمان
وافنائه واجزائه وهو اى محل الزمان وما وجب ان يكون الحركة اليومية التي هي الدركة
من طلوع الشمس وغروبها ولا شي من المتغيرات الزمانية اسرع منها ولذلك يقال لما
هو اسرع منه وفي الزمان هذا قال الامام الرازي في المباحث المشرقية واعلم
انى الى الآن ما وصلت حقيقة الحق في الزمان فليكن طمعك من هذا الباب استقصاء
القول فيما يمكن ان يقال من كل جانب وقال صاحب المقاصد والظاهر انه ليس بمعنى محصل
كما قال الامام اقول تصور حقيقة الزمان ليس بهذه المثابة من الانغلاق لانه عبارة عن
اليوم والليلة والشهر والسنة واليوم عبارة عن مقدار حركة الشمس من المشرق
الى المغرب والليل عبارة عن مقدار حركتها من المغرب الى المشرق وعلى هذا القياس اجزاء
اليوم والليلة وما يتركب منهما فكان هو بالحقيقة عبارة عن مقدار الحركة اليومية وهي
اسرع الاشيا تجددا واوسع الامور احاطة واقترانا ومنه يظهر الاثار وهو سط
وهذا هو مذهب الفلاسفة القائلين بانه مقدار حركة الفلك الاعظم لانهم اسندوا
الامور اليها وهو ايضا محصول كلام المتكلمين من انه متجدد معلوم يقدر به متجدد آخر غير
معلوم لان ما به يقدر المتجددات في عالمنا هذا هو مقدار هذه الامور وهذا معنى يدركه
العوام دون الهوام ولو فرضنا انه لا يتحرك الشمس ولا سايرا لكواكب ولا يظهر هذه
الاوضاع والحركات فلا يمكن الاشيا الزمانية بزماننا هذا بل يجب ان تقدر شي
آخر يصح ان يقدر به الاشيا، ويشهد بذلك قوله تعالى في يوم كان مقداره الف سنة
مما تعدون اذ المفهوم منه ان ما تقدر به جميع المتجددات في عالمنا هذا هو مقدار هذه الحركة

اليومية كما ذكروا وان جاز ان يوجد مقدار اخر من عالم آخر امام هذا العالم على نعت يتيسر لهذه
الاوضاع والحركات المقدرة للاشياء وان قد عرفت هذا فمن المعلوم ان ما قيل من ان الزما ن
مقدار حركة الفلك الاعظم تفصيل لحقيقة الزمان وبيان لذاتياته ومنوع قوة القول الشارح لان
حاصله بيان حقيقة وافاده تصوره بكما له باثبات ذاتياته والمناقشة في امثاله لا يفيد كثير نفع
ولا يحق به الحق ولا يبطل الباطل لكن ذكروا ههنا ما اورده المص بقوله واعلم ان مبنى هذه الحجة
على اصول فاسدة كلها ممنوعة منها ان قبول الساوات والمقاومة بعض الكمية وذلك انما يتبين
ان لو ثبت قبولها اى قبول الزمان الساوات لذاته اى لذات الزمان وطريق بيين ذلك فانه
يجوز ان يكون ذلك بواسطة امر اخر قابل لها لذاته فلا يكون الزمان كما حقيقة ولا يكون
مقدارا للحركة المذكورة ومنها وجوب ان للجوهر الفرد ممتنع الوجود لذاته والالم لا يجز
ان يكون الزمان كما منفصلا وما استدل به على امتناعه مردود كما ستوقف ومنها ان
كونه كما متصلا غير قار يستلزم ان يكون له على اجزاء لا وضعية او حدودة المحوض كل منها الى الماضي
وكل ذلك ممنوع لان الحادث الموجود انما اضيف اليه ولم يثبت وجوده ولا اضافته
اليه وعلى تقدير وجوده فلا يثبت عرضه فان من العقائين بوجوده من لم يقل بعرضيته
فلا يلزم ان يكون له محل فضلا عن ان يكون محل حركة الفلك الاول وههنا مناقشات كثيرة
واعتراضات طويلة ونحن نعرض عن عرضها لعدم الفايدة في ايرادها وظهور الحق مما ذكرناه والبحث
الخامس من مباحث الكم في المكان جعل المتأخرون مباحث المكان من الكم ذهابا الى انه
هو السطح الباطن من الجسم الحاوي ولذلك عرفه الشيخ في الحدود وبذلك وانما افردوه عن سايز
المقادير للاشارة الى الاختلاف فيه ولاقتضاء كثرة الكلام فيه استقلال البحث عنه واورده
عقيب الزمان لمناسبته اياه في تعلقهما بالحركة واخره عنه ليتم مع الافراز في البحث
وقدم بيان وجوده على الاشارة الى بيان حقيقته لعدم الرتبة البسيطة على المابة للحقيقة
فقال المكان امر موجود لان بداهة العقل شاهد بان المتحرك ينتقل من مكان الى مكان اخر و
الانتقال من العدم الى العدم محال فتعين ان يكون امرا موجودا والا لما شاهد الجسم يكون
حاضرا ثم يغيب ويخلفه جسم اخر حتى هو من المعلوم ان ذلك الورود والشركة موجود
وهو المكان ولانه يشار اليه بالاشارة الحسية ههنا او هناك ولانه يقدر بالنصف والثلث
والربع بالقياس الى المتمكن ولان مكان الكبير اكثر من مكان الصغير ولا يتصور شيء من ذلك في المعدوم
المحض فتعين انه امر موجود وهذه الطرق البديهية تبطل الوجوه العامة لوجود المكان
من انه ان لم يكن متمكنا ولا حالا فيه لكان مجردا فلا ينطبق الجسم وان كان متمكنا لتسلسل
الامكنة او يدور وان كان فيه وان كان في المتمكن فيه لكان في المتمكن والتمكن في المكان وان كان
في غيره فاما الداخل او التسلسل في الامكنة وبطلان كل منها يدل على بطلان وجوده ولا اعتداد

بها لان بطلان وجوده مما هو من البداهة والتشكيك في البديهي مستبعد معلوم بطلانه يقينا
وان لم يكن وجه للحل معينا كما في النقوض الاجمالية وسنبين تفصيلا بان يقال نحوان يكون
حالا في جسم اخر وينتهي الاجسام الى حال لا مكان له فلا يتسلسل ثم ان المكان فارق
عن المتمكن اى ليس جزءا منه لان الجزء يشتغل بانتقاله ضرورة امتناع انتقال الكل عن الجزء
بخلاف المكان فانه لا يشتغل بانتقال المتمكن بالضرورة لان معنى الانتقال مفارقة المتمكن عن
المكان ويعبر نسبته اليه وهذا يدل على انه ليس نفسه ولا حالا فيه ولم يذكرهما المص لعدم
القول بشيء منهما كخلاف الجزء فانه ينسب الى افلاطون اذ قال هو الهيولى لان المكان
يقبل تعاقب الاجسام والهيولى كذلك وينسب اليه ايضا انه هو الصورة لان المكان
يحدد المتمكن وكذا الصورة وكل منهما باطل لانه استدلال بالموجبة في الكلية ولا ينسب
مثل ذلك الى من له ادنى دراية فضلا عن مثل ذلك الشيخ الفاضل واعتذر عنه بانه لما
ذهب الى ان المكان هو الفضاء والبعد المجرد سماه تارة بالهيولى لما بينهما من المناسبة
واخرى بالصورة لان الجواهر الجسمانية انما تتعين ويتحدد بالمكان فكان كالجزء الصوري
للاجسام وح فقد رجع هذان الوجهان الى ما سياتي من مذهبه وهذا هو المفهوم ايضا
من كلام الامام انه استعمل لفظ الهيولى فيه بالاشتراك للتغلي هذا وروي عن افلاطون
انه لم يقل بالهيولى لا بالصورة بل البسيط الاول عنده هو مطلق الجسم والاتصال
والانفصال يعرضان له وعبر عن مطلق الجسم بالهيولى لقبوله الطبايع النوعية
المختلفة فلا وجه للتوجيه المذكور ثم المكان عند العوام يطلق على ما يمنع الشيء عن
النزول فيجعلون الارض مكانا للحيوان دون الهواء المحيط به ح لو وضعت الكرة الكبيرة
على قعر بحار نقطة لم يجعلوا مكانها الا هذا المقدار الذي يمنعها من النزول وهو ليس مرادا
ههنا بل المقصود هو ما يحصل فيه المتمكن بتمامه بان لا يكون شيء من المتمكن خارجا عن
ولا شيء من المكان خاليا عن المتمكن وينسب المتمكن اليه بلفظ في صح ان يكون
امرا منقسما لاستحالة حصول ما ينقسم في جمع جهاته فيما لا ينقسم اصلا ولا فيما ينقسم
في جهة فقط فنوعا ما منقسم في جهتين يحيط بجميع اقطار المتمكن كالسطح او في جهات
كلها كالجسم وعلى الاول يجب ان يكون سطحا مستديرا محيطا بالمتمكن من جميع جهاته
على الوصف المذكور عرضيا لامتناع وجود الجوهر مثل ذلك وذلك السطح لا يجوز ان يكون
حالا في المتمكن لما مر بل مما يحويه وهو السطح الباطن للحاوي المماس لظاهر المحوي
كما هو مذهب ارسطو واتباعه وساير متاخري الحكماء كابن سينا وامثاله وعلى الثاني لا يجوز
ان يكون هو الجسم المتمكن او جزءا منه او حالا فيه لما ذكرنا ولا جسما اخر او حالا فيه لامتناع
تداخل الابعاد فتعين انه اما امر موجود وليس بجسم ولا جسماني قابل للانقسامات

منطبق للممكن ويكون هو البعد المجرد الموجود الذي ينفذ فيه الجسم كما هو مذهب شيخ
اي شيخ ارسطو وهو افلاطون اوليس بموجود بل يكون هو امرا موهوما يشغله الجسم
ويملاوه على سبيل التوهم وهو البعد المفروض كما هو عند المتكلمين فهذه ثلثة احتمالات للرابع
لها وقد ذهب الى كل منها طائفة من العقلاء كما ذكرنا ولكل وجهه وسبيل الاول القائلين بان
المكان هو السطح الباطن ان المكان لا يخلو من ان يكون هو السطح الباطن او الخلاء او البعد
المجرد مطلقا موجودا كان او معدوما فان المراد من الخلاء هو ذلك المعنى لا بمعنى المكان الخالي
عن الشاغل واكثر بطلان الوجوه ثلثة الاول من تلك الوجوه انه لا يجوز ان يكون حد حيا كما ذهب
اليه المتكلمون والا لما قبل الزيادة والنقصان والاشارة الحسية ونحو ذلك فان الاعراض
لا تقبل شيئا منها ولا امرا وجوديا كما ذهب اليه افلاطون لوجوه ثلثة ايضا الاول منها
انه لو حصل جسم في بعد مجرد وهو موجود لزم تداخل البعدين واتحادهما اي البعد الذي هو
المكان والبعد للجسم الممكن وتجويز ذلك يعني الى تجويز تداخل العالم في حيز خردلة بان يقطع
جميع العالم قطعة قطعة مقدار خردلة ثم يوضع بعضها على بعض فيتداخل كلها وهو ظ
بالبداهة للتمانع الطبيعي بين كل جسمين واكثر من تلك الوجوه انه لو تجرد لا يكون لنقطه
ولا للوازمه والا لكان كل بعد كذلك لامتناع كلف مقتضى الذات ومقتضى لازمها عنها
وليس كذلك لان الابعاد الجسمية لا يتجرد ولا لعوارضه والا لكان المتعرى الى المحل لذاته مستغنيا
عنه لعارض وهو محال لان ما بالذات لا يزول بالعرض والثالث من تلك الوجوه ان البعد
ان كان مما يتحرك حركة اينية كان له حيز لان كل متحرك كذلك فهو كذلك فاذا تحرك من مكان
الى آخر فلا بد لذلك البعد المتحرك الذي هو المكان من مكان آخر هو البعد ايضا وينقل الكلام
اليه بانه يقبل الحركة الاينية فله مكان ثالث وهكذا الى غير ذلك وهو فاسد هذا وابعاد غير
متناهية متداخلة الى غير النهاية وانه محال بالضرورة ولو سلم جواز تداخل الابعاد ولكن على
ذلك لزم محال آخر من خلاف المفروض والتناقض لانه لا بد وان من ان كان لها اي لتلك الابعاد
مجموعها من حيث انها بامر قابلة للحركة حكان وذلك المكان لا يكون بعدا للتداخل
في تلك الابعاد فاذا كان مكان للمجموع غير بعد فكان مجموع المكان غير بعد كذلك لان مجموع الامكنة
متحدة بالحقيقة ولم يقل احد بالاختلاف حقايقها وذلك خلاف المفروض ويقول ايضا فيكون
مكان الكل خارجا من حيث انه مكان الكل داخلا من حيث انه بعد فيتناقض والجواب ان
المجموع من حيث انه مجموع لا ينقطع حكانا غير حكان المجموع فلا يلزم شيء مما ذكر وان لم يتحرك
فالمانع عنها عن الحركة ان كان الذات اي ذات البعد او ما يلازمها لم يتحرك الاجسام
اصلا لما فيها من الابعاد والمانع لا يقبل ذاتها الحركة وان كان ذلك المانع مما يعرض لها اي للابعاد
وطبيعتها من حيث هي قابلة للحركة فالبعد يكون مما يتحرك على انتفاء ذلك العارض فيكون

هذا القسم هو الاول بعينه وهو الالتزام المذكور في الوجه الاول من لزوم التسلسل
وتداخل الابعاد ونحو ذلك والوجه الثاني من الوجوه الدالة على امتناع ان يكون المكان
خلاء انه اي المكان لو كان خلاء فزمان وقوع الحركة في قدر شبر خلاء بمقدار معين من
قوة المحرك وبعداد الحركة لو كان ساعة وكان في قدر شبر خلاء سدس القوة عشر ساعات
وفي قدر شبر خلاء آخر قوام الخلاء الاول يجب ان يكون ساعة ايضا لان نسبة
الحركة الى الحركة بعد مساواة مسافتها مقدارا وبعدا انها قوة وضعفا انما يكون
كنسبة المعادل الى المعادل في المسافة فزمان ذي المعادل من الحركة اعني الحركة في الخلاء
الكائن الرقيق يجب ان يكون في زمان عديم المعادل وهو الحركة في الخلاء وهذا خلف
بالضرورة لاستلزامه استواء وجود شيء وعدمه وما ذلك المحال الا فرض تحقق
الخلاء وهو محال بالضرورة والثالث من الوجوه الدالة على امتناع ان يكون المكان خلاء انه
لو كان المكان خلاء او لو وجد وتحقق خلاء سواء كان امرا عدميا كما ذهب اليه المتكلمون
او كان بعدا موجودا قائما بها كما نسب الى افلاطون فلا يتصور فيه اختلاف لامتناع
الاختلاف في الاعراض المطلقة والاعراض المتماثلة وهي لم يكن حصول الجسم في بعض جوانبه
على اي وجه كان اولى من حصوله في جانب آخر منه فلا يكون فيه اي في ذلك الجانب لذاته
ولا مسلم اليه لذاته اذ لا بد لكل منهما من اولوية وهو ممتنع هنا واجيب عن الوجه الاول
من الوجوه المذكورة لنفي البعد اما عن الشق الاول منه فبان يقال الزيادة والنقصان
بين المكانين باعتبار الطرفين لا باعتبار التحيز وذلك ممكن في العدميات ايضا ويجوز
ان يمنع عدم قبول العدمي الزيادة والنقصان مطلقا بل انما هو بين الاعدام المحض والخلاء
ليس كذلك فانه عدم حل فيها الموجودات فباعتبار الاضافة الى الموجودات يجوز ان
يقبلها واما عن الوجه الاول من الشق الثاني منه فبان يقال ان ما يستلزم المحال المذكور هو
تداخل الابعاد الجسمية والخلاء لا يستلزمه بل اللازم منه تلاصق الابعاد الجسمية بالابعاد
المجردة لا تداخلها وما نظنهم من التداخل لعدم احساسهم التلاصق ومن المعلوم ان عدم
الاحساس بهما معا تلاصقه لا يستلزم التداخل والاتحاد حقيقة حتى يلزم ما ذكرتم من
قضية جواز تداخل العالم في حبة خردلة ولو سلم فلا يلزم من جواز التداخل بين الماديين
والمجرد جواز التداخل بين المادیات واما عن الوجه الثاني من الشق الثاني منه فبان
يقال ان ما ذكرتم من لزوم التجرد في الكل او التعلق فيه انما هو نوع تعاسف الابعاد والمادة
والمجردة ولا يقول به عاقل فان ما هو للكل في المادة هو لذاته وما للكل فيها ليس كذلك
فكيف يتحدان حقيقة ولو سلم اتحادهما فنقول ان ذات البعد من حيث هو لا تعطي
الغنى عن المحل ولا الحاجة اليه حتى يلزم ما ذكرتم بل التجرد والغنى يعرضان له بسبب العارض

المفارق مطلقا مانع للجسم ويفارق مانع غيره واما من الوجه الثالث من الشق الثاني منه
فبان يقال والبعد لا يقبل الحركة بمجرد اتجاه يلزم للمكان مكان و ذلك لانه يوجب امتناع
حركة ما وبالجملة يلزم ان لا يتحرك الجسم ايضا اما باختلاف حقيقتهما او بان يكون قبولها لها
مشروطا بافتقاره بالمادة واجيب عن الوجه الثالث من الوجوه الدالة على بطلان البعد والخلاء
ان الحركة لذاتها اى من حيث هي مع قطع النظر عن العوارق والمانعة بعض زمانا اى شيئا من
الزمان المطلق لانها حينئذ انتقالية بخلاف ما كانت فيه بعض زمانا والا لكانت
في الخلاء لانه زمان اذ لا عوارق هناك فامتنع الفرض المذكور وبطل اصل الدليل وامكن الخلاء
وهو المطلوب وكيف لا يتحقق الحركة لذاتها شيئا من الزمان وانها عبارة عن نقلة المتحرك من اين الى اين
على سبيل التدريج وكل نقلة كذلك فهي منطبقة على مسافة منقسمة في اجزائها وزمان منقسم
كذلك وهي مع متجزية بالضرورة تجزية المسافة والزمان منقسمة بانقسامها الى اجزاء بعضها
قبل وبعضها بعد فانتفت شيئا من الزمان دايما ولو حينا ساعة بحسب هذا الفرض
وتلك الساعة يجب ان يكون محفوفة في الطرفين الاول والثاني ولكل منهما حظ من الزمان حسب معا
وقتهما ايضا فيكون زمان الخلاء الذي في الفرض المذكور ساعة لنفس الحركة وسبع
سبع ساعات لاجل العوارق وزمان الملاء الغليظ ساعة للحركة وسبع ساعات للعوارق ن
ولا يلزم كون زمان ذي العوارق كزمان خديم العوارق فيجاز الخلاء ولا يتم دليل امتناعه و
اجيب عن الوجه الثالث من الوجوه الدالة على بطلان الخلاء بان الخلاء على تقدير كونه
حدوثيا كما هو مذهب المتكلمين يرجح الفاعل المختار كل جزء من مخصوص موضع وعلى تقدير
كونه موجودا كما هو مذهب الفلاسفة فهو بعد شاسع ومقداره لمقدار العالم بحيث
لا نفضل شيء من احدهما على الاخر ولا يلزم الترجيح بالنسبة الى مجموع العالم اذ ذلك انما يلزم م
ان لو كان هناك موضع خال وهو ممنوع وحصول بعض الاجسام من العالم في بعض الجوانب
من البعد دون بعض كحصول الارض في الوسط والنار في مقعر فلك القمر وكل من الافلاك في جزء
ما بينهما بين هذا البعض من الاجسام وذلك البعض او بين الجسم وذلك الجانب باعتبار ما
يحل فيه من الملاء وبينه وبين الاخر من المغايرة واقتضاء الملاء الغرب والمغايرة البعد
والتغاير عنه وذلك ليس بالتفات ذات البعد فانه لا اختلاف فيه بل بخصوصيات
طباع اجزاء العالم فان لها طباعا مختلفة ولها مقتضيات مختلفة بعض تلك الطبايع كون كل
منها كذلك فان الارض مثلا بعض بطبيعتها الارضية وخواصها اللازمة لها ان يكون في وسط
العالم والماء كذلك او محيطا بالارض والهواء محيطا بهما والنار بجملتها وكذلك الافلاك المحيط
العالم كيف يمتنع من شان شيء منها ان يكون جزء الاخر بطبعه لا بطبيعة نفس الجزء
بل باعتبار سبب بعضها الى بعض وهذا الترتيب لكون الهية كذلك والاظهر ان يجيء اطراف

ذلك البعد وابعاضه بحسب العارض مثل كونه وسطا وطرفا وغير ذلك وان ثابت
بحسب الذات والحقيقة فتناسبت او بعض كل من ابعاض البعد كلا من ابعاض الجسم
وعورض وقيل القائلين بان المكان هو الوسط وابطل ذلك واثبت كونه بعدا بان القول
بالوسط باطل والا اما ان كان هو الوسط لتسلسلت الاجسام الى غير النهاية لان كل جسم
فله حيز لا محالة فلو كان ليس وسطي باطنا للجسم الحاوي للزم لكل حيز من جسم حاو ولذلك
الجسم حيز آخر فيه حاو الى غير النهاية وذلك باطل
بالبرهان والقول بجواز الانتهاء الى حالا حيز له يستلزم جواز وجود كل جسم بلا حيز فان
العقل لا يحيل بقاء كل جسم عند ارتفاع ما يحيط به كما جوز او لا عدم ما يحيط ببعض الا
جام وذلك ايضا يستلزم ان يعدم كل جزء من الاجسام الثقيلة الطالبة السفل عند
وصوله الى الوسط الباطل مما هو به والجواب عن الاول انه لا حيز له في وجود
الجسم بلا مكان على تقدير كون المكان سطحا ولا يدعي اهل الامتناع ذلك بل دعوى ان الواقع
كذلك بعد ما وصل الاجسام على الوضع المخصوص وكون كل جسم مشارا اليه بكونها
بحيث الوضع ولا يجب لزمن مكان وعن الثاني بان كون المكان سطحا انما هو للكل من كل جسم
لا للبعض والابعاض يحصل له حالة اخرى بسبب نسبة بعضها الى بعض والى الاجسام
الاخر كما كان له الكل على تقدير ان يكون المكان بعدا وعورض ذلك الدليل ايضا بان
المكان لو كان سطحا لما كان للجزء الواقف من الماء عند جريان الماء عليه ساكنا لان مع الحركة
هو مفارقة الجسم من مكان الى مكان فتبدل اللامكنة يقتضي حركة الجسم لان المكان قطعا
لا يقال سكون اي سكون للجزء نسبة مع الساكنات وهي كذلك فلم لا يكون
ساكنا لا متحركا لان اي لانا نقول بقاء النسبة مع الساكنات معلل بسكونه فلا يكون
نفسه جوز ان يوجد حال الحركة ويعلل بعلة اخرى فلا يكون ساكنا والجواب انه لا فرق
بين انتقال الجسم من المكان وبين انتقال المكان من الجسم وانما الحركة هو الاول لا الثاني و
عورض ذلك الدليل ايضا بانه لو كان المكان هو الوسط للزم ازدواج المكان لجسم واحد
بعينه وبعضه والممكن كالممكن من التشخص والهوية وذلك كما اذا تكعب شمعة مدورة ويا
لعكس فان محيط كل جسم اذا تكعب كان اكثر قدرا من محيط اذا استدار لان المستدير
اوسع الاشكال فاذا تكعب الشمعة الخصوصة زال مكانه واذا استدار نقص ويجوز
ان يجاب عنه بان ذلك جايز عند تبدل اوضاع الجسم فان اللامكنة تتحقق باعتبار الاوضاع
وانما المحال تبدله من غير تبدل شيء من الوضع ثم على ابطال حجج القائلين بان المكان هو الوسط
بالمعارضة وغيرها يعين ان يكون هو الخلاء فاورد والاثبات وجودا والمعتمد منها قصة انطيا ق
صفحة الماء على مثلها فاورد بالنص بقوله والدليل على وجود الخلاء انه لو رفع صفحة ماء

صلة الاجسام لها اصلا غير صفحة مشتركة بينها بعد ما انطبقت احديهما بالاخرى بالكلية وفقه
اى من غير تزاحم بين الاجزاء فى الارتفاع لكنا يتحقق اجزاء الاجسام الصقيلة او طيات الاحناء
لحلا الوسط اول زمان الارتفاع فى تلك الحالة اذ ليس بينها فى الفرض المذكور شئ ولا اجسام
فى اواسط الصفحتين حتى يدخل ثالث حال الارتفاع ولا يمكن رفع بعض الجواب اولا
بالتدريج للصلابة فتعين دخول الحالى من الطرف ومن المعلوم ان الداخل من الطرف يجد
فيه قبل وجوده فى الوسط لانه انما يدخل بالحركة الخ سقدم بعض اجزائها على بعض بالضرورة
فحال ما يجد الحالى فى الطرف يجب ان لا يوجد فى الوسط لاستحالة وجود الجسم الواحد فى الكانين
معا فى حالة واحدة فقد ظهر بطلان ما قد يتوهم من ان الرفع حركة تدريجية فيمتد الى الوسط فى اجزاء
زمان الارتفاع فلا خلو الوسط فان كون الارتفاع زمانيا لا يفيد شيئا لان الحالى لا يدخل
اصلا عالم يرتفع فحال ما ارتفع الطرف فقد ارتفع الوسط فى تلك الحالة وحد الحالى فى الطرف
ولا يوجد فى الوسط لاستحالة الجسم فى المكانين معا لان المرور حركة تدريجية يجب تقدم بعض
اجزائها على بعض وان لا يوجد المتأخر حال وجود المتقدم ولا جواب للحكماء عنه غير ان عدم قبضه
مثل تلك الصفحتين والاجسام اثبت فى المباحث الشرقية وجودهما وانطباقهما كذلك ولو
سلم والامكان كاف ولا يمكن فيضان الثالث بينهما حال الارتفاع لانعدام الحل القابل
ومن ادلة اثبات الخلاء قوله لو لم يكن خلاء اى لو لم يوجد ولو لم يكن ثابتا للزم من حركة
بعض بدافع حمل العالم العنصرية لانه لا يتحرك عالم خلو المكان الذى يتحرك اليه وهو لا يكون حاليا
عالم يخرج عنه وهو لا يخرج عنه عالم خلو المكان المتحرك اليه هكذا وهكذا اما من امامه
فليس فيه تلك البقعة واما من خلفه قليلا يلزم الخلاء فى خلوه واما جنباه فللانعطاف بل
اللازم منه ان لا يتحرك شئ من الاجسام على ذلك التقدير لتوقف حركة كل جزء من العالم
على خلو المكان وخلو المكان على خروج المتمكن وهو على خلو المكان هكذا وهكذا الى غير النهاية
فما لم يقف هذه التوقفات لا يوجد الحركة لكن لا يقف شئ حد من الحدود على ذلك التقدير
فلا يوجد الحركة اصلا وهو خلاف الحس ومن المعلوم ان هذه الحجة لا يصلح حجة للمتكلمين لانه
يجوز ان يعدم الله الاجسام قدامه ويوجد اجساما اخر خلفه ولا انا ما لكما الا انهم يقولون
بالتخلخل والتكاثف فيتكاثف قدامه ويتخلخل خلفه فكان الصاحب عنه بقوله لا يقال تتخلخل
ما دوراه ويتكاثف قدامه اى يزيد مقدار خلفه وينقص مقدار قدامه اذ التقادير زائدة على
الاجسام يتبدل عليها وهى باقية على حالها لان زوال مقدار اى لا نقول زوال مقدار
وحصول مقدار آخر بعينه جواز تبدل المقادير على الاجسام الباقية باعيانها فرع على
وجود الهيولى وعرضية المقدار وكلاهما ممنوع ثبت بطلانه بالبراهين
ومن المعلوم ان هذا القدر من المنع لا يتم الالزام عليهم فانهم يثبتونها بالبراهين المزورة

عندهم مع ان ذلك انما يتوقف على وجود اتصال ذاتى فى الجسم لا على وجود الهيولى ثم لما
فرغ من مباحث الكم اراد ان يشرع فى الكيف فقال الفصل الثالث فى الكيف
وقد عرفت توقف كل من المقولات التسع للاعراض فى تقسيم مطلق العرض الى
اقسامها وعرفت وجه تقدم بعض المقولات على بعض فى اول فصل الكم فالمقصود
هنا ضبط اجناس الاعراض وبيان احكام كل جنس واحوال كل نوع واوردوا
لانحصار مقولة الكيف فى الاجناس الاربعة وجوها على صورة الدايرين الثنى والا
ثبات والحق ما راى ان شئا منها لا يفيد حصرا عقليا اما الحصار ها اولا الى الاستقراء
فقال والاستقراء دل على انحصار هذه المقولة فى اقسام اربعة احدها الكيفيات المحسو
بالحواس الظاهرة كالملاسة والالوان والطعوم والروائح والاصوات وثانيها الكيفيات
النفسانية المختصة بالانفس كالعلم والارادة او بذوات الانفس كالحى والعرض و
ثالثها الكيفيات المختصة بالكميات كالزوجية والفردية والتثليث والتربيع وما يوهما
الاستعدادات اى الكيفيات الاستعدادية التى بها يستعد الجسم نحو القبول كا
اللين او اللاقبول كالصلابة فهذه اقسام اربعة لمطلق الكيف ولا فاحس بالاستقراء
فلنبين احكام كل قسم منها اما القسم الاول اى الكيفيات المحسوسة فقد مها لكونها
اظهر الاقسام وجودا ففيه اى فى القسم الاول مباحث ستة البحث الاول فى ان
الكيفيات المحسوسة ينقسم اولا الى ما يسمى بالانفعاليات والى ما يسمى بالا
نفعالات فانها ان كانت راسخة غير الزوال عن موضوعها كصفرة الذهب
وحلاوة العسل سميت انفعاليات والا اى وان لم يكن راسخة بل كانت سريعة
الزوال كحمرة الخجل وصفرة الوجل فانفعالات اى سميت بها بتلك النسبة وانما
سميت الاولى بالانفعاليات لانفعال الحس او العضو الذى فيه الحس وقبوله
اثرا عنها كقبول القوة الباصرة صورة المبصر وجرم اللسان عضا وصرافة من
بعض الاطعمة والاعضاء التى يحس بها الحرارة والبرودة وغير ذلك فان امثال هذه
اسباب الانفعال ومتبوعات لها او سميت انفعالات لانها تابعة للمزاج
التابع للانفعال اما بالشخص اى فى كل شخص يكون كذلك كحلاوة العسل وحمرة
الدم فان الحلاوة والحمرة فى كل شخص بعينه لا يوجد الا تابعة للمزاج التابع للانفعا
فى المادة او كانت تابعة له بالنوع اى لا باعتبار اعيان ذواتها بل باعتبار ان من شا
جنسها ان يتبع ذلك كحرارة النار وبرودة الماء فان اشخاصها ليست تابعة
للمزاج لكن من شان نوعها ان يكون تابعة كحرارة بعض الادوية الحارة فانها تابعة
لامزجة تابعة للانفعال وانما سمى القسم الثانى انفعالات مع انه يشارك الاول وسمى

لان بسم انفعالات للتوقف بينهما ووجه التخصيص ان للوقف الزايدة الانفعالي يدل على
زيادة في معناه وهو التوقف والثبات فيه والنقصان على فلافه ثم انه نقل الفارابي
عن ارسطاطاليس انه اطلق في كثير من المواضع على الراسخة وغير الراسخة انفعالا
وقال الفارابي والكيفيات الانفعالية ضربان ضرب في الجسم وهو المحسوسات مثل الالوان
والطعوم وغير ذلك وضرب في النفس وهو عوارض من النفس الطبيعية مثل الخوف والغضب
والرحمة وغير ذلك فما كان من كل منها سريع الزوال يسمى انفعالا وما كان يطلق الزوال
يسمى انفعاليا وهي اي الكيفيات المحسوسة ينقسم بانقسام الحواس التي الظاهرة
المدركة اياها الى خمسة اقسام الى الملموسات وهي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة
ويسمى تلك الكيفيات الاربع كيفيات اول لتكيف البسايط بها اولا وبالذات بخلاف
البواقي فان سايرانواع الكيف يدرك بواسطة شيء كادراك المبصرات بواسطة
شفافية المدركات بواسطة رطوبة العابية والمسموعات والمشمومات بواسطة هواء
متكيف بالصوت او الرايحة ولكونها اسبابا للمزاج المتبع لسايرالكيفيات ولكون
تلك الكيفيات من الملموسة العامة لسايرالبدن ولعدم خلو الحيوان منها وسايرة
الاجسام من واحد منها ومن الكيفيات الملموسة اللمس والثقل والصلابة واللين والملاسة
والخشونة ومنها كيفيات اهملهم يذكرها الحس ولا يخطر ببالي تحت ما ذكر كالطافة والكثافة
والزوجة والهشاشة والخفاف والسلة ولعل مراده مجرد تمثيل والتخصيص للاختلاف
في الخشونة والملاسة والصلابة واللين وكون اللمس والثقل من الملموسات فانه لايدرك
بالحس حاسا اوليا وكذلك قالوا ان اريد به ان يدرك بالحواس حاسا اوليا فنعم
اللمس والثقل وان اريد به ما يعم منه فلم لايكون الاشكال والحركات والسكنات
كذلك والجواب ان المراد منه كونه مدركا بالحس بالذات وبلا شرط احس شيء اخر
نقل اللمس والثقل وان احس شيء لكن يتعلق بها احس مستقل بالذات
وهو الشكل والحركة فيتعلق الاحساس اولا بالمتحرك والمتشكل ثم بها بواسطة والى المبصرات
وهي الالوان والاضواء وهما المبصرات اولا وما عداهما كالصفوف والكمية والشكل والحركة
والسكون والقرب والبعد وغير ذلك مما يدرك بواسطتها فيكون كحركة جالس السفينة
وذلك ليس بمعتبر في كون الكيف محسوسا كما ذكرناه آنفا والى المسموعات وهي الاصوات
والحروف وما يتولد منها والى المذوقات وهي الطعوم واصولها ستة والى المشمومات
وهي الروايح الواصلة الى الخشوم بالهواء الحامل اياها واما من الباحث السمة للكيف
في تحقيق حقايق الملموسات قدمها للعموم والشمول ومن المعلوم ان الحرارة والبرودة
من اظهر المحسوسات الملموسة عند العقل والحس فلا يوقف حقيقة شيء منها بالحد او الرسم

اذ لا اظهر من المحسوس فان قيل المحسوس منها للجزئيات والمطلوب بالتعريف الكليات
وهي لا يدرك بالحواس فالجواب اولا ادراك الجزئيات بالاحساس يفيد العلم بكلياتها
اجلى مما استقر ومن الاقوال الشاردة خلوا عن شوايب الاوهام وما ذكروه من
التعريفات اللفظية لاثبات الاحكام والخواص لذواتها والمطلوب بها التصديقات لا
التصورات والعبارات الى ذلك بقوله والحرارة يختص بتفريق المختلفات وجمع المتماثلات
بيين مما خاصية لها يفعل كذلك فيما وجد المختلفات والمتجانسات واما ايا ما فلا يتصور
فيه مثل ذلك بل قد يفعل خلاف ذلك كالماء السخن وتحقيق ذلك ان الحرارة من
حيث انها يلطف محلها الخ هي مبدا الحس الصاعد وبها يصعد الالطف فالالطف لسرعة
تاثر اللطيف من السخن فيحدث فيه السخونة المقتضية للخفة الخ يقتضي صعود محلها م
فيصعد الاجزاء اللطيفة ويبقى الكثيفة فافترقت الاجزاء بالضرورة وحال كل جزء الى ما
يقتضيه طبعه فينضم كل جزء الى ما شاكله وجانس مقتضى طبيعته لان مقتضى الطبيعة الواحدة
لا تختلف فاول ما يفعل الحرارة هو السخونة المقتضية للخفة ومنها التصعيد ومنه تفريق
المختلفات ومنه جمع المتماثلات فهذه افعال الحرارة بالواسطة وبغيرها فمن حيث ان
الحرارة شانها التلطيف والترقيق فهي مفيدة للتخلخل الذي هو من باب الكيف الذي هو
رقة القوام ومن حيث انه تفرق المختلفات ويلزمه جمع المتماثلات فهي مفيدة للتكاثف
الذي هو من باب الوضع هذه خاصية للحرارة يفعل كذلك في الركبات اللهم الا اذا كان
الامتزاج والاختلاط شديدا بحيث لا يقوى الحرارة على تفريق اجزائه وخاصية الشيء
قد يتخلف عنه لمانع فيفيد في مثل ذلك سيلانا ودورانا ان كان اللطيف والكثيف قوي بيين
من الاعتدال كسب الكيف والكم المتحيين التجاذبا ما لما بينهما من التلازم والتجاذب
على معنى ان اللطيف اذا مال للطافته الى الصعود كذبها الكثيف لشدة التجاذبه الى
الانحدار فحدث الحركة الدورية والسيلان الدوري كما تشاهد ذلك في الذهب المذاب
في البوتقة ويفيد الحرارة تليينا في الجسم المركب من الكثيف واللطيف ان كان الكثيف
غالبا لا الى الغاية كالحديد واما ان كان غالبا الى الغاية كالطلق والنورة مما يتاثر بالحرارة
فلا يذوب ولا تليين الا بالجهد الاكسيرية بالكبريت والزرنيخ وغير ذلك فكان المص انما لم
يذكر جانب عدم تاثير الحرارة لان الكلام في عد الاحكام وعدم التاثير كانه ليس من الاحكام م
ويفيد الحرارة تصعيدا بالكلية ان قوي جدا او كان الجزء اللطيف اكثر من الجزء الكثيف بحيث
يغلب عليه ويخرجه من معدن طباعها من عدم الصعود كالشادر والنطرون قال الشيخ
في القانون ان الحار اليابس اذا حاول ان سطل الاعتدال فان الحار الغريزي اشد الاشياء
مقاومة له حتى ان السموم الحارة لا يبقى فيها الا الحرارة الغريزية فانها الة للطبيعة بوقع

ضرر البارد الوارد بالمضادة فقط وليست هذه الخاصة للبرودة فانها انما تنازع للحار الوارد
بالمضادة فقط ولا ينازع البارد الوارد فالحرارة الغريزية هي التي تحمي الرطوبات الغريزية
عن ان يستولي عليها الحرارة الغريبة وهكذا في حيوان الشفاء عن المعلم الاول انه قال الحرارة
التي بها يقبل علاقة النفس ليس من جنس الحار الاسطقسي النارى بل من جنس الحار الذي
يفيض عن الاجرام السمادية فان المزاج المعتدل مناسب بوجه لجوهر السماء لانه يشبهه
عنه وفرق بين الحار السمادي والحار الاسطقسي ولذلك يؤثر جوهر الشمس في جميع الاشياء
دون حر النار فتلك الحرارة يتبعها الحيوة التي لا تتبع الحرارة النارية وبسببها صار الروح جسما
حيوانيا نسبته من البدن والاعضاء نسبة العقل من القوى النفسانية فالعقل افضل المجردات
والروح افضل الاجسام فقد ظهر من كلامه في كتابيه ان الحرارة الغريزية يستفاض من
الحرارة الكوكبية وانهما مغايران بالماهية وهما غير للنارية الاسطقسية وقال الامام في المباحث
المشرقية والذي عندي في ذلك ان النار اذا فارقت سائر العناصر وكانت تلك النار بعيدة
لذلك الكوكب طفئا واعتدالا وقواما ولم يبلغ في الكثرة الى حيث تعطل قواها وحركاتها ولم يكن
في الغاية بحيث يعجز عن الطبخ الموجب للاعتدال فذلك هو الحرارة الغريزية وانما يدفع الحار الغريب
لاجل ان الغريب كان يتفرق وتلك الحرارة الغريزية افادت من النضج والطبخ ما يعسر
عنده على الحرارة الغريبة فلهذا السبب يدفع الحرارة الغريزية الحرارة الغريبة فليس التفاوت
بين الغريبة والغريزية في الماهية بل في كون الغريزية جزءا والغريبة ليست كذلك حتى لو
جعلت احديهما مكان الاخرى لفعلت فعلها وما يقال من ان الغريزية تخالف بالماهية للغريبة
مما لا سبيل اليه فكان الحكم بينهم فعال والاشبه بالحق ان الحرارة الغريزية مغايرة
بالماهية للحرارة النارية رد على الامام ثم قال وكذلك الغريزية يغاير الحرارة الفايضة
عن الكواكب رد على ما حكي عن المعلم الاول في الشفاء ثم قال وقيل يعني قال الامام الحرارة
الغريزية هي حرارة النار المنكسرة بالفعل والانفعال الناشئة في الغريبة النارية وغيرها لكون
الغريزية داخلة في مزاج ذلك المركب دون الغريبة لا لاختلاف بالماهية والمناسب ان
يقول بعد ذلك وقيل هي حرارة الكواكب او يترك قوله وقيل هي حرارة النار ايضا ثم عين
ما هو الحق عنده ولم يفعل كذلك والحق ان الحرارة الغريزية حالة متوقفة على المزاج تابعة له على معنى
انه لو كان التركيب بحيث يحصل منه مزاج معتدل يعقبه عقيبه مثل تلك الحرارة وغيرها مما في جماد
للحيوة يكون حيوانا دالا فلا يكون ذلك خلقا الهيا وارادة على اصل ارباب الشرايع بل بسبب
الحيوان وخصوصية المزاج وخاصة المخصوصة به الموافقة للعناية الازلية في تكون كل مكون على اصل
الفلاسفة نعم لا يجوز ان يكون شيئا من النارية او السماوية لانها اركن واسطقس مقدمة
على المزاج فلا يجوز ان يبقى شخصها او ما هيتها بعد الامتزاج كيف لا وان الماء واعتدال من البرد

حث

٧ الرازي ص

يعني كلامهما وعد الغريزية وان شاركتها مقدمة على المزاج والغريزية موجودة وغيرها ذكر في من
احكام الحرارة انها قد تحدث الحرارة بالحركة ودليله التجربة والمشاهدة في الاجسام المتحركة
وانكره بعضهم واليه اشار بقوله لا يقال لو كانت الحركة سخنة لسخنت العناصر الثلثة
سخونة شديدة فصارت كلها نيرانا بسبب حركات الافلاك لسرعة حركاتها و
قبول العناصر السخونة وكونها في وسط السماء كنقطة من بحر محيط لان الافلاك كما نقول
ان الافلاك انفسها لا تقبل السخونة بالحركة فلا تسخن انفسها بالحركة ولا تسخن بها ما يجاورها
ولا يتحرك من العناصر شيء الفلك سوى كرة النار فهي نار بحركتها او بسبب افرادها لا تتبع
بالحركة لكونها جوهرا متحللا ولا يؤثر حرارتها فيما يجاورها ولانها انما تؤثر فيما يطرء عليها غالبا
لا فيما تحتها فيسبق البرد على حارها وما قيل من ان الكرة الزمهريرية عين مادة الكون عن السخونة
ليس بشيء لانها انما يكون زمهريرية مع كون كل ما فيها قابلا للحرارة لعدم موجب الحرارة
فتعليل عدم حرارتها بكونها زمهريرية مما لا وجه له واما البرودة فقيل يعني قالت قدماء الفلا
سفة
هي عدم الحرارة عما من شانه الحرارة وليست بكيفية موجودة ومنع ذلك الرازي بان المحسوس
من الجسم البارد ليس عدم الحرارة اذ الاجرام لا يحس بها ويرد عليه ان العدمي اذا كان
مقتضيا لامر غير ملايم كان محسوسا به من جهة مقتضاه كتفرق الاتصال والجوع والعطش فان
كانت البرودة عدم الحرارة وكانت الحاجة الى حرارة تعدل مزاجها فعدم تلك
الحرارة يعرض امرا غير ملايم فيحس ولا اي وليس الامر المحسوس من الجسم البارد الا ويسميه
بالبرودة هو نفس ذلك الجسم والمراد به مجرد توسيع دايرة لا انه يقول به احدا والا لكان
الاحساس بالجسم احساسا بالبرودة فعند احساسنا بالجسم يجب ان نحس الحرارة والبرودة
معا وبطلانه ظاهر مع ان برودة الجسم تشتد ويضعف ونفس الجسم لا يقبل ذلك واذ قد
بطل هذه الاحتمالات فنقول ان البرودة كيفية وجودية مضادة للحرارة على ما عرفها الشيخ
في الحدود ومن انها كيفية فعليه يفعل جمعا بين النباتات وغير النباتات نحو الاجسام
لحمها وشحمها وعقدها اللذين من باب الكيف واما الرطوبة فقال الامام هي البلة ٧
المختصة بسهولة الاتصال بالغير والانفصال عنه ولفظ البلة لم يذكر في تعريف الرطوبة
بعض الكيفية المذكورة في الكتب المعتبرة للامام وجب ان لا يذكر فان الرطوبة بعض تلك
الكيفية يناسب البلة والشيء واما قول الشيخ من ان البلة هي الرطوبة الغريبة الجارية على ظاهر
الجسم فيجب ان يراد به بقرينة قوله الجارية على ظاهر الجسم نفس الجسم الرطب الجاري
على غيره كالماء الجاري على الجرفان مثل ذلك يسمى بلة ورطوبة ايضا وذلك المعنى ليس
بمناسب بهذا المقام لا يقال وعلى تقدير ان يكون الرطوبة عبارة عما ذكر فيكون الفعل
ارطب من الماء اذ هو اي الفعل اصق منه من الماء لانا اذا اعتبرنا الاصبغة الفعل

كان مايلزمه من الماء اشد التصاقا وذلك يدل على ان العسل ارطب وبطلان
ذلك ظاهر فبطل تفسير الرطوبة باقتضائها الالتصاق لانا نقول ان العسل ينفصل
بعسر وسهولة الانفصال جزء من التعريف المذكور وهو منتف في العسل فلا يكون هو ارطب
من الماء مع ان عسر الانفصال يدل على عسر الاتصال فلا يكون هو رطبا فضلا عن ان يكون
ارطب واعلم انه يتوهم من ايراد هذا الاعتراض على تعريف التوبخي المذكور ايراد الجواب
المذكور على تعريفه ان هذا الاعتراض قد اورد عليه او يتوهم ورود عليه فدفع ذلك بهذا الجواب
وليس كذلك فان اعتبار لفظة السهولة في الالتصاق وايراد لفظ الانفصال في هذا التعريف
واضافة السهولة اليه انما هو لدفع ذلك الاعتراض فلا وجه لايراده على تعريف ذكر التوبخي
بهذا الوجه واصل ذلك ما قال ابن سينا في الشفاء ان الجمهور يظنون ان الجسم انما يكون
رطبا اذا كان بحيث يلتصق بما يلاصه كالماء ويعتقدون الرطوبة حقيقتها هذا ولم يذكر
هناك لفظ السهولة ولا لفظ الانفصال ولا اضافة السهولة اليه فتوهم منه كون الرطوبة كيفية
يعطي التصاق الجسم مطلقا واعترض عليه بانه باطل لانه يلزم منه ان يكون العسل ارطب
من الماء لشدة التصاقه منه لدلالة شدة الاثر على قوة المؤثر ثم قال الشيخ وهذا يبطل هذا
الاعتبار بين ان الرطوبة هي الكيفية الخ بها يكون الجسم سهل الشكل تشكل الماء
الثوب وسهل تركه واورد هذا لحص ذلك بقوله وقال الحكماء هي كيفية يوجب سهولة
قبول الشكل وتركه والامام متعقبا ما زيف قوله هذا في المباحث المشرقية قال الناظر
الرطب عما من شانه ان يسهل اتصاله وانفصاله والدليل عليه اتفاق الجمهور على ان
الرطب من حيث هو رطب اذا اختلط بالياس لم ينفك عن التشبث بذلك
لا يمكن الابان يلتصق بما يلاصه فان الهواء لو اختلط بالتراب لا يفيده الاستمساك
بل يفيده زيادة تشتت فعلمنا ان الالتصاق بالجسم شرط للرطوبة ثم قال واما قول
الشيخ لو كانت الالتصاق لاجل الرطوبة لكان الاكثر التصاقا اكثر رطوبة فجوابه ان
عنيت باكثرية الالتصاق اسهليته فالماء اسهل وهو ارطب وان عنيت دوام الالتصا
ق فنحن لا نقر الرطوبة به وبالجملة ان الامام اورد لفظ السهولة ولفظ الانفصال في التوبخي
المذكور لدفع اعتراض الشيخ عن العوام بتاويل كلامهم بهذا الوجه فلا معنى لايراد الاعتراض
على ما به يندفع ذلك الاعتراض والحق ان طريق ادراك هذه الكيفيات المحسوسة هو الحس وحقيقة
كل منها جلية عما ذكروا في تعريفاتها انما فايدتها اثبات احكام كل منها وغايته التوصل للعقل
المميز للدليل كل لفظ عن مدلول لفظ اخر ولا حاجة في ذلك الى امثال هذه المباحث لكن قد تعرض
لها السلف واتبعهم الخلف وهي ان الرطوبة يخرج السيلان فان السيلان عبارة عن حركات
قد يوجد في اجسام متفاصلة في الحقيقة متواصلة في الحس كالرمل كما يوجد في المتواصلة بالحقيقة

كالماء يدفع بعضها بعض تلك الاجزاء بعضها الى جهة في التوبخي معا وانما خرج الحس بما
لشق الاول منه واشار الى الفرق بينه وبين الرطوبة وهو
المقصود وذلك المخرج فره الامام في المخص بهذا الوجه لان هذا تمام تفسيره فلا يخرج
عن المطلق مثل سيلان الماء والبيوسة كيفية تقابلها الرطوبة على الرأس من يعني هي كيفية
يقابل الرطوبة بالاتفاق فعلى الراي الاول في الرطوبة هي كيفية تقتضي الجسم بها عسر قبول
الاتصال وعسر قبول الانفصال وعلى الراي الثاني هي كيفية تقتضي الجسم بها عسر قبول
الشكل وعسر قبول تركه ومن المعلوم ان الجزء الاول من التوبخين للبيوسة صحيح والجزء
الثاني ليس كذلك لانه تقتضي بها الجسم سهولة قبول الشكل وسهولة ترك الشكل
ولو قيل في تفسير الرطوبة كيفية يقتضي بها الجسم سهولة قبول الاتصال الكيفية تقتضي
بها الجسم سهولة قبول الشكل وفسر البيوسة باعتبار الاول بانها كيفية يقتضي الجسم
بها عسر قبول الاتصال باعتبار الثاني تقتضي بها الجسم عسر قبول الشكل لتم توصيف كل منهما
على سبيل المقابلة بلا عذر وانما المقتضي عسر الانفصال هو اللزوجة والصلابة والمقتضي
لعسر ترك الشكل هو الصلابة مع ان سهولة الانفصال في الرطب غير معلوم فان الماء
لا ينفصل من الجسم الذي بلاصقه سهولة وهذا هو الدافع لما رواه ناقد المحصل عن
الحكماء انهم قالوا الرطوبة كيفية تقتضي سهولة قبول الاشكال عوضوعها وبما رواه
الشيخ منهم في الشفاء بان الرطوبة كيفية يعني بها الجسم الالتصاق بما يلاصه والبيوسة
بما يقتضي عدم الالتصاق ولم يذكر في شيء منهما حديث الانفصال وترك الشكل
واما الرطوبة بمعنى البلة والبيوسة بمعنى الجفاف فهما ايضا من الكيفيات المحسوسة
واما اللزوجة والثقل فهما نوعان اي عاليان وكيفيتان واما عبر عنهما بالقوة لكونهما مبدأ
فعل يحس من عمهما بواسطتها حدوث صاعده من لزجه او نازله من الثقله قال الامام
في المخص الثقل قوة طبيعية يتحرك بها الجسم الى حيث ينطبق مركز ثقله مركز العالم لو لم
يعقه عائق وقد يقال على نفس الطبيعة المقتضية لوقوع الدافعة الحاصلة منه بالاشتراك
وكذا اللزجة هذا كلامه قال في المباحث المشرقية اذا طلق الاعتماد والميل على علة الدافعة
وعلى نفس الدافعة وقال ناقد المحصل اللزجة والثقل عرضان سميها المتكلمون اعتمادا
والحكماء ميلا فعلى ما به المحص وقال وسميها المتكلمون اعتمادا والحكماء ميلا طبيعيا والظا
ان يراد بها اللزجة والثقل اللذين يرجع اليهما الضمير مبدأ الدافعة لكن لا يلايم ذكر الاحكام
الاتية وان اريد بها نفس الدافعة فلا يلايم قوله قوتان كمن بواسطتها الدافعة
وهو ان الميل لا يوجد في الجسم الممكن في حيزه الطبيعي لامتناع الدافعة عنه بان يحرك
منه الى الغير واليه اي من الغير اليه وهذا الحكم انما يصح في نفس الدافعة لا في مبدائه فان المبدأ

خاصه الصورة النوعيه لذلك الجسم لاينفك عنه وان كلواثره لفقد الشرط ثم الميل
عن المدافعه قد يكون نفسانيا اى صادرا عن ذات نفس الشعور والارادة كما نحن
الانسان عن غيره بالشعور والارادة وقد يكون طبيعيا صادرا عن نفس الطبيعة
بلا شعور كما في الزق المنفوخ المكبوس بالقرب من الماء والحجر المكبوس في الهوا قسريا
اى صادرا عن المحل بسبب امر خارج عنه في الوضع والاشارة كالحجر الرمى الى فوق
بقوة القاسر وقد يجتمع الميلان من هذه الثلثة الى جهة واحدة كما اجتمع الطبيعى والقسرى
في الحجر الرمى الى اسفل واجتمع النفسانى والطبيعى في الانسان المحدر من الجبل وقد يجتمع
الميلان منها الى جهتين مختلفتين ان فسرنا ه اى الميل بما يوجب المدافعة لا بما يجانس
المدافعة فان المدافعتين المختلفتين الى الجهتين معا محال واما المبداء فيجوز بان يختلف اثره عنه
اما لفقد شرط او لدفع مانع وذلك اى وجوز اجتماع الميلين المتخالفين الى الجهتين
المختلفتين كحلف حال الحجرين المرميين الى فوق بقوة واحدة اذا اختلفا اى الحجران في الصغر
والكبر لان الميل العايق للقسرية اكثر واقوى في الكبير مما في الصغير لان مقتضى الطبيعة وفاصرها
والطبيعة في الاكبر اكثر واقوى فيكون حركة الكبير الى جهة القسر ابطاء فاختلاف احوالهما
يدل على ان مبداء المدافعتين يجتمعان معا في جسم واحد في حالة واحدة ولا كون ان يكون
ذلك هو نفس الطبيعة لان ذلك قد يتحد مع اختلاف الطبيعة كالفضة والذهب او الحديد
او الحجر او غير ذلك مما يتفقان نوعا ويختلفان طبعا وقد يتحدان طبعا ويختلفان ميلا مثل
المتحدان ذاتا وجما ومختلفان اعتماد او ميلا كالجرب في الاجسام الثقيلة الرخوة والكثيفة
فتعين ان هناك عرضا غير الطبيعة هو الميل الذى هو مبداء المدافعة وما قيل من ان مبداء
المدافعة علة قريبة فلو اجتمع المبدآن لاجتمع المدافعتان مع جواز ان يكون تاثير مبداء
المدافعة مشروطا بشرط يتخلف عنه او يتوقف على رفع مانع قد وجد لكن لقائل ان يقول
انما الفرق المذكور لكثرة الغاين في جسم الكبير حتى لو تخلى الصغير وكان كبيرا ونكاثف الكبير
وكان صغيرا لتعاكس الامر ومن الكيفيات الملموسة الصلابة وهى عبارة عن مانوية الغامز
فان اللامس بالصلب يدرك فيه حالة وهى المراد بالصلابة وبالجسم سميها تقاوم الغامز
واللين عدمها اى عدم الصلابة مما من شانه ذلك بينهما تقابل العدم والملكة وقيل هما
كيفيتان تعتضيانها اى يعنى الصلابة كيفية بعض مما نوية الغامز لانفس تلك المما نوة واللين كيفية
بعض عدم مما نوة الغامز لانفسها فيكون بينهما تضاد قال الامام الرازى ما يظن انها
من الكيفيات الملموسة ليس كذلك منها الصلابة واللين فانهما ليسا من هذا الباب
فان في الصلب مثلا امورا لا يصلح شئ منها ان يكون صلابة سوى المقاومة الحسية
وهى ليست نفس الصلابة ايضا لان الهواء في الزق المنفوخ يقاوم اللامس وليست

نفسه صلابة فانه لم ينعقد ولم يصلب اصلا وكذلك القول في الرياح بل الصلابة هى الاستعداد
الطبيعى في ذلك الشئ لان لا انفعال فظاهر ان الاستعداد لان لا انفعال او اللا انفعال
يجب ان لا يكونا محسوسين والجواب ان الصلابة هى مقاومة الغامز وما نعيته لا كل
مقاومة فان الرياح الشديدة والزق المنفوخ وان كان بينهما نوع مما نعة لكن ليس
ذلك مما نوة الغامز فان الغامز سعد في كل منهما بلا كلفة يعلم ذلك بالتجربة والاحساس
ولو سلم فان الهواء انما يكون ليننا لو خلى وطبعه فبالحرى في الزق والريح الشديدة في الرى
كون ان يحس منه حالة شبيهة بالصلابة بالجملة والعرف عن معنى طبعه ويحصل ذلك في الماء
وغيره ايضا من الاجناس اللينة بالجملة وذلك لا يضر به واما الملاسة والخشونة فالملاسة
عند المتكلمين استواء وضع الاجزاء في ظاهر الجسم والخشونة لا استواؤه بان يكون
بعض الاجزاء نابيا وبعضها غائرا فانما على هذا القول من معقولات الوضع دون الكيف
الا اذا فسرناهما بكيفيتين نابعتين للوضع قائمتين بالجسم او بسطح الجسم فيكونان
من الملموسة كما هو مذهب الحكماء والمناسب ان يدرجا في الملموسات بالمذوقات
لاستلزام الذوق اللمس وكان كانه من ثمته الا انهم يلتفتون اليه لغلبة البحث فيها فاردفوها
بالطبعيات لكونها معقودة بالشرف على سائر الكيفيات لكونها اسم لمعاش الحيوانات
لجلب النفع ودفع الضر اللذين هما مناط المعاش وبقى الحيوة فقال البحث الثالث
من مباحث الكيفيات المحسوسة في تحقيق المبصرات بالذات هو الالوان والاضواء
واما باعتبار المدركات بالبصر كالحركات والسكنات والاوضاع والاشكال والقرب
والبعد وغير ذلك في الاجسام فانما يبصر بواسطتها اما الالوان فهى اظهر المحسوسات
المبصرة ماهية وحقيقة بمعنى تصورا ووجودا فانها اجلا يا عند الحس واوقعها عند النفس
وانها قايمة بذوات الاجسام واثبت وجودا من الضوء ولذلك قدم الالوان على
الاضواء وان توقفت الالوان عليها في الوجود او الرؤية فلا يمكن تعريفها بالحد
او الرسم وما قيل من ان السواد حقيقة قابضة للبصر والبياض حقيقة مفرقة له فلعل
المراد منه التنبيه على خواصها واحكامها اينما واحتجاجهما لان العقلاء يدركون بطريقة
الاحساس نفس السواد والبياض والتفرقة بينهما واما كون احدهما قابضا للبصر والآخر
مفرقا له فلو حصل بالنظر فانما حصل اعاد قيق النظر فيكون التعريف بهما تعريفا بالاخفى
او بموقوف السواد والبياض فيكون التعريف بهما دوريا وكل منهما باطل وقد قيل لا حقيقة
للالوان اصلا بل كلها امور متخيلة لاسباب شتى مثلا البياض امر تخيلى من مخالطة
الهواء المضيء للاجسام الشفافة المتصغرة جدا كما في اتلاج المركب من اجزاء جامدة شفافة
متصغرة جدا فانها الهواء وتغذ فيها الضوء فيتخيل ان هناك بياضا محققا وليس كذلك

وكما في بلور السحوق والزجاج السحوق وغير ذلك من الاجسام الشفافة فانها اذا
سحقت سحقا ناعما يرى منها بياض مع ان اجزاءها المنفوذة لم ينفصل بعضها عن بعض
عند الاجتماع حتى يقال حصل هناك مزاج وحدث بياض والسواد تخيل من عند
ذلك من كثافة الجسم مثلا وعدم عبور الضوء فيه اي في الجسم ولذلك يرى الماء الكثير كالبحر مثلا
اسود مع انه لا لون في الماء وقيل السواد حقيقي ويدل عليه عدم انطلاقه عن محله كالبياض فان البياض يعمل كلا من اللون واعترض عليه بياض الشيب على سواد
الشباب فان المفارقة لا تدل على التخييلية لجواز ان يكون من الاعراض المفارقة والثبات
لا تدل على الحقيقية لجواز ان يبقى ببقاء سبب التخيل واجيب عن كونها محسوسة بان
ذلك الذي عدد هو سبب التخيل في كل منها لعلم قد يكون سبب حدوثها وذلك كاف
في المنع عن الجزم في كونها محسوسة وكيف لا والبياض يحس به فيما يعقل فيه ذلك الافتلا
كالبيض المسلوق الغلاء بالنار وبين العذرا وهو ظل طبخ فيه مرواسنخ في الخل
فيه ثم يصفى ثم يخلط بماء طبخ فيه العلق فيبيض ثم يجف فانها اي البياض بعد الطبخ وبين
العذرا بعد الانفعاد يصيران انقل واكثف مما كانا قبلها وما ذلك لا لخروج الهواء
منها وغلبة الارضية فانه الاولى ان يقول انه اي بين العذرا وبين البياض ايضا يجف بعد
البياض في والاولى ان يقول ابيض بعد الجفاف وسواء كون الجفاف بعد البياض في
بل كون ابيضا من بعد الجفاف يدل على قلة الاجزاء الهوائية فيه وبذلك قد ظهر بطلان كون
ابيض امرا متخيلا مخالطة الهواء بين الاجزاء الشفافة وبفقد الضوء وكون السواد متخيلا
بكثف ذلك فقد ثبت ان كلا منهما كيفيتان حقيقيتان موجودتان في الخارج بالفعل
قائمتان بالجسم وكذا سائر الكيفيات المبصرة والحق ان ادعاء كل ابيض تخيليا مما لا وجه
له فان العقل معاند له في الحكم بان كثيرا منه كيفيته تحققه واما ان كل ما يرى بياضا فهو
امر محقق فهو محل بحث فان مثل زبد الماء والزجاج والبلور السحوقين فالظاهر ان
يكون فيهما من الامور المخيلة وكذا الحال في سواد البحر فالقائلون بوجود الالوان اختلفوا
في عدد اصولها والمشهور بينهم ان اصل الالوان هو السواد والبياض والباقي يتركب
منهما على اختلاف شتى مثلا اذا اختلطا وعدما حصلت الغبرة ومع ضوء منها حصلت
الحمرة كما في الغمام الذي اشرقت عليه الشمس والدخان الذي خالطه النار ان غلب السواد
على الضوء في الجملة وان اشتدت عليه غلبته حصلت العتمة وان غلب الضوء على السواد
حصلت الصفرة وان خلط الصفرة سواد صرف حصلت الخضرة وهي اذا خلطت مع
بياض حصلت الزنجارية وغير ذلك وقيل قائله قوم من المعتزلة الاصل في الالوان
هي البياض والسواد والحمرة والصفرة والخضرة والباقي يتركب من هذه الخمسة

بالشاهدة فان الاجسام الملونة بهذه الالوان اذا سحقت ناعما وخلط بعضها
ببعض يظهر منها الالوان المحلولة حسب اقدار المختلطات فدل ذلك على ان سائر
الالوان مركبة منها والحق ما اشار اليه بقوله والشهور الى ان التركيب وان احدث الوانا
في الحس لكن ليس بلازم ان يكون كل لون لا يكون الا بالتركيب وزعم الشيخ ابو علي
اي حين اذا كانت الالوان امورا وجودية لا اذا كان بعض الالوان انما يحصل بخالطة الضوء
فان ذلك مختص ببعض وحكم ان وجود الالوان مشروط بالضوء يعم الجميع بحيث لا يوجد لون
من الالوان فيما لا يوجد فيه الضوء واستدل عليه بقوله لانا لا نحس بها في الظلمة وذلك اما
لعدمها في نفس الامر او لمعاوقة الظلمة عن الرؤية ولا احتمال الثالث واثنا باطل لان العدم
لا يعوق اذ العوق اثر والعدم لا اثر له وذلك عن العدم فتعين الاول وهو كون وجودها مشروطا
بوجود الضوء والاعتراض عليه انه لم لا يجوز ان يكون شرطا ابصارنا عند عدمه بعقد شرط
الرؤية لا لعدم اللون لعدم الضوء فرع على ما سبق من كون اللون امرا وجوديا وفي
ان بعضها يتركب من بعض وفي ان الضوء شرط رؤية اللون لا شرط لوجوده ان
الالوان قد يوجد شديدة اذا كانت خرقة وضعيفة اذا اختلطا بها اجزاء صغار من اجزاء
لون آخر بضاده اختلاطا لا يتميز معه البعض عن بعض وانا فلنا فرع على هذه الاشياء
لان العدم لا يشتد ولا يضعف وان بعض اللون لو لم يتركب عن بعض للزم ان لا يحلف
ما حصل للاختلاط وان الضوء لو كان شرط الوجود فيلزم ان لا يشتد ولا يضعف
عند وحدة الضوء واما الاختلاف المرئي في اللون عند اختلاف الضوء فانما هو لكونه
شرط الرؤية فيكون المرئي مراتب جلاء وخفاء حسب شدة الاضواء وضعفها مع
كون المرئي وهو اللون باقيا على حاله واحدة وماهية الاضواء وحقيقتها انما يعرف ايضا
بالحس ولا ينكشف حقيقتها بالقول الشارح وما قيل من ان كمال بذاته للشفاف
من حيث انه شفاف او كيفية لا يتوقف ابصارنا على ابصار شيء آخر او كيفية ثابتة
منبسطة على الاجسام غير الالوان وغير ذلك فمن التوبيخات اللفظية لا يرد بها تخييل
بعض المعلومات المحزون عن بعض لاثبات الاحكام واثبات الاشياء المذكورة في ذلك
التوبيخ عليه والعلم بلغت الى شيء منها بل ما دار الى تفصيل اختلافات الاقوام
في ذاتها واثبات بعض احكامها فقال واما الاضواء فقيل انها اجسام صغار جدا
شفافة ينفصل عن الحضي ويتصل بالمستضيء واستدل عليه بانه يقال لانها متحركة بدليل
الخبر انا عن الكواكب او النار وانعكاسها عما تلقاه اذا كان صقيلا الى جسم آخر
وكل متحرك ومنعكس لذاته متحرك وكل متحرك جسم فضوء ان الضوء جسم واجب عن هذه
الحجة بمنع الصغرى وابطال دليلها بان يقال لم لا يجوز ان الضوء يتحرك والاخبار المذكورة والانعكاس

وهم باطل وحقيقة لكان ان الضوء قد حدث فيما يعاين المضئ او ما قابله فيجب ان يتحدد ويتنكس
وليس كذلك ويدل عليه انا اذا سددنا الكوة التي دخل منها الضوء في البيت دفعة ومن المعلوم
انه لا يمكن خروج شئ من الاجسام في داخل البيت في تلك الحالة فلو كانت الاضواء اجساما
لوجب ان نرى ما في البيت من الضوء كما نراه اولا ولان الظل ضوء ولم يقل احد بانه جسم
اصلا وعورض ذلك الدليل كما يوقف بانها اي الاضواء لو كانت اجساما يتحرك لتحرك بعض
طبايعها اذ لا قسر هناك ولا ارادة الخ تحركت كذلك لتحركت الى جهة واحدة بخصوصها معينة اذ
لا يتصور الاختلاف في مقتضى طبيعة واحدة ورد بانه يجب ان لا يقع ضوء جسم واحد من كل
جهة وللقائل ان يقول انها اجسام صغار مختلفة يجوز ان تكون مختلفة الطبايع او تختلفها
نعم لو كان جميع تلك الاجسام في طبيعة واحدة وكانت الحركات مختلفة طبايعها لتم المعارضة لكن في ذلك
نظر وعورض ايضا بان الاضواء لو كانت اجساما لكانت اما محسوسة او غير محسوسة والثاني
باطل بين البطلان واما الاول فانه لو كانت اجساما وكانت تلك الاجسام محسوسة سترت ما خلفها
لان من المعلوم ان الاجسام المبصرة لا تخلو عن ستر ما وراءها وحينئذ كان الاكثر ضوءا اكثر
سترا الى ان كانت الاضواء تمنع عن الابصار والواقع خلافه وان لم يكن تلك الاجسام
محسوسة لم يكن الضوء الذي نراه الآن محسوسا في ذاته اصلا وهو باطل ويمكن الجواب
بانا لسلمنا انه محسوس كما هو كذلك وعدم ستر جميع المحسوسات ما وراءها بل انما هو عن الاجسام الملونة والضوء ليس منها لا يقال لو كانت اجساما شفافة لوجب ان لا نراها اصلا
كالهواء الصافي لانا نقول الضوء موجود مدرك بالاتفاق وهم قالوا انه ليس بكيفية قائمة بالاجسام بل هو نفس الجسم ويريدون شفافة كونه غير ملونة وهو كذلك في الواقع غاية
ان لا يرى بعض الاجسام الغير الملونة لعدم لونه وانتفاء ذاته ويرى بعضها لقابلية ذاته
للون ما من غير لون وقيل لو كان الضوء جسما لزم التداخل وازدياد حجم الجسم القابل
للضوء عند حصوله فيه وجوابه ان القائلين بان الضوء جسم لا يقولون بان ينفذ في كل
جسم بل يقولون فيما فيه مسام ومنافذ واما الاجسام الصلبة فليس كذلك
الا يرى انه ينعكس من الصيقل وح فلا يلزم الا زدياد او التداخل وقيل هو اللون
اي قال بعض القائلين انه ليس بجسم انه عبارة عن مراتب ظهور اللون ويقول
الظهور المطلق هو النور والخفاء المطلق هو الظلمة والمتوسطة بينهما هو الظل وما
كل منها باعتبار الظهور والخفاء ومنع ذلك ايضا بانه قد يحس به اي بالضوء دون اللون
كالبلور ان كان في الظلمة فانا ندرك منه منا كل الضوء ولا ندرك اللون ولان الضوء لو
كان نفس اللون للزم وجوده الالوان المختلفة الطباع عند اشتراكها في ضوء واحد
والحس يكذبه من القدماء انه من جنس الحرارة وقيل لانه بسبب الحرارة وكل منهما

بط ايضا لان من الاشياء ما هو حار ولا ضوء فيه كالحديد المحمى والنار عالم يصل الى حد
الاحمرار وقد يكون مضيئا باردا كالثلج مع ان الحرارة من الملموسات والضوء من المبصرات
ثم ان من الاضواء ما هو ذاتي قايم بذات المضئ غير فايض عليه من الغير كالشمس وسمي
ضياء ومنها عرضي فايض على المضئ من الغير كالقمر وسمي نورا اذا كان ذلك الغير مضيئا
لذاته كما في القمر وهذا هو المناسب لقوله به وهو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نورا
وهذان القسمان خارجان عما ذكره المص من قوله ثم ان منها اي من الاضواء ما هو اول
وهو الحاصل من مقابلة المضئ لذاته كالضوء الحاصل في وجه الارض من الشمس والحاصل
في وجه القمر منها قال المص وسمي ذلك ضياء ان قوي كما في نصف النهار والبدر النير وسمي
شعاعا ان ضعف كما في طرفي النهار في الارض وفي طرفي القمر ومنها ما هو ثان وهو
الحاصل من مقابلة المضئ بالغير كالحاصل على وجه الارض وقت الاسفار في الصبح وعقيب
الغروب في الفضاء من مقابلة الهواء المضئ المقابل للشمس والحاصل على وجه الارض من
مقابلة القمر قال المص وسمي ذلك الضوء انورا ان حصل من مقابلة القمر وظلاما ان حصل
مقابلة الهواء المتكيف به اي بالضوء المستفاد من الشمس في الليل وهذا كما ترى وضع اسم
بعيد ولم يسمع منله ثم قوله وانما لا نحس به كما نحس بالجدار المضئ لضعف لونه اشارة الى
حل شبهة عسى ان يورد هنا وتقريرها ان الهواء لو تكيف بالضوء في الليل لرأيناه فيه كما نرى
الجدار المتكيف به وليس كذلك فاجاب بانا انما لم نره لضعف لونه بل لعدم لونه وعدم
رؤية المقابل للمضئ بالذات لعدم قابليته لابتناء حصول رؤية المقابل له لكونه قابلا لها
وقيل هو اعتداد وعما قيل ان الظل لو كان ضوءا لنحس به كما نحس ضوء الجدار المضئ وهو
سهو لانا نرى الظل كما نرى الضوء وانه نوع منه ولان معنى الكلام ح يكون هكذا انا نرى ضوء
الجدار لقوة لونه ذلك الضوء ولا نرى الظل لضعف لونه وهو ربط والضوء الذي يتعرف على
الاجسام ويتراءى بها وظن كانه بعض منها يسمى لمعانا فان كان ذلك اللمعان
ذاتيا يسمى شعاعا كالشمس والنار وسائر الكواكب غير القمر والا اي وان لم يكن
ذاتيا بل مستفادا من مضئ آخر غيره بقيا اي فيسمى بريقا كالمرآة قال الامام في المخص
الفرق بين الضوء واللمعان والنور والشعاع والبريق الضوء كيفية منبسطة على الاجسام من غير ان يقال انه سواد او بياض او حمرة او صفرة واللمعان هو الذي يتعرف
على الاجسام ويتراءى بها وكانه شئ يفيض عنها وكل واحد من القسمين اما ان يكون
له من ذاته او غيره فالضوء الذاتي هو المسمى بالضوء والوضئ هو النور والفرق
الذاتي كالشمس هو الشعاع والوضئ كالمرآة هو البريق ثم قال الامام في باب
اقرب الحاصل من قبيل المضئ لذاته هو الضوء الاول والحاصل على وجه الارض من المضئ لغيره

هو الضوء انتهى هذا كلام واما قال هذا في الضوء بالنوعي لان المطلق شامل للاقسام الذكورة
وكلام الحكم حسب العام المتداول لها فاضطرب وخرج عن المتعارف ثم من الامور البصرية
الظلمة ولكونها مما يقابل النور اورد عقيبه لان الاشياء تتوقف باضدادها قال الظلمة عدم
النور عما من شانه ان يكون منيرا فيكون معنى كون الشيء مظلما كونه فاقدا عن النور فيكون
التقابل بينهما تقابل العدم والملكة وقيل هي اي الظلمة كيفية وجودية مضادة للنور عند الا
ومنع ذلك ابطل كونه وجوديا بانه لو كان كذلك لامر اوجوديا مانعا عن الابصار لوجب
ان لا يرى الجالس في الظلمة نارا توقد بقربه وحاصله انا قائل المانع عن رؤية الشيء اذا توسط
بينه وبين الرائي لوجب ان يمنع من الرؤية ولقائل ان يمنع الملازمة المذكورة ويقول المانع
عن الرؤية هو ذلك السعير وهو ظلمة محيطة بالمرئي لا محيطة بالرائي ولا يتحقق ذلك في الجالس
في الظلمة اذا احاط النور بالمرئي والجواب ان امثال هذه القيود لا يعتد بها مع ان الظلمة اذا
احاطت الرائي يلزمه احاطتها المرئي بالنظر الى الرائي اذ لا مانع للاحاطة الا ان يكون
متوسطا بينه وبين الرائي وهو ممنوع هناك فلو كانت كيفية وجودية كذلك لوجب ان
يمنع البتة وقال الامام في اثبات كونه عدميا انا اذا غمضنا العين كان حالنا انا لا ندرك
شيئا فكذلك اذا فتحنا ما في الظلمة لا ندرك امرا زائدا على الجسم المظلم وانا لو قدرنا حلول الجسم
عن النور من غير انضياف صفة اخرى لم يكن حاله الا حالة الظلمة ومتى كان كذلك لم يكن الظلمة
امرا وجوديا ثم ان ههنا مسئلة اخرى هي انه هل يتوقف ابصار بعض الاجسام على الظلمة
ام لا قيل للجسم اما ان يرى بكيفية في غيره او بكيفية فيه فالاول هو الشفاف والثاني اما
ان يكون الابصار متوقفا على شرط اولا فان لم يتوقف بل كان مرئيا لذاته فهو الضوئي
وان كان ضرورة مرئيا يتوقف على شرط اخر فذلك الشرط قد يكون ضوءا كما في الالوان
وقد يكون ظلمة كالاشياء التي تلمع بالليل وقال الشيخ لا يمكن ان يكون الظلمة شرطا
لرؤية شيء اصلا وكون بعض الاشياء مرئيا بالليل دون النهار انما هو لان الحس لم
ينفعل في الليل عن المحسوس القوي اعني ضوء الشمس فامكنه ادراك الضعيف وبالنهار
صار بعكس ذلك وهذا كما ان الهباء في البيوت من جنس ما يمكن ان يرى في الضوء ومع ذلك
فلا يرى لان بصر الانسان اذا كان مغلوبا بضوء الشمس وهو محسوس قوي لا جرم لا
يقدر على ادراكها واما عند ما يكون في البيت ولم يصر البصر منفعلا عن الضوء القوي لا جرم يمكنه
ادراكها فظهر ان المرئي في الظلمة لا لوجود الشرط بل لرفع المانع والبحث الرابع من
مباحث الكيفيات المحسوسة في تحقيق المسموعات اي الكيفيات المسموعة وهي
الاصوات والحروف وكل منهما يدرك بالحس مستغن عن التعريف ولذلك لم يتعرض
المص لبيان حقيقة الاصوات بل اقتصر البحث على بيان اسباب وجودها وكثرة

اختلافها في حقيقة الحروف عرفها لزيادة التميز وقدمها للاهتمام قال ابن سينا الحروف
كيفيات لاكيات منفصلة كما قال الفارابي بوضع الاصوات الانسانية فتميز بتلك
الكيفيات بعضها اي بعض الاصوات عن البعض الاخر منها اشارك له في الثقل اي
البحة والخفة وفي بعض النسخ والحدة اي البرية وهو اولى وخرج عن التعريف نفس الخفة
والثقل فانهما وان كانتا عارضتين للاصوات لكن لا يتميز بهما صوت عن صوت بشاركه
في شيء منهما وزاد عليه ابن سينا قوله عما في السموع ولعل المص اهمل ذكره لان كون
الكلام في المسموع يستلزم ذلك فلا حاجة الى ذكره وخرج عنه مثل طول الصوت وقصره
لانهما ليسا بكيفيتين ومثل طيب الصوت وحدته لانهما ليسا بمدركين بالسامعة بل بما
مدركان بالطبع والوجدان واما مثل الغنة والغلظ والرقة والخفاء والجهارة فلا شك
انها كيفيات عارضة للاصوات يتميز بعضها عن البعض المشارك له في الخفة والثقل لكنها
ليست بمسموعات بذواتها بل لانها من مدركات السامعة تابعة للاصوات بخلاف
الحروف فانها وان كانت تابعة للاصوات في الوجود لكنها مدركات بذواتها
بالسامعة ويتعلق بها السماع المتعلق والغرض وفيه وجوز ان يقال التوضيح لفظي
فلا يخل به مثل ذكر قال الامام وفي هذا التوضيح اشكال وهو ان الصوات الانية
لا يوجد الا في الان الذي هو بداية زمان الصوت فلا يكون عارضه لحقيقة ثم قال
ويمكن ان يقال انها عارضة له عروضا في الان للزمان وقال بعضهم الحروف اصوات معروضة
لتلك الكيفيات وقال بعضهم انها عبارة عن مجموع العارض والمعروض وقيل هي اسباب
مباحث العربية والحق انها كيفيات مسموعة مثل الاصوات قائمة بما يقوم به الاصوات
حادثة بما يحدث به قد يبقى زمانا ما وقد ينتهي اليها وقد يوجد ابتداء
معا كما يظن انها تابعة للاصوات قد يظن ان بعض الاصوات الانية تابعة
لها وبعضها لغيرها وهو يمنع اعتبار عروضي احديهما للاخرى وطريق معرفة كل منهما
انما هو الحس والعيان لا الاشارة والبيان وهي اي الحروف ينقسم الى حرف
مصوت وهو ما لا يمكن الابتداء به والاستقلال في التلفظ بل هي هيئات عارضة
للحرف المبتدأ به وهو قسمان مقصور وهو الواقع في اقصر زمان يمكن الانتقال فيه
من صامت الى صامت وهي الفتحة والكسرة والضمة وممدود وهو الواقع في ضعف
ذلك الزمان او اكثر كاشباعات الحركات الثلث التي هي الالف والواو واليا
الحاصلة من اشباعات حركات ما قبلها مخولا ولو ولي وهي الى المصوتات
الممدودة يسمى بالعربية حروف المد واللين لكونها كالمدات للمصوتات المقصورة
المسماة بالحركات والى حرف مصمت وهي ما عدا الالف اي ما عدا الحروف المصوتة وهي

للحروف الصحيحة كالباء والتاء والواو والياء المتحركة او الساكنة اذا لم يجانس لها ما قبلها واما الالف فهى ساكنة وحركة ما قبلها فتحة دائما واطلاق لفظها على الهمزة باشتراك اللفظ قال الامام اما الصوتيات فلانك انها هيئات عارضة للاصوات واما الصوامت فمنها ما لا يمكن تمديده كالباء والتاء والطاء والدال وهى لا يوجد الا فى الان الذى هو الفرد من زمان جنس النفس واول زمان ارساله وهى بالنسبة الى الصوت كالنقطة الى الخط والآن مع الزمان وهى ليست من الاصوات ولا من عوارضها الا على كونها اطرافا لها وتسميتها بالحروف اولى من تسميتها بها لان الحرف هو الطرف وهذه بالحقيقة هى الاطراف ومنها ما يمكن ذلك فيها ومنها ما الظن الغالب انها آنية وان كانت زمانية فى الحس مثل الجاء والخاء فان الظن ان هذه حالات متوالية كل واحد منها آنى لكن الحس لا يشعر بامتياز احداها فيظنها حرفا واحدا زمانيا ومنها ما الظن الغالب كونها زمانية حقيقة كالسين والشين فانها هيئات عارضة للصوت مستمرا باستمرارها وهذا حاصل الكلام فى الحرف واما الاصوات فهى فعند اهل الحق كيفية وجودية موجودة بايجاد الله تعالى فى الاجسام المتعاونة عند القرع او القلع والسامعة يدركه فى تلك الاجسام لا فى نفس الصماخ ولا فى الهواء الذى بين السامع والقارع او القالع وهذه الدعوى ايضا غنية عن البرهان لاستنادها الى الاحساس لكن اذا اعتقدت الفلاسفة ان علة السمع لا تتعلق بالصوت من بعيد وان الاحساس يتوقف على ان يصل ما يحلها الى الصماخ ولم يدركوا السامعة عالما يلابس ما حاله ذلك بل ادركوا والمشهور عندهم ان السبب القريب الاكثرى للصوت اى لوجوده تموج الهواء وقالوا ليس المراد بالتموج الحركة الانتقالية من هواء واحد بعينه بل المراد دفع صدم بعد صدم وسكون بعد سكون فنوعا شبيه بتموج الماء فى الحوض اذا القى الحجر فى وسطه مثلا وانما ذكر التموج فى الامور القرعية او القلعية اى بكل منهما على طريق الشدة والضعف فكانهم ظنوا ان الهواء ينقلب من الحالة التى سلكها بالقسم القارع او القالع الى الجنبتين بعنف ويحصل فيه الصوت بذلك الانقلاب العنيف وينقاد لذلك الهواء الحامل مجاورة مجاورة الى ان يصل الصوت الى الصماخ فيحصل فى الاذن قرعية بل فى سائر الاجسام الواقعة فى تلك الحالة ذلك التموج والتحقيق انهم ارادوا بالتموج والصدم وغير ذلك ما يجر الكيف بعد الكيف الى ان يصل الى الصماخ فيدرك السامعة الصوت سببه وقالوا انما قلنا كذلك لانه متى حصل ذلك التموج حصل الصوت ومتى انتفى انتفى فانا نجد الصوت مستمرا عند استمرار تموج الهواء الخارج من الحلق والالات الصناعية ومنقطعا بانقطاعه وهذا وان كان دورانا لكن يفيد لعلما للحس ان يكون الصوت معلول التموج المذكور وقيل انما لم يجعلوا القرع والقلع

سببين القريبين للصوت ابتداء ويكون التموج سبب الوصول الى السامعة للاحساس كما هو الظاهر بناء على ان القرع وصول والقلع لا وصول وهما آنيان فلا يجوز كونهما سببين للصوت الذى هو امر زمانى ويرد عليه ان التموج المذكور ان كان آنيا لا يكون سببا للصوت الزمانى وان كان زمانيا لا يكون سببا للقرع والقلع الآنيين ولا يجوز ان يعتذر عنه بانه لا تحذور فيه على تقدير ان لا يكون السبب علة تامة لان الامر كذلك فى نفس القرع والقلع ايضا والاشبه بالحق ان يكون علة الحدوث هو نفس القرع او القلع ابتداء ثم الهواء المتكيف بالصوت فيما جاوره ثم وثم الى ان يصل الى الصماخ للآنى وللزمانى الزمانى ويشبه ذلك حركة السهم المتجاوز من القوس فان دفع القوس اياه آنى مع ان حركة السهم زمانى والمشهور عندهم ايضا ان الاحساس به اى بالصوت يتوقف على وصول الهواء المتكيف به الى الصماخ بحيث اذا لم يصل اليه لم يسمع سواء وجد او لم يوجد واستدل عليه بوجوه منها قوله لانه يميل من جانب الى جانب اذهب بهبوب الريح كما نراه فى صوت المؤذن على المنارة فانه يسمع صوته من كان فى جهة مهب الريح وان كان بعيدا ولم يسمع من كان فى غير تلك الجهة وان كان قريبا وذلك يدل على ذلك الميل ولانه يتخلف عن مشاهدة السبب له وبتاخر عنه زمانا كما نشاهد ذلك فى ضرب الفاس على الخشب فانا نراه من بعيد وسمع صوته الذى يوجد معه بلا تخلف بعد ذلك بزمان ويتفاوت ذلك الزمان بالقرب والبعد ولانه لو وضع طرف انبوبة طويلة على صماخ انسان ويتكلم فيه بصوت ذلك الانسان ولم يسمع غيره من الحاضرين وان كانوا اقرب الى المتكلم وكل من هذه الوجوه يدل على ان استماع الاصوات موقوف على وصول الهواء المتكيف بالصوت الى الصماخ ولم يسمع لما لم يصل ومن المعلوم ان جميع ذلك انما يتم ان لو وجد الصوت وسمع فى الصماخ وليس كذلك بالبديهة لانه بل انما السامعة يدرك الصوت فى محل القرع فلا فايدة فى هذه التموجات الوهمية والتكيفات الهوائية الواقعة فى الاجسام المتوسطة بين السامع والقارع مع ظهور امتناع ذلك فان الرامى اذا رمى السهم يصل صوت وتوسوس الى ما قصده قبل وصول سهمه اليه مع ان البديهة العقلية شاهدة على ان حركة السهم اسرع من وصول امواج الهواء واحدا بعد واحد ومن المعلوم ايضا ان مجموع الصدمات والسكنات امور متكثرة جدا بعضها موجود بعد البعض زمانا ولا يجوز ان يكون المجموع علة واحدة لصوت واحد بل الوجه

ان يكون كل صدمه سببا لصوت مخصوص فيكون عند وجود فرع واحد اصوات
متعدده بعدد صدمات الماده وبطلانه ظ والشهور ايضا انه اى الصوت محسوس
فى الخارج اى موجود فى خارج الصماخ ومحسوس هناك لانه انما يحدث فى الصماخ
عند وصول الهواء المتموج على ما توهم بعضهم من انه لا وجود له فى الهواء الخارج من الصماخ
دالا اى وان لم يكن الصوت موجودا فى خارج الصماخ فما علم جهة اى لم يعلم جهة
وجوده اصلا لكن نعلم ذلك بالضروره فنعين انه موجود فى الخارج ومحسوس
هناك بشرط وصول الهواء الى الصماخ هذا ما قالوا ومن العجب انه لا وجود للصوت
فى الصماخ اصلا ولا يدرك فيه ولا فى الاهويه المتوسطه وانما يدرك الساعه فى محل
الوقوع والقلع فانه يفيد وصول الهواء الى الصماخ ومن الكيفيات المسموعه الصداء
وهو ما يدرك الساعه من جسم يقابل القرع او المخدوع الصوت والكما قالوا
والصداء صوت يحصل من انعراف هواء متموج وانعطافه عن جبل او جسم املس
يعنى ان سبب وجوده ان الهواء المتموج اذا وصل الى مثل الجدار او الجبل انعطف
عطف مثله الاولى وحصل منه تموجا ثانيا وحصل بذلك ايضا صوت والصداء هو ذلك الصوت
المنعطف والبحث الخامس من مباحث الكيفيات المحسوسه فى تحقيق الطعوم
وتفصيل اصولها وبيان اسبابها على زعم الفلاسفه وعرفت وجه تأثر فى المجرات
والمسموعات مع استحقاق ايرادها عقيب الملموسات وقالت الفلاسفه القابلة
بالعلل الوجيهه والاسباب الطبيعيه ان لجسم القابل للطعوم اما ان يكون كثيفا
او لطيفا او معتدلا فهذه كيفيات ثلث لا رابعه لها والفاعل اى سبب وجود
الطعوم فيه اى فى ذلك الجسم القابل لها اما الحراره او البروده او المعتدل بينهما
فهى تلك الكيفيات او الصور النوعيه للاجسام الحامله اياها بسببها فيضرب
الاقسام الثلثه للفاعل فى الثلثه للقابل حصل تسعه اقسام هى اصول الطعوم عند
وسمى كلا منها باسم مخصوص واشار اليها الحق بقوله فيفعل الفاعل الحار فى القابل
الكثيف مراره لشده مقاومه الكثيف وسمه للحراره من النفوذ فيه فانه يجتمع اجزاء
الحراره فيؤثر تاثيرا بليغا فى ذلك الجسم فيكون اثرها قويا ملايما للحراره ومنافرا للطبع
السليم وهو الحراره ويفعل ذلك الفاعل الحار فى القابل اللطيف حراقا لان اللطيف لا يمنع
اجزاء الحراره عن النفوذ فيضعف تاثيرها لعدم اجتماعها فيحصل كيفيه نسبتها الى الحراره
فى ملايمه الحراره ومنافره الطبع السليم كنسبه نفوذ اجزاء الحراره فى الكثيف الى نفوذها
فى اللطيف وهى الرائحه ويفعل الحار فى القابل المعتدل حلوا لان المعتدل متوسط بين
الكثيف واللطيف فيجب ان يحصل هناك كيفيه متوسطه بين المراره والرائحه وهى الحلوه

فانها اضعف من المراره واقوى من الرائحه ولذلك يميل الى كل منهما بحسب قرب المعتدل
الى كل من الطرفين ويضره بعض الاجسام المره بالتلطيف على كبعض الرماد والنطرون و
النوره اذا طبخ فى الماء ويصفى ويغلى ذلك الماء حتى ينعقد ويجاد بضره الاجسام الحريفه
بالتكثيف على ايضا كبعض المياه الحريفه اذا جفت وكثفت بالشمس ويفعل البروده
او الصوره النوعيه للجسم البارد بشرط البروده فى القابل الكثيف عنوصريا فان الكثيف
يمنع اجزاء البروده عن النفوذ فيه فيجتمع تلك الاجزاء ويقوى ويؤثر تاثيرا عظيما منافيا عنا
يحدث هناك كيفيه مناسبه للبروده هو منافره للطبع السليم كمال منافره وهى
العنوصريه ويفعل البارد والبروده فى القابل اللطيف حموضه لان اللطيف لا يقاوم
البروده فينفذ فى اعماقه ويؤثر تاثيرا اقل مما فى الكثيف فيحدث هناك كيفيه خبريا
الى العنوصريه فى ملايمتها البروده ومنافرتها الطبع السليم كنسبه قوه اجزاء البروده فى
الكثيف الى قوه اجزائها فى اللطيف وهى الحموضه ويفعل فى القابل المعتدل قبضا لان
اثر البروده من التكثيف وجمع المختلفات فى المعتدل اقل مما فى الكثيف واكثر مما فى
اللطيف فيجب ان يحصل هناك كيفيه متوسطه بين الحاصل من الكثيف وبين الحاصل
من اللطيف وهى العبض فان فيه نوع حموضه حتى اذا لطف القابض يكون قابضا حامضا
واذا كثف يكون خصصا وكزا واذا كثف الحامض او لطف الكثيف يكون قابضا و
يفعل المعتدل فى القابل الكثيف حلاوة اذ لا حدة فى اثر المعتدل فما حصل منه فهو
ملايم للطبع السليم فيفعل فى الكثيف الذى يجتمع هناك اجزاء الفاعل ويتقوى ويؤثر
تاثيرا بليغا واثرا عنا وهو الحلاوة فانها فى غايه الكمال فى ملايمه الطبع ويفعل ذلك
فى القابل اللطيف وسومه فان اللطيف لقلته مقاومته ودافعته لاجزاء الفاعل
المعتدل يحصل منه اثرا مطبوعا اقل مما حصل من الكثيف بقدر نسبه مقاومه الكثيف
الى مقاومه اللطيف لاثر الفاعل وهو الوسومه ويفعل المعتدل فى القابل المعتدل
تفاهه لان المعتدل يجب ان يكون تاثيره اقل من تاثيره فى الكثيف واكثر مما فى اللطيف
فيجب ان يحصل هناك كيفيه متوسطه بين الحلاوة والوسومه وهى التفاهه فانها اضعف
من الحلاوة واقوى من الوسومه لانها لا يؤثر فى المذاق ولا يحس بها لضعفها وعدم
نفوذ جسم الحامل لها كالوسومه فانها وان كانت ضعيفه كسب ذاتها لكن يحسب
جسم الحامل ونفوذ ذلك الجسم فى المذاق ويؤثر فيه ويحس بها ومن المعلوم ان هذه
التفاهه طعم وقد يطلق التفه على ما لا طعم له يسمى ذلك تفها حقيقيا كما فى الاجسام
البسيطه او له طعم لكن لا يحس بطعمه اى وقد يطلق ايضا على ما له طعم فى الواقع لكن لا
يحس بطعمه لكثافته اجزائه وعدم مخالطه شئ منه بالرطوبه اللعابيه الحامله فى نفسها

بسم الله وعن
من الكتب التى وقفها الفقير
الى الله ربه ذى المواهب
محمد معصوم بن الشيخ نور محمد عفى عنهم
وكفى بالله عليهم

على سايرالطعوم كالنحاس والصفر والحديد وغيرذلك فانه لايحلل منه لكثافته ماخالط
اللسان فيحس به لكن لهاطعم في حدانفسها حتى اذاجعلت اجزاء صغارا يحس منها طعم و
يسمى هذه تفاهة غير حقيقية وتفاهة حسية وقد يتوهم ان العدد وذ الطعوم هو التفا
بمعنى عدم الطعم وعدها منها كعد المطلقات من الموجهات وذلك تركها الامام وهذا بسيط
الطعوم ثمانية وزعم بعضهم ان العدد وذ منها هو التفاهة الغير الحقيقية لكنه فانها طعوم ورد
عليه بان ذكر النحاس بالتخليل والحل والعدد وذ منها يس كذلك وهذه هي الطعوم البسيطة
المسمى كل منها باسم مخصوص وتركب منها طعوم لانهاية لها اما حسب تركب الاسباب
المعتضية او حسب تركب الاجسام القابلة ومن الطعوم المركبة ما له اسم مخصوص على حدة
واليه اشار بقوله وقد يجمع طعمان في جسم واحد كالمرارة والعفص في الحصرم بضم الصاد ع
الاول وفتحها ايضا وهو صمغ مر كالصبر يستراوح به ويسمى ذلك المركب منها الشاعة وكالحموضة
المرارة والملوحة في الشيح فانهما يجتمعان فيها والمركب منها كيفية يسمى زعوقة وقد يجمع
في جسم واحد اكثر من اثنين كاجتماع المرارة والحرافة والقبض في الباذنجان والبحث
السادس من مباحث الكيفيات المحسوسة في الشمومات المدركة بالشامة وهي
الروايح ولا اسم لانواعها الا باعتبار القابله والفاعله فان الروايح العوافي للمزاج
يسمى رايحة طيبة والروايح المخالفة يسمى منتنة او باعتبار ما يتأثر بها من الطعوم
ويقال رايحة حلوة رايحة حامضة باعتبار ما يغاربها من الطعوم او باعتبار الاضافة الى محلها
كما يقال رايحة المسك ورايحة التفاح وانواع الروايح غير مضبوطة وليس لها اسماء خاصة
ومراتبها في الشدة والضعف غير منحصرة كمراتب الطعوم وسبب الاحساس لها عند
الفلاسفة وصول الهواء المكيف بها الى البيوم الذي اودع فيه القوة الشامة وقيل
سبب ذلك وصول الهواء المختلط بجزء لطيف محلل عن ذي الرايحة وبطلان ذلك ظاهر فانه
يستحيل ان تحلل من المسك البعيد زمانا طويلا اجزاء منتشرة في مواضع كثيرة ولا يبقى ولا ينقل
اصلا ومن الناس من زعم ان جميع الكيفيات المحسوسة جواهر مختلطة بالاجسام يدرك
بوجوه مخصوصة ولم يتوهم لها المعنى بما الشمومات لظهور بطلانها فيها جدا واذ قد فرغ
من القسم الاول من الاقسام الاربعة للكيف شرع في القسم الثاني منها فقال واما
القسم الثاني من اقسام الكيف الذي هو الكيفيات النفسانية المختصة بذوات الانفس
الحيوانية يعني انها انما يكون للحيوان دون النبات وبالجملة وان جاز ثبوت بعضها لبعض الجر ذات
كالعقول وغيرها وان لم يقولوا بانها من جنس الاعراض والكيفيات وقيل المراد منها
ما يتناول بذوات الانفس النباتية فان مثل الصحة ومقابلها من جزء الكيفيات يوجد
في النبات ايضا حسب التغذية والتنمية فمن الحيوة والصحة والمرض والادراك وما يتوقف

عليه الافعال النفسانية كالقدرة والارادة فكان الحق ان يقال هنا الى ان اللذة والالم
من نوع الادراك ولذلك لم يذكرهما مستقلا في التفصيل فما كانت منها راسخة اي
مستحكمة في موضوعها بحيث لا يزول عنه اصلا او يعسر زواله سميت ملكة وما ليس
كذلك سميت حالا لقبولها التغير والزوال بسهولة قال الفارابي واسم الحال ايضا قد يستعمل
ارسطاطاليس على العموم فيما قد يمكن فيها وفيما لم يتمكن وكانه جنس يعمهما يسر احد
نوعيه بالملكة والنوع الآخر باسم جنسه وقال الامام والاختلاف بينهما بالعارض المفا رق
لا بالمفصل فان الحال بعينها يصير ملكة بالترجيح وقال السيد الشريف وانت تعلم ان
الكيفية النفسانية قد يتوارد منها على موضوع واحد بان يزول عنه فرد ويعقبه فرد آخر
فيتفاوت بذلك حال الموضوع في تمكن الكيفية فيه حتى ينتهي الامر الى فرد اذا حصل فيه كان
متمكنا راسخا فهذا الفرد ملكة لم يكن حالا بشخصه بل بنوعه اقول وفي توجيه الملكة
بما ذكره نظر فان كثيرا من النفسانيات موجود ومتوقر بالتوارد افرادا ولو سلم فذلك الفرد
المتمكن الذي هو افراد الكيفيات المتواردة هو بعينه حال في ابتداء وجوده قبل ان يستقر
والا لخرج من البين ثم ثالث لا يصير شيئا منها ولم يقل به احد وانما يصير ملكة ان لو
استقر في موضوعه واستحكم زمانا فيكون الشخص الواحد بعينه حالا وملكة فيكون نا
واحدا بالشخص لا بالنوع فقط هذا هو المراد من كونها واحدا بالشخص فهو ان ما لا
يستحكم ولا يستقر لا يكون ملكة اصلا فيكون ذلك مع الملكات واحدا بالنوع فقط
وبيانها اي بيان الكيفيات النفسانية كالمحسوسات اورد في خمسة مباحث الاول
منها في بيان حقيقة الحيوة للحيوان وهي قوة تتبع الاعتدال النوعي ومعنى الاعتدال النوعي
ان لكل نوع من انواع المركبات العنصرية مزاجا خاصا هو اصلح الامزجة بالنسبة اليه
ويناسب الآثار والنوامي المطلوبة منه بحيث اذا بطل ذلك المزاج لم يبق ذلك النوع وتم
يترتب عليه تلك الآثار والنوامي في كل صنف من ذلك النوع ولكل شخص من ذلك الصنف
مزاج خاص هو اصلح بالنسبة اليه ويترتب آثار ذلك الصنف والشخص عليه فالحيوة
لكل نوع من انواع الحيوانات تابعة لذلك المزاج المسمى بالاعتدال النوعي عند الفلاسفة
بحيث اذا خرج عن ذلك النوع لم يبق حيا ويفيض عنها اي عن قوة الحيوة سايرالقوى
الحيوانية يعني اذا حصل في المركب العنصري اعتدال نوعي يليق ذلك المركب بذلك المزاج
بنوع حيوان فاض عليه من المبداء الفياض قوة الحيوة ثم انبعث منها قوى الحواس
الظاهرة والباطنة والقوى المحركة الى جلب المنافع ودفع المضار فالحيوة تابعة
للاعتدال النوعي متبوعة لما عداها من القوى الموجودة في الحيوان وقد يتوهم ان للحيوة هي
بعينها قوة الحس والحركة وسايرالقوى الحيوانية لانها قوة الهوى مستتبعة اياها وذلك غلط

واستدل الحكيم ابن سينا في كليات القانون على مغايرتها لقوة الحس والتغذية بان العضو المفلوج حس ولذلك لم يتغذ اجزاؤه فان الحافظ لاجزاء الحيوان عن التفرق في الحيوانات هو الحيوة الا يرى ان الميت يتسارع اجزاؤه الى الافتراق فقد ظهر بعدم الافتراق انه حي وليس ذلك بمحاس ولا محرك بالارادة فظهر ان للحيوة مغايرة لقوة الحس والحركة والعضو الزايل ايضا حس ولذلك لا تتفرق اجزاؤه وليس بمتغذ والا فاما يكون ذابلا والنبات بعكس فان فيه قوة التغذية ولا حيوة فقد وجد كل من التغذية والحيوة بدون الاخرى فتعين انهما متغايرتان

وضيع ذلك اي ما صح به الحكيم على مغايرة القوتين بان عدم الفعل الذي هو نفس الحس ونفس التغذية لا تستلزم عدم القوة الخ حق مجيدا ان تلك الافعال لجواز ان يمنعها اي يمنع تلك القوى عنها اي عن الفعل مانع مع كونها موجودة هناك وح فيجوز ان يكون مبدا جميع تلك الافعال هو قوة الحس وهي موجودة في المفلوج والزايل لكن لا يترتب عليه بعض اثارها كالاحساس والحركة والتغذية لمانع يمنعها عنه لا يقال اذا والحكيم من القوة الموجودة ههنا ما يؤثر بالفعل وما لا يكون موثرا لا يكون موجودا بالفعل لانا اي لانا نقول لا نسلم ان القوة عبارة عما يؤثر بالفعل بل الواو ما هو مبدا الفعل ثم من ان يكون موثرا بالفعل الاول ولو سلم ان ذلك اللفظ لا يطلق الا على ما يؤثر بالفعل لكن لا يلزم منه ان يوجد هناك مبداء الفعل بالفعل فانه يلزم ان لا يطلق عليه اي على ذلك المبدا لفظ القوة لعدمه اي لعدم ذلك المبداء بالفعل فيجوز ان يكون مبداء الجميع هو الحس لكن تخلف بعض اثارها لانتفاء شرط او وجود مانع يترتب عليها بعض الشرايط وارتفاع الموانع وهذا هو المراد ومنع ايضا الاستدلال على مغايرتهما بوجود الغاذية في النبات وعدم وجودها في الزايل بان غاذية النبات تخالف غاذية الحيوان بالذات والماهية فلا يلزم من وجودها في النبات دون الزايل مع وجود الحيوة فيه كون غاذية الحيوة غير قوة الحيوة في الحيوان بل يجوز ان يكون ذلك لكن تلك المخالفة تعدي لعايق فيكون جميع القوى الحيوانية عبارة عن قوة واحدة وهي قوة الحيوان والحس وغيرها ذلك لها اثار مختلفة يترتب عليها تلك الاثار بشرايط مختلفة عند وجود تلك الشرايط وانتفاء الموانع عند وجود هذا الاحتمال غير مجدا وقال فاذا لم حصل اختلاف غاذي النبات والحيوان ليس بحسب المفهوم وانما هو بحسب مبدائهما فان مبداء احدهما النفس النباتية ومبداء الاخرى النفس الحيوانية وبحسب نفوسهما فيما بحلانة غذا فان الاولى تتصرف في البسايط والنباتية في المركبات واختلاف العلل والافعال لا يوجب اختلاف ماهية المعلول والفاعل وقد علم ان ذلك المفهوم ليس هو الحيوة نفسها وهو المطلوب اقول وحدة مفهوم الغاذيين انما تفيد وحدة ذاتهما ان لو كان ذلك المفهوم ذاتيا لما صدق هو عليه من الغوصين وذلك مم وقوله

واختلاف العلل والافعال لا يوجب اختلاف ماهية المعلول والفاعل اقول هذا منع لا يصلح ان يكون جوابا عن المنع القائلين بانا لا نسلم بان غاذي النبات والحيوان واحدة مع ان المعلل معترف باختلافهما قوله وقد علم ان ذلك المفهوم ليس هو الحيوة اقول مغايرة ذلك المفهوم للحيوة لا ينافي ان يكون ما صدق عليه ذلك المفهوم عين الحيوة قوله وهو المطلوب اقول وانما المطلوب ان يكون ما صدق عليه ذلك المفهوم غير الحيوة ومغايرة ذلك لا يدل على مغايرة ما صدق لها وبالجملة ان الاعتراض المذكور منع لا يجاب عنه بامثال هذه المنوع والاحتمالات المجردة عن الاثبات وقد شرطها اي شرط الحيوة الحكماء وكثير من المعتزلة بالبنية الصالحة بالروح الحيواني كما شرطوها بالاعتدال النوعي والمراد بالبنية عند الحكماء هو البدن المؤلف من العناصر الاربعة بحيث يستعد لان يفيض عليه الصورة النوعية لنوع مخصوص وعند المعتزلة مايتركب من اجزاء فردة بحيث لا يمكن للحيوة من الاقل من تلك الاجزاء والمراد بالروح الحيواني جسم لطيف بخاري يتكون من لطائف الاخلاط ينبعث من التجويف الايسر للقلب ويسري الى البدن في عروق نابتة من القلب يسمى بالشرايين والحاصل انهم زعموا انه لا بد للحيوة من جسم مؤلف من العناصر الاربعة او الاجزاء الفردة وهو البنية ومن مزاج معتدل بالاعتدال النوعي حتى يفيض عليه صورة نوعية حيوانية مستتبعة للحيوة ولا بد فيه ايضا من اعتدال الروح الحيواني المتولد من بخاره الاخلاط لكامل قوة الحيوة الى اعضاء البدن قالوا لانه بقي الحيوة عند استقامة البنية وتفرق الاجزاء وعند انحراف المزاج عن الاعتدال وعند عدم سريان الروح في العضو شدة او شدة مع نفوذه وجمهور الاشاعرة لا يشترطون الحيوة بالبنية وقالوا يجوز ان خلق الله الحيوة في جزء واحد لا يتجزى ومنع مذهب الحكماء والمعتزلة بانا لا نسلم ان الحيوة على تقدير اشتراطها بالبنية ان قامت بالمجموع واحد الحيوة كان العرض الواحد بالشخص حالا في محال متعددة وهو محال كما مر وان قامت بكل جزء من البنية تعددت وكان في حيوان كل حيوان امور متعددة بحيث يقوم بكل جزء من البنية حيوة على حدة فان لم يتوقف قيام بعض منها ببعض اجزاء البنية على قيام الاخرى بالجزء الاخر فقد بطل اشتراط الحيوة بالبنية والا يجب ان يكون قيام كل واحد من اجزاء مجموع الحيوة مشروطا بالاخرى بقيام جزء اخر من الحيوة بجزء اخر من البنية فيلزم الدور وهو ممنوع فنقول ان البنية ليست بشرط الحيوة وفي نظر لانه ان اريد بقيام العرض الواحد بالمحال الكثيرة قيامه بكل واحدة على حدة لا يلزم ذلك مما ذكروا ان اريد انه يلزم ان يقوم الواحد بالمركب من الامور الكثيرة وذلك ليس بمحال لا يرى ان الاجتماع والافتراق والتاليف وغير ذلك على ان اللازم مما ذكر هو اللازم والمتنع

من غير تقدم ولا محذور فيه من الاحوال المختصة بذوات الانفس الموت وهو حالة تعرض للحي وتبطل حيويته وللحيوة جعلوها من احوال النفس واوردوا عليها وقيل الموت عدم الحيوة عما من شانه ان يتصف بها بالفعل وعلى ذلك يكون عدما ملكيا للحيوة وانما اولى هنا لمناسبة الحيوة وقيل هو كيفية وجودية يضاد الحيوة يخلقها الله تعالى لقوله خلق الموت والحيوة فان الخلق هو الايجاد والعدم لا يوجد ومنع ذلك بان المعنى ما خلق في الآية هو التقدير دون الايجاد والتقدير في الامور العدمية جائز ايضا او اراد خلق الموت خلق اسبابه على طريقة حذف المضاف وكل منهما صالح للمنع وان كان خلاف الظاهر والبحث الآتي من مباحث الكيفيات النفسانية في تفصيل انواع الادراكات والادراك في اصل اللغة هو اللحوق يقال شيت عقب الفلان حتى ادركته اي لحقته ومنه ما يقال ادرك الصلوة وادركت الصلوة ثم اطلق على المعنى الواحد الى المتعارف بين المحصلين وهو غني عن التعريف لشهرته ولذلك لم يتعرض المص لتعريفه واخذ في تقسيمه وبيان اقسامه قال الراغب الانسان في ان الادراك والعلم والمعرفة والشعور والتصور والتصديق والظن واليقين والفكر والنظر وما يتقارب منها من الامور الخ هي احوال النفس غنية عن التعريف بحسب الحقيقة لانها من الوجدانيات الحاصلة عند النفس بانفسها لا بامثالها واشباحها فتصورانها هو نفس حصولها وان صدق البديهي عليها صدق اللوازم البينة على ملزوماتها حيث لا يتوقف على برهان بل قد يجتنا الى تنبيه والكلام على التنبيه غير معقول كثيرا ما يشتبه الالفاظ الدالة على الوجدانيات بان لم يعرف ان اي لفظ وضع للمعنى الوجداني الخاص او هذا اللفظ لاي معنى وضع من الحاضرة عند النفس فيحتاج الى تعريف بحسب اللفظ ولذلك لم يتجاوزا في التعريفات اللفظية عن ايراد الالفاظ المجازية والالفاظ الغير الظاهرة الدلالة على المعنى وذكر الشيخ في تعريف الشيء منه اذا الغرض مجرد تعيين مدلول اللفظ الدال على المعنى فكل ما يفيد ذلك التعيين يصلح له ومن هذا الباب تعريف الشيخ الادراك في الاشارات بانه تمثل حقيقة الشيء عند المدرك بشاهدها ما به يدرك فانه اراد به مجرد تعيين المعنى المسمى بالادراك من بين سائر المعاني الوجدانية الحاضرة عند النفس بحقايقها ولذلك لم يتجاوز عن ذكر المدرك وما به يدرك في تعريف الادراك ثم الشيء المدرك اما نفس المدرك او غيره غير خارج عنه او خارج حادث او غير حادث فادراك الاولين حصول نفس حقيقة عند المدرك وادراك الاخيرين حصول صورة ومثاله سواء استفيد الادراك من الخارج او الخارج منه والثالث حصول صورة منتزعة عن المادة مجردة عنها والرابع لا كتناج اليه نقول الشيء تمثل حقيقة الشيء يشمل الجميع نقال مثل هذا عند ذاك اذا حضر عنده منتصبا

بنفسه او بمثاله وهو ينقسم الى ما بآلة والى ما بغير آلة وللتنبيه على القسمين ذكر قوله بشاهدها ما به يدرك فان ما به يدرك قد يكون بغير آلة هو ذوات المدرك بشاهدها بالادراك وقد يكون بآلة هو الآلة والمراد بالشاهدة الحضور وليس الادراك الحضور عند الآلة بل حضور عند المدرك بحضوره عند الآلة لا بان يكون حاضرا مرتين بل بحضر عند المدرك لحضوره عند الآلة فالحضور عند المدرك علم من قوله تمثل حقيقة الشيء عند المدرك وعلم الحضور عند الآلة من قوله بشاهدها ما به يدرك وهي اي الادراكات اما ان يكون ظاهرة اي بالات ظاهرة كالحواس بالشاهد للمس وهو ادراك الشيء ملتقيا بالمواد الحاوية من الاين والوضع والكيف والكم وغير ذلك شرطا حضور المادة ونسبة خاصة بينها وبين المدرك واما باطنة والمراد منها ما لا يكون بآلات جسمانية ظاهرة فهي اما بالآلات الباطنة من القوى الجسمانية الباطنة كالشاهد للحس الباطن الحس المشترك والخيال والحافظ والمتصرف والوهم والحافظ واما بغير الآلة كادراك النفس ذاتها وسمون الادراكات بالالات الباطنة باسماء آلاتها كالتوهم والتخيل وغير الآلية بالتعقل ثم الادراك بالالات الباطنة على قسمين لانه اما ادراك الجزئي الحاوي المكتنف بالمواد الحاوية ونسبتها الخاصة كادراك الحس المشترك والخيال والحافظ واما ادراك الجزئي الحاوي الغير المكتنف بالمواد الحاوية بشرط الحضور والمادة ونسبتها الخاصة كالتوهم والتخيل بشرط حضور المادة والنسبة الخاصة كالتوهم فهذه مراتب اربعة للادراك منها الاول مشروط بثلثة اشياء حضور المادة واكتناف الهيئات وكون المدرك جزئيا والثاني مجردا عن الشرط الاول والثالث عن الشرطين الاولين والرابع عن الجميع وان كون تلك الآلات الظاهرة او الباطنة مدركات لذواتها ام الالات لادراك النفس ادبعضها مدرك وبعضها آلة وغير ذلك كلام مستغنى عليه وهي اي الادراكات مطلقا ينقسم الى تصورات وتصديقات قد سبق الكلام في معنى التصور والتصديق قال الامام في ابحاث الشرقية كل ادراك لا يخلو اما ان يكون المدرك حاصلا بحيث لا يكون منسوبا الى شيء اخر بانه هو او ليس هو او بانه ذو هو او ليس واما ان يتحقق فيه هذه النسبة والاول هو التصور والثاني هو التصديق واخطا من قال الادراك اما تصور واما تصديق لان صيغة اما للعناد وليس بين التصور والتصديق عناد فان التصور شرط التصديق فاني معانده بل الصحيح ان يقال التصور اما ان لا يكون معه تصديق واما ان يكون معه ذلك وكلام المص موافق لهذا تم الكلام في احوال التصور والتصديق قد سبق في المقدمة فلاجة الى التفصيل وانما الكلام ههنا فيما يتعلق به الاحكام والاحوال ربع يصلح لان يكون من المطالب العلمية في مباحث الكيف وذلك

هو التفصيل الآتي في التصور والتصديق ولذلك قال التصديق اما ان يكون جازما اي مانعا
عن احتمال النقيض او لا يكون كذلك والاول اما ان يكون لموجب يلزم فيه لموجب اي لدليل يستلزمه اولا
لدليل والثاني هو التقليد والاول اما ان يقبل متعلقه اي متعلق الجزم الذي هو النسبة الحكمية
التي يرد عليها الايجاب والسلب النقيض اي نقيض ذلك الحكم بوجه من الوجوه بحسب نفس
الامر او بحسب زعم الزاعم اولا يقبل ذلك المتعلق النقيض بوجه من الوجوه وهو العلم الذي
هو الاعتقاد الجازم الثابت المطابق للواقع عند المتكلمين وعند الفلاسفة قد يراد به مطلق
الادراك والشعور وقد يراد ادراك ما ليس بمحسوس وقد يطلق على مطلق التصديق والكلام
اي التصديق الغير الجازم ان كان متساوي الطرفين بان لا يترجح احد الطرفين على الاخر اصلا
فهو شك وفي عرفهم من مقولة التصديق نظرا اولا حكم فيه ولذلك عدوه من باب التصورات
وان لم يكن كذلك بل ترجح احد طرفيه على الاخر فالراجح من الطرفين ظن والمرجوح وهم
والتصور قد يقال هو الادراك الحالي عن الحكم ولذلك يقابل التصديق فلا يكون عنها شيء من
العلم فقد عرفت ان الدرك قد يكون نفس المدرك وحقيقته وقد يكون حصول نقش قد
يكون حصول صورته ولفظ الادراك يعم الجميع واما قوله هو وجود صورة المعلوم في العالم
فيجب ان يكون اعم من الحاصل بالمادة المذكورة لكن الشهور ان يكون هو الصورة المنتزعة
من الشيء وهو الذي فهمه الامام من اقوال الفلاسفة قال في المحصل وقيل ادراك التصور
انطباع صورة مساوية للمعلوم في العالم وهو باطل والا لزم ان يكون باردا حارا و
البرودة حارا وبارد والا يقال المنطبع صورته ومثاله لانا نقول المثال ان كان مساويا
في تمام الماهية في المعلوم لزم المحذور والا بطل قولهم هذا كلامه وقال ناقد المحصل وفرق
بين صورة الشيء وبينه فان الانسان ناطق وصورته ليست بناطقة وان كان
مساويا في تمام الماهية اقول اذا كان كذلك يكون هو نفس الماهية او شخصا من
اشخاصها لا صورتها واذا كان بين الماهية وصورتها اثنينية في النوع لكانت غير الماهية
ثم قال على سبيل الالزام وجاز ان يكون المقتضي لكون المحل عالما هو مجموع ما به الاشتراك
والامتياز ثم قال وجعل العلم هو حصول الماهية للشيء وقبل ذلك ذكرانهم قالوا
هو حصول المعلوم في الشيء فالذي قاله ههنا ليس مما ذهبوا اليه هذا كلامه فقد
اتضح ان الامام ظن من اقوال الفلاسفة انهم قالوا ان الصورة الحاصلة في الذهن
من الشيء هو نفس ماهيته فاورد عليهم ما اورده ورد عليه الناقد بان الحاصل
منه صورة المخالفة بالذات والماهية فلا يرد ما ذكره ولو سلم فذلك في الخاصيات يجوز
ان يكون لازما للوجود الخارجي واستند صاحب التلويحات كون الصورة الحاصلة
نفس الماهية الى ابي البركات البغدادي هو متفلسف من اليهود وابطله هناك

بوجوه وقال الامام في شرح الاشارات ان الانسانية المشتركة الموجودة في نفسها
مجردة عن العوارض فالعلم المتعلق بها من حيث هي علم كلي مجرد لان معلومه كذلك
لا لان العلم في ذاته كذلك ولهذا السبب سماه المتقدمون كليا ومجردا على سبيل
المجاز تعويلا على فهم المتعلمين والمتأخرون اذا رأوهم يقعون على اخراجهم ظنوا ان في العقل صورة
مجردة كلية وليس الامر على ما ظنوا بل التحقيق ما ذكرناه هذا كلامه وهذا حقيق وصدق
صريح ومن العجائب ما رأى ذلك المحقق الطوسي اطال في هذا المقام كلاما حاصله انه لا حقيقة
ولا ماهية كلية غير الصورة العقلية فالانسانية الكلية من حيث كونها صورة واحدة في عقل
زيد مثلا جزوه ومن حيث كونها متعلقة بكل واحد من الناس كلية ومعنى تعلقها ان الانسانية
المدركة بتلك الصورة الخ هي بطبيعة صالحة لان يكون كثيرة ولا لان يكون لو كانت في اي
مادة من مواد الاشخاص يحصل ذلك الشخص بعينه او سبق واحد من تلك الاشخاص
الى ان يدركه زيد حصل في ذهنه تلك الصورة بعينها هذا كلامه ولا طائل تحته فان المفهوم من
اوله ان الكلي هو نفس الصورة الخ هي الادراك وقد صرح هنا ان المشترك الكلي هو المدرك
بتلك الصورة لكن فحوى كلامه ههنا ان الكلي هو الصورة الخ هي الادراك والحق ما ذ
وقالوا لزعم هذا الفاضل ان الطبيعة الانسانية من حيث هي لا يمكن ان تشترك بين اشخاصها
في الخارج وان الكليات لا يوجد في الخارج وتبعه السيد الشريف في مؤلفاته وسائر
المتأخرين فانظر الى ذلك ما اغفوا وهذا كله من عدم درك معنى الكلام وان الفاضل الطو
كان لم ينظر اول النمط الرابع في الاشارات حيث قال الشيخ قد يغلب على اوهام الناس
ان الوجود هو المحسوس وان ما لا ينال الحس بجوهره فوض وجوده محال الى قوله فاذن
الانسان من حيث هو واحد الحقيقة بل من حيث حقيقته الاصلية الخ لا اختلاف فيها الكثرة
موجود غير محسوس بل معقول صرف وكذلك كل كلي هذا كلامه فقد ظهر ان للحقايق الكلية موجو
في الخارج وقال المحقق الطوسي في شرح الانسان من حيث هو انسان الذي هو جزء
من زيد بل من كل انسان محسوس وهو الانسان المحمول على الاشخاص فانه من حيث
هو هكذا موجود في الخارج والا فلا يكون هذه الاشخاص انسانا هذا كلامه فكلام الشيخ
وكلام ذلك الشارح هنا هو الموافق لكلام الامام فيما سبق في النمط الثالث ثم ان
القائلين بان حقايق الاشياء وماهياتها انما تحقق في العقل وان الصور العقلية المخصوصة
من الاشياء اي حقايق تلك المعلومات ولا وجود لحقايق الاشياء سوى ما حصل منها
في الذهن وان الوجود في الذهن هو نفس الماهية الخ تلك الاشياء بما هي هي وهي يوصف
بالوجود في الخارج والاختلاف بالوجود دون الماهية وان الاشياء في الخارج اعيان وفي
الذهن صور وغير ذلك من الاوهام الباطلة واستدلوا على وجود تلك الاشياء بصورها

في الاذهان ووجود صورتها وجودا لها بوجوه وذكر المص بعضا منها حيث قال والذي يدل
على وجود هذه الصور في العقل يعني على وجود الاشياء تصورنا في العقل انا نتصور المعدوم
في الخارج وغيره عن غيره بيانا لا تحقق الامع الثبوت والوجود بوجه من الوجوه وليس هو
اي الوجود الذي يعتضه الذكور الغير حاصلا في الخارج فتداون انما تحقق في الذهن فقد تحقق
ان الاشياء الغير الموجودة في الواقع وجودا في الذهن قال السيد الشريف واذا كان العلم
بالمعدومات الخارجية على هذه الحالة وجب ان يكون العلم سائر المعلومات كذلك فلا اختلاف
بين افراد حقيقة واحدة نوعية اقول قد حقق ذلك الفاضل ان مع الوجود والذهني هو ان الوجود
في الذهن نفس الماهية التي يوصف بالوجود الخارجي وانما الاختلاف بينهما في الوجود دون
الماهية ولهذا قيل الاشياء في الخارج اعيان وفي الذهن صور فاذا كان كل علم مع معلومه
كذلك كيف يتحد جميع علوم الخلائق المباينة حدا بالنوع فانه يستلزم كون جميع المعلومات المخالفة
الحقايق واحدة بالنوع وقال صاحب الحاكمات العلم بالمعدوم صورة شيء في الذهن
ومعناه ان ذلك الشيء موجود في العقل وجودا حاصلا لا انها مثل شيء اذ ربما العلم
والمعلوم واحد وقد يتغايران كسب الاعتبار علم باعتبار قيامها بالذهن ومعلوم
باعتبار ماهيتها بخلاف ما اذا كان المعلوم موجودا في الخارج فان العلم فيه هو الصورة الحاصلة
في العقل والمعلوم هو الموجود الخارجي هذا كلامه ويرد على اصل الدليل ايضا انا ان اريد
بالثبوت الذي يعتضيه تميز المعدومات والممتنعات حالة التصور ثبوت نفس الماهية
وهو اول المسئلة وان اريد ثبوت اثر منها في الذهن في الجملة فلا يثبت به ذلك المطلوب
وقال المص واعترض عليه اي على وجود الاشياء باعيانها في الاذهان بانه يوجب ذلك كون
الذهن نارا عند حصول صورة النار والاجرام النارية وباردا عند تصور البرودة و
الاجرام الباردة ومستقيما ومستديرا عند تصور الاستقامة والاستدارة والا
جرام المتصفة بها لا نرى فقط بل معا عند تصورنا اي تصور هذه الاشياء معا وذلا
محال للنار والبارد والمستقيم والمستدير الا حال اتصف بهذه الصفات كيفياتها و ما
هياتها وانتفاءاتها وذلك بينة لانتفاء الاحساس في محل القوى المدركة بالاشياء واجتماع وجود
الاضداد في محل واحد وهو اجاب عنه بان مظاهر هذه الآثار ومناطها هو الوجود الخارجي
تلك الاشياء لا ماهيتها المشتركة بين افرادها الموجودة في الذهن بوجود ظلي وهذا
مع كونه باطلا نقضا فارج عن اسلوب الجواب لان ما يتحقق في جميع افراد الاشياء
بلا تخلف في فرد بعد من لواحق الماهية لظهور عدم دخلية شيء من العوارض الشخصية
وغيرها في لحوق تلك العوارض لها قال المص وللخصم ان يقام انهم اي القائلين بان التصور هو
وجود صورة المعلوم في العالم ان تقصدوا بالصورة المذكورة ما يشبه التمثل في المرآة

من مجرد تمثل صورة الشيء ومثاله في شيء بلا وجود ذات الشيء وحقيقته كصورة
الوسن المنقوش في الجدار فيحتمل ان يكون العلم صورة كذلك فانه كما يجوز ان يتعلق
الذهن بالمعدوم والممتنع واضافة اليهما فكذلك يجوز ان يحصل منهما صورة ومثال لهما
كما ان اضافة الشيء وتعلقه بشيء لا يستلزم وجود ذلك الشيء بالفعل فكذلك حصول
صورته لا يستلزم وجوده بالفعل الا يرى انا نتصور الاشياء مع بطلان وجوده عما نتصوره
سواء كان ذلك على سبيل التحقيق او على سبيل التشبيه واما ان اريد بها ما يشارك
الموجود الخارجي في تمام الماهية فباطل لانها اي لان تلك الصور اعراض قايمة بمحالها وتلك
عند العلم من الكيفيات النفسانية والتصور قد يكون جوهرا كانواع الاجسام
فكيف يتحد الجوهر والعرض ماهيه وحقيقة واجاب عنه القائلون به بان صورة الجوهر
جوهر ايضا وقيامها بالمحل لا ينافي جوهريته لان الجوهر ما اذا وجد في الخارج كان لا في محل
وهذه الصورة كذلك ولا يخفى بطلان اتحاد حقيقة الجوهر والعرض بوجه من الوجوه ولا يغلط
العاقل بامثال هذه الغلطة ثم قال المص وايضا كون العلم صورة مساوية للمعلوم
ماهية رط لان الشيء قد يتصور بنعوت وصفاته القايمة بها فلو كان العلم صورة وحصل
فيه اي في نفس العالم مثلا ان شاركته في تمام الماهية من الصور لزم اجتماع المثلين في محل
واحد في حالة واحدة وهو بين البطلان قال المص لا يقال ان علم الشيء بذاته وصفاته
حضوري لا حصولي يعني على حضوره عند العالم بنفسه لا بصورته وهم انما يقولون
بالصورة في الامور الخارجة عن نفس العالم واما في علم الشيء بذاته وصفاته فيشاركه
العاقل والمعقول العقل واحد لا محذور فيه لان معنى العاقل هو الذي حضر عنده ماهية
مجردة عن الغواشي المادية وهو اعم من الذي حضر عنده ما يغايره من صور الامور الخارجة
عن ذات العاقل وصفاته او نفس ذاته وصفاته ففي تصور الشيء نفسه لا يلزم
اجتماع المثلين اصلا وهذا كلام لا غبار فيه اصلا الا ان المص يريد ان يجيب عنه
بقوله لان اي لانا نقول حضور الشيء عند نفسه محال قطعا لان للحضور نسبة لا يتصور
الا بين الشيئين واذ لا اثنينية بين الشيء ونفسه فلا يمكن حضور الشيء عند
نفسه فكانه لم يعلم بان حضور الشيء لنفسه عبارة عن حصوله في نفسه ومجرد
وجوده من غير اثنينية وان العلم بمعنى الكيفية القايمة بالنفس مختص بالعلم الحصولي
ولا يعم الحضوري ثم كون التصور صورة عند القدماء من الفلاسفة وغيرهم وللمتكلمين
فيه مذاهب منها ما قال المص من قوله وقيل التصور تعلق خاص بين العالم
والمعلوم فيتعدد بتعدد المعلوم لامتناع كون التعلق بهذا تعلقا بذاك وهم قالوا
لا بد في كل معلوم من اضافة شبيهة مخصوصة بين العالم والمعلوم ليكون العالم عالما

منها مقدارا بخلاف الصور العقلية فان نسبتها الى الكبير والصغير متساوية ولذلك يقدر
الانسان على تحصيل السموات والارضين وابصارهما والرابع ان الصورة المادية الصغيرة
يكون متوقفة بحدوث ما هو اقوى منها في محلها بخلاف الصور العقلية فان القوى منها لا
يزيل الضعيف والسرّ في الكل ان لمحل الصور الخارجية مقدارا لذاتها او وضاعا او امكنة
ولذلك تحس وتمانع ويتمايز فيها الصغر والكبر بخلاف ما لا مقدار له لذاته ولا وضع
ولا امكان فانه لا يمكن فيه شيء مما ذكر لاختصاصها بذوات الاوضاع والمقادير فخاصيه
لها والنفس وقواها وان تعلقت بالجسم وحل فيه لكنها عارية عن هذه الاحوال
فلا يتصور في الصور القايمة بها هذه الامور سواء كانت امثالا وظلالا او ماهية والحق
عندي ان لا يجعل هذه المسئلة من المطالب العلمية والمسائل الكبيرية لظهور المخالفة
وبداهة البينونة بين الصورتين بحيث لا يحتمل الاشتراك ولا احتياج الى البيان
بل المحتاج الى البيان والمناسب ان يجعل من المطالب بيان المناسبة بينهما
لان فيهما مطالب علمية الثاني من النوعين ان الصورة العقلية كلية لا يمنع نفس تصورها
عن وقوع الشركة فيها بل يجوز العقل اشتراك الكثيرين فيها لا على معنى انها كلية في نفسها
فانها في ذواتها صورة جزئية حاصلة في نفوس جزئية وبالعرض للحاصل في الجزئي جزئي
بل لان المعلوم بها يمنع الذي له هذه الصورة كلي ومع منع الكلية كون الطبيعة مشتركة
بين الافراد على معنى ان العقل يجرد الطبيعة في هذا الفرد والطبيعة بعينها في ذاك وفي كل
جميع افراده ذلك الكلي وانما الفرق بين افراد الطبيعة الواحدة بالعوارض اللاحقة
لكل بدون غيره وعلى ذلك اطلاق الكلي على الصورة قول مجازي لكونها صورة للكلي وهذا
هو الحق الذي فصلناه سابقا من انه حق واقع وصرح به الامام الرازي في النمط الثا ث
من شرح الاشارات وقال قدماء المنطقيين اراد وا بالكلي والجزئي المعلومات
والمتأخرون لما لم ينتظم لهم ان الكلي هو الصور العقلية وليس كذلك فانها صور جزئية
فلا يكون كليا وعليه قول الشيخ في اول النمط الرابع من قوله ان الانسان الكلي هو الموجود
المحقق في ضمن الافراد واما الذي ذهب اليه الشارح الطوسي هناك هو ما ذكره الحكي
بقوله او كانت تلك الصورة نفسها كلية لان نسبتها الى كل واحد واحد من افراد
ذلك النوع سواء على معنى ان النفس الناطقة اذا استحضرت الصورة الانسانية
مثلا مجردة عن الغواشي الغريبة كانت مطابقة لكل واحد من زيد وعمرو وغيرهما من
افراد الانسان واذا حضرت في العقل صورة واحدة منها وجودا بالعقل عن الشخصات
كانت بعينها هي التي حصلت من الاول منها على ذلك الوجه من غير اختلاف اصلا ولو كان
بدل واحد منها شيء غير مجانس لها مثل فرس او ثور لكان الامر الحاصل غير هذا

بذلك العلوم والمعلوم معلوما لذلك العالم ولم يثبت غير تلك الاضافة بالدليل فتقتصر عليه
قال ناقد المحصل الذي يسمى هذه الاضافة تعلقا هو ابو الحسين البصري ومن تبعه وقال
في شرح المواقف هو جمهور المتكلمين ويشكل قولهم هذا بتعقل الشيء نفسه فانه لا
يمكن التعلق بين الشيء ونفسه واجيب بان التغاير الاعتباري كاف فان النفس
من حيث انها عالمة لا بد ان يكون عالما لشيء مغايرة لها من حيث انها معلومة لشيء ويشكل
ذلك ايضا بالعلم بالمعدومات والممتنعات لانه لا يمكن التعلق الى المعدوم والممتنع
واجاب الامام عنه باثبات صورة ذهنية للمعدوم والممتنع ليتحقق الاضافة وللحق ان هذه
الاضافة لا يتوقف على وجود المتضايفين ليمكن للعقل ان يتعلق بالممتنعات والمعدومات
بالقياس الى ملكاتها وامثالها ولذلك قد عرفوا الامور المعدومة بامثالها وقالوا توقف
الاعدام على ملكاتها وقيل العلم صفة حقيقية توجب العالمية ومعنى العالمية حالة قايمة
بالنفس لها تعلق بالمعلوم فعلى هذا لا يتعدد العلم بتعدد المعلومات كما في المذهب
السابق وانما التعدد في تعلق العالمية والعلم باق على وحدته قال ناقد المحصل والقول
بان العلم عرض توجب العالمية هو قول القائلين بالاحوال وقال في المواقف هو قول
من قال بان العلم صفة توجب تميزا لا يحتمل النقيض فهنا امران الصفة وهو العلم
والعالمية وهو تعلق العلم بالمعلوم واثبت الباقلاني من مشيخة الاحوال وراء العلم
والعالمية اضافة ملاما لاحدهما فيكون هناك امور ثلثة ولكل منها فيكون امورا اربعة قال
الامام في المحصل من قال العلم عرض توجب العالمية والعالمية حالة لها تعلق بالمعلوم
فهؤلاء اثبتوا امورا ثلثة يعني العلم والعالمية وتعلق العالمية بالمعلوم واما نحن فلا نقول
الا بهذا التعلق واما الصفة والعالمية فما لا يثبت بالدليل ويرد على هذا الراي ايضا
قصة العلم بالمعدومات والممتنعات والجواب ما ذكرناه ويتفرع قولان على القول
بالصورة العقلية القايمة بالنفس الاول ان الصورة العقلية وان كانت صورة قايمة
بمحل كساير الصور لكونها ظلا للغير ومثالا له وحالة فيها لا بد فيها في ذاتها المادة كالصور
المتأصلة الوجود تعارضها الصور الخارجية القايمة بالامور المادية في وجوده الاول انها الى الصورة
الخارجية محسوسة بالحواس الظاهرة وليست العقلية كذلك فان صورة النار في العقل
لا تحرق وصورة الثلج لا يبرد والثاني ان الصورة الخارجية تمانعه فان الشكل شكل معين
خارجي يمتنع عليه ان يتشكل بشكل اخر كذلك مع بقاء الشكل الاول بعينه والصورة العقلية
ليست كذلك فان في النفس قد تحل صور متخالفة بل هي متعاونة فان النفس اذا كانت
خالية من العلوم كان تصور الشيء لها شاقا شديدا واذا تصورت ببعض العلوم
اذعنت واستعدت للبواقي والثالث ان الصور الخارجية ممتنعة الحلول في مادة هي اخص

ل

الامر فاذن الكل هو نفس الصورة العقلية لا المعلوم بها فان العلوم لا توجد في الذهن
توجد في شخص لان كل موجود في الذهن شخصي ثم ان هذه الصورة من حيث انها
حاصلة في نفس جزئية ومن حيث انها مشتركة فيها الاشتراك المذكور فهي كلية
ولا يناقض بين الامرين هذا ما هو حوابه ودعوا عليه عند اطلاق الماهية والنوع والجنس
والفصل على الصور العقلية لكن كيف يستقيم ذلك على تقدير ان يكون المراد بالماهية ما به
الشيء هو هو وبالنوع تمام ماهية حاصلة في الجنس جزؤه المشترك وبالفصل جزؤه المختص
فان الصورة الحاصلة في العقل من الشيء كيف يكون ذلك بما هو هو او جزؤه قولهم ومعناه
ان هذه الصورة لو وجدت في الذهن لكانت هو هو جزؤ لا يتكلم العاقل كيف لا ويلزم
ذلك انه لو وجد جميع العالم ولم يوجد النفوس المدركة التي ارتسمت فيها صور الاشياء
بلا ماهيات والعلم بعد ما فسر الى تصور وتصديق ينقسم الى ما هو اجمالي وهو ما يتعلق
بامور متعددة باعتبار واحد شامل لها الى تلك الامور المتعددة كما اذا علمت جماعة جملة
واحدة من غير تعيين زيد وعمرو فان لكل في تلك الحالة علما هو انه لو سئلت عنها تقدرات
تقول زيد وعمرو وبكر الى غير ذلك والمشار اليه تلك العبارة هو العلم الاجمالي وكما اذا علمت
مسئلة جملة واحدة بتقدير ان تنفصل اجزاءها فانك تجد عندك حالة بسيطة هي جذاء تفاصيل
تلك الامور وهذه الحالة هي العلم الاجمالي ومن العلم ما هو تفصيلي وهو الذي يتعلق باعيان
كل واحدة منها اي من تلك الامور المتعددة كعلمك بخصوصيات اشياء من الجماعة وبخصوصيات
قضايا تلك المسئلة على اعيانها ومن العلم ما هو فعلي وهو الذي سبق على وجود المعلوم
ويكون سببا لوجوده في الاعيان كما اذا تصورت فعلا اي امر فعملته على ما تصورته
كما هو عادة اصحاب الصنايع البرزية ومنه ما هو انفعالي وهو ما استفاد من الامور الموجودة
في الخارج كما اذا شاهدت شيئا في الخارج وبرد ته عن العوارض الشخصية فتعقلته
وههنا مسئلة اخرى هي معرفة مراتب النفس بالقياس الى العلوم وهي ان كانت
من احوال مباحث النفس لكن لكونها من احوط لها بالقياس الى العلوم والادراكات
كانت مناسبة لهذا المقام هي قوله ان للنفس بالقياس الى العلوم الحاصلة لها اربع
مراتب الاولى ان يكون النفس بالقياس الى العلوم كلها فاقدا محضا ولها استعداد
النعقل لها وذلك الاستعداد عبارة عن قوة محضة خالية عن الفعل كالاطفال فان لهم
من ابتداء النظرة استعدادا محضا ليس معه ادراك بالفعل وليست هذه الحالة حاصلة
لسائر الحيوانات وتسمى تلك الحالة او النفس باعتبار تلك الحالة العقل الهيولاني
لان النفس في تلك الحالة لكونها خالية عن جميع العلوم والادراكات شبه الهيولى الاولى
الخالية عن جميع الصور في حد نفسها والمرتبة الثانية ان يكون هي بحيث يمكن ان يحصل لها

البديهيات من الكليات والوجدانيات باستعمال الحواس في الجزئيات المحسوسة
وتصرف الوجدان في الوجدانيات فان النفس اذا احست بجزئيات كثيرة
وارتسمت صورها الاتم الجسمانية ولاحظت نسبة بعضها الى بعض استوت لان
تفيض عليها من الفياض صور كلية واحكام تقدر بقدرها بهذه الكليات على الجزئيات
فهذه علوم ضرورية وليس المراد بالعلم بالضروريات العلم بكيفيتها فان العلم بها قد
يفقد لفقد شرط تصوره كالاكمه الفاقد لقوة البصر فانه لا يدرك ماهية الالوان والاضواء
اصلا والعنين الفاقد لقوة الجماع فانه لا يدرك لذة الجماع او لفقد شرط تصديقه
فان فاقد الحس او الوجدان فاقد للتصديقات المستندة اليهما لفقد تصور الاطراف
والنسبة بينهما وهذه المرتبة يسمى العقل بالملكة الى هنا خلط التكليف الشرعي
عند البعض لتمكن النفس ورسوخها في تلك الحالة على البديهيات واستعدادها بلا
للكسبيات فتملك العلم بالصنايع وقبول الامر والنهي منه وعينوا لها اصحاب الشريعة
حد الحلم والبلوغ والمرتبة الثالثة ان يكون النفس بحيث يمكن ان يحصل لها النظريات
من الضروريات الحاصلة في مرتبة الملكة بحيث تتمكن من استحضارها متى شاء بلا
تجشم كسب جديد وذلك انما يحصل اذا لاحظ النظريات الحاصلة مرة بعد اخرى فتحصل
له ملكة ثانية يقوى بها على استحضارها متى اراد من غير حاجة الى فكر وتسمى تلك المرتبة
العقل بالفعل فان النفس في تلك الحالة بالنسبة الى الضروريات والنظريات بالفعل
هذا هو المشهور وقيل العقل بالفعل هو ملكة استنباط النظريات من الضروريات
بحيث متى شاء استحضر الضروريات ولاحظها واستنتج منها النظريات وهذه الحالة
انما يحصل لها اذا كان طريق الاستنباط الى حصلت لها في مرتبة العقل بالملكة ملكة
راسخة والمرتبة الرابعة ان يكون النفس بحيث يمكن ان يستحضر اي النظريات
التي قد ادركتها حالة الملكة والفعل ويلتفت اليها اي الى جميعها وشاهدها حاضرة
لا يغيب عنها شيء منها اصلا وتسمى هذه المرتبة العقل المستفاد لكون معلوماتها
التي استفادها في المراتب السابقة بحصولها واستفادتها لها بالفعل ومشاهدة
لها حاضرة عندها وهل يمكن ذلك للقوة العاقلة الانسانية والانسان في حلباب
البدن ام لا يمكن فيه تردد وفائدة تحمل عند العقل ان يجرد وبعضهم النفوس الكاملة عن
العلايق البدنية تجردا تاما بحيث لا يعوقها علايق بدنية عن المشاهدة العلمية فتشا
معقولاتها دفعة واحدة هكذا وبهكذا حتى تعد المشاهدة معا ملكة راسخة فيها وان
كان مستبعدا جدا والظاهر ان احتمال تلك المشاهدة انما يكون في وارد الاحوة التي
لا علايق للنفس فيها عن مشاهدة مدركاتها وقيل هذه المراتب الاربع يعجز بالقيا

الى كل نظرى على حدة وعلى ذلك فالعقل المستفاد هو ان يصير النظرى الواحد مشاهدا
للقوة العاقلة ولا شبهة فى وقوعه فى هذه الحيوة الدنيا ثم ان الكمال المنفصل من المراتب
المذكورة هو المستفاد والبواقى وسايل متعاونة الى ذلك الكمال والبحث الثالث من
مباحث الكيفيات النفسانية فى القدرة والارادة وانما اوردناهما فى مبحث واحد لكونهما
مبدايين لفعل واحد ولا يظهر فايدة افرادهما بدون تعلق الاولى فكانهما جزآن لعلة واحده
وانما قدم القدرة لعموم تعلقها والقدرة صفة قايمة بالقادر توثر فى المقدور وفى الارا ده
قالوا هى فى الحيوة عبارة عن قوة منبثة فى العضلات يوثر بها فى الغير اذا اراد وهى
ان الارادة عند بعض المعتزلة ميل يعقب اعتقاد النفع او ظنه كما ان الكراهة نفرة
يعقب اعتقاد الضرر او ظنه والتمثيل لاظهار الشئ بضده وعلى ذلك فلكل فعل اختيارى
اربعة ابداء الاول التصور الجزئى للشئ اللايم او المنافر تصورا مطابقا او غير مطابق والثانى
الشوق المنبعث عن ذلك التصور بحيث ان كان ذلك الشئ لزيدا ونافعا يقينا
او ظنا وسمى شهوة او كره وحليه ان كان ذلك الشئ مولما او ضارا يقينا او ظنا
وسمى غضبا والثالث الارادة التى هى الميل الحاصل عقيب اعتقاد النفع او الكراهة
التى هى الميل الحاصل عقيب اعتقاد الضرر والذى يدل على مغايرة الارادة للشهوة
والكراهة للغضب كون الانسان مريدا لما لا يشتهيه ولا يغضب منه كالمتناول ما
يشتهيه والرابع القدرة ويدل على مغايرتها لساير المبادى كون الانسان المشتاق
المريد غير قادر على تحريك الاعضاء وكون القادر على ذلك غير مشتاق ولا مريد وقال بعض
المعتزلة الارادة نفس اعتقاد النفع وهو كاف فى ترجيح احد طرفى المقدور من الفعل
او الترك على الاخر وعند الاشاعرة هى صفة مخصصة لاحد طرفى المقدور وليست هى
اعتقاد نفع مختص بالطرف الراجح ولا ميل مختص به ولا يتوقف وجودها عليهما وان وجد
هذان فى المرتد تارة واعنى الى الارادة ويدل على ذلك قصة الهارب من السبع المختار
احد الطرفين المتساويين على الاخر مجردا رادته بلا اعتقاد نفع ولا ميل يعقبه المختصان
به وكذا قصة العدمين المتساويين للعطشان والرغيفين المتساويين للجايع واجابوا
عنه بان هذين الامرين لا بد منهما للارادة لكنهما موجودان فى الامثلة المذكورة
لكن لا شعور بهما للحافظة اما لعدم الالتفات او للدهشة وقد يقال ولو فرض تساوى
الطرفين للنجاة لكن طبيعة المريد تقتضى سلوك الايسر اما لقوة اليمين او اليسار او
غير ذلك اقول هو ليس بشئ لان اقتضاء الطبيعة ليس بشئ من الاعتقاد والميل
التابع له المختصان بالطرف الراجح وقيل القدرة مبداء الافعال المختلفة وهو ارادة بالقدرة
القوة بمعنى مبداء الفعل جوهرا كان او عرضا وح فالقوة الحيوانية الخ يصدر بها عن الحيوان

الافعال المختلفة مع الشعور بها قدرة وفاقا لانه يصدق عليها انها صفة توثر وفق الارادة
وانما المبداء للافعال المختلفة والقوة الفلكية قدره ايضا عند من يجعلها شاعرة على المعنى
الاول اذ يصدق عليها صفة توثر وفق الارادة ولا يجوز ان يراد بها ما يكون صفة للفلك
حقيقة لانها للجوهرية اذ لا موثر فيه غير صورته النوعية الجوهرية واطلاق الصفة على الصورة
الجوهرية يظهر من كلام الاعم لكن اطلاق القدرة على الصورة غير ظاهر والقوة النباتية
الخ يصدر عنها الافعال المختلفة بلا شعور قدره على المعنى الثانى لانه يصدق عليها انها مبداء
الافعال المختلفة والقوة العنصرية بسايط العناصر كالقوة النارية للحرارة والقوة الحايية
للبرودة خارجة عنها اى عن معنيى القدرة معا لانه لا يوثر وفق الارادة ولا يصدر عنها الافعا
المختلفة والمراد من القوة فى هذه الثلثة الاخيرة الصور النوعية وقد كان من الواجب هنا
ان نعلم اقسام ما يطلق عليه القوة وهى فى الاصل معنى موجود فى الحيوان الذى يمكنه بان
يكون مصدرا لافعال شاقة ثم انها نقلت الى مبداء ذلك المعنى وهو القدرة ثم كون الحيوان
بحيث يصدر عنه الفعل اذا شاء ولا يصدر اذا لم يشا الذى هو ضد العجز ونقلت ايضا
الى لازم ذلك المعنى وهو ان لا يفعل حاملها عن الغير مسهولة ثم ان للقدرة وصفا كالتحرى
وهو كونها صفة مؤثرة فى الغير لازما وهو الامكان بمعنى الاستعداد ولان القادر يلايح منه
ان يفعل وان لا يفعل كان صدور الفعل منه فى محل الامكان وكان الامكان لازما له فنقلت
القوة بمعنى القدرة فنقلت اسم القوة الى ذلك الجنس فيقال قوة لكل صفة مؤثرة فى الغير
وعليه قوله والقوة مبداء الفعل مطلقا اى سواء كان ذلك المبداء جوهرا او عرضا وسواء
كان على وفق الارادة او لا وكان ذلك الفعل على سنن واحد او لا ونقلت ايضا الى ذلك
اللازم وهو قوله وقد يقال القوة للامكان الذى مجازا من باب اطلاق اسم الملزوم على اللازم
كما يقال للثوب الابيض اسود بالقوة اى يمكن ان يصير اسود والقوة بمعنى الامكان
استعدادا كان او القبول ومعنى الشدة والقدرة فكانواع القوة بمعنى الصفة المؤثرة ثم
ان تلك القوة المؤثرة اما ان يصدر عنها فعل واحد او افعال مختلفة وكل منها اما بشعور
او لا بشعور فالقسم الاول اعنى الذى يصدر عنه الواحد من غير شعور فاما ان يكون صورة
مقدمه او يكون فالاول اعنى الاجسام البسيطة الطبيعية مثل النارية والمايية واما
ان يكون اجساما مركبة غير صورة نوعية لذلك المركب مثل المبردة للافيون والمسخنة
للفرسيون واما ان كانت عرضا فكالحرارة للنار والبرودة للماء والقسم الثانى اعنى الذى
يصدر عنها الافعال المختلفة من غير شعور لذلك هو القوة النباتية والقسم الثالث اعنى
الذى يصدر عنها فعل واحد على سنن واحد مع الشعور بذلك الفعل وذلك هو النفس
الفلكية والقسم الرابع اعنى القوة الخ تصدر عنها الافعال المختلفة مع الشعور بتلك الافعا

ومنها الوهم وهو لا جزم الارادة بعد التردد الحاصل من الداعي المختلفة المنبعثة من الارادة
العقلية والشهوات النفسانية ونواتها فان لم يترجح احد الطرفين حصل التحير وان ترجح
حصل الجزم وابحث الرابع من مباحث الكيفيات النفسانية في ان اللذة والالم بر
التصور فلا يوقف شئ منهما لتحصيل ماهية فان كل عاقل يدرك حقيقة كل منهما وغيرها علما
عرفانيا بادراك جزئياتها بالوجدان لا بتالي لتحصيل مفهم بطريق كما هو حال سائر الوجدانيات
والمحسوسات وقولهم اي قول الحكماء من توقيفهم اللذة ادراك الملايم من حيث انه ملايم والالم
ادراك المنافر من حيث انه منافر فيه نظر لان ذلك لا يصلح ان يكون تعريفا حقيقيا لان
الحقايق الوجدانية لا يوقف بالاقوال الشارحة وفي تقدير ان يوقف فلا يصلح المذكور للتوقيف
لانا نجد من انفسنا عند الاكل والشرب والوقاع حالة مخصوصة ملايمة ويعلم ايضا
انا ندرك في تلك الحالة امرا ملايما فقد هنا كان امران الحالة الملايمة وادراك الملايم ولا يعلم ان
تلك الحالة هل هي نفس ذلك الادراك او غيره وعلى تقدير المغايرة هل هي لازمة له او ملزومة
او لا تلازم بينهما ومع ذلك فاللذة اما كلاهما او احدهما ولا يكفي في بيان غيرها التحديد
به ولا في بيان المغايرة التغاير في المفهوم فلا يصلح توقيف حقيقة شئ منهما بالادراك بين
المذكورين ولا يصلح ايضا ان يكون ذلك توقيفا لفظيا لان الموضوع منه غير بعض المعنى
الحاصل وغيرها عداه فبعد ما وجدت النفس كلا منها وادراك الملايم والمنافر شيأ في
دوانها فتوقيف البعض بالامر الدال عليه بمجرد تعيين ما وضع عليه اللفظ مما لا يعتد به وما
قيل من ان اللذة ليست بامر وجودي بل هي امر عدمي هو دفع الالم فلذة الاكل هي
دفع الم الجوع ولذة الجماع هي دفع الم وغرغة المني لا حقا لان الانسان قد تتلذذ
بالنظر الى الوجه الحسن والوقوف على مسئلة العنور على مال فجاءة بلا فطور سابق
يوجب الالم ولا طلب ولا شوق يتالم به لعدم ان المطلوب لا على التفصيل ولا على الا
ولا على الكلية ولا الجزئية فقد وجد منا كل اللذة بدون دفع الالم فظهر انه ليس ذلك
وان جاز ان يكون من جملة اسبابه في بعض المواضع وقيل ان الانسان قد كان
مدركا للكليات هذه الاشياء وعشاقا الى حصول جزئياتها ومتالما بفقدانها
وان لم يكن له شعور الى هذه التفاصيل فاذا حصل بعض هذه الجزئيات زال عنه بعض
ذلك الالم هكذا وهكذا فلا يتحقق لذة بلا زوال الم والدعوى المذكورة تنسب الى محمد بن
زكريا الطبيب والى جالينوس في مواضع من كلامه ولا اعتداد بها لان لذة الطعام
في الزايقة يوجد قبل دفع الم الجوع وقد يوجد بدونه لذة الجماع لا تخفى كالة الانزال
بل قد تتلذذ الجامع قبله ولو كان عدم الدفع الماء كان الجامع حال غليان المني قبل
نزوله متالما زيادة تالم وليس الامر كذلك والبحث الخامس من مباحث الكيفيات

وذلك هي القدرة الموجودة في الحيوان التي بها يقدر على الفعل وتركه ومن المعلوم ان القوة
لا يقال على هذه الاقوال الثلثة لكون بعضها جوامد وبعضها اعراضا وان ما كان منها من
الحال والملكة هو القسم الرابع لا غير ومن الكيفيات النفسانية الخلق وهو ملكة تصدر بها عن
النفس افعال سهولة من غير سبق روية كمن يكتب شيأ من غير ان يروي في حروف حرف
او يضرب بالطنبور من غير ان يروي في نغمة نغمة وكذلك ملكة العلم ليس ان يحضر المعلومات
بل ان يكون معدا بها عند احضار معلوماته من غير روية والكيفيات النفسانية اذا لم يكن
ملكة لا يسمى خلقا واذا كانت ملكة ولم يكن مبدأ لصدور الفعل عن النفس لم يسم ايضا خلقا
واذا كانت مبدأ له بعد روية وتامل لم يكن خلقا ايضا واذا اجتمعت فيها هذه القيود معا
كانت خلقا والفرق بينه وبين القدرة ان الخلق يعتبر فيه صدور الفعل بها بسهولة من
غير تعذر روية بخلاف القدرة كذلك وان القدرة يجب ان يكون مع الفعل وليس كذلك
الخلق وان نسبة القدرة الى الضدين على السواء عند ما عدا الاشاعرة وليس كذلك الخلق
فانه لا يتصور فيه ذلك بل يجب ان يكون متعلقا باحد الطرفين واحد الضدين ومن منع ذلك
اي استواء نسبة القدرة الى الطرفين اراد بها اي بالقدرة القوة المجتمعة لشرايط اي مجموع
الامور التي يترتب عليها الاثر فلا شك ان القدرة بهذا المعنى ليست بصالحة للضدين والا
لدفع الضدان معا ولهذا ان ولانهم اراد وا بها القوة المجتمعة شرايط التاثير والا تخلف عن
الاثر والاثر عنها ذهم ذلك المانع اي الاشاعرة ان القدرة مع الفعل لا قبله ولا بعده لئلا يتخلف
المعلول عن علته التامة وللحق ان الاشاعرة لما زعموا ان القدرة اعراض وهو لا يبقى في زمانين
وجب عليهم ان يقولوا مع الفعل فيجب ان يقولوا ان المراد بها القوة المجتمعة لشرايط
التاثير ومن الكيفيات النفسانية المحبة قيل هي ترادف الارادة والوجه ان يقول هي من
جنس الارادة لان الارادة قد تتعلق بالعصب والهوان وليست المحبة كذلك تحبه الله لعباده
ارادة اكرامهم وانعامهم وتحبه العباد له ارادة طاعته وامتثال اوامره وانتهاء نواهيه والحق انها
كيفية نفسانية يدرك بالوجدان شانها ويترتب عليها اكرام المحبوب واطاعته فلما لم يستتم
ذلك في حقه تعالى بادر له او لازمه او ملزومه كما هو كذلك في سايرما لا يليق بشانه تعالى وهو معنى انه
اكرام العباد ومن العباد الاطاعة له تعالى وقيل محبته تعالى لعبده رحمانيته منه على تصور
الكمال المطلق الذي فيه على الاستمرار وقصده بتوجه الى حضرت القدس بلا فتور واما محبتنا
لغيره فكيفية تترتب على تخيل كمال فيه من لذة او منفعة او شاكلة بحيث لا يستمر المحبة العاشق لمعشوقه
والمنعم عليه لمنعمه والوالد لولده ومن تلك الكيفيات الرضا وهو عند الاشاعرة ترك الاعتراض
والكف ارادة الله تعالى في عباده لا فعلها بل العباد ايا ها لكن لا يرضى بان الله لا يرضى لعباده الكفر عند
المعتزلة هو الارادة فلم يرض به الله تعالى فلا يريده من عباده الكفر فالعبد يفعله بلا الجاء الله تعالى

المختصة بذوات الانفس في الصحة والمرض وتحديد كل منهما وبيان النسبة بينهما والصحة اما حال او ملكة بها تصدر الافعال عن موضوعها الذي هو بدن الحي سليمة عن ما وذاى على ما هو الكمال له اللايق به غير سليمة اى على الوجه الغير اللايق به وح فكل كيفية تصدر بها عن الحيوان افعال ان كانت افعالها سليمة فصحة وان كانت غير سليمة فمرض فلا واسطة اى بين من حيث هما اصلا اذ لا خروج عن النفي والاثبات ثم ان كل حالة تصدر بها عن الموضوع افعال فاما ان لا يصدر بها الا افعال عن الموضوع الا سليمة فهي صحة لا شبهة فيه والح لا يصدر بها الا افعال عن الموضوع الا غير سليمة فهي مرض من غير شبهة ايضا واما ان وجدت ما به يصدر عنه بعض الافعال سليمة والبعض الاخر غير سليمة او في بعض الاوقات سليمة وفي بعضها غير سليمة فهي يكون باعتبار السليمة صحة وباعتبار غير السليمة مرضا وهذه هي الح ادعاء جالينوس وسطا بينهما فهي موجودة او غير موجودة فيه كلام فعال جالينوس بوجودها وانتبهها بامثلة جزئية وما قيل من خطيه من انه من عدم رعاية شروط التقابل انما هو من عدم التفرق بين مفهومي المتقابلين الذي لا كلام له فيه وبين ما هو فيها المتحدان تارة من وجه الذي ادعى وجوده وتردد في اطلاق احدهما دون الاخر او اطلاقهما معا فعال بالواسطة بينهما وما قيل من انها صحة من وجه ومرض من وجه ولا يتأتى غرضه من اثبات وجود مثل تلك الواسطة فان غرضه اثبات المسمى لا الاسم والحاصل انه لا نزاع لاحد في التقابل بين مفهومها وانما النزاع في ان ما صدق عليه احدهما هل يصدق عليه الاخر ام لا فان لم يصدق فلا واسطة بينهما ايضا وان صدق بينهما واسطة فهذا نزاع تحقيقي لا لفظي واما مثل الفرح والحزن والحق والغم وامثال ذلك كالغم والخوف والغضب وغير ذلك من الاحوال النفسانية الخ لا التباس بينها وبين غيرها ولا مناسبة يورث الاشتباه فغنية عن البيان ما سمه واحكاما ولذلك لم يتوجهوا لتعريف حقيقة شيء منها وتفصيل احكامه لكن بينوا ان لها اسبابا وقالوا انها كيفيات نفسانية تابعة للانفعالات الحاصلة للروح والحيوان الذي في القلب فانه اذا ارتسم في القوى ما هو النافع والضار بفعل بها الروح الحيواني الذي هو اول ما يتعلق به النفس الناطقة ويتصرف فيه للطافته القريبة من التجرد فيلتئم منها الروح ويتحرك اما منبسطا الى الخارج ليتوصل الى ذلك النافع او منقبضا الى الداخل هربا من ذلك الضار فمن كل منها يحصل في النفس حالة نفسانية فرح عند الانبساط للوصول الى الملذ النافع والغم عند الانقباض الى الداخل هربا من المؤذي المكروه والغضب حالة حاصلة في النفس عند حركة الروح الى الخارج طلبا لدفع المضار او زجرا للغير والخوف كيفية في النفس تابعة لحركة الروح الى الداخل هربا من المؤذي محققا كان او متخيلا والحزن تابعة لحركة الى الداخل قليلا قليلا والهم تابع لحركة الى الداخل

والفارح لحدوث امر يتصور منه جلب نفع او دفع ضر وهو مركب من رجاء وخوف فانهما غلب على الظن تحركت النفس الى جهته فللجزء الى الخارج والشره الى الداخل ولذلك قيل انه جماع وفكري وعلى هذا سائر الاحوال هكذا ينبغي ان يفسر هذه الكيفيات لا ما ذكره صاحب المقاصد من ان الفرح كيفية نفسانية يتبعها حركة الروح الى الخارج والغم يتبعها حركة الروح الى الداخل وغير ذلك فان التابع هيهنا هو هذه الكيفيات وحركة الروح اسباب متبوعة لها لا تابعة هذا هو المعقول والموافق لكلام الامام في المحصل والمباحث المشرقية ثم ان كل انفعال يشتد ويضعف لاسباب الفاعل العام القيضي بل سبب استعداد المحل المنفعل فان كل انسان مثلا قوي على الغضب سواء الا ان منهم من هو مستعد للفرح فقط ومنهم من هو مستعد للغم فقط لاستعداد يستكمل به القوة بالقياس الى احد المتقابلين وذكروا لكل منها اسباب الوجود واسباب الاستعداد اما اسباب حصول الاستعداد للفرح فقالوا له سبب جسماني وهو كون الروح للحامل على احسن احواله الكم والكيف اما في الكم فبان يكون الروح كثير المقدار لان زيادة الجوهر في الكم يوجب زيادة القوة ولانه اذا كان اكثر يكون قابلا للانبساط مع بقاء البعض في الجداء الكلاني القليل فان الطبيعة حكمه في البداءة لا بعد فلا يمكنه الانبساط الذي هو سبب الفرح واما في الكيف فان يكون معتدلا في اللطافة والغلظ وان يكون شديد النورانية والصفاء واذا عرفت ظهر عندك ان سبب حصول الاستعداد للغم اما قلة الروح كما للناهقين والمنهوكين بالامراض والشائخ واما غلظه كما للسوداوي وبين والشائخ فلا ينبسط واما رقته كما للنساء والمنهوكين فلا ينقبض للانبساط واما ظلمته كما للسوداوي وبين لعدم الصفاء والنور واما في اسباب نفسانية وهي الاسباب الفاعلة والاصل تخيل الكمال والكمال راجع الى العلم والقدرة وينقدح فيها الاحساس بالمحسوسات الملايمة والتمكن من تحصيل المراد والاستيلاء على الغير ولون شيء ما واظهار ذلك والخروج عن المألوم وتذكر اللذات ومقابلاتها اسباب الغم واما السبب لحصول استعداده فمنها ان يتكرر الفرح فانه بعد النفس للفرح فان لم الواحد اذا اتصف بكيفية مرارا كثيرة حصل فيه استعداد تام لقبولها كتمرن لم للمخونة وكثرة الافعال للملكات ومنها اعتدال مزاج الروح وحفظه عن التحلل وكثرة توليد بدل المتحلل ومنها تحلل الروح والمتبع لاستعداد الانبساط للطف العوام والجذاب المادة العاوصة اليه بحركة ولكل ذلك يعدد روح القلب لشره الفرح وعدمها وكذا اسباب سائر هذه العوارض لحركة الروح اما الى الخارج او الى الداخل اما دفعة او تدريجا والحركة الى الخارج ان كانت دفعة كما في الغضب

وان كانت بسيطة فكما في اللذة والحركة المعتدلة والحركة الى داخل ان كانت دفعة فكما
في الوجع وان كانت تدريجا فكما في الحزن وقد يتفق ان يتحرك الى الجهتين في وقت واحد اذا كان
يلزمه العارضان كالهم فانه قد يوجد معه من غضب وحزن مختلفي الحركتان والجاني فانه ينقبض
الروح فيه اولا الى الباطن ثم يخطر بباله انه ليس فيه كثرة معتدة بنبسط ثانيا ومنهم من جعل
هذه الكيفيات نفس هذه الانفعالات وقول الغضب هو غليان دم القلب والغم انحصار
القلب وانقباض الروح الذي فيه والسرور انبساط القلب والدم وذلك باطل لان الغضب
كيفية نفسانية يحصل عند غليان دم القلب وكذا القول في سائر الاقسام واما القسم الثالث
من الكيف وهو الكيفيات المختصة بالكميات اي العارضة لها اولا وبواسطتها للجسم فهي
اي تلك الكيفيات لا يخ اما ان يكون عارضة للكميات وحدها اي غير مركبة مع غيرها او عارضة
لها مركبة مع الغير فالاول اما ان يكون عارضة للمتصلات كالاستقامة العارضة للخط
والاستواء العارض للسطح فان الاستقامة قيل هي كون الخط بحيث ينطبق اجزاؤه المفروضة
بعضها على بعض على جميع الاوضاع بخلاف المنعوس فانه اذا فصل من اجزاء ينطبق على بقيه الخط لو جعل محدبا به الى مقعره وعلى غير ذلك الوضع يمتنع
الانطباق وقيل هي كون الخط بحيث يكون جميع نقطها المفروضة على سمت واحد بحيث
لا يكون بعضها ارفع عن البعض او اخفض وقيل ان يكون اقصر خطوط يصل بين النقطتين
وهو يتوقف استواء السطح اما بكونه بحيث ينطبق اجزاؤه بعضها على بعض على جميع
الاوضاع او بكونه على وجه لم يكن بعض اجزائه المفروضة ارفع او اخفض من الاخر او بكونه
اصغر السطوح التي نهايتها واحدة والاستدارة العارضة للسطح المستدير التي
بالدايرة والحقيقة منها ما يكون السطح بحيث يحيط به خط واحد يوجد في داخله نقطة يساوي
جميع الخطوط المستقيمة الخارجة منها اليه والانحناء وهو كون الخط بحيث ينطبق اجزاؤه المفروضة
على بعض الاوضاع لا على جميعها كالاجزاء المفروضة للقوس فانه اذا جعل مقعرا فالتي يسامت
منه محدب الآخر ينطبق احدهما على الآخر واما على غير هذا الوضع فلا ينطبق والشكل اراد به
الهيئة العارضة للمقدار بسبب احاطة حد واحد كالهيئة العارضة للدايرة والكرة او
حدود كالهيئات العارضة للمضلعات روي عن اقليدس انه قال الشكل ما يحيط به حد
او احد او حدود وقال الامام والتحقيق ان الربع حقيقة ملتئمة من سطح وحد واربعة
وهيئة احاطتها به وتلك الهيئة مغايرة للسطح والحد وفان التربيع مثلا مغاير للسطح و
الاضلاع الاربعة ولذلك لا يجوز ان يقال التربيع ما يحيط بالحد والاربعة بل يقال هيئة
احاطة الحد والاربعة لذلك السطح فالربع مثلا عبارة عن سطح احاطت به حد واربعة

ولا شك ان السطح وان احد مع وصف فلا يخرج عن كونه سطحا فظهر ان الشكل بالمعنى
المذكور ليس من الكيف فاذن الذي يمكن جعله من الكيف هو هيئة احاطة الحد وبذلك
السطح ثم ان تلك الهيئة هل هي من مقولة الكيف ام من مقولة الوضع فقيل الاول خلاف
والمشهور انها من الكيف وجعلها ثابت بن قرة من الوضع قال لان الوضع هو الهيئة
الحاصلة للشيء بسبب نسب بعض اجزاء الشيء الى بعض والتربيع كذلك لانه هيئة
حاصلة بسبب نسب تلك الاطراف بعضها الى بعض والشيخ انكر ذلك لان الوضع
يعتبر فيه مع القيود المذكورة قيد خارج وهو اجزاء الجسم الى الامور الخارجة عنه فان القائم
على رجليه اذا قلت صار راسه على الارض ورجلاه في الهواء لم تختلف نسب
اجزائه الى بعض ومع ذلك فقد اختلف وضعه لانه قد اختلف نسب اجزائه الى الامور
الخارجة عنه والشكل لا يعتبر في تحقيقه هذا القيد لان المربع لا تختلف مربعيته عند
اختلاف نسب اطرافه الى الامور الخارجة عنه قال الامام ولقائل ان يقول لم
تسلم ان الكيف هو الذي لا يتوقف تصوره على تصور الغير وهذه الهيئة يتوقف تصورها
على تصور السطح والانطباع فكيف يمكن جعلها كيفا وما ذكره الشيخ ضعيف لانا لا نعتبر
في ماهية الوضع القيد الذي اعتبره الشيخ بل نقول الوضع هو الهيئة الحاصلة للجسم
بسبب نسب بعض اجزائه الى بعض ثم ذلك ينقسم الى ما يعتبر فيه ايضا النسبة الى الامور
الخارجة كما ذكره من المثال الى ما لا يعتبر فيه ذلك كما في سائر الاشكال واما ان يكون
عارضة للمنفصلات كالزوجية هي كون العدد منقسما بمتساويين والاولية هي كون
العدد بحيث لا يعده غير الواحد كالثلثة والخمسة وغير ذلك من الاعداد والفردية والتركيب
وهو كون العدد بحيث يعده غير الواحد كالاربعة الى يعدها الاثنان والستة الى يعدها
الثلثة والاثنان واما ان يكون تلك الكيفية المختصة بالكمية مركبة منها اي عن العارضة
للكمية في الواقع وعن غيرها اي عن غير العارضة لها في نفس الامر ويكون المجموع مختصا بوا
جزئه كالحلقة المركبة عن الشكل الذي هو الهيئة العارضة للمقدار بسبب احاطة الحد واللون
الذي هو الكيفية المبصرة وقيل اللون حاملة الاول هو السطح الذي هو نهاية الجسم ومن كون
الجسم ملونا ان يكون سطحي متصفا باللون فالحاملة لكلي جزئه عارضه للكم قال الامام ويتوجه
على هذا ان يكون اللون والضوء داخلين في هذا النوع فيكون الحقيقة الواحدة داخلة تحت
جنسين وذلك باطل وقيل لا فرق فيه اذ لا تباين بينهما والحق ان اللون والضوء لا يقوم شيء منهما
بالسطح بل انما هما قايمان بالجسم غاية انهما متلاصقان فان قيامهما من حيث ان ما قام
به احدهما يجب ان يقوم به الاخر كلازم واحد للزومين فلا يلزم منه قيام احدهما بالاخر ولا
اشتراط بل انما هو قايم بالجسم نافذ فيه اعاقة او لا يخ ان لهم فرقا وان في ان الحلقة هل هي

مجموع الشكل واللون او الشكل المنتظم او هي كيفيه حاصله من اجتماعهما قيل وهذا الاخير
اشبه لايكون نوعا على حدة واما القسم الرابع من الكيف وهو الكيفيات الاستعدا
ديه
ايه يترجح بها جانب القبول واللاقبول في القابل فهي ان كان استعدادا طبيعيا
نحو اللاقبول كالصلابه والمصاحبه اى الاستعداد الطبيعي الذي بها يفعل الاجسام
بسهوله وينفعل بعسر لا الصلابه بمعنى المقاومه المحسوسه من الجسم الصلب
فانها من المحسوسات ويسمى هذا النوع قوة بمعنى المقابل للضعف وان كانت تلك
الكيفيات استعدادا طبيعيا نحو القبول كاللين بمعنى الاستعداد الذي ينفعل بالجسم
بعسر وينفعل بسهوله لا اللين بمعنى عدم المقاومه فانها من المحسوسات ويسمى
ذلك النوع ضعفا ولا قوة فانواع هذا القسم متضاده يدخل احد الضدين فيما يقال
له قوة والاخر فيما يقال له لا قوة قال الامام والشهرزوري ثلثة الاول استعداد شديد
على ان ينفعل الثاني استعداد شديد على ان لا ينفعل والثالث استعداد على ان
ن
ينفعل ثم قال واعلم انه لا خلاف في ان القوة على الانفعال والقوة على المقاومه داخلتا
تحت هذا النوع واما القوة على الفعل هل هي داخلة فالشهرزوري انها داخلة والشيخ خرجها
منه واورد المثال للقوة على الفعل المضارعه واورد لابطال كونها من الكيفيات
الاستعداديه انها من الملكة وقال فلا يكون من الاستعداد الذي هو كالفه في الجنس والنوع
ثم قال الامام ان في مثل المصارعة والملاكمة احوالا متعدده الاول العلم بكل الصناعة
والثانية القوة التوبه على تلك الافعال والثالثة كون الاعضاء في خلقتها الطبيعية كثيرة
عظمها او ثقلها وكل من تلك الاحوال امور متحققة عندهم متغايره بعضها للاخر فالاولى
من الحال والملكة والثالثة من القوة الطبيعية التي يستعد بها نحو الانفعال وهذه هي التي
عدوها في المصارعة من الكيفيات الاستعدادية وغيرها بالقوة على الفعل
لا الاولى اللتان هما من الحال الملكة وهي ليس بقسم ثالث بل هي من احد
القسمين المذكورين وقد صرح به الفارابي في كتاب البرهان حيث قال وكذلك الاستعداد
الطبيعي الذي في بدن الانسان لان يفعل به فعلا ما مثل المصارعة والملاكمة والمحاورة
هو قوة طبيعية بها يفعل الاجسام بسهوله واما ما كحصل بالاعتياد بالمصارعة
وجوده الاحصال للغلبة فليس بداخل في هذا الجنس لكن في الحال والملكة لانها صناعة وهيئة
حصلت عن اعتياد وكذلك استعداد البدن لان يفعل به اذا كان بالطبع والفطرة فليس في هذا
الجنس واما الصناعة التي في الحال والملكة هذا كلامه والحاصل انهم قد عبروا عن قوة نحو اللا
قبول
بعدة على الفعل فلا يرد هذا الجنس على القسمين عندهم ايضا ولا وجود للثالث الذي
ابطله ابن سينا لان اللفظ وانما يرد مناقشة على العبارة وقد سمعت منا جواب

ما قالوا ان مثل الصلابة واللين من الكيفيات المحسوسة فاذا كانا من هذا الجنس يلزم
دخول شيء واحد تحت الاجناس المختلفة من ان الصلابة قد يعبر بها عن القوة نحو ٧ الطبيعيه ص
اللاقبول وقد يعبر عن كيفية محسوسة التي هي نفس انمائية المعلول تلك الطبيعه وانما
الاختلاف اللفظ لا في المعنى فلا يلزم تقابل الاقسام وكذلك الحال في الاستقامه والانثناء
وغيرهما فان هناك ايضا هيئة مختصة بالكم وهيئة محسوسة واحد بها غير الاخرى ويعبر
عن كل منهما بالاستقامه والانثناء وغيرهما والفصل الرابع من الباب الثاني
في جملة الاعراض النسبية وهي التي نفس النسبة كالاضافة او ما يوضع له
النسبة كالسنة التي هي من الاين والوضع والمتى والملك وان ينفعل وان ينفعل
وقد مضت في اول الباب فحصة ان يكون النسبة جنسا لهذه السبعة ويكون الاجناس
العالية تسعة او يكون جنسا لما عدا الوضع واندرجت الباقية تحت السبعة فيكون
اجناس الاعراض اربعة او يكون النسبة نفس الاضافة وعارضة للبواقي ويكون
الاجناس العالية تسعة وغير ذلك ولا نعتد بها وفيه اي في هذا الفصل ثلثة مباحث
الاول في جعلها اي وجودها في الاربع والثاني في الاين والثالث في الاضافة انكرها اي
جعلية تلك الاعراض جمهور المتكلمين وقالوا لا وجود لشيء منها في الخارج بل انما هي اعتبارات
عارضة للاشياء بالقياس الى الغير الا الاين الذي هو نسبة الشيء الى المكان والهيئة
الحاصلة باعتبار هذه النسبة فقالوا اذ موجود وتحقق في الخارج لا امر اعتباري محض
كسائر النسبيات لانه عندهم جنس للحركة والسكون والاجتماع والافتراق وكل منها
عندهم امر موجود وقالوا في الاجتماع على عدمية تلك النسب ان الاعراض النسبية لو
وجدت في الخارج وكانت امورا متحصلة لوجد حصولها في محالها لكونها اضافة بين ذلك
الحاصل ومحالها ومغايرا للطرفين ايضا فلابد له من حصول في المحل مغاير للطرفين ايضا
لكونه اضافة مغايرة للمضايف هكذا وهكذا وهو يتسلسل للحصولات عند وجود
شيء منها وذلك محال فكذلك وجود شيء منها ورد عليهم النقض بالاين فانه يلزم على تقدير
صحة الدليل ان لا يكون الاين وجوديا ايضا لجريانه فيه مع انه وجودي قطعا وقالوا
ايضا لو وجدت النسبة لوجدت الاضافة لانها من النسب فمعروض مجموع النسبتين
فيلزم وجود المتقدم والمتأخر من اجزاء الزمان معا وهو بط وقد يقال ايضا لو وجدت
النسب في الخارج لزم اتصاف الباري بها بالحوادث لان لها مع كل حادث اضافة له هي
كونه موجودا موجودا له قبل كل حادث اضافة له ايضا هي كونه متقدما عليه وله بعد كل
حادث اضافة له ايضا وهي كونه متأخرا عنه وهذه الاضافات كلها حادثة اما مع الحادث
او بعده فظاهر واما التي قبله فلانها زالت حال وجود الحادث فكل زائل حادث ويمكن

ان يكاب عن الدليل المذكور بان الحصول ليس شئ من تلك الاعراض ذاتيا له سوى الاضافه
فلا يلزم من وجوديه شئ منها وجوديته حتى يتسلسل عند وجوده واما الاضافه الخ او عراوجو د ها
وهم انما اراد وا بها كون الموجود في الخارج بحيث حدث في العقل من تصوره الاضافه و
هذه الحيثية موجودة واما ما استلزمه من الاضافه العقلية فهي غير موجوده فان ولاده شخص
من شخص مثلا وكون احدهما ابا والاخر مولودا امر موجود في الواقع واما ما تصوره
العاقل من ان احدهما ابو للآخر والآخر مولود له من حيث النسبه والاضافه فهو امر غير
متاصل في الوجود بل امر يعتبره العقل فالملازم من تكرره وعدم تناهيه انما هو في العقل الجزئي
لا بقدر على اعتبارها الى غير النهايه فلا يتسلسل والقول بان بعض افراد الاضافه وانواعها يجوز
ان يكون غير موجودة وان كان بعضها موجودا ليس شئ اذ الكلام على تقدير كون اسباب
الوجود وعلله وعلى ذلك فالاختلاف باطل اذ البسيطه الواحدة يمتنع ان يكون عين الموجود في
الخارج وبعينها عين المعدوم بالبداهة والبرهان وجواب الوجه الثالث ان القايم بالواجب هو كونه
هو كونه بحيث حدث في العقل من تصوره بالاضافه وذلك لا يستلزم اجتماعهما في الوجود معا
واما الاضافه المعقوله منها فهي غير موجودة وجواب الثالث ان القايم بالواجب هو كونه
بحيث ينتقل بالقياس الى الغير اضافه عقليه وتلك الحيثيه ليست بحادثه والاضافه المنتقله ليست
بموجودة فلا يلزم ان يحل الحوادث ذات الواجب الخ ذكر بالكاف على وجود تلك الاعراض او
على لزومها وحكم بوجودها ومع ذلك لم يدفع التسلسل الذي ذكره المتكلمون فيخ وقال اعراض
غير متناهية واضح للكاف على وجود الاعراض النسبيه بانها اي بان تلك الاعراض امور محققه
في الخارج بحكم العقل لوجود كل منها في محالها والحال لا فرض فارض هناك ولا اعتبار معتبر فكون
السماء فوق الارض وكون الشمس مقابله لوجه الارض وغير ذلك وكون الجسم في مكانه
وزمانه وغير ذلك من غير فرض فارض ولا اعتبار معتبر فهي اذن من الكايات اي من الوجودات
المتاصله الوجود في الخارج لان اعتبارات المعتبرين ولو اقتضت هذا لم تم الكلام وصار محل وهذا
مسالة من المنع والمعارضة فان دليل امتناع كونها اعتباريه دليل على امتناع عروضها بطريق
الاولى قد قالوا بعد ذلك وليست تلك الاعراض امورا محققه كما لم يكن اعتبار معتبر لانها
تحصل وتحقق في محال موجودة بعد عالم يكن حاصلة فيها فان الشئ مثلا قد يكون فوقا بعد عالم
يكن كذلك فالفوقيه لا حاصلة بعد عالم تحصل لا يكون عدميه والا كان نفي النفي نفيا وهو خلاف
بثوتيه ولا يكون تلك الاعراض ذات الجسم لكل منها ايضا لانه اي ذات الجسم لا يقاس الى
الغير ولا يوجد بالقياس الى الغير وهذه ليست كلها امور موجوده بالقياس الى الغير ولذلك
قيل لها الاعراض النسبيه قيل لا ندعيم ان الفوقيه مثلا من الموجودات الخارجيه بمعناه
بل هو اول المتنازع فيه فكيف يدعى فيه الضروره وان قلتم السماء موصوفه بالفوقيه في الخارج

لا تستلزم وجود الفوقيه لجواز اتصاف الاعيان في الخارج بالامور العدميه كما لا يخفى الموصوف
في الخارج بالعمى والجواب ان قضيتا لا يرد نقضا لوجود الفوقيه لان العمى نفي الوجود الموجود د
فيجب ان يكون عدميا لئلا يكون نفي الاثبات اثباتا والفوق نفي العدم في الوجود فيجب
ان يكون وجوديه لئلا يكون نفي العدم عن الموجود عدما فقد ثبت بالدليل وجود الفوقيه
لا على البديهه ولا يقال ايضا حصول الفوقيه عبارة عن اتصاف الشئ بها بعد عالم يتصف
وذلك لا يستلزم وجودها فان الاشياء قد يتصف بالامور العدميه كما لا يخفى المتصف بالعمى
لانا نقول ليست الفوقيه اتصافا بل هو وصف الفوق وحاله قايمه به والاتصاف غاير بينهما
غير ذلك ونوقض الدليل المذكور بالفناء والمحق فان الفاني والماحق يكون فانيا وماحقا
بعد عالم يكن كذلك فالفناء والمحق يمتنع ان يكون عدميا والا لكان نفي النفي نفيا اذ من
امران وجوديان المغايران لمحالهما قايمان بالفاني والماحق فيلزم قيام الموجود بالمعدوم
وبطلان ذلك بين فقد بطلت حجتهم المذكوره والجواب ان قضية الفناء والمحق لا يرد
نقضا لانهما اوصاف للعدومات فيجب ان يكون حدوثه كذلك في النسمات فانها او صاف
الموجودات وسلب العدمات يجوز ان يكون موجودة والبحث الثامن في الفصل
الرابع في الاين على مذهب المتكلمين وسماه المتكلمون كونا وهم بعد ما اثبتوا وجود
الاعراض النسبيه قالوا ان الحصول في الحيز وجوده ضروري بشهادة الحس والمشاهدة
والمشهور انهم جعلوه انواعا اربعة الاجتماع والافتراق والحركة والسكون لان حصول
الجوهر في الحيز اما ان يعد بالنسبه الى جوهر آخر اولا وعلى الاول اما ان يكون بحيث يمكن
ان سوسطها ثالث فهو الافتراق والا فالاجتماع وعلى الثاني ان كان الحصول سبوقا
بحصول اخر في ذلك الحيز فهو السكون وان كان مسبوقا بحصول في حيز آخر فحركة وعلى
ذلك قالوا السكون حصول ثان في حيز اول والحركة حصول اول في حيز ثان وحيث
كل من الحركة والسكون من الاخر لكن يرد عليه خروج كون الجوهر في اول زمان وجوده
عن انواع الكون واقسامه فبعضهم التزم خروجه وقال ببطلان انحصار الاكوان في الاربعة
المذكورة وبعضهم ادرج ذلك في السكون وقال هو سكون لانه مماثل للكون الثاني في ان
ثان وهو سكون وكذلك هذا ويلزمهم ان يكون كل كون حركة وسكونا للتباين
بينهما فارتفع التقابل بين الحركة والسكون وهو باطل ولو قيل ولان تقسيم القسم
الثاني ان كان حصولا اولا في حيز ثان فحركة والا فكون من غير اعتبار قيد الثاني في الكون
لا ينضبط جميع الاكوان في الاقسام واندفع الاعتراض رأسا وانا منهم من جعل الكلام في الحركة
والسكون عبارة عن الكونين معا فقال الكونان في المكانين حركة وفي المكان الواحد
سكون وعلى ذلك فالكون الواحد لا يكون حركة ولا سكونا بل انما هو حاجز من الحركة

او من السكون وعليه ما ذكره المص بقوله فقالوا حصول الجوهر انين فصاعدا في مكان
واحد سكون وفي مكانين حركة وهي تحصل في اول حدوثه العارض عقارنة في ذلك المكان
او في مكان آخر للحركة ولا سكون لانها زائدة عقارنة وكذلك من الحصولات المتزايدة
في التوهم مع قطع النظر عما قارنه ليس بحركة ولا سكون فيجب ان تثلث القسم الثاني ويجعل
الحركة والسكون والكون المزدوج سواء كان في اول حدوثه او بعده وجعل القوم العالم
يفعلوا كذلك لان الحركة حال للمتحرك انما يدرك باعتبار حصوله في محلين لا في محل واحد فكان
لكل من الكونين مدخل في وجودها وحقيقتها مركبة منهما وكذا السكون حالة للساكن يدرك با
عتبار حصوله في محل واحد لا على اي وجه كان بل على طريق المكث والاستمرار فكان ذلك عبارة عن
الكونين فيه فصاعدا واما المجرد الحصول في المكان فلا يدرك فيه ما يطلق عليه الحركة ولا ما يطلق
عليه السكون في الوقت اللغة وهو لقلته ونذوره مما لم يطلقوا عليه اسما اصلا فلم
على الكونين في مكان او مكانين وقال الحكماء كارسطو واتباعه الحركة كمال اول اي حاصل
بعد عالم بحصل اول بالقياس الى الحصول في المنتهى لما ان محل الحركة الذي هو بالقوة بحيث
بعض عوارضه لا بحسب ماهيته وتقومه كما للاجسام في مواد بما من حيث ما هو بالقوة
اي ممكن حصوله لم يحصل بعد حصوله في المنتهى كما في حركات العناصر للحصول في مكان وفي
حركات الافلاك للاحداث الحوادث اليومية في عالم الكون والفساد وبيانه اي معنى
هذا التعريف وبيان اجزائه ان الحركة امر ممكن للحصول للجسم وكل ما كان كذلك فحصوله الشيء
كمال له فيكون حصولها اي حصول الحركة للجسم بالفعل كمالا له لانه في القوة ناقصا و
الفعل تمام وكمال بالقياس اليها وقد يقال الكمال على ما هو اللايق بالشيء وبلا يه والحركة
ليست كذلك فانها قد لا يليق بالمتحرك ولا بالمحرك وقد يقال على ما به يظهر الشيء نوعا كالصور
النوعية والحركة ليست كذلك فالمراد منه حصول ما يمكن حصوله وهذا المعنى من الكمال يفارق
فيه من سائر الكمالات من حيث ان حقيقته ليست الا النادي الى الغير كالحصول في المنتهى
او ايجاد ما لا يجعل يتحرك فيكون ذلك الغير متوجها اليه ما دام الجسم يتحرك ممكن الوجود لشاء
النادي اليه فيكون حصوله المتوجه اليه كمالا ثانيا للمتحرك وذلك التوجه ما دام كونه على نوعا
يبقى منه شيء بالقوة والامكان وصولا الى المقصود بالفعل الا توجها اليه وذلك البلوغ كمالا ثانيا
للمتحرك وبهذا فتبين انا اي الحركة كمال اي زوال نقصان وحصول امر بالفعل اول من حيث ما هو
بالقوة يعني او بنسبة بالقياس الى ما هو حصول للمتحرك بالقوة فكالحصول في المقصد او ايجاد ما
يتحرك لاجله وبما قررناه قد اندفع ما ذكره البعض من ان التعريف المذكور لا يطبق على الحركة
المستديرة اذ لا منتهى لها الا بالوهم فليس هناك كمال اول لاذ كما ان للحصول في المسمى كمال الغنا
المتحركة كذلك ايجاد للحوادث اليومية الغير المتناهية واعدادها كمالا تها كالات للحركات الدورية

الغير المتناهية فهي في كل مرتبة بالنسبة الى ادوات ما بها يحدث كمال اول وذلك الادوات
كمال ثان كالحصول في المنتهى ولا عبارة في الكلام بهذا الاعتبار اصلا قال المص وحاصل
التعريف المذكور قريب مما قاله قدماء وهم الاقدمون على ارسطو واتباعه وهو انها اي الحركة
خروج من القوة الى الفعل على سبيل التدريج في بعض العبارة سيرا وسيرا وفي بعضها
لا دفعة فان بعض الكمال اولا وبعضه ثانيا وبعضه بالفعل وبعضه بالقوة انما يتصور فيما يخرج
من القوة الى الفعل على سبيل التدريج فالقول بهذا في قوة القول بذلك انما ذكر ارسطو
واصحابه هذا التعريف بناء على ان الخروج من القوة الى الفعل على سبيل التدريج او سيرا
سيرا او لا دفعة انما يوقف بالزمان الذي لا يتحرك فيلزم منه الدور ويمكن الجواب بان مقصودهم
هذه العبارات خفية من التعريف فلا ورود ولا وقوف ان عرفها بانها خروج عن
المساواة اي كون الشيء بحيث لا يكون في ان مساويا كما له قبل ذلك الآن وبعده ورود
على فيما عرفت انه رسم بالغرضية ولعل المراد به ان حال الجسم في وصف من الصفات
يكون في كل آن مغايرة كما له قبل ذلك الآن وبعده وقال صاحب التلويحات انها هيئة غير
قارة بالضرورة يعني هيئة لا يجتمع اجزاؤها في الخارج لذاتها وما هيتها لا لامر اخر كالزمان
فانه ايضا هيئة غير قارة لكن لا لماهيته بل بسبب محله الذي هو الحركة وهذا احد التعريفات
واوليها ثم الامام الرازي روى في المباحث المشرقية عن ابن سينا وفي المخفى عن
ارسطو انه قال ان الحركة اسم لمعنيين احدهما الامر المتصل المعقول للمتحرك من المبدأ الى المنتهى
وذلك مما لا حصول له في الاعيان لان المتحرك ما دام لم يصل الى المنتهى فالحركة لم يوجد بتمامها
فاذا وصل فقد انقطع وبطل فاذن لا وجود له في الاعيان اصلا بل في الذهن وذلك لان
المتحرك مسافة الى المكان الذي تركه والى المكان الذي ادركه فاذا ارتسمت صورة كونه في
المكان الاول في الخيال ثم فصل زوالها عن الخيال ارتسمت صورة كونه في المكان الثاني فقد
اجتمعت الصورتان في الخيال فيشاهد الذهن بالصورتين معا على انها شيء واحد
ممتد واما في الخارج فلا وجود له اصلا وهو الامر الموجود في الخارج وهو كون الجسم متوسطا
بين المبدأ والمنتهى بحيث لا يكون قبله ولا بعده فيه وهو حاله موجودة مستمرة ما دام الشيء
يكون متحركا والمس في هذه الحالة يخرج اصلا بل يخرج وجوده الخاص بالوهم لكن ليس كون
المتحرك متحركا لا ذاته حد معين من الوسط والا لم يكن متحركا عند خروجه منه بل لا ذاته متوسط
على الصور المذكورة وذلك الحالة ثانية في جميع حدود ذلك الوسط هذا كلامه اقول الحالة التي
من هذين المعنيين هو الحركة التي بحث عنها ههنا التي هي الهيئة الغير القارة بل كل منهما
لازم لها فان المتحرك اذا تحرك من اول المسافة الى قرنائها لم يعقل له امتداد خيالي بسبب
كونه متحركا فكذلك يعقل له كونه متوسطا بين المبدأ والمنتهى وذلك التوسط ايضا امر

عقلى لا وجودى كيف وان المتوهى الذى يحقق بحسبه هذه التوسط معدوم حاله للحركة فكيف
يحقق وجودها بحسبه بل التوسط المذكور من معقولة الاضافة كالقرب والبعد والجوار فان ذلك امر
يحصل بالقياس الى شيئين فصاعدا فان شيئا هو فى المتحرك حاله موجودة فى تغيره وتبدله فيما يتحرك فيه
ولا يخطر ببال حتى المبداء ولا المنتهى ولا التوسط بينهما فكيف يكون احدهما هو الافق واعلم ان
اريد بذلك التوسط نفس الحركة التى هى الهيئة الغير القارة المنقسمة بها المتحرك من اول المسافة
الى اخرها فذلك اعلى من التوسط فلا وجه للتعبير عنها به لا يقاعه السامع فى الشك بالاحاطة الحركة
انما يتصور بالقياس الى المبداء والمنتهى وليس كذلك فانها متصورة بغيرها وان لم يخطر ببال
المبداء ولا المنتهى ثم قوله وليس فى هذه الحالة يغير بل قد يتغير حدود المسافة ان اراد به انها باقية
بنوعها وان انعدمت افرادها فلا فائدة فيه اذ الكلام ليس فى البقاء بالنوع مع ان حدود
المسافة ايضا باقية بالنوع وانما التبدل فى افرادها وان اراد به ان الهيئة المخصوصة من التوسط
باقية من اول المسافة الى اخرها فهو باطل ايضا لان ذلك التوسط لا شك انه يتبدل بحسب كل
حد من حدود المسافة وكيف يوجد بعينه مع انه عبارة عن الحركة وهى منقضى الذات ومنصرم
الهوية بينه وبين الاستمرار البقاء تناف صريح يستحيل اجتماعهما على كل واحد بعينه ولئن
سلم ان واحدا بعينه من التوسط باق بعينه مستمر وجوده وانما المتحدد احواله ونسبته الى
حدود المسافة فح يلزم ان يكون المتحرك هو التوسط والمتحرك فيه حدود المسافة اذ لا معنى
للحركة الا تواردا المتغايرات من معقولة مخصوصة على شئ واحد مخصوص فعلى ذلك المتغايرات
هى الحدود والشئ الواحد المخصوص الحامل اياها هو التوسط فيلزم ان يكون المقوض حركة
المتحرك وحدود المسافة ولا يخفى استحالته وقال بعضهم ان للحركة نحو موجودة لا انها على
تقدير وجودها اما ان يكون قابلة للقسم اولا فان لم يقبل فيلزم تركب المسافة من اجزاء
لا يتجزى لانطباقها عليها واقتضاء انقسام شئ منهما انقسام الاخر وعدم انقسام
عدم انقسام الآخر واما ان كانت قابلة فاما ان يوجد فى الحال الذى هو امر غير منقسم
اولا فان لم يوجد فلا يوجد فى الحال الذى قد كان حالا ولا المستقبل الذى سيكون حالا ولا
يوجد اصلا وان وجد فيلزم انقسام الحال وهو باطل وما ذكره الامام فى الجواب عنه
من انه تشكيك فى الضروريات ليس بشئ لان دعوى الضرورة فى محل النزاع ليست بمسموعة
مع ان الحركة ليست من المحسوسات الاولية سلم فيجوز ان يكون مما يغلط فيه لكن الاولى
ان يظنها ممتدا موجودا مع انه ليس كذلك ومن المعلوم انه ليس يبديهى بل بسبب طرق البديهة والجواب
الحق عنه ان الموجود من الحركة وايا امر غير منقسم وكذلك ما انطبق عليه من حدود المسافة
وامات الزمان غير منقسم ايضا ولا يلزم وجود الجزء الغير المتجزى ولا استحالة الانات فان الموجود
منها وايا واحد بعد واحد فلا يجتمع اثنان من انات الوجود حتى يلزم منه تناهى الحال فى الانات

والاجزاء ولا انقسام للحال فان ذلك انما يكون محالا لاستلزام ايصال الاجزاء الغير المتناهية
بلا انطباق لانقضاء الانقسام فاذا لم يجتمع اثنان منها فى الوجود ووجود عرضى بالفعل
غير منقسم اصلا او من بعض الوجوه غير منكر عندهم كالنقطة والخط والاقطاب الافلاك المتحركة وعامة
فلا يلزم شئ من المحالات المذكورة اصلا ثم المعلوم من الحركة انه لا معنى لها الا التوارد المتواردات
من معقولة مخصوصة على محل مخصوص على وجه يغنى للخصوصيات ويبقى للمطلقات فيتحصل
كان واحدا يستمر فيصير عنه بالخروج من القوة الى الفعل على سبيل التدريج وغير ذلك فان فيه
لا بد من مستمر يحفظ ومن متجدد يتوقف وذلك لا يقال على تبدل الهيولى من جسم الى جسم
حركة لانتفاء امر يحفظ لان الاختلاف بين الكاين والفاسد بالحقيقة النسبية ولا شتراك
مستمر فيهما وكذا انتقال جسم من معقوله الى معقوله اخرى ان لم يكن بوسايط متناسبة
لكل من الاطراف على وجه يحفظ سنها المطلق المستمر فى الجملة لا يكون حركة ايضا كما اذا ترك الجسم
الحرارة مثلا واحدا السواد فان ذلك ليس بوسايط متناسبة فلا حركة هناك والا ما
كان بحيث يحفظ المطلق المستمر بينهما فى الجملة حركة من السواد الى الحرارة الى البياض بوسايط
متناسبة مع حفظ المطلق فهى حركة وبذلك فقد ظهر ان الحركة انما يتصور فى معقوله يصح تواردا
افرادها او انواعها او اصنافها على جسم واحد على الوجه المذكور والشهرزورى انها اربع معقولات
من المعقولات العشر الكم والكيف والوضع والاين واما التبدل فى الجواهر فبطريق
الدفعية ولا يلزم على النظام من كون الاجسام مجردة الامثال ان يقع الحركة فى الاجسام
لانتفاء ما تبدل عليه المتغايرات هناك اعنى المتحرك ابتداء فى كل حال والغاية التى يحصل الكون
والفاسد قسما من الحركة واقول الظاهر ان يقع الحركة فى معقولة الاضافة لان كلا من القرب
والبعد يقبل الشدة والضعف على سبيل التدريج فلما ان ينتقل الجسم من الشديد من السواد
الى ضعيفه وبالعكس حركة فذلك كذلك هذا والوقوف لكم والمعى فصل وقوع الحركة فى كل معقوله من
تلك المعقولات الاربع وبين كيفية وقوعها حيث قال وذلك اى الحركة قد يكون فى الكم على
وجوه اربعة لان الحركة فيه اما بطريق الازدياد او بطريق الانتقاص وكل منهما اما بزيادة
شئ فى ذلك الجسم او فصل شئ عنه اولا والاول كالتخلخل الكائن وما ازدياد الحرارة
بعد التخلخل وانتقاصه بعد السكاف من غير ضم فى التخلخل ولا فصل فى التكاثف ويدل على وجود
الشاهدة الظاهرة فان الماء مثلا اذا اخذ صفو جرية واذا ذاب على والى جوفه الاول ومن
المعلوم انه لم ينفصل منه شئ حال صفوه ولم يزد حال كدره بل انما صفو بلا انفصال شئ وكدر
بلا انضمام وكل منها تبدل فى الكم وحركة فيه ومثال القسم الاول كالنمو والزبول وما ازدياد
فى مقدار الجسم وانتقاصه فيهما اى بالانضمام فى الزايد وبالفصل فى الناقص فان النمو ازدياد
حجم الجسم بانضمام الاجزاء اليه وتراكمه فى جميع اقطاره شبه طبيعيه والزبول انتقاص بسبب

ما ينفصل عنه على ذلك الوجه ويسمى ذلك ايضا بالاضمحلال ولعلهم اراد وا بالنمو ههنا مطلق الزيادة
مقدار الجسم بالانضمام وبالذبول مطلق انتقاصه بالفصل فيشمل مثل السمن والهزال الورم
فانها حركات في الكم وليست بتخلخل والتكاثف لكن بينها تغاير في اصل الاستعمال فان
النسبة الطبيعية لا يعبر في السمن والهزال فان الشيخ الواقف في جهة الطول قد يسمن و
الشاب النامي قد يهزل قال الامام في المحصل المشهور ان النمو والذبول نوع ثالث للحركة
وهو بعيد عندي فان الاجزاء الاصلية والزايدة في المغتذي باقية كل واحد منها على مقداره الذي
كان عليه بل يحاكي كل واحد منها اينية او وضعية او كيفية لكن ذلك في الحقيقة ليس حركة في الكم
اقول هذا هو الذي استدل به صاحب التلويحات على امتناع الحركة في الكم وليس التخلخل
والتكاثف حركة في الكم عنده لا يقال ان الاجزاء الاصلية ازداد مقدارها عند النمو على ما كانت
عليه ضرورة دخول الاجزاء الزايدة في مناقذها وشغلها بها ونقص مقدارها عند الذبول على
ما كانت عليه لانا نقول الدلالة على ذلك الوجه لا يفيد تبدل المقادير المتعددة على كل واحد
الذي هو الحركة في الكم لان قول الطبيعة بطبيعة اخرى لا يقتضي التغير في المقدار وانضمام الاجزاء
المتحدة بالنوع وبعدد بعضها في بعض لا يستلزم تبدل مقادير تلك الاجزاء المقدارية فان الدم
المخصوص مثلا على مخصوص اذا صارت جسيما لا يزيد مقدارها على ما كان عليه والماء المتعدد
اذا اتصل بعضها ببعض لا يزيد مقدار شيء من تلك الاجزاء المقدارية على ما كان عليه فاذا انعقد
الاجزاء الغذائية الاصلية وصول طبيعة الغذاء بطبيعة الاصلية كان المجموع بعد النمو
شيئا واحدا على طبيعة واحدة تقديرا ومقدار المجموع وكان اكثر مقدارا من كل جزء مقداري
لكن لا يزيد مقدار كل جزء على ما كان عليه فلا يوجد هناك شيء واحد تتبدل عليه المقادير
من الاجزاء الاصلية او الغذائية ومن المعلوم ان المجموع المركب من الاجزاء الاصلية والغذائية
ليس نفس الاجزاء الاصلية فان وحدة الطبيعة لا يصح اجماعا بالجزء والكل والحق في الجواب ان
المتحرك في الكم هو نفس الجسم لا اجزاؤه غاية ما فيه ان حركة الجسم في الكم يستلزم حركة
اجزائه في الاين او الوضع او الكيف ولا ضير فيه ومن المدرك بالحس ان الجسم المخصوص
بعينه مقداره بزيادة الاجزاء الغذائية وتفرقها في الاجزاء الاصلية وذلك الشخص بعينه هو
ذلك الشخص لا آخر من نوعه فقد تحقق ان شخصا واحدا بعينه قد تتبدل عليه
المقادير المختلفة وهذا هو الحركة في الكم وتحقيق ذلك ان حصة من الماء اذا امتازت عن الغير
وتعينت واستعدت لان يفيض عليها صورة ما نوعية فاضت لكانت شخصا مخصوصا
من ذلك النوع فادام حفظ تلك المخصوصية الجزئية المعينة فذلك الشخص هو ذلك الشخص بعينه
وازدياد الاجزاء وانتقاصها مالم يبلغ الى حد تستعد به الاشخاص فذلك الشخص هو ذلك
الشخص في باب النمو والذبول اللذين هما بطريقة التحول تغير اسير انبه طبيعة

لا يتصور ان يحصل الازدياد او الانتقاص الى حد تستعد به الشخص للنامي ويكون الشخص
الواحد اشخاصا متعددة بل كلما ازداد اجزاؤه ومقداره على تلك الطريقة فهو ذلك الشخص
والمقدار الزايد مقداره وكلما نقص فكذلك فالزايد والناقص في الزايل والباقي والمتعدد و
المتحد وغير ذلك هو الاجزاء واما الشخص المركب منها فهو ذلك الشخص من اول الحال الى
آخر ما لم تتبدل عليه الاحوال والمقادير فالمتبدل مقدارها في باب النمو والزايل انما هو
الجسم لا اجزاؤه الاصلية او الغذائية وبهذا اندفع جميع الشكوك والاوهام التي تجرت
فيها الافهام في هذا المقام وقد يكون للحركة في الكيف كاسوداد العنب الواحد بعينه
بعد ما كان حمرا وابيض على سبيل التدريج وشخص الماء المخصوص بعينه بعد ما كان
باردا على التدريج وكتدريج العلم من اول الشعور الى حد الحصول ومرتبة اليقين
وكذا حال سايرالحالات والملكة والقوة واللاقوة الاقذين من الضعف الى القوة وبالعكس
وكالاستقامة والانحناء باعتبار مراتبهما ويسمى ذلك الحركة في الكيف الاستحالة
وبعضهم انكر وجودها مطلقا اوظن انه لا يجوز تواردالكيفيات المتغايرة على واحد
بعينه وقالوا فيما شاهد من التغيرات المحسوسة انها محتملة فقال بعضهم انما ذلك
بالكون والفساد لا بالاستحالة فان الماء البارد اذا سخن صار بعض اجزائه نارا
واختلط بالاجزاء الباردة القليلة فالقليلة والكثيرة فالكثيرة وكذا الحال في عكس
ذلك وقال الاخرون انما ذلك بالخلط والتخليط فقال بعضهم لا يوجد شيء من الاجسام بسيطا
حرفا بل كل جسم مختلط من كل الطبايع الخ يمكن ان يظهر خواصه فيه لكن يسمى ذلك
باسم الغالب وان المغلوب كالمعدوم لا حس به فاذا تغيبه شيء من جنس المغلوب
يسمى ذلك المغلوب من الكون شفاء فشيئا بعد شيء لملاقات وسط اصحاب الكون
والبروز وقال الاخرون في كل جسم من الاجزاء الحارة والباردة ولا يكون شيء منها
كامنا لكن اذا صار باردا فارق الحار ظاهره وباطنه فبقي البارد وبالعكس وقال
بعضهم وانما ذلك بتداخل الاجزاء من الاجسام المتجاورة او المتلاقية فالجسم البارد
اذا صار سخينا فذلك لانه يدخل فيه من الخارج اجزاء نارية فاذا اختلطت بالبارد
احس شيء متوسط فيشتد ويضعف بقدر تلك الاجزاء وكل من هذه الاحتمالات
باطلة بالبداهة عند العاقلين بالاستحالة وبنوا عليه تشبيهات طويلة الاذيال ذكرت
في المطولات وبعضهم ينكر الاستحالة فيما عدا الانفعالات والانفعالات تقال في الحال
والملكة انها كيفيات نفسانية وللحركة على النفس مجال واما القوة واللاقوة فزعم انهما
تابعان لامزجة خاصة فلا يتوردا فرد نوع او انواع جنس على مزاج واحد بعينه
فلا يوجد الموضوع محفوظا بعينه واما الكيفيات المختصة بالكميات فقيل ان الحركة

من ضد الى ضد فلا تقضاء فيهما فلا حركة والحق ان كلا منها قابل للشدة والضعف وكل كيفية كذلك فهي
قابلة للحركة واعرف الاعام بانتفاء الحركة عن المنتهى بالكميات واضح بانه لا تقضاء فيها اقول
المراد من الضدين ما يصلح لان يكون مبدأ ومنتهى لكل كيف كان قابلا للشدة والضعف
فيوجد فيه التقضاء بمعنى المبدأ والمنتهى فجاز فيها الحركة وقد يكون للحركة في الوضع وهو ان
يتبدل الاوضاع المتغايرة على جسم واحد كحركة الفلك من وضع مخصوص الى وضع آخر
فانه قد يتغير نسبة اجزائه الى امور خارجة عنه اما جهاوية او محيوية واذا تغيرت تلك النسبة
تغيرت الهيئة الحاصلة بسببها وهي الوضع فالتبدل فيها حركة في الوضع ويسمى ذلك دورية
فان قيل الفلك كل اجزائه متحركة في المكان وكل ما كان كذلك فهو متحرك في المكان فكذلك الفلك
اجيب بانه لا شك ان حقيقة الكل مغايرة لحقيقة كل جزء ولا يجب ان يكون لكل الثابت لكل
جزء ثابتا للكل فان كل واحد من الاجزاء ليس بكل ولعل لذلك لم يلتفت العقلاء الحركة في
الوضع وادرجوها في الحركة في المكان ولذلك لم يعدها الفارابي في كتابه البرهان حيث عد انواع
الحركات قال الامام وكلام الشيخ يوهم ان حركة الوضع امر استخرجه الشيخ ولم يقف
عليه المتقدمون مع اني رايت الشيخ ابا نصر الفارابي صرح بذلك في محكي له يسمى بعيون
المسائل فقال حركات الافلاك دورية وضعية وقد يكون للحركة في الاين بان يتبدل
الاين المتغايرة على جسم واحد كالحركة للجسم المخصوص من مكان الى مكان آخر ويسمى
تلك الحركة نقلة وهو المتبادر من الحركة في الوف والمتكلمون اذا اطلقوا لفظ الحركة ارادوا
بها هذا لا غير وقد يطلق عندهم ايضا على الوضعية دون الكمية والكيفية قال السيد الشريف
في شرح المواقف ثم ان في الحركة شبهة عامة هي ان يقال المتحرك في الاين ان كان في
جميع المسافة الى منتهاها اين واحد فليس هو متحركا في الاين بل هو ساكن مستقر في اين
واحد وان كان ايون متعددة فاما ان يستقر في واحد من تلك الايون في اكثر من اين
واحد فقد انقطعت حركته واما ان لا يستقر فلا يكون في كل اين الا آنا واحدا ولا شك
ان تلك الايون الا سته متعاقبة متتالية اذ لو كانت متفاصلة بزمان لم يوجد في ذلك الزمان
شيء من تلك الايون لزم انقطاع تلك الحركة الاينية واذا كانت تلك الايون متعاقبة كانت
الانات متتالية وهو باطل عندهم وهكذا يقال في الحركة الكمية والوضعية والكيفية والتخلص
عنها الا باطل يقال للمتحرك في الاين من مبدأ المسافة الى منتهاها اين واحد مستمر هو كونه متوسطا
بين المبدأ والمنتهى لكنه غير مستقر بل يختلف نسبته الى حدود المسافة ويتعدد بحسب تعدد
كان حدود المسافة بالفرض كذلك تعدد الايون بحسب الفرض وكما انه لا يمكن ان يفرض في المسا
حدان متلاقيان ليس بينهما مسافة اصلا كذلك لا يمكن ان يفرض في ذلك الاين المستمر اينان
متصلان بل كل اينين مفروضين في ذلك الاين المستمر يمكن ان يفرض بينهما ايون اخر كما

ان نقطتين مفروضتين على خط يمكن ان يفرض بينهما نقط اخرى فلا يلزم تتالي الانات
ولا انقطاع الحركة ولا كون المتحرك ساكنا هذا كلامه اقول لا يجوز ان يراد بالاين في باب
الحركة المعنى المجازي كالحصول في الدار والاقليم لان الحركة ليست بحسبها متعينة في
السوال الاين الحقيقي الذي هو حصول الجسم في الحيز الذي يخصه او الهيئة الحاصلة باعتبار ذلك
الحصول الذي يتحقق للحركة الاينية للجسم بحسب تبدله وتواردها عليه ولا يخفى على احد انه
لا يتصور ان يكون ذلك للمتحرك في الاين واحدا من اول المسافة الى منتهاها لان لكل حد من الحدود
المتغايرة المتبدلة حدوثا ان وجود تلك الحركة فيتحدد ويتجدد بالضرورة كيف لا والمعنى للحركة
التوارد انواع او اصناف او افرادا ومعروض فيها الحركة على متحرك واحد فرض وجود الاين
حال وجود الحركة فرض وجود المتنافيين ثم نقول الاين لكون المتحرك متوسطا بين
المبدأ والمنتهى تغاير الحركة بمعنى التوسط واين من الاين ثم قوله سلمنا لكنه غير
مستقر بعض بقاء امر من وجه وتجدده من وجه آخر فان اراد انه من اول المسافة الى آخرها واحد
بالنوع ومتجدد افراده فنحن فرضنا عن البحث اذ لا كلام في الوحدة النوعية واما ان اراد انه
واحد بعينه من الاين باين من اول المسافة الى آخرها لكن يتجدد احواله ونسبته الى حدود
المسافة وذلك هو الظاهر من كلامه فنمنع كونه باطلا يستلزم ان يكون المتحرك هو الاين
والمتحرك فيه ونسبته المتجددة الى حدود المسافة اذ لا معنى للحركة الا توارد المتغايرات
من معقوله محصوله على شيء بعينه وهو المعنى بالخروج من القوة الى الفعل على التدريج
ثم قوله وكما ان حدود المسافة بالفرض كذلك تعدد الايون بحسب الفرض اقول اذا كان
تعدد الايون بحسب الفرض يجب ان يكون وجود الحركة ايضا بحسب الفرض اذ لا يوجد
الحركة بالفعل عالم يوجد ما دفع فيه الحركة بالفعل ثم قوله بل كل اثنين مفروضين في ذلك الاين
المستمر يمكن ان يفرض بينهما ايون آخر اقول ان كان لذلك الايون الاخر مدخل في وجود
تلك الحركة الموجودة بالفعل يجب ان لا يصل المتحرك من احد النقطتين الى الاخرى اصلا
والا فوجودها كعدمها فلا يندفع به تتالي الانات ولا توالي الايون وللجواب المشهور عن
الشبهة العامة ان للمتحرك في الاين ايونا متعددة مكثرة تعدد الحدود المفروضة للمسافة
ومكثرتها والانات المفروضة لزمان الحركة ليتحقق الحركة ولا يستقر المتحرك ما دام متحركا في
شيء منها اصلا بل كلما اردت ان تشير الى ما وجد فهو بعدم وبوجد الاخر كما في حدود
المسافة وانات الزمان ليتحقق توارد المتغايرات على واحد بعينه الذي هو الحركة ولا
يلزم منه تتالي الانات ولا حدود المسافة ولا كون المتحرك ساكنا فان ذلك انما يلزم ان لو لزم
منه اجتماع الاينين والحدين في الوجود معا وليس كذلك فان اللازم منه وجود واحد منها بعد
واحد بسبب وجود المتحرك في كل حد مخصوص من المسافة فاذا فارق عنه المتحرك انعدم ذلك

الاين والحد والان ووجد الاخر فلا بوجد المتاخر عالم يقم المتقدم فالموجود منها واما واحد
لا غير فلا يلزم التوالي المحال في شيء منها اصلا لان ذلك انما يكون محالا لامتناع انفصال الامور
الغير المنقسمة بلا انطباق لاقتضائه الانقسام فاذا لم يجتمع اثنان منها في الوجود فلا يلزم
ذلك المحال ايضا ولا يمكن للخيال ان يجمع المعدوم منها مع الموجود دفعا وجه التوالي وانفصال الغير المنقسمة
بلا انطباق ولكن سلم ان اثنين منها كمعان في الوجود او الخيال فلا محذور فيه ايضا لان
اللازم منه تتالي الامور الغير المتجزية بحسب الخارج فقط اذ الحركة انما تحقق بهما ولها
مدخل في تحقق حقيقة الحركة الخارجية من الخارج من غير لزوم كون المتحرك ساكنا وغير ذلك وهو
ليس بمحال عندهم لانهم يعتقدون بتناهي الانقسامات الخارجية وانما المحال عندهم تتالي
ما لا ينقسم اصلا لا فارجا ولا وهما ولا فرضا وهذا ليس بمعنى في تحقق حقيقة الحركة في الخارج
والا فيلزم ان لا يقطع المتحرك مسافة محدودة معينة اصلا فلا يوجد الحركة قطعا ثم لو فرض
الاجزاء والانقسامات الغير المتناهية في كل من تلك الاجزاء الغير المنقسمة بحسب الخارج للزم
والمسافة والحركة فتوحث آخذ بعد وجود الحركة وتحققها ولا مدخل له في تحقق حقيقة الحركة
الخارجية العينية اصلا وهذا تحقيق ينفع في كثير من المواضع ولا يكون الحركة في الجوهر لان حصوله
دفعة وذلك مسمى كونا دعكه فاذا الحركة وقد سمعت ان بعض المتقدمين جعل الكون
والقاد قسما من الحركة ولم يجعل مناسبة الاطراف والتبدل على التدريج شرطا لاطلاق
الحركة على التبدل ولا يكون الحركة ايضا في سائر المقولات كالاضافة والمتى والملك وان ينفعل
وان ينفعل وقد عرفت الكلام فيها فانها تابعة للموضوع ولا يمكن تعريفها لكن الموضوع
فلا يمكن توارد شيء منها على موضوعه ليكون حركة اقول انما تتبع تلك المقولات الموضوع
في الوجود والقيام لان التبدل والبقاء كسائر المقولات التي وقعت فيها الحركة فلا فرق في ذلك
المعنى بين مقولات الاعراض بل الوجه فيها ايضا انه لا يتصور فيها واحد مستمر بين التبدلات
لبعد الاطراف جدا فلا يتخيل التدريج الذي يكون حركة وذلك غير الاضافة ظاهر
واما بقية فمحل بحث كما ذكرناه ومن احكام الحركة انه لابد لكل حركة من نسبة امور الاول
ما منه الحركة اي المبدأ والثاني ما اليه الحركة اي المنتهى الذي يتحرك لاجله كالحصول في جزء مخصوص
للحركة المستقيمة واحداث الحوادث المتسلسلة للحركات الدورية الفلكية الازلية الابدية على زعم
الفلاسفة فان كل ما يوجد شيء من الحركة فنوعا اليه الحركة ومنتهى لها ومبدأ للحركة بعد ذلك
والثالث ما فيه الحركة من المقولات الاربع اذ التغير لا يتصور بدون التغير والرابع ما له الحركة
وهو محله الذي قامت به الحركة اعني المتحرك لانها عرض لابد لوجودها من موضوع والخامس
ما به اي سبب الفاعل لوجودها فان كل ممكن لابد له من علة فاعلية والسادس الزمان لان
كل متجدد وقع في الزمان ويتقدر بوجود شخص للحركة كونها شخصا بعينه متميزا

ع

ح

ح

ن

ن الخارج فما عداه غيرها فارجيا عما يشاركها في حقيقتها انما تحقق بوحده موضوعها فان
شخصات الاعراض بموضوعاتها وبوحدة زمانها الذي وقعت هي فيه وبوحده ما هي
فيه من المقولات الاربع ما اشتراط وحدة الزمان فلما ذكره من قوله او الواحد
بالشخص قد يتحرك الى جهتين في زمانين فقد وجب لوحده الحركة من وحدة الزمان
والحق ان الحركة يتعدد بتعدد الزمان وبشخص شخصه انطباقا به فلا يكون وحدة
الحركة عند تعدد الزمان سواء كان الى جهتين او الى جهة واحدة واما وجوب وحدة
ما هي فيه فلقوله وقد يستقل الشخص الواحد ويتمو ويستحيل في ان واحد مع ان كلا من
الاستقال والنمو والاستحالة حركات متغايرة بالذات والشخص بل قد يستحيل
الواحد بالشخص في ان واحد بانواع مختلفة من الاستحالة كالتحي والتسود وغير ذلك يعني
انه لا يبعد وحدة الحركة بالشخص من وحدة ما هي فيه بالشخص كذلك ومتى اخذ ذلك ما فيه
الحركة اخذ المبدأ والمنتهى لا محالة لانهما طرفاه ولا يمكن ان يكون لشيء واحد في جانب اطراف
متخالفة بالضرورة فوحدتهما تابعة لوحدة ما فيه فاشتراط وحدة ما فيه يغني عن اشتراط
وحدتهما ولا يكفي في الوحدة الشخصية للحركة وحدة ما منه وما اليه من غير اعتبار وحدة
ما فيه لجواز انحادهما بالشخص مع تعدد الحركة بان يكون الطرق مختلفة فيما بين مبدأ
معين ومنتهى معين لجواز اشتراك الامتدادين او اكثر في الطرف الواحد كما يتحرك الجسم
تارة من البياض الى الغبرة الى السواد وتارة يتحرك الى الصفرة الى الخضرة الى
الشبيلية الى السواد وتارة منه الى الحمرة الى القيء الى السواد فيكون المبدأ والمنتهى واحد
مع تعدد الحركة لتعدد ما فيه وكذا الامر اذا سلك من مبدأ معين الى منتهى معين تارة
على الاستقامة وتارة على غير ذلك فظهر ان اعتبار وحدتهما لا يغني عن اعتبار وحدة ما فيه
كما ان اعتبار وحدة ما فيه لا يغني عن اعتبار وحدتهما قال السيد الشريف وقد يقال ان يقول
اذا لم يلاحظ وحدة الزمان لم يكن وحدة ما فيه مستلزما لوحدتهما ولا اختلافهما مستلزما
لاختلاف ما فيه فان جسما واحدا يتحرك في مسافة واحدة تارة صاعدا وتارة هابطا واذا
لوحظ وحدة الزمان كان وحدتهما مقتضية لوحدة ما فيه ايضا اقول المبدأ والمنتهى بما
هما حقيقة طرفان للمسافة يطلق على احدهما المبدأ باعتبار الاخذ وعلى الاخر المنتهى باعتبار
الترك فاذا اعتبر الاخذ والترك فيهما فقد اعتبر في المسافة ايضا فليتنبه لكي لا يعتبر لا يكون
مسافة الهابطة والصاعدة واحدة وان لم يعتبر في المسافة ذلك فلا يعتبر في الطرفة فيكون
المبدأ والمنتهى فيهما واحدا ايضا لعدم الاعتبار للاخذ والترك وانما اختلاف الحركتين
الصاعدة والهابطة باختلاف الزمان ومن المعلوم انه ليس كذلك ولا يجب بوحدة
المتحرك وتعدده ان يكون للحركة واحدة شخصية لان المتحرك محرك ما قد يتحرك تحرك آخر

قبل انقطاع حركة والحركة القاعدة عنها واحده شخصيه متصله اتصال المسافه ولا يفيد شيئا
يوجب الا يبقيه الشخصيه وما يتوهم من اسناد بعضها الى محرك والبعض الاخر الى محرك آخر
لا يفيدا لا يبقيه ولا التجزي فيها بالفعل لا يقال المحرك اذا ان لم يكن له اثر لم يكن محركا وان كان له اثر
فان كان اثره عين اثر المحرك الاول لزم تحصيل الحاصل واجتماع مؤثرين على اثر واحد شخصي
وان كان غيره فقد تعدد الاثران لانا نقول لاختلاف المؤثرين بالاشتراك والمغايره لا
يستلزم الاختلاف الشخصي في باب الحركة فانه يجوز الاشتراك في وجود شيء منها والمغايره
بدون اختلاف في ذات الحركة وشخصيه ونوعها اي تنوع الحركة انما يتحقق بتنوع ماهيه
وما اليه فان الاختلاف النوعي فيها يوجب الاختلاف النوعي في الحركة ايضا كالهبوط الذي هو
الحركه من المحيط الى المركز والصعود الذي هو الحركة من المركز الى المحيط فانهما مختلفان بالنوع
لاختلاف المبدا والمنتهى بالنوع وما فيه اي وكذا يتنوع الحركة بتنوع ما فيه الحركة من المسافه
فان الاختلاف النوعي فيه يوجب الاختلاف في الحركة وان اتحد ماهيه وما اليه اعني الكيف
مثل ان ناخذ من مبدا معين الى منتهى معين في طرق مختلفه كاخذ الجسم الابيض تارة
من ابيض الى التصفر الى التحمر الى السواد واخرى من ابيض ايضا الى الخضره الى
السواد فان ما فيه الحركة ههنا مختلف بالنوع وكذا الحركة مع الحي والمبدا والمنتهى بالنوع
واما مع الاين فكان يتحرك الجسم من مبدا الى منتهى معين تارة على الاستقامه واخرى على
غير ذلك فان المستقيم والمنحني منها مختلفتان بالحقيقه النوعيه لا بالعوارض ولا بعبره اي ولا
يتحقق بنوع الحركة بتنوع المحرك والموضوع والزمان ان قدر تنوعه اي تنوع
الزمان اما المحرك فلما ذكره من قوله لجواز اشتراك المختلفات بالانواع في اثر واحد
بالنوع كاشتراك طبيعه النار وقوة القاسر في الحركة الى العلو للنار والحجر المرمى الى النزول
بالقسر فان حركتها واحده بالنوع مع اختلاف محركيهما بالذات والماهيه وقد سمعت
ان اختلاف المحرك بحسب النوع لا يوجب اختلاف الحركة بحسب الشخص فالاولى
ان لا يوجب الاختلاف بحسب النوع واشار الى عدم دخله بنوع الموضوع الخ المحرك
في نوع الحركة بقوله او لجواز اشتراك المختلفات في عارض واحد لان تنوع المحل لا يوجب
تنوع الحال فان سواد الانسان وسواد الحديد واحد بالنوع وكذا الحال في الحركة لان
اضافه العرض الى الموضوع خارجه عن ماهيته فلا يكون اختلاف المعروضات موجبا
لاختلاف العوارض واما عدم دخليه نوع الزمان في تنوع الحركة فلان الزمان كله نوع
واحد لا اختلاف في حقيقته وانما قدر التنوع فيه باعتبار الحركة وسائر ما وقع فيه على
المذهب المنصور واختلاف العوارض بالنوع لا يوجب الاختلاف النوعي في المعروضات
واليه اشار بقوله او معروض واحد اي لجواز اشتراك المختلفات بالنوع في معروض واحد

بالنوع وقوله واحد قيد لعارض ومعروض جميعا على سبيل البدل واختلافها اي اختلاف
الحركة بالجنس على معنى ان كل حركة داخله تحت جنس مغاير لما دخل تحت الاخرى فانما هو باعتبار
ما هي فيه من المعقولات فان الحركة في معقوله تخالف بالجنس الحركة في معقوله اخرى فان
الحركة في كل جنس جنس من الحركة كالمنقوله في الاين والاستحاله في الكيف والنمو في الكم
وبترتب اجناس الحركات بحسب ترتب الاجناس التي يقع تلك الحركة فيها فالحركة
في الكيف مطلقا جنس للحركات في الكيف وكذا الحركة في الكم والوضع وغير ذلك ومطلق
الحركة في الكيف فوق الحركة في الكيفيات المحسوسة وهي جنس فوق الحركة في البصرات
وهي فوق الحركة في الالوان وعلى هذا فكذا في سائر الاجناس واذ قد كانت الحركة متعلقة
بامور ستة وتحقق تلك الامور ويتحدا تحادا واشخصيا بوحده جميعها غير المحرك ونوعيا
باتحاد المبداء والمنتهى والمسافه وجنسيا باتحاد المسافه فنعين ان اختلافها باختلاف
تلك الامور فاحتاج الى ان نبين بماذا يتحقق التضاد بينها فقال وتضاد ما ليس لتضاد
المحرك ولا التضاد والزمان لما سبق من ان المحركين المختلفين يجوز ان يصدر عنهما حركة
واحدة بالشخص وان الزمان لا تضاد فيه ولئن قدر وهو عارض للحركة فتضاده لا يعرض
تضادها ولا التضاد ما فيه لان الصعود ضد الهبوط لا شبهه فيه مع وحدة الطريق
الذي وقعا فيه في بعض الصور بعينه بل هو التضاد ما منه وما اليه اما بالذات كالتوجه
الذي هو التوجه الى السواد اما من البياض او من نوع آخر مضاد للسواد والبياض
الذي هو التوجه الى البياض من نوع من اللون مضاد له فان انواع الالوان متضادة
فتى التوجه من احدها الى الاخرى كان المبداء والمنتهى متضادان بالضرورة فكذلك التوجهات
والحركات فيها مختلفان بالنوع فان التوجه من البياض الى السواد وعكس ذلك متضادان
بالضرورة او بالعرض اي ان كان المبداء والمنتهى مختلفان بالعرض كالصعود والهبوط
فان مبداءهما ومنتهاهما نقطتان متماثلتان المحيطان بالذات والحقيقة لكن عرض
لهما تضاد من حيث ان احديهما صارت مبداء للاخرى للحركتين والاخرى منتهى له فان
ما في جانب المركز مبداء للصاعده وما في جانب المحيط منتهاه وبعكس ذلك في الهابطه
والمبدائية والمنتهائية متضادتان بالذات فاذا عرضتا لتينك النقطتين كانتا متضادتين
بالعرض وكانت الصاعدة والهابطة متضادتين التضاد ومبداءهما ومنتهاهما بالعرض
وانقاعها اي انقسام الحركة وايجادا لا لذاتها لانها ليست بكم بالذات بل الناس من المعقولات
النسبيه اما بين ان ينفعل او غيره فانقاعها اما باعتبار العارض واليه اشار بقوله
بانقسام الزمان فانه كم بالذات عارض للحركة فيكون للحركة لعارضها كما بالعرض
قابلا للقسمة حسب انقسامه فان للحركة في نصف ساعة نصف الحركة في ساعة واما

باعتبار ما ينطبق عليه واليه اشار بقوله وانقسام المسافة اى وينقسم الحركة بانقسام
المسافة لانطباقها فان الحركة الا يشبه منطبقة على المسافة كانها حالة فيها والمسافة منقسمة فاما
لانتفاء الجزء فينقسم الحركة ايضا انقسامها فان الحركة الى نصفها نصف الحركة الى كلها ولا تلازم
بين هذين الوجهين غير الانقسام بالوجه الاخير اذ هما قد يختلفان فان المتحرك من مسافة
قد يختلفان زمانا وبالعكس للسرعة والبطوء او كان انقسام الحركة بانقسام معروضها
اى المتحرك واليه اشار بقوله والمتحرك اى وانقسام الحركة بانقسام المحرك فان الجسم
قابل للقسمة فاذا حرك حركت اجزاؤه المفروضة والحركة القائمة بكل جزء غير القائمة بالجزء
الاخر فعند انقسمت الحركة انقساما فرضيا كمحلها واذا عرض للجسم الانفصال فارجى حصل
لكل جزء حركة بالفعل فالحركة تابعة لمحلها في الانقسام الفرضى والفعلى الخارجى ولا بد لها
اى للحركة من قوة في المتحرك توجبها اى من حالة غير ذات المتحرك يكون علة قريبة لوجود
الحركة فيه لان المتحرك لو حرك لذاته لامتنع سكونه وبطلانه ظاهر وتلك القوة ان كانت
مسببة من سبب خارجى اى قارة في ذات المتحرك منفصل عنه سميت الحركة قسرية
لاستنادها الى القاسر والا اى وان لم يكن تلك القوة مسببة من سبب خارجى فان
كان لها اى لتلك القوة شعور بما يصدر عنها ودخول اللام وفي الضمير الراجع الى
القوة لادنى ملابسة والتقدير لمحلها وفي محلها او بها راجعان الى لفظ المحل المقدر في
الكلام وانثالانانية المضافة اليه سميت تلك الحركة ارادية والا اى وان لم يكن مسببة من
سبب خارجى ولم يكن لمحل تلك القوة شعور بما يصدر عنه سميت الحركة طبيعية وكل منها
اى من الانواع المذكورة للحركة القسرية والارادية الطبيعية سريعة ان عرضت لها
كيفية يشتد بها وبطيئة اى عرضت لها حالة يضعف بها فالسرعة حالة للحركة يقطع
بها المسافة الطويلة في زمان ما ولزمان يقطع فيه المسافة الصغيرة او في زمان اقصر
منه والبطوء حالة في الحركة يقطع بها المسافة القصيرة في زمان ما واقصر من زمان
تقطع فيه المسافة الطويلة ومما عارضان لها ويا يفصل لقبولها الاشتداد والضعف
وعدم الاختلاف الذاتي بين السريع والبطيء والبطو ليس لتخلل السكنات بين اجزاء
الحركة والا لكانت نسبة السكنات المتخللة بين حركات عدو الفرس نصف يوم الى
حركاته في ذلك الزمان نسبة فضل حركة الفلك الاعظم على حركة اى حركة الفرس في ذلك
النصف فانا فرضنا ان الفرس يركض فرسخا والفلك قطع ربع دورة وهو
مما الارض ستة آلاف ميل وامثال نفس موضعه فلا يعلم الا الله فيكون سكناته
اكثر من حركاته الف الف مرة فينبغي ان لا يحس بحركاته القليلة المغمورة في تلك
السكنات لكن لا يحس به الا لحركة فنعين ان البطو ليس لتخلل السكنات وايضا

لو خرزنا خشبة في الارض فاذا ارتفعت الشمس من افقها الشرقي وقع لها ظل طويل
في الجانب الغربي ثم لا يزال يتناقص الى ان يبلغ الشمس الى غاية الارتفاع فاما ان يكون
حركة الظل في الانتقاص مساوية في السرعة لحركة الشمس في الارتفاع وهو محال والا
لاستوى النهاران في المقدار او يقال حركة الظل مشوبة بالسكنات دون حركات
الشمس فالصحة وهو ايضا محال لانه لو جاز ان يرتفع الشمس جزء وسكن الظل جاز
ذلك في الجزء الثاني والثالث حتى يتم الارتفاع ولم ينقص من الظل شيء وهو باطل واما
ان يقال ان حركة الظل ابطأ من حركة الشمس من غير تخلل السكنات وهو الحق وكذا الحال
في الرمي بحسب القرب الى مركزنا والبعد عنه والخروج في ثلث يشعب كذلك بل الموجب
له اى للبطوء في الحركة الطبيعية ممانعة المحرق فقط وفي القسرية ممانعة الطبيعة
والمحرق معا وفي الارادية ممانعتها اى ممانعة المحرق والطبيعة معا ويجوز ان
يستند الى الارادة ايضا والمشهور انه لا بد وان يتخلل بين كل حركتين مستقيمتين
سكون اختلفتا في اتصال الحركات المستقيمة المختلفة في الجهة للمحرك واحد سلم
احديهما الاخرى كالصاعدة والهابطة لمحرك واحد في مسافة واحدة فذهب بعض القدماء
كارسطو واتباعه الى امتناعه وهو المشهور واستدلوا عليه بان يقال لان الميل الحركي
للجسم الى جهة لا بد وان يكون حاصلا حينئذ اى مع ذلك الجسم الى ان يحصل ذلك الجسم في تلك
الجهة الى الحد المعين وذلك الوصول اما ان يكون في آن والا فلا يكون ذلك الحد اول جزء من المسافة
منقسما وكذلك الحركة عن هذا الحد لا بد وان يكون لميل اخر مقتض للرجوع عنه وحينئذ لا بد
وان يكون في آن آخر غير آن الوصول لاستحالة اجتماع الميل الى شيء كميل الوصول مع
الميل عنه اى عن ذلك الشيء كميل الرجوع عن ذلك الحد فيكون بينهما اى بين آني الوصول
والرجوع زمان والا لزم تتالي الانات وهو باطل لاستلزامه انقسام لا ينقسم
فيكون للجسم في ذلك الزمان المتوسط بين الى الوصول والرجوع ساكنا وهو المطلوب
ورد ذلك بمنع امتناع اجتماع الميلين وقد اجتمع الميلان المتقابلان في الجزء المومى الى الوقوف
صاعدا او هابطا وبمنع تتالي الانات فانه مبني على ان يكون الرجوع في الان وليس
كذلك فانه امر زماني من جنس الحركة وبمنع بقاء الميل للوصول فانه علة معده فلا يجب
بقاؤه مع الوصول واصل الجواب ان يقال سلمنا ان الوصول في آن والرجوع في آن
آخر وليس بينهما زمان ولا يلزم منه تتالي الانات المحال فان شرط امتناع الاجتماع
في الوجود ولا يلزم فان آن الوصول بعد ما انعدم حدث آن الرجوع فلا يلزم تالي
المحال ثم ان المراد من الآن ههنا جزء غير منقسم من الزمان لا الآن بمعنى طرف الزمان
فانه ليس من جنس الزمان فلا يقع ظ فالوصول لا للرجوع وانما هو لتعيين

بعض اجزاء الزمان عن بعض كالنقط والخطوط في المقادير مما الذي يدل عليه الحدس الظاهر
هو ان الرجوع ان كان على سمت الوصول يجب كلل سكون ما وان كان على طريقة الانعطاف
فلا يجب لان رجوع المتحرك على طريقة يستلزم وجود المتحرك في الجزء الاخير من المسافة آنا
للوصول وآنا للرجوع لئلا يخلو في الحصول فيه عن شيء منها فوجد المتحرك في جزء واحد من
المسافة اثنين وهو سكون ولا يلزم مثل ذلك في الانعطاف لان في ذلك يوجد في كل آن
في جزء من المسافة فلا يوجد فيه زمان سكون ولا يلزم على ذلك قضية وجوب سكون
الجبل النازل عصاه الزردة القاعدة حال التلاقي لان آن حصول الزردة في جزء التلاقي
يتقدم على نفس التلاقي لانه عالم يحصل لا يمكن التلاقي كما سيقدم على الرجوع وان التلاقي
هو آن الرجوع فيكون للزردة لوجودها في جزء من المسافة آنين آنا للوصول وآنا
للرجوع للجبل لوجوده في كل جزء من المسافة انا واحدا كما يجاب عنه من ان للزردة لاصطدام
الجبل بل نزول بريه اولا وهم عادي لا يبطل به الدليل العقلي فان من الممكن ان لا يزيل سلم
الريح ليست والكلام في مثل ذلك والمبحث الثالث من مباحث الاعراض النسبية
في الاضافة وقد يطلق لفظ المضاف كلفظ الاضافة على الاضافة نفسها اي الصفة التي تعقل
بالقياس الى نسبة اخرى ولا حقيقة لها سوى انها نسبة معقولة بالقياس الى نسبة
اخرى معقولة بالقياس اليها كالابوة والبنوة وحاصلها النسبة المتكررة التي
تعد من المقولات وهو المضاف الحقيقي اي ويسمى بذلك ويطلق ايضا على موصوفها يعني
معروض الاضافة كذات الاب الموصوف للابوة وقد يطلق عليهما اي للذات والصفة
جميعا فيقال لذات الاب وصفه الابوة مضافا وهو اي المضاف بمعنى الموصوف يسمى
المضاف الشهوري ولفظ الاضافة يطلق على ذلك ايضا على الثلثة ايضا حقيقيا وشهوريا
والمراد ههنا هو الحقيقي فانه هو المعدود من المقولات وحقيقتها النسبة المعقولة
بالقياس الى نسبة اخرى معقولة بالقياس اليها سواء كانتا متخالفتين كالابوة والبنوة
او متوافقتين كالاخوة من الطرفين وليس كل نسبة معقولة بالقياس الى الغير اضافة
فان النسبة التي هي غير الاضافة وان كانت حاصلتها معقولة بالقياس الى المعقول شيء
آخر لكن ذلك الآخر لا يكون معقولا بالقياس الى المعقول تلك النسبة فالنسبة الى الحرارة
بينهما من حيث هي نسبة غير اضافة والنسبة التي يوجد الطرفان بينهما هي الاضافة ولا يرد مثل
اللوازم البينة لانها ليست نسبة ولو سلم وانها لا تعقل بالقياس الى الغير لان المستلزم
يعقل ذلك الغير ولو سلم وان ذلك الغير غير المستلزم لا تعقل بالقياس اليه ومن خواصها التكا
في لزوم الوجود حتى انه اذا وجد احد المتضايفين في الذهن او في الخارج وجد الآخر فيه
واذا عدم عدم اما في الذهن وفي الخارج معا كالابوة والبنوة فانه اذا وجد احد هذين

الوصفين في شيء من الخارج او الذهن وجد الآخر فيه قطعا واذا عدم احدهما عدم الآخر
ايضا اذ لو وجد لوجد الآخر للتلازم في الوجود ولزلك كثيرا بالمزدوم في الوجود او في الذهن
فقط ولا وجود لشيء منهما في الخارج اصلا كالمتقدم والمتأخر الزمانيين فانهما وصفان
يعرضان الزمان اذا قياس محدود من احدهما معدوم من الآخر فلا وجود لهما الا في الذهن
فتكافئا باعتبار الوجود فيه ولا يوجد في الذهن احدهما بدون الآخر فنده الخاصة انما هي
بالقياس الى المضاف الحقيقي والمشهوري بمعنى المركب من العارض والمعروض
واما المشهوري بمعنى المعروض كذات الاب والابن والمالك والمملوك والمتقدم والمتا
فلا تكافؤ في شيء منهما اصلا ومن خواصها ايضا التكافؤ في وجوب الانعكاس بمعنى
انعكاس كل من المضافين على الآخر ومعناه ان حكم باضافة كل واحد منهما الى صاحبه من
كان ذكر ايضا مضافا اليه فانك كما تقول للاب اب الابن وكذلك تقول للابن ابن الاب
واما ان حكم باضافة احدهما الى صاحبه لامن حيث هو مضاف اليه فلا يجب هذا الانعكاس
فانك اذا حكمت باضافة الاب الى الانسان وقلت هذا اب الانسان ولم يلزم منه
ان تقول هذا انسان الاب وهذه الخاصة للمضاف المشهوري بمعنى المعروض الى قوله
من حيث انه معروض لعارضه كالاب والابن والمعلوم وغير ذلك فاذا نسب
احد المشهورين الى صاحبه وجب انعكاس هذه النسبة والمضاف الحقيقي فلا نسبة
فيه حتى يتصور الانعكاس فلا يقال للابوة ابوة البنوة وقاعدة الانعكاس ان يجيء اوصاف
المضاف فانك تلك الاوصاف اذا وضعتها ورفعت غيره يبقى الاضافة اورفعته
ووضعت غيره ارتفعت الاضافة فذلك الوصف هو الاضافة الحقيقية فاذا عبرت عن
كل واحد من الطرفين حاصل ذاع هذه الاضافة الحقيقية بلفظ مفرد او مركب ونسب
احدهما الى الآخر انعكست تلك النسبة قطعا ومن خواص الاضافة ايضا التكافؤ في الاطلا
والتحصيل ومعناه انها اي الاضافة اذا كانت مطلقة غير محصلة في ذات او محصلة
في طرف من المتضايفين كانت في الطرف الآخر كذلك يعني كانت في المطلقة مطلقة
وفي المحصلة محصلة حسب اطلاق وتحصيل ذكر الطرف نوعيا كان او شخصيا مثاله
اذا اخذنا الابوة على الاطلاق فهي بازاء البنوة على الاطلاق واذا حصلت الابوة في نوع
معين او شخص معين حصلت البنوة كذلك وهذا اعني وجوب التكافؤ في التحصيل
انما هو في الاضافة الحقيقية واما لو حصل موضوع احدهما يعني موضوع احد الاضافتين
الحقيقيتين لم يلزم منه ان يحصل موضوع الآخر فانه لو حصل موضوع الابوة وهو
ذات الاب قد لا يحصل موضوع البنوة الذي هو ذات الابن دور والاحام الرازي
في المحصل والمباحث المشرقية بعض خواص الاضافة في صورة تقسيم الاضافة والمص

اورد بعضا منها هيهنا عراة للخواص لكن بغير الاسلوب بترك لفظ الواو وايرادها بلفظ ثم للاشارة
الى التغاير بينها وبين ما ذكر من الاحكام للخواص والاول منها قوله ثم منها ما يتوقف من الاضافة
ما يتوافق في الطرفين كالتماثل والتساوي والاخوة فان مماثلة هذا للذاك يوافق مماثلة ذاك لهذا
في الحقيقة وكذلك في غيره او تختلف فيهما عدد والكمية اي كون الشيء نصفا للشيء وضعفا للشيء
فان الحاصل في احد الطرفين هو النصفية وفي الاخر الضعفية وكل منهما اثنان لكن الاخر اختلفا عددا
منضبطان مرتبة او يكون بحيث عدد وكمية اي كون الشيء زايدا على شيء او ناقصا عنه
فان الحاصل في احد الطرفين وهو الزايدية وفي الاخر الناقصية وهما مختلفان اختلافا غير منضبط
في مرتبة وايضا قوله والاتصاف بها اي اتصاف ذات المضايف بالاضافة الحقيقية قد كان في
الى صفة حقيقية في الجانبين اي كتاج الاتصاف بالاضافة بصفة اخرى حقيقة صار كل واحد من
الطرفين لاجلها مضافا الى الاخر كالعاشق والمعشوق فان في العاشق جهة او اركية من مبداء
الاضافة صار بها العاشق عاشقا للمعشوق وفي المعشوق جهة مدركية صار لتلك الجهة معشوقا
لعاشقه او كتاج اليها في احدهما اي في احد الجانبين فقط كالعالم والمعلوم فان العالم حصل
في ذاته كيفية هي العلم صار العالم لاجلها عالما والمعلوم لم يحصل شيء صار لذلك معلوما وقد
لا كتاج الاتصاف بالاضافة اي اتصاف المضاف بصفة حقيقية لا من الجانبين ولا في جانب
واحد كاليمين والشمال فانهما متضايفان بنصف بهما الجانبان من غير اعتبار صفة حقيقية
في شيء منهما بل انما هما متضايفان لاجل صفة اعتبارية وهو اعتبار ان اليمين اقوى الجانبين
وما يلي الجانب الثلاثي وغير ذلك والثالث قوله وبي اي الاضافة بعض سائر المقولات
حتى نفسها ومن المعلوم انه لا تقسيم للاضافة في هذا الحكم بل هو حكم كلي لكل الاضافة فلكم الامام
جعل من تقسيماتها واقتدى بها القوم بلا روية اما عروضها للواجب فكالاول والاخر واما
لباقي المقولات فالجوهر كالاب والابن والكم كالعظيم والصغير من المقادير والقليل
والكثير من الاعداد والكيف كالاحمر والابرد والاين كالاعلى والاسفل والمتى كالاقدم والاحدث
والمضاف كالاقرب والابعد والملك كالكاسي والعاري والفعل كالقاطع والاكار والانفعال كالاشد تقطعا وسخنا ومن احكام الاضافة ايضا ما ذكر هيهنا من قوله والاضافات
في شخصيتها ونوعيتها وجنسيتها وتضادها تابعة لمعروضاتها فان معروضاتها ان كانت
اشخاصا وانواعا واجناسا فكذلك الاضافات العارضة لها اذ ليس لها وجود مستقل
بل وجودها ان يكون لاحقا للاشياء مخصصها بتخصيص ذلك اللحوق وكذا تنوعها وتجنسها
وذلك يتهم على وجهين احدهما ان يوجد اللحوق والاضافة معا وذلك ليس هو المعقول بل هو
مركب منها ومن معروضها والاخر ان يوجد الاضافة مقدرة بها نوع من ذلك اللحوق والحاصل
العقلي ويوجدان جميعا كعارض واحد هو تنويع الاضافة وتخصيصها وتجنيسها فان الشابهة

مثلا موافقة في الكيف وهو غير الكيف الموافق والكيف الموافق ليس هو اضافة بل شيء
ذو اضافة واما الموافق منسوب الى الكيفية فهو المضاف ثم ان موافقة جنس الكيف
الشابهة وموافقة نوع منه نوع من اشابهه وموافقة شخص منه شخص من المشابهة
ايضا وكذلك الامر في المساواة الخ هي الموافقة في الكم وامثلته الخ هي الموافقة في الحقيقة الذي هو
جنس ونوع وشخص ثم اعلم ان الامام ذكر البحث ملتصقا بلزوم التكافؤ في الاطلاق
والتحصيل ولم يجعله من تقسيمات الاضافة لكن لكونه في الحقيقة تقسيما لها اوردوه المص
عقيبها ولعله جعله منها لما كان المتقدم من انواع الاضافة وقد تعلق بخصوصيات اقسام
المطالب العلمية فوجب ان يتعرض لتفاصيل اقسامه وبيان احوال كل قسم منها وكان
المقام مناسبا له فجعل عد اقسامه فرعا لمباحث الاضافة فقال فرع التقدم على الشيء
قد يكون بالزمان وهو ان يكون المتقدم قبل المتأخر قبلية لا يجامع القبل فيها مع البعد كتقدم
الاب على الابن فان الاب قد يوجد في زمان لم يوجد فيه الابن ثم انقضى ذلك الزمان
وجاء زمان اخر وجد فيه الابن فالمتصف بالتقدم ههنا اولا وبالذات هو اجزاء الزمان
ثم الاب باقترانه بها ولذلك نسل له بعدم زماني وقد يكون التقدم بالذات والطبع وهو
كون الشيء بحيث كتاج اليه شيء آخر ولا يكون مؤثرا فيه كتقدم الجزء على الكل وكتقدم الواحد
على الاثنين فانه لا معقول ذات الكل الذي هو عبارة عن مجموع هذا الجزء وذاك لا بذات
هذه لا جزاء سواء فرضنا لها الوجود او لا فانه حكم باعتبار ذاته وحقيقته لا باعتبار وجوده
او زمانه او غير ذلك والتقدم ايضا قد يكون بالعلية وهو تقدم المؤثر الموجب على معلوله
كتقدم الشمس على ضوئها واذ قد توقف لحوق المعلول على لحوق علية صح تقدم علة العلة
فيسمى تقدما بالعلية وقد يكون بالمكان والرتبة بان يكون المتقدم اقرب الى المبداء
المعين من المتأخر كتقدم الامام على المأموم اذا اخذ الصفوف من المحراب وبالعكس
اذا اخذت من الباب وقد يكون المتقدم بالشرف كتقدم العالم على الجاهل والحر
المستوائي وقبل ان تقدم بعض اجزاء الزمان على بعض خارج عن هذه الوجوه واجيب
بانه زمان لان المراد منه ما لا يجتمع القبل فيه مع البعد وذلك اجزاء الزمان بالذات وفيما
عداها بواسطتها وقيل يجوز ان يكون بالرتبة فان الامس متقدم على اليوم اذا اخذت
من جانب الماضي وبالعكس اذا اخذت من طرف المستقبل وهذا ليس بشيء اذ المتأخر
منها لا يسمى بالمتقدم بتحويل الاعتبار ولا يقال اليوم متقدم على الامس واذ قد جعل الفصل
الرابع في الاعراض النسبية جعل الكلام في جملتها بحثا مستقلا لوجوب الكلام
فيها والكلام في احوال الاين مبحثا ثانيا واستوفى الكلام فيه على مذهب المتكلمين
والحكماء الاين بوجوده والكلام في الاضافة مبحثا ثالثا للاهتمام بشانها لكثرة الكلام

ف

ت

ث

ج

ح

ثيرها واكتفى البواقى بما ذكره من تعريفاتها وهاتم منها اول الباب من تقسيم الاعراض
فاعتذر عنه وقال ليس فى سائر النسخة مزيد بحث فلنختم الكلام فى الاعراض على هذا
القدر ثم الشروع فى الباب الاول فى الاحوال العامة للممكنات ومن الباب الثانى فى
الاحوال المختصة بالاعراض شرع الآن فى الباب الثالث فى الجواهر فقال
الباب الثالث فى الجوهر فكما قد سمعت ان لفظ الوجود اسم مشترك بين معان كثيرة
لكن المراد منه ههنا هو الموجود فى موضوع بقرينة ما ذكر فى تقسيم المعلومات فان البحث
حينئذ لفظ الجوهر مطلق على معان كثيرة باشتراك الاسم فانه يقال جوهر لذات لكل
شئ كالانسان او كالبياض ويقال جوهر لكل موجود ذاته لا يحتاج فى الوجود الى ذات
اخرى تقارنها حتى كان بالفعل وهذا معنى قولهم الجوهر قايم بذاته ويقال جوهر لما كان بهذه الصفة
وكان من شانه ان يقبل الاضداد تعاقبها ويقال لكل ذات وجوده ليس فى محل ويقال جوهر
وجوده ليس فى موضوع وهذا هو المقولة المقصودة فى المقام وعليه اصطلح قدماء الفلاسفة
حتى زمان ارسطاطاليس فى استعمالهم لفظ الجوهر وبه يتعلق المطالب العلمية من كونه
موضوعا للحكمة الطبيعية ومنا طا للاستدلال على وجود الصانع الذى هو الغرض من البحث
ههنا وقد سبق الفرق بين الموضوع والمحل فى قولهم الموجود لا فى موضوع الموجود لا فى محل
قايم فى نفسه بالفعل مقوم له ولا باس بان يكون فى محله لاستقوم المحل بالفعل كالصورة
الجسمية للهيولى والنوعية للجسم فانه وان كان فى محل لكنه ليس فى موضوع فكل موجود وان
كان مثل البياض والحرارة فى جوهر بالمعنى الاول والمبدا الاول جوهر بالمعنى كلها الاثنان
الذى من شانه ان يقبل الاضداد وانما لم يطلق عليه اصلا شيوع استعماله فى الممكنات
للتاديب الشرعى والهيولى جوهر بالمعنى الرابع والنفس ليس جوهرا بالمعنى الثالث والثانى
والصورة جوهر بالمعنى الخامس ومع هذه الكثرة فى معنى الجوهر فالمراد منه ههنا على راى الحكماء
هو الموجود لا فى موضوع تشمل الهيولى والصورة والجسم وقد يجعلونه قسما من الممكن
وخرجوه بانه موجود لا فى موضوع وعنه ما ذكره المص فى تقسيم المعلومات على رايهم والقرينة
لتعيين الشركى ان المقصود بالبحث مقولة لمقابلة المقولات الاعراض والمتكلمون يخصصون
اسم الجوهر بالجزء الفرد المتحيز بذاته الذى لا ينقسم اصلا ويسمون المنقسم جسما لا جوهرا
ولذلك يمتنعون عن اطلاق اسم الجوهر على الواجب ج وقد يطلقونه على ما هو الاعم منه ومنه ما ذكره
المص من انه ممكن متحيز لذاته واذ قد ذكر المص تعريف الجوهر بالمعنى المقصود ههنا على مذهب
الحكماء والمتكلمين فيما سبق اكتفى به ولم يعده ثانيا وشرع فى تقسيمه والاقسم الواجب
ان يوقف ثم تقسيم قال الحكماء الجوهر اما ان يكون محلا لجوهر اخر وهو الهيولى التى هى جزء
للاجسام بالفعل او حالا فى جوهر آخر وهو الصورة الجسمية والنوعية اللتين هما جزءان

للجسم او مركبا منهما اى من الحال والمحل وهو الجسم او لا كذلك اى لا يكون شيئا من المحل او
الحال او المركب منهما وهو المفارق عن المادة والصورة وعن سائر الاجزاء او لا يتصور
التركيب عندهم فى الجواهر بدون الحلول فان تعلق ذلك المفارق بالجسم تعلق التدبير
والتصرف نحو النفس العنصرية او الفلكية المدبرة فى كل منها والا اى وان لم يتعلق به اصلا
او تعلق بغير ذلك الوجه كالتعلق على سبيل التاثير مثلا نحو العقل ولا يخفى ان معنى هذا الاقسام
يقال للجوهر اما ان يكون محلا لجوهر اخر او لا والاول هو الهيولى والثانى اما ان يكون حالا
فى جوهر آخر او لا والاول الصورة الجسمية او النوعية والثانى اما ان يكون مركبا من المحل و
الحال او لا والاول هو الجسم والثانى اى الذى لا يكون حالا ولا محلا ولا مركبا منهما هو المفارق
فى ذاته عن مقارنة الحلول وهو ح اما ان يتعلق بالجسم تعلق التدبير والتصرف او لا والاول
هو النفوس المدبرة فى الاجسام والثانى هو العقول وهذا كما ترى حصر عقلى دايرين بين
النفى والاثبات وليس عند العقل احتمال قسم للجوهر غير هذه الاقسام وان كان عندنا
احتمال الزيادة على اكثر مما وجد من كل قسم بالفعل اذا قطع النظر عن مقتضيات الحكمة
الالهية والعناية الازلية فى ترتيب سلسلة العلل والمعلولات فيكون الزيادة فى قسم
القسم لا فى نفس القسم فلا تخل للحصر ولو فرض للعقل مثلا او للنفس اجزاء بالفعل
لكانت من من القسم الاخير ويسمى بالعقل ايضا وكذلك لو وجدت الاجزاء الغير المتحيزة
او الخطوط او السطوح الجوهرية لكانت من القسم الاخير ايضا غاية ان ينقسم ذلك القسم
الى قسمين او اكثر لكن عند وجود الاجزاء لها وكذا الجواهر الفردة وما فى حكمها لامتناع تركب
الجواهر بلا حلول والحلول يناقض التحيز والذاتى المعتبر فى ذاتها وكذلك لو وجد مركب من الحال والمحل
غير الذى هو الجسم بالفعل لكان ذلك هو الجسم ايضا اذ لا معنى للجسم الا هذا وبهذا انقدح
اندفاع الاوهام الواهية فى هذا المقام وقال المتكلمون اى الاشاعرة منهم كل جوهر فهو
متحيز اى قابل للاشارة الحسية وما لا يكون كذلك لا يكون جوهرا وهم انكروا وجود الجواهر
المجردة وكل متحيز اما ان يقبل القسمة فى جهة او اكثر فهو الجسم او لا يقبلها اصلا وهو الجوهر
الفرد فعندهم الجوهر منحصر فى هذين القسمين وان اقل ما يتركب منه الجسم جوهران
من الجواهر الفردة الغير المتحيزة اصلا والمعتبر لهم منهم اطلقوا على المركب من الجزئين او اكثر
ناسب خطا الاجسام على المركب من الاكثر من الجزئين فى سمتين سطحا وانما اطلقوا
لفظ الجسم على المركب فى جهات ثلث ومباحثة اى مباحث الجواهر يتحير عند الفلاسفة
فى الفصلين الفصل الاول فى مباحث الاجسام من بيان حقيقتها وتفصيل اجزائها و
الفصل الثانى فى الجواهر المجردة من العقول والنفوس جعل فصل الاجسام اولا لان
اثبات سائر الجواهر انما يتم بها فيتوقف عليها اثبات العقول والنفوس واذ قد كانت

الهيولية للجسم بينه بوغرها عن النفس وعوارضه للحس من حيث ان التعقل ادرك بعض
اعراضه بالحس كطعم ولونه وحرارته وبرودته وغير ذلك وحكم بذلك على وجود جوهر حامل
لتلك الاعراض حكما ضروريا لم يلتفت الحكم الى اثبات وجوده بالبرهان وبدا بتعريفه فقال
البحث الاول من مباحث الاجسام في تعريف الجسم واعلم اولا ان المنقول من قدماء
الحكماء انهم اطلقوا لفظ الجسم على معان ثلثة بالاشتراك اللفظي يقال بقال جسم لكم متصل يقبل
سار في ابعاد ثلثة فيسمى ذلك عندهم بالجسم التعليمي ويقال جسم بصوره جوهر يمكن ان يفرض
فيه ابعاد كيف شئت طولا وعرضا وعمقا ذوات حدود معينة يسمى ذلك عندهم بالصورة
الجسمية ومصداق التغاير بين المعنيين في الوجود للخارج في قطعة من الماء اذا شمسة او غيره
ذلك فانه اذا ابدلت شكله بدلت فيه الابعاد الوضعية ولم تسق واحدة منها بعينه واحدا بالعدد
وبقيت الصورة الجوهرية القابلة لهذه الاحوال على حالها واحدة بالعدد من غير تبدل شخصي
ولا تغير معنوي وكذلك اذا تكاثف الجسم وتخلخل لم يستحل صورته الجسمية واستحال ابعاده
الوضعية وهذا هو المغاير بينهما ويقال جسم لجوهر مؤلف من هيولى وصورة جسمية
بالمعنى المذكور ويسمى ذلك الجسم الطبيعي وهذا الاخير هو المراد من الجسم المبحوث عنه في
المقام من انه مركب من الهيولى والصورة عند الفلاسفة ومن الاجزاء الغير المتجزئة عند
المتكلمين الى غير ذلك من الاحكام الآتية للاجسام ثم التعريف المذكور من قوله والمراد بالوضع عند
جمهور المتأخرين من الفلاسفة والمتقدمين انه الجوهر القابل للابعاد الثلثة المتقاطعة على
زوايا القائمة وكذا قولهم جوهر يمكن ان يفرض فيه الابعاد الثلثة المتقاطعة على زوايا
قائمة ليس بصادق على الجسم التعليمي لانه هو نفس الابعاد فليس بقابل له حتى لو لم نذكر
لفظ الجوهر لم يصدق عليه ايضا بل هو صادق على الصورة الجسمية اصالة وبواسطته
على الجسم الطبيعي الذي هو المقصود بالتعريف هنا فظهر اختلال التعريف للجسم بالمعنى
المقصود هنا بهذا الوجه على مذهب القائلين بان الصورة الجسمية جزء الجسم الطبيعي
لانه لم يكون تعريفا للمقصود بوصف يصدق على ما ليس بمقصود في المقام فلا يكون مانعا
بل كان مخلا لانه غير المقصود في المقام واما على مذهب من لم يقل بتركب الاجسام
من الهيولى والصورة وقال ان الجسم هو الجوهر الواحد ان المتصل في حد ذاته القابل بذاته
الغير المركب من القابل المحل كما نسب الى افلاطون ومتبعه فصادق عليه ويختص به ويكون
له تعريفا جامعا ومانعا نعم اسند واهذا التعريف الى المتأخرين القائلين بان الصورة
الجسمية جزء الجسم لانه اعتذر السيد الشريف عنه بقوله ولا باس لان الجسم
في بادي الرأي هو هذا الجوهر المتحد في الجهات اعني الصورة الجسمية واما ان هذا الجوهر قائم
بجوهر اخر فمما لم يثبت الا بانظار دقيقة في احوال هذا الجوهر المتحد المعلوم وجوده بالضرورة

فالمقصود هنا توضيحه اقول لا فايدة فيه لان الغرض من التعريف هو الكاشف او رسما تعيين المقصود
وتمييزه عما عداه فالغرض منه هنا تعيين محل المباحث الآتية وهو موضوع هذا القسم من
العلم وهاهنا الجسم الطبيعي وهو المركب عندهم فتعريفه بما يصدق على جزئه الكل
ذلك الغرض بل من جملة ما تقصد من التعريف افراد احتماله وتمييزه المقصود منه نعم يجوز اثبات
بعض احكام الجزء على الكل لكونه جزءا ظهر لكن ذلك ليس بطريق في التعريف ولو سلم فلا يجوز
ذكر في جزء اشترك مع الكل في الاسم لاظلال الغرض هذا ثم انهم انما اعتبروا الامكان والوضع
والقبول للابعاد في الجسم مع ان كل جسم له امتداد في الجهات الثلث على تقاطع الزوايا
بالفعل وهو المراد من الابعاد الثلثة للجسم لانهم لما رأوا ان الجسم من الابعاد ما
هو المتقاطع على الزوايا القايمة وانما يظهر ذلك ظهورا تاما باطراف ونهايات متميزة بعضها
عن البعض بالفعل وفيما ليس له اطراف متمايزة بالفعل انما يتصور باعتبار الاطراف لو فرض
فكان تعدد ابعاد الجسم وتقاطعها انما هو بحسب الاطراف والنهايات المتميزة ولما لم
يكن كل الجسم كذلك بالفعل اعتبروا فيه الوضع والامكان والقبول وغير ذلك جريا على تقدير
ان صرحوا بان ليس في الكرة والاسطوانة ابعاد بالفعل بخلاف المضلعات فان ابعادها
بالفعل واما على تقدير ان لا يصرحوا بذلك فالوجه في توجيه كلامهم هذا انه ليس في الجسم كرة
كان او مضلعا ابعاد متعددة بالفعل وما كان فيه بالفعل الا امر واحد ممتد في جميع الاطراف
الثلثة المتقابلة فاذا اراد واوصف ذلك الممتد الذي هو مختص بالجسم من كونه ممتدا في الاقطار
الثلثة على زوايا قايمة اضطروا الى ان يقولوا يمكن ان يفرض اذ ليس في شئ من الجسم ابعاد
بالفعل كذلك فانه وان كان في اطراف البعض كالمضلعات مثلا خطوط وسطوح عرضه
لكن لا تقاطع بينها بالفعل وانما تقاطع تلك ايضا فرضي قال المحقق واعترض عليه اي على التعريف
المذكور للجسم بان الجوهر المذكور في موضع الجنس لم يثبت جنسيته شئ مما ذكر من
ان جنسية المقولات لما كنها غير معلومة والجواب ان كون جنسه الجوهر غير معلوم لا
كل يضر التعريف به فانه هو المعلوم مما يتصور ان يكون جنسا للجسم وهذا القدر كاف في
التعريف والا فالعلم بحقيقة الجنس شئ من الحقايق غير محقق اصلا قال واعترض ايضا
بان القابل ان كان عرضا لم يكن جزء الجوهر الذي هو الجسم فلا يكون فصلا له لان فصل الشئ
جزء المقوم واذا امتنع تقوم الجوهر بالعرض امتنع كون العرض فصلا الجوهر وان كان
اي القابل جوهرا دخل الجنس اي الجوهر فيه لان الفرض انه جنس لجميع ما تحته والا فلا
يثبت جنسية للجسم ايضا وح يندرج فصلا اخر لذلك الفصل ليتميز عما شاركه
في الجوهر من انواع الجواهر حتى من نفس الجسم ايضا وننقل الكلام الى فصل الفصل من انه
ان كان عرضا لا يكون جزء الجوهر وان كان جوهرا فلا بد له ايضا من فصل وح يتسلسل الفصول

الى غير النهاية فيلزم امتناع تعقل كنه ماهية الانواع الجوهرية وبهذا اى بلزوم التسلسل
في الفصول على تقدير ان يكون فصل الجوهر او يقوم الجوهر بالموضوع على تقدير ان يكون عرضا
علم ان الجوهر لا يكون جنسا لما حكمنا من ان هذا كما كان استدلالا على امتناع فصليته فانه ايضا
كذلك استدلال على امتناع جنسيته الجوهر ايضا هذا ما قالوا والجواب ان الترديد المذكور
من باب الاغاليط سبقني ان يكتب مثله في الكتب المدونة لان ذلك انما يجري في الموجودات
المتفاصلة في الوجود والانية وليس الجنس والفصل كذلك بل انما هما من المعروضات العقلية
والصور الذهنية التي اخوذة من الامور المتفاصلة في الوجود بحسب الاشتراك والاختصاص
فلا يجري فيه الترديد المذكور والا فيجوز ارادة في جميع الفصول مثل ان يقول الناطق اما
حيوان او ليس بحيوان فعلى الاول يلزم ان يتقوم الحيوان بغير الحيوان وعلى الاول يلزم التسلسل
بمثل ما ذكر هذا هو الجواب لما ذكرده من ان الفصل يجوز ان يكون جوهرا على معنى ان
يكون الجوهر عرضا حاله كما هو حال سائر الفصول مع اجناس الانواع لانه لا بد ان
يكون للفصل حقيقة اخرى مغايرة للجوهرية التي عرض عام له فلا يكون الا عرضا لاختصار
الممكنات فيهما فيلزم تقوم الجوهر بالعرض ومن المعلوم ان العرض العام وما فرده انما
يتقوم بمحال العرض العام فيلزم تقوم الجوهر بالعرض وهو اشد محذورا ولما قيل ايضا
من ان الفصل لابهام فيه فلا يحتاج الى فصل اخر لان الفصل على ذلك السبيل يكون من
انواع الجنس فيكون جنسها لابهام جنسه كسائر الانواع فيحتاج الى فصل اخر قطعا وانما
لا يكون الفصل جنسا بالقياس الى ما يتقوم بذلك الفصل الا يرى ان الناس يتقوم بالجسم
ويتقوم بالناطق وبذلك قالوا ان فصل الجنس جنس لما حكمنا يلزم على العرض المذكور
ان يكون للفصل الذكور فصل اخر فتسلسل الفصول على تقدير تسليم الترديد جوابا وقالت
المعتزلة في توصيف الجسم انه الطويل العريض العميق اي هو جوهر له امتداد في الاطراف الثلثة
وهم ان اراد وا بالطول اول ما عرض منها وبالعرض ما يعرض ثانيا وبالعمق ثالثا لكان ذلك امورا
التوصيفات لانه لا شئ من الاجسام عن هذه الخاصة ولو اريد بقول الفلاسفة القابل
للابعاد الثلثة المتقاطعة هذا المعنى وكان معنى القابل للابعاد المحل للابعاد ولكان الجسم
فان الجسم لا يخلو عن امتداد الى الاطراف الثلثة كريا كان او مضلعا وما قيل مما ان الكره
المصمتة لا ابعاد فيها بالفعل كلام لا محصل له فانه ان كان المراد بالابعاد الامتدادات الثنائية
الى الاطراف المتمايزة فلا فرق بين المصمت وغير المصمت وان اريد بها مجرد الامتدادات
بتمام اطرافها او الاخير كما هو محقق في المصمت ايضا وهو الوقوف ما ذا يفيد في امر الابعاد بهذا المعنى
وقال بعض اصحابنا يعني الاشاعرة انه اي الجسم جوهر مركب من جزئين فصاعدا يعني
انهم قالوا ان الجسم مركب والتركيب معتبر في ذاته واقل ما يركب منه هو الجزء ان من الاجزاء

الى غير النهاية فيلزم امتناع تعقل كنه ماهية الانواع الجوهرية وبهذا اى بلزوم التسلسل
في الفصول على تقدير ان يكون فصل الجوهر او يقوم الجوهر بالعرض على تقدير ان يكون عرضا
علم ان الجوهر لا يكون جنسا لما حكمنا من ان هذا كما كان استدلالا على امتناع فصليته فانه ايضا
كذلك استدلال على امتناع جنسيته الجوهر ايضا هذا ما قالوا والجواب ان الترديد المذكور
من باب الاغاليط سبقني ان يكتب مثله في الكتب المدونة لان ذلك انما يجري في الموجودات
المتفاصلة في الوجود والانية وليس الجنس والفصل كذلك بل انما هما من المعروضات العقلية
والصور الذهنية التي اخوذة من الامور المتفاصلة في الوجود بحسب الاشتراك والاختصاص
فلا يجري فيه الترديد المذكور والا فيجوز ارادة في جميع الفصول مثل ان يقول الناطق اما
حيوان او ليس بحيوان فعلى الاول يلزم ان يتقوم الحيوان بغير الحيوان وعلى الاول يلزم التسلسل
بمثل ما ذكر هذا هو الجواب لما ذكرده من ان الفصل يجوز ان يكون جوهرا على معنى ان
يكون الجوهر عرضا حاله كما هو حال سائر الفصول مع اجناس الانواع لانه لا بد ان
يكون للفصل حقيقة اخرى مغايرة للجوهرية التي عرض عام له فلا يكون الا عرضا لاختصار
الممكنات فيهما فيلزم تقوم الجوهر بالعرض ومن المعلوم ان العرض العام وما فرده انما
يتقوم بمحال العرض العام فيلزم تقوم الجوهر بالعرض وهو اشد محذورا ولما قيل ايضا
من ان الفصل لابهام فيه فلا يحتاج الى فصل اخر لان الفصل على ذلك السبيل يكون من
انواع الجنس فيكون جنسها لابهام جنسه كسائر الانواع فيحتاج الى فصل اخر قطعا وانما
لا يكون الفصل جنسا بالقياس الى ما يتقوم بذلك الفصل الا يرى ان الناس يتقوم بالجسم
ويتقوم بالناطق وبذلك قالوا ان فصل الجنس جنس لما حكمنا يلزم على العرض المذكور
ان يكون للفصل الذكور فصل اخر فتسلسل الفصول على تقدير تسليم الترديد جوابا وقالت
المعتزلة في توصيف الجسم انه الطويل العريض العميق اي هو جوهر له امتداد في الاطراف الثلثة
وهم ان اراد وا بالطول اول ما عرض منها وبالعرض ما يعرض ثانيا وبالعمق ثالثا لكان ذلك امورا
التوصيفات لانه لا شئ من الاجسام عن هذه الخاصة ولو اريد بقول الفلاسفة القابل
للابعاد الثلثة المتقاطعة هذا المعنى وكان معنى القابل للابعاد المحل للابعاد ولكان الجسم
فان الجسم لا يخلو عن امتداد الى الاطراف الثلثة كريا كان او مضلعا وما قيل مما ان الكره
المصمتة لا ابعاد فيها بالفعل كلام لا محصل له فانه ان كان المراد بالابعاد الامتدادات الثنائية
الى الاطراف المتمايزة فلا فرق بين المصمت وغير المصمت وان اريد بها مجرد الامتدادات
بتمام اطرافها او الاخير كما هو محقق في المصمت ايضا وهو الوقوف ما ذا يفيد في امر الابعاد بهذا المعنى
وقال بعض اصحابنا يعني الاشاعرة انه اي الجسم جوهر مركب من جزئين فصاعدا يعني
انهم قالوا ان الجسم مركب والتركيب معتبر في ذاته واقل ما يركب منه هو الجزء ان من الاجزاء

الزوجة والجوهر عندهم قسمان لانه ان قبل القسمة بوجه فجسم والا فجزء لا يتجزى و
روى عن بعضهم انه قال كل واحد من الجزئين اللذين يتركب منهما الجسم جسم لان الجسم انما قا
منهم انه الذي قام به التاليف وهو عرض فلا يقوم الا على واحد وهو كل واحد من الجزئين لا الجزء
ولا يخفى ما فيه قال المحقق ولا شك ان حقيقة الجسم اظهر من ذلك اي مما ذكر من التعريفات
لان كل عاقل يعلم ان كل واحد من الاجسام كونه ذا حجم وامتداد وحيز وان لم يخطر بباله الزوايا
والابعاد مفصلا عن التقاطع على الزوايا القايمة والطول والعرض والعمق والجزء الذي لا يتجزى
فان كلا منها من التصورات العامضة التي لا يحصل الا فراد الاذكياء هذا كلام الامام في المحقق
وغيره والجواب ان المعلوم بالمشاهدة وغيرها هو الانية والوجود في الخارج والمراد
بالتوصيف بيان حقيقة ونوعه ماهيته بينها فرق فارق والبحث انما هو من مباحث الاجسام
في اجزائه الخارجية ومن المعلوم ان الاجسام اجسام مركبة من اجزاء تختلف الطباع ومعلومة
التركيب منها ومنها ما ليس كذلك اما في القسم الاول فاتفاق على انه يقبل القسمة الخيرة
وان يوجد فيه شئ دون شئ لكن اختلاف في ان الاجزاء التي يمكن فرضها وجودها
بالفعل وان لم يحس مفاصلها او لا يوجد كذلك وايا ما كان فاما متناهية او غير متناهية
فهذه اربعة احتمالات ذهب الى كل منها طايفة من العقلاء الاول ان الاجزاء الممكنة
كلها موجودة بالفعل وانها متناهية ولا يمكن قسمة غير موجودة بالفعل اصلا وعبر عن ذلك
بقوله ذهب جمهور المتكلمين الى ان الاجسام البسيطة الطباع التي لا يحس منها الاجزاء
بالفعل ولا يصدر عنها الاثار المختلفة مركبة من اجزاء صغار لا تنقسم اصلا اي لا قطعا ولا كسرا
ولا وهما ولا فرضا والا لزم خلاف المقدر من كون بعض الانقسامات ممكنة غير حاصلة بالفعل وهذا ايضا مذهب قوم من قدماء الفلاسفة وقيل لا ينقسم تلك الاجزاء قطعا لكن
ينقسم وهما وفرضا وكان هذا هو المعنى مذهب ديمقراطيس فان الاجسام البسيطة
عنده مركبة من اجسام صغار غير قابلة للقسمة الفعلية لكنها قابلة للوهمية والفرضية
والحق انه اطلق على الجزء اجسام وهذا القابل اجزاء ولا يعتد بهذا القدر من الحق و
لعل لذلك لم يلتفت المحقق ذكر مذهب ديمقراطيس وانت ان الاجزاء الممكنة كلها موجودة
بالفعل وانها غير متناهية وهو قول النظام من المعتزلة وبعض من الاوايل اشار اليه
بقوله وقيل انها مركبة من اجزاء غير متناهية ولا يمكن ان ينقسم شئ منها اصلا ما عرفت
من لزوم خلاف المقدر على تقدير امكانه والثالث انه لا اجزاء فيها بالفعل اصلا بل هو
متصل واحد بلا مفصل بالفعل اصلا كما هو عند الحس لكنه قابل للانقسامات الغير المتناهية
وعبر عن ذلك بقوله وذهب جمهور الحكماء الى انها اي الاجسام البسيطة متصلة واحدة كما
هي عند الحس لكنها قابلة للانقسامات لا نهاية لها لا بمعنى انها يمكن ان يوجد فيها جميع

الانقسامات الممكنة بالفعل معا اذ هو محال عندهم ايضا بل بمعنى ان الجسم لا يقبل بالانقسام الى حد
ينتهي وراءه القسمة فانه منها صنفت اجزاء ما جدا فهو قابل لها بعد وليس من الواجب
ان يكون كل ما يمكن وجوده في ذاته يمكن على جميع الاوضاع فالانقسامات الغير المتناهية ممكنة
في ذاتها وان كان ممتنعا وجودها بالفعل معا كما قال المتكلمون ان مقدورات الله غير متناهية
في حد ذاتها مع ان وجود جملتها بالفعل محال لامتناع امور متناهية معا بالفعل واتصاف
امور غير متناهية بالوجود بالفعل بل مرادهم ان قدرته لا تصل الى حد ينتهي عنده ويصح
ان يقال لم يبق قدره ولا مقدور واصلا هذا خلاصة ما قالوا وفيه بحث لان ما يقبل القسم
ويمكن في شأنه من الانقسامات الغير المتناهية انما يمكنه لذاتها بحيث لا يتوقف امكانه
على شيء اصلا او يتوقف فان توقف امكانها فيما ذا يتوقف مع انه لا توقف بين
الانقسامات التي تقبلها الاجسام فان انقسام الجزء لا يتوقف على انقسام الكل وبالعكس
ولذلك ادعى المتكلمون حصول جميع الانقسامات الممكنة بالفعل من غير توقف ولا ترتيب
واما ان كان امكانها لذاتها وامكان لذاته لا يلزم من فرض وقوعه محال ما لم يعقه عائق فلم يعرف
حصول تلك الانقسامات الممكنة والاقسام الممكنة لذاتها بالفعل فيلجئ مذهبهم مذهب النظام
فيلزمهم ما يلزم عليه وعلى اصحاب الجزء نوقعوا فيما هربوا عنه وقضية مقدورات الله ليست
كذلك له لان وجودها قد يكون متنافية ومتدافعة وقد يكون متوافقة كقضية الجزء والمنقسم
والعلة والمعلول فلذلك التنافي والتوقف لا يمكن ان يتحقق جميع المقدورات وان كانت مقدورة
بالفعل والحجارة ليس في الجسم المفروض انقسامه بالفعل ولا تقبل قسما اي غير انها قابل
موجود واحد كما هو عند المحصلين قابل لانقسامات متناهية وينتهي الانقسام الى اقسام
غير منقسمة بالفعل خارجة عما يقبل في شأنه الترديد المذكور من انه قابل او غير قابل لان القسمة الفعلية معناها
محلها ولا يجوز ان ينتهي الانقسام الى ما ليس بشيء اصلا حتى لا ينتهي الى ما يخرج عن
قابلية القسمة ولعل هذا هو المراد مما حكي عن افلاطون من ان الجسم بالجملة ينتهي الى ما ينحل
ويعود الى الهيولى وهذا هو الحق في المقام ويجوز ان يراد بهذا ما ذكره بقوله وقيل انها اي
الاجسام متصلة واحدة كما هو عند المحصلين قابلة لانقسامات متناهية فان الظاهر انه
اراد به ان ما ينتهي اليه القسمة من الاقسام لخاصة خارجة عن صحة الترديد ثم ان المحض
قد ضمن كلام المتكلمين مبنى دعويين احديهما ان الاجسام البسيطة الطباع مركبة من
اجزاء بالفعل لا تتجزى والثانية ان تلك الاجزاء لا تنقسم اصلا ولم يتعرض لاحد هاتين ان
تلك الاجزاء متناهية لاستلزام عدم الانقسام اياه فاورد لكل منهما حجتهم فقال وحجة
المتكلمين على ان الاجسام البسيطة مركبة من اجزاء صغار بالفعل ان الجسم اي جسم كان
قابل للقسمة بالفعل اتفاقا اذ الا فلا يكون جسما وكل ما هو قابل للقسمة كذلك فهو

ليس بواحد في نفسه ولا يمكن ان يكون متصلا في ذاته والا اي وان لم يكن ذلك القابل
منقسما بالفعل بل كان واحدا في نفسه لتعاقب به وحدة او لا معنى للواحد الا ما قام
به الوحدة وكانت الوحدة حالة فيه وهي انقسمت الوحدة بانقسامه لان انقسام المحل يوجب
انقسام الحال ضرورة ان الحال في احد الجزئين غير الحال في الجزء الآخر مع ان انقسام الوحدة
باطل لان معنى الوحدة عدم الانقسام او ما يستلزمه والجواب ان الوحدة ولو سلم
انها وجودية حالة في المحل حلول السريان لكنها بفنا والقسمة فاذا طرأت على حالة القسمة
انقسمت تلك الوحدة بالكلية ووحدة اثنينية في محلها ويلزمها وحدات آخر كما في سائر
الاضداد لا انها باقية في الحال بعد القسمة حتى يلزم انقسامها من انقسام محلها والدليل
القاطع على ان كل قابل للقسمة منقسم بالفعل بقوله وايضا كل منقسم اي كل ما هو قابل
للانقسام بتميز مقاطع اجزائه بعضها عن بعض بالفعل لخواص مختلفة فان منقطع النصف
منتصف بالنصفية ولا ينتصف به غيره من المقاطع وكذلك منقطع الثلث والربع وغير ذلك
واذا انتصف تلك المقاطع سلك الخواص الاربعة المتميزة بعضها عن الآخر فيكون موجودة
بالفعل اذ لا تميز الا عند وجود بعضها عن الآخر فيكون كل قابل القسمة منقسما بالفعل
منعدد ابتعدد المقاطع في المقاصل الممكنة والجواب ان غير المقاطع وان كان تميزا حقيقيا
باوصاف حقيقية لكن لا تقتضي وجود الانفصال بالفعل الذي هو المطلوب انما تقتضيه وجود
نفس المقطع لا وجود محل المتميز عما عداه وما قال لكما من ان الاختصاص بالخواص يوجب
الانقسام بالفعل فليس مرادهم منه الانقسام الحقيقي الذي سنفصل احد القسمين على
الآخر بالفعل بل المراد منه مجرد تميز احد القسمين بالفعل عن الآخر بالخواص واللوازم
والثالث عائد على ان كل قابل للقسمة منقسم بالفعل بقوله وايضا هو بالقسمين
المتقاصلين بالتقسيم الذي اتفق على امكانه ان كانت قاصلة قبل وجود التقسيم بالفعل فهو
المطلوب من كون الجسم مركبا من اجزاء بالفعل والا اي وان لم يكن هو بالقسمين
الحاصلين بعد القسمة موجودة في ذلك الجسم قبل القسمة بالفعل لكان التقسيم احداثا
للجسم الاول واحداثا للقسمين الآخرين فعلى هذا لو شق بعوضة بمبرد على ابرة سطح
البحر المحيط لكان قد احدث البحر الاول واوجد بحرا آخر وفاوه اي فاوه وذلك باطل
اصلا والجواب عنه ان قسمة الجسم الواحد المتصل في نفسه انما تبطل البهوية وتحدث
الاثرية ان لو جعل الجسم قسمين في الحس والحقيقة بحيث يتميز احد القسمين منه عن
الآخر في الاسم والخواص واللوازم وسائر الامور المتميزة شائعا في شيء فلا شك
انها انما تتحقق بعدم الجسم الاول وحدوث الجسمين الآخرين في حاوية واما قضية شق
البعوضة او السفينة او غيرها من العوارض التي لا يجعل الواحد اثنين في الاسم

والخواص واللوازم فلا يبطل البرهنة ولا يحدث الاخرى ومما يبتنى ان لا يقول احد الا يرى ان
البحر على تقدير تركبه من الاجزاء الفردة المتفاصلة بالفعل اخذ منه ملؤ عرفه لا ينقص اجزاؤه
اوصب عليه ملؤ ما من فانه لزاد البتة ومن المعلوم ان الزايد عن الناقص فيكون ذلك البحر
غير ذلك وهو فاسد لا يخفى على احد وانتم اذا تعلمتم ان الشئ لا يكون ما ساقص بعض اجزائه او
ازداد شيئا آخر لعدم تبدله في الاسم والرسم والخواص اللازمة والوجود فبالاولى ان
يقول القائلون باتصال الاجسام ان مثل شق البعوضة وغير ذلك لا يجعل شخصا من البحر
شخصين وغير ذلك اذ قد تم الوجوه المذكورة من الحجج ثبت ان كل جسم بسيطا كان او غير بسيط
ليس بواحد في نفسه ومتصل بذاته بل هو مركب من اجزاء بالفعل له مفاصل بالفعل ثم اذ
قد اثبت الدعوى الاولى بالحجج المذكورة شرع ان يثبت الدعوى الثانية فقال وتلك الاجزاء
التي يتركب عنها الاجسام لا ينقسم اصلا لا فعلا ولا وهما ولا فرضا لوجوه منها قوله والا
اى لم يكن كذلك بل كانت قابلة للقسمة بوجه من الوجوه لكانت ذوات اجزاء بالفعل
لما من الوجوه المذكورة على ان كل قابل للقسمة فهو منقسم بالفعل وهو محال لانه يستلزم ان
لا يكون ما فرض انه جزء جزءا بل الجزء جزؤه وجزء جزئه الى ما لا نهاية له بل لا اجزاء هناك بل لا
يمكن ذلك اصلا ولو سلم فيكون الجسم اى جسم كان مركبا من اجزاء لا نهاية لها بالفعل وهو
محال لما ذكرنا من ان التجزي الحقيقي بالفعل يستلزم تناهي الاجزاء بالفعل قطعا وللوجهين
الذين اوردهما المصنف اما اولا فقوله لان كل عدد متناهيا كان او غيره مشتمل على احاد حصلت
اى غير منقسم بالفعل لان حقيقة العدد مركبة من الاحاد قطعا والمنقسم بالفعل عدد
لا واحد فلو لم يوجد في العدد الا ما هو منقسم بالفعل لم يوجد فيه الواحد اصلا فلا يكون
عدد قطعا فاذا فرض ان اجزاء الجسم غير متناهية فالواحد موجود فيه ضرورة ويمكننا ان
ما خذ احادا متناهية من تلك الاجزاء ونضم بعضها الى بعض فما ازداد الجسم بازدياد تلك
الاجزاء المتناهية لولا وان التالي يوجب المقدم فهو باطل بالبداهة وايضا ان فتعين الاول
فاذا اخذنا منها ثانية اجزاء مثلها وضممنا بعضها الى بعض بحيث يكون في كل جهة حجم حصل
منه جسم بالاتفاق متناهي الاجزاء لانها ثانية فرضنا وح يكون نسبة حجمه الى حجم ذلك
المولف من الاجزاء الثمانية الى حجم سايرالاجسام المركبة من الاجزاء الغير المتناهية نسبة
متناهي القدر الى متناهي القدر لان قدر كل منهما متناه بالفعل بالاحساس فما لكل واحد من
نسبة غير ما لكل من المتناهيين قدرا بعينه قطعا كالثلث او النصف او الثلثة او غير ذلك من اقسام
الزيادة والنقصان لكن النسبة بين مقداري الشيئين حسب النسبة بين اجزائهما لان
ازدياد الحجم بازدياد التاليف والنظم لان حجم المولف من الاجزاء هو بعينه حجم الاجزاء المولفة
لامتناع التداخل والتركيب من غير ملاصقة فيكون نسبة القدر الى القدر كنسبة الاجزاء

الى الاجزاء ويتعكس الى ان نسبة الاجزاء الى الاجزاء كنسبة القدر الى القدر فلو كان جسم
متناهي القدر مركبا من اجزاء غير متناهية بالضرورة يكون لحجم نسبة مخصوصة من النسب
الى حجم المركب من الاجزاء المتناهية لتناهيها قدرا وقد ذكر ان نسبة الاجزاء الى الاجزاء كنسبة
حجم الى حجم ولكانت نسبة الاحاد والمتناهية الاجزاء الثمانية مثلا الى الاحاد والغير المتناهية
الخ حصة اجزاء ذلك الجسم الغير المتناهية الاجزاء نسبة متناه الى متناه اى لكانت نسبة
قدر احدهما الى قدر الاخر من التساوي او شئ من انواع الزيادة والنقصان وهذا
خلف اذ لا نسبة شئ من النسب بين غير المتناهي وبين شئ اقل وعشرة ان يكون
احد النصفين مثل الاخر وهو خلف فقد ثبت امتناع تركب الاجسام المتناهية
المقدار من الاجزاء الغير المتناهية العدد وهو يستلزم ان لا ينقسم ما يتركب منه الاجسام
اصلا وهو المطلوب اما قوله لانه لو تركب الجسم من اجزاء بالفعل غير متناهية لامتنع للمتحرك
قطع المسافة المتناهية في زمان متناه لتوقف اى لتوقف قطع تلك المسافة المتناهية
على قطع اجزائها وقطع كل جزء سبوق بقطع ما قبله لامتناع اجتماع الاجزاء من الحركة او الزمان
في الوجود معا فيمتنع قطعها الا بعد قطع نصفها ويمتنع قطع نصفها الا بعد قطع نصف نصفها
وثلثها وربعها الى غير ذلك فيكون قطعها في زمان غير متناه البتة بل لا يوجد فيه ايضا بل يمتنع
بحسب الحركة رأسا ولا يلتحق الربع البطلي اصلا ولس بكبير ها وحكى ان النظام اورد
عليه هذا الالزام النباء بالطفره فقال ان المتحرك قد يقطع المسافة باسرها كما في بعض اجزائها
دون بعض وامتناع ذلك ظاهرا فلا يكون مجبورا على شئ بدون ان الاحاد في جميع اجزائه
بالبداهة العقلية قال السيد الشريف ولا حاجة الى هذه المكابرة بل يكفيه كما ان المسافة
المتناهية مركبة من اجزاء موجودة غير متناهية كذلك الزمان المتناهي مشتمل على اجزاء غير
متناهية فيتقابل اجزاء المسافة والزمان معا فيمكن قطعها فيه اقول وهذا اشد مما ارتكبه
النظام من الطفرة لان مبنى الكلام ان الزمان والحركة لا يجتمع الجزآن من اشئ منهما في الوجود
وكل من الحركة حاله اولى واخر وكذا زمانه والجزء الاول والاخر من كل منهما لا يقبل القسمة
اصلا والا فلا يكون اولا ولا اخرا فلو كان الشئ منهما اجزاء غير متناهية بالفعل لكانت
الامور الغير المتناهية بالفعل الموجودة على طريقة الترتيب والمجبور له على التعاقب حاصرة
بين الحاصرين وهو محال وكيف يكون امورا غير متناهية حال ان يكون له اول واخر بالفعل
وايضا لو كان اجزاء الزمان واجزاء المسافة غير متناهية القدر لامتنع للحركة من جزء الى جزء
من المسافة البتة لان بين كل جزئين من اجزاء غير متناهية على ذلك التقدير والا فيتناهي المجموع
وكل جزء من تلك الاجزاء الموجودة الغير المتناهية حظ من الحركة والمحاذاة بحيث لا يمكن ان يوجد
الآتي عاريا عن السابق لكن لا نهاية للسوابق على ذلك التقدير فلا يوجد الآتي اصلا فلا يوجد الحركة

ولا يقطع الحاسة قطعا وبهذا قد ظهر بطلان مذهب النظام دون الفلاسفة لانهم لم يقولوا
بان الالتقاءات الغير المتناهية والاجزاء الغير المتناهية يتحقق بالفعل لكنهم ادعوا ان المتحيز
لا يصل الى حد لا يمكن للعقل ان يفرض له الانقسام اصلا ومن المعلوم ان الاجزاء الغير المتحققة
بالفعل لا حظ لها من الزمان والحركة ولا يزداد مقدار الحركة بازدياده ولا ينقص بانتقاصها وانما
الحركة والزمان بالفعل بحسب الاجزاء بالفعل ومنها قوله وايضا النقطة اذا ذهبا بذات وضع
لا ينقسم اصلا جوهرا كان او عرضا موجودة في الاجسام بالاتفاق كما في راس المخروط المنتهي
راسه الى حالا ينقسم اصلا في الكرة الحقيقية الموضوعة على السطح الحقيقي المماس احديهما
بالاخرى حالا ينقسم وغير ذلك وهي اي تلك النقطة لا يقبل القسمة اصلا لانه خلاف المفروض
فان كانت هي جوهرا كما هو عندنا فهي جزء من الجسم لامتناع ان يكون نفسه او خارجا منفصلا
عنه حصل الخط من ان للاجسام اجزاء غير متحيزة وان اجزاءها كلها غير متحيزة لاجزاء ذلك الحكم
في كلها وان كان عرضا كما قال به السافون للحس انها امر موجود في الخارج بالفعل ظرف للخط
الذي هو ظرف للسطح الذي هو ظرف للجسم التعليمي في لم ينقسم محلها اي يجب ان لا ينقسم
والا لانقسمت تلك النقطة بانقسامه ايضا اي بانقسام محله لامتناع حلول ما لا ينقسم فيما ينقسم
فقد ثبت ان في الاجسام ما لا ينقسم اصلا وهو جزء له يجمع اجزائه كذلك اولا او انتهت اليه
بالاخرة والجواب ان الامور المذكورة لا يعرض في الجسم الا جزاء بالفعل بل متاخي تناهي راس
المخروط ومماس الكرة السطح الحاصل من الجسم المتصل متصلة بالجسم بالفعل واما عدم التناهي
والتماس فلا يثبت بذلك الا جزاء بالفعل في الجسم الذي هو المقصود فان كلامنا انما هو في عدم
التجزية ولا يقتضي انفصال الجزاء بالفعل ومنها قوله واستدل على ذلك ايضا بان يقال فالحركة الحاصرة بعض
الموجودة في الآن الحاضر موجودة في الخارج غير منقسمة اصلا بالفعل وغير قابلة للانقسام
والا لكان الكل من اجزاء تلك الحركة الحاضرة حاضرا بالفعل لان اجزاء الحاضر بالفعل حاضر كذلك
بالضرورة لكن ذلك باطل لانه ينافي حقيقة الحركة من عدم الاستقرار في ذاتها وذلك يستلزم
ان لا ينقسم ما فيه الحركة الحاضرة من المسافة والزمان ايضا فثبت ان في الاجسام ما لا يقبل
القسمة اصلا وانها مركبة من اجزاء لا ينقسم اصلا وهو المطلوب والجواب ان ذلك بعضي امرا
لا ينقسم في الزمان والمسافة لكن لا يستلزم ان يكون ذلك الامر منفصلا بالفعل فان ذلك
يصح في المتصلات ايضا بان يجعل حقيقية متعينة خصه من الحركة المتعينة بالحصول في كل
آن قال البعض لا يقال الحركة ليست الا في الزمان الماضي والزمان ليس الا الماضي والمستقبل
واما الحال الحاضر فهو نهاية الماضي وبداية المستقبل فهو ليس بزمان فلا يكون فيه حركة لان
كل حركة في زمان فاذن الحاضر من الحركة ليست حركة بل حد مشترك قائم بها فارج عن
طبيعة الحركة كالآن الخارج عن الزمان القائم به وحينئذ لا يكون بعض الحركة حاضرة فتامل

الدليل رابعا لانا نقول يوجب ذلك ان لا يوجد اصلا لان الموجود منها لا يكون الا
الحدود المشتركة بين الحركة وهي خارجة عما له الحد ولان الماضي قد كان حاضرا والمستقبل سيحضر
ولا شك ان الماضي لا وجود له حال كونه ماضيا ولا المستقبل حال كونه مستقبلا فاذا لم يوجد
الحاضر لم يوجد شيء من الزمان اصلا فلا يوجد للحركة زمانا وهو باطل بالحس والمشاهدة فو
ان يوجد جزء من الحركة بالفعل غير منقسمة اصلا وكذا من الزمان والمسافة والمسافة وهو
الخط وما قيل من ان الحال حد مشترك بين الماضي والمستقبل غلط من اشتراك اللفظ فان
الحال يذكر ويراد به متاخر من كون الزمان امرا ممتدا او مقدارا متصلا بقدرية الاشياء كسائر
الحدود من الامور المتصلة مثل النقطة في الخط والخط في السطح وليس من جنس الزمان
ولا يكون ظرفا لشيء ولا يعد به شيء ولا يعد به الامور الآنية وانما يعد الاشياء الزمانية
بقدره منقسما بالمنقسم وغير المنقسم لغير المنقسم والذي يتحقق به الزمان ويكون
موجودا بالفعل ويوجد فيه الحركة الحاضرة وسمه الامور الغير المنقسمة فهو جزء من الزمان
غير منقسم موجود بالفعل وجميع الزمان انما حكم بوجوده بوجود ذلك الجزء وكذلك جزء من
الحركة وجزء من المسافة وقد حققنا الكلام في كون الزمان والحركة من الآن هو الحق ولا يلزم
منه تناهي الآنات ولا شيء من سائر المحذورات لكن بقي هيهنا بحث هو ان الحاضر
من الحركة انما لا ينقسم بحسب الوهم والفرض وانما يعرض ذلك
ويستلزم من المسافة والزمان امر غير منقسم مطلقا بحسب الخارج فقط فلا يثبت به
الجزء الذي لا يتجزى واصل ان وجوب عدم انقسام الامر الغير القار انما هو بحسب ما
كان عدم استقراره باعتباره واذا كان عدم استقرار الحركة والزمان بحسب الخارج
فلا يجب الا عدم انقسامهما باعتبار الخارج فقط فلا يستلزم ذلك وجود الجزء الذي لا يتجزى
من جميع الوجوه الذي هو المتنازع فيه وههنا ادلة اخرى لمثبتي الجزء الذي لا يتجزى ولم يذكروها
لعلهم فوجب ان يعرض عنها ولا يتعرض لها واه كان لنا في بعض هيهنا بحث نفيس
ثم لما فرغ عن حجج المتكلمين على وجود الجوهر الفرد وتركب الاجسام منها اراد ان يشرع
في حجج الحكماء على نفي ذلك ليثبت ما ادعاه من كون الجسم متصلا واحدا في ذاته كما هو كذلك
عند الحس واصل ذلك ان قوما من قدماء الفلاسفة قالوا بوجود الجوهر الفرد وتركب
الاجسام منه ورد المتاخرين منهم ذلك بالادلة المذكورة فبالغوا في ابطاله حتى قالوا
وجوده والا فالواجب بيان عدم تركب الجسم منه سواء جاز وجوده او لا فان وجوده
الجزء لا يستلزم ولا يصح لتركب الاجسام منه ثم لما اخذه المتكلمون من مذهبهم كان الكلام
مع الاوايل كلا ما معهم والا فان الحكماء ينفي مذهب المتكلمين والحق ورد بعض حججهم
تعالى واصح الحكماء على نفي الجوهر الفرد الذي هو الجزء الذي لا يتجزى بوجوه ذكر البعض منها نحن

الوجه الاول ان كل محيز بالذات فله جهات متخالفة بالضرورة والا فلا تمايز احد الجوانب عن الآخر
وهو بط فيمينه مثلا غير يساره وكذا الوجه المقابل للشمس مثلا غير الوجه المظلم
المحاذي لما يقابل الشمس بالضرورة وكذلك سائر الجهات فاستحال وجود جوهر غير منقسم
في جهة من الجهات فضلا عن ان لا ينقسم اصلا وكذلك وجود خط او سطح جوهري فضلا
عن تركب الاجسام من شيء منها بخلاف النقطة والخط والسطح العرضيات فانها ليست
بمحيزة بالذات فهذه الوجوه انما يتحقق فيها باعتبار محله لا يقال فالجواب عما ذكرتم ذلك
التغاير الذي فرضتموه انما هو لتغاير وجهيه لا للتغاير في ذاته واللازم منه تعدد الوجوه فللجهات
وهو لا يعني تعدد محالها تلك الوجوه لجواز ان يكون لشيء واحد في نفسه غير متعدد في ذاته
اصلا وجوه متعددة متغايرة الا يرى ان مركز الدائرة كاد به جملة اجزاء الدائرة مع ان
المركز نقطة غير منقسمة اصلا لانا نقول لا ذينك الوجهين المحاذيين للميمن و
اليسار والمضيء والمظلم ان كانا جوهرين ثبت المدعى من وجود جوهر غير منقسم اصلا
والا اي وان لم يكونا جوهرين لزم ان يكونا عرضين فان كانا حالين في محل واحد
يكون الاشارة الى كل منهما هو الاشارة الى الآخر بعينه وهو بديهي البطلان وان كانا
حالين في محلين متمايزين في الاشارة اليه لزم تغاير محليهما لان المتغايرين في الاشارة
متغايران بالذات قطعا فيلزم انقسام ذلك المتحيز وهو المطلوب لا يقال المذكور للاعمام
في المحصل والرد المذكور لما قد الحصل وهو قال هناك كون المركز محاذيا بجملة اجزاء الدائرة لا يفيد
في هذا الموضع لكون ما يتعلق به تلك المحاذيات المتكثرة واحدا وكون ما يتعلق به التماسات
بعينه واحد فان تماس ما مما في جهة لا يقع على موضع تماس ما مما في جهة اخرى وذلك
يلزم التغاير بينهما ولم يلزم في المركز هذا كلامه اقول انا اوردنا الاعمام قصة المركز لنظر
ان تعدد المحاذي لشيء لا يعني التعدد في ذلك الشيء واول قصة التماس بالمحاذي ايضا
لا سيما في الوجهين المذكورين فان اقتضى مجرد تغاير الوجوه انقساما في الجزء فذلك
يعني في المركز والا فانا وان قصة اعمامه هي بحث آخر والحق ان تغاير الوجوه لا يعني
التعدد فيما له تلك الوجوه والا فيلزم تعدد المركز والمحور وغيرهما من غير فرق سواء كان
متحيزا بالذات او بغيره وان الوجوه والجهات والمحاذيات ليست باعراض ولا جواهر
بل هي من الاضافات الاعتبارية التي لا وجود لها عند العقلاء بوجود الجواهر الفردة لا
يلزم في شيء اصلا وان حرف الحكماء العالمين بوجود الاعراض النسبية في المركز والمحور
والوجه الثاني انا لو فرضنا عدم تقدير وجود الجوهر الفرد وتركب الاجسام منها فطا جوهريا
مركبا من اجزاء لا يتجزى شغل كسسه اجزاء مثلا وكان فوق احد طرفيه جزء لا يتجزى وتحت
الطرف الآخر جزء آخر كذلك وفرضنا انهما اي الجزئين تحركا اي تحرك كل واحد منهما على الخط على سا و

من السرعة والبطو بحيث لا يريد حركة احدهما حركة الآخر اصلا فلا بد وان يتحاذيا قبل
ان تحاذيا زمانا موضع منه وذلك التحاذي يجب ان يكون على ملتقى طرفين فلا يكون موضع التحا ذي
في الوضع المذكور الا مفصل الثالث والرابع لكل منهما واذا وقع كل من الجزئين على ذلك الوضع
فقد ماس كل منهما الآخر وبالثالث والرابع فيلزم الانقسام في الاجزاء الاربعة لكل منها
على الاجزاء الاربعة فيمتنع وجود جوهر لا ينقسم اصلا والجواب ان مجرد التلاقي والوقوع في
الملتقى لا يعني تعدد ذات الشيء وانما من تلك الاجزاء وانما يقتضي ذلك تعدد ا
في الوجوه والجهات وتعدد الوجوه لا يقتضي تعدد محالها الوجوه لما مر آنفا والذي يقتضيه هو
التلاصق والاستمساك وهو ليس بلازم في الوضع المذكور ولو سلم فالتلاصق بالاطراف
وهي عدمات عند العقلاء لا امر وجودي ولا يلزم من تعدد العدمات المضافة الى الشيء تعدد
ذلك الشيء بالبداهة العقلية ولو سلم انها امور وجودية لكن لا نم ان تعدد الاطراف تعدد
محالها الطرف ولو سلم وانما يلزم ذلك لو كان تعدد تلك الاطراف لذواتها وهنا ليس كذلك
فان تلك الاطراف انما يوجد باعتبار التماس الحاصل عن تلك الاجزاء وذلك لا يقتضي محذورا لا
يرى ان الكرة الساكنة لها طرف واحد هو سطحها المحيط بها واذا حركت حصل هناك اطراف
مختلفة من النقط والخطوط كالاقطاب والمناطق والمحاذي وذلك لا يخل وحدة تلك الكرة فكذا
لا يلزم تعدد بتعدد التحاذي والتماس والثالث من تلك الوجوه انه كما قطع الجسم السريع
حركة السريعة جزءا من المسافة فلا بد وان قطع الجسم البطئ حركة البطيئة اقل من
ذي الجزء فينقسم الجزء لا الا ي وان لم يقطع البطئ اقل من الجزء يلزم ان يساويه في الحركة
في جزء ويقع في جزء آخر لتحقق البطو فيلزم ان يكون بطو الحركة تتخلل السكنات وقد
بان فساده في بحث الحركة بالبرهان وللجواب ان الحركة معقولة بالتشكيك بالاخص فالاخص
بالخفاء او بالمتواطئة ولا نزاعها حواص ولوازم متخالفة بعضها كل منها انارا مختلفة
واحكاما حاصلة فالبطيئة لطبيعتها او لخاصة نوعها يقتضي ان يقطع الجزء من مسافتها
في زمان تقطع السريعة فيه الجزء من فصاعدا لطبيعتها او لخاصيتها وحال ما قطعت السر
الجزء من المسافة لا تكون البطيئة لا تقطع جزءا مثله بل البطئ في تلك الحال وبعده متحرك لكن لا يقطع
الاجزاء واحدا من مسافة لطبيعتها او لبعض خاصيتها ولا يلزم من فعل الطبيعة الواحدة
المخصوصة لنوعه او لخاصة المخصوصة فعلا مخصوصا في شيء من الزمان ان يفعل كذلك
طبيعة اخرى او نوع آخر لخاصة اخرى بل يجوز ان يكون كذلك وان لا يكون والرابع من
تلك الوجوه انا نختار تقدير وجود الجزء وتركب الاجسام منها فلنفرض جسما مركبا من
اجزاء لا يتجزى ونريد وذلك الجسم الذي اجزاؤه ونر لو كان ظله مثليه في وقت يكون كذلك سائر
الاشياء في ذلك الوقت فبالضرورة كان مثلا اي مثل ذلك الجسم في المقدار من الظل ظل نصفه

يعه

نصف ذلك الجسم فيكون له اى لذلك الجسم نصف بالفرضورة فينصف الجزء المتوسط من تلك الاجزاء
بالفرضورة فيلزم انقسام فقد بطل وجود جوهر لا ينقسم اصلا والجواب ان ظل الشئ لا يوافق
ذلك الشئ فى المقدار اصلا بل قد يكون اكثر وقد يكون اقل وقد كان يساويه فيجوز ان
يقبل ظل الجزء المتوسط التنصيف ولا يقبله ذلك الجزء وهذا ظاهر ولا سترة له وقد برهن اقليدس
على ان كل خط يصح تنصيفه وهو ان كون كل خط كذلك يقتضى ذلك انقسام الجزء المتوسط من
اجزاء وتر فكان ذلك استدلالا على انقسام الجزء المتوسط من الاجزاء الوتر من غير التفاتة الى
طريقه الظل والجواب ان برهان اقليدس انما يقوم على قبول الخط التنصيف والمركب من
الاجزاء الفردة ليس بخط كذلك فلا يجرى فيه برهانه لانه انما يتم على تقدير الاتصال ولا اتصال هناك
ولو سلم فبرهانه انما يدل على ان وسط الخط الفردى نفس الجزء المتوسط لا وسط اذ لا وسط
له والفاسق من تلك الوجوه انه على تقدير جواز الجوهر الفرد وتركب الاجسام منها اذا فرض خط
من ثلثة اجزاء وكان على احد طرفيه جزء لا يتجزى وفرض انه تحرك الخط الى اين والجزء الى ايسر
فان انتقل الجزء الى ما فوق الجزء الاوسط من الخط فنوع لان الجزء الاوسط من الخط قد انتقل بحركة الخط
الى حيز الجزء الاول من الخط ولم يتجاوز الجزء الطرفانى الى حيز الاوسط من الخط لزم ان لا ينتقل اصلا
على تقدير انتقاله وهو ح وان انتقل الى ما فوق الثالث فقد قطع ذلك الجزء الطرفانى
جزئين من مسافة حيث ما قطع ماكنة من الجزء الخطى جزء واحد فيقسم الزمان والحركة
والمسافة معا حال ما فرض انه لا يقسم شئ منها وهو ح فيبطل وجود جوهر لا ينقسم اصلا
والجواب ان هذا الجنيل قال عنه المحقق فان كلامنا الجزء الذى فى الوضع المذكور لا ينقطع الاجزاء
واحدا من مسافة وانما يقع الجزء الطرفانى فوق الثالث بعد حركة الخط والجزء الكون الثالث
بالحركة واقعا فى حيز ح وهو ما سحقه الطرفانى بحركته فقد وقع كل منهما فيما سحقه
من الجزء فاضمحل ذلك التخيل والوجه السادس من تلك الوجوه السبعة ان الجزء الذى تقدير
وجوده متشكل بالفرضورة لانه متحيز متناه فهو متشكل لانه ان احاط به نهاية واحدة فهو كرة
وان احاط به نهايات متعددة فمضلع وكيف ما كان فهو متشكل فان كان كرة بان
احاط حد واحد فاذا انقسم ذلك الجزء الى اجزاء اخر كرية مثله لتركب منها الاجسام وتخلل
بينها فرج بالفرضورة اذ لا يمكن ان يتلاقى الكور بعضها مع بعض بالاسر والا فلا يكون مركبا
ولان تلك الفرج اجزاء مثلها اذ لا يمكن ان يسع شئ فرجا بين خليه المتلاقيين بل انما
يسع بينهما ما هو الاقل منهما فيلزم الانقسام لتلك الاجزاء لعدم التلاقى بالاسر ولو بقى
ما هو الاقل منهما قدرا فيبطل وجود متحيز لا ينقسم اصلا وان كان غير كرة اى وان كان شكل الجزء
غير كرة لكان مضلعا بالفرضورة وح كانت فيه زوايا وخطوط وسطوح فينقسم بالفرضورة
لان محال الاعراض المتخالفة بالذات والاشارة متخالفة بالفرضورة والجواب ان الجزء

لا يجوز ان يكون مضلعا وهو معلوم وعلى تقدير ان يكون كرة فنوعان يماس جزء
مثله بتمامه وان الكرة اذا ماست كرة اخرى مثلها فبالضرورة يكون متلاصقه بجزء
فان كان له مقدار فاضل على ذلك الجزء فنوعا لا يلاصق به كريته واما اذا لم يفضل الملاصق على
نفس ما يلاصق به شئ كيف تنفى منه شئ لا يلاصق فكان الحماسة ببعض الجزء
وعدمها ببعض آخر فرعا على التجزى وهو اول المسئلة وادعاء الضرورة بناء على ما ذكر
من الخيال من بقاء شئ من الكور التى لها مقادير فاضلة عن نقطة الحماسة فان عنها ولا يجوز ان
يقاس عليها ما ليس كذلك ثم ان قبل فعلى تقدير ان لا يخلو منه شئ قال التلاقى و
التماس شئ واحد اقاس ح والثالث الى غير ذلك قلنا مسلمة ايضا ثم ان قبل ولم يتخيل
ذلك من البين وسنطابق كثيرا من الفلاسفة قلنا ليس كذلك بل بمجموع قابل للقسم بحسب
الاجزاء وبعداد وبحجم كذلك وان لم يقبل كل واحد من الاجزاء ويجوز ان يلاصق البعض
ويجاور الاخر ولا يلاصق ويحفظ الفاعل المختار التركيب بقدرته وارادته والسابع من
تلك الوجوه انه اذا دارت الرحى فجزئا منها قطع الطوق العظيم البعيد عن مركزها جزءا
من جزئها القصير القريب من المركز من اطوافها تلك الحالة اما ان يقطع اقل من جزء الاخر
من مسافة فينقسم ذلك الجزء بالفرضورة او يقطع ذلك الطوق كالطوق العظيم جزءا تاما
وهكذا فى كل جزء فيتساوى الصغير والعظيم فى السرعة والبطؤ والحركة ولا كلام بطلانه او يقطع
الطوق الصغير تارة جزءا كالطوق العظيم ويسكن تارة اخرى حال حركة الرحى والطوق العظيم
وح فيتشكل اجزاء الرحى ويتحرك ما فى جانب المحيط ويسكن ما فى جانب المركز وهو ح
بالفرضورة وكذلك الحال من لزوم تساوى الصغير العظيم او التشكل اذا ادير الوجار ذو
الشعب الثلث اذا ابث لعسه منها وادبرت الشعبتان الاخريان فانه يلزم فيه
ايضا اما انقسام الجزء او تساوى شعبتى الصغيرة والكبيرة للوجهين فى الحركة او التشكل و
الاجزاء بين البطلان فتعين انقسام الجزء فبطل قول من قال بجزء غير منقسم اصلا والجواب
ان هذا الدليل انما يتم على تقدير ان يكون جميع انواع الحركات واقسامها واحدة فى الطبع
والخواص واللوازم وكذا جميع اجزاء الحركات كجميع اجزاء المتحرك الواحد متساوية فى كل الوجوه
وهو ممنوع ولو سلم فيجوز ان يعتقد طبيعة الحركة فى مثل الرحى ان يكون فى بعض الاجزاء بسرعة
وفى بعضها ببطئه وبذلك يتحقق ويتناهى اصل الحركة فى مثل ذلك الجسم فحال ما قطع العظيم جزءا
لا سكن الصغير ولا يقطع بعض الجزء ولا تمامه بل فى تلك الحالة وبعدها كان متحركا على سبيله عدم
الاستواء لكن انما يقطع الجزء من المسافة فى زمان يقطع العظيم السريع فيه جزءا او اكثر
وهذا معتقض طبيعة الحركة فى مثل ذلك المتحرك او معتقض طبيعة مثل ذلك المتحرك فى كونه متحركا بجميع
اجزائه وما قيل من ان الحركة متطبعة للزمان فى الانقسام وعدمه انما يتم ذلك فى حركة الفلك

الاول لا غير فيجوز ان ينقطع متحركا من مسافة جزء ما من الزمان والفلك الاخر اقل من
والاخر في الاكثر والا فالطبايع الامتناهية المختلفة جدا كيف ينطبق مقدارا مخصوصا من الزما ن
على وجه واحد والا يرد على الحكماء ان يتقسم في الخارج بالفعل ما ادعوا انه لا ينقسم فارجا
اصلا فانهم قائلون ان القسمة الخارجية ينتهي الى حد ينتهي عنده القسمة الحقيقة ويمتنع
عنده القسمة الخارجية الى غير النهاية فلو فرضنا انا نفتح الرحى او الفرجار بمثل تلك الاجزاء
ويجري عليه الدليل المذكور فهم ما يقولون فيه ونحن نقول كذلك فيما نحن فيه نعم يجب ان ينطبق
الزمان في الانقسام للحركة التي هو مقدارله واما الغير فلا يجب بل الاولى لهم ان قالوا
واذ قد تقرر بطلان وجود الجزء الذي لا يتجزى وعلى حكمه وتركب الاجسام من الاجزاء بالفعل
ووجوب وجود جميع الانقسامات الممكنة للشئ بالفعل الذي هو مبنى مذهب المتكلمين
فالجسم البسيط اي جسم كان متصل واحد في نفسه لا منفصل فيه بالفعل اصلا كما هو عند
الحس بحيث كان الاتصال معتبرا في جسمية كل جسم والانفصال الفارق يبطل هويته ويغنيه
ممكنة بقبول ذلك المتصل الواحد في نفسه انقسامات لا نهاية لها لامتناع وجود مخترع لا ينقسم
اصلا بالوجوه المذكورة ومع قبوله انه يطرأ عليه الانقسام ولا يفني اصل الجسمية وان بطل
هوية الشخصية والقابل لها تلك الانقسامات المتناهية ليس هو نفس الاتصال الجو
المعتبر في جسمية الجسم لانه اي لان الاتصال يعدم عندها اي عند الانقسامات وقال ان
القابل كما ان من شئ مع القبول ويوجد معه لان المقبول صفة للقابل في الحين والموصوف
بالشئ يجب ان يوجد عند ذلك الشئ فاذا لم سبق الاتصال مع الانقسام فهو ان فنعين
ان القابل للقسمة شئ اخر موجود في الجسم غير الاتصال الجسمي يقبل الاتصال و
الانفصال جميعا مع كل واحد منهما ويسمى ذلك القابل الباقي هيولى وهيولى مطلقة عرفها
ابن سينا بانها جوهر وجوده بالفعل انما تحصل بقبول الصورة الجسمية لقوة فيه قابلة
للصور وليس لذاته صورة تخصه الا مع القوة ومعنى قولنا انها جوهر هو ان وجودها
حاصل لها بالفعل لذاتها ويقال هيولى لكل شئ من شانه ان يقبل كما لا وامر ليس فيه
فيكون بالقياس الى ما ليس فيه هيولى وبالقياس الى ما فيه هو موضوع او لفظ المادة قد
يستعمل مرادفا للهيولى الاولى ومنه قال المص ويسمى ذلك القابل الباقي مادة ويقال المادة
لكل موضوع لفعل الكمال باجتماعه الى غيره ووروده عليه كما يراد من الدم والمني لصورة
الحيوان فربما كان مايجامعه من نوعه وربما لم يكن كذلك ويسمى ذلك الاتصال الجوهري المتصل
للهيولى جسما صورة جسمية وعرفوها بانها الموجودة في شئ اخر لا كجزء منه ولا يصح وجو د
مفارقا له كما وجود ما هو فيه بالفعل حاصل به كذا قال ابن سينا في الحدود وهو جيد لكن
قال بعده مثل صورة النار في هيولى النار فان هيولى النار مثلا انما يقوم يعني تحصل شيا

بصورة النار ح

بعينه وبصورة اخرى حكمها حكم صورة النار وهو ليس كما ينبغي فان ذلك مثال الصورة
النوعية لا الجسمية ثم ان اريد ببقاء القابل الذي يجب ان يبقى مع المقبول بقاء مطلق
الذي هو طبيعة النوعية فلا يثبت الهيولى المذكور فان مطلق الجسمية في غير الانقسا م
وانما القابل هو بقاء شخصية للجسم المتصل الا طبيعة المطلق واما ان اريد به ان يبقى الباقي مع
شخصه وعينه وهو لا يمكن في الجسم فنقوله والجسم قابل للانقسام كان باطلا واما
ان اريد بقبول الجسم البسيط الانقسامات ان يقبلها الجزء الحادي منه فحينئذ فعل الجزء
على الكل ولا يعلمها الجسم اصلا ولا يبقى معها وح فيجب ان يصير الجسم بالانقسام
هيولى لا اجساما افرد وهو بط قال المص واعلم ان خلاصة دليل الفريقين من المتكلمين
والحكماء يؤدي الى ان لا تدافع بين المذهبين ويمكن التلفيق بينهما فان دليل المتكلمين
انما ينفي الانقسام الفعلي الخارجي لا الوهمي والفرضي كما لا يخفى ودليل الحكماء انما يوجب
جواز القسمة الوهمية والفرضية لا الفعلية الخارجية فلا تحمل تركب الاجسام المذكورة من
اجزاء غير قابلة للقسمة الخارجية لكن قابلة للوهمية والفرضية ارتفع النزاع من بينهما فلا
يلزم من بطلان مذهب فريق صحة مذهب الاخر فيبطل توزيع قولهم فالجسم البسيط
متصل واحد في نفسه كما هو كذلك عند لهم على امتناع وجود الجوهر الفرد واما في حكمه
لا يقال مذهب المتكلمين انهم قالوا ان الجزء لا يقبل القسمة بوجه من الوجوه اصلا
لا خارجا ولا وهما ولا فرضا انه قابل للقسمة الخارجية الى غير النهاية فلا يكون النزاع
لفظيا لانا نقول مراد المص انهم وان قالوا كذلك لكن لا يتم دليلهم عليه وانما يتم دليل
المتكلمين على امتناع القسمة الخارجية والحكماء لا ينفونه بل قالوا ان للقسمة الخارجية
وقف اليه قال المص لا يقال نصرة للفلاسفة القسمة الوهمية الخ تعليلها تلك الاجزاء
متداعية الى جواز القسمة الانفكاكية وملتزمة اياها لان تلك الاجزاء الفرضية المتصلة
بعضها بالاخر بالفعل متماثلة للاجزاء الخارجية المتصل بعضها عن الاخر فيصح بين كل
اثنين منها من تلك الاجزاء المتماثلة ما كيف كانت ووهمية ما يصح بين الاخرين من الاتصا ل
والانفصال وغير ذلك لعدم الاختلاف في الاحكام والاحوال بين الامور المتماثلة
فيصح بين المتباينين المنقطعين بالفعل ما يصح بين المتصلين المتلاصقين من الاتصا ل
وبالعكس فيكون ما ظننتم انها متفاصلة بالفعل متصلة ايضا فينتفي الانقسام الفعلي
في الكل وكان المجموع متصلا واحدا قابلا للقسمة فيلزم ثبوت الهيولى قطعا جزاء هو
الظاهر من عبارة المص لكنه لا يناسب لكلمات القوم ولا عما سياتي في تلازم الهيولى
والصورة من ان الوهمية بمعنى الفكية ولو جعل العكس اصلا وقال يجوز بين المتصلين
الوهميين القسمة الفكية كما يجوز بين المتباينين المنقطعين فيلزم وجود الهيولى قطعا

لكان هنا سبا لكلمات القوم وما سياتى من كلامه ولذلك قبل الدرس هنا جواز الانفصال بين
المتصلين واما جواز الاتصال بين المنفصلين فزيادة مبالغة من ان احكام الامور التاويه
البطاع متوافقة فصلا كان او وصلا وقد عرفت انه ثبت به المطلوب باسهل الوجوه الكافية
فانهم لم يقولوا بان القابل للقسمة الوهمية قابل للفكيه ايضا بل قالوا نعم الفكيه قطعا ولا
نعم الوهمية لكن قالوا ان ما يقبل الوهمية يقتضى لهيولى ايضا كما قتضاها الفكيه للتجانس بين
الاقسام والتقسيمات من حيث طبيعتها المتفقة وان يمنع مانع عن القسمة الفعليه كزيا
الصفو وغيره وذلك يكفينا في اثبات المادة في جميع الاجسام وسايرذوات الاوضاع
القابلة للقسمة كيف كانت وهذا هو المذكور في جواب ابن سينا لمذهب ذعوا طيس
لا ما ذكره المحق الطوسي لصاحب المواقف من ان ما يقبل الوهمية تقبل الفكيه فان الفلاسفة لم يقولوا
بهم ان ما ذكر من قبل الفلاسفة انما يتم تحقيقا لالزاما لان المتكلمين لم يقولوا بقبول القسمة
الوهمية بل قالوا لا نقبلها ايضا قال في الجواب لانا نقول لم لا يجوز ان يكون الجسم مركبا من اجزاء
متخالفة بحيث لا توافق تلك الاجزاء في الحقيقة اصلا فلا تعقل البعض ما يكون في الاخر واستبعا
ذكر لا يجدى نفعا او نقول سلمنا ان تلك الاجزاء متجانسة لكن لا لم لا يصح بين كل اثنين منها
ما يصح بين الاخرين فانه يجوز ان يكون تلك الاجزاء متخصصة بتخصصات غايرة عن الانفكاك
او يكون تشخص البعض شرطا له فلا يصح في شئ من بين الجزئين ما يصح بين الاخرين اما الوجود
مانع او الانتفاء شرط فيكون تلك الاجزاء بحيث ما يكون قابلة للاتصال بالفعل منفصلة
دايما لا يقبل الانفصال اصلا وما يكون قابلة للانفصال منفصلة دايما لا يتصل اصلا فلا يصح
ان ينفصل المتصلات بعض الهيولى او يتصل المنفصلات ويكون جسما قابلا للقسمة
فيستلزم وجود الهيولى لا يقال هذا ممنوع بان ما مانع عن القسمة لا يكون لازما والا لكان
النوع في الشخص واذا لم يكن لازما امكن الانفصال بالنظر الى الطبيعة المشتركة وذلك كاف
في اثبات المطلوب انا نقول انما يلزم الانحصار في الشخص على تقدير ان يكون القسمة الوهمية
او الفكيه من العوارض المشخصة وليس كذلك ثم ذلك انما يلزم على تقدير ان يكون طبيعة
مشتركة بين الاجزاء الفكيه والوهمية والموجود في خلافه ثم الظاهر من كلام ابن سينا ان
القسمة الوهمية لجانس القسمة الفكيه فما يقتضيه الفكيه من الهيولى يقتضيه الوهمية ايضا
للتجانس فاختلاف الاقسام بطبايعها او بتشخصاتها لا يوجب انتفاء التقسيمات الممكنة
في الطبع الهيولى وان اختلف الاقسام اللهم الا ان يقال لم لا يجوز ان التقسيم الوهمي لجانس
الفكي فلا يقتضي الوهمي ما يقتضيه الفكي من الهيولى ثم قد اعترض على اصل الدليل لاثبات الهيولى
بان يقال وان سلم اتصال الجسم اولا بلا التزام الى التكلفات المذكورة لكن لا لم لا يجوز ان
الانفصال الطارى على الجسم يستلزم وجود شئ غير الجسمية هو الهيولى فلم لا يجوز ان

يقال الاتصال الحاصل في الجسم هو وحدة الجسم والانفصال العارض له هو التعدد والعارض
وليس شئ منهما داخلا في ذات الجسم فلا يجب فيه امر اذا بقاء يلزم عند عروض عنده
عن قابل اخر غير الجسمية المطلقة وانما القابل لهما نفس الجسم الحامل لهما لا غير فلا يلزم من
عروضها الجسم وجود امر في الجسم غير الجسمية كما نقل من افلاطون انه قال ان ما يحل اليه
الانقسام الجسمي هو الجوهر المتصل في الجهات كلها وهو الجسم قيل عليه ويلزم من ذلك
ان يكون التفريق اعداما للجسم وايجاد الجسمين الاخرين من كتم العدم وهو باطل
اقول وانما يلزم ذلك ان لو كان الانفصال لكل جسم ذاتيا لذلك الجسم واما لو كان عارضا
له كما ذكر فلا يلزم ذلك اذ فصل الجسم لا يبطل بالانفصال فان الباقي بعد الانفصال
هو الجسم ايضا غاية قد يعرض له وحدة وقد يعرض تعدد فالجسم باق والزايل هو الاتصال
والانفصال الخارجين عن الجسم العارضين له هذا هو الظاهر القريب من الفهم اذ لا معنى
لان يقال الجسم قابل للانفصال ثم يقال القابل يجب ان يبقى مع المقبول ثم يقال الجسم
ينعدم عند الانفصال وما يقال انا نريد بالقابل امرا يحفظ الماهية الجسمية دون هويته
الشخصية معلوم البقاء في الاحوال الطارية كلها ويتوارد عليه الهويات الشخصية تمنا
لا ما لكنه لان القابل اذا كان ذلك الامر المحفظ الباقي وهو باق بعد الانفصال فلا يجب
شئ غير ذلك لان ما يلزم بقاؤه هو القابل لا غير وهذا بعينه هو القول بان اصل الجسمية
باق والزايل بالانفصال الاتصال العارض فلا يتم اثبات الهيولى ثم القول بان القابل
يجب ان يبقى مع المقبول انما يتم في الاوصاف الثبوتية لكم ان تثبوت الشئ للشئ
فرع ثبوت المثبت له كالعلم والكتابة واما الاوصاف العدمية كالعدم والانتفاء
والامتناع وغير ذلك فلا يعقل بقاء قوابلها والانفصال من الاوصاف العدمية الخ بعض
انتفاء ما يطرء هو عليه فلا يجب بقاء قابله بل الجواز ان يبقى قابله عند وجوده فكانت معقد
هذه تغليطا غاية الامر في بقاية ان يبقى الاثنين او اكثر من الواحد وهو متحقق عند انفصال
الجسم الى جسمين او اكثر غاية ان يكون الانفصال امرا عدميا للحقيقة الجسمية كالعدم
الطارى على الممكن الموجود ولكن ان اولئك لا يفيد مقاصدهم لكن الوجدان الصادق
والعقل الصارف عند امعان النظر في شان الاجسام يجد فيها انفصالا جسميا لازما للجسم
بحيث اسئل الجسم عند انتفاءه ووجد عند وجوده فحكم بان ذلك الانفصال جزء من الجسم ذاتي
له وسموا ذلك الانفصال الذاتي بالصورة الجسمية وجدوا ذلك امرا حاصلا فيه ذلك الانفصال
ويتحقق به وهو اصل الجسمية وما دته ويمتنع وجود ذلك بلا انفصال جسمي وسموا ذلك
مادة الجسم وهيولى اولا لم المجموع المركب منه ومن الانفصال المذكور اخ مطلق الجسم
لا بما حاصل في الوجود ولا يتحقق في الخارج بدون ذاتي مخصوص وكل خصوصية يتحصل به

لجوهر المتصل المطلق نوعا من الاجسام لخصوصيات ذاتيه وعرضيه لعدم ماهيته ذاتا وكما
وماهيته لشئ من الموجودات المتحصلة بدون ذلك الجوهر ويسمونه الصورة النوعيه وكل
من هذه الامور ذاتيات للجسم ومقوماته له واجزاء خارجيه يقوم بها الجسم ويكون للجسم
من المجموع وكل منها جوهر لكم ان جزء الجوهر جوهر وان لم يتصور وجود شئ منها بدون الآخر
وبدون ان يكون جزء للجسم ثم المجموع المركب منها ومنهم ايضا ابرام النوع انما يتحصل اشخاصا
بالعوارض الشخصيه فالمادة مبهمة مطلقة ومطلق الجسم محصل بالقياس الى الهيولى
منهم بالقياس الى انواع الاجسام وانواع الاجسام مبهمات بالقياس الى الاشخاص
ومحصلات بالقياس الى مطلق الجسم وبعضهم لم يلتفتوا الى ذلك التفصيل وقالوا ان الا
جسام البسيطه جواهر متصله في انفسها بسيطه في طباعها ليست فيها تعدد اجزاء
اصلا فالاتصال الانفصال يوصفان بها لاذاتيان فانهما عرضيان لا يكون جزء من الجوهر بهذا
ما يعتد به من مذهب الفلاسفه والمتكلمون ظنا ان تركب الجسم من الهيولى والصورة
يستدعي قدم اجناس انواع الاجسام كما قالت به الفلاسفه لم يقولوا شيئا منها
وقالوا الاتصال في الاجسام اصلا لاذاتيا ولا عرضيا لكل فرد من الجسم عبارة عن مجموع اجزاء
فرده خلقها الله تعالى وجمعها ويسكها وجعلها جسما مخصوصا تظهر فيه الآثار والاحكام لكن
ذلك ظن منهم فان الاتصال في الاجسام ظاهر والانكار مكابرة مع ما التزموا من الامور
الغير المعقولة ومنشاء القول بالعدم ما قول بايجاب الفاعل للوجود واما على تقدير
اختياره فيجوز ان يحدث المختار الهيولى والصورة ويركب منهما جسما وذاتا حدوثها
ثم لما فرغ عن اثبات الهيولى والصورة وتركب الاجسام منهما وبيان ان الجسم
انما يقبل الاتصال والانفصال بل مطلق الانفعال بسبب الهيولى فرع عليها فروعا
فقال هنا فروع اربعه الاول انهم قالوا ان الصورة الجسميه لا ينفك عن الهيولى
ولا يتجرد عنها لانها اى الصورة اينما كانت وكيفما لا ينفك عن الامتداد والتشكل والا لم
فليست صورة جسميه لانها عبارة عن امتداد وجوهري يمتنع وجوده بدون الحيز والا
وكل ما يشار اليه مشاراً بالبنان وكل المشار اليه للمتداد متشكل لان الشكل عبارة عن هيئه
شئ يحيط به حد واحد او اكثر من جهة احاطتها به فثبت ان كل صورة لا تخلو عن الامتداد
والتشكل وكل منهما انما يتصور بالانفعال كالاتصال والانفصال وغير ذلك وقد ثبت
ان كلا منها انما يوجد في الجسم بسبب الهيولى فالجسميه لا يتصور بدون الهيولى ولا
ينفك عنها اصلا ولذلك جعلت هذه المسئله فرعا لمسئله وجود الهيولى وهذا التقرير كاف
في افادة الوضوح من غير احتياج الى تاويل وذكره اخص من قوله والموجب المصحح لها اى الامتداد
والتشكل ليس نفس الجسميه العامه المشتركه بين سائر الاجسام والا شيأ من

لوازمها والا لساوى الجزء الكل فيهما اى في الشكل والامتداد اللذين اقتضاهما الطبيعه
المشتركه بين الكل والجزء فيكون الجزء ولو قل قليل كالكل ولو اكبر كبير فارتفعت الكليه
وبطلت الكل اعظم من الجزء ويستلزم ايضا ان يختلف جميع الاجسام في شكل واحد دلا الفاعل
القادر والا اى وان اوجبها الفاعل لكانت استغنت الصورة بالانفعال وقبول الاثر
عن ذكر الفاعل وهو باطل لما عرفت من ان الصورة لا يقبل الانفصال والانفعال المتناهي
بينهما واذ قد بطل هذه الاحتمالات فنواى فتعين ان الموجب المصحح للمتداد والتشكل
القابل للصورة والفاعل اياها بما فيه ملاءما بما فيه من الصفات التي هي الاستعدادات
المختلفه المقتضيه لصوره ما دون شكل فيثبت ان الصورة لا ينفك عن الهيولى ابدا وايضا
لا ينفك الصورة عن الهيولى لانا اى لان الصورة الجسميه اية صورة كانت قابله للقسمه
الوهميه والوضعيه ابدا لما ثبت من ان كل جسم قابل لها وكل ما قبل الوهميه لا انفكاكيه وهذا
خلاف ما عند الفلاسفه من الفكيه بعد ولا بعد الوهميه وكل ما قبل الانفكاكيه فله
مادة على ما سبق فتدبر هذه المقدمات الثلث وقد سمعت منا ان الحق عند الفلاسفه
ان ما قبل الوهميه لابد له من مادة لان الوهم انما يقدر عليها مع ملاحظة وجود القابل
كالفكيه والقبول بان القابل للوهميه قابل للفكيه للمتكلمين ولو قال منا اولا الامر ان الصورة
لا تنفك عن الهيولى لان وجودها انما يثبت بان كانت حاله في الهيولى ويعتبر في ماهيتها
ويوجد في تعريفها ان يكون جوهرا حالا في الهيولى ومن البين امتناع وجود الحال بدون
المحل ولهذا قد يتم امتناع انفكاك الصورة الجسميه عن الهيولى بلا غبار اصلا والفرع
الثاني انه لا ينفك الهيولى عنها اى عن الصورة الجسميه لانها اى الهيولى لو تجردت اى خلت
عن الصورة فرضا وكانت ذات وضع اى قابله للاشارة الحسيه وهي ان انقسمت
في جميع الجهات كانت جسما لان كل ذات وضع منقسم في جميع الجهات جسم والا
اى وان كانت ذات وضع ولم ينقسم في جميع الجهات لكانت نقطة اى لم ينقسم
اصلا او خطا ان انقسمت في جهة فقط او سطحا ان انقسمت في جهتين وكل منهما باطل
لانها ان كانت جوهرا فقد ابطلت بالبرهان واه كانت عرضا فلا بد لها من محل
كل ما فيه وليست الهيولى كذلك فثبت ان الهيولى على تقدير ان يكون ذات
وضع لا ينفك عن الصورة اصلا ولو تجردت الهيولى وكانت غير ذات وضع بعني
لا يشار اليها لا اصاله ولا تبعا ولا شكلا انها قابله للصور الجسميه اذ الكلام في هيولات
الاجسام فاذا لحقها الصورة بعد ان كانت مجردة وجب ان يصير ذات وضع مخصوص
بامكان معين وح يترجح الجايز بلا مرجح لان الهيولى على ذلك التقدير يكون نسبتها
الى جميع الاحياز على السويه وكذا نسبة الصورة فانها تقتضي حيزا مطلقا لا معينا واما

النوعية فانها وان كانت بعد حصولها في الاجسام طالبة لبعض الاحياز لكن ما كانت من لوازم
الجسمية استعدادات مواد بما كانت من فروع الجسمية ولو احوجها فلم يصلح لان يترجح بعض
الاحياز المطلق للجسمية وان امتنع انفكاك الجسمية من جنسها هذا ما قالوا اقول فيه نظر
فان ذلك انما يتم ان لو كانت هيولات جميع الاجسام متحدة بالذات والحقيقة وليست كذلك
فانهم قالوا ان هيولى العناصر مخالفة بالذات لهيولات الافلاك وهيولى كل فلك مخالفة لهيولى
الفلك الآخر بالذات والحقيقة فيجوز ان يعرض هيولى كل فلك جزءا معينا مخصوصا لذاتها واما
هيولى العناصر فتعرض لكل جزء الكل وليس لها لذاتها اجزاء مختلفة حتى يطلب لكل منها وضع مخصوص
واختلاف انواعها انما هو بحسب الاستعدادات الحاصلة لها بعد ما كانت جسما مطلقا
بسبب الامور الخارجة عنها والدليل القاطع ان الهيولى لا تجرد عن الصورة هو لانها اى الهيولى
لو تجردت عن الصورة وتنقل عنها لكانت موجودة بالفعل اذ الكلام في الهيولى الموجودة
مستعدة للصورة لذاتها والواحد بالذات والوجود لا يعطي قوة وفعلا فيكون لها اى فلا بد
وان يكون للهيولى ما يعطي هذه القوة وليس هو الا الهيولى فيكون للهيولى هيولى اخرى
فتسلسل الهيولات وهو محال فتعين انها لا تنفك عن الصورة وهو المطلوب فيه نظر فان القوة
والفعل انما يمتنع اجتماعهما بالقياس الى شئ واحد وههنا ليس كذلك فان الهيولى على ذلك
التقدير يكون بالفعل في ذاتها ووجودها وبالقوة باعتبار انها قابلة لحصول الصورة فيها وبا
لحقيقة هذه القوة للصورة دائما الهيولى حاملتها والحق في اثبات هذا المطلب ان يقال انهم
اراد وا بالهيولى ما عرفوه بانها جوهر وجودها بالفعل انما يحصل بقبولها الصورة الجسمية
بقوة فيه قابلة للصور وليس لها في ذاتها الا هذه القوة ومن المعلوم بالضرورة ان ما به وجود
الشئ بالفعل يمتنع انفكاك ذلك الشئ عنه لاستلزامه وجود الشئ حال عدمه فلا حاجة
هناك للاثبات او التنبيه الى امثال هذه الاقوال والفرع الثالث من فروع وجود الهيولى
والصورة وتركب الاجسام منهما انه لما تركب الجسم منهما وقد عرفت انه لا بد في الحقيقة
المركبة من اجتماع بعض اجزائها الى بعض او كل منهما الى صاحبه على وجه لا يلزم الدور فنو
فيما بينهما من حاجة للارتباط وهي لا يكون بالعلية من الجانبين لامتناع الدور ولا من جانب
واحد لعدم استغناء شئ منهما عن الآخر في التعين والبقاء وامتناع ان يلاحظ
احدهما بدون الآخر فوجب ان يكون بينهما اجتماع غير العلة فالهيولى يفتقر الى الصورة
اى الصورة المخصوصة كما في الافلاك او الى صورة كما في العناصر في بقائها فان الهيولى اذا
كان وجودها بالفعل لذاتها لكونها جوهرا في نفسها لكن لاستلزامها الصورة الجسمية
واستجرارها فيفتقر اليها عن كثب منه عن كثب منه افاضة القبولات على القوابل التامة
الاستعداد لذاتها فقد امتنع وجودها بدونها واحتاجت هي الى ما في بقائها باعيانها او

او بخلفها المتواردة انواعه عليها حتى لو فرض زوال صوره وعدم اقران صورة اخرى عدمت
الهيولى للتلازم بينهما لكن اذا قام مقامها صورة اخرى بقي الهيولى بخاصاتها كالوضع
تزال واحدة ويقام مقامها اخرى واسقف بان يتعاقب على الابعاد وبخلفها اى في كونها
شارا اليها بالاشارة الحسية فان عابه بحقق ذلك كالتكمم والتشاخص والتشكل انما هو من
خواص الصورة فلو جاز ان يشار الى الهيولى بدون الصورة لجاز خلوها عن الصورة وقد
بين امتناعه والصورة يحتاج الى المادة في بقائها وتشكلها كما ثبت من ان تعينات
الاشياء بنفس موادها او باعراض تكتنفها وقد فصلنا الكلام في بحث التعين فلا نعيد
وان التشكل انما يحصل بالانفعال التشاخص والانفصال والاتصال وقد ثبت ان القابل لكل
منها هو المادة فقد احتاجت الصورة الجسمية في جزء الامور الى المادة والنوع الرابع على
وجود الهيولى والصورة الجسمية وتركب الجسم منهما ان المادة بمعنى الهيولى الاولى كما لا يخلو
عن الصورة الجسمية لاستلزامها اياها بالذات هي بل مطلق الجسم ايضا لا يخلو عن صورة
اخرى بل عن صور مختلفة مختصة كل منها بكل نوع يسمى صورة نوعية لاستعدادها لانواعها
لعوارضها اللاحقة والا لما ان جاز خلو المادة بما هي مطلق الجسم حال ما يكون جسما في الخارج
عن تلك الصورة المخصصة لما اصلح الاجسام المتفقة في الجسمية الشركة بل في الهيولى الواحد ه
بالشخص في الهيئات المختلفة من الكرية والسطحية وغير ذلك والاماكن المتباينة كالثوب من
المحيط او المركز او البعد والكيفيات المتنافية كلون بعضها حارا والآخر باردا او رطبا او يابسا
او غير ذلك والاوضاع المخصوصة للطبيعة كاستقامة الانسان وانكباب سائر الحيوانات
وقبول التشكل والتشكل كما في بعض الاجرام العنصرية الرطبة كالماء والهواء دون قبولها
كما في العناصر اليابسة والاجرام الصقيلة وعدم قبولها في البعض كما في الافلاك فان هذه
الاختلافات بعضها على ما سلف وهي لا تكون جسمية لاشتراكها ولا هيولى لذلك ايضا
ولكونها قابلة محضا لا يكون فاعلة ولا عارضة للاجسام خارجا عنها لان وجود العوارض
يتفرع على وجود تلك الصورة ويجزم العقل بان الاختلاف بين انواع الجواهر ليس امرا
عرضيا بل انما هي متخالفات بذواتها فان العاقل لا يقول بان العناصر والافلاك والحيوان
والنبات متفقات بالذات ومختلفات والا لبطل جميع الاحكام العقلية والقوانين المنزلة
ولكنه فتعين ان يكون علل تلك الامور جواهر ذاتية بها يتم الاجسام المحصلة بحسب الخارج
وهذه اعني الصورة النوعية مما لا ينبغي ان يشك فيه احد الا ان لقائل ان يقول لم يكتف
بهذه الصورة النوعية لتقويم الهيولى في كل مادة بدون صورة اخرى جسمية مطلقة وان
انتزاع العقل من بين تلك الامور المخصوصة مشتركا عقليا يسمى بالصورة الجسمية لكن
لا يكون في الخارج الا صورة واحدة من النوعية ولا يتحقق في الخارج الا المادة المطلقة و

لكن انقسمت وسما كما نسب ذلك الى ذيمقراطيس فلا يثبت الجزء ولا اقبل شيئ من
الجسم القسمة الفكية المقتضية لوجود الهيولى فلا يثبت الهيولى وقد مضى جواب من ان
المقتضى لوجود الهيولى مطلق الجسمية ومطلق قبول القسمة وان لم يوجد اصلا بسبب
ذاتى كما فى الافلاك او عارضى كالصغر كما فى الاجسام الموضوعة وغير ذلك وله ايضا ان يجوز
انفكاك المادة المجردة عن الصورة وضعا معينا لذاتها لكن لا بالاستقلال بل بشرط
اقتران الصورة الجسمية فجاز تجردها عن الصورة زمانا ثم يقارنها على ذلك الوضع بلا جواز
الخرق وللجواب ان مثل ذلك لا يجوز ان يتبدل بعد ما كان جسما فيمتنع ذلك فى العناصر المتبدلة
بالفعل فى الافلاك وضعا بوجوه اخر لا يقال الهيولى المفروضة ان كانت ذات وضع
فلا يكون مجردة وان كانت غير ذات وضع فيكون نسبتها الى جميع الاوضاع متساوية
فيلزم الترجيح بلا مرجح لانا نقول هى غير ذات وضع وانما يلزم المحذور ان اقتضى الوضع
المعين نفسها وليس كذلك بل حصل حالة عند اقتران الصورة فترجحت بتلك الحالة
فى اقتضائها الوضع المخصوص وله ايضا ان يجوز كون الواحد مبدأ كثرة فوجدت الهيولى
بالفعل عارية عن الصورة قابلة لها ولا يلزم الجمع بين الفعل والقبول مع ان القابلية المتحققة
فى المادة بالفعل ليست اثرا مترتبا على شئ حتى يكون الشئ بالنسبة اليها بالقوة وو
المادة بالفعل ايضا ليس مقتضى ذاتها حتى يكون بالقياس اليه بالفعل بل هو اثر الفاعل
الموجد فلا يلزم على تقدير تجرد الهيولى عن الصورة الجمع بين القوة والفعل وقد سمعت
منا ان الفعل لوجود الهيولى والقوة لحصول الصورة فى الهيولى فيكون القوة لشئ
والفعل لشئ اخر فلا يجتمعان اصلا وللمعترض ايضا ان يطالبهم اى الحكماء بما يوجب
الاختلاف فى الصورة النوعية ويقول ان اختلاف كيفيات الاجسام واحوالها اذا اتفق
فى الاجسام جواهر مخصوصة مسماة بالصورة النوعية مبادى لكل من تلك الاحوال
المختلفة فيجب من مبادى مختلفة لتلك الصور ايضا حتى يكون حصولها على اختلافها
فى واحد بالحقيقة ثم يزعم ان يقول ان ما يجعلونه اى الحكماء اياه اى سببا لاختصاص
الجسم المعين بالصورة المعينة وموجب الاختلاف فى الصور النوعية من الاحوال العنصرية
السابقة على حلول هذه الصورة فى المادة ومن اختلاف المواد الفلكية بذواتها المختلفة
كل بذاتها صورة معينة بحيث يمتنع حلول صورة اخرى بسبب اختلاف الاعراض المختلفة
فى العناصر التى لاجلها يحتاج الى اثبات صورة نوعية وسبب اختلاف الهيئات المختلفة
المحققة فى الافلاك التى لاجلها يثبتون الصور النوعية فى الافلاك هذا اعتراض الامام
فى اكثر كتبه للفلاسفة وهذا منه بديع اذ لا يخفى ان مبنى المادة والصورة مضطرون فى اثبات
الصورة النوعية للحقايق المتحصلة الافراد فى الاذهان اذ لا يتصور تطابق مطلق للجنس والجسمية

والصورة النوعية المختصة بكل مادة مادة فيتقوم بصورها ويحصل اجناسا وانواعا ويكون بين
المادة والصورة النوعية تلازم وامتناع انفكاك اما بالعيان كما فى الافلاك اما باجناسها المترا
الانواع كما فى العناصر هذا وللجواب ان احكام الصورتين مختلفة لا يجوز ان يكون احديهما هى
الاخرى او مقتضية منها لان حكم الجسمية مطلق كونه جسما وذلك امر مشترك بين جميع الاجسام
متحد بين جميع الاجسام فى الحقيقة والمعنى وليس كذلك النوعيات ولان النوعية علة موجبة
فى خصوصيات الاجسام وليس كذلك الجسمية القابلة لما افادته النوعيات ولان النوعية
لو حلت فى نفس الهيولى بلا صورة جسمية لكانت الانواع انواعا للهيولى لا للجسم
ولم يقل به احد قال الخصم واعلم ان بناء هذه الكلمات يعنى الهيولى والصورة الجسمية
والنوعية وتركب الاجسام منها والتلازم والاستلزام بينها وغير ذلك على نفى الفاعل المختا
الذى يفعل ما شاء اذا شاء وكيف ما شاء بلا ايجاب شئ شيئا ولا استلزام
واما على تقدير ثبوته فلا يتم شئ منها ولا حاجة الى الالتزام بها ولئن ثبوته ثبوت الفاعل
المختار لا انتفائه وجود ما يمتنع صدوره من الفاعل الموجب بالذات كانواع الافلاك وبخواصها
على ما حكاها التسعة عند خالق الارضين وما فيهما من عجايب المخلوقات وغرايب المصنوعا
والحيوانات المخلوقة من ماء واحد بالذات والطبيعة على انحاء شتى ووجوه مناسبة
لما خلق له مع نكات غريبة وحكمات عجيبة متضمنة كل منها على غايات مترتبة واما على تقدير
وجود الفاعل المختار يجوز وجود الجسم بلا شئ منها ووجود الهيولى بدون الصورة والصو
بدون الهيولى ويجوز اختلاف الاشكال والاوضاع والهيئات والكيفيات بمجرد ارادة
الفاعل المختار بلا صورة نوعية تخصصه قال الخصم ومع ذلك اى مع القول بنفى الفاعل المختار
ووجود الاجسام بطريق الايجاب وكمل ان يراد امع وجود الفاعل المختار فللمعترض
ان يمنع وجود الهيولى ويجوز انفعال الصورة الجسمية بنفسها من غير احتياج الى مادة
يقبل بتبدلها العارضة والحق ان يقول فللمعترض ان يجوز ان يكون الجسم امرا بسيطا
فى ذاته لا تركب فيه ولا مادة ولا صورة ويكون القابل للانفعال الانفصال والاتصال وغير
ذلك هو الجسم نفسه كما نسب ذلك الى فلاطون واما على تقدير وجود الصورة فلا يمكن
ان تقبل شيئا منها بدون المادة فان الصورة الجسمية يبطلها الانفصال واكثر الانفعالات
فكيف يكون من وحدتها كافية فى وجودات هذه الاشياء وان الفاعل موجبا كان او مختارا
يمتنع ان يوجد شيئا منها بدون الاخرى لامتناع وجود شئ منها بدون الاخرى كما علم
من تعريفها والله تعالى وان جاز ان خلق الاجسام انفسها بلا شئ منها لكن لا يجوز ان خلق
شيئا منها بدون الاخرى لامتناعها فى ذاتها وللمعترض ايضا ان يجوز عدم استلزام قبول
القسمة الوهمية القسمة الانفكاكية فتركب الاجسام من جواهر ممتنع الانتظام فعلا

للافراد الخارجية بدون الصورة النوعية فان درج الجسمية درج الجنس و درج النوع انما يكون
بالصورة النوعية فلابد لكل من الثلاثين من الجزء الجوهري الحاصل لكل حقيقة نوعا من الجسم و لم يشتهر
للاجسام لمجرد كونها علة حصول الاعراض المكتنفة بها فقط صح ان يكون اسباب النوعية اسبابا
لها و استغنى عن اثبات الصور النوعية ثم الامر المحسس حصول كل صورة نوعية مادة الاجسام
هو استعداد المادة بذاتها سبب الصورة الاولى و الاعراض المكتنفة بها قبل حصول هذه الصور
فيها ثم لما فرغ من تعريف حقيقة الجسم و بيان اجزائه الخارجية على اختلاف المذاهب شرع في
تقسيمه و تقييده بقيود و يتكمن بها مطلق الجسم لدخوله تحت كل نوع من الاحوال الثابتة له
لئلا يكون تلك الاحوال خاصة غريبة له فقال المبحث الثالث من مباحث الاجسام في
اقسام مطلق الجسم الى اقسامه و اثبات احوال تخصه بكل قسم منهم ثم ان المتكلمين
لما لم يحص غرضهم من حدوث الاجسام و امكانه و احتياجها الى العلة بخصوصيات الاجسام
و اثبات الاحوال المختصة بكل قسم لم يتعرضوا للتقسيم عندهم مختص التقسيم برأى الحكماء فقال
قال الحكماء الاجسام مطلقا اما بسائط او مركبات و الدقدكان بين كل من البسيط
و المركب مباينة تامة كان لكل منهما عقليا بينهما و نقل عنهم للبسيط رسمان الاول
ما جزؤه مباينا لكله في الاسم و الحد و الثاني ما لا يتركب من طبايع مختلفة فاصول العناصر
و الاجسام النباتية و الاعضاء المتشابهة للحيوان مثل اللحم و العظم و غيرها ذكر بسائط على
الاول دون الافلاك و الافلاك و بسائط العناصر بسائط على الثاني دون الاجسام النباتية
و الاعضاء المتشابهة للحيوان و المراد بهما هو المعنى الثاني لعدم الافلاك من البسائط و الاعضاء
الحيوانية و النباتات من المركبات ثم ان منهم من قال المراد بالجزء في قولهم الجزء يساوي الكل
في الاسم و الحد الجزء المقداري فيجب ان يعتبر و الهيولى و الصورة فانهما جزآن من الجسم
البسيط مع انهما لا يتساويان في الاسم و الحد لان المتبادر من الجزء في العرف هو الحاصل
من القسمة الخارجية و الجسم باعتبار الهيولى و الصورة غير قابل لها و لا خارج عن خروج الاجسام
البسيطة بحسب القسمة الخارجية عن البساطة بحسب القسمة العقلية فالتبادر من العرف
مغن عن التقييد بالمقدارية ثم ان لكل جسم بسيطا كان او مركبا شكلا اي هيئة تحصل
بسبب احاطة النهاية بوجوب تناهي الابعاد فالحاصل بسبب احاطة النهاية الواحدة
سمي كرة و بسبب احاطة اكثر من واحدة مضلعا و الحاصل بحسب طبيعة من غير تاثير
غريب يسمى طبيعيا و بالتاثير الغريب قسريا و الغير الطبيعي منه خارج عن الابحاث العلمية
لعدم افادته و تعذر انضباط و الطبيعي للمركبات غير منضبط لاختلاف طبايع اجزائها و
مقاديرها و صورها النوعية فقد بين لان يكون من المطالب العلمية منها ما هو الطبيعي للبسائط
و لذلك ترك ما عداه و تعرض له فقال و البسائط بالمعنى المذكور من الاجسام لو خلي طبيعة

يكون كريه الشكل و الكرة جسم يحيط به سطح واحد نقطة داخله بحيث يكون الخطوط المخرجة
منها الى ذلك السطح جميع الجوانب متساوية و انما كان الشكل الذي يعتريه البسيط بالطبع
هو الكرة لان الطبيعة الواحدة التي هي طبيعة كل بسيط علة موجبة لشكل ذلك البسيط و
قابلة موادة ذلك الجسم التي هي الواحدة بالذات تلك الطبيعة الواحدة لا تعرض ذلك
القابل الواحد هيئات مختلفة و اثارا متعددة و من المعلوم ان ما سوى الكرة من
الاشكال انما امور متعددة و احوال مختلفة الانواع كالخطوط و السطوح و الزوايا فيمتنع
للواحد البسيط ان يوجد تلك الامور المتعددة فيه لذاته فيجب ان يكون الشكل الطبيعي
للبسيط هو الكرة و سقسم تلك البسايط التي لا تركب من الاجسام المختلفة الطباع
الى فلكيات و عناصر فالاول اي الفلكيات افلاك انفسها و كواكب مركوزة في الافلاك
فلك المركوز في بسايط الافلاك قسمان و العناصر البسيطة اقسام اربعة في انفسها
و بالقياس الى الافلاك قسم واحد و اذا امتنع خرق المستقيم على الافلاك و اجرامها بالبرهان
عندهم على زعمهم امتنع تركب جسم من الافلاك و لقبوله بسايط العناصر تركب منها اجسام
فالعالم مزاج اولي فحصل قسمان للمركب فيكون اقسام البسيط ستة او ثلثة
و المركب اثنان ثم لما كانت البسايط سبب قوة التقديم لاصالتها و كونها بمنزلة الجزء من
الكل من المركبات و كانت الفلكيات بسايط بحضه قدم بحث الفلكيات على
مباحث العناصر مطلقا فقال و الافلاك السامية بالارصاد عندنا فوق الكواكب ثخنة
و هي الافلاك الكلية المحيط بعضها ببعض بحيث لا خلاء و لا مخروط و مركز
الجميع واحد و هي مشتملة على خمسة عشر اخرى صورات سبعة منها و يرد ثامنة
خارجة المراكز و واحد موافق المركز لفلك القمر سمي خوارز القمر و البروج اربعة و عشرون
يشتمل على سبع مئات و الف و تسع و عشرين ثوابت الاول المحيط بجميعها
من تلك الافلاك يسمى الفلك الاعظم لكونه في ذاته اعظم الاجرام و اكبر الاجسام و انما ابتدأ
به و جعل اولا لشرف شانه و كثرة مباحثه و لكونه ابسطها جسما و اكثرة تدبيرا للمطا
الكل اياه قالوا و هو الذي سماه اهل الشرايع النبوية و النواميس الالهية العرش
المجيد و سماه الفلاسفة جسم المحيط بالاجرام لاحاطته ما سواه و فلك الافلاك
لكونه متحركا لذاته و محركا لسائر الافلاك و سمي الفلك الاطلس ايضا لعروه عن الكواكب
و النقوش الكوكبية حقيقة او حسب الاحساس قالوا و يدل عليه اي على وجود ذلك الجسم
المحيط وجوه ثلثة الاول ان الاجسام متناهية لما ستذكره و لوجوب تناهي الابعاد
بالبرهان و ان الاجسام الكلية على وضع يحيط بعضها ببعض بالمشاهدة و الارصاد فيكون
اي فيوجد جسم نهايتها اي نهاية جميع الاجسام فذلك هو الفلك الاعظم و اما انه تاسع او لا

ع اخ ح

م

ى

نوبحث أخذ والوجه الثالث من الوجوه الدالة على وجود الجسم المحيط ان الجهة التي هي طرف الامتداد
ما اخذ الاشارة دسلك الحركة متحققة بالفعل لانها متعلق الاشارة الحسية حيث يقال
النار تحرك الى كذا والارض الى كذا بالطبع مشيرا الى العلو والسفل ومقصد للمتحرك بالوصول اليه
والقرب منه لا بالحصول فيه فان ذلك شان المكان فيكون موجودة لامتناع الاشارة للو صول
الى المحدودات بالفعل فكان قوله بالوصول اليه احترازا عن الاستحالة فانها حركة مع انه
لا تقصد بها الوصول الى شئ حاصل بل المقصود منها حصول شئ لم يحصل بعد فوجب
ان يكون المقصود بها بعد وجودها حال الحركة لامتناع تحصيل الحاصل غير مجردة لان المجردات
لا تعبل الاشارة ولا يمكن الوصول اليها وليست الى الجهة بجسم لانها غير منقسمة فما فذ
الاشارة وامتداد والحركة والجسم ينقسم في جميع الجهات والا اى وان انقسمت فتلك الجهة قالوا
الى نصفها من المتحركات فرضا الى وقف هناك فالجهة سواى ذلك النصف الذى وقف
عنده فقط لا ما بعده اى ليس ما بعده جزءا منها لان الجزء منها منتهى الاشارة والحركة وهذا
حد وهو خلاف المفروض الان ما بعده قد فرض جزءا منها والا اى وان لم يقف الواصل الى
النصف هناك بل تحرك عنه فحركته ان كانت حركة عن الجهة وذلك انما يكون ان لو كان ذلك
النصف هو نفس الجهة فقط دع فكذلك يكون الجهة هو ذلك النصف وما بعده ليس منها
وان كانت حركة من ذلك النصف حركة اليها اى الى الجهة وذلك انما يكون ان لو كان بعده هو الجهة
ولا حظ لذلك الجزء النصف من الجهة فالجهة ما بعده فقط وليس هو جزءا وهو خلاف المقدر واذا
كانت الجهة التي هي مقصد الحركة ومنتهى الاشارة موجودة بالفعل وغير مجردة عن المادة
وليست بجسم ولا جزء جسم فهى اذن حالة جسمانية او امر موجود بواسطة الجسم سواء
قامت به كالسطح الظاهر للمحيط او لم يقم ولكن وجدت بسببه كالمركز المتحقق بسبب الخط
ولذلك قال والحد لها اى المعين والمميز عن الاخر دون ان يقول المقوم او المحل او الموضوع
جسم واحد لا يصح ان يكون متعددا او لو تعدد فلا بد من ان يكونا اثنين فرضا ولم يحط
البعض منها بالبعض لكان كل منهما من الاخر فتكون الجهة متعينة قبلهما لا بهما وهو خلاف
المقدر ولو سلم لتحدد الوقت منها فقط اى تتعين بها نهاية الامتداد في الطرف الواصل الى
كل منها فقط لانه اذا انتهى اليه يمتنع ان يتجاوز عنه على ذلك التقدير دون البعد اى لا يمكن
ان يتعين نهاية الامتداد في الطرف الذاهب عنها لان في كل مرتبة من البعد منها الى غير
النهاية فلا يتصور ان تتعين نهاية البعد الذاهب عن الشئ بذلك الشئ اصلا وان احاط
البعض من الحدود بين الحدين ببعض اخر فالمحاط حشو لا حظ له في الحد به اصلا
اذا المحيط يحد الوقت بحيط فانه هو نهاية الامتدادات الذاهبة اليها دون محيط المحاط
والبعد بمركزه فانه هو نهاية ما يشار ويحرك اليه في طرف البعد عنها واذا كانت الجهة موجودة

ص ول

ف ل

بالوجوه المذكورة وكانت كل جهة متعينة من الاخرى ولا يمكن ان يتعين بانفسها اذ لا
معنى لها سوى طرف الامتداد ونهايته وذلك لا يفيد التميز الذاتي والاختلاف الطبيعي فا
تقتضت الجهة المعينة ما يعينها وعينا ما عداها قطعا وقد ثبت انها لا يكون الا جسما
واحدا والجسم الواحد انما يتعين به الجهتان المختلفتان بالطبع ان لو كان محيطا بجميع
الامتدادات فقد ثبت ان المحل جسم يحيط بجميع الاجسام وهو المطلوب هذا ما قالوه
ولا اعتداد به فان لقائل ان يقول سلمنا ان شيئا منها لم يحط بالاخر فقوله فيكون كل منها
جهة عن الاخر ممنوع ان يتعين قبلها لا بها اقول ذلك على كون المحدود واحدا فانه ح
يكون كل واحد من الاثنين جهة واما لو تعدد المحدود ان مثلا فكل منها يكون محدد جهة
وكل من الجهتين نهاية بكل منها ولا يكون شئ منها جهة قوله ولو سلم لتحدد الوقت
بهما فقط اقول لا ضير فيه فان المقصود من المحدود ما تعين كل طرف من الامتداد عن الطرف
الاخر فيجوز ان تعين كل منهما طرفا عن طرف اخر بذاته ومقتضيا به غاية ان لا يوجد
جهة هي نهاية بعد عن المحدود لا ضير فيه لان ذلك فرع وحده الجهة والصواب ان يقال
والمحدود للجهات جسم واحد لانا نشاهد بعض الاجسام كالنار مثلا تحرك في جميع امكنة
الارض الى العلو والحر وامثالها في جميع الامكنة الى السفل ومن المعلوم ان مطلوب الطبيعة
النوعية واحدة لا تختلف فمطلوب النار في جميع اجيار الارض شئ واحد ولا معنى لوحدة المطلوب
والاغراض الا بوحدة محلها فظهر ان مطلوب النار في جميع اطراف الارض نهاية واحدة
ذاتا ومحلا وذا لا يتصور الا فيما يحيط بالارض وسائر الاجسام وكان واحدا وقد عرفت
ان ما حدد العلو يحيط فوق السفل بمركزه فكان محدد الجهات جسما واحدا والظاهر
ان الاجسام عندهم متطابقة بالمشاهدة والبرهان والابعاد متناهية بالبرهان فتعين
ان من الاجسام الكلية ما هو نهاية ومنتهى المجموع في جانب الاحاطة وذلك هو الفلك
الاعظم والسطح الظاهر لذلك الجسم هو منتهى امتدادات الاشارات وامتدادات
الحركات في ذلك الجهة ومركزه في جانب الداخل المحاط فثبت ان محدد الجهات جسم
واحد محيط بجميع الاجسام فثبت المحدود وسببه البرهان وقال السيد الشريف انما
يثبت الجهات مع قطع النظر عن تناهي الابعاد وحصول الى الاشارات عند منتهى
الاجسام ولا شك ان لها منتهى وكذا الحركات المستقيمة لها منتهى فمنتهى الاشارات
والحركات يجب ان يكون موجودا اقول ليس للجهة منتهى الاشارة والحركة وحده
بل هي منتهى امتداد الاشارة ومنتهى امتداد الحركة وان وجد منتهى للاشارة والحركة
على تقدير عدم تناهي الابعاد فانها ينتهيان عند وجود الشارة اليه ومنتهى الحركة
لكن يمتنع نهاية امتداد ما لم تنته الابعاد وكيف لا فما في خلاء او ملاء مشابه او

ص

ص

او جسم محاط وقد ثبت بطلان كل منها وهو اذن الجسم المحدد للجهات بسيط والا اى ان
لم يكن بسيطا وكان مركبا من اجسام مختلفة الطباع فحينئذ الاخلاق وتفكك الاجزاء عليه اى على
ذلك المحدد والمركب من الاجزاء المختلفة فان كل جسم من اجسام مختلفة الطباع يصح اخلاله
وتفكك اجزائه بحسب طباعها المختلفة وميولها المتضادة وان منع عنه مانع بالفعل اوقوة
فلو فرضناه واقعا وهو انما يكون بالحركة المستقيمة ليتم تفكك بعض الاجزاء عن الاخر وح
فالجملة له ليتحرك اليه اجزاؤه لانه وهو خلاف المقدر فيكون كريا والثالث من الوجوه الدالة
على وجود الجسم المحيط بجميع الاجسام هو ان الارصاد شاهدة على ان الكواكب السيارة
وغيرها وافلاكها اى مع افلاكها لابد وانها يتحرك بالحركة اليومية على خلاف توالى البروج من
الحمل الى الحوت السماوية بالحركة الكلية والحركة الاولى لكونها شاملة للكل ومدركة اولا من
الاجرام العلوية بحيث لا تخفى على احد وعليها مدار الليل والنهار ويتم دورتها بقيل الليل
والنهار مرة بقطعها الشمس بحركتها الخاصة في كل يوم وليلة وهذا هو حركة المحسوسة من
المشرق الى المغرب ويحرك تلك الكواكب مع ما هي فيها من الافلاك حركات اخر مخصوصة
بكل منها من المغرب الى المشرق على توالى البروج من الحمل الى الثور حركات متفاوتة بالسرعة
والبطؤ والتناطق والاتطاب والاوضاع كما دلت عليها الارصاد ومن المعلوم بالضرورة
ان المختلفات لا تستند الى ذات واحدة فلا بد من جسم محيط بها اى بتلك المتحركات و
بحركتها بالحركة اليومية اذ لو تراخ المفارق لا يجوز ان يؤثر عندهم فاذن افراد ما ظاهر الا يسقط
على ما يحيط فكان محرك الكل هو المحيط بالكل وهو المطلوب قال المص وهذا يدل على فلك تاسع ولا يدل
على احاطته لجميع حملة الاجسام لجواز ان يكون فوق التاسع افلاك اخر تحرك التاسع وما
تحت التاسع تحركها اقول انهم لم يدعوا انه كذلك المحرك هو التاسع وانما ادعوا انحصار الافلاك
في التسعة امرا عقليا برهانيا بحيث لا يزيد عليه بل اكتفوا بما ثبت وجوده عندهم
بالدليل فلما لم يثبت جرم فوق التاسع قالوا هو المحيط بجميع الاجسام وهو المحدد للجهات
ولم يلتفتوا الى مجرد ما يجوزه العقل من انه يجوز ان يكون فوقه شئ اخر الا يرى ان القدماء
منهم لم يقولوا بالفلك التاسع مع كثير من الازمان لعدم ظهور حركة البروج على التوالى و
اسندوا الحركة اليومية اليه ثم المتأخرون لما وجدوا اختلافا يوجب حركة على التوالى قطعا
اثبتوا فلكا تاسعا وقالوا هو المناسب للسان الشرع حيث كان فوق السبع الشداد
او كرسى وفوقه عرش عظيم وبالجملة فقد ثبت بهذه الوجوه الفلك التاسع واما الثمان
الباقية فيدل عليها اختلاف حركات الكواكب بالسرعة والبطؤ والاستقامة والرجعة
والوقوف والتناطق والاتطاب وسائر الاوضاع المختلفة بينها وامتناع تحركها اى تحرك
تلك الكواكب بالذات من غير تبع محله الذى ارتكز فيه لامتناع الخلاء ولاستحالة الخرق والالتئام

على الافلاك وح فلا بد لكل واحد من الكواكب المتخالفة في الحركة من فلك يحمله ويتحرك لذاته والكواكب
بالتبع لم تعلم انتفاء الثوابت في الوضع والشكل ولم يظهر بينها اصلا فان اصلا المتفاوتة
بحملها تلك الواحد سموه فلك الثوابت اما لعلة حركة ما فيه من الكواكب على التوالى او
الثبات او ضياع تلك الكواكب بعضها مع بعض او سير به قبل ظهور الحركة فيه فيبقى عليه
وفلك البروج لاعتبار سير البروج فيه او فلك الافلاك الاعظم باعتبار الحاذات بما فيه من الكواكب
لسهولة التعبير على الصور المتوهمة بوصول الخطوط والتخيلية بين تلك الكواكب وفلك
سموه البروج باسماء ذوات الاشكال كالحمل والثور وغيرهما والمراد بالبروج
سهم واحد من اثنى عشر سهما من كل كرة وانما جعلوه كذلك لعدم الكسور في انقسامه
وقسموا كل برج الى ثلثين درجة وكل درجة الى ستين دقيقة وكل دقيقة الى ستين
ثانية وكل ثانية الى ستين ثالثة وهكذا مما يمكن اعتباره من التقسيم في الافلاك وقد
يعبر ذلك فيما يضاف اليها من الحركات والساعات وقالوا وذلك اى تلك الثوابت
تحت الفلك الاعظم لشمول حركته اياه وفوق السيارات لانكسافها بالثوابت بها
ثم فلك ذحل لانكسافه بالمشترى وغيره ثم فلك المشترى لانكسافه بالمريخ وغيره ثم فلك
المريخ لانكسافه بالباقى من السيارات وهذه تسمى بالعلوية ثم فلك الشمس اذ لها
اختلاف منظر دون للعلويات ثم فلك الزهرة ثم فلك عطارد على راى وذهب بعضهم
الى ان فوق فلك الشمس وبعضهم الى ان فلك عطارد فوقه ايضا وذلك لانه لم يعلم حالها
بالقياس الى الشمس لا بالكسف ولا باختلاف المنظر لعظم جرم الشمس وصغرهما وغلبة
ضوء ما قيل استحسن بطلميوس كون الشمس واسطة بين ما عداها من السيارات
ثم فلك القمر وذلك لكسفه ما عداه من الثوابت والسيارات ولكونه ذا اختلاف منظر
معتد به وهذه الكليات فالستة منها فوق القمر سميت ممثلات لتمامها بفلك البروج
في المنطقة والقطبين واما فلك القمر فالفلك الكل فيه جوز مر مسل هو موجب مر كور نهر
لكونه محاذيا لثخن الثخين دراسوخ جوفه فلك سمى مايلا لميل منطقته عن منطقة فلك البروج
وكل من تلك الكليات يتحرك بالحركة الاولى اليومية السريعة للفلك الاعلى وبالحركة الثانية
البطيئة للفلك البروجى او لكل من الحمل الباقية حركة موافقة حركة قمرى كانها لم يتحرك قمره
لا يتحرك الا بالحركتين المذكورتين واما حوز مر القمر وكذا مايل فلكل منها حركة خاصة
الى خلاف التوالى وحركتى كل منها موافقة لحركة العالم واما الافلاك الجزئية فلكل فلك من
الافلاك الكلية سوى الشمس يشتمل على فلك خارج المركز عن مركز العالم محيط بالارض يسمى
عن الممثل ويسمونه بحيث تماس بحدبه بحدب الممثل على نقطة وبعدوه على نقطة ايضا
يسمى النقطة الغربية البعيدة عن الارض منا وهى والاسفل الاقرب منها حضيضا

وكل من الطرفين المتباعدين للممثل متمما للمحيط حاويا للمحاط محويا وعلى فلك بتدوير
وهو فلك غير محيط موتكون في تخم خارج المركز بحث تماس مجدبه سطحيه على تعطفين
يسمى ابعد التعطفين ذروه وابعدها حضيضا وهذان الفلكان الحاملان اعني
خارج المركز والتدوير يسميان بالاصليين اذ بهما ينضبط اكثر الاختلافات المشا هده
من الفلكيات كالاسراع والابطاء والاستقامة والوقوف والرجوع على ما فصل
في محله واما الشمس فيكفي فيها احد الفلكين الجزئيين اعني خارج المركز او التدوير
من غير حاجة الى الاختلاف فيه الا بالاسراع والابطاء والقرب من الارض والبعد
وكل منهما يتأتى بكل منهما لكن بطلميوس راى اثبات الخارج لها اولى لكونه ابسط من
التدوير لانه يتم بحركه واحده وهي حركة التدوير بخلاف الحاجة الى حركة وحركة حاملة اثبات
الابسط اولى واما القمر فاثبتوا له الخارج والتدوير فيه في الحاجة الى واثبتوا لعطارد خارجا اخر
قليلا خارج مركز شامل للممثل على احد هما اشتمال سايرالممثلات على خوارج المراكز وهو
يسمى بالمدبر والمدبر شامل الاضداد اشتمال الممثل عليه وهو المسمى بالحامل للتدوير عطا رد
وهذا القدر من عدد كليات الافلاك وجزئياتها كاف في المقام ولا حاجه الى ذكر حركاتها
والاختلاف والاتفاق والزيادة والنقصان فيها لانها من مباحث علم الهيئه وانما ذكرت
في الكتب الكلامية احالة الى المخالف وتبكيتا للموافق كما هو دابهم في ايراد مسائل سايرالفنون للحكميه فانه من معظم ما يهمون فيه على ضلالهم القديم من قدم العالم وايجاب الفاعل
ثم ان هذا القدر من عدد الافلاك واوضاعها اقل ما يمكن ان ينضبط به اختلافات حركات الكوا كب
وان اشتمل على الاكثر وهم لا يثبتون ما هو غير لازم اذ الكلام فيما علم ثبوته لا في مجرد ما يجوزه
العقل وللمتكلمين ههنا شبه بعضها ما ذكره الحكمي من قوله ولقائل ان يقول ان سلم
استحالة الخرق والالتيام على الافلاك واستحالة الخلاء حتى يمتنع الحركة للكوكب بنفسه
في الماء لكن فلم لا يجوز ان يكون لكل كوكب نطاق يتحرك بنفسه او باعتمادها والكواكب
عليه وكان تلك النطاقات في فلك واحد ساكن في نفسه كالحلق الحافظة في تخم جسم
واحد على اختلاف من الاوضاع والجواب ان من جملة ما يعتقدونه ان شكل البسيط بالطبع
هو الكره لا غير ثابتا هذه البرهان ولانا نقول ان تلك النطاقات بسايط فلا يتصور
فيها عدم الكريه مع انه لا ينضبط بها الحركات المختلفة الرصوده للكواكب فان غايتها ان
يكون كخوارج المراكز فينضبط بها القرب والبعد والصفو والكبر لكن لا ينضبط بها الرجوع
والوقوف والسرعة والبطوء والاستقامه وغير ذلك مما لا يتم كخارج المركز لكن
يرد عليهم انهم طالما يقولون بامثال هذه الامور واثبتوا عقولا
عشره لوجود الافلاك التسعه وجمله العناصر وما يتكون منها قالوا كل عقل يصدر

من وجوبه عقل ومن جهة امكانه فلك وانما قالوا به لاستحالة صدور متعدد مختلف من واحد
بسيط من جهة واحدة فلا يصدر من فلك واحد مخصوص من كليات الافلاك الا من عقل واحد
من جهة امكانه ثم انهم اثبتوا لكل فلك من افلاك السيارات امورا مختلفة في كل الاحوال
من التداوير وحوامل المراكز والممثلات والكواكب فاذا جاز صدور تلك المتعددات
المختلفة من علة واحده من جهة واحدة فلم لا يصدر جميع الافلاك من عقل واحد
ويبطل اصلهم الذي عولوا عليه بالكليه لا يقال ان هيولى كل فلك وان كانت واحده
في حد ذاتها لكنها قابله لصور متعدده فتفاض عليها من فاعلها صور تلك الاجسام
لانا ننقل الكلام الى قابليه تلك الهيولى فلبساطة علتها بمقتضى بساطتها الرافعه
لقابليه المتعدد ومثل ذلك لا يحل في وجود المختلفات لا يقال ان هيولى العناصر واحد ة
بالذات والشخص ومع ذلك يتكون منها العناصر وما يتكون منها لان ذلك بتوسط
الاجرام العلويه بحسب التدريج وبسبب احوال الافلاك الكل مع ما فيها كذلك وفضلة
المتأخر من انواع حد ذاتها بسيط يتكون منها الاعضاء المختلفة لا يقاس عليها فانه
ان كان فيه حصه من كل عضو فليس بسيطا حقيقه والا فهو مشكل ايضا فيجب
ان كان الى الفاعل المختار الموجد للاشياء على ما كان وعلى ما سيكون بعلمه الشامل
وقدرته الكامله وارادته المتوجهه وقال بعضهم ويمكن اسناد حركه الكل
الى مجموع الثامنه من حيث هو مجموع بان تتعلق بها نفس واحدة تحركها وبسببه
الحركة اليوميه فلا حاجه الى التاسع بل الى الثامن ايضا لامكان ان يتعلق بمجموع
السبعة نفس واحدة تحركه سلك الحركة ويكون الثوابت مركوزة في السابع
متحركة بحركته الخاصه اقول ذلك يناقض القواعد الحكميه فانهم اشترطوا التعلق
النفوس بالاجرام من مناسبه مخصوصه بامور معينين مخصوص على وجه لا يتصور
فيما عداها فلابد لمثلها من تعين المادة وتحققها وتميزها عما عداها بذاتها وعوارضها
وصفاتها التي بها استعد ذلك المادة لتلك النفس والمجموع من حيث هو مجموع لا
تعين فيه ولا خصوصيه فان كلها ذوات مختلفة مادة وصوره ولكل منها تعين
يخالف تعين الاخر وخواص وصفات كذلك وليس بينها جهة جامعة وجوديه يفيد
لها استعدادا لافاضان النفس لها واما مجرد المجموعيه فامر اعتباري لا يصلح ان
يكون مناطا لمثل ذلك حتى لا يجوز ان يتعلق نفس واحده بالمتفقات الحقيقة
عندا ختلاف التعينات والا لكان يجب ان يتعلق بمجموع افراد نوع واحد نفس
واحده وفرق بين ان يتعلق النفس شئ ويتحقق فيه وبين ان يتصرف
بعد ما تحقق فان الاول يقتضي تعين المحل وخصائصه بخصوصيات مستدعية

لعيضات تلك النفس من فايضها وجودها وتحقيقها بعد عالم يحقق ولم يوجد الكواكب
كذلك فانها بعد ما وجدت وتحققت بحوزان يتصرف في مواضع متعددة باسباب متعددة
والآلات متنوعة بسببه وهذا المعنى كالشاهد في الظهور واما الاسفنا على الثاني فكسوف
الزحل لبعض الثوابت واتفاق الثوابت واياها في جميع الاحوال الا وضاع يستدعي
ان يكون للثوابت فلك اخر وقد يقال لم لا يجوز ان يكون لكل ثابت فلك وتوافق حركات
تلك الافلاك بحيث يظن ان الكل في فلك واحد وهو ليس شيئا لانهم لا يثبتون ما لا يلزم بثبوته فاذا
امكن التجويع بفلك واحد فلم يقولوا بمثل ذلك هذا ويتفرع على وجود الافلاك كما الوجه المذكور
فرعان الاول منهما وهو مسائل متعددة انها اي الافلاك باسرها شفافة لا لون شيء
منها اصلا اذ لو كانت ملونة لحجبت نور الابصار عن رؤية ما وراءها من الكواكب لان كل ملون
يحجب ما وراءه عن الرؤية لكن لا يحجب شيء منها عن رؤية ما وراءه فتحقق انها لون شيء منها اصلا
قال الامام الرازي لا نسلم ان كل ملون حاجب فان الماء والزجاج ملونان لانهما مرئيان
ومع ذلك لا يحجبان فان قيل فهما يحجبان عن الابصار الكامل قلنا وكيف عرفتم انكم او ر
ملف الافلاك اوراكا تاما والحق انه لا لون فيها اصلا والا لحجب للبعد عن الراي جدا فان مثل
الماء والزجاج وان لم يمنع الابصار في القرب لكنهما يمنعان في البعيد قطعا فالم
ان هذا الذي ذكروه لا يجري في الحد واذ ليس وراءه شيء حتى يرى ولان فلك الثوابت
اذ ليس فوقه كواكب مرئي فان قيل لو كان الحد او فلك الثوابت ملونا لوجب رؤيته
اجيب بانه جاز ان يكون لونه ضعيفا كلون الزجاج فلا يرى من بعيد ولئن سلمنا
وجوب رؤيته لونه قلنا فلم لا يجوز ان يكون الزرقة الصافية الرئية لونه لا يقال ان لو
ادرك بصر شفاف اذا بعد عمقه كما في ماء البحر فانه يرى ازرق متفاوتة الزرقة
بتفاوت قوة قربا وبعدا فالزرقة المذكورة لونه تخيل فانا لو نرى بين السماء والارض
لانه شفاف بعد عمقه لانا نقول الزرقة قد يكون لونا متخيلا كما ذكرتم وقد يكون ايضا
لونا حقيقيا قائما بالاجسام فجاز ان يكون تلك الزرقة لونا حقيقيا لاحد الفلكين
ويجوز ان يكون كلها ملونا لونا حقيقيا بحيث يستر بعض ما وراءه وانما لم يستر الكواكب
لكونها اجراما نيرة لا يستر الا اللون القوي هذا ما قالوا والحق انه لا لون في شيء
منها اصلا لان الالوان من عوارض الكثافة وتوابع التراكيب وردوا في الامر جدا ولا
تركيب ولا كثافة في الافلاك فلا لون في شيء منها اصلا ولو كان في شيء منها لونا ما ولو
ضعيفا ليرى لونا قويا بعد المسافة الا ترى ان بحر البحر ترى اسود مع انه لا سواد
فيه اصلا وايضا من تلك الوجوه ان الافلاك لا حارة ولا باردة والا لاستولى الحر ان كان
حارا والبرد ان كان باردا على عالم العناصر لمجاورتها اياه لانها يكون في غاية الحرارة

او البرودة لان الفاعل طبيعة الفلك والقابل مادة عارية عن العوايق فيكون في غاية كمال
ذلك النوع كالنار للحرارة والثلج للبرودة هذا ما ذكره الامام في المباحث المشرقية ورد
عليه ان الحرارة والبرودة مقولتان بالتشكيك تختلف حقايق انواعها فيجوز ان لا يتفق
في الاثار بان يكون حاز الافلاك غير مؤثرة فيما جاورها تاثير حرارة الشمس والنار والاولى
ان يقال الافلاك ليست حارة ولا باردة ولا موصوفة بما ينتهي اليهما والا لكان فيها ميل
صاعد او هابط اقول وعلى تقدير التشكيك وجواز اختلاف الاثار لا يلزم ذلك ايضا وقيل
لا نسلم عدم استيلاء الحرارة على ما يجاورها فلم لا يجوز ان يتكون كرة النار من الافلاك تولد
لا تستولي على عالم العناصر قيل يجوز ان يمنع البرودة الزمهريرية وقيل لم لا يمنع تولد
حرارة الشمس اجيب بان حرارتها لا تنزل من الشمس بل انما يتولد من انعكاس اشعتها
من وجه الارض والحق ان حرارة الشمس يتولد في كل ما يقابله زمهريرية كانت او غيرها
وانما لم يتولد في الزمهريرية لانها هناك بسيط غير مركب والزمهريرية محل البرد الشديد
فلا يؤثر شيئا لا يؤثر في الثلج في ايام البرد الشديد في الشتاء والثالث من تلك الوجوه
انا ان الافلاك لا خفيفة ولا ثقيلة والا لكان في طبايعها ميل مستقيم لانها اعاقت الميل
الصاعد والهابط او مبدا ايهما اختلف التقديرين مع انه قد ثبت بالارصاد ان الافلا ك
كلها يتحرك بالاستدارة وفي كل منها ميل مستدير فلو كان في شيء منها ميل مستقيم
لاجتمع الميلان المتنافيان بالطبع في طبيعة واحدة وهو محال وكيف لا يمتنع ان يقتضي
الطبيعة الواحدة الخروج عن جهة عند تبدل اوضاع اجزائه بالقياس الى ما هو خارج
عنه والى بعض اجزائه الاخر وان لا يقتضي ذلك عنده وقد يمنع التنافي بين الميلين
اذ قد يجتمعان في جسم واحد ويحصل باجتماعهما فيه حركة مركبة كالدحرجة والحمل
وان سلم التنافي بين الميلين ولا تنافي بين المبدائين فان الجزء المرمى الى فوق فيه مبدا
الميل الهابط مع الميل الصاعد اقول والمراد بالميل المستدير ما هو المبدا للحركة الوضعية
في المكان على مركز المتحرك وقطبية المستديرين لكون كل منها وبقاء المكان بعينه بالميل
المستقيم ما هو المبدا للحركة الاينية المستديرة لحركة المتحرك وتبدل الامكنة في كل آن
ولا استدارة في التنافي بينهما واما قضية دحرجة الكرة والعجلة فالحركة فيهما اينية لكن بخصوص
وضعها يكون حركتها الاينية على تلك الهيئة الشبيهة بالوضعية بحسب تبدل
اوضاع بعض اجزاء المتحرك الى بعض لكن ذلك انما يتاتى في امكنة متعددة لا في مكان واحد
فلا استدارة بالمعنى المذكور والجواب عن اصل الكلام ان يقال لا نسلم ان للخفة والثقل مبدا
ميل مستقيم في كل جسم فلم لا يجوز ان يكون ذلك امرا مختصا بالعناصر فان بعضها
قد ينتقل الى مكان البعض فالخفة والثقل يكون مبدا النقلة والافلاك ليس كذلك

والرابع ان الافلاك لا رطبة ولا يابسة لان الرطوبة كيفية يعرض سهولة قبول الاشكال والانتصاق والترك بهما واليبوسة كيفية يعرض عسر القبول والترك فلا يتصور شئ منهما في الافلاك لان كلا من سهولة الانتصاق وعسرها اي وجود كل منهما في نفس الامر بالفعل لا يتم الا بالحركة المستقيمة في الاجزاء القابلة لهما فوجود الرطوبة واليبوسة في جسم يوجب صحة الحركة المستقيمة عليه وقد عرفت امتناعها في الافلاك ويرد عليه ان هذه الكيفيات انما يعرض تلك الاجزاء في المواد القابلة لها والافلاك ليست كذلك فانتفاؤها لا يدل على انتفاء ما يعرض من تلك الوجوه انما لا قابلية للحركة المكيفة بان يزداد مقداره بالنمو او التخلخل او ينقص بالذبول والتكاثف لانه لو زاد محدب المحيط مثلا لزم ان يكون فوقه خلاء لا يسع فيه ذلك الزايد ولو نقص لزم ان يكون فوقه جسم اخر ليملاء مكان الناقص لاستحالة الخلاء وهواي الخلاء فوق المحدد محال بالبرهان وكذا وجود جسم علاء فاذا امتنع الحركة في الكم في جانب المحدب ومقعره اي مقعر المحيط مثل محدبه في الذات والطبيعة لامتناع الاختلاف بين اجزاء البسيط ذاتا وعرضا فاستحال عليه ما استحال على محدبه من الحركة في الكم وغيره وهذا الوجه لا يختص بالمحدد بل يجري في غيره بان يقال واذا لم يتغير مقعره اي مقعر المحيط امتنع ذلك التغير في محدب المحاط والا لزم التداخل بين اجزاء المحيط والمحاط او وقوع الخلاء بينهما وكذا الحال في مقعره اي مقعر ذلك المحاط لانه كما لا محدب له في تمام الحقيقة وذلك يستلزم الاشتراك في جميع ما يصح ومالا يصح من قبول الازدياد والانتقاص وغير ذلك وهكذا سوق الكلام الى ان ستوجب الافلاك وتبه اي في الدليل المذكور احتمال الفساد وهو جواز ان امتناع ازدياد المحدب للمحدد وانتقاصه ليس لذاته حتى يجب مشاركة مقعره له في ذلك بل انما يمتنع الازدياد لعدم الحيز الذي هو شرط الازدياد ليشغله الزايد وانما يمتنع انتقاصه لعدم جسم وراءه يملاء مكانه ولا يلزم من ذلك اشتراك المقعر له فيه لعدم ذلك المانع هناك فيجوز ان يزداد مقعره بان ينقص محدب المحوى او ينقص بان يزداد محدب المحوى ليملاء مكانه فلا يلزم شئ من المحذورات وفيه ايضا ان الدليل المذكور مبني على بساطة الافلاك وهو انما يتم في المحدد فيجوز في الغير ان يجري في احد جانبيه ما يمتنع في الجانب الاخر والحق ان يقال من قبل الفلاسفة ان شيأ من الافلاك لا يقبل الحركة في الكم اصلا لانه يوجب الاختلاف في الوضع والهيئة المعينة المخصوصة بكل فلك وهو ممتنع اذ قد ثبت عندهم ان مادة كل فلك يستلزم هيئة مخصوصة وهيئة الموجود بالفعل فيه كما بين ذلك في بحث التعين فيمتنع في شئ منها الحركة في الكم ومن المعلوم ان هذه الكلمات من القوم لالزام الفلاسفة على اصولهم والا فيجوز كل منها على اصل القول بالفاعل المختار والنوع الثاني انها اي

اي الافلاك كلها متحركة على الاستدارة ينبغي ان يكون المقصود من هذا الكلام اثبات الميل المستدير للافلاك كما هو عادة القوم في المقام فانه هو المتفرع على ما سبق واما اصل الحركة فهو مبني على اكثر المباحث السابقة فلا يجوز ان نتفرع عليها وانما ذكرت الحركة ههنا ليكون توطئة لاثبات الميل المستدير للافلاك الذي هو نوع من وجود الافلاك المحركة بالذات الحركات وذلك قال لان الاجزاء المفترضة فيها اي في الافلاك متماثلة متساوية في تمام الماهية للمباطة الموجبة لذلك فلا يكون اختصاص البعض بحيز معين ووضع مخصوص دون الاخر اولى من العكس فيصح ان يحصل لكل واحد منها من الوضع والموضع ما حصل للاخر فلا خلو اما ان لا يحصل شئ من الاجزاء في حيز من الاحياز ووضع من الاوضاع او يحصل جزء من كل جزء على كل اوضاع معا واستحالة التهايؤ تتعين حصول كل منها في كل حيز على كل وضع على سبيل البدل وانما ان ذلك الا بالحركة المستديرة فيصح الحركة المستديرة عليها بالضرورة وكل ما صحت الحركة المستديرة عليه فعليه مبدأ ميل مستدير فالفلك فيه مبدأ ميل مستدير والا لامتنعت عليه تلك الحركة لامتناع الحركة بدون الميل عندهم لانه علتها القريبة على زعمهم وبهذا قد تم في المقام اثبات الميل المستدير للافلاك وجودها بالفعل وعلى هذا فيلغو قوله وكل ما فيه ذلك اي مبدأ ميل مستدير كان متحركا بالاستدارة لوجوب حصول الاثر الذي هو الحركة عند حصول المؤثر الموجب الذي هو الميل ولو اقتصر على قوله فعليه مبدأ ميل مستدير ولم يذكر قوله وكل ما فيه ذلك كان متحركا الخ وكان الكلام استدلالا على وجود الميل لوجود الحركة لصح المقام او قال لما ثبت ان الافلاك بسايط وذلك يعني تساوي جميع الاجزاء في الوضع والموضع وذلك يحركة المستديرة فهي واجبة على الفلك من غير تعرض الى ذكر الميل ليكون اثباتا لحركتها المستديرة لتم الامر ايضا اما فيما ذكره كما يرى دور صريح اثبات الحركة بالميل واثبات الميل بالحركة وغاية ما يتكلف ان يقال ان قوله وكل ما صحت الحركة اشارة الى وجه ثان لاثبات الحركة بعد ما كانت فاسه بوجه مذكور سابق كان يقال مسلما ايضا ان في الافلاك مبدأ ميل مستدير وكل ما كان كذلك كان متحركا بالاستدارة وكان حاصل الكلام لاثبات الحركة المستديرة للافلاك وهو كما ترى جدا لانه فرع وجود الميل على وجود الحركة فاثبات الحركة به دور ولا يقال ايضا ان فيه اثبات وجود الميل بالفعل لجواز الحركة مع وجود ميل بالفعل ووجوب الحركة يؤول الى اثبات وجوب الحركة المستديرة للافلاك لجواز ما في الواقع وذلك صحيح مفيد لانا نقول ان جواز المعلول لا ينفي الا جواز العلة وجواز العلة لا يستلزم الا جواز المعلول فتى كل مرتبة يلزم الدور قطعا وايضا لو بقي كل جزء من الافلاك على وضع معين وجهة معينة من اجزاء جهة الكل مع جواز

غيره لزم الترجيح بلا مرجح في تلك الاوضاع والاحياز فكان المذكور كلام بالقياس الى اجزاء
الفلك وهذا بالقياس الى اجزاء الاحياز وخصوصيات الاوضاع وهذا صريح في اثبات
الحركة للفلك وفيه مع ما ذكر ان الحركة المستديرة في الافلاك اظهر من الامور المذكورة فاثبتها
مع ان قصة الترجيح بلا مرجح في اجزاء الافلاك او اجزاء الاحياز وخصوصيات الاوضاع
لا يندفع اصلا عالم يستند الى ارادة تقوسها وهم اثبتوا لكل منها قال الصبي وهما الى الوجها
الدالان على ان الافلاك ذوات ميول مستديرة ومتحركة على الاستدارة بالفعل لتلك
الميول متفوضان بالعناصر لانها بسايط والاجزاء المفروضة فيها متماثلة متساوية النسبة
الى جميع الاوضاع والاحوال فيصح لكل واحد منها من الوضع والموضع ما حصل للاخر ولا
يتاتى ذلك الا بالحركة المستديرة فيجب ان يكون في كل منها ميل مستدير وايضا لو بين كل
جزء منها على وضع وموضع مع جواز غيره لزم الترجيح بلا مرجح ايضا فيجب ان يتحرك كليات
العناصر على الاستدارة كالافلاك وليس كذلك والجواب ان الافلاك كلها متحركة
بالاستدارة وفيها مبدا ميل مستدير بالفعل لكن ميولها وحركاتها نفسانية ارادية
شوقية لتحصيل ما يمكن في شان كل منها من الكمالات الممكنة تشبيها بالعقول ليكون بالفعل
في جميع ما يمكن ان يصدر من الاثار ليكون ممكنا كالعقول وهذا هو الذي يتوقر عندهم ويتوقف
عليه فلا يرد شئ مما ذكر من قصة الترجيح بلا مرجح في بعض جهات مخصوصة واقطاب
معينة ومناطق ومدار ومراكز مخصوصات وقصة طلب النقطة المعينة والهرب
عنها فان الارادة لذاتها يرجح ما يؤدي منها الى وجودات تلك الكمالات فانها لا يمكن ان توجد
كيفما توجد وايضا يتحول بل يجب ان يكون على ما كانت عليه بالفعل ليكون على ما افتضته
العناية الازلية والقدر السرمدية التي كسرها كانت ما كانت ولم يكن عالم يكون بخلاف
العناصر فانها بعيدة عن المبدا متاثرات محضة ليس من شانها الفعل والتاثير فلا تفيض
عليها النفوس مدبرة لتحركها او يمكنها او كانت تنفوسها يمكنها لقابليته شانها
لذلك والحركة تبطلها وتغيرها ثم لما فرغ عن مباحث الافلاك كان مظنة ان يقال حاذا الحال
الكواكب فقال واما الكواكب فهي اجسام بسيطة كرية اشكالها مركوزة في الافلاك
شفافة ولا لون لها الا للشمس فانه كما يظهر كموده القريب من السواد عند الكسوف
وقال بعضهم كسف بعض الكواكب بعضها يدل على ان لها لونا وان كان ضعيفا فلعلها
صفره وللزهره بياض صاف وللمريخ حمرة وللمشتري بياض مشرب بحمرة خفيفة وللزحل
قسمه يظهر الكل عند الكسوف والثوابت لما لم يكسف شيئا لم يحكم على شئ منها باللون
بقيت بذواتها الا القمر فانه ليس بمضئ بالذات بل انما يستفيد الضوء من الشمس
ويشهد له اي يدل عليه ولانه في مرتبة الشهادة للشمس بتفاوت نوره بحسب قربه

من الشمس وبعده فانه في المقابلة نراه بالكلية والمقارنة لا نراه اصلا وعلى هذا التربيع
والتثليث وغير ذلك فانه كما مر من ذكر ان نوره مستفاد من الشمس وقيل ذلك
على سبيل الانعكاس من غير ان يصير جوهر القمر مستنيرا كالمراة وقيل يستنير جوهره
والاشبه هو هذا وعلى الوجه الاول لا يكون جميع اجزائه مستنيرا لكنه كذلك كما يظهر من
اعتبار حاله عند الطلوع والغروب اذ لو كان كذلك لما يكون وقت المقابلة وانه ح يحيط
قاعدة الشعاع وراس الانعكاس تمام جرم القمر فيحكي القمر بجميع اجزائه فلا يبقى
جزء منه غير مضئ فلا يدل على وجهيه الوجه الذي لا يقال فلعله اي يظلم ان القمر كرة مضئ احد
وجهيها لذاته ويظلم الوجه الاخر لذاته ايضا ويتحرك تلك الكرة على مركز تها حركة تساوي حركة
الفلك القمري بحيث يكون عند الاجتماع وجه المضئ بتمامه الشمس والمظلم الينا فاذا
تحركت فلك القمر تحركت هذه الكرة ايضا حركة تساوي حركة الفلك فيظهر لنا طرف من
الوجه المضئ ويزول بهذا القدر مقابلة الوجه المظلم من الطرف الاخر فلذلك كل يوم يزداد
ظهور وجه المضئ فنرى هلالا ثم نصف دايرة واهليلجيا الى غير ذلك حتى يتم حركة الفلك
نصف دوره فيتم حركة تلك الكرية نصف دورة ايضا وذلك عند الاستقبال فيظهر الوجه
المضئ بتمامه لنا فنراه بدرا ثم يتوجه الينا الوجه المظلم ويزداد ذلك وجه المضئ
فيجعل اوضاعه على عكس الاول فنرى كما في الاول ان لا يرى اصلا وبذلك يتبع للزم بان نوره
مستفاد من الشمس وهذا القول منسوب الى ابن الهيثم وهو غير صحيح اذ لخسوف
يكذبه فان ذلك انما كان في المقابلة والفرض ان الوجه المضئ الينا في تلك الحالة فسبحان من نراه
بتمامه لا ان لا نراه بتمامه على ان هذا الاحتمال ينافي البساطة ثم لما فرغ عن البسايط الفلكية
شرع الآن في البسايط العنصرية وهي عند الجمهور اربعة بالاستقراء النار والهواء
والماء والارض وهي باعتبار انها اجزاء ذاتية للعالم العنصري سميت اركانا وباعتبار ان الاجسام
مبنية كلها منها سميت اسطقسات وباعتبار انها يتكون منها الاجسام سواء كان تكونها
بالتركيب والامتزاج او بالاستحالة فقط سميت عناصر فالهواء عنصر للسحاب بتكاثفه
وليس اسطقسا له وهو اسطقس وعنصر للنبات كذا قال الشيخ في الحدود وعليه
صاحب التلويحات وقال الامام في المباحث المشرقية يقال لها الاسطقسات باعتبار
انحلال المركبات اليها والعنصر باعتبار تركبها منها وتقل عكس ذلك في شرح التجريد ثم ان
هذه الالفاظ وكذا المادة والهيولى والموضوع قد تستعمل بعضها مكان بعض واراد ان يقسم
البسايط العنصرية باعتبار الامكنة المختلفة والكيفيات المتخالفة ليميز كل منها عن الآخر بحسب
الخواص الكلية بحسب فقال واما العناصر البسيطة فخفيف مطلق هذا التقسيم بحسب الكمية اي
فانها خفيف للزانة ليس خفته بالقياس الى شئ من الاجسام وهو اي ذلك الخفيف المطلق هو

النار بيبس الموجود منه في الارض هو السبب بالنار واذا كانت هي اخف سائر العناصر
كان طالبا فوق جميعها وذلك هو معنى قرب فلك القمر وذلك قال مماس معنى فلك القمر لانه اعلى جميع
اجياز العناصر واما خفيف مضاف وهو الذي يكون خفته بالقياس الى بعض الاجسام ويطلب
بطبعه ان يكون فوق ما اضيف اليه خفته وهو الهوا الذي هو الخفيف بالقياس الى الماء
والارض الطالب ان يكون تحت فوقهما وهو حار بالقياس اليهما ايضا ويدل على ذلك انقلاب
الماء هوا عند التسخين برطب سهولة قبوله الشكل وسهولة تركه فهو بالضرورة
مماس لمعقر النار ومحدب كره الماء والارض واما ثقيل مطلق اي ليس ثقله بالقياس
الى الغير ويصح ان يكون مركز ثقله منطبقا على مركز العالم فهو اذا اترك وطبعه في اي حيز
كان من اجياز العناصر المغايرة لطبعه وذلك العنصر حسب الخ وهو الارض لانها اثقل
الاجرام العنصرية باردة لانها توصف وطبعه لاحس منه البرودة يابس لعسر قبوله الشكل
وتركه ويصح ذلك ان يكون محله الوسط حيث ينطبق مركزه الثقلي على مركز العالم
بحيث توصف وطبعه طلبه وذلك حسب الخ وهو الارض لانها اثقل الاجرام العنصرية واما
ثقيل مضاف اي يكون ثقله بالقياس الى بعض الاجسام والموجود منه في الخ وهو
الماء فانه انما كان ثقيلا بالقياس الى الهوا والنار دون الارض ولذلك كان كتهما فوق
وتحت الارض وهو حسب الكيفية بارد ورطب بالاحساس وهو كان من حقه ان كيط
بالارض ليكون فوقها وتحت الاخرين ولا يختفي موضع منها لئلا يلزم الترجيح من غير مرجح
الا انه لما حصل في بعض جوانبها تلال وربا بسبب الادفاع والانفعالات الفلكية
سال الماء بالتطبع الى الانحدار وانكشف المواضع المرتفعة وهذا تفريع بان وجود التلال
والربا واسباب لانكشاف تلك المواضع مع ان وجودها موقوف على الانكشاف لا يتصور
قبل ذلك اذ لا يتصور تاثير الاجرام العلوية في الاجسام المغمورة في الماء والمسلم فكيف
بكشف مع ان سطح الارض على ذلك التقدير انما كان اقرب من سطح الماء من المركز فيلزم
ان يحيط مياه الانهار تلك التلال فلا ينكشف اصلا والوجه المناسب لاصول الفلاسفة
ان يقال ان المنطبق من الارض بمركز العالم هو مركز الثقل لا مركز الحجم فيجوز ان يكون
احد جانبي الثقل اكبر حجما وابعد عن المركز لكونه رطوبا خرج من سطح
الماء والاختلاف في الثقل واللطافة والرفادة والكثافة لا يناني البساطة الطبيعية فانها
من العوارض لا من الذاتيات او يقال ان الماء لما لم يوجد من الصانع العليم الخالط بالارضية
لا سيما مياه الانهار فانها لا تخلو عن ارضيات ولذلك كانت غير خالية عن الملوحة والمرارة
والكثافة في ما يختلط من الاجرام اليابسة ودوام المرارة عليها لا سيما لاحتفاظ الشمس
على بعض المواضع في بعض الازمان وقرب الشمس منه فما بقي من تبخير الاشعة تراكم

الاجرام الارضية وشدة الحرارة تراخى وتكاثف الى ان يصير جمادا ارضيا فصار هو هنا
يساوي سطح سطح الماء بالقياس الى المركز بحيث لا يمكن ان يعلو عليها وامتنع ان
يسيل فوقه مياه سائر المواضع ليكون مواضعها اقرب من المركز فصار ارضا منكشفا
خاليا عن الماء وبعد ذلك يصير بعض المواضع منخفضا غير متاثرات الرياح والامطار
لشدة لصوق اجزائه الارضية وقوة اتساكها وبعضها ليس كذلك فيتاثر بنزول
الامطار وهبوب الرياح فصارا وديه فحصل منه التلال والربا ويدل عليه وجدان
عظام الحيتان والاصداف في بعض المواضع من الجبال ويجوز ان يحصل الجبال بعد
ما خلت بعض المواضع عن الماء بنزوله فضلت قطعة من الارض الى بعض ناحية
فارتفعت ويجوز ان يحصل برياح جمعت بهبوبها ترابا في بعض المواضع وغير ذلك
من الاحتمالات العقلية المناسبة للزعم الفاسد للفلاسفة القائلين بالايجاب
في سلسلة العلل والقائلين للفاعل المختار لما وكره المص وذلك اي الانكشاف المذكور
حكمة من الله ورحمة ليكون منشا للنبات ومسكنا للحيوانات فانه لا ينبت شيء
بدون تاثير اشعة الشمس في الارض ولا يمكن الحيوة بدون استنشاق الهوا الجالب
الاجود منه وقوع الاول اسنادية التاثيرات على رايهم الفاسد الى الله بغير
مناسب فانهم لا يقولون بصدور شيء منه سوى العقل الاول فنوجه رايهم ما
فصلناه انفا من ان انكشاف الارض ليس للنبات والحيوان بل النبات والحيوان
لانكشاف الارض باسبابه وكونه حكمة من الله ورحمة انما يستقيم على الراي الصحيح الذي
هو باختيار الصانع الله وصدور جميع الاشياء عنه بالذات او بالواسطة ثم انها اي العناصر
الاربعة باسرها والاسر في الاصل القيد الذي يشد به الاسير ويقال هو لك
بالاسر اي مع اسره واربه بتمامه ثم شاع في الاستعمال حتى قيل في كل موضع بتمامه
باسره كابنه اي تحصل بعد ما لم تحصل وفاسده اي تنعدم بعد ما وجدت وذلك
في المحاور من منها ظاهر كان مياه بعض العيون مثلا تنحدر مجرا يعني يصير مجرا كما يصير
بعض المياه جدا كعين سيلكوه مثلا فهو ارض قدسه من مراخه يروى ان ماءه يصير مرة
دما نقلا به احجارا رخوة متحقق في سائر الامكنة وبعض الحجر جعله اصحاب الحيل حيلة
من التحويل بعض التغيير وهم طلاب الاكسير ما فانهم يحلون بعض الاحجار مياها
سيالة بان ياخذون مياها حادة ويحلون فيها اجادا صلبة حجرية حتى يصير حارة والماء
الملاصق للاناء المبرد كالنحاس المكلس على الجلد يصير قطرا فانه يحدث في ظاهره قطرات
اما لا سبب لها غير انقلاب الهوا ماء بسبب البرد قالوا ومنه كثير من الامطار و
الثلوج وتنقلب اما الفلي هوا بحيث لا يبقى في المغلى منه شيء وكذا الشعلة

النار به هواء فان الزيان المنفصلة عن الشعل لو بقيت لاحرقت ما قابلها من سطوح
البيوت وليست كذلك فظاهر انها تنعكس هواء وكذا تنعكس الهواء نار اذا نفخ الذي سد
مدخل الهواء فانه عند الناخ القوي على الكير يصير الهواء الذي في الكير نارا ياشاجرة من
يباشره فهذه اثنا عشر تفعلا بانقلاب كل واحد من الاربعة الى كل من الثلثة الاخر بالاوسط
في المجاورات وبدونه في غيرها حسب الوسايط المكانية وهذا يدل على ان العناصر واحدة
بالمادة والصور يكون ونفسد ثم لما قسم مطلق الجسم الى البسايط والمركبات
وذكر احوال اقسام البسايط من الفلكيات والعناصر كان مظنة ان يحصل الاستفسار
في ذهن السامع عن احوال المركبات انها ماذا فلتفصيل ذلك قال واما المركبات من
الاجسام فانها يخلق اي يحدث وتكون شيئا بعد عالم يكن وهذا شروع في بيان اقسام
المركبات الخ لها اي لانها اي قسم المركب من الجسم واما الخ لاما فانما هو قسم
من مطلق الجسم من اعتبار هذه العناصر على وجه يحصل في المجموع المركب حالة مقتضية لان
يعرض عليها صورة نوعية يكون ذلك المركب نوعا معينا من الجسم مغايرا لاخر في الحد
والاسم والصورة النوعية واشار الى تلك الحالة بقوله باوضاع مختلفة اي بكيفيات مختلفة حاصلة
من تركبها على وجوه مختلفة معدة لخلق مخالفة واما ايجاد الخالق الذي هو جميع خلقه الخ هي
الهيئة العارضة للجسم بسبب اللون والشكل الصور النوعية الخ هي عبارة عن الهيئات
الاجسام والالوان والاشكال وغير ذلك وهي اي المركبات من العناصر على الوجه المذكور
المعادن جمع معدن وهو المركب الذي يعرض عليه صورة نوعية تحفظ اجزاءه عن التفكيك على
الحاء مختلفة من قوة للحفظ وما يترتب عليه وضعف وما يترتب عليه والنبات وهو المركب
الذي يفيض عليه الصورة النامية التي تحفظ اجزاءه عن التشتت وتجذب بسايط العناصر
وتجعلها من جنس ذلك المركب وتولد امثاله بالايذار ومنها الحيوان وهو المركب الذي
يفيض عليه صورة تفعل كل ما يفعله صورة النبات وتفعل الحس والحركة ايضا وهذه
الثلثة هي اجناس المركبات العنصرية بعضها فوق بعض ولا يزيد عليها بالاستقراء وجميع
المركبات مندرجة تحت جنس ثم تختلف الى انواعها واصنافها واشخاصها بحيث لا
يكاد ينضبط ولا يجوز ان يكون سبب الاختلاف الفاعل المخارق عندهم لاستواء
نسبته الى الجميع ولا الهيولى ولا الصورة الجسمية لاشتراكها بين الجميع ولا العناصر والا
فلا تزيد الاشخاص على الاربعة بحسب عدد العناصر فهو اذن خصوصيات المركبات
بحسب احوالها المختلفة فانها تختلف باختلاف ما يتركب منه من العناصر ولما كان امكان
تركيبات العناصر غير متناه فالخصوصيات فكان امكانات الامزجة غير متناهية فبذلك
الامزجة تختلف الاجسام اجناسا وانواعا واصنافا واشخاصا الى ما لا يتناهى و

والمزاج هو الكيفية المتوسطة بين كيفيات البسايط فانه كيفية بين غايه الحرارة والبرودة
والرطوبة واليبوسة ونهاية من الدرجات بين تلك الاضداد ومعنى ان من تلك الكيفيات
حظه بوجه ما لا انها وسط في نفس الامر فانها غير معلومة بل غير موجودة وبذلك حصل التشا به
بين تلك الاجزاء في الكيف بان يكون البارد مدافعا للحار في الحرارة وللحار للبارد في البرودة و
كذا الرطب واليابس وهذه الكيفية هي الحاصلة من تفاعل البسايط بعضها مع بعض ولا
يتصور ذلك بينها لا لخصوصية وضع فان النار مثلا لا يؤثر في شيء من الاجرام الا با
لتجاور والملاصق وكذا غيرها واكمل التجاور والتماس التام وذلك فيما يتاتى بان يتصور اجزاؤه
يختلط اختلاطا ما حيث تكسر سوره كل واحد سوره كيفية الاخر فحدث كيفية متو سط
بينهما واسناد الكسر الى السورة كلام ظاهري متفهم من ظاهر الحال لا تحقيق فيه فان
الكسر مع كونها حالة قايمة بالكيفية غير متصور منها الفعل يلزم ان يكون الفاعل منفعلا و
المنفعل فاعلا وان يكون الغالب مغلوبا والمغلوب غالبا وغير ذلك والتحقيق كما تذكر
صل اثر تفاعل البسايط الى ان البسايط باقية بعد التركيب على صورتها والا فلا يكون
امتزاجا وتركيبا بل يكون استحالة وكونا وفسادا ثم ان نفي تفاعل البسايط اقوال قال
بعضهم وهو المشهور ان الصورة النوعية لكل منها يفعل في مادة الاخر كسر سورة كيفية
فان صورة النار يفعل في مادة الماء سخونة كما يفعلها في مادة النار وكذا الماء يفعل
في مادة النار برودة كما يفعلها في مادة الماء وكذا الرطوبة واليبوسة وبرد عليه ان
صورة شيء منها لا يفعل في مادة الاخر الا بواسطة كيفية مادية فيكون للكيفية مدخل
في فعل الكسر فيلزم كون الفاعل منفعلا والغالب مغلوبا والمغلوب غالبا وللجواب
بعد تسليم توسيط الكيفية ان يقال انها شرط التاثير لا نفس المؤثر ولا جزءه
فلا يلزم شيء مما ذكر لكن بقي ان شرط كل منها هل هو باق حال فعل الام لا وللجواب
ان الفعل مقدم على الانفعال بالذات فحال فاعلية كل مقدم على منفعليته فشرط كل منها
موجود حال الفاعلية وان انعدم حال انفعاليته المتاخرة وبهذا يندفع ما يرد عليه من ان
الفاعل لو كان هو الصورة فالماء الحار اذا امتزج بالماء البارد الكثير للحرارة والبرو دة
وحصل كيفية متوسطة بينهما وليس هناك صورة مسخنة بان يقال اذا كان فعل
الصورة بشرط الكيفية فيجوز ان تفعل صورة الماء بواسطة الحرارة العارضة كيفية
الحرارة في مادة الماء البارد بواسطة البرودة الذاتية برودة في مادة الحار وقال بعضهم
الفاعل هو الكيفية والمنفعل المادة ولذلك حصل الكيفية المتوسطة بين الحار والبارد
من نوع واحد كالماء الحار والبارد اذا امتزجا من غير حصول صورة ما وهذا قريب
مما ذكره المص ويرد عليه بعد كون الكيفية فاعلة بنفسها ان الفعال كل مادة هو

استحالتها في كيفيتها الفاعلة في مادة الاخرى الى كيفية اخرى من جنس الاول فكانت كل
كيفية مغلوبة بالفرد وة فيه دان يكون الغالب مغلوبا او الفاعل منفعلا وغير ذلك ولا محيص عنه
قيل والتزم بعضهم جواز ان يكون كل كيفية غالبة ومغلوبة معا في حالة واحدة من جهتين
غالبة من جهة الصورة ومغلوبة من جهة المادة المنفعلة هو سفسطة وقال بعضهم يجوز ان
يكون كيفيات العناصر باقية على صرافتها لكنها لغاية صغرها وشدة امتزاجها لا يمكن حس
بيع كيفيا تها بل يدرك المجموع معا على انه كيفية واحدة وهذا المقدار من الامتزاج كاف في
فيضان صور المركبات عليها ثم ان الاطباء ذهبوا الى ان المزاج ليس بكيفية واحدة بل كل
من العناصر يحمل في كيفيته الى ما يقاربه من الطرف الشديد فيحصل في كل منها حالة من
جنس الاول متقاربة مما في الآخر في الجملة فيكون تلك الكيفيات المتقاربة هي المزاج فليس
في المزاج واحد حقيقة بل فيه عدة ما في الجملة وذهب الحكماء الى انها بعد استحالتها في كيفيا ت
تحلو تلك الكيفيات باسرها او بعض عليها كيفية واحدة حقيقة هي المزاج والبحث الرابع
من مباحث الفصل الاول في حدوثها اي في حدوث الاجسام وضبط الكلام فيه ان
يقال ان الاجسام كلها اما محدثة بذواتها اي بمادتها الاصلية وصفاتها اي بصورتها الجوهرية
النوعية وهو مذهب جمهور الملتين من المسلمين والنصارى ومن هم وعليه الكتب السماوية
والنواميس الالهية واما كلها قديمة بذواتها الاصلية ومحادثة بصفاتها اي بصورتها النوعية
النوعية وهو مذهب قدماء الفلاسفة وسنفصله واما عكس ذلك وهو خبر معقول
واما بعضها قديمة بذواتها وصفاتها وبعضها حادثة بهما ولم يقل به احد وان امكن واما كلها
قديمة بذواتها وصفاتها وهو مذهب متاخري الحكماء وبه قال ارسطو واتباعه ومن بعده
من المحققين به كابي النصر الفارابي وابن علي بن سينا قالوا الافلاك قديمة بذواتها اي
بموادها الاصلية وصفاتها اي صورتها الجسمية والنوعية المعينة بل جمهور من الاعراض من الاشكال
المعينة والمقادير المخصوصة سوى الاوضاع الشخصية فانها حادثة ضرورة ان كل حركة
شخصية مسبوقة بالاخرى لا الى نهاية وكذا الاوضاع المعينة التابعة لها واما مطلق الحركة
ومطلق الوضع فقديم ايضا فانها لا تخلو عن شيء اصلا وقالوا ان العناصر قديمة بموادها فان
للعناصر مادة يقال لها الهيولى وهي واحدة بالشخص في جميع العناصر مستندة بالايجاب
الى العقل الفعال المستند بالايجاب الى الواجب بالوسايط وما يكون كذلك فهو قديم بالضرورة
وقديمة بصفاتها وهي صورتها الجسمية فانها قديمة في العناصر كلها بنوعها فانهم زعموا ان الجسم
ايضا لا يوجد بالفعل ما لم يكن جسما بالفعل يستلزمها الهيولى القديمة لذاتها وبمنع انفكاكها
عنها وهي طبيعة واحدة لا تختلف الا بامور عرضية خارجة عن ذاتها فيكون نوعا مستمر ابتعاقب
الافراد ازلا وابدا وان انقرضت افرادها بوجود الانفصال قديمة ايضا حسب صورتها

النوعية بجنسها وذلك لانهم قالوا مادة الجسم كما يمتنع انفكاكها عن نوع الاتصال الجسم يمتنع
انفكاك مطلق الجسم عن جنس الطبايع الخمس الجوهرية المنوعة للاجسام الكونية لمطلق الجسم
نوعا محصلا في الخارج فان المطلقات لا يوجد الا في ضمن المقيدات وان تلك الطبايع النو ع
متحدة في جنسها دون ماهيتها المنوعة فيكون جنسها مستمر الوجود بتعاقب الانواع
فافرادها الجسمية انواع النوعيات وافرادها والاعراض الشخصية للاشخاص محدثة
عندهم ايضا فلا امتناع في حدوث بعض الصور العنصرية كما يكون مثلا نوع النار حادثا
غير مستمر الوجود وبها يحصل من عنصر اخر بطريق الكون والفساد ولا امتناع ايضا في
استمراره كذلك ولا استمرار في انواع المركبات اذ التركيب ينافي الاستمرار قال من
قبله اي قبل ارسطو واتباعه زمانا الكل اي كل الاجسام قديمة بذواتها المادية ومحدثة
بصورها الجسمية والنوعية عند بعض وصفاتها الوضعية مطلقا ثم افترقوا واختلفوا في
تلك الذوات القديمة فمنهم من قال اصل العالم جسم ومن قال اذ جسم اختلفوا في ان ذلك
الجسم ما ذا نقل عن الناس المطلق انه قال اذ ماء لانه قابل لكل الصور ونقل عنه ان الهواء
الاول ابدع العنصر الاول الذي فيه صور الموجودات والمعدومات كلها فانبعث من كل
صوره موجود في العالم على المثال الذي في العنصر الاول فمحل الصور ومنبع الموجودات
هو ذات ذلك العنصر وما من موجود في العالم العقلي او الحسي الا وفي ذلك العنصر صورة
ومثال عنه قيل ومن النبي انه نقل عنه ان المبدع الاول هو الماء، ونقل عن ماليس ان الماء اذا
اجمد صار ارضا واذا لطف صار هواء ومن صفوة الهواء تكونت النار ومن الدخان تكو ن
السموات ومن الاشتعال الحاصل من الاثيرة تكونت الكواكب فدارت حول
المركز دوران المسبب على السبب بالشوق الحاصل فيها الى قال الامام الرازي يقال
انه اخذه من التورية قال الله تعالى في السفر الاول منه ان الله تعالى خلق جوهرا الى آخر ما ذكر
الخص من قوله فعقيل كان الاصل في الاجسام جوهرة فنظر الباري تعالى اليها نظر الهيبة
فذابت وصارت ماء ثم حصل الارض منها بالتكثيف والنار والهواء بالتلطيف والسماء
من دخان النار والاولى ما نقله الامام في المحصل من قوله ثم ارتفع منه بخار كالدخان
منه السموات فان الدخان انما يتولد من احراق العناصر وهو معدوم في ذلك الزمان
فكان الدخان استعارة عن البخار وقيل اصل العالم كان ارضا فحصل البواقي منها من
العناصر والافلاك بالتلطيف بان تكونت منها الماء ومنه الهواء ومنه النار ومن الجزء الماء
واد خنة النار الافلاك ومن نيران الاشعة الكواكب ومركبات العناصر منها الى آخر ذلك
ولعل الامام انما لم يبين لهذا المذهب منوبا اليه مع ان بين في المحصل سايير المذاهب
ومذاهب لغاية مبالاته في شانه لبعده عن الذهن وليس كذلك فانه اصل المذهب الاول

فان ذلك القائل لعله اراد بالارض الثفل الذى هو الحوا وبالجو البر الذى خلق منه الماء على ما هو
الشائع فى الاخبار وقيل قال الاعام فى الحصل وعن انكاغورس انه الخليط وهو اجسام
غير متناهية من كل نوع وقال ناقد الحصل هو اول من قال بالكون والفساد ولم ينقل القول
بالخليط عنه قال صاحب الملل والنحل ان انكاغورس قال ان مبداء الموجودات هو متشابه
الاجزاء وهى اجزاء الطبيعة لا يدركها الحس ولا يناله ها العقل يكون منها العلوى والسفلى لان
المركبات مسبوقة بالبسايط والمخلوقات بالمشاهدات هذا كلامه وهذا منه تصريح
فى القول بالخليط ثم قال وحكى عنه فوفريوس انه قال ان اصل الاشياء جسم واحد
موضوع الكل لانه ليه لم يسبق ما ذكرنا هو من العناصر اما فاديج وعنه تكون جميع الاجسام
والقوى الجسمانية والانواع والاصناف وهو اول من قال بالكون والفساد حيث قدر اشياء
كلها كامنة فى الجسم الاول هذا كلامه وبهذا قد ظهر ان كلام الرازى مروى عنه وبالجملة وهو قال
كان اصل العالم واول البدعات ومبداء الموجودات اجزاء صغارا اى اجسام صغيرة
جدا بحيث لا يدركها الحس ولا يناالها العقل من كل جنس من الاجناس الموجودة فى
العالم المرصوص وكانت تلك الاجزاء متفرقة ذاتا ومتلاقية وضعا ثم زعم اصحاب الخليط
ان تلك الاجزاء كانت ساكنة فى الازل ثم حركها الله تعالى فالتصق بعضها ببعض فتكون منها هذا
العالم وزعم ذيمقراطس ان اصل العالم اجزاء كثيرة كرية الشكل قابلة للقسمة الوهمية دون
الانفكاكية وقال الشيخ زعم انها لا تختلف الا بالاشكال متحركة لذواتها حركات دايمة فيها اجتمع
منها اجزاء متماثلة على وجه خاص التامت تلك الاجزاء وصارت جسما واحدا حسب الرؤية
والاحساس لا فى الحقيقة اذ لا حادث هناك لا فى الصورة الخ او فيها اجتماع تلك الاجزاء
الصغار وعلى ذلك يكون هذا العالم على ذلك الشكل من السماوات والعناصر ثم حدث من
الحركات السماوية اختلاطات هذه العناصر ومنها هذه المركبات وينوع على هذا
انكار التزاوج والكون والفساد لانها فروع الاستحالة قال الاعام فى الحصل وقال
الاخرون انه بخار ويكون الهوا والنار عنه بالتلطيف والماء والارض بالتكثيف ولعله
اراد بالاخرين امر شبيه بالبخار فان حقيقته انما يتولد من الماء والنار سمعت احمد اليهود
انه قال كذلك فى السفير الاول من التوريه واما الذين قالوا اصل العالم ليس بجسم فمنهم الثنوية
هم طائفة من المجوس قال صاحب الملل والنحل هم الاثنين الاثنين الاذليين يزعمون ان النور
والظلمة اذ ليان قديمان كذلك المجوس فانهم قالوا لحدوث الظلام وذكروا سببا دونه
وهو لاء قالوا بتباينهما فى القدم واختلافهما فى الجوهر والطبع والفعل والمكان والاجناس
والابدان والارواح ومنهم الحرمانية قالوا هم طائفة يقولون بالقدماء الثلثة البارى تع والنفس
والهيولى والدهر والمكان ثم هم قالوا ان البارى تع تام العلم والحكمة لا يوصف بسعة

ولا خفاء ولا يفيض عنه العقل كفيض النور عن القرص وهو تع يوصف الاشياء معرفة تامة والنفس
الفلكية فانها تعقل عنها الجملة فيفيض النور عن القرص لكنها جاهلة لا يعلم الاشياء عالما تاما
وكان البارى عالما بالنفس ستميل الى التعلق بالهيولى لتحصيل كمالاتها وقيل لذاتها الجسمية
الخ لا يتصور حصول شئ منها بدون تعلقها بالمواد والهيولات فعند البارى تع ان تعلق
النفس بالهيولى ليتم كمالاتها الممكنة فى شانها فعلقها بها وركبها فخرجت باشتى فكونت
الاجسام كلها من السموات والعناصر ومنها ركب اجسام الحيوانات منها على الوجه
الاكمل والذى يكفى فهما من الفاظهم انه افاض على النفس عقلا وادراكا وصار ذلك سببا
لتذكرها عالمها وسببا لعلمها بانها ما دامت فى العالم الهيولانى لا يتفكل من الآلام واذا عرفت النفس ذلك عرفت
عرفت ان لها فى عالمها اللذات التى لا يعتريها الآلام اشتاقت الى ذلك لسعى ابدا الآباد وفى نيها
البهجة فكان اصل العالم عندهم النفس والهيولى والبارى فاعله والدهر والخلا ظروفان له
وهذا معنى ما ذكره الخ من قوله وقيل كان اصل العالم ومبداه نفسا وهيولا الخ
تعشقت النفس عليها اى على الهيولى وتعلقت بها وصار تعلقها سببا لحصول اجسام
العالم من مبدعها هذا ما نقلته الفلاسفة عن عاديون هو شيث النبى عليه السلام
ولم ينقلوه من حرمس هو ادريس النبى ع وقيل اصل العالم كان وحدات اول
القائل بهذا القول فيثاغورس الحكيم واتباعه قالوا لان قوام المركبات بالبسايط
وهى امور كل واحد منها واحد فى نفسه ثم تلك الامور اما ان يكون لها ماهيات وراء كونها
وحدات او لا يكون فان كان الاول كانت مركبة لان هناك شيا مع تلك الوحدة وكلامنا
ليس فى المركبات بل فى مبادیها وان كان الثانى كان مجرد وحدات وهى لا بد وان
يكون مستقلة بانفسها والا لكانت منتقرة الى الغير فيكون ذلك الغير اقدم وكلامنا
فى المبادى المطلقة هذا خلف فاذن الوحدات امور قايمة بانفسها ثم عرض لها او
فصارت ذوات اوضاع وتكونت نقاطا لان ذات وضع لا ينقسم نقطة لا غير
ثم ان ائتلفت نقطتان منها صار خطا وان اجتمع خطان صار سطحا وان اجتمع سطحان
صار جسما فصارت النقطة بواسطة للخطوط والسطوح اجمالا تقول عنهم ان الوحدة
ينقسم الى وحدة بالذات غير مستفادة من الغير وهى وحدة البارى تع ووحدة الاحاطة
لكل شئ وحدة الحكم على كل شئ وحده يصدر عنها الاحاد فى الموجودات والى وحدة مستفادة
وهى وحدة المخلوقات وربما تقول الوحدة على الاطلاق تنقسم الى وحدة قبل الدهر وهو تع
مع الدهر ووحدة بعد الدهر ووحدة مع الزمان فالاول وحده البارى تع والثانى وحدة
العقل الاول والثالث وحدة النفس والرابع وحدة العناصر والمركبات قالوا واما
اختلفت الموجودات فى طبايعها لاختلاف الاعداد فى ذواتها وتوقف جالينوس فى الكل

لانه لا يمكن ازالة عرض

ضاع

ده

سان
اراد بهرانز

من المذاهب المذكورة حكى عنه انه قال في مرض موته لبعض تلامذته اكتب عني فاني ما علمت
ان العالم قديم او حادث وان النفس الناطقة هي المزاج او غيره وقد طعن فيه اقرانه بزنك
فانهم يظنون انه فيلسوف واما عرفت اقوال الفلاسفة فالان شرع اقوال اهل
الملة من ان كلها حادثة قال لشائع حدوث جميع الاجسام واجزائها بذواتها الاصلية وخصوصياتها
النوعية وجوه الاول انه لو كانت الاجسام اي وجدت هي او اجزاؤها في الازل لكانت ساكنة
مستقرة في امكنتها اذ الحركة تكون حاصلة بها على الانقضاء والانعدام وحصول امر بعد فناء غيره
يستلزم السبوقية بالغير والازلية تستلزم اللاسبوقية فالحركة هي المنافية للازل فتعين انها على تقدير
ازليتها يجب ان يكون ساكنة في الازل ومن المعلوم ان الساكن في الازل لا يتحرك ابدا
لان سكونه الازلي ان كان لذاته اي لذات ذلك الجسم الازلي امتنع انفكاكه اي انفكاك السكون
عن ذلك الذات لان ما بالذات لا يزول عنه اصلا وان كان لغيره اي لغير ذلك الجسم الساكن
فذلك الغير لا بد وان يكون موجبا والا لم يكن فعله الذي هو السكون قديما لان ما يستند الى
المختار محدث وجب ان يكون ذلك الموجب واجبا لذاته او منتهيا اليه دفعا للتسلسل او الدور
اللازم في سلسلة العلل الموجب الى غير النهاية وح اي اذا كان علة ذلك السكون القديم
علة موجبة واجبة بالذات او منتهية اليه بالايجاب يلزم دوامه اي دوام السكون المذكور
بدوامها اي بدوام تلك العلة الموجبة اولا او بالاخرة فلا يزول ابدا لان ما يستند الى الواجب
او انتهى اليه بالايجاب يمتنع زواله قطعا فالاجسام لو كانت في الازل لم يتحرك ابدا والتالي
باطل اذ لا جسم الا وهو متحرك بالفعل اذ قال له والملزوم مثله فتعين ان الاجسام كلها واجزاؤها
حادثة بذواتها الاصلية وخصوصياتها النوعية بالدليل المذكور واعترض على هذا الدليل وقيل
ان شيئا من الاجسام او اجزائها لو امتنع وجوده في الازل لامتنع وجوده مطلقا اي في جميع الاوقات
لاستحالة انقلاب الممتنع لذاته ممكنا قلنا في الجواب الممتنع ان لا يكون ممتنع لذاته بل ممتنع ازلية
ويكون حدوثه كالحادث اليومي فانه ممتنع ازلية وممكن حدوثه وازلية الامكان لا تنفع امكان
الازلية واعترض عليه ايضا وقيل لم لا يجوز ان الجسم لو لم يكن متحركا في الازل لكان ساكنا فان الحدوث
لا مكان له اذ ليس لجسم حاو فلا يكون متحركا ولا ساكنا لان الحركة انتقال من مكان الى مكان
والسكون استمرار في مكان فهما فرع الحصول في المكان فلا مكان له فلا حركة له ولا سكون
واجاب المصنف عنه بقوله قلنا لم لا يجوز ان الحدوث فانه مبني على كون كليات احوال العالم
وكون المكان هو السطح الباطن ولا يتم شيء منهما عندنا وان سلم وجود الحدود ولكن لا نسلم
عدم جريان الدليل فيه فانا نعلم الدعوى ونقول لو كان جسم في الازل لكان ساكنا على معنى
انه لا يتحرك بشيء من انواع الحركات لشائع الازل لكل نوع من انواعها لكن ليس كذلك وقلنا
ان الحدود وان لم يكن لها مكان ولا حركة له اينية فلا شك انه قد وضع باعتبار محاط ومماس

لما فيه جوفه فان بقي على الوضع والمماسة المعتبران له فساكن والا فمتحرك فجرى فيه الدليل ايضا
وبهذا يندفع ايضا ما عسى ان يقال فاذا اردتم بالحركة والسكون فان اردتم بهما الاينية
فقط فسلمنا ان كلا منهما يقبل الحركة والسكون بهذا المعنى حوادث ونحن لا ندعي قدم شيء منها
فان القائل لهما بهذا المعنى هو مركبات العناصر ونحن لا نقول بقدم شيء منها وان اردتم
الحركة المطلقة فقلنا ان بعض الاجسام كذرات العناصر ساكنة ابدا ولا تقبل شيئا من
الحركة اصلا وان كانت بصور نوعية حادثة وبعضها كالافلاك متحركة ازلا وابدا و
ليس بحادث فلا يتم دليلكم اصلا ولا يمكن منه المعنى الا بان يقال نريد بالسكون عدم الحركة
على انواعها مطلقا فان كلا منها بناء الازلية مطلقا فقلنا لو كان من الاجسام في الازل لكان
ساكنا من كل الوجوه ولا تقبل شيئا من انواع الحركات ليس كذلك فلان الافلاك متحركة
بالفعل على زعمكم والعناصر بالقوة فان جواز الحركة على احداهما والمركبات منهما يدل على جوازها
على كلياتها اذ لا خلاف بين طباع الكل والاجزاء في البسائط في جواز الجائز بذات واستناع
الممتنعات وتوقف على اصل الدليل وقيل الازل انما ينافي حركة معينة وكل واحدة من
جزئيات الحركات لاقتضاء كل منها ان يسبق بلا اول لكل حركات لا اول لها فانه يجوز
ان يوجد كل جزء من الحركة في كل جزء من الازل اذ الازل ليس عبارة عن وقت مخصوص او
متعدد متناه بل هو عبارة عن اوقات لا نهاية لها فيجوز وجود حركات غير متناهية في
اوقات غير متناهية بلا محذور وهذا معنى قولهم حادثة الحركة قديمة وان كانت جزئيا تها
حادثة واجيب عنه بقولهم ونحن قلنا بل الازل ينافي الحركة من حيث هي مطلقا من
انواعها وافرادها سواء اخذت واحدة واحدة او مجموع وحدات لما سبق من ان ماهية
الحركة بعض السبوقية بالغير والازلية اللاسبوقية وتحقيقه ان الحدوث معتبر في ماهية الحركة
فانها عبارة عن الخروج من القوة الى الفعل وانها بالحقيقة عبارة عن مجموع متحقق ومتجدد
على شيء من مقول مخصوصه ومثل ذلك لا يتصور له القدم في شأنه بوجه من الوجوه اصلا
وما يتوهم من ان القضاء امر وحدوث الامر لا يعتبر في ماهية الحركة فان نوع الحركة باق
مع الذي ينقضي ومع الامر الذي حصل فلو كانت الحركة بحسب النوع مركبة من امر
منقض ومن امر حصل لم يتحقق الحركة مع الامر المنقضي ومع الامر الحاصل وليس كذلك فانه
تركيب من امر انقضى ومن امر حصل يرجع الى اشخاصها لا الى نوعها بسيط لا سالي
بها اذ ليس للحركة الا مجموع المنقضي والمجدد واما المنقضي وحده بدون المتجدد وهو الكون
الاول والمتجدد وبدون المنقضي هو الكون الثاني فليس شيء منهما وحده حركة اصلا ثم ان
قبل والحدوث المعتبر في ماهية الحركة انما يستلزم حدوث كل ما يطلق عليه الحركة من
افرادها لا حدوث نوعها فانه انما يتحقق بعدم وجود شيء منها في زمان اصلا ثم وجد

وذلك لا يعطي هذا القول انما يستقيم ذلك لو لم يعرف السابق بين اجزائها الغير فيه لكن لما اعتبر وجود
كل فرد منها بوجود فرد وانعقاده بحيث لا يوجد اللاحق بدون وجود السابق وانعقاده فقد
اعطى حدوث نوعها قطعا بالجملة اذ لكان كل فرد من نوع حادثا فكيف يكون ذلك النوع
قديما مع ان لا وجود للانواع في الخارج بدون اشخاصها ولا يقال ان السابقية واللاحقية
في الحركة بالعرض اذ لا اجزاء لها الا في الوهم واما في الخارج فهو امر واحد مستمر هو كون المتحرك متوسط
بين المبدأ والمنتهى المسمى بالحركة بمعنى التوسط واما المعتبر للسابقية واللاحقية والقابل
للقسمة هو الامر الممتد الذي هو المسمى بالحركة بمعنى القطع فهو ممتنع ان يوجد في الخارج والمدعى
قدم نوعه هو الاول دون الثاني لانا نقول على ذلك كان القول بحدوث وقدم النوع لغوا من
الكلام فانه يكون حينئذ شخصا واحدا قديما مع ان ذلك انما يستقيم في الحركة في الاين والاوضاع
احد القسمين في شيء منها اصلا والحركة كيف نصور ان يكون عبارة عن واحد باق مع انه ليست
الا عدم استمرار المتحرك في افراد معقوله او انواعها وجود كون المتحرك متوسطا بين المبدأ والمنتهى
حالة يعرض للمتحرك حال حركته وليس هو الحركة نفسه ولو سلم فالمبدأ والمنتهى المعتبرين في
ذاته بعض حدوث تلك الحالة قطعا ونقض الدليل المذكور ايضا قيل لانا ان السكون
لو كان لغيره كان ذلك الغير موجبا يلزم دوام السكون بدوام ذلك الموجب لما جاز ان يكون
السكون مشروطا بعدم الحادث فيزول ذلك السكون بحدوثه الى الحدوث ذلك الحادث
لزوال شرطه واشتراط تأثير العلل الموجبة بالشرائط الوجودية او العدمية لا ينافي
وجوب ذواتها ولا وجوب تأثيرها واجيب عنه بقولهم قلنا فيما ينافي حدوثه اي حدوث ذلك
الحادث الذي عدمه شرط للسكون الازلي وجود ذلك السكون لان منافي الشرط منافي
للمشروط فيتوقف وجود ذلك الحادث على عدمه اي على عدم السكون وعدم السكون
على وجود الحادث وهو يلزم الدور اقول هذا مع كونه كلاما على السند الغير المجدي
فلا يفيد منا قطعه الدور لان اللازم من منافاة القديم لوجود الحادث ان لا يكون موجودا
الحادث بل يستلزم عدمه ولا يلزم من استلزامه اياه توقفه عليه ليرد ولو سلم فامثال
هذا الدور ليس بمحال لان توقف زوال احد الضدين على زوال الاخر مع وهو جائز والاولى
ان يقال وجود ذلك الحادث يرجع الى وجود المانع بعد وجود المعلول ولا يصور مثل
ذلك فيما يستند الى الواجب بالايجاب بعد وجوده لان ذلك المانع يجب ان يستند وجوده
اولا او بالاخرة الى الواجب فتحقق انا نختار انه لا يوجد ذلك المانع اصلا بعد
ما فرض المعلول موجودا ونقض نقضا ايجابيا على اصل الدليل وقيل لو صح ما ذكرتم
من ان السكون الازلي يمتنع زواله لكونه ازليا للزم ان لا يقدر الله على ايجاد معدوم
لان القدرة على ايجاد موجود معين تدريجي فاذا وجد ذلك الموجود زالت القدرة

قبه

سلط

ل

والقادرية اذ لا صحة بعده للايجاد لامتناع ايجاد الموجود بالفعل وح ينقطع القدرة
القديمة الازلية عند وجوده اي عند وجود ذلك المقدور فانتقض ما ذكرتم من ان الازلي
لا ينقطع قلنا نختار الجواب عنه لا ينقطع القدرة القديمة الازلية وانما المنقطع هو التعلق
الحادث بذلك الحادث لتلك القدرة وهو ليس امرا موجودا فلا يلزم من جواز انتهائه جواز
انتهاء الامور الوجودية القديمة ثم لئن قيل ان السكون ليس بامر موجودي ايضا فلا يلزم
من انتهائه وزوال تخلف المعلول عن العلة الموجبة فيجوز ان يكون الاجسام ساكنة في
الازل سكونا امرا عدميا غير محتاج بعلة ولا يلزم شيء مما ذكر اقول السكون من الاكوان
وقد اتفق على وجوديته والقول بانه عبارة عن عدم الحركة لا يقول عليه والاولى ان تعلق
القدرة بشيء في وقت لا ينافي تعلقها بمنافيه في وقت آخر فان الاول تعلق بايجاده
في وقت معين والثاني تعلق بايجاد ضده في وقت آخر فالتعلقان لا ينافيان بخلاف
سائر الاشياء والوجه الثاني من الوجوه الدالة على حدوث الاجسام ان الاجسام ممكنة
لوجهين الاول لانها مركبة اعني من الجواهر الفردة او الهيولى والصورة وكل مركب محتاج
الى اجزائه الخ حين غير ذلك المركب وكل محتاج الى الغير ممكن وكل ممكن محدث والثاني ان الاجسام ٢
متعددة بالشخص في ماهية كل منها افراد متكثرة والواجب لذاته يمتنع تعدد افراده وكل
ممكن محدث لانه موجود مستند الى سبب موجد والايجاب لا يتصور الا عن عدم فان لم
يعدم اصلا كيف يتصور لحوق الايجادية اذ لا معنى له الا افاده الوجود وافادة الحاصل
عند العقل وذلك لا يجوز الا بعد سبق اسناد العدم الى الموجب كما لا يجوز دوام اسناده الى المختار
وهذا هو الوجه والمعنى وجه بوجه اخر هو قوله واذا كانت الاجسام ممكنة فلها سبب لان الممكن
يجب استناد وجوده او عدمه الى السبب وذلك السبب لا يكون موجبا والا لزم دوام
جميع ما يصدر عنه اذ لا يتصور تخلف المعلول عن علته الموجبة سواء صدر عنه ذلك المعلول
بوسط او بغير وسط بدوام ذاته ذات ذلك الواجب الموجب وهو محال لانا نشاهد
عدم دوام كثير من الاجسام فيكون علة الممكن مختارا قطعا وكل ما له سبب مختار فهو
محدث بالاتفاق فالاجسام بل كل الممكنات الموجودة محدثة قطعا ويرد عليه ان موجبية
العلة لا تنافي عدم تخلف المعلول عن العلة الموجبة وانما يلزم ذلك ان لو لم يشترط تأثيره
شرط واما لو اشترط فيتوقف تأثيره على وجود ذلك الشرط والمصنف رد هذا
بقوله لا يقال لم لا يجوز ان يوجد ذلك السبب الموجب جميعا متحدا على سبيل الدوام
ويكون حركة الصادر عنه شرطا لهذه الحوادث والتغيرات المشاهدة مستندة الى
الواجب بالذات بالايجاب وكانت حادثة فانتظم امكان جميع الاجسام واستنادها
الى الواجب الموجب مع كون بعضها قديما والبعض الاخر حادثا هذا ما اعتمد عليه جمهور

ل

الفلاسفة فاسندوا صنع الاجسام الى الواجب بالايجاب مع حدوث بعضها وقدم الآخر
والمعنى رد عليهم بقوله لان وجود هذه الحوادث اى انا نقول هذه الحركات المتعاقبة المترتبة
لابد من ان يتوقف وجود الحادث على وجود حركة منها فقط ادخل وجودها وعدمها معا وكل منهما
محال اما الاول فلانه ان توقف على وجود حركة وتلك على اخرى لزم اجتماع الحركات الى لانهاية لها
المترتبة وضعا لاقتضاء وجود كل معلول وجود علته فى الزمن واقتضاء كل واحد منها وضعا
بالقياس الى ما عداه فى الوجود والتاخر ذاتا طبيعيا لاقتضاء طبيعة الحركة ان يكون بعضها سابقا
وبعضها لاحقا وهو محال فى شان الحركة لاستناع اجتماع اجزاء الحركة فى الوجود معا لذاتها واما
الثانى فلانه ان توقف على عدمها بعد وجودها كان الموجب مع عدم تلك الحركة علة تامة مستمرة
دائمة الى الابد لوجود هذه الحوادث فيلزم من دوامه دوام العدم المذكور مع وجود الموجب ب
دوامه دوام ذلك الحادث المعلل بهما لكن شاهدنا بعض الاجسام فعند بطل رأى
الفلاسفة فى اسنادها الكل الى العلة الموجبة بوسط او بغير وسط فيبقى فى هذا الجواب
نظر لانا لم ان لو توقف على عدمه بعد الوجود يلزم دوام الاثر قوله لان العلة التامة
هو الموجب مع شرط عدم الحركة بعد وجودها وهو متحقق فى جميع الاوقات فبقاء
العلة يعنى بقاء المعلول فنقول ان اريد العلة التامة للحدوث فلم وان اريد العلة
التامة للبقاء فمنوع اقول هذا الرد مردود لان علة الوجود علة للبقاء حيث يمتنع
ان ينعدم الشئ عند وجود علة وجوده وان جوز البعض ان يكون للبقاء علة اخرى
غير علة الوجود فيلزم بقاء الاثر دوامه عند وجود الواجب وذلك العدم قطعا وقيل
وتلك الحركات المتعاقبة علل معدة لوجود الحادث والعلل المعدة قد لا يتوقف بقاء
المعلول عليها فينتفى بعض الحوادث بعد عدم معده وبعضها يتوقف بقاؤها فينتفى بانتفاء
معدة اقول انما الكلام فى العلة التامة الموجدة والمعد لا يكون كذلك مع ان وجود الحركات
الغير المتناهية انما يلزم من توقف وجود كل منها على وجود ما سبق عليه لا التوقف الحادث
المعلول عليها فلا يكون معدات للحادث ولقائل ان يقول لا نسلم جواب الحصل ان يقال لا علية
بين جزئيات الحركات ولا توقف بل كل منها صادرة عن المتحرك بارادته من غير توقف
اللاحق على السابق لذاته وان وقعت مترتبة بحيث لو فرض انه لم يتحقق شئ من السوابق
جاز ان يتحقق اللاحق بارادة فاعله فحركات العلة الموجبة لوجود الحادث واجبا بشرط
حركة مخصوصة بهيئة لعيضان اثره عليه فلا يلزم المحذور اصلا ويرد على الفلاسفة
ان الحركة التى هى شرط لتاثير الفاعل الموجب هل المراد منها نوعها المستمر او فردها المنقضى
فان كان الاول يجب دوام وجود موجود لا يقبل الفناء اصلا وان كان فردها المنقضى
يجب ان يسعى كل الموجودات انقضاء الحركات والجواب ههنا ما علم من جزئيات الامر

ذلك الى النوع ثم ان قدم بعض الاجسام يناقض كونه اثر الموثر كما ذكرناه اللهم الا ان يقال
المراد بالحادث والقديم هو التبعية فى الوجود واللازم بين الموجودات القديمة باصالة البعض
وتبعية الآخر له فى التحقق وهو ممنوع لان ذلك انما يجرى فى الاشياء التى بينها مباينة ونوع
وحدة وذلك غير متصور بين الصانع والمصنوع وهذه المسئلة من محار العقول ومدار الكفر
والايمان والثالث من الوجوه الدالة على ان الاجسام حادثة نوعها وصفاتها هو ان
الاجسام لا تخلو عن الحوادث كالحركات فى الاوضاع للافلاك والاحوال التى تتميز بعضها عن
بعض للعناصر وكل ما لا يخلو عن الحوادث حادث فانه لو كان قديما لكان خاليا عنها لامتناع ع
قدم الحادث وهو خلاف المفروض قال والاول بين لان كون الاجسام محلا للحوادث
شاهد عيانا وبيانا والثانى يعنى ان كل ما لا يخلو عن الحوادث حادث برهن فى الباب
الاول فى ذات الله وصفاته من الكتاب الثانى الالهيات فى جملة ان ما لا يجوز
ان يكون محلا للحوادث وهذه لجة لا يصلح للالزام لان عدم الخلو عن الحوادث لا يقتضى
الحدوث عند الخصم لان الافلاك عندهم قديمة مع انها غير خالية عن الجزئيات الحادثة كالحركات
ثم لما فرغ عن حجج القائلين بحدوث الاجسام شرع فى حجج القائلين بقدمها واوجه الخلف
بوجوه كثيرة اورد الحق ثلثة منها الاول انها اى الاجسام لو كانت محدثة لكان وجودها
من غير ضرورة امتناع حدوث واجب الوجود لذاته وذلك لان الواجب وجوده لذاته
منتهى اليه بالآخرة فضرورة امتناع الدور والتسلسل وعلى كلا الوجهين فالحادث لذاته
ان يتوقف حدوثه على شرط لا ناية له فيلزم التسلسل المحال او حدث فى وقت مخصوص
بلا شرط مع استواء نسبة الى جميع الاوقات وهو لكان تخصيص احدها بالوقت المعين
المخصوص مع استواء نسبة فاعلها ونسبة شرايطها الى جميع الاوقات تخصيصا بلا مخصص
وهو ح عند العقل فيلزم ان يكون بعض الاجسام قديما فاعلا للاعراض متعاقبة فا دنه
الافراد قديمة الانواع ليكون تلك الاعراض للحادثة شرايط لوجود الاشياء الحادثة والوجه
الثانى من الوجوه الدالة على قدم بعض الاجسام انه لو كان الكل حادثا وقد ثبت ان كل حادث
فله حادثة حادثة لامكان ذلك الحادث وقد ثبت ان الحادث يجب ان يكون قديما دفعا للتسلسل
فى المواد لاقتضاء كل حادث لمادة وهى ان المادة لا تخلو عن الصورة فاثبت من التلازم بينهما
فالصورة ايضا قديمة لان ما يستلزم القديم قديم قطعا فالجسم المركب من الجزئيين المتلازمين
قديم بالضرورة والوجه الثالث من تلك الوجوه ان الزمان قديم والا لكان وان لم يكن قديما لكان زمانى م
حادثا فله مقدار لا محالة فنقول حدوثه اما ان يكون قبليته الا بالزمان فيكون قبل وجود الزمان وقت
لا وجود الشئ قبل وجوده محال بالبداهة العقلية فتعين ان الزمان قديم وهو اى الزمان
مقدار الحركة القائمة بالفلك الاعظم فيكون بعض الجسم اعنى الفلك الاعظم قديما لامتناع وجود

الحال بدون وجود المحل واجيب عن الوجه الاول من هذه الوجوه بان ما ذكر توه من قصر التخصيص
بلا مخصص مبني على القول باجاب الفاعل الموجد واما على تقدير ان يكون موجد العالم فاعلا مختارا
فيجوز ان يصدر من الصانع القديم آثار حادثة باختيارات متعلقة بوجودات الاشياء في
اوقات مخصوصة مع التخصيص هو الارادة الخ من شانها تخصيص احد المتساويين على الآخر
بلا مخصص غيرها واجيب عن الوجه الثالث والثالث ايضا بان مقدارها من تركب الاجسام
من الهيولى والصورة المتلازمين وجودا وعدما القديمين وكون الزمان مقدار الحركة
الجسمية غير صالحة في انفسها ولذلك انكر كثير من الحكماء وجمهور المتكلمين باكثرهم والامر هينة
بيرهان ان يقبله الناس بل اقيم البرهان على بطلانه اذ قد كان من فروع الاختلاف في قدم
بعض الاجسام او حدوث كلها الاختلاف في جواز الفناء على كل الاجسام وعدم جوازه
قال واعلم ان صحة الفناء عليها اي على الاجسام متفرعة على حدوثها فان من قال بقدم الاجسام
فهم يقولون بوجوب وجوده عن البداءة والفناء في مثله محال لامتناع تخلف المعلول عن العلة
التامة الموجبة ومن قال بحدوثها يقول بجواز فناء الاجسام والعالم وان لم يجب عليه القول
به لانها عندهم قابلة للعدم في ذاتها والا لما كانت معدومة قبل ان ما بالذات يدوم بدوامه
الا لما حققناه من المعتزلة وجمهور الكرامية فانهم وان اعترفوا بحدوثها قالوا انها ابدية ولو جوه لا يقبل
العدم اذ لو عدمت فعدمها اما ان يكون لذاتها فلا يجوز وجودها او يكون باعدام فاعل
معدوم او بطريان ضد او بزوال شرط والكل محال عندهم ولذلك قالت الاشاعرة بعدم بقاء
الاعراض والنظام بعدم بقاء الاجسام ايضا وقد سبق الكلام فيه في بحث ان العرض
لا يبقى زمانين توبرا لمذهبهم وبيانا لزعمهم الفاسد وجوابا بابطال شبههم وبيانا
لمنشاء غلطهم ولفائدة في الاعادة ومن اراد الاطلاع فليطالعه والبحث الخامس من
مباحث الفصل الاول في وجوب تناهي ابعاد الاجسام وانقطاع امتدادها والاصل
فيه ان الابعاد الموجودة مطلقا متناهية سواء فرضت تلك الابعاد في خلاء ان امكن
كالابعاد المجردة عن المادة او ملاء كالامتدادات الجسمية والدليل على تناهي الاولى لا
يتوقف على بطلان الخلاء خلافا للهند قال حكماء الهند وهم من المتقدمين وابا البركات البغدادي
من متقدمي اليهود من المتاخرين قالوا بعدم تناهيها والمشهور من ادلة المدعين تناهيها
وجوه ثلثة الاول يسمى برهان السامية وهو الذي اورده المص بقوله لنا انا فرضنا على تقدير
امكان عدم تناهي بعض الابعاد وليكن ج د من جداء معين خطا غير متناه في جهة وخطا متناهيا
في تلك الجهة موازيا للاول الغير المتناهي اي يكون بحيث لا يكون ملاقيا لو افرض جانبا الطرفين الى غير
النهاية ولنا ايضا ان نفرض بعد ذلك ان احد حدي الخطين مثل من الموازاة الى السامية
فاذا مال الخط المتناهي من الموازاة الى السامية بان يثبت احد طرفيه الذي في جانب الجداء

ويتحرك جانبه الآخر الى جهة الخط الغير المتناهي حتى يصير بحيث لو افرض الى غير النهاية لتلاقيا في جزء
من اجزاء الخط الغير المتناهي وهذه المقدمات المفروضة على التقدير المذكور مما لا ينكره احد
ومن المعلوم ان السامية المذكورة حادثة موجودة بعد ما عدمت فلا بد لها من اول ثم ان
تلاقي الخطين يجب ان يكون بنقطة فلا بد في الخط الغير المتناهي من نقطة يقع عليها تقاطع الخطين
في اول زمان السامية وهي اول نقطة السامية وتلك النقطة يجب ان يكون الخط الغير المتناهي
منقطعا بها بحيث لا يكون خارجها نقطة اخرى اصلا في تلك الجهة والا اي وان لم ينقطع بها و
يكون خارجها نقطة اخرى لكان اول السامية مع ما فوقها لا هو هو اذ السامية المفروضة بالموازاة
يقتضي لذاتها ان يوجد قبل كل نقطة نقطة الى غير النهاية فيجب ان يكون اول نقطة السامية افرض
نقطة في الخط فيكون المفروض غير المتناهي متناهيا هف لانا افتضاء وجود الشيء
عدمه وانا فرضنا احد الخطين متناهيا للزم ان يقال لانم امكان السامية بين غير
المتناهيين فانها فرع النهاية واما انكار امكان سامية المتناهي فمكابرة لا يعتد بها و
بهذا قد ظهر ضعف برهان التطبيق وتقريره ان يقال لو جاز عدم تناهي الابعاد ولو فرضنا
خطين غير متناهيين متقاطعين ثم ينوجان اي يميلان الى الانواج ويكونان متوازيين
او افرض فلا بد وان يتخلص احدهما عن الآخر بنقطة وكل نقطة يفرض في الخلاص فالخلاص انما يحصل
بما فوقها فاما ان لا يوجد نقطة للخلاص او لا يكون ما فرضنا اولا فيقال لانم امكان الخلاص على تقدير
كونهما غير متناهيين او يقال لانم ان يخلص غير المتناهيين بنقطة فانه يجوز ان ينطابق بعض
مواضع الخطين الغير المتناهيين قبل الانواج ويكون ذلك لخاصة عدم التناهي كما يرى ان
ساسل الاطوقين اكثر من ساسل الاصفرين حال الانواج والانقطاع فيكون انواجهما
بخطين لا بنقطتين وهذا الذي ذكره المص لتحرير البرهان المسمى برهان السامية وههنا
اسولة لا تخفى وجوبه لا تشفي ولم ار دشيئا منها اذ لا طائل تحتها ولكن في المقام انه
لا شك ان وجود اول نقطة السامية مبني على وجود نقطة اول السامية فان وجد ذلك فمن
المعلوم انه لا يوجد الا على وضع معين من الاوضاع بحيث لا يمكن ان يتعدد اصلا ومن
المعلوم ايضا ان لكل وضع معين نقطة التقاطع نقطة معينة بحيث لا يحتمل التعدد اصلا
اذ لا يتصور ان يكون كل نقطة نقطة تقاطع لوضع مخصوص معين فح يكون اول نقطة
السامية نقطة معينة بعينها من الخط الغير المتناهي عينها الوضع المخصوص المعين اول السامية
فلا يمكن ان يكون شيء ما فوقها او ما تحتها نقطة سامية فضلا عن ان يكون اول نقطة
السامية سواء كان المتساويين محققين او موهومين او الموضعين وسواء كانت
الزاوية التي حصلت من الخط المتناهي بين كونه موازنا وبين كونه ساميا قابلة للقسمة الى غير
النهاية او الى النهاية فبطل القول بان كل نقطة السامية فوقها نقطة سامية فلا يقتضي

ة وجود اول الحامله على الوضع المذكور متناهي غير المتناهي فلا يلزم للخلف المذكور على تعدد التنا
واما ان لم يوجد نفس اول الحامله واول زمان الحامله وقد بطل اصل الدليل ولكن اصل
ان الدليل المذكور انما يتم على تعدد يران لا يكون اول الحامله على وضع معين او وضع المعين
للحامله متناهي بالتقاطع على جميع النقط الغير فانيه وكل منهما باطل فقد بطل الدليل المذكور ثم ان
قيل والحق على تعدد يرالمذكور قلت نوجد اول الحامله بالضروره لانها حادثه فلها اول وهو يستلزم
اول نقطه الحامله بوضعها كما ذكروه لكن الحامله المذكوره لا يعقل ان يوجد قبل كل نقطه منع ما
فوقها حتى يستلزم كون اول نقطه الحامله اخر نقطه الغير المتناهي لما ذكرنا من ان كل مرتبه من
مراتب الحامله لا يتصور الا على وضع معين لا يتصور له موضع التقاط الا واحدا لا يمكن تعدده
اصلا وبطل قولهم وقيل كل نقطه الحامله يكون حاميا بما فوقها وبطل الدليل المذكور
راسا والثالث من البراهين المشهوره لتناهي الابعاد وبرهان السلمي وحاصله ان نعرض
بين الطرفين بعد بقدر امتدادهما وايا ما فلو امتدا الى غير النهايه كان حاويهما غير متناه ضروره
ان المتناهي لا يكون حاويا للغير المتناهي وهذا اللزوم واضح لا يمكن منعه الا مكابره فيلزم
منه ان يكون البعد بينهما غير متناه مع كونه محصورا بين الحاصرين وذلك محال والجواب ان التساوي
والزيادة والنقصان من فروع التناهي فان شئنا منها غير متصور في غير المتناهي فكل مرتبه تفرض بما
المتصور او نفرضها الفارض او توهم الواهم التساوي بين ما في المثلث وبين البعد بينهما في كل
مرتبه متناهيه واما عند اعتبار عدم التناهي فلا يتصور التساوي بين الاشياء ولا الزياده ولا
النقصان لان كلا منها نسبه بين الشيئين باعتبار تعينهما والتعين يعرض التناهي قطعا وكم
قد فرغ جواب برهان التطبيق في اثبات هذه الدعوى وتقريره ان يفرض من نقطه مالي غير
النهايه خطا ونقطه قبلها بمتناه خطا آخر غير متناه ايضا ثم تطبق الخطين فالناقصه اما مثل
الزيادة فنوقاهر الاستدلال او ينقطع فينقطعان معا لان الزايد على المتناهي بمتناه متناه
قطعا ووجه اخراج الجواب ان الزيادة والنقصان والتساوي من فروع النهايه فانتفاء
شيء منها مصادره على المطلوب والقائلون بعدم التناهي احتجوا عليه بان كل جسم نفرض نهايته
الاجسام فما وراءه الذي فرض انه ليس هناك بعدا صلا متميز شاراليه حالا ان ما يلي
جنوبه مثلا غير ما يلي شماله وكذا ما يلي يمينه غير ما يلي يساره وكل ما كان متميزا كذلك لا يكون
عدما صرفا ولا لاشيا محضا فهو بالضروره موجود سواء كان ماديا او مجردا فلا ملا واما
ادعاء انه مادي فانما يتم على تعدد يرامتناع البعد الموجود الغير المادي والمفضي الى ذلك وذلك
قال اما جسم او جسماني فثبت ان ما وراء كل جسم جسم آخر لا الى نهايه واجاب عنه بعدم تسليم
ومنع بان ثبوت التميز فيما وراء العالم بحسب نفس الامر بل انما هو وهم محض ليس يثبت
به شيء في الخارج والحق ان ابعاد الاجسام متناهيه لان كل جسم اما متحرك او ساكن وكل

منهما متناه لان المتحرك هو الذي يكون اوضاع جميع اجزائه متبدلة بالقياس الى الامور الساكنه
والساكن هو الذي يكون باقيه ومع الجمعيه اللازمه لاجزاء كل منهما يوجب التناهي قطعا
فان قيل الجمعيه المذكوره مكفهما اللاحظه الاجماليه وهو لا يعرض الا التناهي الاعتباري قلت
ان الحركات او السكنات الموجوده بالفعل بحسب التفصيل لا يتصور الا بالجمعيه التفصيليه
وانما يكفي الاجمال للاجماليه منها ثم ان قيل هذا انما يفيد تناهي مقدار كل جسم فلم لا يجوز ان لا
يتناهي اعداد الاجسام فلا يتناهي مطلق الابعاد قلت لا يجوز ذلك ايضا لان ما احاط الفلك
الاعلى فهو متناه قطعا فالمفروض الغير المتناهي لو وجد لوجد فيما وراءه ومع المعلوم ان
هذه الاجرام العلويه لا يؤثر فيها فاما كل منها على مستقله وتعللها العلل الى نهايه فاثبات
المبداء الاول وبرهان التوحيد يبطله او يكفي لكثره منها العلة الواحدة فذلك بعض اما تعدد
المواد فنقلنا الكلام الى علل المواد فاما ان ينتهي او يتسلسل او تعدد استعدادات
ماده واحده فلا بد لهذه الاستعدادات من جسم محيط بها اذ لا ريب في الشيء او الداخل
في وجوده لا يؤثر في الشيء ولا تعدد شيء اكثر فنقلنا الكلام الى ذلك المحيط عليه فاما ان يتسلسل
ويؤدي اثبات الصانع وهو باطل بالبراهين القاطعه واما ينقطع سلسلة الاجسام
وينتهي العلل الى الصانع القديم وهو الحق لكن ذلك انما يتم على اصل الفلاسفه القائلين بان
تعدد الاشياء اما بتعدد العلل او باختلاف المواد او بتواردالاستعدادات واما عند البا فيين
فيذكر القائلين بانحاد الفاعل المختار باختياره بالماده والواحده فالتناهي وعدمه عندهم منوط
الى اختيار الصانع القديم فيجوز ان يخلق الله تعالى عندهم عالما مثل هذا العالم الى غير النهايه لكن
الواقع منه بالفعل والثابت بالآيات والاحاديث هو المتناهي ايضا ثم ان الابعاد الغير
الجسمانيه وجوديه كانت او عدميه فاكان بين الجسمين فمتناه قطعا لتناهي الاجسام
واما البعد الموهوم والعدم الصرف الذي لو وجد شيء فيه لوجد لكن لم يوجد فكان لا شيئا
محضا فليكن ذلك غير متناه فانه وهمي محض وعدم صرف يعجز العقل عن اقدام الشيء
هناك فبالضروره هو غير متناه فيما وراء العالم لعدم الواسطه بين الوجود والعدم فهذا
نهايه الكلام في هذا المقام ثم لما فرغ من الفصل الاول في الجواهر المادية من الاجسام و
اجزائها شرع في الفصل الثاني في المجردات فقال الفصل الثاني في المفارقات وهي اما
وفيه اي في الفصل الثاني مباحث سبعة الاول في تقسيم اقسامها وجه انقسامها ان
الجواهر الغايبه عن الحواس غير عنها بالغايبه بناء على ان الغالب في الماديات هو الشاهد
اما ان يكون مؤثره في الاجسام اي هو موجدا ايا ما بحسب استعدادات التوابل
من غير توسط آله جسمانيه او يكون مدبره ايا ما متصرفه فيها حيث شاءت بحسب الآلات
الجسمانيه او لا يكون مؤثره فيها ولا مدبره لها والاول هي الغايبه المؤثره في الاجسام ثم المعقول

في عرف الحكماء والملاء الاعلى في عرف اهل الشرع والكتاب الغاية المدبرة للاجرام بتقسم
الى علوية يدبر الاجرام العلوية الفلكية وهي النفوس الفلكية عند الحكماء والملائكة السماوية عند اهل
الملة والى سفلية يدبر عالم العناصر وهي اما ان يكون مدبرة للبسايط العنصرية وانواع الكائنات
الكلية كالجبال والابحار والارضين وهم عند ارباب الشرع يسمون ملائكة الارض واليهم
اشار صاحب الوحي عليه الصلوة والسلام حاكي ملك البحار وملك الجبال وملك الامطار وملك
الارزاق الى غير ذلك واما ان لا يكون مدبرة في ابسايط بل يكون مدبرة للاشخاص الجزئية
يسمى نفوسا كالنفوس الناطقة وغير ذلك والثالث اي الجواهر الغايبة التي لا يكون مؤثرة
في الاجرام ولا مدبرة لها يتقسم الى خيرة بالذات وهم الملائكة المكرمون بتخفيف الراء
وهم المستغرقون في انوار جلال الله بحيث لا يتغرغون عنه لشئ اصلا لا للتدبير الاجرام
ولا للتاثير فيها وشرير بالذات وهم الشياطين ومستعد للخير والشر وهم الجن
وافعالهم فيما عداهم ليس بتاثير اذا المراد منه الايجاد ولا التدبير اذا المراد منه التحريكات البدنية
باستعمال الالات الجسمانية قال الخص وظاهر كلام الحكماء ان الجن والشياطين هم النفوس الشريرة
المفارقة عن الابدان فان كانت شريرة كانت شديدة الانجذاب الى ما يشاكلها من النفوس
البشرية الشريرة ومعاونتها على افعال الشر فذاك هو الشيطان وان كانت خيرة كان الامر
بالعكس واكثر المتكلمين لما انكروا الجواهر المجردة كما اشير اليه في الفصل الاول من الكتاب
الاول قالوا الملائكة والجن والشياطين اجسام لطيفة قادرة على التشكل باشكال
مختلفة والفلاسفة وبعض المعتزلة انكروها لانها ان كانت لطيفة وجب ان لا يكون لها
على شئ من الافعال وان بلغت تراكيبها باد نى سبب وان كانت كثيفة وجب ان نشاهدها
والا لامكن ان يكون كثير من اجسامنا جبال شاهقة لا نراها واجيب بانه لم لا يجوز ان يكون لطيفة
بحيث عدم اللون لا يمنع رؤية العوام وليكن سلمنا انها كثيفة لكن لم لا يجب ان نراها لان
رؤية الكثيف عند الحضور غير واجب والوجه ان مصادمة الامور الشريرة وافعال الامور
الشاقة لا يتوقف على قوة قوام الفاعل بل يتوقف على قوة تاثيره في الغير وذكر في الروحا
والمجردات امم لا يبعد ان الانسان على ضعفه يقوى على تصرف اقوى جسمانا من سائر الحيوانات
الخ لها اضعاف مضاعف قوة الانسان وذلك ترى كثيرا من الحيوانات يهرب من الانسان
ويخاف عنه وقيل نقل عن المعتزلة انهم قالوا الملائكة والجن والشياطين محدثون بالنوع
مختلفون باختلاف افعالهم فان الذي لا يفعل الا الخير هو المسمى بالملائكة والذي لا يفعل
الا الشر فهم الشياطين واما الذين يفعلون تارة الخير واخرى الشر فهم الجن والحق ان
الملائكة مخالفة بالحقيقة للجن والشياطين فانها مخلوقة من الانوار ومما من الدخان والنار
لكن انها ممتازان بالنوع او لا لغير خلاف فعال بعضهم اختلافها بالنوع مع اتفاقها على انها من

من اصناف المكلفين كالملك والانس وعلى الكتب السماوية والاحاديث النبوية وقال الاخرون
ممتازان بالنوع ومختلفان بالافعال كما ذكر قال الخص وهذا التقسيم الذي ذكره هو الوجه المذكور
مما استنبطه من قواعد الانبياء والتقطه من فرايد الحكماء واما طريق العقل بها من طرق
الاستدلال لعلها من قبيل المحال كما قال انه وما يعلم جنود ربك الا هو وموضع هذا الفوز
بعد ذكر مبحث المفارقات فان ما التقطه من فرايد الحكماء هو مباحث المفارقات واما
المذكورات من قصة الملك والجن والشيطان فانهم لا يقولون بها وكلام لا ساعد وجود المفارقات
وكون هؤلاء ارواحا بشرية مفارقة عن البدن لا يقول به من الفلاسفة من يعتد به وانه
عنون الفصل بالمفارقات ثم جعل البحث الاول منه في الاجرام الكطيفة لمناسبة اللطافة
والغيبوبة عن الحس والبحث الثاني من مباحث فصل المفارقات في اثبات العقول الخ هي
الجواهر المجردة المؤثرة في الاجرام الموجودة قال الحكماء لا يصدر من الله الذي هو المبدا
الاول الا العقل الاول ويصدر منه العقل الثاني والفلك الاول ومنه العقل الثالث والفلك الثاني
الى ان يصير العقول عشرة والافلاك تسعة ولم يجزم كتبهم انهم قالوا بهم اعظم الملائكة هم لا يقولون
بوجود الملك ولكن قالوا بهم اول المبدعات لان الصادر من الواجب بالايجاب يجب ان يكون
اول المبدعات وعليه ورد الاثار النبوية كما روي عن اول ما خلق الله انه هو العقل وقيل وجه التفريق
بينه وبين الملائكة الاخرين هو قولهم اول ما خلق الله القلم واول ما خلق الله انه هو نوري
وان المعلول الاول من حيث انه مجرد تعقل ذاته ومبداه يسمى عقلا ومن حيث انه واسطة
في صدور سايرالوجودات ونقوش العلوم يسمى قلما ومن حيث توسطه في افاضة الانوار
النبوية كان نور السيد الانبياء واقوى ما استدلوا به على وجود العقل وجهان الاول ان الموجد
الواجب للافلاك ليس الباري لانه واحد حقيقي لا تعدد فيه شانه بوجه من الوجوه وانه موجب
بذاته والصادر عنه صادر من حيث ذاته ومن شان ذاته لا يغير والواحد مثل ذلك لا يصدر عنه المركب
اصلا لان صدور المركب بالايجاب يقتضي تعدد الجهة المصدرية في ذلك الشئ فاذا لا تعدد في ذات
الواجب فلا يتصور صدور المركب عنه بالايجاب اصلا ولا الموجد الواجب للافلاك ايضا
جسم اذ لو كان اي ذلك الجسم الا حزان احاط بها بالافلاك لتعدم وجوده اي وجود ذلك الجسم المحيط
بالافلاك على وجودها ووجود الافلاك لوجوب تقدم وجود العلة المحيطة على وجود المعلول المحال
المقارن لعدم المحال والمتقدم على احد المتقارنين مقدم على الاخر بالضرورة فيكون ذلك الجسم
متقدما على عدم المحال وما يتقدم الشئ على عدمه فوجوده يمكن بالضرورة فيكون المحال ممكنا
لذاته بالضرورة وهو ضروري لان المحال ما لا يمكن اصلا عندهم وفيه نظر لان غاية ما يلزم امكان المحال
بين الجواز العقلي الذي يقتضيه فرض عدم المحوي واذا قطع النظر عن اوليته استحاله ولا ضير فيه فان
كثيرا من الممتنعات كذلك كشريك الباري له وانما المحال وجوده بالفعل وامكانه مطلقا ليس

كذلك ثم نقول وعلى تقدير ثبوت العقل وكونه علة للاجسام كما زعمه الفلاسفة يكون العقل الكلي
مع الفلك الاول متلازمين وجودا ووجوبا لانهما معلولا علة واحدة هو العقل الاول وحال الجوهر
مع وجود العقل الكلي الامكان وكذلك مع وجود الجاوي ايضا الامكان لفرورة ان حال الشيء مع احد
المتلازمين كحاله مع اللازم الاخر وامكانه مع وجود الجاوي يستلزم امكان الملاء فعاد المحذور
وان كان الجسم الذي هو موجد قريب للافلاك مما احاطت الافلاك به لزم كون النفس الضعيف
الصغيرة علة للشريف القوي الكبير وهو مما لم يذهب اليه العقل والقائل ان نقول انفق اهل التحقيق
على ان الكلام المبني على الشرف والنقصان فظاني لا برهاني واذا ابطل عليه الجاوي وعليه الجوي فسري
الى ابطال علية الجسم مطلقا سواء كان جاويا او جويا حيث قال ولان الجسم مطلقا لا يجوز ان يؤ
ثر اقول لانه انما يؤثر فيما قابل لوضع مخصوص بالنسبة اليه وذلك لان الجسم انما يفعل بصورته وذلك
عند حصول الصورة والصادر من الصورة انما يصدر عنها بشاركة الوضع ولذلك لا يسخن النار
الا شيء كان بالمحاذاة على وضع مخصوص بالنسبة اليها وكذلك الشمس وغيرها وذلك الفاعل شاركة الوضع
لا يكون فاعلا الا لوضع له وايضا ما يكون علة للجسم يجب ان يكون علة لجزئه الجاوي والصوري فيجب
لكل منهما قبل التأثير وضع لكن لا وضع للهيولى قبل حلول الصورة فيها فلا يؤثر ذلك الجسم فيها فهيولى
الجسم المعلول لذلك الصورة لا تكون قابلة للهيولى وضع قبل حلول الصورة فيها ولانها ان ليس
للصورة تعين قبل الهيولى ولا وضع له ايضا لان حالا تعين لا وضع له فلا يؤثر الجسم المفروض
علة في الجسم المفروض معلولا ولا يمكن ايضا ان يكون الموجد القريب للافلاك ما يتوقف فعله
على الجسم اعني النفس موقوف على الجسم ولو كان الصادر الاول هو النفس لكانت النفس
سابقة على الجسم في تأثيره وهو باطل فالموجد القريب لها اي للافلاك جوهر مجرد يستغني عن الا
وهو العقل والوجه الثاني مما استدل به على ان العقل موجود واول المبدعات ان الصادر
من الله تعالى اولا ليس هو الوضع لانه لا تقدم على الجوهر فصدوره من فاعل يقتضي سبق صدور
الجوهر عليه فلا يمكن ان يكون اول المبدعات ولا الموجد القريب للافلاك ايضا جسما لانه لا يكون
علة لفيره من الجواهر لما سبق من انه لا يؤثر في الهيولى لانه الصورة وما لا يؤثر فيها لا يؤثر في الجسم
اصلا وما لا يؤثر في الاجسام لا يكون اول ما صدر عن الباري تعالى ولا يكون ذلك الموجد هو هيولى ولا
صورة لعدمها والا لعدم احديهما بالذات والوجود وبجميع ما يستلزم فاعليته على الاخرى
لما ذكر من اول ما صدر من المبداء الاول يجب ان يتقدم على جميع الممكنات وان يكون اول حادث
في سلسلة العلل ولان الهيولى قابلة للصورة فلا يكون علة فاعلة لها لان قابلية الشيء فاعليته
بالنسبة الى شيء واحد غير جايز عندهم وتعين الصورة مستفاد من الهيولى فلا يصدر عنه
الهيولى لان العلة يجب ان يوجد وتعين قبل المعلول ولا يجوز ان يكون علة الافلاك ايضا ما يتوقف
فعله على جسم لاستلزامه ان يفعل فعلا من غير تعلق بجسم وليس كذلك فاذا امتنع ان يكون اول

ما صدر منه تعالى شيئا من الجواهر المادية والاعراض تعين ان يكون هو جوهرا مجردا فهو
العقل الذي هو الجوهر المجرد الذي لا يتوقف تأثيره على شيء مما يتوقف عليه الامور المادية ومن
المعلوم انه ليس في الدليل الا امور زايدة على ما دل عليه الدليل الاول الا فايدة واحدة ثم من
المعلوم ان مبنى هذا الكلام كون الصانع تعالى موجبا لا مختارا وان الاشياء يصدر بعضها عن
الاخر بالايجاب وذلك اصل جميع المفاسد الكلامية ومنبع جميع الضلالات الفلسفية ليس الامر كذلك
بل هو تعالى خالق كل شيء قادر على جميع الاشياء يصدر عنه الكل بارادته واختياره لان افراد
هذه الصفات نقايض يجب تنزيه الله تعالى عنها واقوى ما يدل على هذا المقام من قبل الفلاسفة هو
انه على تقدير ان يكون الصانع تعالى مختارا يصدر عنه ما يصدر بالاختيار لوجب ان يكون جميع الممكنات
مسبوقا بالعدم وذلك تعطيل للصانع الكامل من كل الوجوه ولا يخفى انه توهم فاسد لان صفة
الكمال هي ان يكون الصانع تعالى بحيث اذا اراد فعل واذا لم يرد لم يفعل وحكمه فلا يلزم
النقص فان الكمال هو القدرة على الايجاد لا نفس الايجاد بالفعل والحجة ههنا هي ان ايجاد الشيء
بلا شيء واتيان موجود من عدم محض مما لا يحيط العقول الجزئية ولذلك قال البعض ان بعض الممكنات
يصدر عنه تعالى بالايجاب والباقي يكون منه باختياره تعالى وصنع هذا ايضا لا يشفي العليل فان
ذلك الصادر الاول بالايجاب من اي شيء يكون اذ لا مجانسة بينه وبين الصانع تعالى ولا
موجود سواه فالايجاد لا من شيء محض محقق فيه ايضا ولعل لذكر الجنبوا وحده الوجود
وتنزله من المبداء الاول الى هيولى العناصر ثم ترقي المركبات منها الى ان يصل الى مرتبة المجردات
والوصول والترقب الى المبداء الاول سبحانه من هو العالم بجميع الاحوال والخالق لكل الذوات والا
سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا انك انت العليم الحكيم واذ قد فرغنا من ان اول الصادر من
الله تعالى عند الفلاسفة هو العقل الاول لا يصدر عنه تعالى بخمسة شروع في ان بين عما واحدت
سايرا لموجودات وكيف يصدر وهذا باحقيقة شروع في بيان ترتب العلل والمعلولات
في جميع الموجودات على رأي الفلاسفة فله اي للصادر من الله تعالى هو المسمى بالعقل الاول وجود
فايض من المبداء الاول تعالى وجوب بالنظر اليه يعني ان له وجودا معتبرا من وجود المبداء الاول
ووجوبا كذلك وله امكان من حيث ذاته وكونه معلولا للغير ونازلا عن درجة ما لا يصدر عن الغير
اصلا وعينه صدوره فكان هو موجودا له شرف من حيث انه صادر عن التام من كل الوجوه
وانزل التام ومعتبته تام بالفورة ودون من حيث ذاته وكونه صادرا عن الغير عنا جا اليه فكان
هو ذو جهتين فكان من جهة شرفه صالحا لان يصدر عنه ما هو من المعقول فيصدر من تلك الجهة
العقل الكلي المجرد عن ذاته عن شوايب المواد ومن جهة دناءة ذاته يصدر عنه هيولى الفلك الاول
وصورتها ومن جهتيهما يصدر عنه نفس الفلك الاول الخ فيها شرف لتجردها ودنو لتعلقها بالمادة
واحتياجها اليها في التدبير والتصرف وبداء الكل واحد بالذات هو ذات العقل الاول الذي له قابليه

لا يفعل و م

ت

عمال

لصدور هذه الاشياء لكونه جامعا في ذاته هذه للخصوصيات يجب ان يكون قولهم من حيث
حيث م وجوده ومن امكانه ومن حيث وجوبه تعبيرات عما في ذاته من الخصوصيات والمناسبات المذكو رة
لهذه المعلولات وهذا معنى قول الحكماء ان الحق فيكون بذلك سببا للعقل الاول ونفس وفلك وبما ذكرناه يندفع
ما اورده الامام على الحكماء في شرح الاشارات من ان هذا البرهان اوهن من بيت العنكبوت
لان الامكان والوجوب والوجود وكذا العاقلية والمعقولية لا يصلح شئ منها ان يكون علة لوجود
شئ اذ كونها امورا اعتبارية غير وجودية ويصدر من العقل الاول على هذا الوجه عقل ثالث
وفلك فان ونفسه وجسم جوابا الى العقل العاشر المسمى بالعقل الفعال ثم اعلم ان هذا الترتيب
واختصار العقول في عشرة والافلاك في تسعة حكم على الكل بما علم وجوده فكانه استدلال با
المعلولات على العلل فانه اذا ثبت عندهم بالادلة الرصدية ان الافلاك تسعة فوجب تسعا
من العقول لان يكون كل عقل علة لعقل وجب من عقل اخر لان يصدر عنه هيولى العناصر وصورتا
ويكون للحوادث اليومية منها بحسب استعدادات موادها الى ان يتم هذا العالم المرصوص
المحسوس لاحكم عقلي بان يقال يجب ان يكون عشرة كذا وكذا والافلاك تسعة كذا وكذا
وهم يعترفون بما لابد منه ويمكن ان يقال ان يكون عالم بتدوبيذا يندفع ما ذكره الامام من انه لم لا يجوز ان يكون
العقول القائم وجد هذا القدر المذكور وبقي ههنا بحث وهو ان التسع من الافلاك هو الافلاك
الكلية وفي كل من التسع تداوير وحوامل الكواكب في بعضها كواكب يغاير كل منها للاخر مادة وصورة
وهيئة فمن اين تصدر على الجواب ان الكل بجميع اجزائه يصدر عن كل عقل ولا يلزم منه التعدد
في ذاته فان في ذات كل منها صلاح مبدائية لهذه الامور الكلية والجزئية والمجردة والمادية دون
ما عداه من المعلولات ليس بصحيح بلا مرجح لان ذاته يناسب هذه الامور لا لما عداه والامور
المستندة للذوات لا تطلب لها دلايل وهو نهاية ما يمكن في توجيه كلامهم ومع ذلك يرد
عليهم انه لا تعدد في كل عقل سوى الوجوه الثلثة فاذا جاز صدور المتعدد من واحد عقلي كثرة تعددا
من جهات ذلك الواحد فقد جاز صدور الكثير من جهة واحدة من واحد عقلي فلم لا يجوز ان يصدر
الكل من عقل واحد ثم ان ههنا بحثا اخر وهو ان المفهوم من ظاهر كلام ابن سينا في الاشارات
ان كل الاشياء مستندة الى المبداء الاول الصانع العالم العقل الاول بلا واسطة وما عداه بوا سطة
او بوسايط افترقا بحسب مراتبهم في القرب والبعد حيث قال في النمط السادس من الاشارات
فالاول يبدع جوهرا عقليا وبتوسطه جوهرا عقليا اخر وجرما سماويا الخ وهذا الظاهر
هو القرب من المذهب الحق لان فيه اسناد الاشياء كلها الى الصانع بلا واسطة فكانت العقول
اسبابا ظاهرة بصنع الله وامره واسناد فعل الله الى الاسباب واستدلال القوابل من حاد
الله وذا لا يصادم الحق سوى دعوى القدم في قبول الفناء بعد الوجود ووجوب الصدور
من العلل وينتهي الامر الاول في المعلول الاول وكذا كل علل ومعلولات هكذا افاده الامام الرازي

كلامهم وحمل ما نقلناه من الشيخ على المجاز وهذا هو المناسب لاصولهم وهو تصادم في وجوه
المعبر عنه اي عن العقل الاخير المسمى بالعقل الفعال عند الفلاسفة بالروح في لسان الشرع
كما ورد في قوله يوم يقوم الروح والمراد منه اما ملك موكل على الارواح او جبرائيل او ملك اعظم
من الملائكة وهو الموثر في عالم العناصر عند الفلاسفة وهو المفيض للارواح البشرية واجسامهم
وسائر ما تكون في عالم الكون والفساد وعندهم قال الحكيم والقلم في لسان الشرع
يشبه ان يكون هو العقل الاول في لسان الحكمة لقوله عم اول ما خلق الله تعالى القلم فقال اكتب
فقال ما اكتب فقال اكتب القدر ما كان وما هو كائن الى الابد واللوح في لسان الشرع يشبه
ان يكون هو الملك المسمى بالنفس الكلية عند الفلاسفة ويشبه ان يكون ذلك هو العرش او
متصلا به لقوله عم ما من مخلوق الا وصورته تحت العرش وقال بعض شارح الاسلام
وخلق بين العرش والكرسي عالم الزفراف وهي المعادن والعالم وفيه خلق عالم المثل الا
ثانية وسبحان من اظهر الجميل وستر القبيح وسبب هذا التمويه ان شخصا منا
اذا فعل فعلا لا يرضى الله تعالى نعرف صورة مثاله في هذا الخيط فيسدل الحجاب بينها وبين من فيها
حتى لا يرون ما قام بها من التعرف فاذا قلع عن الخياط فربما رجعت صورة فلا يرون منه الا حسنا
فلذا يكون تستيرهم سبحان من اظهر الجميل وستر القبيح قال الحكيم وههنا فروع على وجود العقل
وكونه مجردا عن المادة منها انه لما كانت العقول جواهر مجردة عن المادة لم يكن مادة متكونة
من شئ لما تقدم من ان ما لا مادة له لا حدوث له فان مصحح الحدوث هو المادة فلما لم يكن
كائنة لا يكون فاسدة ايضا وذلك لان الكون حصول صورة في المادة والفساد ترك المادة
صورة ولا يتصور شئ منهما الا فيما فيه مادة وما لا مادة له لا كون فيه ولا فساد ومنها انها كانت
انواعها منحصرة في اشخاصها لما تقدم من ان علة تعين الشئ اذا كان مناسبة تخص نوعه
بكونه شخصا دون منها انها جامعة لكمالاتها الممكنة في شاتها بالفعل لان القوة انما تتصور في المادة
والامور المادية ولا يكون غير المادة حاملا لها واستدل على كل منها بقوله لما سبق من موهمهم
ان مقابل هذه الامور لا يكون الا المادة ومنها انها كانت عاقلة لذواتها اذ التعقل حضور
الماهية المجردة عن الغواشي الغريبة عند الشئ المجرد القايم بذاته ولا شك ان ماهياتها
حاضرة لذواتها فان حضور الماهية اعم من حضور الماهية المغايرة وغير المغايرة لا يقال لا
يجوز ان يكون شرط التعقل حضور الماهية المغايرة كما في الحواس لانا نقول هم صرحوا
بانه لا مانع للتعقل الا حصول المعقول لدى العاقل وكل ما كان قايما بذات العاقل لا بد ان يكون
حتى فهو معقوله لذاته بخلاف الاحساس فانه عبارة عن حصول صورة المحسوس عند الحاسة
ولا بد من تغاير بين المحسوس والحاسة لتصور حصول صورة ومنها انها كانت عاقلة لجميع
الكاينات لان ذوات الكاينات خالية عن الغواشي الغريبة المانعة عن التعقل من غير اضيا

الى عمل بها ليصير معقوله وذات العقول ايضا لاتحتاج في تعقل ما من شانه ان تعقل الى
وساطة شئ فلابد ان تعقلها ومنها انها غير مدركة للجزئيات من حيث هي جزئيات لانها
تحتاج في ادراكها الى آلات جسمانية ولان الجزئيات امور متغيرة فالعلم بها يكون متغيرا
ولا يتصور فيما لا يتغير فيه اصلا ويجاب عنه بان العلم اضافة او تعلق فلا يلزم من تغاير الاضافة
تغاير المضاف كما سيأتي تقريرها ان الله عالم بالجزئيات والبحث الثالث من هذا
الفصل اكتفى باثبات النفوس الفلكية كلية كانت او جزئية اجمعوا على وجودها بان حركات
الافلاك غير طبيعية والا لكان المطلوب بالطبع ممر وبا عنه بالطبع لان كل وضع من الاوضاع يكون
تارة مطلوبا واخرى ممر وبا عنه وذلك غير متصور في الامور الطبيعية ايضا لو كان شئ منها طبيعيا
لانتهت الحركة عنده ولا قسرية لان القسر انما يكون على خلاف مقتضى الطبع لان معنى القسر
مخالفة جهة الحركة بجهة ميل المحرك واعتماده ويكون على موافقة القاسر في الجهة والسرعة والبطو
وعالم بعض الطبيعة شيئا فلا ميل الى جهة فلا يخالفها اخرى ولا حركة قسرية اصلا فتعين ان حركات
الافلاك اذن ارادية ناشية عن الوهم التابع للشعور فلها فلاكها حركات مدركة اما
متخيلة ان كان المحرك حيا واما عاقلة ان كان عقليا والاول باطل لان الارادة الحيية متوجهة
الى المعنى الحسي والارادة العقلية متوجهة الى المعنى العقلي لكن الحركة ليست من الامور الحسية
ولا من العقلية لان ماهيتها كمال اول ليكون وسيلة الى الكمال الثاني اذا كانت ماهيتها بعض ان
يكون وسيلة الى شئ اخر استحال ان يكون هي نفس المطلوب فثبت ان مقصود الفلك من
الحركة امر سوى الحركة وذلك لا محالة ولا بد وان يكون معدوما لاستحالة تحصيل الحاصل ان يكون
ايضا ممكن الحصول لان طلب الممتنع محال وكمالات الفلك حاصلة بالفعل سوى الاوضاع
فاذن المطلوب بالحركة استحواذ الاوضاع الى الفعل وليس المطلوب وضع معين شخصي والا لكان اذا
حصل لوقف بل كل وضع معين وكونه معينا لا يمكن كونه كليا لان كل واحد من هذه الاشخاص
المعينة معتبر فيها مشاركة في المعينة مغايرة لخصوصياتها ومابه الاشتراك غير مابه الامتياز فما
لمعين من حيث انه معين كلي فثبت ان المراد بالحركة امر كلي وذلك يستدعي ارادة
كلية وهي المسماة بالارادة العقلية فثبت ان التحركات الفلكية مبداؤها الارادة الكلية
واستدل عليه الخصم بقوله ان التخيل الصرف لا يوجد حركات دائمة باقية على نظام واحد لان
للخيال قوة قاصرة بالجسم المتناهي فلا يقدر النفس بها على حالا يتناهى وكل عاقل مجرد كما سيذكره
في الوجه الثالث وفي هذا من البحث الرابع من هذا الفصل فثبت ان محركات الافلاك
جواهر مجردة عاقلة وليست هي اي المحركات العقلية هي المبادي القريبة للتحريك اي لا يكون
المحركات العاقلة مباشرة للحركات اللازمة للافلاك جزئية مجردة اقول
تابعه لادراكات جزئية لا يكون للمجردات الخ هي ذوات ارادات كلية لان نسبة الكل

الى جميع الجزئيات واحدة فليس ان يصدر جزئي اولى صدورا لاخر فاما ان يحصل الكل وهو
محال او لا يحصل شئ منها وهو الخلف فثبت ان الكلي لا يصدر عنه شئ جزئي بل الحركات الجزئية
انما هي لقوى جسمانية فايضة عنها اي عن المجردات المحركة للافلاك حركات كلية شبيهة با
لقوى الحيوانية الفايضة من نفوسنا على ابداننا وبسبب تلك القوى الجسمانية الفايضة على
اجرام الافلاك نفوسا جزئية وهي منطبعة في مواد الافلاك وتلك المحركات العاقلة نفوس
مجردة مدركة للكليات وقائل هذا ذهبوا الى ان للافلاك مبداء محركة ذا ارادة كلية
مجردا عاقلا كذلك اثبتوا قوة جسمانية منبثة في جميع الافلاك فبتلك خصوصيات الحركات
الجزئية فكما انا اذا اردنا الوصول الى موضع معين خطوات كثيرة اراده كلية تلك الخطوات
المعينة على وجه كلي وتلك الارادة الكلية لا يكفي في حصول الخطوات الجزئية على الوجه الذي الجزئي
الشخصي المعين بل لا بد هو ما من ارادة جزئية متعلقة بكل واحد من الخطوات الجزئية فكذلك
الفلك في مجموع الاوضاع المعينة في كل واحد بعينه ثم ان ههنا كتابا اخر هو انهم قالوا ان
الافلاك انما يتحرك تشبيها بالعقول التي هي بالفعل في جميع ما يمكن في شانه فهي يتحرك لتحصيل
جميع ما يمكن في شانها من الاوضاع الممكنة وما يترتب عليها من التاثيرات في الاجرام السفلية
من الحوادث البومية وهذا ليس من شان القوة الجسمانية التي كانت مبداء الحركات
الجزوية او ليس من شان الجسماني ادراك المجرد العقلي وتكمله وادراك التشبه والوصول
لانها كليات لا يدركها الجسمانيات وليس ذلك ايضا من شان العقل المجرد الذي هو
مبداء الحركات كلية لان التحريك للتشبه استكمال بالغير وقد لا يجوز في شان العقول المجردة
ولذا ارتكب بعضهم الى اثبات النفوس الناطقة المدركة بالكليات المستكملة بالغير فيكونون
مدبرا للافلاك ثلثة النفس والعقل وفيه اشكال فان النفس الجزئية فايضة من المؤثر الكلي
ليتم بها الحركات الكلية الدائمة بايجاد خصوصيات الجزئيات خادمة لها كمخيلتنا لنا طقتنا
واما الناطقة المجردة فليس من شانها ان تخدم الغير وان استكمل بالغير والوجه انه ليس للافلاك
مدبر غير الجوهر العقلي خادمة التخيلي والتشبه بالحركة وتحصل جميع الحركات والاوضاع
فرع لارادة الكلية ولا يلزم منه استكماله بالغير فانه لا يرجع الى ذاته وصفاته بل انما يرجع
الى ما يدبر فيه اعني الافلاك وذا ليس باستكمال بالغير بل بعضهم منه على الغير كايجاد واسباغ
جميع مخلوقاته وانعامهم وارزاقهم او ان يكون للجوهر الذي هو مبداء الحركات الكلية نفسا
ناطقة ويكون هي قادرة على حركات غير متناهية وايه فيكون نفس الناطقة للفلك قادرة
لها لا كنفوسنا الناطقة لانها البدنية القاصرة عن امتثال هذه الافعال والمشهور عند
الفلاسفة انها اي الافلاك عارية عن الحواس الظاهرة والباطنة والشهوة والغضب
لان المقصود منها من القوى المذكورة جلب المنافع ودفع المضار وهما محالان عليها ولما

ان مبداء الوجود ومفيض الكاينات لايصدر عنه الاشياء كيف ماكان واياما كان وان
كان موجبا لصدورها بل انما يفيض منه ذلك الموجب فانه العالم على مايقتضيه ذات الكون وصفا
فاذا لم يناسب هذه القوى العنصريه للاجرام الفلكيه حكموا بانعدامها على ان الاشياء انما يتكون
على مايليق به من الذات والصفات فبذا حكم على ما فيهما من الافلاك واما ان وجد فيها شيء
لكن لم يفهموه فكيف يحكمون عنه نفيا واثباتا وبهذا قد اندفع ماقالوا من انا لانم ان منافعها
جلب نفع ودفع ضر ولو سلم وانها مختصة بما تحت الافلاك وغير ذلك فانهم انما يحكمون على شيء
بما علموا ولا يرد شيء مما ذكر والبحث المار في الفصل الثاني في تجرد النفوس الناطقة
اي في كونها غير جسم ولا جسماني ولا حالة في مادة ولا قابلة للاشارة الحسية وانما يتعلق
بالبدن تعلق التدبير والتصرف غير حلول ولا جزئية وبهذا تجرد سبب جمهور الفلاسفة
وحجة الاسلام الامام الفاضل والراغب الاصفهاني متأخري الصوفية وذكر في نقد
المحصل ان ابا القاسم البلخي من المعتزلة واتباعه ذكروا ان الروح الانساني جوهر
ليس له صفة التحيز ويدل عليه اي على تجردها العقل والنقل اما العقل فمن وجوه احدها الاول
ان العلم بالنقطة وسائر البسايط الغير القابلة للانقسام كالعقول العشرة والنقطة
والوحدة وغيرها ذكر من البسايط التي يتركب عنها المركبات لاينقسم اصلا والا اي وان
انقسم العلم بالبسيط فجزؤه اي جزء العلم به ان كان علما به كان كل جزء منه وبالكلية
وهو محال لان الحاصل من مجموع الاشياء ومايترتب عليها لو حصل من البعض لاستغنى
عن البعض الاخر وذلك بيان كون الكل كلا والجزء جزءا وان لم يكن جزء العلم علما به فالمجموع
من الاجزاء التي لم يكن شيء منها علما ان لم يستلزم في كونها علما امرا زايدا يكون المجموع بذلك
الزايد العلم بالبسيط كالجزء الصوري في تكون الجسم جسما فكذلك اي فلم يكن المجموع ايضا
علما لان كل واحد منهما لايكون شيئا لايكون المجموع ذلك الشيء عالم ينضم اليها امر زايد وان
استلزمه اي وان استلزم كون مجموع اجزاء العلم بالبسيط علما امرا زايدا انضم اليها
يكون به المجموع عالما بذلك البسيط فيعود الكلام اليه اي الى ذلك الزايد بان يقال ان كان ذلك
الزايد علما بالبسيط لزم ان يكون الجزء علما بالكل وان لم يكن فان لم يستلزم امرا زايدا
لم يكن اصل المجموع بذلك علما وان استلزم زايدا فينقل الكلام الى ذلك الزايد وهو يتسلسل
الزوايد الى مالا يتناهى فثبت ان العلم بالبسيط غير منقسم فمحله اي محل العلم منقسم
ايضا لان غير المنقسم لايحل في منقسم والحال ان كل جسم وجسماني منقسم فمحل العلوم
بالبسايط ليس بجسم ولا جسماني فهو جوهر مجرد عقلي وهو الحق المقول وهذا الملكور
شبهة ممكن ايرادها في جميع علل مركبة من اجزاء متعددة وجوابه ان مجموع اجزاء الشيء
كما هو غير كل واحد فرادى فكذلك اتحاد فحالة يجوز ان لايكون كل واحد من اجزاء العلم

بالبسيط علما به ويكون المجموع علما بانضمام هيئة زايدة قوله فيعود الكلام الى ذلك الزايد
قلنا سلمنا انه بسيط قوله وذكر هو العلم مم قلنا العلم هو مجموع الاجزاء عند وجود
ذلك الزايد لا الزايد وحده ولا الاجزاء وحدها كالجدران والسقف فانها دار عند عروض
الهيئة وهي بدون الهيئة والهيئة بدونها ليس بدار وان العلم بالبسيط على تقدير ان يكون
بسيطا انما يمنع ان يكون العالم بسيطا ان لو كان العلم عبارة عن حصول ماهية المعلوم
في العالم وهو ممنوع فان العلم عبارة عن تعلق بين العالم والمعلوم عتاز به المعلوم عند
العالم وذلك التعلق امر اعتباري لا امر موجود حال في محل يمنع بساطته او تركيبه ولو
سلم فالحاصل من المعلوم عند العلم على تقدير ان يكون المعلوم خارجا عن العالم صورة
المعلوم لا حقيقته وهو ظاهر الشيء لايجب ان يوافق الذي الصورة عن كل الوجوه فيجوز
ان لا يكون صورة البسيط بسيطة ولو سلم فباطن العالم لايستلزم ان يكون ذلك
مجردا فلم لا يجوز ان يكون بسيطا ذا وضع كالجزء الذي لايتجزى كما قال به البعض ان
النفس هو الجوهر الفرد ولو سلم ان كل ذي وضع منقسم فلم ان بساطة المحال
يستلزم بساطة الحال وهو قال المص ونقض ذلك بالنقطة والوحدة فان النقطة عند
قايم بالخط والوحدة قايمة بالجزاء الواحد وكل منهما قابل للقسمة لا النقطة ولا الوحدة ولو
سلم ان اجزاء العلم علم فلا خفي قوله يلزم ان يكون حاويا كلا قلنا ومنا
قضية انقسام الجسم الحاوية في الجسمية والتحقيق ان اريد بالاجزاء التقويمية
التحصيلية والتركيب بحسبه لاينافي البساطة الخارجية وان اريد بها الاجزاء التقسيمية
ولا سبيل فيه التساوي بين الجزء والكل في الاسم والرسم ثم ان العلم على تقدير وجوده
يكون من مقولة الاعراض وهو تابع في القسمة وعدمها لمحله لاعكسه ثم ان العلم
من مقولة الكيف فلا يقبل القسمة ولا النسبة لذاته اصلا فالاستدلال ببساطته
لغو والوجه الآتي من الوجوه الدالة على ان النفس الانسانية جوهر مجرد ان الانسان العاقل
يدرك السواد والبياض وسائر الضدين معا وحكم بينهما بالتضاد فلابد ان يدركهما
معا ولامعنى للعلم الا حصول صورة المعلوم في العالم فالحكم بتضادهما لابد وان يحصل
ماهيتهما فلو كان العاقل الذي هو محل العلم بالضدين جسما او جسمانيا لزم اجتماع
السواد والبياض معا في جسم واحد وهو محال بالبداهة ومنع ذلك بان صورة السواد
والبياض في المحلين لاتضاد بينهما وانما التضاد بين ذواتهما الخارجية والصورتان مخالفتا
فليس يلزم من التضاد بين حقيقة الشيئين التضاد بين صورتيهما ولو لا ذلك لامتنع قيام
المجردات فانها مجردات لايتصف بالكيفيات المحسوسة ولو سلم فلم لا يجوز ان يلزم كل
منهما جزء من الجسم المدرك فلا يلزم الاجتماع ويتوقف هذا الوجه ايضا على صور هذا السواد

وهذا البياض والحكم بينهما بالتضاد فانهما الكونهما جزئين فالحاكم هو الجسم او الجسماني دون
النفس المجردة فلو اسود مدرك السواد وابيض مدرك البياض لكان ذلك الجسم اسود وابيض
معا لا يقال المدرك لهذا السواد وهذا البياض النفس لا الجسم ولا الجسماني وان ارتسما
في الجسم او الجسماني لانا نقول لا نناقش المذكور كما في اجتماع الضدين في محل واحد و
الثالث من تلك الوجوه انه لو كان العاقل في الانسان جسما مثل قلب او دماغ او غيرهما
او حالا فيه في الجسم بان يكون قوة جسمانية حالة في شيء من الجسم لزم اما ان يعقل العاقل
ذلك العضو دايما او لا يعقله دايما وكل منهما باطل بيان الملازمة لان الصورة الحالة في مادة ذلك
العضو ان كانت في تعقله في تعقل ذلك العضو لزم تعقله بعقل ذلك العضو ذا دايما لانها
حاضرة عند العاقل لذاتها دايما فلو كفى ذلك في تعقله كان تعقله مستمرا دايما وان لم يكن الصورة
الحافرة كافية في تعقله بل احتاج فيه الى حصول صورة اخرى متعرضة حاصلة فيه امتنع تعقله
دايما لامتناع اجتماع صورتين متماثلتين في مادة واحدة في محاله واحدة واللازم باطل
بالبديهة فالملزوم اي كون المدرك في الانسان الجسم مثله ضرورة ما يستلزم الباطل باطل
واجيب عنه بمنع الملازمة بان يقال يجوز ان لا يكفي في تعقله حصوره بصورته الخارجية لاحتياج
ايضا الى حصول صورة اخرى بل يتوقف على شرط اخر ذلك كما في نافذة مخصوصة بينها وبين المحل لان
كون التعقل بحصول صورة مسلما لكن لا نسلم ان حصول صورة اخرى يستلزم اجتماع المثلين وانما
يلزم ذلك ان لو تماثلت الصورة الخارجية والذهنية وهو ممنوع واليه اشار المصنف بقوله وهو اي هذا الوجه
الثالث ضعيف لا يصلح للاستدلال لان الصورة العقلية عرض غير محسوس حال في محل غير
محسوس وصورة العضو الموجودة في الخارج عبارة عن جوهر موجود في الخارج محسوس فلا تماثل
الوضع الجوهر وايضا اي ولو سلم تماثلهما لكن لا اجتماع بينهما في محل واحد اذ هي اي الصورة المعقولة
حالة في القوة العاقلة الحالة في العضو المخصوص والصورة في الخارج تلك العضو المدرك حالة مادة
ذلك العضو ولا دليل على امتناع مثل هذا الاجتماع بل لا تنافي بينهما فان الحصول في القوة
حضوري صوري والحلول في المادة حصولي وجودي فارجع فلا تجانس لا تنافي والوجه الرابع
من الوجوه المذكورة الدالة على تجرد النفس الناطقة ان القوة العاقلة تقوى اي تقدر على ادراك
معقولات غير متناهية لانها يقدر على ادراك مراتب الاعداد وخصوصيات الاشكال الخ
لانها يقدر لها ولا شيء من القوى الجسمانية كذلك اي قادر على ادراك ما لا نهاية له لان الاجسام محدودة
ومتناهية وكذا قواها الحالة فيها وافعال قواها متناهية ايضا كما سنذكره في باب الحشر من ان القوى
الجسمانية لا يقدر على تحريكات غير متناهية واعترض عليه بان التعقل عبارة عن قبول النفس
الصورة العقلية وهذا انفعال لا فعل والانفعالات الغير المتناهية جايزة على الجسمانيات
كما في هيولى الاجسام العنصرية ولئن سلمنا انها يقوى على الافعال لكن لا نسلم انها يقوى على ما لا نهاية

تقدم

له بان عدم تناهي المعقولات ان عنيتم به ان العاقلة لا ينتهي الى معقول الا وهي تقوى على تعقل
معقول آخر فالقوة لا نهاية لها كذلك فانها لا ينتهي في تصور الاشكال الى حد الا وهي على تصور اشكال
اخر بعد ذلك وان عنيتم به انها اي القوة العاقلة سيصير معقولات لانهاية لها بالفعل دفعة واحدة
وهو ممنوع فانا نجد من انفسنا انه نصعب علينا توجه الذهن نحو ما لا يتناهى تفصيلا عن ان يدركها بالفعل
ويرد عليهم ايضا ان النفس على تقدير تجردها وان استقل في وجودها لكن لا يستقل في ادراكها
بل انما يدرك الجزئيات بآلات جسمانية والكليات بانتزاعها عن الجزئيات فما دام يتعلق
بالبدن لا يمكن ان يدرك ما لا يتناهى اصلا لا سيما مثل الاشكال والكلام فيه والوجه الخامس
من الوجوه الدالة على ان النفس الناطقة ليست بجسم ولا جسماني ان الادراكات
الكلية ان حلت في جسم لاختصت بمقدار وشكل ووضع واين وسايرما يلزم الجسم في الخارج
من العوارض المشخصة تبعا لمحالها فلا يكون صورا مجردة كلية واللازم بطل الملزوم مثله بيان
الملازمة ان الجسم مختص بمقدار وشكل واين ووضع معينات فالادراكات الكلية اذا حلت فيه
انتفت ما اختص به محله لان اختصاص الحال بما يحله يقتضي اختصاص المحال به واما بطلان اللازم
فلان كل ما اختص بمقدار وشكل واين ووضع يكون امرا جزئيا وهو خلاف المقدر واعترض عليه
اي على هذا الوجه بان كليات الصور انطباعية تابعة وآكد من الاشخاص اذا افادت ماهيتها مجردة عن
لواحقها الخارجية وتجردها عما او عن العوارض الخارجية فلا يقدح في ذلك اي في شيء من التجرد
والانطباق على واحد او على كثيرين شيء مما عرض لها بسبب المحل من الشكل والمقدار والاين
اي وان قدح في شيء مما ذكر ما هو العارض لها بسبب المحل لاشتراك الالزام بان يقول الادراكات ك
الكلي ايضا على تقدير ان يكون النفس مجردة حال في نفس جزئه وحال انه لا يلزم من جزئية
المحل جزئية الحال هناك كذلك هنا لان الحال في الجزئي جزئي ما دام كذلك للجزئي او مجردا
واجاب الشيخ في الاشارات بالفرق بين الحال في المادي المعين من خصوصيات الاوضاع
والاشكال وبين الحال في المجرد الذي لا تعين شيء منها بان الاول يمنع الكلية لا الثاني وهذه
الوجوه الخمسة كما ترى لا تدل على اكثر من انهم منعوا كون النفس مجردة عن المجرد والنفوس الناطقة فما
وجه بناء مثل هذا المعطوف عليه عندهم على امثال هذه الشبه الواهية والمعنى بعدما اورد
الادلة العقلية على تجرد النفس الناطقة على اهل الملل سفسطة اورد الادلة النقلية للقائلين
بها من المشرعين من علماء الدين والايمة المهديين فاورد بعض الآيات القرآنية
والاحاديث النبوية فقال واما النقل ففي وجوه كثيرة والمعنى اورد منها اربعة من الآيات
الاولى قوله ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتا بل احياء عند ربهم يرزقون
ولا شك ان البدن ميت بشهادة الحس غير قابل للارتزاق والالتذاذ فهو لكل شيء
آخر مغاير له وهو النفس الناطقة اذ لم يقل احد ان في الانسان شيئا غير البدن و

والنفس الناطقة وعن الحسن ان الشهداء احياء غذاؤهم بعرض ارزاقهم على ارواحهم فتصل اليهم الروح والفرح كما يعرض النار على آل فرعون بالغدو والآصال فيصل اليهم الالم والحسرة فهذا يدل على ان الارواح جواهر قايمة بانفسها مغايرة لما يحس من البدن بعد الموت او دراكه وعليه جمهور الصحابة والتابعين رضوان الله عليهم اجمعين ولعل التخصيص بالشهداء لخصوصية المقام لا لاختصاص الحكم بهم ويرد عليه ان الارتزاق والالتذاذ بالارزاق والنعم انما هو شان الاجسام والابدان لا من شان الجواهر المجردة فدلالة هذه الاية على عدم التجرد اظهر من دلالة على التجرد ومع الاغماض عنه نقول جعلهم احياء عند ربهم وجعلها على وجه يليق به او جعلهم بعد موتهم بحيث يليق بالحياة والالتذاذ بالمآكل والمشارب او كان المراد منه احياءهم يوم القيمة وانما وصفوا بذلك للتحقق ودنوها او احياء بالذكر الجميل بالايمان ولا بعد لان كلا منها خصوص من الله وعز وبزيد من البهجة والكرامة ليدل انفسهم في سبيل الله والكاف قوله تعالى في حق آل فرعون النار يعرضون عليها غدوا وعشيا والعرض عليها ليس البدن الميت فان تعذيبه بالنار محال بل هو جوهر قايم بنفسه وليس هو البدن ولا جزؤه ولا عرض يقوم به فتعين انه مجرد ومن المعلوم ان التعذيب بالنار من شان الجسم اذ الجردات لا يتاثر منها والثالث قوله تعالى يا ايتها النفس المطمئنة ارجعي الى ربك راضية مرضية ومن المعلوم ان البدن الميت غير راض ولا مخاطب بالرجوع فالنفس غير البدن وغير حال فيه والرابع انه تعالى لما بين كيفية تكون البدن وذكر ما يعتري من الاطوار حيث قال ولقد خلقنا الانسان من سلالة من طين ثم جعلناه نطفة في قرار مكين ثم جعلنا النطفة علقة فخلقنا العلقة مضغة فخلقنا المضغة عظاما فكسونا العظام لحما وقال ثم انشاناه خلقا آخر فتبارك الله احسن الخالقين وعنى به اي بالخالق الآخر الروح كما هو راي بعض المفسرين واصح ابو حنيفة رح بهذه الاية على ان من غصب بيضة فاذرخت لزمه ضمان البيضة لا الفرخ لانه خلق آخر فدل ذلك على ان الروح غير البدن وغير حال فيه فان جميع اجزاء البدن واخلاط النطفة والعلقة واللحم والعظم وما حل فيه تابع لها في الوجود فوجد عند ما وجد البدن فلما خص عنه بانه خلق آخر والمنكرون لتجرد النفس قالوا الخلق الآخر هو صورة البدن او القوى او المجموع والنظم المتعاقب بين الخلقين والخامس من الوجوه النقلية قوله عز وجل الله يتوفى الانفس حين موتها الاية سمى النفس متوفى لان توفاه به من توفاه الله تعالى فاذا لم يكن عليه ميت فهو سير تصرف روحه فتوفى النفس من تصرف الطائر اذا امرك جناحه حول الشيء يريد ان يقع عليه وتقول يا اهلي ويا ولدي للاصقين بكم الدنيا كما لعبت بك جمعت المال من حله ومن غير حله ثم تركت لغيري والتبعة اي ما تبعه من العذاب والعقاب مستقر علي فاحذر وامثل ما حال فالمتصرف غير المتصرف فوق وليس ذلك الا الجوهر المجرد وهو النفس الناطقة وروى ابن عباس رضي الله عنه ان عليه السلام قال ارواح الشهداء في حواصل طير خضر ترد انهار الجنة وياكل من ثمارها وتاوي الى قناديل معلقة في ظل العرش والمنكرون

اعتوار وكذلك احد

ان يقولوا الاول انه كلام تشبيهي او تقول الملايكة من لسان الميت وفي الثاني كون ارواح الشهداء كذلك بدن الشهيد كرامة لهم وافضالا ويسكنون في القناديل تحت العرش ويرعون الجنة دنيا وهي تحت العرش كما تطير الخضر الذي هو احد نوعي الوان الطير كيف لا وان النفس المجردة بدون البدن لا تتلذذ بالمآكل والمشارب فعلى تقدير التجرد يعود الكلام بهذه الامور قال المص واعلم ان النص انما يدل على المغايرة بينها وبين البدن لا يدل على تجردها اقول اذا لم يكن نفس البدن ولا جزءا ولا ما يقوم له كما فهم من هذه النصوص فظاهر انه جوهر مجرد قايم بذاته اذ لا يمكن ان يكون جوهرا آخر مادي او عرضا ما يقوم بدنه والوجود الممكن منحصر في هذه الاشياء فاذا دل الدليل على مغايرتها البدن واجزائها واحوالها تعين ان يكون جوهرا مجردا واذ قد فرغ عن بيان مذهب القائلين بتجرد النفس الناطقة بالعقل والنقل شرع ان يبين راي القائلين بكونها مادية وانتقال واختلف المنكرون لها اي للنفوس المجردة فقال ابو الهذيل انها اي النفس الناطقة جزء لا يتجزى وهو القلب بدليل لا يتفهم لعقلها البسايط مع بطلان وجود المجردات وقال النظام انها اي النفوس الناطقة اجسام لطيفة سارية في البدن سريان ماء الورد في الورد بافيه من اول العمر الى آخره لا يتطرق اليه التحلل ولا التبدل ح اذا قطع عضو من البدن انقبض ما فيه من تلك الاجزاء الى سايرالاعضاء والمتحلل المتبدل يتفصل بنفسه اليه ويتفصل عنه اذ لو كان الامر بالعكس لعلم انه باق من اول العمر الى آخره ولا شك ان المتبدل ليس كذلك وقيل هي اي النفس الناطقة قوة في الدماغ تفعل جميع افعال النفس الناطقة من الادراك وغيره وقيل قوة في القلب يفعل كل الاشياء وقيل هي ثلث قوى احديها في الدماغ يدرك بها المعاني والكليات وهي النفس الناطقة لكنه اليها اسندوا ادراك الكليات بالذوات وادراك الجزئيات بالآلات والثانية في القلب بها يصدر عن الانسان افعال حيوانية كالحس والحركة وما يتبعهما وهي النفس الغضبية منشاء الصدور والغضب عن الانسان وصدور الحزن والفرح فكان ذلك هو الروح الحيواني الذي هو البخار اللطيف الحاصل من اللطيف الاخرية على اصل الفلاسفة وهي حيوانية في جميع انواع الحيوانات والثالثة قوة في الكبد بنشاء بها عن الانسان افعال النبات كالتغذية والتنمية وغير ذلك وهي النفس النباتية وهي ذلك شيء بانه لكونها مبدء للامور الدنية وانما المدبر في البدن هو تلك الامور الثلث لا واحدة منها فكان كل بدن انسان تحت نفوس ثلث لكل منها شان غير شان الاخرى للتعارض بينها وقيل الاخلاط الاربعة التي هي مبنى جسد الانسان كالدم والصفراء والبلغم والسوداء لان صحة البدن وفساده دايرة على اعتدالها وهذا يشبه ان يكون مذهب الاطباء وقيل هي المزاج النوعي المعتدل الدوراني بينه وبين الحيوة فكانه هو وهذا البعض للاطباء ايضا وقيل الهيكل المخصوص وهو المختار عند جمهور المتكلمين وقيل الدم المعتدل او باعتدال

ا ذ ه

وكذبه يقوى الحيوة وبالعكس وهذا بعض منهم ايضا وقيل الهواء المستنشق اذا بانقطاعه
طرفة عين ينقطع الحيوة والبدن عمزله الرزق المنفوخ وهذا منسوب الى جالينوس والبحث
الخامس من مباحث الفصل الثاني حدوث النفس الناطقة والمسلمون التابعون
بالملة والدين لما ثبتوا ان ما سوى الله ﷻ الواجب لذاته فهو حادث اتفقوا على
حدوثها لانها مما سوى الله ﷻ ثم انهم اختلفوا انها هل حدثت مع حدوث البدن او قبله
او بعده والظاهر انها حادثة مع حدوث البدن او بعده لا قبله الا ان قوما جوزوا حدوثها
قبل حدوث البدن لما روى في الاخبار ان الله ﷻ خلق الارواح قبل الاجساد الفي عام
هذا صريح في انها حادثة قبل حدوث البدن وسنوای وجود النفس قبل حدوث
البدن قوم آخرون لقوله ﷻ ثم انشاناه خلقا آخر فان الواو باخلق الآخر هو المدبر
في بدن الانسان ولفظ ثم للتراخي في الزمان فدل الآية على ان حدوث النفس بعد حدوث
البدن او معه ومن المعلوم ان الدليلين انما تحرمان على مذهب القائلين بتجرد النفوس
وهم من ارباب الاديان التعليمية شرذمة ملحدون فلا وجه لقوله قال قوم كذا وقوم ذاك واما القائلون
بانها هيكل محسوس او جزء من البدن او حال فيه وهم جمهور الملحدون فلا يتصور تقدمها عندهم اصلا
ثم للكرامية اختلفوا في حدوثها فروى من اغلاطون ومن قبله قالوا بقدمها واحتجوا عليه بان علة
وجود النفس ان كانت موجودة بتمامها قبل البدن الصالح لتدبيره فيوجد قبله لاستحالة
تخلف المعلول عن علته التامة وان لم يكن موجودة بتمامها قبل البدن بل به تتم توقف وجود
عليه لكونه على هذا التقدير جزء علة وجودها او شرطها لكنها لا يتوقف عليه والا وجب بطلانها بيطلانه
لكنها لا تبطل ببطلانه بالاتفاق للبداهة الدالة على بقائها ببقاء علتها العاصمة وحاصله انها غير مفتقرة
في البقاء بل هي ذات آلة به واذا افتقرت في البقاء افتقرت حدوثها عن صلاحية ان يكون آلة فلا يفتقر حدوثها عن
ذلك جوهر تام بل لا يزال باقيا ببقاء العقل المعد لوجودها الذي هو ممتنع البقاء فضلا عن العدم كما
عرفت واذا كان كذلك فيجب وجودها قبل البدن الصالح لتدبيره او على هذا لا يكون البدن
شرطا لتدبيره بل لتصرفها فيه فيكون البدن كفتيلة استعدت للاشتعال من نار عظيمة
فينجذب النفس اليه بالحاصة او جذب البدن اياها كالمغناطيس والحديد وليس من شرط
جذب المغناطيس للحديد ان يكونا موجودين معا بل يجوز ان يكون احدهما معدما على الآخر
في الوجود وخالف ارسطاطاليس من قبله وشرطا حدوثها لحدوث البدن واضح عليه
بان النفوس بشرية متحدة بالحقيقة والا اي وان لم يكن متحدة بالنوع والحقيقة بل كانت
حقايق متخالفة بالنوع لكانت مركبة لانه لا يجوز ان يكون كل شخص منها نوعا موجودا بنفسه
في شخصه لاشتراكها اي جميع النفوس الناطقة في كونها نفسا واختلافها بخصوصياتها الموجبة
لتمايزها غير جايز الاشتراك فكانت مركبة من امرين مختلفين فكانت جسما لان كل مركب

هو جسم لكن كونها جسما باطل فتعين انها ليست بمركبة وح فلو وجدت قبل البدن
لكانت واحدة بالذات والهوية مخصرة نوعها في شخصها يمتنع ان يتعدد افراده فلا
يتعدد النفس قبله اي قبل حدوث البدن فعلى تقدير ان يتقدم حدوثها على حدوث
البدن لكانت واحدة بالذات والهوية لما ذكرتم ثم اذا تعلقت بالبدن ان بقيت
واحدة بعينها كما كانت قبله لكانت نفس زيد بعينها نفس عمرو وبكر فيلزم ان
يشتركا في الصفات النفسانية كالعلم والقدرة فح لزم ان يعلم كل واحد ما علمه الآخر
ويقدر كل احد ما قدر عليه الاحوال غير ذلك وانه باطل بالضرورة وان لم يبق كما كانت
بل تكثرت فاما تتكثر بالتجزية كما يتكثر كذلك الموجودات الخارجية وح كانت منقسمة
وقد قال ان المجرد لا ينقسم بالقسمة الخارجية لان قبول ذلك من مقتضيات المادة وح ذلك
فقد بطل بذلك التجرد والانقسام تلك الهوية الواحدة القديمة وحصلت هويات متعددة
بحسب الاشخاص وهو خلاف المفروض وح يلزم المطلوب هو ان النفوس الحادثة
بالابدان حادثة وقيل عليه اي على دليل ارسطو انا لا نسلم انها مختصة بالنوع بل انما هي انواع
متعددة غير داخلة تحت جنس واحد كل نوع مختص بشخص لا يتجاوز عنه قوله وهو باطل
لاشتراكها في كونها نفسا قلنا المفهوم من كونها نفسا كونها مدبرة في البدن وهواي هذا
المفهوم امر عرضي للنفوس الناطقة لان ذواتها والاشتراك في امثال ذلك لا يوجب
دخولها تحت جنس ولا يلزم التركيب في ماهية النفس من التركيب فيجوز اختلاف
ذواتها بحسب ماهياتها واتفاقها في هذا الامر العرضي وان سلم انه يلزم ان يكون مركبة فلا
نسلم ان كل مركب جسم وانما يتم ذلك ان لو صح انعكاس الموجبة الكلية كنفسها وليس
كذلك وان اتفق في بعض المواضع وكيف يصح كل مركب جسم والحال ان المجردات بأسرها
مشاركة في الجوهرية ومخالفة بالنوع على تقدير ان يكون الجوهر جنسا فيكون كل منها مركبا
من الجنس والفصل فلو كان التركيب منها مقتضيا للجسمية لكان جميع المجردات
جسما وبطلانه ظاهر وان سلم الانحاد بالنوع فلم لا يكون ذلك شخصا واحدا لا
بتكثر الا بالتجزية الخ من القسمة الخارجية قلنا لانا لم قلنا لا يجوز ان يكون وحدتها نوعية
وتكثرت بمواد بدنه وعوارض تكتنف بالبدن فوقت لا يكون قبل حدوث البدن
بدن قلنا فلم لا يجوز ان يكون افراد الابدان غير متناهية في الازل وان يتعدد النفوس
القديمة قبل هذه الابدان المحدثة بابدان آخر هكذا وهكذا الى ان يكون قبل كل بدن
بدن كل منها محدث بحفظ في ضمنها اشخاص النفوس القديمة الى ما لا يتناهى وعند تكلم
الوثني في ابطال التناسخ مبني على حدوث النفس فاثبات حدوث النفس به دور ظاهر
وهذا هو الكلام من غير حاجة الى ما ذكره المصنف من قوله وهي اي عمدة ما ذكروه في ابطال

التناسخ ان البدن اذا استكمل وكان قابلا لفيضان النفس فاض عليه نفس من المبداء
الفياض لعموم الفيض ووجود الشرط من قابلية المحل ورفع الموانع من التناسخ والمضاد ويجب
وجود تلك النفس لافادة الغاية المقصودة من خلقها بالايجاب لوجوب علتها التامة واذا كانت هي
امرا مخصوصا لكل بدن بحيث لا ينفك عنها فلا يخلو اما ان يتعلق به بذلك البدن
نفس اخرى قديمة كانت او حادثة فلم يلزم ان يكون لبدن واحد نفسان حتى قيل يلزم
على ذلك جواز تعلق نفوس متعددة لبدن واحد وهو باطل بالضرورة الوجدانية لان كل
واحد منا واحد ذاته اي نفسه التي يشير اليها بانا واحدا لا اثنين فيمتنع ان يكون موجودة
قبل وجود البدن متعلقا بالبدن والا يلزم ان يكون لبدن واحد نفسان وهو باطل
فاذا كان بطلان ذلك لوجوب حدوث نفس عند وجود البدن بحسب الاستعدادات
والشرايط فقد ثبت ان بطلان التناسخ كان لحدوث النفس فاثبات الحدوث
اي حدوث النفس به اي ببطلان التناسخ دور صريح فلا يصلح للاستدلال به ودع ذلك
لانا لم ان استكمال البدن واستعداده التام لفيضان النفس يتدرج تقاضا وحركة فانه يجوز
ان يكون نهاية استكماله مع وجود شرايطه ورفع موانعه ان يكون صالحا لان يكون جاذبا
لنفس موجودة بالفعل لمناسبة مخصوصة غير موجودة بينه وبين سايرالنفوس وساير
الابدان والحق ان النفس الناطقة على تقدير حدوثها ان لم يحج الى بدن ذي تشخص ووجوده
كما يقتضيه بقاءها بعد مفارقتها عن البدن بعينها يجوز قدمها بان يكون نفوسا وكل بدن نفس
ولا تعلق واحدة منها الا بواحد من البدن او يكون اقل من الابدان او يتعلق واحدة
منها بابدان متعددة متناسبة اياما كما مر في اهل التناسخ او يكون اكثر منها ويكون
بعضها غير متعلقة بالبدن كما كانت بعد المفارقة وقيل التعلق واما ان احتاجت الى البدن
في ذاتها وتشخصها فلا يمكن ان يكون قديما لا بطريق التناسخ ولا غيرها فان ما تشخصه بمادة
يمتنع ان يتشخص ذلك التشخص بمادة اخرى والحق ان النفوس كلها امور فائضة على الاجساد
الصالحة لكل نفس فمن امر ما وفي ابتداء امانفس الحيوان او امر اخر يترتب عليه بحسب مراتبها
قوة وضعفا معدنا ونباتا وحيوانا وانسانا ويكون منشاء كمالات كل نوع وما ذلك
الا حاسمة الفلاسفة الصورة النوعية لكل نوع فيكون بعضها مادية واما كنفوس
ما عدا الانسان وبعضها تتحول مجردة كنفس الانسان وهم يجوزون ان يتكون بعض المجرد
من المادي كالنفس الناطقة للانسان كما يجوزون ان يتكون بعض المادي من المجرد كما تكون
الهيولى وما يتركب منها من العقل العاشر وذلك لا يناسب بناءها ايضا بعد مفارقتها عن البدن
فيمتنع بعدم وجودها على وجود ما هي نفس له قطعا والبحث السادس من مباحث الفصل
الثاني في كيفية تعلق النفس بالبدن وكيفية تصرفها فيه قال الحكماء ان النفس غير حالة اي ليس

تعلقها بالبدن كتعلق الاعراض والصور بما لها لانها مجردة في ذاتها يمتنع في حقها الحلول ولا
مجاورة البدن كتعلق الجسم بمكانه والا لتمكن المفارقة بجوهرها بلا امر يغارقه بل هو
تعلق آخر متوسط بينهما كتعلق الصانع بالالات التي يحتاج اليها فيما يهم اهتماما ما
بحيث يولم فقده وجود ي مغارقة اما تا ما واذا موظاهر هو معنى قولنا لكنها متعلقة به تعلق
العاشق اي الموظف نحبته بالمعشوق المجرب بذلك المحبة الموظف تعلقا معنويا انها مبتا
فلا ينقطع ما دام البدن صالحا لان يتعلق به النفس الا يرى انها تحبه ولا تملع مع طول الصحبة
وتكره مفارقته وسبب تعلقها به ذلك التعلق يوقف كمالاتها ولذاتها الحسية الظاهرة
والباطنة والعقلية الكلي والجزئي فانها في مبداء فطرتها خالية عن الصفات كلها وجبولة
على محبة تحصيلها واخراج كل ما يمكن في شانها ان يخرجه من القوة الى الفعل واياما احتاجت
الى الات تعينها على اكتساب الكمالات والى ان يكون الالات مختلفة ليكون لها بحسب
كل آلة فعل خاص حتى اذا حاولت فعلا خاصا كالابصار مثلا التفت الى العين فيقدرها
على الابصار التام وكذلك الحال في سايرالافعال ولو احدت الالة لا ختلت الافعال ولم
تحصل لها شيء منها على الكمال او تحصل للجميع معا وكل منهما باطل واذا حصلت لها الاحساسات
توصلت بها الى الادراكات الكلية ونالت بعلمها من العلوم والاخلاق الموضية وترقت
الى لذاتها العقلية بعد احتظاظها باللذات الحسية وعليه قوله عز وعلا ان الله اخرجكم من
بطون امهاتكم لا تعلمون شيئا وجعل لكم السمع والابصار والافئدة لعلكم تشكرون وهذا
تعلقها بالبدن تعلق التدبير والتصرف كتعلق العاشق بالمعشوق وهي اي النفس
الناطقة بتعلق اولا من البدن بالروح الحيواني الذي هو الجسم اللطيف البخاري المنبعث
عن القلب المتكون في جوفه الايسر الحامل من اللطف اجزاء الاغذية فان القلب له
تجويف في جانب الايسر يحدث اليه لطيف الدم بحرارة القلب فتولد من ذلك
البخار وهو المسمى بالروح عند الاطباء وانما تعلقت به اولا لمناسبة اللطيف للجوهر النفساني
ولانسارة جميع اقطار البدن فبذلك تبدء التصرف في جميع اجزاء البدن وعرف كونه
اول متعلق النفس بان شد الاعصاب تبطل قوى الحس والحركة عما وراءه موضع الشد
ولا تبطل ما يلي الدماغ الذي هو منبت الاعصاب التي يجري فيها الارواح لعدم انقطاع
استمداده من القلب وايضا التجارب الطبية كالسكتة والفالج يشهد لذلك فيضيف عليه
اي على الروح المذكور من النفس الناطقة بواسطة تتعلق بها قوة اي مبداء اثار واحكام
يسري الروح بتلك القوة بحركة انبساطية المحيي بذلك الروح الى اجزاء البدن واعماقه بحيث
لا يبقى منبت شعر الا ويصل اليه ذلك الروح بتلك القوة الساريانية فتنبثر اي تحمل وتسوق ذلك
الروح السارية الى كل عضو من النفس قوى يليق به بذلك العضو ويتكمل بها اي بتلك القوة الموظفة

فيه نفعه نفع ذلك العضو وهذا عند القائلين بان الله هو الذي يجمع الاشياء باختياره باذن
الحكيم الذي يفعل كل شئ على ما ينبغي به وعلى احسن ما يترتب عليه العليم بكل الاشياء قبل
وجودها كما يعلمها بعد وجودها ابتداء من غير حاجة الى اثبات الروح وقيضان القوى
عليه لكن نحن ههنا ننقل مذهب الفلاسفة القائلين بان المبداء الاول موجب بالذات لا يصدر
عنه الا المعلول الواحد وهذه كلها عندهم يستند الى العقل العاشر الذي يسمى بالعقل الفعال
هو المدبر في عالمنا هذا ايجادا واعدادا بحسب استعدادات القوابل وهي ان تلك القوى الفائضة
من النفس الناطقة على كل عضو باسره بحيث لا يخرج شئ منها اصلا ينتهي الى مدركه الذي
هي مبادي الادراك والى محركه الذي هي مبادي الحركة لان جميع الكمالات الانسانية وما يحتاج
هو اليه يرجع اما الى العلوم والمعارف وما يشبهها من سائر الكيفيات النفسانية واما الى
الافعال الصادرة منه فمبداء العلوم والادراك مدركه ومبداء الافعال والاخلاق محركه وانما
قدم الاول على الثانية لتوقف اثار الثانية على اثار الاولى وينتهي القوى المدركة الى مدركة ظاهرة
يعلم وجودها كل احد من غير تنبيه والى باطنة قد تنكر وجودها وانما يعلم بالادلة ولما قدم
الظاهرة لظهورها ولكونها محكومة على التفصيل في مباحث الاعراض ويحال بعضها على ما سبق
لتفصيل بكرا ومحل فهي اي القوى المدركة الظاهرة الشاعرة لنا القوة الظاهرة السمع والبصر والشم
والذوق واللمس والاول البصر وهي قوة يدرك بها الاضواء والالوان اولا وبالذات ويتبعها سائر
المبصرات من الحركة والسكون والاشكال والمقادير والحس والقرب وغير ذلك وادراكه
اي طريق الادراك بالبصر عند ارسطو واتباعه من الحكماء الطبيعيين انه يدرك المبصر بانعكاس
صورة من المرئي بتوسط الهواء الشفاف الذي لا لون له ولا يتزماوراه الى الحدقة التي هي
الرطوبة الجليدية وانطباعها فيها فان جزءا منها من تلك الحدقة وذلك الجزء هو محل زاوية مخروط مفروض
لا وجود له في الخارج اصلا قاعدته سطح المرئي وراسه عند الباصرة ولذلك اي ولكون الابصار
بالانطباع على الوجه المذكور دون الشعاع يرى القرب اعظم من البعيد مع تساويهما في
المقدار بحسب نفس الامر بل مع الحاد المرئي في حالتي القرب والبعد وذلك لان الوتر الذي
هو امتداد وسط المرئي كلما قرب من النقطة التي خرج منها اليه خطان مستقيمان محيطان
بزاوية الرؤية كان اقصر ساقا فاد تر عند تلك النقطة زاوية اعظم وكلما بعد عنها كان
اطول ساقا فاد تر عند تلك زاوية اصغر كما يشهد لها النقطة السليمة والتجارب الحسية
في المبصرات والنفس انما يدرك الصغر والكبر في المرئي في حالتي القرب والبعد باعتبار تلك
الزاوية فانها اذا كانت صغيرة كان الجزء الواقع منها من الحدقة صغيرا فترسم صورة المرئي
فيه فيرى صغيرا واذا كانت كبيرة كان الجزء الواقع فيه كبيرا فترسم صورته فيه فيرى كبيرة وهذا

انما يستقيم على طريق الانطباع وكون محل الابصار هو الزاوية المذكورة واما اذا جعل موضوع ع
الابصار قاعدة المخروط كما تقتضيه القول بخروج الشعاع فيجب ان يرى كما هو وقيل
كيف ان يعلم انه لا مانع من انطباع صورة المبصر في الرطوبة الجليدية ان الصورة منتقلة من المبصر
الى الرطوبة الجليدية بل نفي ان الصورة تحصل منها عند المقابلة عن واجب الصور لاستعدادها د
عند المقابلة وليس في قوة البشر تعليل ذلك وان الابصار ليس بمجرد الانطباع المذكور
والا لزم رؤية شئ شيئين لانطباعه في جليدتي العينين بل لابد مع ذلك من ماوى الشئ
في العصبتين المجوفتين الى ملتقاهما بواسطة الروح الذي فيهما واين الحاوي من ماوى الصورة
الى الحس المشترك اعداده لان يفيض عليه من واهب الصور صورة مناسبة لان الصورة ينتهي
بنتقل اليه لامتناع انتقال الاعراض وكذا الكلام في تاديتها الى ملتقى العصبتين وقيل قائله
جمهور الرياضيين او راي البصر ليس بانعكاس صورة بل هو باتصال شعاع هو جسم على
هيئة مخروط مخرج منها من اللاقية يصل الى المرئي تخيل ذلك بتوهم خطوط مستقيمة وقالوا
هي اجسام دقاق تخرج من مركز البصر واحدث متفرقة الى المبصر فاذا وقع عليه اطراف تلك
الخطوط ادرك البصر ما وقع بين اطرافها لم يدركه ولذلك كان على البصر الاجزاء الخ في غاية
الصغر وقيل تخرج من العين جسم شعاعي دقيق كانه خط واحد مستقيم ينتهي الى المبصر
ثم يتحرك على سطح حركة سريعة جدا في طول المرئي وعرضه فيحصل الادراك به وقيل ذلك الخروط
مصمت ثم قيل تحصل الابصار بزاويه تحدث من تلك الخطوط عند راس الخروط وهذا ح يكون
كالقول بالانطباع في تفاوت المرئي صغرا وكبرا فيندفع ما قالوا ومع ذلك القول منهم بانه
لو كان الابصار بالشعاع لوجب ان تشوش الابصار بهبوب الرياح فلا يرى المقابل
للمرئي ويرى غيره الذي يصل به الشعاع وههنا مذهب ثالث وهو انه ليس يخرج من العين
شعاع جوهري ولا عرض لكرم الهواء بينها وبين المرئي بكيف يكسبه الشعاع الذي فيها ويصير
ذلك آلة للابصار ولوارادوا باثبات الشعاع هذا وكان اطلاق الخروج مجازا كما يقال الضوء يخرج
من الشمس لاندفع منهم ما قالوا من قصة هبوب الرياح فانه اذا زيل بالهبوب هواء
فيملاء الاخر مكانه لامتناع الخلاء فيتكيف فلا يرى غير المقابل اقول واحتمال هذه التوجيهات
من استيناس العقول بافعال القوى الجسمانية الطبيعية وافعال الجواهر المجردة فان اغلب
الاحوال فيها بالخلاصة والايصال والمحاورة واما الجواهر المجردة فليست كذلك وان صدر
صدر بوسايل جسمانية الا يرى ان العقل الفعال يؤثر في عالم الكون والفساد بحسب
استعدادات القوابل ووجود الشرايط ورفع الموانع ولا يمكن بينه وبين معاجيله
شئ من التلاصق والتحاور والتواصل والتفوس الناطقة البشرية قد تؤثر في اجرام
لا تعلق بها اصلا كما في طوارق العادات بلا تواصل ولا تلاصق فالنفس الناطقة اذا كا

ت

جوهر اجرد وان ذاته فيجوز ان يصدر عنها الافاعيل باستعمال الات جسمانية وقوى طبيعية
بلا شئ منها فيكفي في ابصار المرئي استعمال القوة الموجودة في راس العصبة الواصلة الى الحدقة بجرد
طلب الحدقة والتوجه بها الى المرئي عند وجود الشرايط من كون المرئي سنيرا ونحو ذلك وفي
الموانع كوقوع الحاجب بينها وبين المرئي من غير وصول شئ تخيل او تحقق من الرائي الى المرئي
او بالعكس فيحصل عند ذلك للنفس علم حضوري شهودي للبصر المرئي فتدركه مشاهدة ويجب
ان يكون كذلك في السموعات والشمومات حتى يندفع ما قيل من الامور الواردة على ما قالوا
هذا هو المناسب لتجرد النفوس الناطقة واما القائلين لما دونها فهم ارباب الشرع فالابصار
وسايرالادراكات عندهم بمجرد خلق الله لا غير والحق من الثاني لنفس الظاهرة السمع اي
القوة التي يدرك بها النفس السموعات وسبب ادراكه وصول الهواء المتموج لوقوع او
قلع عنيف ضغط منه بعنف فينتهي بتموجه الى الهواء الراكد في الصماخ وهو اي السمع قوة
مستودعة في العصب المفروش في مقعر الصماخ فيبسط على جلده مفروشة على عصبة
مقعره كذلك على الطبل فيحصل كيفيتين السموع فيدركه القوة او النفس بتلك القوة فاذا اخر
تلك العصبة او اختل هيئة او قوة بطل السمع والشر الثالث من الثاني لنفس الظاهرة الشم
وهو قوة مستودعة في زايدتين مما كاثنتان في مقدم الدماغ كحلمتي الثدي يدرك الروايح
بوصول الهواء المتكيف بها بالروايح اليه الى مقدم الدماغ وقيل انما زعم البعض ان الرايحة
هي الشر بوصول الهواء المختلط بجزء يتحلل من جسم ذي الرايحة ويختلط للتوسط من الهواء
بين الحامل للقوة الشامة وبين ذي الرايحة ومع ذلك بان القدر اليسير من الشئ معلوم
بالضرورة انه لا يتحلل منه على الدوام ما ينتشر الى مواضع كثيرة يصل اليها الرايحة ويدوم ذلك
مدة بعاده ولا يعلم وزنه بما كان ولو كان يتحلل منه لاستنفذ ذلك قليلا قليلا هذا لابطال الاحتمالين
الشم في الوجه الاول فيجوز ان يحصل لكل واحد من الوجهين معا او باحدهما فقط كما ذكره بعض
المحققين وهذا مما لا يعتد به فان الطريق الاول اذا كان جايزا فنقطع وامثل هذا
الاحتمال الغير المطرد لا يعتد به والحق ما ذكرناه في بحث الابصار فتذكره والشر الرابع الذوق
وهو اي الذوق منبث اي منتشر من بثه اذا نشره في العصب المفروش على جرم اللسان
وادراكه اي ادراك الذوق الطعوم بمخالطة رطوبة الفم السماة باللعاب المنبعثة عن الاله
السماة بالملعبة الغايبة في نفرها من الطعوم كلها بالمذوق ووصوله اي وصول ذلك الطعم
الى العصب المذكور يحتمل ان يكون بان ينتشر فيها جزاء من ذي الطعم ثم تعوض في اللسان
فيدرك الرايحة طعمها فلا فايدة حينئذ في تلك الرطوبة الا سهل وصول المحسوس الحامل للطعوم الى
القوة الحاسة ويكون الاحساس بملاقاة المحسوس فيجوز ان يدرك بالملاقاة الغير
فان من شانها الادراك بالمخالفات جدا وان يكون سكن تلك الرطوبة بالطعوم من غير مخالطة

فالمحسوس بالحقيقة حينئذ هو الرطوبة المحسوسة لا المذوق ويجوز ان يكون المدرك ايضا هو الآلة
والحق ما ذكرناه فذكر والحاس من الشاعر الظاهرة اللمس وهو اي اللمس منبث في
العصب المخالط لاكثر البدن لا سيما في جميع جلد البدن حصلت الناطقة بها من الكمالات
اللايقة بها هو اي يدرك به مثل الحرارة والبرودة والصلابة واللين ونحو الجلايم النافع للمزاج
ويحترز به عن المانع المبطل للنافع المزاج الذي بها للبيوة وادراكه اي ادراك اللمس بالتماسة
والايصال للعضو الحامل للقوة الآلة بالملموس المدرك ولا يشعر تلك القوة بالكيفية مشتا
للكيفية العضو الذي يكون هذه القوة فيه فان الادراك لا يقع الا عن انفعال والشئ لا ينفعل
بما يشابهه وفي تعدد تلك القوة وحدتها بحث فانه يحتمل ان يكون قوى كثيرة كل قوة منها
يدرك ضد ما يدرك القوة الاخرى ويحتمل ان يكون قوة واحدة يدرك بها جميع هذه الكيفيات
ويحتمل ان يكون المدرك لكل واحدة من الكيفيات مضادة كانت او منجانسة قوة مخصوصة
مغايرة لقوة اخرى ومن الاعضاء ما ليس فيه قوة لامسة اصلا كالكلية فانها محل الغضلات
لمادة فاضلة لحكمة الالهية ان لا يكون لها حس للا يتاذى بمرورها عليها ولكالكبد او يتو
فيه الاخلاط للاره ولكالطحال فانها مخزنة للسوداء ولكالرطوبة فانها دايمة للحركة لترويح القلب
فلا حس في شئ من هذه الاعضاء بل في اغشيتها يدرك بها ما يؤذي من الافات و
كذلك العظم ليس لقوة لامسة لان عود البدن لو كان له حس حاد يتألم البدن دقيقا
انه لو حك الا ان في حكه كلا لا ولذلك كان احاسه بالالم اذا احس بتوجد ثم لما فرغ
من بيان القوى المدركة الظاهرة شرع في بيان القوى المدركة الباطنة فقال واما المشاعر
للحس الباطنة المدركة للجزئيات المغيبة عن الحس الظاهر فخمس وبيانه على سبيل اللف
انها اما ان يكون مدركة فقط او متصرفة ايضا فان كانت الاولى فاما ان يكون مدركة للصور
الجزئية مثل تخيلنا الصورة زيد وعمرو وغير ذلك او مدركة للمعنات الجزئية مثل ادراك الواحد
منا العداوة التي بينه وبين شخص اخر والعداوة بينهما ولكل واحدة منهما قوة اخرى فقوتها
فالقوة الاولى يسمى بالحس المشترك والثانية بالواهمة وقوتها الاولى يسمى بالخيال وقوتها
الثانية يسمى بالحافظة والتي هي مدركة ومتصرفة يسمى مجملة عند استعمالها الواهمة ومفكرة عند
استعمالها العقل وعلى ذلك فصل الحس وقال الاولى من الشاعر الباطنة الحس المشترك وهو
قوة يدرك بها صور المحسوسات بالسر باعتبار الحاس كان وذلك سبب بالحس
المشترك وهي محققة في الانسان فانا نحكم على هذا بانه ابيض طيب الرايحة حلو والقاضي
الحاكم بالنسبة لابد ان يكون له المحكوم عليه وبه حتى يمكنه ملاحظة النسبة بينهما وايقاع
احدهما عليها على الاخر ولا يمكن حضور هذه الامور في النفس بالذات لما علمت انها مجردة
والمجردات لا يرتسم فيها صور المحسوسات ولا في شئ من القوى الظاهرة فان المدرك

لها نوع واحد فقط فلا بد من قوة اخرى يدركها النفس بواسطتها الصور جميعا وهى هذه
القوة اعنى الحس المشترك واعترض الامام الرازى عليه وقال لقائل ان يقول كما يمكننا
ان نحكم لصاحب هذا اللون هذا الطعم يمكننا ان نحكم على زيد بانه انسان فالحاكم لا بد
وان يدرك زيدا بعينه والانسان ايضا لكن المدرك للانسان الذى هو الكلى النفس
الناطقة فيجب ان يكون لزيد النفس الناطقة فليكن الحاكم فى هذه القضية ايضا النفس
واجيب عنه بان ههنا هو النفس يدركها معا احديهما بآلة والاخرى بغير آلة واعترض عليه
بانه فلم لا يجوز ان يدرك الجزئيين بالتين معا من الحواس الظاهرة فلا يثبت الحس المشترك
اقول وهذا مبنى على ان النفس اذا التفت الى احدى الحواس وما فيها من شانها ان يلتفت
الى الاخرى فى تلك الحالة فلا يجمع الصورتين بل احداهما فلا بد من التفات واحد لما الا
وكذا اذا اجتمع الصورتان فى الة واحدة كالحس المشترك يكفيها التفات واحد صدر
على الحكم وحاصل الكلام انا اذا حكمنا بعض المحسوس على بعض فلا بد ان يجمع صورتهما معا
عند النفس لتمكن ربط احديهما بالاخرى وهكذا وجدنا اذا رجعنا الى وجداننا وتلك المعية
لا يتاتى لشئ من الحواس الظاهرة لانها منفردات فى الادراك لا يدرك بها الا منفردا ولا با
لنفس الناطقة وحدها لانها منوطة عن ادراك المحسوس بلا آلة ولا بواسطة حواس متعددة لان
النفس ما دام يدرك شيئا يدرك منفردا فلا بد لتلك المعية من آلة جسمانية فيها تحفظ الصورتان
معا ويدركها النفس فيها معا وهو الحس المشترك ولكل واحدة من هذه القوى آلة جسمانية
خاصة واسم خاص وآلة الحس المشترك الروح المصبوب فى مبادى عصب الافسمانى مقدم
الدماغ وهو ما قال الحق ومحله اى محل الحس المشترك مقدم البطن الاول من الدماغ المنقسم
الى بطون ثلثة اعظمها الاول ثم الثانى واما الثالث فهو كمنفذ بينهما والحاصل ان لكل قوة من هذه
القوى آلة جسمانية قال الشيخ وآلة الحس المشترك هى الروح المصبوب فى مبادى عصب
الحس الافسمانى مقدم الدماغ ولم يقل مطلقا فى مقدم الدماغ فان الحس المشترك كراس عين
ينشعب منه خطان اثنان وكان الروح المصبوب فى البطن المقدم هو آلة الحس المشترك للخيال
الا ان ما فى مقدم ذلك البطن بالحس المشترك اخص وما فى موخرها بالخيال اخص وانما ينادى
الادراكات الاتية من الحواس بواسطة الارواح التى فى الاعصاب الى التى فى مبادئها
المتصلة بالروح المصبوب فى البطن المقدم والكائن من الثانى من البطون الباطنة للخيال ويقال لها
المصورة وهى قوة تحفظ تلك الصور المرسمة فى الحس المشترك اذا غابت المحسوسات عن
الحواس وكان كالخزانة لها فان المحسوسات اذا كانت حاضرة انطبعت صورها فى الحواس
ثم يوجد مثل تلك الصورة فى الحس المشترك ثم يوجد مثل تلك الصورة فى الخيال فاذا غابت

المحسوسات انحفت تلك الصورة عن الحواس الظاهرة لكنها باقية فى الخيال فاذا اخذ الحس
المشترك فى مطالعة تلك الصورة المخزونة فى الخيال صارت تلك الصورة متخيلة بالفعل مثل
ما استحضرنا فى خيالنا صورة زيد الغايب عنا واذا ترك الحس المشترك مطالعة تلك
الصورة المخزونة فى الخيال بقيت تلك الصورة غير مشعور بها فهذا هو المعنى بكون الخيال حافظا
لمثل المحسوسات ثم ان هذه القوة التى تحفظ صور المحسوسات بل هى القوة التى يجمع فيها
صور المحسوسات ام قوة اخرى ففيه خلاف قال الشيخ فى كليات القانون القوة
التى سميت الحس المشترك والخيال وهى عند الاطباء قوة واحدة وعند المحصلين من الفلاسفة
قوتان والحس المشترك هو الذى يتادى اليه صور المحسوسات كلها دفعة عن صورها و
يجمع فيه والخيال هو الذى يحفظها بعد الاجتماع ويمسكها بعد الغيبوبة عن الحس والقوة القابلة
منها غير الحافظة وتحقيق الحق الى الفيلسوف تكيف كان فان حكمها وجدانا فعلها هو البطن
المقدم من الدماغ وكلامنا على اصل الفلاسفة وهما متغايرتان عندهم فان الادراك غير
الحفظ فيجب ان يكون المدرك اعنى الحس المشترك غير الحافظ اعنى الخيال وقد يقال ايضا الحس
المشترك حاكم على المحسوسات والخيال ليست كذلك والحاكم غير الحالين بحاكم ومدركات
الحس المشترك كان شاهدا كالمحسوس ومدركات الخيال ليست كذلك بل كما اذا
غابت المحسوسات عنا فلا بد من تغايرهما وعلى اى محل الخيال والآلة الجسمية هو فى هذا
البطن مؤخر البطن الاول من الدماغ والشعر الثالث من الشاعر الحس الباطنة
القوة الواهمة وهى قوة يدرك بها المعانى الغير المحسوسة الموجودة فى المحسوسات كصورة
زيد وعداوة عمرو يدركها بكذ منها وكمنع يدرك الغنم فى الذيب وغير ذلك والحيوان
كلها ناطقها وغير ناطقها يدرك فى المحسوسات بالجزئية معان جزئية غير محسوسة ولا عتاد به
من طريق الحس فلا بد من قوة هذا شانها وهى المدركة الباطنة فى الحيوان والانسان
قد استعملها فى كثير من احكامه ويجرى فى ذلك مجرى الحيوان الغير الناطق وفعلها حكم فى المحسوسا
ت ومنع خارج عن الاحساس فكما ان الحس فى الحيوان حاكم على صور فكذلك الوهم حاكم على
معانى تلك الصور فاذا حكمت هذه القوة فى المحسوسات على ما يقتضيه المحسوس كان حكمها
صادقا واذا حكمت فى امر غير محسوس لربما كان حكمها فيه كاذبا لانها تعتاد ان تحكم على
ما يوافق الحس وهو قد لا يستقيم فى غير المحسوس كالحكم بان كل موجود محسوس اعنى جملة
لا تحيز وه على محسوس كذلك وتلك القوة مغايرة لما يدرك الصور كالحس المشترك وكحفظها
كالخيال المتصرف فيها اعنى المتخيلة لان كلا منها مخصص بمنع لا يتجاوز عنه وليست هى بنفس
ناطقة لان مدركها جزئى قال الامام الرازى المدرك لهذه العداوة الجزئية اما ان يكون
مدركا لذلك الذئب او لا يجب فان وجب فيجب ان يكون المدرك لذلك الذئب هو المدرك

لتلك العداوة ولكن المدرك لذلك الذئب هو الحس المشترك او الخيال فاذن المدرك لتلك العداوة
هو الحس المشترك او الخيال فاذا حققت ذلك فى صوره فليعقل فى مثله ولا يمكننا ان نقطع بان المدرك
لهذه المعانى الجزئية ليس هو المدرك للصور الجزئية واما ان لم يجب ان يكون المدرك لتلك العداوة
مدركا للذئب فلم يلزم من كون المدرك للذئب جسمانيا ان يكون المدرك لتلك العداوة
جسمانيا فعلى التقدير الاول يجوز ان يكون المدرك لهذه المعانى الجزئية هو الحس المشترك
او الخيال وعلى التقدير الثانى يجوز ان يكون المدرك هو النفس الناطقة فسقطت حجتهم على اثبات
تلك القوة والجواب ان المدرك لهذه العداوة مدرك لذلك الذئب لكن لا بالذات بل بصورته
الحاصلة فى الحس المشترك وبذلك ايضا يندفع ما قيل من ان الحاكم بالعداوة الجزئية على الشخص الجزئى
لا بد وان يكون عنده صورتها لكن صورة الشخص عند الحس وصورة المعنى فى الوهمية بان
يقال مدركها هو الواهمة لكن لا بحصول كل من صورتى شخص ومعنى فى الواهمة بل لان الواهمة
يدركهما معا وبحق ان عندها المعنى بالحصول فيها والصورة بواسطة حس مشترك فيحكم باحدهما
على الاخر وما يقتضيه الحكم هو حضور الطرفين عند الحاكم لا حصولهما فيه والواهمة من شانها التصرف
فيما يدرسم فى قوة اخرى ولذلك قالوا الوهم سلطان القوى ومحلها الى محل القوة الواهمة
من الاجسام مقدم البطن الاخير من الدماغ وقيل انها الدماغ كله لكن الاظهر بما يهدى
التحويف الاوسط قال شيخ فى الشفاء هى الرئيسة للحاكمة فى الحيوان حكما ليس فصلا
كالحكم العقلى ولكن حكما تخييليا موجودا بالجزئية وبالصورة الجسمية يصدر اكثر الافعال
الحيوانية فيكون الدماغ كلها انما لكونها مصدرا لاكثر الافعال المتعلقة بالروح الدماغى فى الحيوان
واختصاص التحويف الاوسط بها لاستخدامها المتخيلة على ما مجئ ولذلك قدم ذكرها على ذكر المتخيلة
والشرع الرابع القوة الحافظة ويقال لها المتذكرة وهى كخزانة ما يدركه الوهم من المعانى الجزئية
المتعلقة بالمحسوسات وهى خزانة لما يؤدى اليه الوهم من معانى المحسوسات كخزانة صور بالمحسوسة
كما ان للخيال خزانة لما يؤدى الى الحس المشترك من الصور المحسوسة وليس بمثل من القوى
السابقة كذلك فانها قوة مغايرة لكل منها ومحلها هو مؤخر هذا البطن الاخير من الدماغ قال الشيخ
فى القانون وههنا موضع نظر فلسفى هو انه هل القوة الحافظة والمتذكرة المرجعة لما غاب
عن الحفظ قوة واحدة او قوتان وهذا منه بناء على ان القوة الواحدة لا يفعل الا فعلا واحدا و
الحفظ والتذكر فعلان فلا بد وان يكون مبدأ هما قوتين وعلى ذلك فيكون القوى الباطنة
ستة لا خمسة ولو اعتبر مثل ذلك فى الخيال فانها ما من لا ثلثين يكون سبعا ويرد عليه
ان الانسان اذا نسى شيئا ادركه النفس الناطقة فهى ايضا تتصف بالذكر مع كثرة اشتغالها
بليغا ولا يتيسر له ذلك ثم تحقق احيانا ان يتذكر ذلك بعينه فعلم ان الذى تذكره ليس قوة
فى بعض بدنه الذى هو الحافظ فالغائب عن النفس المدبرة بعد النسيان البليغ فى طلبها

ليست بجسم ولا جسمانى فلا يمنعها مانع عن التصرف فى البدن كله او بعضه فظهر ان هذا
الذكر من عالم الغيب لا من القوى وكذا الحال فى الصور الخيالية بعينها والحاصل ان الاسترجاع ع
ليس اثرا فلا يقتضى مبدأ له والحاصل بان الاسترجاع حاصل بما حصل اولا لا غير والناس
من اثبت للنفس القوة المتصرفة وهى القوة التى تحلل وتركب الصور والمعانى اى هى قوة يتصرف
فى الصور المحسوسة والمعانى الجزئية المنتزعة عنها ويتصرف عنها بالتركيب تارة والتفصيل اخرى مثل
انسان ذى رأسين وانسان عديم الرأس وحيوان نصفه انسان ونصفه فرس وحيوان
عديم النصف وانسان من ياقوت مثل حبلى وبسبب تلك القوة عند الاطباء متفكرة مطلقا
وعند الفلاسفة مفكرة ايضا ان استعملها العقل ان كان الآمر لها لهذا التركيب او
التحليل هو العقل موافقا لما فى نفس الامر والا ربما يكون تعلقه شبيها بالتفكر الموادى الى مطلوب
علمى ومتخيلة ان استعملها الوهم اى ان كان الآمر لها لهذا التحليل او التركيب هو الوهم الذى من
شانه ان يتحرك الى ما لا يعينه ويحكم على غير المحسوس باحكام مختصة بالمحسوس من الخيال الذى
لا حاصل له فى الواقع فان قيل كيف يستعملها الوهم فى المحسوسة مع انه ليس مدركا لها اجيب
بان القوى الباطنة كالمرايا المتقابلة فينعكس الى كل منها ما ارتسم فى الاخرى والوهمية سلطان
تلك القوى فلها تصرف فى مدركاتها واستعمال ما هو فيها بل لها سلطان على مدركات
العاقلة فيمتازها فيها ويحكم عليها كلحاظ احكامها كحكمه بان الميت مخوف عنه مع انه جماد فمن
سخريتها للقوة العقلية بحيث صارت مطاوعة لها فقد فاز فوزا عظيما والذى يدل على مغايرتها
لسائر القوى ان هذه القوة متصرفة وسائر القوى مدركة والقوة الواحدة لا يصدر عنها اثران
ومحلها اى محل القوة المتصرفة الدودة التى فى وسط الدماغ والمشهور فى الكتب المعول عليها
ان المتخيلة فى مقدم البطن الاوسط والوهمية فى مؤخرها والحافظة فى مقدم البطن الاخير ليس
فى حواشيه شئ من هذه القوى اذ لا حارس هناك من الحوارس بكثرة معاصاة خانة المودية
الى الاضمحلال وقال الشيخ فى الشفاء وهذه القوة الموكبة بين الصورة والصورة وبين الصورة
والمعنى وبين المعنى والمعنى هى كانها القوة الوهمية بالموضع لا من حيث الحكم بل من حيث العمل
ويشبه ان يكون القوة الوهمية هى بعينها المفكرة والمتخيلة والمتذكرة وهى بعينها الحاكمة فتكون
بذاتها حاكمة ومحركاتها وافعالها متخيلة ما يجرى فى الصور والمعانى ومتذكرة ما ينتهى اليه عملها وقيل
مراد الشيخ من ذلك ان المبدأ الذى ينسب اليه التخيل والتفكر والتذكر والحفظ هو الوهم كما ان
مبدأ الحيوانية فى الانسان هو الناطقة ولذلك جعل رئيسا لما فى القوى الحيوانية وقال صاحب
حكمة الاشراق والقائل ان يقول ان الوهم بعينه هو المتخيلة وهى الحاكمة والمتصلة الموكبة ودليلك
على بقاء القوى اما اختلاف بعضها مع بقاء البعض ولا يمكن لاحد دعوى بقاء المتخيلة سليمة
دليس ثم شئ حاكم فى الجزئيات الا الوهم عندك كيف لا ومحلها واحد والدليل

على اقتصاص هذه القوى بهذه المواضع احتمال الفعل اى فعل تلك القوة دون ما عداها لخللها اى
خلل تلك ولولا اختصاص كل من هذه القوى لمحله لما كان الامر كذلك وهذا انما يتم ان لو علم اختلال
تلك المواضع بوجوه اخر غير فقدان تلك القوى واحا ان لو لم يعلم الا به فلا يصح الاستدلال به وهو
ذلك غير جدا قال الشيخ والحكمة الالهية تقتضى ان يكون للحس المشترك والخيال موجودين فى البطن
الاول من الدماغ فى مقدمه للحس المشترك لحصاده المحسوسات بالحواس الظاهرة والخيال فى مؤخره
لانه خزانتها التى تحفظها وهى محل الوهمية والحافظ البطن الاخير فى مقدمه الوهمية ومؤخره للحافظة على قياس
للحس المشترك وهى المخيلة هو البطن الاوسط المتوسط بين البطنين لنا فذ من هذه المحسوسات
الى فى احد جانبيها ومن هذه المعانى الجزئية الى فى الجانب الآخر فتتصرف فى التركيب والتفصيل فيما
فيهما من الصور والمعانى قال الامام وهذا الوجه اقناعى مع انه غير مستمر لانه ليس جميع الحواس
الظاهرة فى مقدم الراس بل الشم فى مؤخر الراس فليس بان يجعل للحس
المشترك والخيال فى مقدم الدماغ لكون الابصار والشم فى مقدم الراس اولى من ان يجعل
فى مؤخر الراس فان اكثر الحس هناك مع ان الحيوان اكثر حاجته اليه منه الى البصر وكذلك السمع
هناك والذوق فى وسط الدماغ وروعيه الطوسى بعبارة نقلها من الشفاء وهى قوله وليتبين
مقدم الدماغ لان اكثر غضب الحس خصوصا الذى للبصر والسمع ينبت منه لان للحس طليعة
والطليعة الى جهة المقدم اولى وفيه نظر قال وهذا القسم مبنية بالحقيقة من اجل المقدم من
الدماغ وبه حس السمع ومنع ايضا كون حس اللمس اكثر تعلق بمؤخر الدماغ ثم ان اكثر الكلام فى
اثبات هذه القوى بعد ما كان مبتنيا على نفى القادر المختار الموجد لجميع الاشياء ابتداء مبنى على
ان النفس الناطقة ليست مدركة للجزئيات بذاتها لان الادراك عبارة عن ارتسام صورة
المدرك فى المدرك وسحيل ان يرتسم عالم خيز ووضع فيما لا وضع له ولا حيز واليه اشار النفس
بقوله فالمدرك للجزئيات اولا يتم فما ارتسم فيه صورها ابتداء هى هذه القوى الجسمانية
الظاهرة والباطنة فكانه اسند فعل الشئ الى آلته والنفس انما يدركها بواسطة تلك القوى
وانطباع صورها صور الجزئيات فيها فى تلك القوى لانا لو تصورنا مربعا مجنحا مربعا مع فانا
نجد بين المربعات الثلث والمشير الى وضع كل من الاثنين على معنى اين هو من صاحبه فلو كان محله
النفس وتصورت النفس بها ارتسمت صورة فيها لزم تغاير محل الجناحين فى النفس
احدهما عن يمين المربع والآخر عن يساره حالا فيلزم التعدد فى النفس وانقسام النفس
فى المقدار وهو محال قطعا واذا كان ادراك النفس للجزئيات بواسطة الآلات الجسمانية
بان تحصل صورها فيها ويلاحظها النفس فيها فلا يلزم شئ من المحذور وههنا بحث وهو ان النفس
الانسانية على تعدد ان يكون ما هو كنفوس سائر الحيوانات ويقتضى لكمال اختلال مزاج
تلك القوى عليه اتم ولذلك ادرك بها الكليات دون غيره فلا تصدر عنه النفس المجردة واما

على تعدد ان يكون جوهرا مجردا كما قالت الفلاسفة فكان من شانها ادراك الكليات
والجزئيات بالذات او الجزئيات بالات جسمانية لتقصانها عن درجة سائر المجردات
فكانت النفس كانها لا حاجة الى اثبات تلك القوى المغايرة للنفس الناطقة قال الشيخ
فى الاشارات فاصل القوة المدركة والمحركة والحافظ للمزاج شئ آخر لكان نسبة النفس
وهو الجوهر الذى يتصرف فى اجزاء بدنك ثم فى بدنك وهذا صحيح بان مجموع تلك القوى هى النفس
الناطقة واما اثبات قوى غير النفس هى مدركة للصور والمعانى وحافظها او تتصرف فيهما
فاثبات لما لا احتياج اليه وذلك لانا قائلون للحكمة من انهم لا يثبتون ما لا احتياج اليه
ومبنى ذلك ان الادراك بحصول صورة وصورة الجزئيات لا يصح ان يرتسم فى النفس
المجردة لغو من الكلام فان ذلك موقوف على ان يكون المدرك هو القوى واما ادراك المجردات
فحضورى وشهودى احيانا كان المدرك او معانى فاثبات النفس المجردة والقوى المدركة
يتضمن الاستدراك وبناء اصول الحكمة ثم فارغ من بيان القوى النفسانية المدركة شرع
فى بيان القوى النفسانية المحركة والمراد ما له حد فصل فى المحركة محركة كانت او باعثة عليها كما فى
المدركة فقال واما القوى النفسانية المحركة ستنقسم الى اختيارية بقصد وافعال عنها بشعور
واختيار والى طبيعية ليست كذلك والاول اى المحركة بالاختيار ينقسم الى باعثة محركة
للتحريك لكنى تحث اما على جلب المنافع او طلب اللذيذ وهى يسمى بهذا الاعتبار القوة
الشهوانية والشوقية والنزوعية او على دفع المضار او طلب الغلبة وهى بهذا الاعتبار يسمى
القوة الغضبية والى فاعلة مباشرة للتحريك وهى يسمى محركة للاعضاء بواسطة عدد الاعصاب
بشنج العضلات وترتيب الاعضاء الى مبادئها كما فى قبض اليد مثلا وارخائها اى ارخاء
الاعصاب بارخاء العضلات وتبعيد الاعضاء من مبادئها كما فى بسط اليد وهى اى تلك
القوة المبداء الترتيب للحركة والمبداء البعيد التصور وبينهما الشوق والارادة وهذه مبادئ
اربعة مرتبة للافعال الاختيارية الصادرة عن الحيوان فان الانسان اذا عقل او توهم
او خيل امرا من الامور فان كان ذلك الامر نافعا او لذيذا اما كسب نفس الامر او فى اعتقاد ٥٥
انبعث الشهوة وهى جاذبة للنفع وان كان ضارا او مولما اما كسب الامر او فى اعتقاده
انبعث الغضب وهى قوة دافعة للموذى ثم تتبع ايهما كان حصول الجماع وعزم متاكد
من غير فتور ولا تردد ثم يتبع ذلك الجماع تحريك القوى المبثوثة فى العضلات تلك الاعضاء و
بواسطتها بتحريك الالات فاقرب المحركات القوة العضلية وملة الجماع والعزم وملة
الشهوة او الغضب وملة التعقل والخيال او التوهم والقوة المحركة فى الحقيقة ليست الا
هذه القوى العضلية وسائر المراتب بالحقيقة كالآلات وللناس فيها اختلافات فمنهم
من انكرها وزعم انه لا موجب لها الا المزاج المعتدل ولا احتياج فى صدور تلك الافعال الى ما عداه

ورده الفلاسفه بانه من الكيفيات الملموسه فلا تعتني للاجسام ومقتضيات تلك القوى ليست من جنسه ومنهم من انكر الوهم وحده وقال الحيوان اذا عقل كون الفعل نافعا او كمل ذلك او توهم فهو كاف في تحريك القوة المحركة في العضلات ومنهم من انكر الشهوة والغضب وقال لا معنى لهما الا الارادة الجازمة لفعل اللذات او للانتقام وقال الاكثرون الحيوان قد يريد شرب الدواء ارادة جازمة مع انه لا يشتهيه ومنهم من قال اذا حاجة الى شعور المطلوب لان الهارب من السبع اذا عن له طريقان متساويان من كل الوجوه فانه يسلك احدهما من غير قصد فايده مخصوصة به واما القوى النفسانية المحركة للسماة عند الاطباء بالقوى الطبيعية لاطلاق الطبيعة غالبا على ما يفعل بغير ارادة وعند الفلاسفة بالقوى النباتية لاشتراكها بين النبات والحيوانات كلها فهي على ثلثة اقسام لانها اما ان تحفظ الشخص في ذاته وبقاء حده حسه او تحفظ النوع وبقاءه الى انقراض ذلك النوع والاولى اذ فايدتها حفظ الشخص فقسمان الاول القوة الغاذية وهي القوة التي تصرف في مادة الغذاء اعني المطعوم والمشروب الى ان يكون جسم يحول جوهر ذلك الجسم المغتذى من غير واسطة وهذا الجسم الاخير هو الغذاء وكمال ذلك الغذاء الذي هو الجسم الاخير الذي هو المغتذى اي يصير مثله في المزاج والقوام واللون بل في الجوهر ليخلف بدل ما يتحلل فيتم فعلها بامور ثلثة الاول التحليل الخلط الذي هو بالقوة القريبة من الفعل شبيه بالعضو وقد حل به عند عدم الغذاء في نفسه او لضعف الجاذبة اتصال الانزاق وهو ان يلصق ذلك الحاصل بالعضو ويجعله جزءا منه بالفعل وقد حل به كما في الاستسقاء اللحمي فان الغذاء فيه متميز عن العضو ولذلك يصير البدن مستحيا الثالث ان يجعله بعد الالصاق شبيها من كل جهة حتى في قوامه ولونه وقد حل به كما في البرص والبهت فاول فعله التصرف في المطعوم والمشروب وآخره اخلاف بدل ما يتحلل وفيه نظر لانهم لم يسندوا افعالهم الى قوة واحدة ولذلك لم ينكروا الى تعدد القوى وههنا اسندوا الافعال الثلثة الى قوة واحدة فبطلت قاعدتهم وعلى جواز ذلك فلم لم يجز ان ينسب التغذية والتنمية الى قوة واحدة قالوا والغاذية في الاعضاء مختلفة المائية فان غاذية العظم تحيل الغذاء الى ما يشبهه وكذا غاذية اللحم وسائر اجزاء البدن ولو اختلت طبائعها لاختلت افعالها والقسم الثاني من النوع الاول لحفظ الشخص من القوى الطبيعية المحركة القوة النامية وهي القوة التي يزيد بها الجسم في جميع اقطار البدن الاثنائي الطول والعرض والعمق وكذا سائر الاجسام النامية على تناسب طبيعي الى الحد الذي يعرض طبيعة ذلك الشخص الذي لتلك القوة لا كالورم الذي هو الزيادة الخارجة عن الجرى الطبيعي ليبلغ اي الى ان يبلغ ذلك الجسم النامي الى غاية النشو مما تقتضيه طبيعة ذلك الشخص من الازدياد والنوعي لا كالسمن الذي هو الزيادة على التناسب الطبيعي لكن قد يكون ذلك بعد كمال النشو وقد يكون قبله

ق

ن

وكزيد السمن ايضا بتوليد في جميع اقطار البدن فانه ليس بزيادة في الطول والعرض في جميع اجزاء البدن كالعظم والعصب وغيرهما وكذا الورم في كل الاعضاء لا يجري في العظام والاعصاب قيل وكذلك في القلب فاذا بلغ الى تلك الغاية يقف عن النمو والافلم يبلغ الى تلك الغاية وهو خلاف المقرر فاذا وقف انعدم تجدد اجزاء الجسم بالاجزاء الرطبة فتغلب طبيعة اصل الاجزاء من الكثافة والبرودة فيميل الى ان تغذو اجزاء الغذائية بين الاصلية وذلك يوضح الشيب وتتوجه الاحكام بعد ذلك الى الفناء والشيخوخة لما كان البدن متولدا من الدم والمني فنموه في الابتداء رطب في الغاية فيتأتى تغذو الغذاء بين اجزائه بسهولة ثم يجف سراسرا وتتعذر التغذو قليلا قليلا فيميل الى غاية لم يقصر تغذو الغذاء فيه فوقفت النامية عن فعلها ضرورة اما انها هل يبطل بالكلية او يبقى من غير عمل فغيه تردد والنامية تشارك الغاذية في بعض الافعال فان كلا منهما تحيل الغذاء والصفو شبيهة فان كانت عنده الافعال على قدر ما يحلل فهو الاعتداء وان كانت زايده فهو النمو وعلى ذلك فيجوز ان يكون الغاذية هي النامية بفعل كلا من التغذية والتنمية بهذين الاعتبارين ويقف عن التنمية بعد سن الوقوف لعدم مادته الحالي وهذا اقرب من ان يفعل القوة الواحدة الاحالا بعد حال والتشبه بالاستعدادات المتعددة والثانية من القوى القوى الطبيعية المحركة التي فايدتها بقاء النوع فقط والا فبقاء النوع ايضا كناتج الى ما به بقاء الشخص فان الشخص لذاته لا نوع بلا شخص قسمان الاول مولدة وهي القوة التي تفصل جزءا من الغذاء بعد الهضم الاخير صالحا ان يكون مادة لمثل ذلك الشخص الذي حصلت منه البذرة في النوع كفيه او في لبس كما في البغلة امثالها البعيدة مادة شخص اخر وهي في كل البدن عند اوايل الحكماء فان المني عندهم يخرج من جميع الاعضاء وعلى هذا في محاذاة الحقيقة متشابه الامزاج وعند ارسطو واتباعه ان تلك القوة لا يفارق الاثنين فيكون المني المتولدة فيه متشابه الحقيقة والامزاج والقسم الثاني منها مصورة وهي قوة يوجد في المني عند وجودها في الرحم كمثل تلك المادة التي في الرحم اي يخلع عنها صورة المني ويفيدها الصور والقوى والاشكال والمقادير التي بها يصير مثلا بالفعل بعد ما كانت مثلا بالقوة قال الشيخ في كليات القانون واما القوة المولدة فهي نوعان نوع تولد المني في الذكر والانثيين ونوع يفصل القوى التي في المني فيميز بها تمزيجات بحسب عضو عضو مختص العصب مزاجا خاصا والشرايين مزاجات وذلك من مني متشابه الاجزاء او متشابه الامزاج وهذه القوة سميها الاطباء القوة المغيرة الاول واما المصورة فهي التي يصدر عنها باذن خالقها الاعضاء وتشكيلاتها وتخطيطاتها وشبهها وعلاوضعها الى غير ذلك هذا كلامه فقد ظهر ان ما جعله بعض مصورة هي القسم الثاني من القوة المولدة التي جعلوها مغيرة اولى ولم يذكر المصورة التي فعلها تخطيط الاعضاء اه والذي يعرض منه

ستها

جميعهم

هنا قوى اربع الاول يوفق الاجزاء القابلة للمنى من كل عضو عضو والثانية قوة تجلها منيا
والثالثة قوة تمسكه هناك بحسب عضو عضو والرابعة نفس المصورة والشكلة لكن الظاهر
من كلام القانون ان القوة الجسمانية التي هي مبدأ الاثر مخصوص لا يكفي لتصور الاعضاء المختلفة
الصور الذي لا يليق بالانواع الطبيعية فلا يكون ذلك من جنس القوى الجسمانية بل امر حكيم
فلا يكون هي بعده او كان تلك القوة في تصرف حكيم عليم وهذا حق وهو يتفطن به وان لم يتفطن
غيره فاما من تامل في كيفية اللقحة ورعاية ترتيب الاعضاء على الوجه الاتقن علم قطعا ان ذلك
يحيل صدوره عن قوة حديه الشعور والادراك التي جرت افاعيلها على وتيرة واحدة بل لا بد
ان يكون فاعل ذلك في غاية العلم ونهاية الحكمة والكمال والقوة فذلك هو الذي يصوركم في
الارحام كيف يشاء لا اله الا هو العزيز الحكيم او ملك خلقه الله تعالى قادرا عليه كما في بعض الاحاديث
والحق الواجب للمؤمنين ان لا يضيع اوقاته بالنظر في مزليات الفلاسفة فانهم سفها لا يفهمون
الحق ولا يعلمون احوالهم فاين احوال العالم بل هم في الضلال يعمهون واعمارهم في الهوا يضيعون
اللهم وفقنا على الصراط المستقيم صراط الذين انعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين
ثم قالوا وباتان القوتان يعني المولدة والمصورة تخدمها الغاذية وهو ظاهر والنامية
وذلك بان يعظم الاعضاء وتوسع مجاريها حتى يكون متهيئة لحصول النهاية للتولد ولذلك
لا يتكون المني في الحيوان حتى يبلغ اشده وتخدم هذه القوى الاربع قوى اربع اخرى الجاذبة
والهاضمة والماسكة والدافعة فان كلا منها خادمة للغاذية للتاهية وسماها ان المولدة
والمصورة والاولى من تلك الاربع للخادمة وهي القوة التي تجذب المحتاج اليه من الغذاء الى كل
ما اودعت هي فيه ويدل على وجود هذه القوة حركة الغذا من الفم اليها من غير اقتضاء طبيعة
الغذاء لجوده ولا المغتذي لوقوعه عند عدم ارادته ممن يبتلع وهو يريد ان يقذفه وفي
الرحم اشد شوقا الى المني عند انقطاع الطمث اذا خلا عن العضو المانع عن فعله حتى
يحس كانه يجذب الاصبع الى داخل كما يجذب الحجر الدم ولذلك ظن بعضهم انه حيوان ذو
ارادة مستقلة وان الدم المخلوط بالعضلات الثلث البلغم والصفراء والسوداء في الكبد
ثم يتميز كل منها عن الاخر وينصب الى كل عضو نوع من الرطوبة فلولا ان في كل عضو قوة
جاذبة لتلك الرطوبة اللايقة به لامتنع ذلك التمايز وانصباب كل رطوبة الى عضو على حدة
دايما او اكثريا والثانية من تلك الاربع للخادمة الهاضمة وهي التي تغير الغذاء الى ما يصلح الشيء
يصلح ان يكون ذلك الشيء او الغذاء يفعل الغاذية جزءا من المغتذي بالفعل بعد ما كان جزءا
منه بالقوة على مراتب متفاوتة والحاصل ان الغذاء بعد ما تناوله المغتذي يتبدل عليه الاحوال
والصور حتى يصير قابلا لان يصير جزءا من المغتذي بالفعل فالقوة الهاضمة لان تفيض عليه الصورة
المقتضية لان يكون قابلا لان يكون جزءا من المغتذي بالفعل يسمى هاضمة والقوة التي بها يصير

جزءا بالفعل يسمى والفرق ظاهر لكن مقتضى قاعدتهم ان لا يكون القوة الواحدة كافية لحلول
تلك الصور المتعددة المتخالفة بل يجب ان يكون في كل مرتبة صورة تخصوصة قوة مخصوصة لعلهم
لم يعينوا في كل مرتبة والتمييز بين انزال نوع واحد ولتسهيل التعليم لم يتوخوا التفصيل
وعدوا الكل هاضمة فكانه تعريف الشيء بالنوع والجنس واما القوة التي بها يكون الغذاء
جزءا من المغتذي بالفعل فهي وان كانت من جنس السوابق لكن لكون الحاصل بها مقصودا
من المجموع ومعلولا اخيرا ومعنى واحدا ذاتا سميت باسم الغاذية وبعضهم لم يلتفت الى
هذا اللحن وسموا الكل غاذية وابن سينا فرق بينهما فرقا تحقيقيا كما ذكرنا في الادويات
الهاضمة والاخيرة غاذية قال في القانون واما الهاضمة وهي التي تحيل ما تجذبه اليها ذاته او سكنة
الماسكة الى قوام مرديا لفعل القوة المغيرة فيه والى مزاج صالح لان تحيله الى الغذاء بالفعل وبما ذكرناه يندفع ورود الامام الرازي في شرح القانون وسايركتبه من ان
المتحرك من المبدا الى المنتهى يجب ان يكون المحرك فيه في كل مرتبة قوة واحدة لما ذكره الشيخ
من ان الموصل الى مرتبة هو غير المزيل عن مرتبة سبقت عليه يجب ان يكون القوى المغيرة
هي بعينها الغاذية بان يقال كذلك الامر ههنا لان كل نوع من الصور المرتبة من المحرك فاللازم
ان يكون المحصل لذلك النوع والمزيل عما سبق عليه في كل مرتبة من الصور قوة واحدة لكن
سميت حيث ما في الهاضمة هاضمة والاخيرة غاذية ولها اي للقوة الهاضمة اربع مراتب
بحسب كمال فعله ونقصانه والتوسط بينهما فان الهضم الاول في الفم عند المضغ فان فيه نوعا من
الهضم فانه اذا الاقى المضوغ اعاله بقدر ما قابله وبعينه بريق سطح الفم على الاعالة والتغير
بما استفاده من الحرارة الغريزية ولذلك اصر الاطبا باطالة المضغ ليكون الانهضام اكثر
الا يرى ان للحظ الممضوغة بفعل في انضاج الدمامل ما لا يفعله المطبوخة ولا المبلولة بالريق
او الماء فلو لم يكن فيه هضم ما كان فعلها في انضاج الدمامل والجراحات مثل المدقوقة والمبلولة
بالماء او بالريق او المطبوخة هذا يدل على ان في الفم قوة مؤثرة في الممضوغ وهي الهاضمة والمرتبة
الثانية من مراتب الهضم ما وجدت في المعدة وهي ان يصير الغذا اي ما يصير الغذاء في المعدة
كالمثل اي كالكشك السخين في بياضه ورقته وملاسته ويسمى الغذاء في تلك الحالة
كيلوسا وهو لفظ سرياني وضع لهذا الجسم المتحيل في الغذاء كما ان الكيموس لفظ
سرياني موضوع للخلط والمشهور ان هذين المرتبتين مرتبة واحدة يبتدي في الفم وتمامه
في المعدة والفم من المعدة وسطح متصل سطحها كانها سطح واحد على طريقة السطح الباطن
من الزج الذي له عنق طويل ورأس مدور والمرتبة الثالثة من الهضم ما كانت في الكبد
فان الغذاء بعد ما كان كيلوسا في المعدة يندفع كثيفه الى الامعاء والجذب لطيفه من
المعدة ومن الامعاء الى ان اندفع اليها الكثيف المختلط باللطيف ايضا الى الكبد بطريق ماساريقا

وهى عروق دقاق صلبه ضيقه نجاريها واصله بين الكبد واجزاء المعده وجمع الاحعاء كالمضاف
قالوا واذا اندفع الى ما سار بقا صار الى الورق المسمى باب الكبد وهو عرق كبير يتشعب
كل واحد من طرفيه الى شعب كثيره دقيقه تشعب طرفه الخارجى نوباتها بقوبات المسار بقا
وشعب طرفه الاخر تتصغر وتتضاءل ويدق فى الانشعاب والانقسام وينفذ فى الكبد
بحيث لا يخ شئ من اجزاءه عن شعب هذا الورق وانفذ لطيف اكيلوس فيها صار
كل الكبد ملاقيا لكله فيتطبخ الغذاء انطباخا تاما ويسمى كيموسا وتميزه الاخلاط الاربعة
المتولدة هناك بعضها عن بعض وهذا معنى قوله وهى ان يصير اكيلوس اخلاطا من الدم
والصفراء والبلغم والسوداء بيان ذلك ان الاجزاء اللطيفه التى فيها حراره ويبس اذا جاذبت
نضجه ويميل الى الاحمرار تعلو سائر الاجزاء الغذائيه لخفته كالرغوة من الصفراء قالوا والطبيعى
منه رغوة الدم فانه لجسمه اللطيف وفاعله للحراره المعتدله التى فيها حراره فان فعل الحراره
فى الماء اللطيف الحراره لما مر واما المحترق منها فناعله للحراره المفرطه من الغايه والاجزاء الكثيفه
الارضيه التى فيها برودة ويبس اما بطبعها او بشره احترقها وصيرورتها كالرماد وترسب
فى سائر الاجزاء الغذائيه كالثفل ومن السوداء وفيها خصوصه قالوا والطبيعى منه عكر الدم وطعمه
بين الحلاوة والعفوصه وما ينصب منه الى فم المعدة لسد خلها وينبه على الجوع حامضى غضى
وسببه الفاعلى لمعدله حراره معتدله ولمحترقه حراره مجاوزة عن الاعتدال السبب المادى
له الغليظ القليل الرطوبة من الاغذيه والاجزاء التى بين الرغوة والثفل منها ما قدم نضجه
وهو الدم وهو حابل الى الحلاوة وحلو بالنسبه الى المرتاسخ ومنه ما هو لم ينطبخ انطباخا تاما
بعد كان دم غير تام النضج وهو البلغم وفيه حلاوة ما لكونه وما غير منضوج وكلما كان اقرب
من النضج كان احلى وكل واحد من هذه الاخلاط الاربعة طبيعى قابل لان يصير جزءا من البدن
وغير طبيعى اما مخالط لاجزاء او لورم غريبه يرد عليه من خارج فالطبيعى منها لابد ان يحفظ غير
الطبيعى لابد وان يدفع ثم بعد تولد الاخلاط فى الكبد ينصب الى العرق الثابت من حاسه
المحدب المسمى بالاجوف المقابل للورق الثابت من مقعره المسمى بالباب ثم يندفع فى
الورق المتشعبه من الاجوف مختلطه بعضها ببعض وفيها ينهضم الاخلاط انهضاما تاما فورق
ما كان لها فى الكبد وهناك تتم ما يصلح غذاء لكل عضو فيه يستعد الان بجذبه جاذبه كل عضو
وهذه هى المرتبه العاشره من الهضم ولم يذكرها المص وجعل كلا من الفم والمعدة مرتبه بنفسها
والمرتبه الرابعه فى الاعضاء فان الغذاء اذا سلك فى العروق الكبار الى الجداول ثم منها
الى السواقى ثم الى الروافع ثم الى العروق الشويه التى ترشح الغذاء من فوهاتها
على الاعضاء فيتهضم فى الاعضاء انهضاما تاما الى ان يشبه بالعضو وعاشه اعنى الرطوبات
الى جواهر صالحه لان يجعله الغاذيه جزءا من البدن ويجعل بعض الاطباء مراتب الهضم

ثلثه فى المعدة والكبد والورق واما اذا ترشح الغذاء من فوهات الليفه على الاعضاء
فقد وقف الهاضمه وفعل الغاذيه التشبيه بالبدن وتشبه الورق الى الاعضاء
كشبه المعدة الى الكبد فى ان كل واحد منهما معد لفعل الذى بعده ولان كل ما فى الكبد للعضو
كصول صورة نوعيه وما فى المعدة والورق كصول كيفيه معده وفايده كونه بالطيف
الغذاء وتميزه فصوله حتى يستعد لان يكون جزءا من البدن الشريف الذى هو محل اشرف
الصور ثم ان لكل مرتبه من مراتب الهضم فضلا لا يصلح ان يكون جزءا من المغتذى
فيحتاج البدن الى دفعه فما فى المعدة الثفل والمرار بذ الذى يندفع من طريق الاحعاء
وما فى الكبد البول وهو الاكثر والمرار السوداء والصفراء المندفعان من الطحال
والمراره وما فى الورق الرطوبة المائيه المندفعة بالورق وما فيها يترشح من الليفه على
الاعضاء المنى قالوا وانما يضعف استواغ القليل منه ما لا يضعف استواغ اضعافه
من الدم لانه جزء من المغتذى بل من اجزائه الاصليه المتكونه من منى الاب كالعظم والعصب
وغيرذلك بالقوة القريبه من الفعل وكانه شخص منه والغالب انه لابد له منه فدفعه بخلل كونه
جزءا من البدن مع انه لابد منه فيضعف البدن لانقطاع استمداده ولعل لذلك يكون مادة
لبدن اخر مثل المغتذى فجميع الخصوص سبحان من حيرت الاوهام فى كمال قدرته وتعيت
الافهام فى قضاء حكمته والقوة الثالثه من القوى الاربع الخادمة القوة الماسكة وهى
التى يمسك الغذاء المجذوب ريثما يفعل فيه الهاضمة اى قدر ما يهضم الهاضمه من راث يرث
ريثا اى ابطاء لا يقال والانسب ان تقدم وكرنا على الهاضمه لتقدم فعلها على فعلها كما فعله
الشيخ فى القانون والاحام فى الشريفيه لانا نقول ان المص انما اخرنا لتوقف اكثر افعالها
على فعل الهاضمه وبالجمله لكل منهما وجه تقدم وتاخر بوجه وعن قدمها نظرا الى وجه تقدمها وعن
اخرنا نظرا الى وجه تاخرنا واما ما يقال من انا انما اخرنه لكون الهاضمة موجودة فى توفيه
فلا يعتد به لان المقام مقام بيان الاحكام لا مقام بيان معانيها ومفرداتها مع
انهم عرفوا الهاضمه بانها القوة التى يفعل فيما جذبه الجاذبه واسكته الماسكة ثم ان فعلها
فى المعدة اصواء الغذاء من كل الجوانب على وجه لا يكون بين سطح باطن المعدة وبين الغذاء
فرجه اصلا لاحتلاء المعدة بالطعام فانه كذلك بل اشد اذا كان قليلا وايضا قد يمسك
اللطيف الذى من شانه النزول فظهر ان هناك قوة يمسك النافع وقوة تدفع الضار وفعلها
فى الرحم ان يحتوى المنى بحيث يمنع النزول مع ان مقتضى طبعه النزول لامساس الرحم وهكذا
فى سائر الاعضاء والرابعه من القوة الطبيعيه الخادمة القوة الدافعه وهى التى تدفع الفضلة
فى كل مراتب الهضم اما فى المعدة فلان الانسان يجد امعاءه عند النزر مائلا الى اسفل
لدفع ما فيها حتى ربما انخلع المعاء المستقيم عن موضعه لقوه الدافعه ويدل عليه ايضا

الغيبي من غير اختيار وعاد الى العودة حال التي من الانتزاع عن موضعها الى فوق بحيث
يتحرك معها عامة الاعضاء وكذا الحال في فضلات سائر مراتب الهضم ولذلك قال ويدفع
العودة التي هي الهيضة لعضو اخر اليه اي الى ذلك العضو ليصير جزءا منه ويعين لدفع خلطها حادثة
كل عضو والحق انه فعل الجاذبة واما فعل الدافعة فليس الا فيما لم تجذبه الجاذبة بل كان ذلك من
بدو ولذلك لم يسند الشيخ في القانون هذا الفعل الى الدافعة اصلا والبحث السابع
من مباحث الفصل الثالث في بقاء النفس الناطقة بعد فناء البدن وخرابه ببيانه ان النفس
لا تفنى اي لا تنعدم بعد ما وجدت بفناء البدن وخرابه لما سبق من النصوص المذكورة
في تحقيق تجردها من قوله تعالى ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتا بل احياء عند ربهم
يرزقون فرحين بما اتاهم الله من فضله الى اخر ما ذكرنا من الايات والاحاديث
وغيرها مما يدل عليه ولم يذكر هناك مثل قوله تعالى ولا تقولوا لمن يقتل في سبيل الله اموات
بل احياء ولكن لا تشعرون وغير ذلك من الايات ومن الاحاديث مثل ما روى ابن عباس
رضي عن النبي صلعم انه قال ارواح الشهداء في اجواف طير خضر ترد انهار الجنة وتاكل من
ثمارها وتاوي الى قناديل معلقة في ظل العرش وهذه كلها صريحة في بقاء الروح بعد فناء البدن
والتذكر بذلك يزول الايات وقال هم احياء يوم القيمة دائما وصفوا به في الحال تحقيقا وتنويها
وغيرها اوارید به الاحياء بالذكر والايمان حثا على الجهاد والايمان وترغيبا في الشهادة
وكون ان حي الشهيد بعد ذكره لهم دافعا لالاحداء الغير هم في سبيل الله تعالى ان
هذه الايات والاحاديث لا يدل شيء منها على بقاء النفس مجردة لان في كل منها وعد
بالمآكل والمشارب والمناكح والكل من اللذات الجسمانية فعلى تقدير تجرد النفوس تفوت
التذكر بهذه الامور لهم الا ان يراد به ان توحوا بالعوض عليهم هذه برجاء انهم يلتذون
عند دخولهم في البدن واما عند الفلاسفة التابعين اهواءهم فاذكره المص قوله
واصح للحكماء على ان النفس باقية بعد خراب البدن لا تفنى بفنائه بان النفس غير مادي
اي ليست بحال فيها ولا مركبة منها لما ذكر من ادلتهم على تجردها وكل ما يقبل العدم بعد وجوده
فهو مادي حال فيها او مركب منها لان الوجود بالفعل القابل للعدم لابد وان يتركب من امر بالقوة
اذ ما بالفعل لا امكان وقابل لوجوده والا لما به يكون موجودا عند وجوده ومعدوما عند عدمه
وفيما لا يتركب فيه فلا قابلية للعدم بعد الوجود ولا يجوز ان يكون شيء محض لا شيئا محضا
عندهم فالنفس لا يقبل العدم بعد وجودها وقد سبق القول في مقدمته بعيدا واغوانا
بعين ادلة ان النفس غير مادي دون ما يقبل العدم فهو مادي عقليا او نقليا والاعتراض على
كل منهما مثل ان هذه الوجوه العقلية انما يدل على مغايرة البدن لا على تجردها وان الوجوه العقلية
مبنية على كون العلوم صورا عقلية مطابقة للمعلوم في البساطة والتركيب وعلى تقدير التسليم

لانم ان كل ما يقبل الفناء يجب ان يكون مركبا بل الصحيح للفناء توقف وجود الشيء على
شرط حادث وكذلك النفوس الناطقة فانها انما وجدت وفاضت من مبدء الفياض
عند تهيا البدن لتدبيرها وذلك التهيا شرط لوجوده فعند انتفاء ذلك الشرط يجب انتفاء
المشروط واجيب بان استعداد البدن لتدبير النفس وهو يستدعي وجودها فاذا
بطل ذلك الاستعداد بطل تدبير النفس لانفسها فكان مادة البدن وقابله لتصرف
النفس فيه معدات لوجود النفس ومستدعيا لعدوريا عن فاعلها وانتفاء المعد
والداعي لا يستلزم انتفاء المعلوم المدعو ثم الحكماء قالوا ان النفس الناطقة لها بعد المفا رقة
عن البدن سعادة هي كمالها الذي يصير لذوي النية والكمال من جهة الخير والكمال وشقاوة
هي ضد السعادة قالوا لانها ان كانت عالمة بالله تعالى بقدر الطاقة البشرية بوجوده ذاته
وكمال صفاته ووجوب وجوده وفيضان جوده لانها فادة ما ينبغي لكل مخلوق وهو وجوده
بلا علة ولا غرض هو الذي احسن كل شيء خلقه ونقدس ذاته عن النقايص المنافية للربوبية
ووجوب الوجود وكانت بالموت تقية مهذبة عن الهيات البدنية الذميمة الى كانت
بها مشتغلة بالمحسوسات مشغوفة بالعلايق البدنية ومنطوعة للقوى الحيوانية غير صافية
التعقل للشوايب العادية والاوهام الكاذبة كالصبي المتبطل باللعب عن مهماته قال الله تعالى
انما الدنيا لهو ولعب موضحة عن اللذات الجسمانية لفقدان دواعيها الى هي القوى
الحيوانية المكرهة لها مع الشعور بدواعيها التذاذ بوجدانها نفسها كاملة بالعلوم
الالهية مشرقة بطلعها الفضيلتين العلمية والخلقية منخرطة في سلك المجردات المقدسة
عن العلايق المادية والملائكة المكرمة المنزهة عن الشواغل الملهية والشهوات
الحيوانية المغوية فاحفظت حظوظا عظيمة والتذت لذات جسمانية راجعة الى برهان راضية
مرضية فهذا هو سعادة النفس عندهم ملتذة بها ابدا وجهنم سرمدا كالمؤمن المتقي
العامل بالشرايع عندنا مع ذلك باللذات الجسمانية عن المآكل والمشارب والمناكح
فان في الافضال وغاية الاحسان في حق الانسان هو هذه ولذلك وصف الله تعالى دار
السلام بجنات تجري من تحتها الانهار واما ان كانت جاهلة بالله تعالى معقودة للاباطيل
الزايفة مما حكت تنزيه الله تعالى عنها بالموت بعد الموت بادراك جهلها واشتياقا الى العارف
للتخييل الذي جبلت على التهالك في حبها لكن الهيات من النا
والبنين الاية ولم يتغط عالم بمآت ذاذات زلات الموانع فانتبهت النفس ماذا
كسب الناس كلهم فيام فاذا هم تائهون لفقد تحصيل تلك الامور من بعد ما سرها
عن حصولها حالده ابدا لا باد وعنت العود الى الدنيا واكتساب المعالم الواجبة فقالت
ياليت نرد ولا نكذب بايات ربنا ونكون من المؤمنين وقالت فهل الى مرد من سبيل

فهذا عندهم شقاوة النفس بعد مفارقته عن البدن كما ان كفر عندنا العياذ بالله واما ان
كانت عالمة بالله تعالى كما ذكر لكن اكتسب من البدن هيئات ذميمة واخلاق دنيه وملكات
رديه الخ اقتضتها القوى الجسميه عذبت عملا تها اليها لفقدان اسباب تلك الهيئات السنا
اليها وتعذر حصولها لها ابدا مدة ما بقيت تلك الهيئات حسب رسوخها ودوامها فيها
ثم تزول بزوال مقتضياتها من القوى الجسمانيه والآلات البدنيه فان زوال سبب الشئ
يفضي الى زواله فمثله شقي وبعد كالمؤمن الفاسق عندنا جعلنا الله من السعداء
الابرار ومن عباده الذين لا يحزنون في دار القرار وبعثنا الله في زمرة العلماء
الاخيار الذين لا خوف عليهم ولا اذار بمنه وجوده اللايق بذاته المنزه عن شوايب
الاعراض ثم انك قد عرفت في اوائل الكتاب ان مقصود علم الكلام منحصر في اصول ثلثة
الممكنات والالهيات والسمعيات وقد عرفت هناك وجه الحصر والترتيب ثم لما فرغ المص
من الكتاب الاول في الممكنات قال والكتاب الثاني في الالهيات اي المسائل المتعلقة
بالصانع تعالى وصفاته وهذا هو المقصد الاصلي في علم الكلام وانما جعل ابواب جزءا منه لكونها
مبادي للكتاب اشرف العلوم الدينيه الى علم غيره وعند البعض هو الكلام وحده وانما اولى
ابواب لكونها مبادي او زيادة وحصص موضوعه بالصانع تعالى وصفاته وافعاله وفيه اي في
الكتاب الثاني ثلثة ابواب لان مسائله تنوعت ثلثة باحثة عن ذات الله تعالى او عن صفاته او عن
افعاله الباب الاول فيما يتعلق بذاته تعالى من اثبات ذاته وامكان معرفته عما لا يليق به
وتنزيهه وفيه فصول ثلثة الاول في العلم به تعالى بوجوده وكثرته وفيه مباحث
ثلثة الاول في ابطال الدور والتسلسل اللذين يتوقف عليهما اثبات وجود الصانع تعالى اما
ابطال الدور وهو توقف الشئ على ما يتوقف عليه ذلك الشئ في خصوص والمراد
هنا ايجاد الشئ ما يوجده وهو باطل بالبداهة فان صريح العقل من غير احتياج الى دليل
ولا سند جازم بوجوب تقدم وجود المؤثر على وجود اثره فان قضية ان الشئ حالم يوجد
لم يوجد مما لا شئ فيها الدور ولو اثر الشئ في مؤثره سابق عليه لزم تقدم وجوده على وجود
ذلك السابق وهو متقدم عليه فيلزم ان يتقدم الشئ على نفسه بمرتبتين ان كان التوقف
بمرتبة واحدة واكثر ان اكثر وهو محال لاستلزامه ان يكون الشئ موجودا حال كونه معدوما
ومعدوما حال ان يكون موجودا وكل منهما محال صريح واما التسلسل وهو ان يترامى مورد
العليه والمعلوليه في سلسلة اما من معلول معين ان كان في جانب العلة وهو المطلوب هنا
او من علة معينة ان كان في جانب المعلول كما هو المقصود في بعض المواضع فيدل على بطلانه
وجهان الاول انه لو فرضنا ان تسلسل العلل متصاعدة من معلول معين الى غير النهاية
فلنفرض جملتين احديهما من معلول معين الى غير النهاية والاخرى من المعلول الذي قبله

بمرتبة الى غير النهاية ايضا ثم نطبق احدى الجملتين على الاخرى ونسلسلنا الى غير النهاية
فان استغرقت الجملة الثانية الجملة الاولى بالتطبيق من الطرف المتناهي بحسب ما الفكل واحد من
احديهما الابازاء واحد من الاخرى الى غير النهاية يكون الناقص مثل الزايد من وجه فرق فرده
الاحاد واستحالته ظاهره وان لم يستغرق اي وان لم يكن بازاء كل واحد من الزايده واحد
من الناقصة بل واحد من الزايده جزء لا يتجزء من الناقصة يلزم انقطاعها اي انقطاع
الناقصة بالضرورة وقال ان الاولى الزايدة انما تزيد عليها بمرتبة متناهية وقال ان الزايد
على المتناهي بمتناه متناه فيكون الجملة الزايدة ايضا متناهية فيلزم انقطاعهما وتناهيهما في الجملة
الخ فرضنا ما غير متناهية فرها هف وهذا الدليل هو المسمى ببرهان التطبيق وهو اشهر
الادلة في ابطال التسلسل عند المتكلمين يجري عندهم في الامور المتعاقبة في الوجود حركات الافلاك
وفي المجتمعة بينها ترتيب ذاتي كالعلل والمعلولات او وضعي كالابعاد او الترتب ولا وضع
هناك اصلا كالنفوس الناطقة وستدل برهانا على تناهي هذه الامور كلها وان لم يستدل به
على تناهي ما هو اعتباري محض غير داخل تحت الوجود في وقت من الاوقات مثل مراتب
الاعداد والوسميات والزمانيات ولكنها قالوا الا يجري برهان التطبيق الا فيما له وجود
بالفعل معا وترتب طبيعي او وضعي واما ما لم يكن موجودا معا فلا يمكن التطبيق فيه اصلا اذ لا يتصور
تطبيق المعدوم بالمعدوم ولا تطبيق الوجود بالمعدوم في الخارج وهو ظاهر ولا في الذهن
لعدم اقتدار الذهن عليه فيما لا ترتيب فيه اصلا والحق ان البرهان المذكور لا يتم في شئ اصلا
لان التساوي والزيادة والنقصان من الاحوال المختصة بالمتناهي ولا يمكن ان يحكم العقل على شئ
منها في غير المتناهي كما لا يخفى ولو سلم فنقول لهم ان وجد من الناقص في ازاء كل واحد من الزايد
يلزم ان يتساوى الناقص والزايد هم لان الزيادة والنقصان مختصان بجانب التناهي
والتطبيق في جانب عدم التناهي وكل منهما في ذلك الطرف غير متناه فلا يلزم من امكان التطبيق
فيه التساوي مطلقا ولا تناهي غير المتناهي ثم الحق ان الوجود بطريق التسلسل في جانب
العلة محال وان لم يبطل الدور والتسلسل اصلا لاستلزامه المحال الذي هو امتناع وجود ما
قد فرض وجوده بالفعل لان وجود كل ممكن يتوقف على وجود علته وكذا وجود علته
الى ما لا يتناهى فما لم ينته التوقف لا يتصور الوجود لكن لا يتأتى على تقدير التسلسل
فلا يوجد شئ من تلك السلسلة اصلا لكن قد فرض وجوده بالفعل فما استلزم لكنه امتناع
وجود ما قد وجد بالفعل فنوجه بالبداهة العقلية وهذا برهان قاطع جار فيما سبها توقف
سواء كانت موجودة معا او متعاقبة هذا ما وقفت عليه ولم اجد منه شيئا في كلام القوم
اصلا والوجه الكلي من وجهي امتناع التسلسل ان مجموع الممكنات المتسلسلة الغير
المتناهية يحتاج الى كل واحد منها ضرورة احتياج الكل على كل جزء وهو غير المجموع والمحتاج

الى الغير ممكن فيكون ذلك المجموع ممكنا محتاجا الى سبب وذلك السبب ليس نفسه
يعني نفس المجموع لامتناع كون الشئ موجودا قبل وجوده ولا الداخل فيه في المجموع
لان اي الداخل في المجموع معلوم انه لايكون علة لنفسه ولا لعلة المفروضة عليه بالوجود مع ان
علة الشئ يجب ان يكون علة لكل جزء من اجزائه فلا يكون ذلك الداخل علة مستقلة للمجموع وان
كان علة له في الجملة باعتبار اجزائه المعلول له فهو اي فنتعين ان علة المجموع امر خارج عنه ولما ثبت
عن مجموع الممكنات المترتبة لايكون ممكنا فتعين انه واجب ومن المعلوم ان علة المجموع علة
لمجموع اجزاء ذلك المجموع فعلة ذلك المجموع وعلة مجموع اجزائه كان هو الواجب وهو المطلوب
ومن المعلوم ان هذا الوجه انما لايكون وجها لابطال التسلسل وانما يكون وجها لاثبات الصا ع
على تقدير التسلسل ايضا وذلك لابطال اصل التسلسل فلا وجه لجعله وجها ثانيا له لايقال الموثر
فيه اي في المجموع والا حاد الخ فرضنا انها لانهاية لها لانا اي لانا نقول انا نريد به اي يكون الاحا د
الغير المتناهية مؤثرة ان الاثر المؤثر الكل من حيث هو كل فهو نفس المجموع فيلزم منه
كون الشئ علة لنفسه وهو محال واما ان اريد ان المؤثر كل واحد من غير ان يخرج شئ منها
ويكون واحد علة للمجموع فح لزم اجتماع مؤثرات مستقلة من كل واحد من الممكنات المفروضة
متسلسلة الى غير النهاية على اثر واحد بين المجموع وهو ح واما ان كان داخلا في الكل وقد
ابطلناه وهذه حجة الاوايل في ابطال التسلسل وجوب تناهي الحوادث الى الواجب تع
ويرد عليه انا نمنع ان كان للمجموع من حيث هو مجموع وجود مغاير لوجودات المجموع مقتض
لعلة موجدة وهو هم كيف ومجموع الافراد المتسلسلة لاسبق في الوجود فضلا عن ان يكون
للمجموع وجود وجود كل واحد واحد معلل بواحد اخر سابق عليه الى غير النهاية بحيث لايجوز
ان يكون شئ معللا بعلة غير علة الداخلة في السلسلة المتقدمة عليه لئلا يتوارد العلتان
على معلول واحد فلا يجوز ان يكون للكل علة والا يجب ان يكون علة لكل واحد فيتوارد العلتان
فاذا امتنع ان يعلل كل واحد بعلتين فقد امتنع ان يعلل لكل بعلة اصلا فعلة المجموع علة كل
واحد ولايلزم منه ان يكون الشئ علة لنفسه فان العلية بين كل اثنين ولا عينية بينهما
واعلم في هذا ما حدا ما قيل تاصل في الرد في ابطال التسلسل في جانب العلة ما ذكرناه فتذكر
البحث الثامن من الفصل الاول في العلم بذاته تع البرهان على وجود واجب الوجود والوجه
للعالم الوجود ويدل عليه وجهان الاول الاستدلال بحدوث العالم بوجوه انه لاشك في وجود
حادث على ما شاهده وكل حادث فلابد له من محدث بالضرورة عند متاخري المتكلمين
وعندقدمائهم بان يقال وكل حادث ممكن والا لكان اما واجبا او ممتنعا للحكم العقل بكل
منهما حال فانه لو كان واجبا لامتنع عدمه ولو كان ممتنعا لامتنع وجوده وح لم يكن معدوما تارة
وموجودا تارة اخرى واذا كان كذلك فنتعين ان كل حادث فهو ممكن وكل ممكن فله سبب

لما ثبت ان ترجح احد طرفي الممكن على الاخر محال وذلك السبب لابد وان يكون واجبا لذاته
بالفعل او منتهيا اليه بالاخرة لاستحالة الدور وان كان علة الممكن معلوله والتسلسل ان
كان لكل ممكن علة الى مالا يتناهى متتالية وكل منهما محال بالاتفاق لاستلزام العلل التامة المتو جبة
اجتماع المعلول مع العلة في الوجود كما هو كذلك ههنا وهذه الطريقة للمتكلمين واما طريقة الفلاسفة
فهو قوله اقيم انه لاشك في وجود موجود بالفعل مع قطع النظر عن كونه واجبا او ممكنا قديما او
محدثا بالشاهد لايمكن ان ينكره احد فان كان ذلك المجموع واجبا فهو المطلوب وان قد وجد
موجود واجب الوجود وان كان ممكنا كان له سبب لما ثبت ان كل ممكن فلابد له من سبب
وذلك السبب واجب الوجود ابتداء او انتهى اليه بواسطة لئلا يدور او يتسلسل فاذا ثبت
شئ من الموجودات فقد ثبت الواجب به قال المص ولا تعارض ادلة اثبات وجود واجب
الوجود بانه لو كان سبب الممكن واجبا وجب واجب الوجود لزاد وجوده على ذاته لما مر
من ان وجود كل موجود زايد على ذاته وكل ما زاد على الشئ فهو محتاج الى ذلك الشئ وكل محتاج
ممكن فوجود الواجب ممكن محتاج اما الى ذاته او الى صفة من صفاته فيكون له سبب ملاق
او يحتاج الى غير ذاته وصفة من صفاته فيكون له سبب مباين فيلزم ان كان ملاقا تقدم ذاته
بوجوده على وجوده او يلزم احكام احكان الواجب ان كان له سبب مباين لان المحتاج
في وجوده الى غيره المباين يكون ممكنا البتة والظاهر ان هذه المعارضة لايرد على الدليل
الذي للحكماء لانهم لايقولون بزيادة الوجود في الواجب ولا على الاول ايضا لان معنى الزيادة
وجدان العقل ذات الواجب مغايرا للوجود ومعنى اقتضاء ذاته وجوده هو امتناع انفكاك
ذاته عن الوجود ولا يستلزم شئ منها تقدم ذاته على وجوده بالوجود فان المقتضي للتقدم
بالوجود هو التقدم بالعلية والتاثير لا التقدم بالاستلزام وامتناع الانفكاك هذا مع قوله
لان ذاته من حيث هي يوجب وجوده بلا اعتبار وجود ولا عدم والبحث الثالث من
مباحث الفصل الاول في بيان صفة ذاته من انه هل يمكن ام لا وهل يجب ام لا ومذهب
جمهور الحكماء والفرق الى منا والفرار من المعتزلة انه لايمكن ان الطاقة البشرية لائقة بصفة ذاته
كما هو وان امكن ان يعلم بعض اوصافه لان غير متصور بالبداهة لتعقد طرفها في شانه تع
ولا بالنظر لانه غير قابل للتحديد لاشتقاقه التركيب فيه واذا كان غير مركب فلا حد له واذا كان
هو مفصل الحقيقة عما عداه وليس له لازم يوصل بتصوره العقل الى كنه حقيقته فاذن
لاتوقيف له يعتد مقام الحد واتباعه ص قولهم هذا بكلام رب البرية حيث قال ولذلك لما
سئل موسى عن حقيقته بما اذ قال له فرعون ما رب العالمين والسوال انما هو عن حقيقة
الشئ اجاب عنه موسى ع بذكر خواصه وصفاته حيث قال رب السموات والارض
وما بينهما ان كنتم موقنين تنبيها على ان كنه حقيقته ليس من شانه ان تعلم والعالم يتنبه عليه

فرعون قال لمن حوله الا تستمعون كانه قال انى سئلت عن حقيقة ربه وهو اجاب با
لامور الوضيه ثم ذكر موسى عليه السلام صفاته اين نقال ربكم ورب اباءكم الاولين
ولم يتنبه فرعون ايضا نسب موسى عليه السلام الى الجنون نقال ان رسولكم الذى ارسل
اليكم لمجنون نذكر موسى عليه السلام صفاتا اين واشار الى ان العاقل لا سئال عن
حقيقته ثم وقال رب المشرق والمغرب وما بينهما ان كنتم تعقلون كانه قال الجواب ما ذكرنا
عند العاقل الذى يدرك بان ادراك البشر لا يحيط حقيقته ثم وانما المدرك صفاته وخواصه و
الرسم لا يفيد علم الحقيقه وان جاز ان يكون بعض الذوات لوازم يوصل بصوره العقل
الى حقيقته لكن ما انفصل حقيقته ثم عن سائر الحقايق فلا يتصور مثله فيه فلا يوقف حقيقته لا
ببداهة ولا بالنظر اصلا هذا قول الحكماء وقال المتكلمون وصفوا الخالق بوجوه ادركه ثم بطريق البداهه
والنظر وقالوا يجوز ان يعلم ذاته ثم بطريق افرمثل الكاشفة والالهام وغير ذلك مما علم الله ثم
لمن اراد وايضا الزموهم بان حقيقته ثم هو الوجود المجرد عندهم وهو معلوم لكل عاقل قال الشيخ
ثم الهيات الشفاء الوجود لا يشترط امر مشترك بين الواجب والممكن والوجود شرط
لا هو ذات الواجب هذا كلامه ومعلوم ان لا يجعله حقيقة مغايرة لحقيقة الوجود وحقيقه
الوجود معلومه لحقيقة الواجب على زعمهم معلومه وقولهم ان حقيقة الله ثم وجود فاسد مخالف
بالذات لسائر الوجودات الخاصة وان مطلق الوجود وحمل على الكل بالتشكيك لا يدفع هذا
الالزام لان مورد القسمة يجب ان يكون امورا واحدا لا سيما ان هذه المقدمة اخترعها ٧
المتاخرون استدلالا بمتيار والمذكور باكثر النسخة من المتصوفة والحق ان ذات معروفة
الله ثم غير حاصلة للبشر واما انها حصلت للملائكة ام لا وعلى تقدير الحصول لهم وللبشر
فنفيه التوقف اذ العقول ثم مثل هذه الحقايق من المعارف الالهيه تدهش والى الله الالتجاء وعليه
التكلان الفصل الثامن من الباب الاول ثم التنزيهات اى ثم التنزه عنه ثم ما لا يليق به وفيه
مباحث ث الاولى ان حقيقة لا تعامل غيره اى لا يشارك شيئا من الاشياء ثم تمام ماهيته
والا اى وان كان مماثلا كان ما به يمتاز عن الاخر غارجا عن الحقيقة المشتركة فالموجب لما به يمتاز
الواجب ثم عنه عن الغير الذى هو الشارك اياه ثم تمام الحقيقة ان كان ذاته المشتركة بينه
وبين مماثله لزم الترجيح بلا مرجح لان مشترك بينهما مسادية النسبة اليهما فما يجابه ما يختص
باحدهما دون الاخر ترجيح بلا مرجح ثم امر ذاتى وهو محال والظاهر انه لا حاجة الى هذا التعليل
بل امتناع تميز المشترك بين الشيئين احد ذينك الشيئين عن الاخر معلوم بالبداهة العقلية
وان كان التميز بلحاق امر غير الذات المشتركة لزم التسلسل ثم الملاقيات وان كان ذلك
الموجب بما به يمتاز الواجب عن الغير امرا عينيا لحقيقتها المشتركة بينهما كان الواجب محتاجا
ثم وجوده الى ركبه الخ من الحقيقة العينيه المتميزة بحسب الخارج الى سبب منفصل فكان ممكنا

لذاته اجيابا وهو محال لا يقال الصفة المميزة عن الغير يجوز ان يكون مما لذاتها اقتضت الاختصاص
به اى بذات الواجب لانا نقول ذاته تعالى اختصاصها حتى يلزم الترجيح بلا مرجح ولا غيره الملاقى
حتى يلزم التسلسل ولا غيره البيان حتى يلزم امكانه وذلك كالفصل والعلة فان الفصل لذاته
اقتضى الاختصاص بحصة النوع من الجنس دون سائر الحصص والعلة لذاتها اقتضت اختصاصها
بالمعلول المعين دون غيره لانها اى لانا نقول ان الصفة المميزة معلولة الذات الواجب
المفوض مشتركا فيكون ثم الوجود والتعين متاخرة عن تعين الذات ضرورة تاخر المعلول
عن تعين علته فلا تعين تعين العلة اى تعين علته التى هى الذات المشتركة كالجنس والمعلول
فان الجنس لما كان معلولا للفصل لا يمكن ان تعين تعين الفصل الذى هو علته وكذا المعلول
لما كان متاخرا عن تعين العلة فلا يمكن ان تعين تعين علته ولو جاز ذلك لجاز ان تعين
الصفة التى هى معلولة الذات ولازمها الاختصاص بالذات من غير اقتضاء الذات اياها
لجاز ان يتناقى لوازم الامثال لان الصفة المميزة اذا اقتضت الاختصاص لازمه لذاته والصفة
الاخرى المميزة لغيره المساوى له ثم تمام الماهية لازمة لذات الغير والذاتان متحدتان
بالذات ومتنافيتان باللوازم فيكون لذات واحدة لوازم متنافيه وهو محال ولا يقال
ايضا ما به الامتياز يجوز ان يكون امرا سلبيا وهو انه ليس غيره فلا يلزم شئ مما ذكرتم لانا
نقول سلب الغير انما يتصور بعد حصول الغير فيكون من فروع التميز لا ما به يتميز وهذا مذهب
جمهور الحكماء ونفاه الاحوال من المتكلمين فانهم قالوا ان التميز بينه ثم وبين غيره لذاته الخالية
لسائر الذوات وهو مذهب ابى الحسن الاشعرى وابى الحسين البصرى ايضا فانهم
قالوا الخالفة بين كل موجودين من الموجودات بالذات وليس بين الحقايق اشتراك
الا في الاسماء والاحكام دون الذاتيات المقومة وقال قدماء المتكلمين ذاته ثم مساوى
سائر الذوات في كونه ذاتا اذ المعنى به ما يصح ان يعلم ويخبر عنه وهو مشترك بينه ثم وبين
سائر الذوات وعليه عبارة المحصل ونقده والاولى ان يترك لفظ في كونه ذاتا ويقال معنا ٥
اليه لان خصص الاشتراك بمفهوم الذاتيه وهو لا يفيد الا خالفا في الذات فيناقض دعواهم الا
شتراك الذاتى بينه وبين ما عداه وجعلهم مقابلا للقول من قال الاشتراك بينه ثم ذاته
ثم وبين ذوات الغير لانه لا يتحد محل النزاع لان الاختلاف في الذوات لا ينافي الاتحاد
في الذاتية وايضا قالوا الوجوه الدالة على اشتراك الوجود يدل على اشتراك الذا ت
بين ذات الواجب وبين ذوات الممكنات بان يقال مثلا انا نجزم ذات الشئ
ونتردد في كونه واجبا وممكنا جوهرا او عرضا فالمجزوم به في الكل مشترك بينها وينقسم
الذات الى الواجب وللجوهر والعرض ومورد القسمة مشترك بين اقسامه وبا ٥
يقال المعلوم اما ذات او صفة حصر عقلى فلو لا المعدوم من الذات شئا واحدا لم يكن

كذلك فثبت ان ذاته تع مساوية لغيره في ذاته ومخالفة بوجوب الوجود والقدرة التامة
والعلم التام والحيوة التام يعني بالواجبية والقادرية والعالمية والحيية التامة عند الاكثر
كما مر على الجبائي واتباعه وحالة باحوال لاجله الموجبة لهذه الاربعة تسمى بالالهية عند
الاشاعرة وهم قالوا الايرد علينا قولهم ليس كمثله شيء لان المماثلة المنفية هنا هي المشاركة
في اخص صفات النفس دون المشاركة في الذات والحقيقة واجاب الحلي عما ذهب
اليه القدماء من ان ذاته تع مخالفة لسائر الذوات بقوله قلنا فلعل مفهوم الذات يعني
ما يصح ان يعلم ويخبر عنه وما يقوم بنفسه او عارض لما صدق عليه ذلك المفهوم من الذوات
المخصوصة ونفس الذوات التي هو مخالفة بالحقايق فان حال كونها مشتركة في الكون
لا شيء مماثلة في تمام الماهية مع اختلافها في اللوازم وهو غير معقول وحال عدم الاشتراك
الى عكس ذلك وهو معقول وقال ان اشتراك العوارض لا يستلزم اشتراك المعروض
ومماثلتها واشتباه العارض بالمعروض في كثير من الاغاليط مثل قولهم الوجود زايد او
قد تعقل الوجود كما في الواجب دون الماهية وتعقل الماهية دون الوجود كما في المثلث ولا
يكون عينا ولا داخلا فاجيب بان الزايد مفهومه لا حقيقته وقولهم ان الصفات زايدة على
الذات والا لكان المفهوم من العلم ومن القدرة ومن الارادة وغير ذلك شيئا واحدا هو
عين الذات ولا شبهة في استحالة فاجيب بان ما صدق عليه العلم والقدرة وغير ذلك
واحد واما المفهوم من كل منها فلا يكون واحدا وقال للحكماء ذاته تع بنفس وجوده مشاركة للوجود
ومتميزة عن وجودات اشتبابوجوده وعدم الوجه في غيره وقد سبق القول فيه من ان مطلق الوجود مشترك
بين جميع الموجودات وان وجود الواجب عين ماهيته وان كان زايدا فيما سواه وكان
مطلق الوجود مشتركا بين ذات الواجب وبين وجودات الممكنات لا بين ذواتها
ومن الكلام عليهم بان الوجود المطلق لا يصح ان يكون مبدا الكاينات وصانع الموجودات
والاقبح ان يكون وجود كل موجود مع قطع النظر عن مقارنته للماهية مبدا وكذلك ومن الجواب
بان الشركة بين الوجودات والمعقول عنه تع وبين وجودات سايرالوجودات هو كلي
مشكك زايد على الكل وما يقال من ان وجود الواجب عين ماهيته هو وجوده الخاص الذي
لا مدخل عليه ذلك الشكل ايضا ولا اشتراك الاعراض بين ذات الله تع وبين سايرالوجودات
الممكنات والبحث الثالث من مباحث الفصل الثاني في نفي الجسمية عن الله تع ونفي الجهة عنه تع
وتنزيهه الله تع ليس بجسم خلافا للمجسمة فانهم قالوا انه جسم ثم اختلفوا فالكرامية منهم
قالوا هو جسم بمعنى وجود قايم بنفسه واخرون منهم قالوا بانه قايم بذاته فاختلفوا في معنى
لفظ الجسم عليه وعلى تقدير التوقيف لا يجوز قطعا وجمهور المجسمة قالوا هو جسم حقيقة
فقيل هو مركب من لحم ودم وقيل هو نور بتلالا كالسبيكة البيضاء ومنهم من يبالغ ويقول

هو على صورة شاب امرد قطيط الشعر او شيخ اشمط الراس تعالى الله عما يقولون ولا في
جهة ظلافا للكرامية والمشبهة وجميع المجسمة اتفقوا على انه تع في جهة ثم اختلفوا فقال بعض
الكرامية في جهة فوق العرش لانها جهة العلو وبينه وبين العرش لا نهاية له ايضا وقال بعضهم
البعد متناه وكلهم نفوا عنه تع مماسة شيء من الجهات واثبتوا له البعد الذي هو مكان عرشه وبعضهم
قالوا امكنه على العرش كما قال سايرالمجسمة وشذ اخلط الكل الاستيناس بالمحسوسات
وظنهم ان لا موجود غير المحسوس وما لا ينال الحس بجوهر ذاته فرض وجوده محال وما لا يحصى
بمكان ووضع كالجسم وقال فيه ظاهر من الوجود والواجب موجود بالاتفاق فهو جسم
في مكان وجهة على زعمهم الفاسد قال الحلي لنا في ابطال كونه في جهة وحيزانه تع لو كان
في جهة وحيز فاما ان ينقسم فيكون جسما وكل جسم مركب وقد مر وكل مركب لما سبق فيكون
الواجب على تقدير ان يكون في جهة مركبا وقد مر انه خلف او لا ينقسم فيكون جزء لا يتجزى
وهو محال ايضا بالاتفاق وايضا فانه تع لو كان في حيز وجهة لكان منتهى القدر لما سبق من
ان الابعاد كلها متناهية فكان محتاجا في تقدره الى مخصص ومرجح وهو محال قيل لهم ان يقولوا
المخصص ذاته تع وهو ليس بمحال والاولى ان يقال لو كان في جهة وحيز لكان قابلا للقسمة و
الاشكال والاكوان كالحركة والسكون والاجتماع والافتراق وكل ذلك محال في حقه تع
لكونها حوادث وهو منزه عن كونه محل حوادث اقول وهم لا يجتنبون عن كونه تع محل
للحوادث فلا يتم الالزام وما ذكره المحلي انما يفيد التحقيق وانما اصح المحل على نفي الجهة ولم يتعرض
لنفي الجسمية لان نفي الجهة يستلزم نفي الجسمية واحتجوا اي الكرامية والمشبهة على ما ادعوا
من ان الله في جهة وحيز بالعقل والنقل اما العقل فمن وجهين الاول ان بداهة العقل شاهدة
بان كل موجود بين لابد وان يكون احدهما اما ساريا في الاخر كحيث يكون الاشارة الى احدهما
هي الاشارة الى الاخر كالجوهر والعرض فان العرض حال في الجوهر سار فيه بمعنى يكون الاشارة
الى الجوهر هي الاشارة الى عرضه او يكون احد الموجودين مباينا عنه اي عن الموجود الاخر بحيث
لا يكون الاشارة الى احدهما هي الاشارة الى الاخر كالسماء والارض والله سبحانه وتع ليس
محلا للعالم ولا حالا فيه حتى يكون ساريا في العالم او العالم فيه تع فيكون مباينا عنه في جهة بحيث
لا يتجزء جهة مع جهة موجود اخر فيكون في جهة من العالم والثاني من ذينك الوجهين ان الجسم
يقتضي الحيز والجهة لكونه موجودا قايما بنفسه فانه سبحانه وتع يشاركه اي الجسم في ذلك المعنى
اي في ان يكون موجودا قايما بنفسه فيشاركه في اقتضائها اي في ان يكون في جهة مقتضاه تع و
النقل فايات تشعر بالجسمية والجهة له سبحانه وتع مثل قوله والسموات مطويات بيمينه وقوله
تع خلقت بيدي وقوله تع يد الله فوق ايديهم وقوله تع الرحمن على العرش استوى وقوله تع
اليه يصعد الكلم الطيب وقوله تع الا ان يأتيهم الله في ظلل من الغمام وقوله تع تنزل الملائكة والروح

وهو احق الاشياء بان لا يكون على صفة من هذه الصفات

اليه وغير ذلك وقوله عم ان الله ينزل الى سماء الدنيا فى كل ليلة وفى بعض الروايه فى كل ليلة
جمعه فيقول هل من تايب فاتوب عليه هل من مستغفر فاغفر له وقوله عم للحاربه الحرباء اين
الله فاشارت الى السماء فقرره النبى عم ولم ينكر ذا وقال عليه السلام انها مؤمنه والسوال والجوا
والتقرير كلها يدل على الجهة واجيب عن الاول بمنع الحجه العقليه على جسميته تع وكونه فى جهة مع
الحصر فى كون كل الموجودين على احد الوجهين المذكورين فان ذلك انما يستقيم فى الماديات
والله سبحانه وتع منزه عن المادة والاشارة وفى منع شهادة البديهه لاختلاف العقلاء فيه اذ العاقل
لا يخالف ولا ينكر البديهى وفيه مناقشة لكن لا يفيد لان كلام على السند واجيب عن الوجه الثانى بان
الجسم انما يقتضيها اى الجهة والجهة بحقيقته المخصوصة الجسميه لا لكونه موجودا بنفسه وشاركها فيها
هو جسميه المستتبعه للاكوان والاعراض لكونه موجودا قايما بنفسه او امر اعراض مشترك بينه
وبين الواجب واجيب عن الايات الموهمه بحسب الظاهر للجهة والجهة بانها اى بان تلك الايات
المتشابهة الخ لا يعلم تاويلها الا الله لا يعارض القواطع الخ لا يقبل التاويل الدالة على ان منزه
عن الجهة والحيز فان كلا منهما يورث الحدوث والامكان وهو محال فى شانه تع فيفوض علمها الى
الله تع كما هو مذهب السلف والايمة الحنفيه الذين هم احبوا الوقف على الا الله فى قوله تع وما يعلم
تاويله الا الله ثم ابتدا بقوله تع والراسخون من غير عطف او تاول على ما وجد فى تلك القواطع
العقليه كما هو مذهب الشافعى واكثر المتكلمين كما ذكر فى المطولات تاويلا تها وتوفيقا تها للقواطع
مثل ان يراد باليد القوة لكونها مظهرا وبالاستواء الاستيلاء والقدرة وغير ذلك مع انها يعارض
بالايات الدالة على نفى الجهة وليزيد كقوله تع ونحن اقرب اليه من حبل الوريد وانى معكما اسمع
وارى قوله عم انى ابيت عند ربى يطعمنى ويسقينى وغير ذلك والمبحث الثالث من التنزيهات
فى نفى الاتحاد والحلول اى نفى ان يتحد الله تع بغيره وهو ان يكون شى واحد بعينه شيئا اكثر
بعينه وفى نفى ان يحل فى غيره وهو ان يكون الاشارة الى احدهما هو الاشارة الى الاخر اما
الاول يعنى نفى الاتحاد فلانه تع لو اتحد بغيره بان يكون هو بعينه هو فان بقيا موجودين
بوجودى كل منهما قبل الاتحاد فهما بعد اثنان فان كل اثنين وحد كل منهما بوجود غير وجود الاخر فهما اثنان
قطعا لا واحد بعينه والا اى وان لم يبقيا موجودين بعد الاتحاد وهو محال اتحاد وهما لم يتحدا اى لم يتحد الاثنا
بل عدم كل منهما ووحد ثالث غيرهما اتحدين لان المعدوم لا يتحد بالمعدوم وان عدم احدهما
ونفى الاخر فلم يتحدا ايضا اذ لا يتحد المعدوم مع الموجود واما الحلول اى امتناع الحلول فلان
المعقول منه قيام موجود بموجود على سبيل التبعيه بشرط امتناع قيامه بذاته والحلول بهذا
المعنى محال على الله تع وان عنى به غير ذلك فلا كلام فيه الا بعد تصور معناه ولكن ان حلول الشى فى الشى
لا يتصور الا اذا كان الحال بحيث لا يتعين الا بتوسط المحل ولا يمكن ان يتعين واجب الوجود بغيره
فاذن حلوله فى غيره بهذا الوجه محال والقائل بالاتحاد والشيئين من الفلاسفه فزنديق يدس

وهو قال او اعقل العاقل شيئا احد مدرك المعقول واذا عقل الاشياء اتحد بالعقل الفعال
فصار هو مع العقل الفعال واحدا وحكى القول بهما اى بالاتحاد والحلول عن النصارى فانهم قالوا
اتحدت الاقانيم الثلثة الاب يعنى ذات الحق والابن يعنى ذات عيسى عم وروح القدس
يعنى الحق وقالوا ان المسيح فيه الهيه ولذلك صدر عنه الافعال الالهيه كاختراع الاجسام
واحياء الموتى وانسانه كالاكل والشرب وحكى عنهم انهم قالوا لما رزقنا جد عيسى عم
ولعلهم قال بعضهم بالاتحاد وبعضهم بالحلول والجواب انه عليه السلام عبد من عباد الله لا اتحاد
ولا حلول بينه وبين الله تع وما يصدر من يده من افعال هو فعل الله تع من يده فان جميع افعال
العباد مخلوقة الله تع اظهره على يده اعجازا للخلق وتاييدا لدعوى النبوة كما هو عادة الله تع
فى جميع الانبياء اظهر الخوارق على ايدى مدعى النبوة اشرها والصدق وعواجم واعجازا للمنكر يقال
انه مما يقول الظالمون وحكى الاتحاد عن بعض المتصوفه ايضا قالوا اذا انتهى العارف بالله تع
فى مرايته انتفت هويته وصار الموجود هو الله تع وقالوا هذه المرتبه هى الفناء فى التوحيد وحكى
عنهم ايضا انهم قالوا ان الله تع حل فى العارفين ولعل بعضهم قال بالحلول وبعضهم بالاتحاد فان
احد القولين يناسب الاخر والجواب ان هذه حاله نشات من كمال تسليم ذكر العارف لله تع
ذاتا وفعلا واستبصارا الى كل موجود مستند اليه تع اولا وبالذات فيشغل فى ذكر المبدع بحيث
لا يرى موجودا سوى الله تع وهى حاله عارضه حاصله فى قلبه لا امر محقق وانما الكلام فيه وعد
صاحب الحدائق من القائلين بالاتحاد والحلول النصيريه والاسماعيليه من غلاة الشيعة
حكى عنهم انهم قالوا ان ظهور الروحانى بالجسمانى غير منكر وعلى طرف الشركاء شايعين فانه
كثيرا ما تصور بصوره انسان لتعلم البشر وتكلمه بلسانه وفى طرف الحيز كالملائكة تصور بصورة
انسان لتعلم الحيز فان جبرئيل عليه السلام قد يرى فى صورة دحية الكلبى فلا منع ان تظهر الله تع
فى صورة بعض الكاملين هذا كلامه اقول من المعلوم ان كون الموجود مصورا بصوره موجود
اخر لا حلول فيه ولا اتحاد اصلا لا ذاتا ولا صفة بل انما فيه مجرد اراءة ما يصلح له وهو مما لا تختص
بالشيعه بل فى اكثر كتب التفسير ان الله تع يرى يوم القيمه فى صورة كذا ويرى اوليا الله تع
وملائكته فى صورة حيث اذن قال المصنف فى جواب الكل فان اراد وابا بالاتحاد والحلول ما ذكرنا
من ان اراد وابا بالحلول قيام احد الموجودين بالاخر شرطان لا يكون قيامه بذاته وبالاتحاد كون
احد الشيئين هو الاخر فى الهويه بان فاده وامتناعه فى نفسه فضلا فى حق الله تع وان
اراد وابغيره فلا بد فيه من تصوره اولا ليتاتى التصديق به اثباتا او نفيا المبحث الرابع من
مباحث التنزيهات فى نفى قيام الحوادث بذاته تع الحادث هو الموجود بعد العدم واما
ما لا وجود له ولم يجد وفيقال له معدوم ولا يقال له حادث ثم ان ما يقوم بالغير فهو صفة وهى اعم
من الاعراض فانها صفة موجودة قايمه بالمحيز وانما يكون قيامه بالله تع فهو اربعة انواع الحال عند

العالمين بها مثل العالمية فانها تجد وتجد المعلومات عند العالمين والباصرية والمدركية والمبصرية والموجدية وغير ذلك عند العالمين بعالميتها به والبلوب كما قولنا ليس بجسم وليس بعرض وغير ذلك فهذه صفة له به ومتى تجددت اتفاقا والا لجاز اتصافه به بطريانها وهو محال والعلم ينقض ههنا قيام المحال لعدم القول بها ولم ينقض للبلوب لكونها ممتنعة التجدد فيه به فنقض للصفات للجمعة فقال اعلم ان صفات البارئ به منقسمة الى اضافات لا وجود لها في الاعيان كتعلق العلم والقدرة والارادة فان هذه التعلقات اضافات محضة لا وجود لها في الاعيان وهي اي هذه الاضافات متغيرة ومتبدلة الى امور حقيقية كنفس العلم والقدرة والارادة وهي قديمة لا تتغير ولا تتبدل خلافا للكرامية فانهم جوزوا ان يقوم به به الحادث لا مطلقا بل كل حادث يحتاج اليه البارئ في الايجاد ثم اختلفوا في ذلك الحادث فقيل هو الارادة وقيل هو قوله كن خلق بهذا القول اذ الارادة في ذاته مستندة الى القدرة القديمة واما خلق ما عدا الارادة من المخلوقات تستند الى الارادة او الى هذا القول على المذهبين وقالوا ان الحادث القائم بذاته سمي حادثا وما لا يقوم بذاته به من الحوادث يسمى محدثا لا حادثا فرقا بينهما وقال المجوس كل حادث هو من صفات الكمال قائم بذاته به مطلقا وحق الاول ان يغير صفاته يوجب انفعال ذاته وهو محال لان المتغير لصفاته ذاته ويغير الموجب دال على تغير الموجب لانه يمتنع ان يكون الموجب للشيء باقيا والشيء متغيرا فتغير الموجب يستلزم تغير الوجب والتغير في ذاته محال فكذا قيام المتغير به وهذا هو المناسب للمقام لما سيذكره المصنف في الجواب عن هذا الوجه والمناسب اياه ان يقال المتغير يجب ان يستند الى غير ذاته لان ما يستند الى ذاته يدوم بدوامه فما لا يدوم لا يستند اليه ولا تعلل به فان قدم العلة التامة يوجب قدم المعلول فيكون متأثرا عن ذلك الغير وهو محال والثاني من تلك الوجوه ان الكلي ما يصح اتصافه به صفة كمال ونقصان فالخلو عن شيء منها نقص فلو خلا الله عنها كان ناقصا وهو محال اجماعا فلا يكون شيء من صفاته حادثا اصلا والثالث من الوجوه الدالة على امتناع قيام الحوادث بذات الله به انه لو صح اتصافه تعالى بمحدث يصح اتصافه به ازلا او لو قبل ذاته به صفة محدثة كان ذلك القول من لوازم ذاته او منتهيا الى قابلية لازمة لذاته والا لزم الانقلاب من الامتناع الذاتي الى الامكان الذاتي فان القابلية اذا لم يكن لازمة او منتهية الى قابلية لازمة كانت عارضة وكانت الذات قبل عروض القابلية ممتنعة القبول للحادث المقبول وبعد عروضها يمكنه القبول فيلزم الانقلاب من الامتناع الى الامكان وهو محال ايضا لو كانت القابلية غير لازمة لاحتاجت عروضها للذات الى قابلية لها فان كانت قابلية القابلية لازمة فانتهت الى قابلية لازمة والا فهناك قابلية اخرى فان انتهت الى قابلية لازمة فهو المطلوب والا لزم اما الدور او التسلسل في القابليات المحصورة بين الطرفين وهو بين الاستحالة فيلزم ان يكون القابلية للحوادث لازمة لذاته او منتهية الى قابلية لازمة لذاته دفعا للدور او التسلسل المحالين فاذا كان القبول لازما لذاته به فلا ينفك عنه به فكان قابلا للحوادث في الازل وصح الاتصاف بالصفة في وقت متوقف على صحة وجود تلك الصفة في ذلك الوقت توقف النسبة على المنسوب اليه بصحة وجود الحادث ازلا وهو محال لان الازل عبارة عن نفي الاولية والحدوث عبارة عن وجوب الاولية والجمع بينهما محال فقد ثبت امتناع اتصاف الواجب بالحادث وهو المطلوب والحاصل لو صح اتصافه به بالحادث لكان تلك الصحة من لوازم ذاته به فيلزم حصول تلك الصحة في الازل لكن ذلك محال اذ لا صحة اتصافه ازلا يتوقف على صحة وجود الحادث ازلا لكن ذلك محال لان الازلية ينافي الحدوث فثبت ان كل ازلي لا يتصف بالحوادث والواجب واجب الازلية فيمتنع اتصافه بالحوادث وهو المطلوب او نقول ايضا ينعكس هذا بعكس النقيض الى ان كل ما هو متصف بالحوادث لا يكون ازليا فلو كان الله به متصفا بالحوادث لا يكون ازليا فيلزم محال اخر والوجه الرابع من الوجوه الدالة على امتناع قيام الحوادث بذات الله به هو ان المتصف للصفة الحادثة ان كان ذاته به او سببا اخر من لوازم ذاته لزم ترجح احد الجائزين بلا مرجح وان كان ذلك المتصف وصفا اخر غير لازم ذاته به في ذلك الوقت او قبله على السواء فكما جاز حدوثه في ذلك الوقت جاز قبله وبعده فالتخصيص بوقت معين ترجح احد الجائزين بلا مرجح وان كان ذلك المتصف وصفا اخر غير لازم ذاته فلا يجوز ان يكون ذلك الوصف قديما والا فاما واجب بذاته او مستند اليه بالايجاب فيكون من القسم الاول فيجب ان يكون محدثا فننقل الكلام الى متصف ذلك الحادث فان لم ينته الى وصف لازم تاما فان يرجح الى ذلك الحادث فهو الدور والا لزم وان كان شيئا اخر غير ذاته وغير صفاته اللازمة او صفاته المحدثة كان الواجب متصفا ان صفة الى متصف والكل من هذه اللوازم الثلثة محال بالبداهة والبرهان والحس او رد الاعتراض على كل من هذه الادلة الاربعة بقوله ولقائل ان يقول على الدليل الاول لم سلمنا انه به لا يتصف بغيره ولكن لا يلزم من عدم اتصافه بغير ان لا يجوز ان يتصف ذاته به صفات متعاقبة كل واحدة شروطا بانقراض الاخرى فيكون الكل لازما لذاته بحسب شرط الانقراض والانقضاء فيستند الكل الى ذاته به بالايجاب شرط انقراض المتقدم وجود المتأخر او كانت كل واحدة من تلك الصفات مختصة بوقت وحال لا بحسب الشرط بل بتعلق الارادة بها فعلى اي وجه كان لا يكون شيء من الصفات اثر الفاعل اصلا حتى يلزم انفعاله به عن الغير وهذا بعينه رد على الدليل الرابع بان يقال المتصف للصفة الحادثة الفاعل وتعلق ارادته بوقت معين ترجح او رد على الدليل الخامس قوله وقلنا مازال يعني سلمنا

ان کل ما یتصف به الواجب صفة کمال و معنی انه لو خلی عنها کان ناقصا فانه انما یکون کذلک ان لو لم یکن للصفة الزایلة خلف واما اذا کان لها خلف فیکون الکمال المطلق مطردا بانیا علی قیاس الحرکات الفلکیة عند الحکماء فلا ینتقل من کمال الی کمال اخر بعده فلا یلزم للخلو من المطلق واما الخلو عن کل واحد فاما لامتناع بعده فی ذاته او لانه لو لم یحل عنه لم یکن حصول غیره فکذا ن
ذلک لتحصیل کمالات غیر متناهیة فهو بالحقیقة کان من الکمالات الواجبة ویجوز ان یقال لم لا یجوز ان یکون کمالیة کل صفة بحسب کل وقت لا قبله ولا بعده فلا یلزم بعض ما ذکر من الاوقات اصلا واورد علی الدلیل الثالث قوله وامکان الاتصاف بها یعنی امکان اتصاف الواجب به بالصفة الحدثة لما توقف علی امکانها ای امکان تلک الصفة فی حد ذاتها لم یکن ای لم یوجد امکان الاتصاف قبل امکانها امکان الصفة فاذا لم یکن لها امکان فی الازل فلم یتحقق امکان الاتصاف به فی الازل فلا یلزم صحة ازلیة الصفة وکان هذا منعا للملازمة المذکورة بان یقال لم لا یجوز ان صح اتصافه بصفة حدثة لصح اتصافه ان لا تزول وحدوثها مما لا یجوز فی حق الواجب به فانه یجب ان یکون بالفعل فی جمیع ما یتعلق بخصوص ذاته وکمال صفاته وکونه بالقوة فی بعض ما یتعلق به من الصفات الوجودیة سواء کان منشاه امرا وجودیا او اعتباریا محالا فی حقه به واحداث الفاعل فی ذاته صفة ذاتیة بارادة غیر معقول فانه لا صفة ذاتیة الا لازمة للذات والشیء لا یمکن ان یوجد فی ذاته صفة لازمه لذاته بارادة وامتناع صفة فی وقت دون وقت مما لا یتصور فی حقه به لان من المعلوم ان الوقت لیس له تاثیر فی ذاته وانما غایة ما حصول مؤثر به فی المؤثر او قابلیة فی التاثر وذلک یقتضی ان یتکمل فی فاعلیته او قابلیته بحسب الازمان والاوقات وما هو محال من شان الممکنات المادیة وذلک محال فی حقه به مع ان برهان التطبیق یبطل الصفات المتعاقبة رأسا وبهذا یندفع ما یقال اللازم ازلیة الصحة لا صحة الازلیة فان القابلیة من لوازم الذات والذات ازلیة فکذا لازمه والا لزم ان یکون بالقوة فی بعض ما یصح فی شانه وهو محال فی حقه به وما قیل من النقض بقدرة فاعلیة العالم غیر واردا ذ الفاعلیة والقابلیة لیس شیء منها صفة وجودیة قایمة بذاته به ولکنها مستلزمة قیام صفات وجودیة قدیمة قایمة بذاته به فانها من اثر صفة القدرة والارادة والتکوین وا یلزم الا حدوث تعلقات هذه الصفات وهو کذلک فلا یلزم من حدوث الفاعلیة وقدم قابلیتها محذور اصلا بخلاف القابلیة للصفات الحادثة فانه یستلزم المحال قطعا واما الکلام الکلام فی الدلیل الرابع فقد مر فیما ذکر علی الدلیل الاول کما اشرنا الیه ومر جوابه واضح جوا ی الکرامیة علی جواز قیام الصفات الحادثة بذاته به بوجهین احدهما بانه لو لم یکن فاعلا للعالم فی الازل لان العالم محدث والفاعل بلا فعل محال ثم صار فاعلا له والفاعلیة الحادثة صفة تجدیة قایمة بذاته به فقد ثبت قیام الحادث به وکذا ان الله به لم یکن عالما فی الازل

بان العالم موجود فی الحال ثم صار عالما لذلک فان ادرا به لم یکن زائدا لوجود العالم ثم صار زائدا وایضا لم یکن فی الازل سامعا لاصوات العالم ثم صار سامعا وهذه کلها صفات وجودیة حادثة قایمة بذاته به وهو المطلوب وهکذا فی سایر الصفات وثانیهما بان الصفات یصح قیامها به به مطلق کونها صفات ومعانی لا لکونها قدیمة لان العدم عدمی لانه عبارة عن عدم الشیء بالغیر لا یصلح ان یکون جزء من المقتضی لوجود ذلک الحادث فانه امر وجودی لا یوجد بامر عدمی والحوادث تشارکه ما یشارکه من الصفات القدیمة فی ذلک ای فی کونها صفات ومعانی واشتراک العلة یقتضی الاشتراک فی الحکم فیصح قیامها قیام الحوادث بذاته به لمشارکتها الصفات القدیمة فیما هو المقتضی لصحة القیام واجیب عن الوجه الاول بان التغیر فی الاضافة و التعلق لا فی الصفة فان الصفة القایمة بذاته به هو کونه بحیث یصح ان یصدر عنه العالم والرؤیة والسمع والکلام متی اراد وذلک معنی ان له قایم بذاته به والمتجدد تعلق ارادته و تعلق صفة کونه او اثر قدرته بحسب تعلق ارادته وقیام الحوادث الاضافیة بذاته به متفق علیه واجیب عن الوجه الثانی بان المصحح لقیام تلک الصفات به به صفاتها المخصوصة وکونها صفات ومعانی لا بد ان یتصف بها الباری به لان یکون ریاضا فاعلا حکیما خالقا لا لکونها صفات ومعانی مطلقا او نقول سلمنا ان المصحح مطلق کونها صفة ومعانی لکن لعل العدم شرط ای شرط القیام به به فلا یتصف بالحدثات لانتفاء الشرط او الحدوث مانع لقیامها به به فلم یتصف الحوادث به لوجود المانع والبحث الخامس من فصل التنزیهات فی نفی قیام الاعراض المحسوسة بالحس الظاهر والباطن عنه به اجمع العقلاء علی انه سبحانه وتعالی غیر موصوف بشیء من الالوان والطعوم والروایح وغیر ذلک من الاعراض المحسوسة وغیر موصوف بالالم ایضا حیا کان او عقلیا او روحانیا لان منشاه الانفعال عن امر منافر له وهو منزه عن امثالها والملتذ بالذات الحسیة مثل الذات الحاصلة عند ادراک الامور اللذیذة بالحواس الظاهرة و الباطنة والوجدان وسایر الکیفیات النفسانیة مثل الحقد والحسد والحزن والخوف والغضب وغیر ذلک فانها ای فمان کلها تابعة للمزاج المستلزم للترکیب المنافی لوجوب الوجود واما اللذة العقلیة ای المعنی الحاصل للمدرک عند ادراک الملایم کالمعنی الحاصل للناطق تلک الحالة فقد جوزها الحکماء وقالوا اللذة ادراک الملایم فکل من تصور نفسه کمالا ای تفضیله علی من عداه فرح به وابتهج وهذا هو اللذة ولا شک ان کماله ای صفاته الکاملة اعظم الکمالات اعظم الصفات الکاملة وادراک اقوی الادراکات فلا بعد فی ان یلتذ به ولذلک قالوا اجل مسرات هو البداء الاول بذاته به ومنها الملیون وقالوا انها من توابع المزاج المحال علی الله تعالی وکونها عبارة عن ادراک الملایم مم ولو سلم فهو مختص بالممکنات ولیس بین ادراکه به وبین ادراکهم مماثلة ولو سلم فلیس فی ذاته به قابلیة لهذا المعنی الانفعالی والحق ان ما لیس بواجب

لاجا والعالم ولامن مقتضيات ذاته ليس لنا سبيل الى اثباته واللذة والالم منه لاسيما
فيهما رايحة قيام الحوادث بذاته تع وشايبة الانفعال وهو منزه عن امثالها والفصل
الثالث من الباب الاول في التوحيد للصانع تع وانما افرده بالفصل عن سايرمباحث
التنزيهات اهتماما بشان التوحيد وهو بحث عظيم هو انه يمتنع ان يوجد موجودان كل واحد
منهما واجب الوجود لذاته اصح للكما عليه بان وجوب الوجود نفس ذاته اى ماهيته الموجودة
في الخارج المعبر عنها بالهوية وماكان عين هوية شيئ يمتنع ان يشاركه فيه غيره ويمتنع التعدد
كسه وهذا التقدير كاف في المقام لكن النص كان اراد بالذات معنى مطلق الماهية ولذلك
قال فلو شاركه في هويته وامتاز عنه بتعين لامتناع الاثنينية مع التشارك في الماهية بدون
التعين الداخل في هوية كل من ذينك المشاركين فيلزم التركيب في هوية كل منهما من الماهية
المشتركة بينهما والتعين المختص بكل منهما وكل مركب ممكن ويلزم ايضا ان يحتاج لتعينه
الى علة اخرى فان تعينه مع يمتنع ان يستند الى ذاته والمحتاج الى الغير ممكن ويرد عليهم اذا انما
يتم دليلا ان لو كان وجوب الوجود امرا وجوديا والا لا يمكن ان يكون عين ماهية الواجب
وذاتيا لما صدق عليه والا فلا يثبت بهذه الوجوه التوحيد فانه لو كان زايدا على كل وجوب
الوجود والخاص فالادلة المذكورة انما يدل على عينيته كل وجوب الوجود والخاص وهو لا ينافي التعدد
في مطلق واجب الوجود وقولهم على تقدير عرضية يلزم ان يكون المعروض ممكنا ليس بشئ
لان عرضية العموم الكلي لا يقتضي ان يكون ذات ما صدق منتصفا بنقيضه الا يرى ان مطلق
الوجود عرضي على الوجودات لا صحة مع ان شيئا منها لا يمكن ان يتصف بالعدم المطلق
والظاهر في اثبات التوحيد على اصل الحكماء ان مطلق الوجود ومعنى واحد لا تعدد فيه اصلا
وذات الواجب وجود لا يتصور فيه شوب ان الغير فيه وجود وصرف بناء العدم بالذات
فكان ذلك وجوب وجوده وكان متصفا بجميع الاوصاف الوجودية وهذا المطلق احد بالذات
لا يقبل التعدد اصلا فضلا ان يثبت بالدليل بوحيده ويمكن ان يقال ان ما يحيط به علمنا
من الموجودات هو هذا العلم الموجود بالفعل من المجردات والماديات الفلكية والعنصرية
وارتباط بعضها ببعض على هذا الوجه مع ان المبداء الصانع موجب بالذات يدل على ان مبداء
الكل امر واحد لا يقبل التعدد اصلا فان المستند الى الشيئين لا يمكن ان يكون بين الكل ارتباط
مخصوص متحقق في كل الاحوال واعترض المتكلمون بانا لو فرضنا الهين كل واحد منهما واجب
الوجود وصانع كل الموجود لاستوت الممكنات بالنسبة اليهما لان علة القدورية الامكان
وعلة القادرية الواجبية فلا يوجد شئ منهما من تلك الممكنات لاستحالة الترجيح بلا مرجح
ان اوجد احدهما دون الاخر وامتناع اجتماع مؤثرين مستقلين في التاثير على اثر واحد
ان اثر كل واحد منهما واستحالة كل من هذه الامور اللازمة لاثنينية الاله يستلزم استحالتها

وايضا اذا اراد احدهما حركة جسم فان امكن للاخر ارادة سكونه فلتوقف تلك الارادة لان
الممكن ما يجوز ان يفرض وقوعه اما ان يحصل مرادهما معا ويكون الجسم الواحد متحركا وساكنا
في حالة واحدة او لا يحصل مراد شئ منهما فلا يكون الجسم متحركا ولا ساكنا وكلاهما محال
بالبديهة او يحصل مراد احدهما وحده دون الاخر فيلزم ان يكون احدهما صانعا وان يعجز
الاخر وان لم يمكن حال ارادة احدهما ارادة الاخر فيكون المانع له ارادة الاخر فيلزم عجزه
عن صاحبه والعاجز لا يكون الها ويجوز التمسك فيه بالدليل النقلي ايضا مثل قوله تع لو كان
فيهما آلهة الا الله لفسدتا وقوله تع واعلم انه لا اله الا الله وغير ذلك لعدم توقفها توقف
النقليات عليه على توحيد الصانع تع وكفاية المقام تحقيق وتدقيق ذكرناه في اول الكتاب
حيث قال المصنف وشهد بوحدانيته رصف العالم وبناؤه ثم لما فرغ من الباب الاول
في ذات الله تع وتنزيهاته شرع الآن في الباب الثاني في صفاته الوجودية القديمة القايمة
بذاته الدايمة وفيه اى في الباب الثاني فصلان الاول في الصفات التي يتوقف عليها افعاله
الصادرة عنه تع ودل تلك الافعال على وجودها فان افادة الوجود واضافته للوجود دلت
على ما يليق بكل نوع وشخص وعلى الوجه الاليق والاخرى يدل على الصانع تع حي بالجوة الذاتية
وقادر بالقدرة التامة الازلية وعالم بالعلم المحيط باسرار كل الكاينات ومريد بالارادة
الكاملة وخالق بالخلق العجيب البديع وفيه اى في فصل الاول مباحث اربعة الاول في الحي
الخ حي مبداء خلق للاليق على الحكمة والوجه اللايق ولذلك قدمها على سايرالصفات اتفق
المتكلمون كلهم وسايرالملل اجلهم على انه تعالى قادر بالقدرة الخ يصح بها منه تع ايجاد
العالم وتركه وليس منها لازما لذاته بخلاف ما ذهب اليه الفلاسفة من انه موجب بالذات
على معنى ان ايجاد العالم على النظام الواقع والانتظام الموجود من لوازم ذاته يمتنع خلوه
تع عنه زعما منهم ان الايجاب تام والقدرة بمعنى ان شاء فعل وان شاء لم يفعل تنقصان
واما القدرة بمعنى ان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل فمتفق عليه معدم الشرطية الاولى
لازمة عندهم لا يجوز انفكاكه تع عنه ومعدم الشرطية الثانية ممتنع عنه تع وهذا هو اللائق
بشان الحق والفياض المطلق والمتكلمون قالوا انه عجز عن احد جانبي الممكن والحقيق
بالحق الكريم واللايق بالعزيز الحكيم ان اراد شيئا اوجده وان اراد لا يوجده هذا هو الفضل
الظاهر والعدل الباهر فيه زيادة على ما لا يكون كذلك واستدل المص على مذهب المتكلمين
بقوله لانه لو كان اى تع موجبا بالذات وهو الموجد لكل الكاينات ولم يتوقف تاثيره
في العالم الحدثيات على شرط حادث لزم قدم العالم الحدث بوجه على شرط قديم
او لا يتوقف على شئ اصلا لامتناع تخلف الاثر عن المؤثر التام واما ان يتوقف تاثيره
في الحدثيات على شرط حادث فاما ان يتوقف تاثيره على وجوده وجود ذلك الشرط

لحادث فيكون ذلك من جملة الوجود لان المستند اليه فلا بد لتاثيره فيه من شرط اخر حادث
كذلك فتنقل الكلام اليه فيلزم اجتماع حوادث متسلسلة الى ما لا نهاية له لتوقف وجود
كل شرط حادث على وجود حادث آخر مثله الى غير النهاية وهو محال بجميعه كانت او منعا
او يتوقف تاثيره في العالم المحدث على ارتفاعه اى على ارتفاع حادث فيلزم من الجائي شئ
واحد على هذا الوجه اجتماع حوادث متعاقبة معدومة لا الى اول وهو محال ايضا لان جملة
ما حدث من الحوادث المتعاقبة الغير المتناهية الى زمان الطوفان اذا طبق بما مضى الى
يومنا هذا بان اخذ الحوادث الماضية الغير المتسلسلة الغير المتناهية الى زمان الطوفان جملة من
الحوادث الماضية الغير المتناهية الى زماننا هذا جملة اخرى ثم طبقنا نهاية الجملة الاولى على نهاية
الجملة الثانية فان لم يكن في المتسلسل الا الكاين الى يومنا هذا ما لا يكون اى حادث لا يكون
بازائه في المتسلسل الاول الكاين الى زمان الطوفان شئ من الحوادث المتعاقبة ساوى
الزايد الناقص وهو باطل بالبديهة واذا كان كذلك كان في الكل ما لا يكون في ازائه في الاول
شئ انقطع الاول قبل ان يستقطع الكل بالفرضية واذا ازاد عليه بمقدار متناه فيكون الكل ايضا
متناهيا لان الزايد على المتناهي بمقدار متناه متناه وقد فرضناه غير متناه فهو محال ثم المصنف
اشار الى منع الملازمة بقوله قيل لانم ان الباري لو كان موجبا بالذات ولم يتوقف تاثيره
في المحدثات على شرط حادث لزم قدم العالم قولهم لامتناع تخلف الاثر عن المؤثر التام قلنا
انما تخلف عنه وجود العالم على ذلك التقدير لامتناع وجوده وجود العالم ازلا لما سبق انه لو
وجد العالم في الازل لكان اما متحركا او ساكنا وكل منهما محال بجرد منع امكانه وطلب الدليل
كاف في المقام فوجوده في الازل محال وصدور الاثر عن المؤثر الموجب كما يجب فيه وجود المؤثر
كذلك يجب فيه قابليه الاثر وامكانه الا يرى ان النار لا تحرق الثوب المبلول واشار المصنف في الجواب
بقوله قلنا وجوده وجود العالم ساكنا من الموجب ان لم يكن ممتنعا وانما كان ذلك ممتنعا
من المختار لمنافاة الازلية الاختيار واما من الموجب فلا ومن المعلوم ان هذا الكلام على السند
الغير السادي فلا يعتد به ثم اشار الى منع بطلان اللازم بقوله سلمنا اى سلمنا انه لو كان
الباري موجبا ولم يتوقف تاثيره في الحادث على شرط حادث لزم قدم العالم لكن لا امتناع
بهذا اللازم فان ذلك كان من الممكن ان تتقدم وجوده وجود الممكن في عدة اوانه والجواب ان
الكلام فيما كان حادثا بالفعل وهو لا يمكن ان يكون قديما ثم اشار الى بطلان منع اللازم
على الوجه الاتي بقوله قيل لانم انه لو كان الباري موجبا وتوقف تاثيره الى وجود حادث او انتفاء
يكون محالا قولهم لانه يلزم منه حوادث لا نهاية لها وهو ممنوع قلنا لانم استحالته وقصة التطبيق انا
نتم ان لو كانت الجملتان موجودتين وهو ممنوع بل الجملتان المفروضتان غير موجودتين لان
ما يوجد على سبيل التعاقب والتعاقب لا يمكن ان يوجد فلا توصف بالزيادة والنقصان

فانها من اوصاف الامور الموجوده والجواب ان الوجود في الجملة بان يدخل الكل تحت الوجود
في وقت من الاوقات لا سيما بينها علية كاف في صحة البرهان التطبيقي وهذه كلها ممنوعة
ويمكن ان يعارض عليه بنقض الدليل المذكور بلزوم المحال على تقدير صحته وهو قوله ونوقض
الدليل المذكور بالزمان فانه يجري فيه بان يقال جملة ما مضى من اجزاء الزمان الى وقت وجود
الطوفان اذا طبق بما مضى الى يومنا هذا فان لم يكن في الكل ما لا يكون بازائه شئ من الاول
لساوى الزايد الناقص والا فالزايد على المتناهي بمتناه متناه فالزمان متناه وهو باطل
بالاتفاق فيبطل الدليل المذكور والجواب ان اجزاء الزمان امور اعتبارية والكلام في الامور
الوجودية فلا يرد النقض وقيل ان ما ذكرتم من الدليل انما يدل على ان المؤثر في العالم هو
القادر ولا ينفي ذلك يكون الواجب بالقادر انه لم لا يجوز ان يكون موجد العالم وسطا
مختارا بان اقتضى الواجب لذاته على سبيل الايجاب موجودا قديما قادرا اوجد العالم بقدرته
قلنا هو باطل لان ما سوى الواجب ممكن وكل ممكن مفتقر الى مؤثر حادث لان تاثير المؤثر بالايجاب
لا يجوز ان يكون حال البقاء لاستحالة ايجاد الموجود فبقي ان يكون تاثيره فيه حال الحدوث
او حال العدم وعلى التقديرين يلزم حدوث الاثر واذا كان الوسط حادثا لا يمكن ان يكون
اثرا للموجب القديم الا بتوسط حوادث متعاقبة لا الى اول وقد بين بطلانه وهذا الجواب
مردود لان الامكان لا يقتضي الحدوث وان مقارنة وجود الاثر للموجب واجب ولا يلزم منه
ايجاد الموجود فان فيه وجودا بجميع وجوه علته وليس فيه ايجاد للموجود ولا للمعدوم وانما فيه
وجود تابع لوجود غيره والجواب للحق عن قصة الوسط المختار هو ان الاستدلال المذكور
مبني على حدوث ما سوى الله وقد برهن عليه وان كل الاشياء مستندة الى ذاته ولا يجوز
اسنادها الى غيره وان ترتب الحوادث الى ما لا يتناهى محال فان لم تم الوسط
والا فلا واضح المخالف في هذه المسئلة وهم الفلاسفة القائلون بوجوب صدور العالم منه
على النظام الواقع لذاته بوجوه الاول ان المؤثر ان اجتمع الشرايط الخ لا بد منه المؤثرية
وجودا كان او عدميا وجب الاثر ولا يصح تخلفه اذ لا معنى لوجوب وجود الشئ الا اجتماع
جميع ما يتوقف عليه وجوده والا اى وان لم يجب الاثر عند اجتماع جميع الشرايط للاثر
لكان الاثر متساوى الطرفين وكان فعله تارة وتركه تارة اخرى ترجيحا بلا مرجح وهو محال بالبداهة
العقلاء لاستلزامه جواز حدوث الحادث بلا سبب ولم يقل به احد من العقلاء وان لم
يجتمع المؤثر جميع شرايط التاثير امتنع الاثر منه فلا يصح فعله فلا يوجد فاعل يصح منه الفعل
والترك واجيب بان القادر المؤثر المجتمع جميع جهات التاثير تارة يكون مصدرا للاثر وتارة
لا يكون وحق قديبين ان الفاعل المختار هو الذي يترجح احد مقدوريه على الاخر من غير مرجح
لكن الجامع مختار احد الرغيفين المتماثلين كلي منهما لا اخر من كل الوجوه من غير مرجح خارجي

وان الهارب من السبع يسلك احد السبيلين بلا مرجح فاذن عن ذاته وليس ذلك الا ترجيح
القادر لاحد المتساويين على الاخر لحدوث حادث بلا سبب اصلا فان البديهة
شاهدة بالفرق بينهما فانها حاكمة بامتناع ترجح احد طرفي الممكن على الاخر من غير مرجح بلا
توقف ولذلك لم يذهب اليه احد ولا تشهد بامتناع ترجيح القادر المختار احد طرفي مقدو
المتساويين على الاخر ولذلك ترى الجميع يجوزونه وهذا بناء على مذهب من يجوز صدور
المعلول عن علته بلا وجوب وقيل عند ذلك الاستيقاع يترجح الفعل بالوقوع ولا ينتهي
الى حد الوجوب فلا يلزم الايجاب ولا احتياج الى مرجح آخر لتسلسل ويلزم خلاف المقدر
فلكل من الجائع المذكور والهارب داع وان لم يحد ويجاب عنه بان الاولوية التي لا تنتهي
الى حد الوجوب غير كاف في الصدور فوجوده كعدمه واجيب عنه ايضا بان المؤثر بكسب
القدرة انما استجمع جميع شرايط الممكنة لكن لا يجب به الفعل لانا نريد بقولنا القادر
ما يصح منه الفعل انه يفعل ان تعلق بوجوده ارادته وتركه انه لا يفعل ان تعلق بعدمه
فصحة الفعل والترك بهذا الاعتبار قد وجد عند وجود القدرة ووجوب الفعل
موقوف على تعلق الارادة به فان تعلقت الارادة ترجح به جانب الوجود ووجب
الفعل وان تعلق بعدمه وجب تركه والوجوب بالارادة لا ينافي ممكنة من الفعل
والترك بالنسبة الى القدرة بدون الارادة وان الوجوب بالقدرة والارادة لا ينافي
القدرة بمعنى صحة الفعل وتركه بل يثبتها ويحققها وهذا بالقياس الى مذهب من قال ان
الاثر لا يصدر بدون الوجوب واتمام وجوه الجانبين ان اقتدار القادر على
الممكن نسبة بين القادر الواجب والمقدور الممكن فيتوقف على تميز المقدور
عن غيره والا لاستحال اختصاصه بتلك النسبة دون غيره فان كونه قادرا على ايجاد الحركة
بدلا عن السكون وبالعكس سند على امتياز كل واحد منهما عن الاخر فثبت انه لا بد من
تميز المقدور المتوقف على ثبوته لانا لم يثبت لم يتميز فاذا كان ثبوت المقدور لاجل القدرة
فيلزم الدور واثبات الثابت وكل منهما محال ونقض هذا الدليل اجمالا بالايجاب
بالذات يقال لو كان هذا صحيحا للزم ان لا يكون المؤثر موجبا لان ايجاب المؤثر الاثر نسبة
بين الموجب والاثر يجب ان يتميز الاثر عن غيره وكل متميز ثابت فيلزم الدور ثم اجيب
على التفصيل بان التميز الذي يتوقف عليه تعلق القدرة هو التميز في علم القادر لان الاثر في
ثبوته في العلم ليس بثبوت حاصل بالقدرة فلا محذور والاثبات من تلك الوجوه ان
المقدور لا يخلو عن وجود او عدم فلو كان المؤثر قادرا فممكنه بالقدرة حال حصول
احد الطرفين ضرورة امتناع الخلو عن احدهما والحاصل من كل منهما وجودا كان او عدما
واجب فالمقابل له ممتنع بالضرورة فانتفت الممكنة مطلقا لا على الحاصل ولا على غير الحاصل

لاستحالة الاقتدار على الواجب والممتنع واجيب بان الممكنة حاصلة في الحال من الايجاد في الا
ستقبال يعني ان ما ذكرتم بعض نفي الممكنة حال حصول احد الطرفين ونحن لا ندعي ذلك او
حاصلة في الحال بالنظر الى ذات المقدور مع عدم الالتفات الى ما هو علة من الوجود
او العدم فان القادر هو الممكن على المقدور من حيث ذاته من غير اعتبار الوجود او العدم
والوجه الرابع من وجوه الجانبين لاثبات القدرة ان الترك شيء تحقق وعدم مستمر فلا
يكون مقدورا للقادر وفعلا للفاعل واجيب عنه بان القادر هو الذي يصح منه ان يفعل ان
لا يفعل لا ان يفعل الترك والانتفاء عن الفعل غير فعل الترك وهذه الوجوه ما اوردوه الاعام
في المحصل على طريق المعارضة لدليل اثبات القدرة بمعنى صحة الفعل مع اجوبتها وقد
استقصينا البحث في مباحث تاثير العلة في الممكن فلا يفيده وههنا فرع على القدرة
بالمعنى المذكور هو انه هل هي على كل الممكنات او الموجب للقدرة ذاته لوجوب استناد صفته
الى ذاته ونسبته ان نسبة ذاته هل الى الكل اي الى كل الممكنات على السواء والصحيح للمقدورية
هو الامكان المشترك بين الجميع لان الوجوب والامتناع الذاتيين كحال المقدورية
مخصص القدرة ببعض الممكنات دون الاخر تخصيص بلا مخصص ويستلزم اما ان
لا يكون بعض الممكن ممكنا او الواجب القادر بالقياس الى بعض الممكن قادرا وكل منهما
ع فثبت انه قادر على كل الممكنات هذا بناء على ما ذهب اليه اهل الحق من ان المعدوم
ليس بشيء وانما هو نفي محض لا امتياز له اصلا ولا تخصيص قطعا فلا يتصور اختلاف نسبة
الذات الى المعدومات بوجه من الوجوه خلافا للمعتزلة ومن ان المعدوم لا حادة له
ولا صورة والام يمتنع اختصاص البعض بالمقدورية دون بعض بمادة او صورة خلافا
للفلاسفة والى هذا اشار بقوله وقالت الفلاسفة جمهورهم القائلون بالعلل المترتبة
المنتهية الى المبدأ الاول انه واحد والواحد لا يصدر عنه الا الواحد والصادر عنه هو العقل
الاول والبواقي صادرة عن معلولاته القريبة والبعيدة بحسب الارتباطات العلية و
المعلولية وقد سبق القول عليه حجة وجوابا والصحيح ان ما ذكروه انما يتم ان لو تم قضية
العلل الموجبة والصانع تعالى مختار مريد ومسئلة عموم القدرة فرع مسئلة وجود القدرة وقال
منهم المنجمون مدبر هذا العالم هو الافلاك المحركة بمبادئها الكلية والجزئية والكواكب الثابتة
لنا قائل احد من ان تغيرات الاحوال في عالمنا هذا مرتبطة بتغيرات احوال الكواكب
والافلاك وجودا وعدما مثل كون بعض الدرجة الخ هي جزء فرضي من الفلك الاعلى الاعظم
حارة مثلا او ضده وبعضها باردة او مظلمة وبعضها نهارية وبعضها ليلية وغير ذلك وكون الكوكب
الفلاني في موضع فلان علة لاثر فلاني في موضع اخر علة لاثر اخر فان كلا منها بحيث يفهم
منه العلية واجيب عنه بان هذا دور ان اريد ترتب شيء على ماله صلوح العلية والدوران

لا تقطع بالعليه لتخلفها عنه اى لتخلف العليه عن الدوران في المضافين متغايران كالمائية والبنوة متى وجد شئ منهما وجد الاخر مع انه لا عليه بينهما اصلا ولتخلفهما ايضا في جزء العلة وشرطها ولازمها المادية فان بين كل منهما وبين المعلول دوران مع انه لا عليه فقد علم ان الدوران لا يفيد العليه اقول وهذا ليس بجواب عما اعتقدوه فان لهم ان يقولوا نعم ان الدوران قد يتخلف عن العليه لكن ليس ما ذكرناه بدوران بل العقل يجزم ان الاجرام العلويه علل مؤثره في المواد السفليه في الواقع بمجرد جواز تخلف الدوران عن العليه لا يفيده اصلا والحق ان يثبتوا عدم عليه ما اعتقدوا انه علة مثل انهم اعتقدوا ان في الطوالع في الموالید بالسعادة والنحوسة انه قد تخلف في التوأمين اعني مما في غاية السعادة والآخر في غاية النحوسة ولا يمكن ان يحال ذلك على ما بينهما من التفاوت في الولادة لان تفاوت هذا القدر لا يفيد بغير الاحكام عندهم باتفاق منهم والذي يدل على بطلان ذلك الظن ايضا هو ان نسبة الاجزاء المختلفة للنبات والحيوان المتكون من بذر واحد وماء واحد الى الاوضاع الفلكيه لا يمكن ان تختلف مع اختلاف الاثار في مادة واحدة وقابل بسيط فتعين انه لا يمكن ان يكون الاوضاع الفلكية هي المؤثرة في الاجسام السفليه واما ما قيل من ان بساطة الافلاك ينافي اختلاف احكامها من البروج والدرجات وغير ذلك فمدفوع لان البساطة الذاتية لا يستلزم اتفاق جميع الاجزاء الوضعية من كل الوجوه فان حركاتها الارادية والقسريه كما تخصص بعض اجزائها المتاخمة بكوكبها قطبا وبعضها بكوكبها منطقة كذلك يجوز ان تخصص بعض اجزائها بالتأثير والبعض الاخر بالاقتران مجرد الحركات اولا وضاع حاصلة بسببها كالاوج والحضيض والتربيع والتسديس وغير ذلك بل سر الاختلاف الحوادث بالنوات كالتربيع المركز والتدويرية وخصوصيات الكواكب وغير ذلك وقالت الثنوية ثم طايفة من عبدة الاصنام ومنهم المجوس انه تعالى لا يقدر على الشر والا لجاز ان يفعله ومع لكان شريرا والتزم به اذ لا معنى للشرير الا الفاعل الشر اذا لملتزم به وهو محال والجواب ان الله تعالى قادر عليه لانه على كل شئ قدير لكن لا يفعل الشر لحكم لشانه كونه عليما حكيما وتقدمات الله تعالى اكثر من مراداته والشرير بنا على الشر لا القادر عليه واما ان اريد به ما لا يلايم بعض الخلوق لكنه متضمن للحكمة فانه تعالى قادر عليه بخلقه كثيرا وهو لا ينافي كونه عليما حكيما وما قيل من انهم قالوا ان فاعل الخير خير وفاعل الشر شرير والواحد سحيل منه الخير والشر فما لا يعتد به اذ لا تنافي بين فعليهما واما ما قيل من انهم قالوا ان الواجب خير يمتنع ان جميع افعاله خير فلو صدر منه الشر لم يكن خيرا فالجواب اذا ان اراد بالخير مقابل الشر بالمعنى الاول فسلم انه خير لكن ما بنا نفعل الشر لا القدرة عليه والكلام فيها وان اراد به المقابل بالمعنى الثاني فنلتزم انه خير فان الخير والشر بالمعنى الثاني صادر منه تعالى لا محالة لا حاشا وقال النظام من قدماء المعتزلة ومتبعوه انه تعالى لا يقدر على فعل القبيح لانه يدل اما على الجهل او الحاجة لانا لم نعلم قبح ذلك فجهل وان علم وفعله لغرض فحاجة والالتفات الى كل منها يجب تنزيه الله تعالى عنه وجوابه اولا انه

لا قبح بالنسبة اليه تعالى من الافعال اصلا فان الكل ملكه يتصرف فيه على اى وجه اراد وان سلم لكن لا نسلم ان فعل القبيح قبيح بالنسبة اليه تعالى فان فعله للصلاح حسن ولو سلم لكن لا نسلم انه يفعل القبيح فان القدرة على الشئ لا يقتضي فعله لان كان قدرته تقتضي ان يقدر على جميع الممكنات وان لم يفعل بعضها لمانع خارجي وههنا قد لمانع حاصل وهو استلزامه المحال لان القدرة زايلة و القبيح ليس بمقدور له لانه نقص يجب تنزيه الله تعالى عنه والمحال لغيره ممكن لذاته وذلك مقدور تكونه مقدورا لا بنافي كونه محالا لغيره وقال ابو القاسم البلخي من قدماء المعتزلة الموصوف بالكعبي ومتابعوه انه تعالى لا يقدر على مثل فعل العبد لانه اما طاعة ان اشتمل على مصلحة ومعصية ان اشتمل على مفسدة اوجب ان قصد ولم يترتب او سفه ان لم يقصد بشئ اصلا واجيب عنه بان هذه الاحوال اعتبارات عقلية تعرض للفعل بالنسبة الى العبد وفعل الله تعالى منزه عن مثل هذه الاعتبارات فجاز ان يصدر عنه مثل فعل العبد مجردا عن تلك الصفات والاختلاف بالعوارض لا ينافي التماثل وان اراد وا بالمثل ما يشاركه في كونه عبادة او معصية وهو فاسد وجه لكن عدم القدرة لامتناع الاوصاف لفعله لامتناع صدور نفس الفعل وقال ابو علي الجبائي وابنه ابو هاشم انه تعالى لا يقدر على نفس مقدور العبد وان كان قادرا على مثله لان المقدور ما من شانه ان يوجد عند وجود قصد القادر لا لجاده وعدم وجوده عند عدم قصده او وجود الصارف ويجب ان لا يكون مقدور العبد مقدورا لله تعالى والا لو اراده الله تعالى يقع مقدور العبد فرضا وكرهه العبد واراد عدمه لزم وقوعه ولا وقوعه معا في حالة واحدة للداعي والصارف اي لوجود الداعي لذلك المقدور وهو اراده الله تعالى ووجود الصارف عنه وهو اراده العبد وهو محال تبقى ان انه تعالى لا يقدر على نفس مقدور العبد واجيب عنه بان المكروه انما لا يقع اذا لم يتعلق به اراده اخرى مستقلة والتحقيق انه يمكن ان يكون المقدور الواحد مشتركا بين القادرين اذا احد من حيث هو غير مضاف الى احدهما اما بعد الاضافة الى احدهما امتنع الاشتراك من حيث تلك الاضافة والمقدور الغير المضاف يمكن اضافته الى كل واحد منهما على سبيل البدل وهو المراد من كونه مقدورا لهذا القادرين مقدورا لذاك وعدم المقدوريه باعتبار الاضافة فهو خارج عن ذات المقدور ان نازع القادرين لا سيما الغالب كالصانع تعالى والمغلوب كالعبد في الفعل لا بنافي اصل القدرة لكل منهما والبحث الاتي من مباحث الصفات الخ يتوقف عليها فعل الله تعالى انه تعالى عالم لا يخفى عليه شئ اصلا مما كان ومما سيكون ويدل عليه اي على انه تعالى عالم وجوه او ردنا للعلماء اربعة منها الاول انه تعالى فاعل مختار لما مر في مباحث الحدوث وكل مختار يجب ان سبق فعله بالاختيار و القصد اليه لكن يمتنع القصد بدون العلم فيمتنع توجه قصده تعالى الى ما ليس بمعلوم فيكون عالما والثاني من تلك الوجوه ان من تامل احوال المخلوقات من انها مشتملة على حكم ومصالح يمكنه من مناسبة اعضاء كل نوع لما خلق له لا سيما اذا تامل وتفكر في تشريح الاعضاء من النفرة المتدا فلة

والعظام المتلاصقة والاعصاب المتوارية والمتناشرة واللحوم المتكاسة والجلود المتوارية
على وجه يعجز العقول عن ادراك حكمها ومنافعها من ان كل عضو كيف خلق موافقا لما هو له من الصالح
المقصوده منه وتفكر ايضا في هيئة الافلاك واوضاعها من الاستدارة واحاطة بعضها ببعض
على وجه يقبل الحركات الارادية والقسرية بتمامها على الكل لما محيط من عالم الكون والفساد والكواكب
المركوزة كل منها في موضع يناسب لما هو المقصود منها من الاثار والمنافع وحركاتها اي حركات
الافلاك والكواكب على وجه يفيد المنافع المقصودة منها من الانارة والحرارة والبرودة وغير ذلك من
الكيفيات المعدة للمولودات لايلاد والوالدات حسب جرى العادة الالهية في ايجاد الاثار
الغريبة مع ان الافلاك بسيطة ونسبة الكواكب الى كل من الموانع سوية وحركاتها الى كل لها بحسب
ذاته جايزة فتعلم بالضرورة العقلية من كل من تلك الامور حكمة عبد عرها وكونه عالما وكل منها تقدير العزيز
العليم بفعل جاء على وجه يترتب عليه ما شاء واذ قد ورد على ظاهر هذا الكلام ان الافعال
العجيبة المستندة للمنافع الغريبة قد يصدر عما لا علم له فلا يدل على العلم فان النحلة يفعل البيوت
المسدسة المتساوية بلا مسطار ولا فرجار على وجه يعجز عن ادراكه عقول المهندسين وانظار
المحققين واحيار المسدس لكونها اوسع الاشكال مصونا عن الفرج عند الانتظام بخلاف
المدور وساير المضلعات وكذا العنكبوت نسج البيوت وجعل لها سدى ولحمة
بلا آلة على وجه لا يدركه الحذاق من اهل الهندسة مع انه لا علم لشئ من النحلة والعنكبوت بالانافي
فاجاب المص عنه بقوله وما يرى من عجايب احوال الحيوانات فمن اقدار الله تعالى ايانا والهامه لها
حالا في لا ما هو مبدا تلك الافعال العجيبة من غير شعور لها بترتب على ما فعل ما يترتب وهم لا يعلمون
ونطق به كلام رب العزة هو قوله تعالى واوحى ربك الى النحل ان اتخذي من الجبال بيوتا ومن الشجر
ومما يعرشون وهذا ايضا يدل على علم الله تعالى الصانع القديم ودخل حكم الله العزيز الحكيم وهو يدبر الامر
من السماء الى الارض وعنع ان يبدا احدنا امره تعالى الله ما اعظم شانه ويجوز ان يخلق الله تعالى
في امثال تلك الحيوانات علما واجبا على وجه يدرك باذن الله ما فعل وان لم يعلم شيئا غير ذكر وهذا
ايضا يدل على علم الله تعالى وقدرته لكل امر فيما يشاء وهذان السلكان للمتكلمين وللفلاسفة
في اثبات العلم للصانع تعالى وجهان ايضا احدهما قوله الثالث انهم قالوا ان ذاته تعالى هو بحيث
اي موجود خارجي مجردة عن سوايب التعدد وما دة كانت او ماهية حاضرة له تعالى لان ذات
الشئ يمتنع ان يكون غايبة عنه فيكون عالما به اي بذاته اذ العلم انما هو حصول الماهية المجردة
عن العلايق المادية للشئ المجرد القايم بذاته سواء كان المجرد العالم عين المجرد المعلوم كما في علمنا
بانفسنا او غيره كما في علمنا حقايق غيرنا فانه تعالى يعلم ذاته لذاته وهي اي تلك الهوية المجردة العالمة
بذاته لذاته مبدا لجميع الموجودات اي الممكنات الموجوده بواسطة او بدونها بلا استعداد
مادة او موجد العالم بالعلة عالم بذويها اي بمعلولاتها القريبة والبعيدة لان من علم ذاته وكان

ذاته مبدا لغيره علم كونه مبدا لغيره اذ المبدائية للغير لازمة لذات المبدا والعلم بالملزوم يستلزم
العلم باللازم من غير عكس وذلك اي العلم بالمبدائية للغير يتضمن العلم به اي بذلك الغير ضرورة
انتضاء العلم بالاضافة العلم بكل من المضافين فيكون الله تعالى عالما بالجميع من ذاته وهو المط و
ثانيهما قوله والرابع انه تعالى مجرد عن المادة ولواحقها وعن الماهية المغايرة لوجوده وكل مجرد
كذلك يجب ان يعقل فانه المجردة عن العلايق الغريبة المانعة عن التعقل وتعقل ذوات
سايرالمجردات ايضا لانه اي لان كل مجرد يصح ان يعقل لخلوه عن العلايق المادية والشوايب الغريبة
المانعة عن التعقل فماهيته لاحتياجها الى محل في كونها معقولة وكل ما يصح ان يعقل يمكن ان تعقل
مع غيره او لاتنافي بين التعقلات فيكون حقيقته اي حقيقة ذلك المعقول مغايرة له اي لذلك الغير
في التعقل اذ التعقل يستدعي حضور ماهيته اي ماهية ما يصح ان يعقل في العاقل اذ التعقل
عبارة عن ذلك الحضور وبهذا القدر قد ثبت صحة مغايرة المجرد مع ماهيات سايرالمجردات
في الجملة ثم ادعى ان صحة مغايرة المجرد لماهيات المجردات لاخص بان يكون في التعقل بقوله
وصحة المغايرة لا يشترط فيها كونها اي كون ماهيات المجردات حاصلة في التعقل لانه اي كون الماهية
في التعقل هو نفس مغايرتها للتعقل وذلك نوع من مطلق المغايرة فلو اشترط مغايرة المجرد
لماهيات المجردات بالكون في التعقل فقد اشترط الكون في التعقل بالكون فيه لان شرط العام شرط
الخاص فنقول الى اشتراط الشئ بنفسه وهو من المعلوم بالضرورة ان الشئ لا يكون شرطا نفسه
ثبت ان مغايرة المجردات لا يشترط بكونها في التعقل صح ان قيل ان ماهيته الموجودة في الخارج
هي ماهيات المعقولة للمجردات في الذهن ولا معنى للتعقل الا ذلك الاقتران فان ذلك هو حضور
الماهية المجردة عن العلايق المادية للشئ المجرد العالم بذاته ولهذا قد ثبت ان المجرد يعقل
غيره ثم نقول وكل من يعقل غيره امكنه ان يعقل كونه عاقلا له اي لذلك الغير وذلك لكونه عاقلا لغيره
يقتضي كونه عاقلا لذاته لان التعقل اضافة بين العاقل والمعقول فلا يتصور بدون تصور
شئ من طرفيها وبخروج ما ذكر قد وضح انه يصح ان يعقل الواجب تعالى ذاته وذوات سايرا
المجردات ثم نقول وكل ما هو للمجردات وجب حصوله له بالفعل دايما اذ القوة والامكان من
لواحق المادة فالعاملة لاستعدادات الاشياء للافاضة حسب التدريج والمجرد عارية عنه لاسيما
في حق الواجب تعالى فانه تعالى واجب الوجود في جميع جهاته تنافيه امكان الوجود في شئ منها فقد
ثبت ان تعقل ذاته وذوات سايرالمجردات بالفعل دايما وهو المطلوب اقول وهذا الوجه
الرابع لم يروه الفلاسفة لاثبات العلم للواجب ولكن اورده ابن سينا في النمط الثالث
من الاشارات لاثبات ان المجردات من شانها ان تعقل ذواتها وماهياتها سايرا
المجردات والمص اورد هينا لاثبات العلم للواجب تعالى ثم قال وهذان الوجهان الاقتران
الخ الثالث والرابع معتمد الحكماء في اثبات العلم تعالى وفيهما نظر يعرف في كل منهما اما في الاول

فكانه قال فلانم ان ذاته حاضرة لان حضور الشئ للشئ بعض الاشيئية ويمتنع ان يكون الواحد اثنين وايضا العلم حصول صورة الشئ عند مع وعند حصول الشئ نفسه وحصول مثاله غيره وان سلم انه عالم بذاته ولكن لانم انه عالم بما هو مبدأ له ولئن سلم انه عالم بما هو مبدأ له بلا واسطة ولكن لانم انه عالم بجميع الموجودات وقد عرفت جواب كل من هذه الامور واما الثالث منها فلانا لانم ان كل مجرد يصح ان يعقل فانه يجوز ان يكون بعض المجردات مما يمتنع ان يعقل ولئن سلم ان كل مجرد يصح ان يعقل ولكن لانم ان كل ما يصح ان يعقل وحده يصح ان يعقل مع غيره ولئن سلم لكن لانم ان يعقل مع سائر المعقولات ولئن سلم فلانم صحة مقارنة معقول اخر غير مشروطة بكون ذهن العقل قال الامام في شرح الاشارات قولكم لو توقف المقارنة على حصول المجردة النفس لزم اشتراط الشئ بنفسه مغالطة فان المقارنة جنس تحته انواع مقارنة المحال للمحل ومقارنة المحل المحال ومقارنة احد المحلين للاخر ولا يلزم من صحة الحكم بنوع واحد على شئ صحة الحكم سائر الانواع عليه فلا يلزم من وجوب مقارنة المحلين ان يكون ذات العقل وجوب مقارنة المحال والمحل ان يكون ذات العقل حتى يلزم المحذور ويتم الدليل في مقارنة غير المحلين اصلا حتى يتم كونه تعالى عالما بجميع المعلومات اقول وهذا الكلام وان صلح للمعارضة والابطال لكن لا يفيد شيئا فانه اذا ثبت بالدليل امتناع الوجود في العقل لا يثبت امتناعه في ذات العقل فلا يثبت المطلوب قال الشيخ في الاشارات ولعلك تعول ان كانت المعقولات لا تتحد بالعاقل والا تعقلها مع بعض ما ذكرت ثم قد سلمت ان واجب الوجود يعقل كل شئ فليس واحدا حقا بل هناكثرة ثم اجاب عنه بما حصل ان الواجب واحد وحدة لا يزول بكثرة الصور المعقولة سواء كانت تلك الصور متقررة في ذاته او مباينة له وقال المحقق الطوسي في الاشكال الاول بتقرر لوازم الاول في ذاته قول بكون الشئ الواحد فاعلا وقابلا معا وقول بكون الاول موصوفا بصفات غير اضافية فيه ولا سلبية على ما ذكره الفاضل الشارح وقول بكونه محلا للمعلولات الممكنة المتكثرة تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وقول بان معلولة الاول غير مباين لذاته وبائنة عنه لا يوجد شيئا مما يباينه بذاته بل بتوسط الامور الحالة في غيره ذكر مما يخالف مذاهب الحكماء والقدماء القائلون بنفي العلم عنه تعالى والمخالطون القائل بقيام الصور المعقولة بذواتها والمثاليون القائلون باتحاد العاقل بالمعقول انا اذا تكلمنا تلك المحالات حذرا من الزام هذه المحذورات ثم وفق الحق عنده على اصل الحكماء بما حاصله هو الوجه الثالث في كلام النص هو ان الواجب الاول يعقل ذاته لذاته كتعقل احدنا لذاته بلا حلول صورة ولا حلول اضافة وتعقل المعقول اللازم لذاته تعالى بالوجه الذي هو به مبدأ او بالوجه الذي هو به منتهى اذ الوجود اصلا كتعقلنا لما حضر لنا بذواتها العينية بلا صورة ولا نسبة وسائر الممكنات المسبوقة بالعدم بالصور الحالة في العقول بدرجاتها فالاول الواجب يعقل تلك الجواهر مع تلك الصور الكلية والجزئية لا بصور غير تابل بل باعيان تلك الجواهر والصور على

ما عليه فاذن لا يوجب عنه مثقال ذرة من غير لزوم محال من المحالات المذكورة واضح الخلاف بكون الله تعالى عالما لذاته وللزوم ذات الممكنات بوجوه كثيرة اورد المحقق الطوسي منها الاول انه لو عقل شيئا لعقل ذاته لانه لو عقل شيئا لكان يعقل انه يعقله لان العقل اضافة بين العاقل والمعقول ولا يتصور بدون تعقل شئ من الطرفين وهو اي تعقله لذاته محال لان كان العلم عبارة عن الاضافة بين العاقل والمعقول لاستحالة حصول النسبة بين الشئ ونفسه ومحال ايضا ان كان العلم عبارة عن حصول صورة المعقول في العاقل لاستحالة حصول الشئ في نفسه ونقض ما ذكروه اجمالا بتصور الانسان نفسه بان يقال لو صح ما ذكرتم للزم ان لا يعقل احدنا ذاته واللازم باطل بالوجدان وكذا الملزوم ثم اجيب عنه تفصيلا بان علمه بنفسه وسائر الاشياء ليست نسبة مخصوصة حتى يلزم ما ذكرتم من امتناع النسبة بين الشئ ونفسه ولا حصول صورة حتى يلزم حصول الشئ في نفسه بل هو صفة حقيقة ذات نسبة تابعة به متعلقة بذاته تعلقا خاصا اخ قيام الصفة بالموصوف وتعلقها به انما يعقل تقابر علة وذاته وهو كذلك ويرد عليه ان تلك الصفة بعض النسبة بين العالم والمعلوم ولا يجوز ان يكون متحدين فما والحذور اذا علم انه ذاته واجيب بانها بعض نسبة بينها وبين المعلوم ونسبة اخرى بينها وبين العالم وهما ممكنتان كما عرفت واما النسبة بين العالم والمعلوم فيما علم انه ذاته حتى يعينها النسبة الاولى من تانك النسبتين اعترف بالوضوح فلا اشكال ويرد عليه ان العلم على تقدير ان يكون صفة يكون مما يوجب انكشاف المعلوم وتميزه للعالم وذلك يوجب النسبة بين العالم والمعلوم البتة فيعود الاشكال والظاهر في الجواب على ذلك الاصل ان يقال لانم انه لا يجوز نسبة الشئ الى نفسه فان التغاير الاعتباري كاف وقيل والحق ان العلم والعالم والمعلوم واحد اقول وهذا ليس بكلام في هذا المقام فان كلام الخصم على اصل القائلين بان العلم صفة وعلى ذلك لا يكون كذلك والحق من تلك الوجوه ان علمه لا يكون في ذاته لما استذكره لان ذات الشئ لا يتصف بما اشتق منه ولا امر مباينا منقطعا عنه تعالى عن ذلك يجب ان يكون صفة قايمة بذاته لازمة فيكون ذاته قابلا وفاعلا معا وهو محال لان نسبة الفعل الى الفاعل ونسبة القبول بالامكان وهما متنافيتان وقد سبق الجواب عنه في بحث العلة والمعلول من انه لا امتناع في كون الشئ فاعلا وقابلا لشئ واحد معا لان استلزام الشئ الشئ باعتبار لا يناني عدم استلزامه باعتبار آخر ولان مبناه ان البسيط لا يتعدد اثاره وقد بين بطلانه هذا جوابه هناك وبين رد كل منهما هناك ايضا والحق ههنا ان صفات الله تعالى لوازم الذات تصدر وبا تقيامها بالفعل والايجاب معا من غير امكان في شئ منها وانما يتم ما ذكروه في الامور الحاصلة بطريق الاستعداد والتدريج وسيأتي زيادة بيان عن قريب الثالث من تلك الوجوه انه لو كان العلم في الله تعالى صفة كمال لكان الموصوف به اعني ذات الله تعالى

من حيث ذاته مع قطع النظر عن تلك الصفة ناقصا لذاته من حيث ذاته مستكملا بغيره الذى
هو صفات المغايرة له تع تعالى الله عن النقص من كل الوجوه وان لم يكن صفة كمال لزم تنزيهه
اى تنزيه الله تع عنه اجماعا بين العقلا كلهم واجيب عنه بان كمالها اى كون تلك الصفة صفة كمال
لكونها صفة ذاته الكاملة من كل الوجوه لا صفة كمال بمعنى ان ذاته يكمل بها من حيث انه متصف
به والحاصل ان كون الصفة صفة كمال له وجهان احدهما ان يكون الموصوف متصورا بدونها فان
اتصف بها يكون تاما كاملا بها وينقص بدونها والثانى ان لا يتصور الذات بدونها ويمتنع انفكاكه
عنها فتصوره بدونها فرض محال فصفات الله تع صفة بالمعنى الثانى لا بالمعنى الاول فلا يلزم النقص
فى ذاته لذاته هذا ومن المعلوم ان ما ذكر ليس بجواب عما ذكروه فانهم ارادوا بانه ان كل صفة
اما ان تعد موصوفه كونه مظهر كمال فى صفة كمال وبفقده كونه مظهر نقصان فهى صفة نقصان وما
لا يكون مظهر شئ منهما فلا يعلم وجوده اذ الصفات انما يعلم بالاثار وصفات الله تع لا يلايم
شئ منها وليس الكلام فى ان تلك الصفة صفة ذات كاملة او ذات ناقصة والجواب ان
يقال انها صفة كمال يكون منشأ لترتيب الكمالات فوقكم يلزم ان يكون ذاته تع مع قطع
النظر عن تلك الصفة ناقصا قلنا كذلك فانه تع لو لم يعلم شيئا لكان ناقصا تعالى الله عنه فوقكم ذات
الله تع متكملة من كل الوجوه من حيث ذاته مع قطع النظر عما عداه فلا يتصور ذاته من حيث هو
نقص والا فلا يكون واجبا قلنا تكمله من كل الوجوه هو استلزامه ذاته لذاته ان يتصف بجميع صفات
الكمال ويكون مستبدا فى جميع ما لا بد منه لان الاثار الصادرة منه تع صادرة بلا صفات كاملة
فوقكم ولو فرض انتفاء صفة من صفاته للزم ان يكون ناقصا تعالى الله عما يقولون قلنا نعم لكن فرض
انتفاء صفة لازمة لذاته الواجبة فرض محال فلا يفيد فى استلزامه المحال على كونه تع عالما بالاشياء
فرجعان الاول انه تع عالم بكل المعلومات الخ من شانها ان يعلم كما هى اى باعيانها لا بالاظلال
والاشباح والآلات الكلى على انه كلى والجزئى على انه جزئى لان الموجب لعالمية ذاته المقدسة
المستغنية ان تكون عالما من الآلات الجسمية والشرايط الخارجية كالمقابلة والاتصال ايصور الاشياء
وغير ذلك ونسبة ذاته تع الى الكل اى الى كل المعلومات على السواء فلا يتصور الاختلاف
فى نسبته على الى شئ من المعلومات ولا يمكن تخصيص بعضها بخصوص دون الاخر فلما اوجب كونه
اى كون ذاته تع من حيث هو ذاته عالما بالبعض كالكليات والمجردات مثلا اوجب كونه
عالما بالباقى كالجزئيات المادية المتغيرة او المتشكلة باشكال وهاهية الممتنعات وغير
المتناهيات الى غير ذلك لعدم الفرق بين معلوم ومعلوم بالنسبة الى ذاته تع ولذلك قيل معلوماته
الله تع اكثر من معدوداته وقيل يعلم الجزئيات لا كما هى جزئية بل بوجه كلى وهذا القول للجمهور
الفلاسفة وهم يقولون والله تع لا يعلم الجزئيات المتغيرة ولا الجزئيات المتشكلة باشكال ان
لم تتغير كالافلاك فلو علمها اى الجزئيات المتغيرة على انها جزئيات متغيرة من صفة الى صفة ومن مكان

الى مكان تغير العلوم من حال الى حال يلزم اما الجهل او التغير فى صفاته فانا اذا علمنا مثلا ان
ان زيدا فى الدار ثم خرج عنها فان زال عنه العلم بانه فى الدار ويعلم بانه ليس فيها يوجب
التغير فى ذاته من صفة الى صفة وان لم يزل فهو جهل وكل منهما محال والجزئيات المتشكلة
يحتاج فى الادراك الى الات جسمية ممتنعة فى حقه تع واما الجزئيات الغير المتغيرة وغير المتشكلة
كالواجب والعقول فهو يعلمها بلا مانع واجاب الحق عنه بمنع لزوم التغير فى ذاته اذا علم الامور
المذكورة بقوله قلنا تغير الاضافة والتعلق الذى هو امر اعتبارى دون العلم الذى هو صفة
حقيقية فلا يقتضى تغيره تغير محله هذا بناء على ان العلم عنده صفات ذات اضافية وعلى تقدير
ان يكون نفس الاضافة فالتغير فى العلم لا يوجب التغير فى العالم ايضا وهو فاسد اذ المتشكلات
لاحتياج الى الة جسمانية فانه مبنى على ان يكون العلم حصول صورة ويرد عليه ان العلم عرض
قايم بالعالم بالقياس الى المعلوم فلا يتصور اثبات العلم عند انتفاء تعلقه فاذا تغير التعلق
تغير العلم قطعا والحق فى الجواب ان يقال انه تع عالم بالاشياء كلها على ما كان من الكلية و
الجزئية ولا يلزم التغير فى علمه ولا فى تعلق علمه بتغير معلوماته اصلا لانه تع قد علم كل المعلومات
على ما كانت من الازل الى الابد بلا تغير فى علمه ولا فى تعلق فعله تع قبل وجود شئ علم مستمر
الى وجوده وبعد وجوده فالعلم قبل الوجود هو العلم بعينه بعد الوجود وحال الوجود بلا
تغير فى نفس العلم ولا فى تعلقه فعلمه لزيد بانه فى الدار فى وقت كذا علم بعينه قبل كونه فى الدار
وبعد كونه فيها وحال كونه باق عند كونه خارجا من الدار وعلم كونه خارجا ايضا متحقق عند كونه
فى الدار فالعلمان وتعلقاهما متحققان من الازل الى الابد من غير تدافع ولا تمانع وانما التدافع
فى وجود المعلومين فهو عالم بجميع الاشياء من الازل الى الابد على ما كان وعلى حال تحققه
من كل الوجوه وهذا نهاية فى العلم هو اللايق بشانه تع وما قيل من ان حقيقة وقوع غير
حقيقة سبق بالضرورة فكذا علماهما والاشراط قد وقع هو الوقوع وشرط سبق عدم
الوقوع واختلاف الشروط يدل على اختلاف المشروط وان العلم بانه قد وقع ممكن مع الجهل بانه
سيقع وبالعكس والمعلوم غير المعلوم وغير ذلك تغليط فى هذا الباب لانها تختصه بعلم
الانسان الحاصل بالالات والاوقات الحاصل لهم بعد عالم لم يحصل والزايل بعد ما حصل ولا
يمكن اجراء ذلك فى علم الله تع فضلا عن شهادة البديهة ولا يرد عليهم انه يلزم على هذا الجهل
ونقيض فايدة التكليف لان ما علم الله تع واقع قطعا وخلافه ممتنع والا انقلب علمه جهلا فالكافر
لا يجوز منه الايمان والعاصى لا يجوز منه الطاعة والجواب ان يقال نعم لا يجوز خلاف ما علم الله تع
ولا يلزم منه شئ من المحذورات اللازم مطابقة علمه للواقع لا مطابقة الواقع لعلمه فالكافر والعاصى
لو لم يعلم الله تع منهما الكفر والعصيان فرضا فهو قادر حتما وله طرفى الفعل والترك فيكلفهما
الله تع بالايمان والطاعة ارشادا الى الحق باختياره وهو يختار الكفر او المعصية واحاطة علم الله تع

وصل كل سعسر عند بغير التعلق قطعا

ایاه علی ما کان لاخروجه عن کونه کاذبا و عاصیا باختیاره و ان یوصی منه الایمان و الطاعة فی ذاته
و الحاصل ان المعلوم سبب للعلم لا العلم سبب المعلوم و هذا التمکن فی ذاته هو سبب کونه مکلفا
بالطاعة و الایمان و هو الفاعد بالمعصیة و الکفر ان و یمکن ان یقال لعمری علم الله تعالی ان یکشف له الاشیاء
کما کانت و من جملتها کون العبد محتارا یجایز منه الطاعة و المعصیة فانه تعالی یعلم کذلک فالطاعة و المعصیة
معلوم له بهذا الوجه من التمکن علی کل منهما و ای من الامرین واقع باختیاره فهو واقع کما کان فی علمه
تعالی و وقوع احدهما لا ینافی علمه بالطرف الآخر یعنی انه منکشف ذاته له تعالی و اما علمه بانه یقع احد
الطرفین علی التعیین قطعا فهو ینافی تمکنه لکل من الطرفین فلم یکن العبد ذلک الطرف لم یکن
محل ان یعلمه کذلک قطعا من عدم التعیین قبل الوقوع لا یلزم المحال علی هذا یرتفع جمیع
المحذورات و قیل انه تعالی لا یعلم ما لا یتناهی لانه ان ما لا یتناهی لیس بمتمیز اذ التمیز یقتضی الاطراف
و الحدود فما لا حد له فلا تمیز و المعلوم متمیز لان العلم اما نفس التمیز او صفة یوجب التمیز فنقول انه
تعالی لا یعلم ما لا یتناهی و لانه ای و لان العلم بغیر المتناهی یستلزم علوما لا نهایة لها اذ العلوم یتعدد
بتعدد المعلومات و وجود ما لا یتناهی محال لان کل العلوم متناهیة لانه سطرق علیه الزیادة
و النقصان فان بعضها اقل من الکل و ما کان کذلک هو متناه و بعد ان ما لا یتناهی لا یکون معلوما
و الجواب عن الاول بقوله قلنا المعلوم انما اذا علم غیر المتناهی من کل واحد منها و هو متمیز
فیکون المعلوم متمیزا ایضا و اعترض علیه بان غیر المتناهی من غیر اعتبار احاده معلوم له تعالی
فیکون معلوما له فعلی تقدیر ان یجب تمیز کل معلوم یجب ان یتمیز غیر المتناهی ایضا و ایضا اذا کان
معلوم متمیزا و ان کل متمیز لا بد له من حد و فصل یجب ان یتناهی غیر المتناهی و الحق ان یقال
المتناهی و غیر المتناهی متمیزان و لا ینحصر طریق التمیز فی کون الشیء محدودا و منقطعا فان غیر
المحدود یتمیز عن المحدود و یکون غیر محدود و غیر ذلک و اجاب عن الثانی بقوله و العلم القائم بذاته
صفة واحدة ذات اضافة و تعلق حسب المعلوم و اللازم نهایة اللازمة فی علم ما لا یتناهی
انما هو فی التعلق و المتعلق لا فی نفس العلم و الفرع الثانی علی کونه عالما انه تعالی عالم بعلم مغایر
لذاته فلما فی الجمهور المعتزلة و سایر کلامهم غیر متحد به فلما قالت الثلاثیة فانهم قالوا العالم
و المعقول واحد و کذا قدرته فانه تعالی قادر بقدرة مغایرة لذاته تعالی و کذا سایر الصفات الثبوتیة
و لنا ان البدیهة تفرق بین ذاته و بین قولنا ذاته عالم قادر و لو لم یکن العلم و القدرة
مغایرین للذات لما فرق البدیهة بینهما و ایضا العلم اما اضافة مخصوصة بین العالم و المعلوم
و هی راجع سماها الجبائیان ابو علی و ابنه ابو هاشم عالمیة فانهما یقولان انه تعالی عالم لعالمیته
و قادر بقادریة زاید تین علی ذاته تعالی و یستلزم وجودتین و لا معدودتین و منشؤ المحال من
اصحابنا زعموا ان عالمیته تعالی صفة معللة بمعنی قایم بذاته تعالی و ذلک هو العلم و نفاة الاحوال
منا لم یذهبوا الی ان العالمیة معللة بمعنی هو العلم بل ذهبوا الی ان العلم نفس العالمیة لان

و قد سمعت انا نعقل ما لا نعلم و یوصف بعدم العلم ما لا کثر
و الحق ان الکون العالم اما صفة مخصوصة ما لکنها و علم لا تتصور
لا نعرف الا علة نعلم بها کذا کذا

الدلیل ما دل الا علی اثبات امر زاید علی ذات و اعراض زاید علیه و الامر الثبات فلا دلیل
علیه لانا نشاهد و لانا نغایب او یکون العلم صفة موجودة تقتضی تلک الاضافة و هی مذهب اکثر
اصحابنا یعنی القائلین بالحال من الاشاعرة و یکون العلم صورة المعلومات القایمة بانفسها
و هی المثل الافلاطونیة او یکون صفة قایمة بذاته تعالی کما هو مذهب جمهور الحکماء فان مذهبهم
ان العلم صورة فی العالم قایمة به مساویة للمعلوم فی الماهیة و ایا ما کان فهو ان علمه تعالی
ذاته فاما ان اتحادا و العلم مع المعلوم علی مذهب القائلین بان العاقل و المعقول و العقل واحد
و قد سبق ذکره عند بیان بطلان الاتحاد و من ان البدیهة تفرق بین ذاته و بین ذاته عالم و القائلون
بان الله تعالی لا یکون عالما بعلم مغایر لذاته احتجوا بوجوه احدها ان لو قامت بذاته صفة
لکانت ذاته مقتضیا لها ضرورة انتفاء الصفة الی الموصوف فیکون ممکنة لذاته محتاجا الی علة
و لیست تلک الذات فیکون ذاته تعالی قابلا لتلک الصفة لانه موصوف بها و فاعلا لها لانه علة لها معا
ان بلا اختلاف الاعتبار و هو محال لاستلزامه امکان الشیء مع وجوده بالفعل قال المص قلنا
قد سبق جوابه فی بحث العلة و المعلول حیث قال عدم استلزام الشیء باعتبار لاثنانه استلزامه
باعتبار آخر و رد و ذلک بان امتناله یوجب التعدد فی البسیط الحقیقی لان مصدریة الاحاد
یجب ان یکون موجودة و القابلیة الخ هی الاستعداد التام هو امر وجودی ایضا فتحققهما
معا یستلزم تعدد ذات المحل فی نفس الامر لانا نعتبر المتعدد نقطع بانه لا یمکن ان یوجد الشیء
بالفعل و یقدم معا و ان کان بالاعتبارین و ما قیل من انه تعالی هو الوجود و لا شیء یلزمه الوجود المطلق
فنفیه جهتان فیکون قابلا باحدیهما و فاعلا بالاخری لیس شیء او لیس للمطلق حصة عرفا لما
و مفهوم المطلق من حیث هو لا تحقق له و لا مصدریة و لا فاعلیة و الحق فی الجواب ان یقال انما
المحال فی کون الواحد قابلا و فاعلا ان یکون فاعلا عین الموجد للشیء و الموثر فیه و قابلا بمعنی
المستعد له و الحاصل لامکانه فالواحد بعینه و لو لم یکن بسیطا لا یمکن ان یکون فاعلا و قابلا بالقیاس
الی شیء واحد بهذا المعنی اصلا لاستلزامه وجود شیء واحد معا و صفات الله تعالی لیست
کذلک بل هی لوازم ذاته تعالی لذاته و معنی فاعلیته استلزامه ایاها و معنی قابلیته قیامها به تعالی و اللازم
غیر کون الشیء محل لوازمه لما له فیه و ذلک شایع معقول بل احاد جمیع الاحوال اللازمة کذلک
فان ذات النار مثلا علة لحرارة یعنی انها تستلزمها ایاها و محل لها لانها قایمة بها و غیر ذلک من
الاحوال اللازمة و اما من تلک الوجوه انه لو قام بذاته صفة وجودیة زاید ة علی ذاته و کانت
تلک الصفة قدیمة لزم کثرة القدماء و القول به کفر بالاجماع الا یری ان کفر النصاری بتثلیثهم قال الله
لقد کفر الذین قالوا ان الله ثالث ثلثة و هو ان تثلیثهم انما نهم الاقانیم الثلثة الخ هی الوجود
و یقولون له الاب لکونه اصلا یتشعب منه غیره و العلم و یقولون له الابن لکونه ناطقا باللوجود
و الحیوة و یقولون له الروح و الذات واحد متصف بهذه الصفات الثلث و اذا کان الیت

للقدماء الثلث كافرا فما ظنك بمن اثبت ثمانية قدماء كما هو مذهب الاشاعرة او تسعة كما هو
مذهب القائلين بان الكون صفة مغايرة للقدرة كما نص عليه الماتريدي وابن كمال وغيره
ذلك ولزم التركيب في ذاته تع على تقدير ان يقوم به صفة وجودية لانه حينئذ يشارك الصفة الموجودة
القديمة تع قدمه وينميز عنها بخصوصية كما هو شان سايرالمشاركات فيلزم التركيب في
ذاته تع وهو محال وان كانت وان كانت تلك الصفة حادثة لزم قيام الحوادث بذاته تع وهو
ممتنع ومن المعلوم ان هذا الوجه استدلال على وجه يدل على امتناع قيام صفة وجودية بذاته تع
على العموم غير مختص بصفة العلم واجيب عن الوجه الاول باختيار الشق الاول وهو انا نقول بموجبه قولهم
لزم كثرة القدماء يجاب عنه بان القول بالذوات القديمة كقولنا والقول بالصفات القديمة
لذات واحد بالذات ثم اذا كان مظنة ان يقال انما كفر النصارى لقولهم بالصفات القديمة لا بالذوات
لان الاقانيم الخ هي العلم والوجود والحيوة كلها صفات اشار الى الجواب بقوله وانصارى وان
سموا ما اثبتوه صفات لا انهم قالوا بانتقال فنوم الكلمة الخ العلم الى بدن عيسى عم والمنتقل
بالانتقال هو الذات فهم كفروا لالتزامهم قدم الذوات وفيه نظر لان مجرد قولهم بان الانتقال
في الانتقال لا يدل على انهم التزموا بانها ذوات لانه يجوز منهم ان يظنوا انها مع كونها صفات يجوز
عليها الانتقال وان كان خطاء ويدل عليه قولهم ان نوم العلم كل في بدن عيسى عم وذكر العلم
واراده الذات ابعد من القول بانتقال الصفة عينا او مثلا كما في انتقال الاعراض والجواب
انهم انما كفروا لاعتقادهم ان كلا من هذه الاشياء الثلثة اله او الاله هو المجموع والقول بتعدد
الاله كفر سواء كان ذلك التعدد ذوات او اوصاف لانه شرك في الرب الصمد وفي هذا
من القول بانه تع واحد بالذات لا يتصور له تعدد وكيف ما كان وذلك الذات متصف بلوصاف
اي من لوازم تلك الذات الكاملة من كل الوجوه ولاتصافه بهذه الاوصاف كان الها صانعا قولهم
ولزم التركيب في ذاته لانه يشارك الصفة في قدمه وينميز عنها بخصوصية قلنا والقدم وصف عدمي
فلا يلزم التركيب من الاشتراك فيه التركيب في ذات القديم ولو سلم انه وجودي لكنه عارض
والاشتراك في العارض لا يعقل التركيب في الذات المعروض والكلام فيه والتمانع من تلك الوجوه
ان عالمية الله تع وقادريته واجبة لذاته تع ولازمه له فلا يعلل شئ منهما بعلم وقدرة واذا
وجدت صفة علم يكون علة للعالمية واذا وجدت صفة قدرة يكون علة للقادرية لان ثبوت
الشق لشئ يقتضي ان يكون الشق منه علة لكن ذلك غير جايز لان العالمية لازمه لذات
الواجب وكذا القادرية ولازم الشئ لا يعلل بشئ غير ملزومه واجيب بان العالمية واجبة بالعلم
الواجب كقولنا في ذات الله تع لاقتضاء الذات الواجب له اي لوصف العلم لا لذاتها لان العالمية
له تع لذات العالمية بالذات بلا وسيلة العلم لتمنع التعليل بشئ غير الذات بالذات وكذا الحال
في القادرية وسايرالصفات والرابع من الوجوه الدالة على امتناع قيام صفة موجودة زايدة على

ذاته تع انه لو زاد علمه وقدرته على ذاته وعلم علما زايدا وقدر بقدرة زايدة على ذاته تع لافتقر
في ان يعلم ويقدر الى الغير الذي هو الصفة الزايدة وهو محال لان الافتقار الى الغير ينافي وجوب
الوجود واجيب بان ذاته تع يقتضي صفتين العلم والقدرة موجبتين للتعلقات العلمية للعلم
والايجادية للقدرة فان اردتم بالحاجة الى الغير هذا المعنى الخ كون صفة العلم وصفة القدرة موجبة
التعلق لموصوف تلك الصفة فلا استحالة فيه بل هو كذلك وان اردتم غيره اي وان اردتم لزوم
الحاجة الى الغير بغير ذلك الوجه فبينوه حتى نتكلم عليه البحث الثالث من مباحث الفصل الاول في
الحيوة اتفق الجمهور من الفلاسفة ومن اصحاب الملل على انه تع حي لكنهم اختلفوا في المعنى اي
في ان معنى كونه تع حيا ماذا فذهب الكعبي وابو الحسين البصري من المعتزلة الى ان حيوته عبارة
عن صحة اتصافه بالعلم والقدرة مما يمتنع تخلفه عنه وذهب الباقون من المعتزلة وجمهور
الاشاعرة الى انها عبارة عن صفة يصح بعض هذه الصفة تع القائلين بوجود صفات زايدة لله تع
قالوا انها صفة موجودة زايدة على ذاته تع والذين لم يذهبوا اليها يجعلونها صفة سلبية كونه تع
ليس بجماد وليس بنبات وغير ذلك ويدل عليها اي على ان حيوة الله تع صفة انها لو لم يكن كذلك
لكان اتصافه تع بهذه الصحة من صحا بالمرجح ولم يكن حصول هذه الصحة اولى من لا حصولها
قال المص وينتقض هذا الدليل بنقضا اجماليا باتصافه تع بتلك الصفة الوجودية لاصحة اتصافه تع
بصفة لو توقف على مرجح ومصحح الاتصاف لاحتاج صحة اتصافه بهذه الصفة ايضا الى صفة اخرى
وهلم جرا وسلسل بل صفات الله تع كلها لوازم ذاته تع وثبوت لوازم الشئ لا يعقل مصحح للاتصاف
بها ويندفع اي يبطل ذلك الدليل راسا بان ذاته الخصوص مخالف لسايرالذوات بالذات
فذاته من حيث هو كاف في التخصيص والاقتضاء لتلك الصحة كما هو كاف في اقتضاء تلك الصفة الخصوصية
لتلك الصحة والمبحث الرابع من مباحث الفصل الاول في الارادة اي في ان الله تع مريد اتفق الجمهور
من الحكماء والمتكلمين على انه تع مريد وتنازعوا في معنى ارادته فقال الحكماء ارادة الله تع هي علمه تع
بانه كيف ينبغي في العالم الموجود حتى ان وجد نظام الوجود حتى يكون على الوجه الاكمل وحاصله
ان علم الله تع بالكل وجايز ان يكون عليه الكل على الوجه الصواب في ترتيب وجود الكل هو منبع
لفيضان الجود الكل من غير ابتعاث قصد وطلب من الله تع ويسمونها اي الحكماء الارادة بهذا المعنى
العناية الازلية والارادة بهذا المعنى لا ينافي الايجاب في افعاله فانه يجوز ان يعلم بهذا الوجه
ما يصدر عنه بالذات او بالواسطة ايجابا وقررنا ابو الحسين البصري ارادة الله تع بعلمه
في الفعل من المصلحة والداعية الى الايجاد وقالا كما يجد كل عاقل في نفسه ان ظنه او اعتقاده نفع في الفعل
يوجب الفعل كذلك علم الله تع بنفع او مصلحة يوجب ذلك وهذا معنى قولنا الموجب لفعل في الا
ايضا بعد الظن او العلم بنفع هو الارادة التابعة لهما لا نفسهما فقد تفعل بمن وجد لذة واحوالة
وفسر النجار ارادة الله تع بكونه تع غير مغلوب ولا مكره فيكون امرا عدميا وهذا ايضا غلط فان

اطلاق العوام لرفعها الارادة لكونها سببا الافعال الغير الارادية والكعبي فسرها بعلمه تعالى افعال
نفسه وامره ونهيه افعال غيره وهذا ايضا كالاحوال السابقة وقال اصحابنا الاشاعرة وابو علي
وابو هاشم والقاضي عبد الجبار من المعتزلة انها اي الارادة صفة زايدة على الذات معايرة للعلم
والقدرة موجبة لبعض مقدوراته على بعض بالوجود وبالوقت دون الاخر ولجهة لنا ان تخصيص
بعض المقدورات بالتحصيل دون ضده وبعضها بالتقديم والتاخير دون الاخر مع تساوي نسبته
تها الى كل الاوقات والى الضدين معا مما لابد من تخصص لئلا يلزم ترجيح احد المتساويين على
الاخر من غير مرجح وهو اي ذلك التخصص ليس العلم فان تابع للمعلوم تبع ان العلم يوقوع شئ
في وقت معين تابع لكونه بحيث يقع فيه ذلك الشئ فلا يكون الوقوع تابعا له والا دار ولا القدرة
لان نسبتها الى الجميع على وتيرة واحدة فلا تخصص ولا شانها اي شان القدرة وصفها التاثير
والايجاد والموجد من حيث هو موجد غير المرجح من حيث هو مرجح لتوقف الايجاد على الترجيح
فاذن لابد من صفة غير العلم والقدرة لاجلها خصص بعض المقدورات بالحدوث دون بعض
وبوقت معين دون غيره وتلك الصفة هي الارادة والاحكام الرازي اورد في الحصل شكوكا
متعلقة ببحث الارادة ذكر الملخص بعضها منها قوله لا يعقل امكان وجود كل حادث قابليته لخصوص
بوقت معين بحيث لا يمكن ان يوجد في غير ذلك الوقت فلا يجوز حصول افعال الله تعالى قبل ان يكون
وبعده ولا يتصف صفة مخصصة اولم يختص به لكن امكان وجوده مشروطا باتصاف تلك على ما مر ان
الله تعالى خلق الافلاك على طبايع مختلفة محركة لها بسببها يتولد هذه الحوادث في عالمنا هذا وانما كانت
تلك الاتصالات مناسبة معينة يمتنع فيها تقدم المتاخر وتاخر المتقدم فكانت الحوادث الغير قابلة
كل منها مختصا بوقت فلا حاجة الى المخصص او كان حاجة الى المخصص لكن لم لا يجوز ان يكون على الايجاد
في ذلك الوقت او على به اي شئ في حدوثه فيه في ذلك الوقت دون الاخر من الخصلة الستة
والحكم المبهمة موجبة لاحد الطرفين المتساويين او احد الضدين على الاخر لان خلاف المعلوم عند
الجمهور وخلاف الاصلح عند المعتزلة محال والملخص اجاب عن الاول بقوله لانا نقول الممتنع لا يصير
ممكنا بين لا يجوز ان يكون امكان وجود كل حادث مخصوصا بوقت معين والا لكان قبل ذلك الوقت
ممتنعا وصار في ذلك الوقت ممكنا وهو محال لان الممتنع لا يصير ممكنا وبنى في ذلك بان المراد من الامكان
هنا الامكان الاستعدادي لا الامكان الذاتي ثبانعوا مه تارة ووجوده اخرى لا يلزم الانقلاب
المحال واجاب عن الثاني بقوله والكلام في تلك الاتصالات والحركات والاوضاع كالكلام في اصل
الفعل ايضا فان الافلاك لبساطتها وعدم الاختلاف بين اجزايها الفرضية كما امكن ان يتحرك
على هذا الوجه من المشرق الى المغرب امكن ان يتحرك على خلافه من المغرب الى المشرق وغير
ذلك وان يتحرك بحيث يكون المنطقة دايرة الافق ويتحرك على الافق وغير ذلك من الدوايير والمناطق
وان يكون الكواكب الخ كانت في جانب كاينة في غيره فيه من الجوانب لاستواء نسبتها الى الاوضاع

الافلاك وجه فلا بد لكل منها من مخصص لاستواء الطرفين فلا بد وان ينتهي الى ارادة حكيم مريد
للكل بتسلسل اقول ليس الكلام في ان امر الافلاك بارادة العليم الحكيم بل الكلام في ان ما عدا ما
من الموالي العنصرية بقوابله الاحالة على الاتصالات الفلكية فيجوز ان يدبر فيها الافلاك المخلوقة
على وجه لائق للتدبير فلا يتعلق ارادة الفعال الحكيم بما عدا الاتصالات الفلكية بالذات فتم الاعتراض
واجاب عن الثالث بقوله والعلم بان الشئ سيوجد في وقت كذا على وجه كذا انما يتعلق
به اذا كان هو بحيث سيوجد في الواقع كذلك فالحيثية سابقة على العلم لان العلم تابع للمعلوم
فلا يكون كونه بحيث سيوجد منه اي من اجل العلم والا لزم الدور وبهذا الجواب حق قد فصلناه
في بحث العلم تفصيلا واجاب من الرابع بقوله واما رعاية الاصلح فغير واجبة على الله تعالى كما سنذ
في الفصل الاتي واضح المخالف اي نافي الارادة بان الارادة من الله تعالى لو تعلقت لغرض لا يحصل
لو لم يرده لكان الباري تعالى محتاجا في حصول بعض مقاصده الى الغير ناقصا لذاته مستكملا بذلك
الغرض وهو باطل لانه ينافي وجوب الوجود فانه يجب ان يكون تاما مبرا عن كل الوجوه في كل ما يليق
بشانه والا فيؤدي الى الامكان وان لم يكن لغرض لكان فعله عبثا وهو تعالى منزه عنه ولانه يعضي
ترجيح احد المتساويين على الاخر من غير مرجح والاواع وهو ممنوع والا فلا حاجة الى اصل الارادة
ولم لا يكون القدرة المساوية الخ كافيه قال الملخص واجيب بان تعلقها بالمراد لا لغرض ما من الاغراض
بمعنى ان تعلق الارادة مقتضى ذات الارادة فلا يعضي داعيا وغرضا فلا يلزم العبث ولا الا
ستكمال بالغير لان كلا منها انما يتصور في الفاعل باختياره اقول ان اراد به انه مقتضى ذات الارادة
بمعنى لازمها كما هو معضي كلامه من نفي الغرض وكونه جوابا عما ذكر يلزم عليه ما قيل من ان ارادة احد
الضدين ان كانت مغايرة لارادة الاخر كانت كل واحدة منهما لذاتها متعلقة باحدهما على التعيين
الخ ان يقال اذا لزم احد الارادتين ذات المريد لم يكن الارادة المتعلقة بالجانب الاخر بد لا
عن الارادة الاولى فلا قدرة معي صحة الفعل والترك واذا لم يلزم جاز تجرد الارادة وحدوثها
وان لم يكن مغايرة لها بل يتعلق ارادة واحدة تارة بهذا واخرى بذاك فان كان تعلقها بالمراد لذاتها
لم يتصور تعلقها بالاخر اصلا ويلزم الايجاب المنافي للاختيار ولو اراد بقوله تعلقها بالمراد لذاتها
ان ذات الارادة كافية للاختصاص ترجيحها احد الطرفين المتساويين الى مرجح اخر فحق
لكن ينافي ذكر قوله لا لغرض ولا يندفع به السؤال المذكور وحق الجواب عما ذكره هو ان الله تعالى
يريد وجود ممكن فاوجده وعليه يترتب ما يترتب من غير لزوم تعلق ارادة ولا وجوب وقوعه
كما هو شان الفاعل المختار وليس شئ منها مما يستكمل به ذات المريد فان كمال ذاته تعالى وتمام
ربوبيته هو كونه بحيث يصح منه الفعل والترك وهو لازم لذاته غير منفك عنه ازلا وابدا واما
نفس الايجاد بالفعل فليس من كمال ذاته وتمام صفاته بل هو فرع تلك الصحة على ما يليق بشانه
ولا تصور ان يستكمل هو به والغرض من اثبات الارادة انه تعالى هو انهم بما اعتقدوا ان كل شئ

صادر منه تع وانه قادر على جميع الممكنات يعني انه يصح ان يصدر كل من القدرين عنه كل من الوقتين
مع التخصيص باحدهما وصحة الاخر موجب عليهم ان يثبتوا صفة موجبة لذاتها الخ بلا مرجح اخر يتعلق
اما بهذا واما بذاك لغرض مخصوص بكل منهما غير مستكمل بذلك الغرض ثم ان الممكنات بعد ما تتعلق
مثل هذه الصفة هل يجب صدورها عنه تع ام لا يجب فوجب اخر فقال بعضهم يجب وقال الاخرون
بل يصدر عنه بلا وجوب لكن رجح احد الطرفين المتساويين بتعلق الاختيار وان لم يصل الى حد
الوجوب وعلى تقدير ان يكون واجبا فالوجوب معلل بتعلق ارادة اخرى لازم لشيء من الذات
والصفات لانها من الاختيار يعني ان شاء فعل وان شاء ترك ولانها ايضا بمعنى صحة الفعل
والترك ثم لما كانت الارادة صفة وجودية قائمة بذاته تع مغايرة لسائر الصفات تفرع عليه فروع
وهو ان ارادته تع غير محدثة عند الاشاعرة وبعض المعتزلة فان كونه تع بحيث يرجح احد المتساويين
على الاخر لمرجح فيه شاء منه الترجيح متحقق فيه تع من الازل الى الابد فان عدم ذلك نقصان يجب
تنزيه الله تع عنه واجاب ذكر صفة زايدة اولا نبحث اخر فانه لو كانت حادثة للزم التسلسل
في الارادات لافتقار كل حادث ان سبق بالارادة على مذهب الملثمين وقالت المعتزلة
الجبائيون وعبد الجبار ومتبعوهم ارادته تع قايمة بذاتها بذات الارادة لا بذات الله تع حادثة
لانه محل واذا كان المفهوم من الارادة كونها وصفا لذاتا والقايم بنفسه لا يكون وصفا بل لا يكون
الا ذاتا للوجب ان يخص من كلام هولاء النحول فقالوا كانهم اخذوا مذهبهم هذا من اقوال الفلاسفة
ولعلهم ارادوا بالارادات المتعددات المخصصة بعض المقدورات بالوقوع في اوقات معينة
اذ لا معنى للارادة الا الامر المرجح المخصص وهي كذلك حادثة وقايمة بذواتها قيل وفيه خروج
عن قانون الملة فان فيها قولا بالارادة القديمة بحسب استعداداتها المتعاقبة بخصص الحوادث
باوقاتها وهو باطل والاظهر ان يقال لما سمعوا مقالة الفلاسفة هذه فهموا ان تخصص الحادث
لوقته يجب ان يكون حادثا اذ لو كان موجودا قبله لزم وجوده قبله اذ الترجيح بلا
مرجح ثم لما اعتقدوا ان تخصص الحوادث هو ارادة الله تع حكموا بحدوثها اذ لحالم يجوزوا قيام
الحادث بذاته تع التجاؤا الى انها قايمة بذاتها اقول وهذا الاظهر ليس شيء اذ ليس في تطبيق
كلامهم بوجه معقول اذ القول بقيام الصفة بنفسه مما لم يقل به احد تكيف التجاؤا به والوجه
عندي انهم ارادوا بالارادة المعنى الاضافي المتصور بين المريد والمراد الذي عبر عنه بتعلق الارادة
وهو حادث لا شك فيه وليس بقايم باحد الطرفين لاستواء نسبته وعدم استقلاله به
ولا بهما لامتناع قيام وصف واحد بالموصوفين معا وهو ليس عما صدق الاضافة حتى تقتضي
محلا تقوم به بل امر وجوده العقل عند ادراك الطرفين فقالوا بان ارادته تع حادثة لا في محل
فكانهم ارادوا بها التعلق بين ذات الله تع ومراداته وقالت الكرامية هي صفة حادثة قايمة بذاته تع
وقيام الحوادث بذات الله تع جايز عندهم وذكر الامام الرازي في الاربعين وجه ضبط المذاهب

ان الارادة فقال كونه تع مريدا اما ان يكون نفس ذاته وهو قول ضرار واما ان لا يكون
وح اما ان يكون امرا سلبيا وهو احد قولي النجار فانه قال ارادته عبارة عن كونه غير مكره
ولا مغلوب واما ان يكون امرا ثبوتيا معللا بذاته وهو القول الاخر له او معللا بغير ذاته وح
اما ان يعلل بمعنى قديم قايم بذاته تع وهو قول اصحابنا واما بمعنى حادث اما قايم بذاته تع وهو
قول الكرامية او موجود لا في محل وهو قول الجبائية وعبد الجبار او قايم بذات غيره تع ولم نر احدا ذهب
اليه وهذه ستة اقوال وهو ابطل جميعا كما عرفت غير مذهب الاشاعرة والحصى لم يتعرض لما عدا قولي
المعتزلة والكرامية لانه جعل المسئلة فرعا لكون الارادة صفة موجودة قايمة بذاته تع مغايرة
لسائر الصفات ابطل الاقوال الاربعة فتعرض لابطال قوليها فقال لنا في ابطال كون ارادته
الله تع محدثة وجهان الاول ان وجود كل محدث على اصل الملثمين موقوف على تعلق الارادة
لامتناع ان يسند الى الموجب بحسب الاستعداد لاستلزامه الواجب الموصوف
بالفعل لجميع ما لا بد منه فلو كانت ارادته الخ هي صفة وجودية مغايرة لذاته تع ولسائر
صفاته محدثة فبالضرورة احتاجت الى ارادة اخرى وح لزم التسلسل في الارادات الحادثة
الى غير النهاية قيل وقالوا ان يقول انكم اثبتم الارادة لترجيح احد وقتي الايجاد على سائر
اوقاته وجوزتم ان القادر ان يرجح احد مقدوريه على الاخر من غير مرجح فلم لا يجوز ان يصدر
الارادة المحدثة عن القادر بلا مرجح ثم يصير تلك الارادة مرجحة لما عداها ولا يلزم التسلسل
قيل لا شك في جواز للقادر ان يرجح احد مقدوريه على الاخر من غير مرجح بل نعلم ذلك واما من
يجوزه فلا يلزم اقول والقول بالارادة القديمة كانت او حادثة مبني على امتناع ترجيح
احد مقدوريه على الاخر بلا مرجح فكيف يرد ذلك وجاب بمثل ذلك مع انه يستلزم قيام الحوادث
بذاته تع وهو عندهم قطعا وهذا المذكور رد للمعتزلة لا الكرامية مع ان المحصي بالمعرض قوله
وقيام الصفة بنفسها غير معقول مع ان ذلك كان اختصاصها بذاته تع اي بتلك الصفة تخصيصا
بلا مخصص لان نسبتها اي نسبة تلك الصفة لقيامها الى جميع الذوات على السواء فلم
كانت مختصة بذات الله تع وكان هو تع موجدا بالارادة القائمة دون غيره وكونها عارضة عن المحل
وكاينة لا في محل شبيه بذات الله تع في التجرد مفهوم سلبي لا يصلح ان يكون مخصصا لتلك
الصفة بذاته تع اذ السلوب لكونها امورا عدمية لا يصلح ان يكون علة لاختصاص شيء بشيء
والمختص بالكرامية قوله وقيام الصفة الحادثة بذاته تع ممنوع لما سبق بيانه ثم لما فرغ من
الفصل الاول في الصفات التي يتوقف عليها افعاله تع شرع في الفصل الثاني
في سائر الصفات الثبوتية وفيه ستة مباحث البحث الاول في السمع والبصر فانه تع
سميع بصير قال الامام في المحصل اتفق المسلمون والفلاسفة على انه تع سميع بصير لكنهم اختلفوا
في معناه فقالت الفلاسفة والكعبي وابو الحسين البصري من المعتزلة ذلك عبارة عن علمه بالمسموعات

والبصرات وقال الجمهور منا ومن المعتزلة والكرامية انها صفتان زايدتان على العلم بالمسموعات والبصرات لانه قد دلت الحجج السمعية من الايات والاحاديث على انه سميع بصير ولفظ السمع والبصر ليس بحقيقة في العلم بالمسموعات والمبصرات وصرف اللفظ من الحقيقة بلا قرينة مجاز في الايات والاحاديث غير جايز الا عند الضرورة لوجود المعارض العقلي وليس في العقل منا ما يصرفها اي صرف تلك الحجج عن ظواهرها اي بظواهر تلك الادلة السالمة عن المعارضة العقلية فيكون الله تعالى سميعا بصفة السمع وبصيرا بصفة البصر لما كان المتبادر من لفظ السمع والبصر المدرك بالآلة الجسمانية تعالى الله عنه قال ناقد المحصل والحق ان وصف الله تعالى بالسمع والبصر مستفاد من النقل دائما لم يوصف الله تعالى بالذوق والشم واللمس لان النقل غير وارد بها واذا نظر ذلك من حيث العقل لم يوجد له وجه غير ما ذكره الفلاسفة والكعبي وابو الحسين فكان الحق لزكي قال فيكون عالما بالمسموعات والمبصرات حال حدوثها وهو المعنى بكونه سميعا وبصيرا ولا شك ان هذا ميل عما ذهب اليه القوم الى مذهب الفلاسفة والوجه ان يقول فيكون سميعا بالمسموعات وبصيرا بالمبصرات متعلق صفة السمع وصفة البصر لا بالآلة جسمانية كما في الحيوانات وهو المعنى بكونه سميعا وبصيرا لا كونه عالما بالمسموعات والمبصرات والا فليتجه ان يقال شاهم وذايق على العالم بهما واذن الشرع فيهما وعدم الاذن في الغير لوجود الصفة فيهما وعدم وجود في الغير لا انهما متباينان في الحقيقة لكن اذن الشرع في البعض لا لسبب ولم يأذن في الاخر لان ذلك معنى خارج عن حد التدريب وهذا القدر من الادلة السمعية والضرورة الشرعية وان كانت كافية في بيان هذا المطلب لكن قد استدل بادلة اقناعية منها قوله واستدل بان لكي وان لم يتصف بهما بالسمع والبصر كان ناقصا لانه في كل صفة كمال وفقده نقصان واذا كان مطلقا لكي كذلك فانه تعالى حي بالاتفاق يجب ان يتصف بهذه الصفة قال المصنف هو اي الدليل المذكور اقناعي غير مفيد للمعنى المطلوب في المقام لانه يتوقف على ان كل حي يجب ان يتصف بهما وهو ممنوع لان حيوة الله تعالى مغايرة بالذات والحقيقة لحيوة المخلوق فلا يلزم من كون حيوة المخلوق مصححة لهما ومقتضية اياهما ان يكون حيوة الله تعالى كذلك ولو سلم المناسبة فلعل في مانع كالاحساس وغيره ذلك وايضا يتوقف على ذلك الدليل على ان عدم اتصاف الحي بهما نقص وللمخالف ان يمنعها اي يمنع ان يكون عدم الاتصاف بهما نقصا وقال انما يكون ذلك ان لو كان ذاته تعالى قابلا لهما واجاب على تقدير ان يمتنع يجب عدم الاتصاف بهما والحق ان هذا الذي ذكره القوم يتم في اثبات مطلق ادراك المسموع والمبصر ويتصف ذات الله تعالى بهما ولذلك اتفق العقلاء على كونه تعالى سميعا بصيرا وان اختلفوا في كيفيته وانهما صفتا كمال لا شك فيه فعدمهما نقص لا شبهة فيه يجب ان يتصف الله تعالى بهما واما دلالة على انهما صفتان زايدتان فلا يتم والدليل عليه ان مثل انا اذا علمنا شيئا علما ناجليا ثم ابصرنا مما نجد بالبديهة فرقا بين الحالين ونعلم ان الحالة

الثانية تشتمل على امر زايد مع حصول العلم فيهما فذلك الزايد هو الابصار والمناقش بانه لم لا يجوز ان يكون قسما من العلم لا نقر لان هذا الذي جعل قسما مخصوصا من العلم ممتازا عن الاقسام العلمية هو الابصار وهو بعض صفة وجودية هي البصر يكون مثبتا لتلك الحالة فهذا يتم ذلك الامر ايضا واجيب المخالف بانه تعالى سميع بصير بوجهين الاول ان سمعه وبصره ان كانا قديمين لزم قدم المسموع والمبصر للا يلزم السمع بلا مسموع والبصر بلا مبصر وهو باطل عندكم لان ما سوى الله تعالى حادث عندكم وان كانا محدثين كان ذاته تعالى محل الحوادث وهو محال واجيب عنه بانهما صفتان قديمتان قايمتان بذاته تعالى تعلقان للادراك يعني كان الله تعالى يدرك المسموع بالسمع والمبصر بالبصر وهو اي ذلك الادراك عند تعلقهما اي تعلق السمع بالمسموع والبصر بالمبصر عند وجودهما اي وجود المسموع والمبصر وانتفاء التعلق في الازل لا يستلزم عدم تلك الصفة كما في سمعنا وبصرنا فان طلوعهما بالفعل في وقت لا يوجب انتفاءهما في ذلك الوقت والوجه الحق من وجوههم ان السمع والبصر تأثير للآلة يعني البصر عبارة عن ارتسام الصورة المبصرة في الرطوبة الجليدية والسمع عبارة عن وصول الهواء المتكيف بالصوت الى الصماخ او ادراك مشروط به اي بذلك التاثير كما مذهب اهل الحق وعلى اي كل منهما يتم على الله تعالى واجيب عن هذا الوجه الحق الممنوع بانه لا يلزم من وجودهما فينا مقارنا للتاثير ان يكونا نفس ذلك التاثير او مشروطين به وان سلم فالشاهد فلم قلتم كذلك في الغايب فان ذات الله تعالى وصفاته مخالفة لذواتنا وصفاتنا فجاز ان لا يكون سمعه ولا بصره نفس التاثير ولا مشروطا به والمبحث الثامن من الفصل الثاني في الكلام اي في ان الله تعالى متكلم والدليل عليه انه تواتر اجماع الانبياء عليهم السلام واتفاقهم على ان الله تعالى متكلم فانهم قالوا امرنا الله تعالى بكذا ونهى عن كذا وعليها مدار النبوة وكل ذلك من اقسام الكلام واذا كان معلوما ان من قال صدق الرسول موقوف على التصديق بانه اياه اذ لا طريق له سواه وهو يكون ما لا حاجة عن كونه صادقا وهو كلام مخصوص فاذن قد توقف صدق الرسول على كلامه تعالى فاثبات الكلام بصدقهم دور المعنى اجاب عنه بقوله وثبوت نبوتهم غير موقوف على كلامه تعالى لان الانبياء عليهم السلام اوعلى النبوة واظهروا المعجزة على وفق دعواهم فبذلك يعلم صدقهم فيجب الاقرار به اي بصدقهم على كلامه تعالى ثم ان القوم اختلفوا في ان كلام الله تعالى ما ذا فقالت الاشاعرة وكلامه تعالى ليس بحرف ولا صوت يقومان بذاته تعالى لانه صفة كسايير صفاته تعالى يجب قدمه والموصوف منها حادث فلا يكون صفة له خلافا للحنابلة والكرامية فانهم قالوا كلامه تعالى حروف واصوات قايمة بذاته تعالى كسايير الكلام فان حقيقة الكلام عبارة عنه او يكون من جنس الاصوات والحروف يقومان بغيره بغير ذاته تعالى خلافا للمعتزلة فانهم من جنس الحروف والاصوات والحروف كلها محدثة في الهواء المحفوظ او في لسان جبريل او النبي عليهم وهذا مما يعرف به الاشاعرة ويسمونه

كلاما لفظيا بغير والا على كلامه النفسي ويعرفون كدوثه وعدم قيامه بذاته ﷻ لكن يشبعون
وراءه امرا وقالوا له كلام الله ﷻ هو ليس كذلك بل هو المعنى القايم بالنفس المعبر عنه بالعبارات
المختلفة المتغيرة وهو صفة زايدة قايمة بذاته ﷻ كسايرصفاته ولا تختلف باختلاف الالسنة والاعلمة
لا يتغير بتغير العبارات ولا تكثف باختلاف التعبيرات اخبارا للعلم والارادة اذ ان ذلك
المعنى قد خالفونا ان العلم والارادة فان الله ﷻ امرا بالايمان مع علمه ﷻ بانه لا يؤمن
بعد خلق العلم ومن المعلوم امتناع ارادة ما كلف علمه ﷻ فان مراده يجب ان يحصل فلو
اراد خلاف ما علمه لزم الجهل وهو ﷻ عنه منزه فكان ذلك المعنى غير ارادة ﷻ ايضا والاطناب
في ذلك بحث الكلام كما اطنب القوم فيه قليل الجدوى فان كنه ذاته وصفاته يحجب عن
نظر العقول لا يتأتى الوقوف على ما كان عليه في الواقع ومن المعلوم ان هذا العذر جار في
جميع المباحث الكلامية لا سيما في الالهيات لكن لاقتضاء هنا واطناب القوم
اعتذر واشار بذلك الى ان بحث الكلام شكل لا يتوصل فيه الى ما يتوطن العقل عليه المألوف
والظاهر من كلام الله ﷻ هو الكلام اللفظي لانه المتفق عليه لانه هو المناط لاحكام الكلام واوصافه
كما يتحدى به والمعارضة للمكونين بالامر باتيان المثل والوصف بالانزال والتنزيل وكونه عربيا
ومكتوبا في المصاحف ومنقولا بالتواتر وغير ذلك من الاوصاف المذكورة في القرآن والحديث
وهذا مما اتفق عليه الناس ولا ينكره احد وانما اثبات امر وراءه فلا يساعده النقل
اذ لا نقل من القرآن والحديث على وجوه اصلا ولا العقل لانه لا يعتقض ان نتصف ﷻ لافعاله
الصادرة ولا لاوصافه الكاملة ولا ان ذلك الكلام اللفظي بما ذكروه كلاما نفسيا فان قوله تعالى اقيموا
الصلوة وآتوا الزكوة مثلا كلام لفظي احدثه فيما احدثه وارسله بملائكته الى عباده فكان
ذلك الاحداث والارسال امرا صادرا عنه ﷻ فلا يعتضى غير العلم والقدرة والارادة لاحداثه
كسايرافعاله ﷻ وتمام هذا الامر يتعلقات هذه الصفات كسايرافعاله ﷻ فالحاجة
الى اثبات امر وراءه مع اتفاقهم على انه لا يجوز اثبات امر لله ﷻ لا يعضده الضرورة ولا تكاد
الحاجة وما قيل من انه ﷻ قد يأمر بما يعلم خلافه وبما لا يريده غيره اورد لان توقف وجوده على
تعلقها لا يعضد التوافق ولا يناف التخالف لكن ومصلحتي التي اوجدوه في النفوس الجزئية
مما سموه بالكلام النفسي اطلاق الكلام عليه بعيد عن العرف واللغة وبما استشهدوا
به من مثل قول الشاعر ان الكلام لفي الفواد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا
من كنايات الشواء واطلاقات البلغاء اسم المبداء لما له المبداء ولا يعتد به هنا والاعتراض
ذلك الى ان يطلق للفرس والابكم المتكلم فان تلك الحالة وجدت فيهما ولم يقل به احد ثم ان صفة
الكمال التي يجب ان يتصف به ذات واجب الوجود الموصوف بالفعل كجميع صفات الكمال
هو القدرة على الكلام وهو كذلك من الازل الى الابد واما نفس الكلام فلا لانه بدون المخاطب

والسامع حدث وهو ﷻ عنه منزه وايضا لو كان كلام الله ﷻ صفة القايم بذاته لكان الذي
قراناه غيره قطعا قراناه للدلالة عليه فيجوز التعبير عنه بغير ما هو كلام الله ﷻ ولم يقل به احد بل كفر
قائله وجانب الادب من جواز قراءة القرآن بلسان الفرس غير معلوم ورود رجوعه
ولو سلم وهو خطاء فاحتجوا به ولم يقبل منه احد من اصحابه وقولهم بانه ﷻ على تقدير ان يتكلم بكلا
لفظي يكون محل الحوادث لان كونه محلا لمثل تلك الحوادث لا يقتضي كونه حادثا فان ذلك
انما يتم في الصفات الوجودية اللازمة لذاته والصفة اللازمة ههنا هو العلم والقدرة على الكلام
والارادة ذلك لان الكلام فانه انما يتحقق بحسب ما يعتضيه من الامور الحادثة وصفة الكمال
لله ﷻ مبدأه والقدرة لا نفسه ثم ان ههنا بحثا اخر هو ان كلام الله ﷻ معنى قايم محل موجود
متحقق في الخارج لا من الامور الاعتبارية ومثل ذلك انما يتعين ويتشخص بتعين محله ويتعدد
بتعدده كما تحقق في موضوعه فيجب ان لا يكون الذي قراه النبي عم غير كلام الله ﷻ وما قراناه
غير ما قراه النبي عم وغير ذلك بل مثله وليس كذلك والجواب ان تعين الكلام وتشخصه انما هو
بترتب مخصوص ونظم معين ووضع مخصوص بين حروفها وكلماتها فمهما اخذت هذه الامور
اخذ شخص الكلام وكان كلاما مخصوصا وشخصا معينا ومتى اختلف في شيء منها اختلف
اشخاصه فهذه المعاني كلام الله ﷻ لا يختلف اصلا فهو واحد بعينه وانما يلحظ به كالالفاظ و
انما القايم بالالفاظ يلحظ المتغير بتغير اشخاصه والكلام واحد بعينه وكذا الحال في كلام الله ﷻ فانه
واحد بعينه في جميع المصاحف والالسنة لا يقبل التعدد والتغير اصلا ولا يليق بالتبذل كذلك
الامر في جميع انواع الكلام من القصايد والاشعار والامثال فان شيئا منها لا يتعدد ويتعدد
المتعلقين فلا يتخدا وهم ونظر في ذلك ان حيولي العناصر شخص واحد بالنوع لكنها مع
ان العناصر اجناس متباينة وانواع مختلفة وهيولاها واحدة بالشخص واكثر فيه ان التميز
الشخصي بحسب الاشتراك الذاتي فاذا انتهت الوحدة الذاتية الى مرتبة ليست
تحتها وحدات ذاتية فكان ذلك الواحد شخصا فالاختلاف فيه لا يفيد التعدد الشخصي فاذا
انتهت درجة الوحدة الذاتية الى هيولى العناصر كانت ممتنعا عدوه الذاتي فكان شخصا
واحدا لا يقبل التعدد والتشخص وكذا الحال في مثل كلام الله ﷻ وقصايد الشعراء وغير ذلك فان
التعدد بالصور المختلفة في الهيولى وبالالسنة المختلفة في الكلام كتعدد العوارض بشخص
واحد بالكيفيات والاينات والاحوال فلا كل بعينه ولا تبدل لشخصه وهذا سر دقيق
ومعنى عظيم يجب ان يحفظ على ما سمع منا فانه لعدم احاطة بعض الفضلاء هذا حكم بان
وحده كلام الله ﷻ ووحدة نوعيه فاثبت كلام الله ﷻ غير تعدد الاشخاص واتحد والامثال
ان لا يكون ما نواه بعين ما قراه النبي عم والاصحاب رضوان الله عليهم اجمعين ثم على
كونه ﷻ متكلما فرع هو ان خبره ﷻ صدق اي صادق لما احتمل الكذب اتفاقا من المعتزلة

والاشاعرة حجة المعتزلة ان الكذب قبيح وهو على الله تعالى ولانه ينافي مصالح العباد لارتفاع
الامن والوثوق عليه في الوعد والوعيد وما ينافي مصالحهم ينافي غرض الله تعالى وجه الاشاعرة قولهم
لان الكذب نقص والنقص على الله تعالى محال اما الكذب نقص فلان الاصل في الاخبار هو الصدق
لانه صفة كمال للمخبر وضده نقص شائع من صفة نقصان لا يرى ان الكذب اما لخوف او لعجز
وظاهر انهما نقص او لخداع واضرار الغير وهو حيث قبح وهو نقص ايضا لانه يستلزم فقد
ولغير ذلك من الاوصاف الردية فيستلزم النقص لذاته اما في الكلام النفسي فظاهر لانه نقص
في صفة من صفاته واما في اللفظي فلان فعل ما عدم به فاعله ويلام عليه انما يكون لامور ردى
كما قلنا كالخوف والعجز وحيث القبح وغير ذلك وكل منها يوجب النقص وهو على الله تعالى
وبما ذكرناه اندفع ما قيل من ان الدليل جار في الكلام النفسي لانه نقص في صفة من صفاته
واما في اللفظي فيكون نقصا في الفعل فيرجع الى القبح العقلي وهو جايز عند الاشاعرة فلا يتم
وليلهم في اللفظي لانا نقول ان النقص في العقل يؤدي الى النقص في الذات واطلاق المعزلة
على ذلك النقص بما عقليا لا ينافي غرض الاشاعرة والبحث الثالث في البقاء اتفقوا على
انه تعالى باق لكن اختلفوا في ان بقاءه صفة ثبوتية زايدة او هو عبارة عن نفس الوجود وفي الثاني
لا امر زايد عليه مغاير له ذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري ومعتزلة بغداد والى انه تعالى باق ببقاء
هو صفة وجودي زايد على ذاته تعالى ومغاير له ونفاه القاضي ابو بكر الباقلاني والامام الحرمين
والامام الرازي ومعتزلة البصرة فقالوا هو نفس الوجود في الزمان الثاني لا امر زايد عليه واحتجوا
احتجوا بان البقاء لو كان وصفا موجودا زايدا على وجوده تعالى لكان ذلك الوصف الوجودي باقيا
ببقاء ان لم يكن الواجب باقيا او اتصف الشيء بنفسه او مثله وكل منها محال وما لزم
التسلسل في البقاءات المرتبة الموجودة معا والجواب عن هذه الحجة ان يقال سلمنا انه ليس
بباق لان الباقي شيء يتصف بالبقاء والشيء لا يتصف بنفسه ولا بمثله وما قلتم من انه لو لم يكن
باقيا لم يكن الواجب الوجود باقيا غير وارد لان امتناع اتصاف الشيء بنفسه لا يستلزم امتناع
اتصاف الغير بذلك الشيء او اتصافه بضده والوجه في اطلاق المشتقات على ما فقد الاشتقاق
هو الاشعار بان ما يترتب على المشتق لعلية ما خذ الاشتقاق مترتب على ما فقد الاشتقاق
لنفسه وعلى هذا التقرير لا يلزم ما لزم على من قال انه باق ببقاء هو عينه كون الوجود والامكان
الاعم من ان يكون من الانواع المكررة فيكون امرا اعتباريا وهو مطلوب الخصم ومن
انه لو كان باقيا ببقاء اتصف الذات لزم الدور ولو كان باقيا بنفسه والذات باق بالبقاء انعكس
اليه انقلب الذات صفة والصفة ذاتا لان كلا منها انما يتصور في كون البقاء باقيا واما على
ما قلنا من انه ليس بباق ولا غير باق والترديد المذكور فيه غير جار فلا يلزم شيء مما ذكروا
عليه ايضا بان كونه تعالى باقيا لو كان لبقاء زايد على ذاته قايم به لكان واجب الوجود غير باق لان

بل كان باقيا بالغير فكان واجبا بالغير هذا خلف والجواب ان البقاء وصف لازم لذاته تعالى ممتنع
انفكاكه عنه فاذا تصورناه منفكا عنه فقد تصورنا محالا ولا ضير في استلزام المحال انما المحال جواز
خلوه عنه في نفس الامر ولا يلزم ذلك من كون البقاء زايدا قايما به اجيب الشيخ وسايرين قال
بثبوت البقاء بان الشيء حال حدوثه لا يكون باقيا يصير بعد زمان حدوثه باقيا فهناك قد
يتغير الامر ويتبدل والتغير يعني حصول امر بعد عالم يحصل ليس في ذاته ذات الحادث ولا في
عدم محض اذ الذات بعينه من اول وجوده الى آخره وتبدل الاعوام غير متصور فتعين ان
هناك امرا وجوديا يحتاج اليه البقاء وهو المطلوب ونوقض ذلك الدليل بالحدوث
فانه على تقدير صحته يلزم ان يكون للحدوث وجود ايضا لان الشيء في اول وجوده كان
حادثا يعني كان ابتداء وجوده في الزمان الماضي والثالث لا يكون كذلك فقد حصل هناك
امر ثم زال فالحاصل اولا لا يكون ذات الموجود ولا امرا عدميا لما ذكر فتعين انه امر
وجودي عبر عنه بالحدوث والحاصل ان الحصول بعد العدم كالحصول بعد الحصول في الدلالة
على الانية وقد ثبت عدمية الحدوث عند القايلين بوجوديه البقاء فقد انتقض دليلهم
ثم لما كان مظنة ان يقال ان وجود الواجب مغاير لوجودات الممكنات فالدليل المذكور
والنقض بالحدوث انما يجري فيها والكلام في بقاء الواجب قال المص واعلم ان المعقول
من بقاء الباري تعالى امتناع عدمه ومن بقاء الحوادث مقارنة وجوده بالزمانين فصاعدا
وقد عرفت ان الامتناع المذكور ومقارنة الزمان كل منهما من المعاني العقلية التي لا وجود لها
في الخارج فالبقاء في الممكن والواجب امر اعتباري لا موجود زايد على الذات فتدبر سواء في الواجب
والممكن وبحد والاتصاف بصفة وكذا زواله بعد حصوله لا بعد وجوديه كيف ومعنى الباري تعالى
مع الحوادث واتصاف الاشياء بالعدمات وزوال ذلك الاتصاف والاولى ان نورد دليل
المثبتين بانه تعالى موجود في جميع الازمنة وقبل الزمان وبعده بوجود مستمر دايم فان العقل
يحكم بان هناك امرا وراء الوجود والذات هو استمرار وجوده وعدم صوله الفناء اما
تحقق ذلك المعنى فلا ينكره احد واما كونه وصفا وجوديا فلانه يتصف بأوصاف وجودية مثل كونه
اتم واكمل واقوى واولى وغير ذلك من الاوصاف الدالة على الوجود ولا يرد النقض بالحدوث
لان الحدوث لا يصف شيئا منها ولو سلم فوجوده تعالى لا يتصف بالحدوث اصلا واتصاف
وجود الممكنات لا يرد نقضا بالقياس الى البقاء الواجبي لاختلاف الوجودين المبحث
الرابع من مباحث الفصل الثاني صفات اخر غير ما ذكره جمهور المتكلمين من السبع التي
هي الحيوة والعلم والقدرة والارادة والسمع والبصر والكلام او الثمان التي هي السبع
المذكورة وصفة البقاء اثبتها اي اثبت تلك الصفات الاخر الشيخ ابو الحسن الاشعري و
المص اورد بعضها منها فقال وهي الاستواء فانه صفة لله تعالى زايدة على ذاته مغايرة للصفات

المذكورة لقوله ﷺ الرحمن على العرش استوى والوجه الرابع لقوله ﷺ ويبقى وجه ربك ذو الجلال
والاكرام وقوله ﷺ وكل شيء هالك الا وجهه قال الشيخ في احد قوليه وابو اسحاق الاسفرائني
وبعض من السلف انه صفة ثبوتية زايدة على الذات مغايرة لسايرالصفات وفي قوله الاخر
وهو الصحيح انه الوجود واليد وقوله ﷺ يد الله فوق ايديهم وقوله ﷺ ما منعك ان تسجد لما
خلقت بيدي قال الشيخ انها صفتان وجوديتان على الذات وسايرالصفات لا بمعنى
لخارجيين وعليه بعض السلف ومال اليه القاضي في بعض كتبه والعين لقوله ﷺ واصنع الفلك
باعيننا ووحينا وقوله ﷺ ولتصنع على عيني قال الشيخ تارة انها صفة زايدة وتارة انها ابعاض
وانما ذهب الشيخ الى انها صفات وجودية زايدة والذهاب الى تلك الصفات للظواهر الواردة
بذكرها من الايات والاحاديث فان الظاهر منها هو ان يكون هذه المعاني صفات ثابتة لله ﷻ
مغايرة لسايرالصفات لان معانيها الموضوعة لها فان كلا منها موضوع لامر جسماني
الجوارح ويخبرنا واولها اي اول تلك الظواهر الواردة الباقون من غير الشيخ واتباعه من المتكلمين
بتاويلات بعيدة عن الفهم وقالوا المراد من الاستواء الاستيلاء وهو قد يستعمل فيه يقال
اشتد ساعد فلان استوى عمرو على العراق من غير سيف ودم مهراق اي استولى وغلب وقال الاخر
فلما علونا واستوينا عليهم تركناهم صرعى نسر وطايرا اي واستوينا وقبل الاستواء ههنا
بمعنى القصد مثل قوله ﷻ ثم استوى الى السماء اي قصد قبل وجب ان يتعدى بالى دون على فانا نقول
المراد باليد القدرة قوله ﷺ خلقت بيدي اي بقدرة تامة كاملة وانما اسند خلق آدم عليه السلام
الى قدرته الكاملة مع ان الكل بها لكرامة قوله ﷺ ان طهر بيتي للطايفين تكريما للكعبة والمراد بالوجه
الوجود فان اللغة موضوع للجارحة المخصوصة فلا يجوز ارادتها منه ﷺ ولا يجوز وصفه بما لا يعقله
المخاطب المقصود من الاوضاع تفهيم المخاطب فالاقرب الظاهر ان يجوز عينا الوجود والذات
الموصوف بجميع صفاته الكاملة فانه هو الباقي وقالوا المراد بالعين البصر فان اثبات الجارحة
ممتنع والحمل على المجاز من صفة لا يعرفها السامع اهمال فيجب ان يكون مجازا عن البصر وواحد
قوى الشيخ فيها وتظافر الجمع للتعظيم وبعد ما نقل الاقوال الغوم حاكم الحص وغيره الحق حيث قال الاولى
في هذه الظواهر المختلف فيها هو اتباع السلف في الايمان بها وقبول آمنا به كل من عند ربنا والاتباع
المتشابه وابتغاء التاويل والرد في علمها تفصيلا الى الله ﷻ فانها متشابهات لا يعلم تاويلها الا الله و
الراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا الا وهذه الذي ذكره المعتبر من الصفات
المختلف فيها ما نسب اثباتها الى الشيخ واثبت غيره صفات وراء هذه الاربعة اثبت ابو الحسن
صفة توجب الاستغناء عن المكان والقاضي ثلثة اخرى هي ادراك الشم والذوق واللمس وعبد
الله ابن سعيد القدم وراء البقاء وابو سهل الصعلوكي علما حسب كل معلوم وقدرة
حسب كل مقدور وابو عبد الله ابن سعيد الرحمة والكرم والرضا وراء الارادة واثبت بعض

اليمين والكتاب في كل منها كالكلام فيما سبق ولا فايدة في ايرادها ولي ان اثبات
امثال هذه المقاسة ﷺ مثل ما في المخلوق لا يستقيم اصلا ويخرج عما لا يتصور فوجب ان يقال انه ﷺ
قادر على كل منها وكل منها حاصل له بلا آلة ولا جارحة ولا خصوصية وضع فذات الله ﷻ وصفاته وراء
ادراك البشر فالعلم فيه عدم العلم اصلا والتوقف في النفي والاثبات والمبحث الخامس
من مباحث الفصل الثاني في التكوين افرد بالذكر مع انه من الصفات المختلف فيها للاعتناء
بشانه ولكثرة مباحثه ولان القائل به اكثر قالت المعتزلة من المتكلمين التكوين صفة قديمة تغاير
القدرة خفي القدرة بالذكر في المغايرة لان الاشتباه فيها فان متعلق القدرة قد لا يوجد
اصلا لانها يتعلق بذوات الممكنات قبل ان يتعلق بها الارادة ويتعلق بالضدين وبالطرفين
ولو وجد كل متعلقها لاجتمع الضدان ونقيضان بخلاف متعلق التكوين فانه صفة يتعلق بما يتعلق
بالارادة حتى لم يوجد لا اختلاف والتقدم على الشيء والتاخر عنه يوجب التغاير ايضا
القدرة يتعلق بامكان الشيء حتى يشتون له ﷺ صفة القدرة بالقياس الى امكان الممكن
وكونه جايز الصدور من الواجب ﷻ من غير وجوب والبحث عنه لا يمنع ان الامكان اثر او يتعلق
به القدرة لانه من لوازم ذات الممكن فلا يكون متعلق القدرة ولا يجوز ان يعلل بعلة والتكوين
يتعلق بوجوده اي بوجود والكون بمعنى هو يتعلق بالمقدور للاجاد بالفعل والحاصل انهم اثبتوا
له ﷻ صفات بحسب اقتضاء وجودات الممكنات وصدورها عنه فاثبتوا في وجه امكان
الممكن وكونه جايز الوقوع واللاوقوع لرفع الجور والايجاب صفة بحسبها يصح منه الفعل والترك
فسموها القدرة يجب ان يساوي نسبته ﷻ بحسب تلك الصفة الى جميع الاوقات والى
جميع الممكنات من الاضداد والمنافيات لتلزم اما وجوب صدور شيء او امتناع صدوره
وهي صفة كان اثبتها العقل فيه ﷻ ونفى بها الفعل ثم اثبتوا له ﷻ صفة اخرى يتمكن بها
الاول يسمونها الارادة وهي لا يكون بسبب الوجود والايجاد غير الترجيح فيثبتون لايجاد
الموجودات صفة اخرى بها يوجد الموجودات بالفعل ويسمونها التكوين فاذا اختلف
كل من الدرجات اختلف كل من الصفات ولعل مرادهم هذا وهو المناسب للقواعد
الكلامية من اثبات صفة لله ﷻ لكل معنى لا بد له من مصدر وفعله او لكمال ذاته والانفس
الذات كاف في المعنى حسب الشرايط والاعتبارات لتحقق هذه المعاني كلها فيما ذكرناه
اندفع ما قيل والحق ان القدرة والارادة سما المتعلقان بوجود الاثر ولا حاجة الى اثبات
صفة اخرى واندفع ايضا ما ذكره المعتبر من قوله قلنا الامكان بالذات فلا يكون بالغير فان
القدرة هو الايجاد ولا الامكان لما ذكرنا من ان معنى تعلق القدرة بالامكان ان يثبت له ﷻ
القدرة بالقياس الى امكان الممكن لا ان يكون الامكان اثر القدرة فانه من لوازم ذات
الممكن لا يجوز ان يعلل بعلة قوله والتكوين عند القايلين هو المتعلق الحالي بمعنى هو صفة

سعلق بالمقدور حال وجوده لا قبله كالقدرة والارادة ولذلك يترتب عليه الوجود وجب به ولا سلكي
عنه ولا يترتب على القدرة ولا على الارادة بدون قوله كن كما قال الله تعالى انما امرنا لشئ اذا اردناه
ان يقول لكن فيكون ولم يقل اذا اردنا فيكون ولا اذا قدرنا فيكون والوجوب المترتب
على التكوين بعد تعلق القدرة والارادة بحسب القدرة والاختيار لا ينفيه ولا يعني الايجاب المنوع
الذي هو الايجاب الذاتي والبحث السادس من مباحث الفصل الثاني انه سبحانه وتعالى يصح
ان يرى في الدنيا والآخرة عند اهل السنة خلافا للمعتزلة والخوارج لنا قوله تعالى للذين احسنوا
الحسنى وزيادة والحسنى الجنة والزيادة النظر الى وجه الله تعالى كما ورد في الحديث الصحيح
البدر كما ترون ربكم يوم القيمة كما ترون القمر ليلة البدر والرؤية حالة وجدانية لا يصح
ان يعرف لكن يجوز ان ينبه عليه وينبهوا عليها ههنا لتعيين محل النزاع وقالوا والمراد بالرؤية
حالة يجدها الانسان حين ما يرى الشئ بعد علمه جليا او براه اولا ثم بغمض عينيه فانه يجد التفرقة
بين الحالتين والرؤية وبين العلم الجلي بالبديهة ويجد في الرؤية امرا زايدا وذلك الامر هو الرؤية
ثم انك قد علمت ان الله تعالى ليس بجسم ولا جسماني ولا في جهة وسيجيء عليه الدلائل والمواجهة
وتعليب حدقة ونحوه ونحو ذلك مما يصح لهم الرؤية بالنسبة اليه تعالى هذه الحالة المعتبرة شرعا بالرؤية
يدون هذه الشرايط فانه رؤية المخلوق امر لا نعقله خلاف اجماع اهل السنة كلهم على ان رؤية الله تعالى
في الدنيا والآخرة جايزة عقلا واختلفوا في جوازها بالنظر الى الدنيا فاثبته بعضهم ونفاه الاخرون
وهل يجوز في المنام قيل لا وقيل نعم والحق انه يجوز وامارؤيته تعالى فانه خلاف فيه بينهم هذا ما
يفرد به اهل السنة وخالفهم في ذلك سايرالفرق اما المعتزلة فقالوا الرؤية عبارة عن تأثر الحاسة
عن المرئي وذلك غير متصور في حقه تعالى والبه اشار بقوله خلافا للمعتزلة واما الكرامية والمجسمة وان
جوزوا كونه تعالى مرئيا لكن على اعتقادهم كونه تعالى جسما وفي جهة واما الذي للاحكام فلا جهة تهو
عندهم ما يمنع وجوده فضلا عن ان يكون مرئيا وللرد عليهم قال من غير ازدحام ولا اتصال شعاع
وحصول مواجهة خلافا للمشبهة والكرامية وههنا امران الاول انه هل يجوز رؤية الله تعالى وان لم يكن
من غير ازدحام ولا اتصال شعاع ومواجهة ومقابلة فجوزه اهل السنة ومنعه المعتزلة والثاني
انه هل يحتاج الرؤية بدون هذه الامور ام لا فجوزه اهل السنة ومنعه الكرامية والمجسمة ولا اهل
السنة لكل من الامرين دليلا اما الاول وهو صحة رؤية الله تعالى مطلقا فيدل عليه وجوه سبعة الاول
ان موسى عليه السلام سئال الرؤية حيث قال رب ارني انظر اليك قال لن تراني لكن انظر الى الجبل فان
استقر مكانه فسوف تراني فهذه الآية يدل على صحة الرؤية من وجهين الاول ان موسى عليه السلام سئال
الرؤية ولو استحالت ولم يعلم استحالته كان سؤاله جهلا ولما اجل ما لا يجوز على الله تعالى لا يعتمد على
كلامه فلا يكون نبيا او علم استحالته وطلب فيكون عبثا ولا يجوز ذلك على الانبياء لان اقوالهم
وافعالهم حجج يجب ان يعمل بها واذا ثبت انه تعالى علق ثبوتها باستقرار الجبل وهو من حيث هو ممكن فكذا المعلق
به ولو كان ممتنعا لامكن صدق الملزوم بدون صدق اللازم وهو محال وهذان الوجهان كما ترى

كل منهما مستقل مستفاد من النقل المذكور فالوجهان يجعل الكل دليلا واحدا نقليا ويكون التفصيل
المذكور تفصيلا للوجه الدالة واعترض المعتزلي على جزئي الوجهين من وجوه اما على الاول فقال
ابو الهذيل متبعوه والجبائي واكثر معتزلة البصرة ان الرؤية ههنا بمعنى العلم والجواب انه خلاف
الظاهر فلا يجوز الا لدليل ولا دليل ولان الرؤية بمعنى العلم في الآية يقتضي ان يكون النظر كذلك بمعنى
العلم ليتوافق الشرط والجزاء والنظر وان جاز ان يكون بمعنى العلم لكن لا يتعدى ذلك بالى وان
لم يكن النظر المرتب عليها بمعنى العلم فيستقل وقال الكعبي ومعتزلة بغداد ان في الكلام مضافا
محذوفا تقديره رب ارني علما من اعلامك وانك واجب عنه ايضا بانه خلاف الظاهر ولقوله تعالى
لن تراني نفي لرؤيته ذاته لا لرؤيته علم لان عدم استقرار الجبل علم من الاعلام فلا يطابق السؤال
الجواب وقال الجاحظ ومتبعوه طلب موسى عليه السلام لاظهار امتناعه على قومه واجب بانه خلاف
الظاهر وبان مجرد المنع وزجرهم عنه على ذلك التعنت كما فعل موسى عليه السلام معهم حيث قالوا
اجعل لنا الها كما لهم الهة قال موسى انكم قوم تجهلون واما على الثاني فمن وجهين الاول ان
الشرط انما استقر ار الجبل امر زماني اختلف احواله باختلاف الازمان ولا يجوز ان يراد به
ان استقرار زمان سكونه لانه مستقر في ذلك الزمان ولا رؤية فتعين ان اراد به ان استقرار زمان
حركته وهو ممتنع لاستلزامه اجتماع المتنافيين فقد علقت الرؤية بامر محال فتعين انها محال
وللجواب بان المراد الاستقرار من حيث هو او المراد الاستقرار حال الحركة وهو جايز ليس
بشئ لان الوضع من طلب تعيين زمان الاستقرار بالجبل من حيث هو وايضا انما يكون
زمان الحركة باعتبار وجود الحركة فيه والاستقرار بهذا الاعتبار محال بل الجواب ان يقال
المراد زمان ظهور رؤيات الله تعالى للجبل فان ذلك الزمان ممكن استقراره واما ان موسى عليه السلام
لم يقصد به بيان الامكان او الامتناع بل مقصوده بيان عدم وقوعه لعدم المعلق بها وللجواب
ان عدم القصد بالشئ لا ينافي ثبوت ذلك الشئ والكلام لكل من طرفي المتنازعين كثيرة من
ان تحصى ولنكتف بهذا القدر والثاني من تلك الوجوه السبعة قوله تعالى وجوه يومئذ ناظرة الى ربها
ناظرة وجه دلالته انه لا بد من ان يراد بالنظر نفس الرؤية وهو الظاهر وتقليب الحدقة نحو الجوانب وهو
يكون غير جايز في حقه تعالى فيجب ان يحمل على سببه وهو سايغ في المجاز قيل قد تستعمل النظر في طلب
الرؤية بدون الرؤية نحو نظرت الى الهلال فلم ارني فلا يكون مستلزما به خروج عن جواز الاستعمال
بطريق المجاز في الرؤية فيجوز ان يراد به شئ آخر مثل ان يراد ناظرة الى آلاء ربها او الى ثواب ربها
والجواب ان تعليب الحدقة ظاهر في كونه سبب الرؤية واستعمال في غيره خلاف الظاهر لا يعتمد
به والرابع من تلك الوجوه السبعة قوله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون وعيد الكفار بكونهم
محجوبين وهذه الوجوه المذكورة كلها سمعية ولها ايضا وجوه عقلية اوردها القوم اقوالا
منسوبة الى الشيخ الاشعري والقاضي ابي بكر وسايرها الاشاعرة وهو قوله واستدل على جواز

صحة رؤية الله بان الجسم مرئي لانا نرى الطويل والعريض والعميق فنرى الطول هناك قطعا
والطويل المرئي ليس بعرض اذ لو كان عرضا لكان قيامه اما بجزء واحد لا يتجزى للجسم فيكون الطويل
الذي فرض انه عرض الكرة مقدارا من محل قام به فينقسم ذلك العرض وحله غير منقسم فيوجد العرض
بدون المحل فيلزم قيام العرض بدون المحل وهو ظاهر البطلان او كان قيامه بأكثر من جزء واحد فيعود
العرض الواحد شخصه بالمتعدد وايّ محال متعددة وهو محال فتعين ان المرئي هناك الذي عبرنا عنه
بالطويل جسم ثبت ان الجسم مرئي والعرض ايضا كالاضواء والالوان والحركة والسكون والاجتماع
والافتراق وغير ذلك مرئي واذا كان كل منهما مرئيا كان لكل منهما صحيح الرؤية فالصحيح مشترك لانه
مدار لحكم مشترك بينهما فيجب ان يكون مشتركا وهو اي ذلك المشترك اما الحدوث او الوجود اذ لا
مشترك بينهما غيرهما والحال ان الاول ممنوع للحدوث امر عدمي لانه عبارة عن عدم المسبوقية بالوجود
فتعين الثاني اي كون علة الرؤية هي الوجود والوجود مشترك بين الواجب والممكن فاذا كان
سببا للرؤية فالممكن فلا اقل من ان يكون سببا لجواز الرؤية فالواجب فظهر صحة رؤية الواجب
واعترض عليه اي على الدليل المذكور بان التاليف عرض يعني لانم ان المرئي هناك هو الطويل بل
المرئي تاليف الجواهر بعضها مع بعض والتاليف عرض قايم بالاجزاء المتالفة فليس هناك مرئي هو
جسم وايضا الصحة الخ تسلم انها بعض علة مشتركة بين الجسم والعرض حتى لانها عبارة عن
عدم امتناع الرؤية فلا حاجة الى سبب وان سلم انها وجودية مستندة الى سبب فلانم وجوب
كونه اي كون ذلك السبب مشتركا وجوديا فان المختلفين قد يشتركان في اثر واحد بالنوع كالحرارة
للشمس والنار والحركة فيجوز اشتراكهما في سبب اصلا وان سلم ان السبب يجب ان يكون
مشتركا لكن لانم ان الحدوث لا يصلح للعلية قولكم انه عدمي قلنا والعدمي عما كانت عدميته جايز
ان يكون معلولا لعدم آخر هو علة مشتركة بين صحتي رؤية الجسم والعرض فلا يكون الوجود
سببا للرؤية مشتركا بينهما وبين الواجب وان سلم ان مصحح الرؤية فيهما هو الوجود المشترك
بين الواجب والممكن لكن نعول عليه لا يجوز ان يمتنع رؤية الله لانا نعلم ان الصفات شرط ذلك في خواص
الممكن او وجود مانع من خواص الواجب فلانم لا يجوز ان يكون ماهية الله او صفة من صفاته
مانعة من الرؤية واحتج المعتزلة على امتناع صحة رؤيته بوجوه كثيرة ذكره المص منها ستة
اوجه الاول قوله لا يدركه الابصار وهو يدرك الابصار والاستدلال به من وجهين احدهما ان حا
تيل هذه الآية وما بعدها مما ذكر في معرض الثناء والتعظيم فوجب ان يكون هذه الآية ايضا كذلك
لئلا يتفكك واذا كان ذلك تعظيما كان خلافه قدحا يجب تنزيه الله تعالى عنه وثانيهما ان قوله لا يدركه الابصار
يقتضي ان لا يدركه البصر الواحد او بعضه ان اصلا والا لصدق يدركه الابصار وكذب قوله لا يدركه اذ لا
قايل بالفرق واجيب بان الادراك هو الاحاطة بجميع جوانب المرئي لان اصل معناه هو اللحوق
يقال ادركت الشيء اي لحقته فلا ستعمل الا فيما له مناسب لاصل معناه وهو ما له جوانب فيصل

معنى الآية الى نفي الرؤية على سبيل الاحاطة فلا يلزم من نفي الرؤية على سبيل الاحاطة نفيها مطلقا
هذا الجواب للاعام من الحصل وقال ناقد الحصل هو ليس بصحيح لانهم يقولون ادركت الشمس
والنار ولم يريدوا ادراكهما من جميع جوانبها فالمراد انه اتى بما يستعمل ذلك فيما له جوانب نفي
الامر سواء اراد المستعمل الاحاطة او لم يرد وقال الناقد والجواب الصحيح انه تعالى نفى الادراك بالابصار
الذي من شرطه ارتسام الشبح او خروج الشعاع واما الحالة التي تحصل بعد حصول احد هذين
الامرين من غير حصول احدهما فلم ينفها اقول وهذا ليس بصحيح ايضا لان المراد من الابصار هو
الحالة المخصوصة المعبر عنها بالرؤية هو مدار النفي والاثبات من الطرفين واما انها قد وجدت
بارتسام الشبح او خروج الشعاع كما قال به الفلاسفة او مجرد اتحاد الله تعالى كما قال به اهل
السنة فموضوع الفرع خارج عن مضمون الآية فلا يجوز ان يصرف النفي او الاثبات في الآية
الى شيء منها واجيب ايضا عن احتجاجهم بقوله تعالى لا يدركه الابصار بان معنى الآية لا يدركه
جميع الابصار لان الابصار جمع محلى باللام الاستغراقية فيفيد معنى الكلية فيكون معنى الكلية
فيكون قولنا لا يدركه الابصار موجبة كلية قد دخل عليها لا ورفع الموجبة الكلية سالبة جزئية
وذلك لا ينافي ثبوت الموجبة الجزئية اعني ادراك البعض من الابصار والحاصل ان دخول اللام معتبر
في الاعتبار على النفي فقد دخل النفي على العموم ونفى العموم لا يناقض الخصوص واما اعتبار ان
العموم قد دخل على النفي فكان عاما فكان قوله تعالى لا يدركه الابصار في قوة سالبة كلية فهو بعيد
عن الوضع المطبوع هذا اذا كان اللام في الجمع للعموم واما اذا لم يكن هكذا كان القضية سالبة مهملة
في قوة الجزئية فالمعنى لا يدركه بعض الابصار وتخصيص البعض بالنفي يدل بطريق المفهوم على الاثبات
للبعض الآخر فكانت الآية حجة لنا لا علينا ولو سلم لكن لانم انها دايمة فانها يجوز ان يكون
مطلقة تختص ببعض الزمان واحتج من جوز اهل الاعتزال قوله تعالى لن ترانى وكلمة لن للتابيد
في النفي بدليل قوله تعالى لن تتبعونا ونفي الرؤية في حق موسى عليه السلام على التابيد نفي
حق غيره لانه لو صح ان يراه احد ليراه موسى الكليم واجيب عن هذا الوجه بالمنع بان يقال لانم
ان كلمة لن لتابيد النفي لكن قد يكون لتاكيد النفي المستقبل قال الله تعالى ولن يتمنوه ابدا فانه
مع كونه موكدا ابدا لا يكون للتابيد لان الكفار يتمنون الموت في الآخرة للتخلص عن العقوبة
والجواب ان تمني الموت في الآية بسبب الدنيا وفي الآخرة لا يقع ابدية والثالث من حجهم
قوله تعالى وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا ومن وراء حجاب او يرسل رسولا فيوحي باذنه
ما يشاء قالوا هذه الآية يدل على ان الله تعالى لا يرى لبشر لحديث عايشة رضي الله عنها من زعم
ان محمدا راى ربه فقد اعظم الفرية على الله تعالى ثم قالت هذه الآية فقد استدلت بها على امتناع الرؤية
فلا اقل من ان يمتنع وقت الرؤية مع ان وقت الكلام اولى بالرؤية فامتناعه فيه دليل على امتناعه
في ساير الاوقات اذ لا قايل بالفرق واجيب بان الوحي كلام يسمع بسرعة بغير بالترتيب

حروف ولا تقدم بعض جزء الكلام على بعض سواء كان المتكلم مجودا عن السامع كما موسى عليه السلام
او لم يكن كما روى عن النبي عليه السلام ع حدث الموانع ومعاند به ع حدث الرؤية وعطف قوله
او من وراء حجاب لخصصه بالشاهد لان وحيا جعل مقابلا للتكلم من وراء حجاب وبواسطة
رسول فلا بد وان يكون بالشاهدة والا فلا وجه للمقابلة والرابع من حجهم انهم احتجوا على امتناع
الرؤية بانه سبحانه وتع استعظم طلب رؤيته ورتب الوعيد والذم عليه حيث قال سائلك
اهل الكتاب ان ينزل عليهم كتابا من السماء فقد سألوا موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا
الله جهرة فاخذتهم الصاعقة بظلمهم فاذا سمى الله ع هذا السؤال ظلما وجازاهم ع قال باخذ
الصاعقة علم انه امر ممتنع في حقه ع اذ لو جاز كونه مريئا لكان سؤالهم هذا ظلما لهم بمجوزه نايده ولم يكن
ظلما ولا سببا للعقاب واحتجوا ايضا بقوله تع وقال الذين لا يرجون لقاءنا لولا انزل علينا الملائكة
او نرى ربنا لقد استكبروا في انفسهم وعتوا عتوا كبيرا اى قال الكفار لولا انزل علينا الملائكة
ليخبرونا بان النبي عليه السلام مرسل او نرى ربنا لما مرنا باتباعه وتصديقه فاقسم بالله
وقال لقد استكبروا في انفسهم بطلبهم الرؤية وعتوا عتوا كبيرا اى طغوا بطلبهم الرؤية طغيانا
كبيرا اثبت ان بهذه الايات ان طلب الرؤية يترتب عليه العقاب ع الآخر والذم ع الدنيا
فلا يصح الرؤية واجيب عنه بان الاستعظام المفهوم من هذه الايات لطلب الرؤية انما هو
لاجل انهم طلبوا تعنتا وعنادا لانهم طلبوا الرؤية ع الدنيا من غير استعداد ع شانهم ويظنون
انهم يرونه كما يرون الاجسام والاعراض ولم يقبلوا رسالة نبيهم وطلبوا ان يكلموا مخاطبين
الله تع من غير واسطة وهذا استكبار وكفر بالاتفاق فكيف لا يستعظم الله تع وهذه الوجوه المذكورة
من حجهم نقلية ولهم جهنا وجوه عقلية اورد المص بعضها منها قوله والخامس من شبه المنكرين على
صحة رؤية الله تع ان الابصار ع الشاهد كب عند تحقق امور ثمانية ستة منها ممنوع الاعتبار ع حقه
تع واثنان فينا الان فلو جاز رويته ولم نراه الآن فعدم الرؤية بالفعل دال على امتناعها و
تفصيل ذلك انه يجب الرؤية ع الشاهد اذا كان الحواس سليمة ولذلك يختلف مراتب الرؤية
بحسب اختلاف سلامة حاسة البصر وينتفي بانتفائها وكان الشئ جايز الرؤية بان يكون حاضرا
للحاسة والتفت اليه الحاسة ولا يعوض له ما يضاد الادراك كالنوم والغفلة وغير ذلك وكان
المرئي مقابلا للرائي كالجسم الحاذي له ع جهة من الجهات او ع حكمه اى حكم المقابل كالاعراض
القايمة به اى بالجسم فانها مقابل للرائي باعتبار محالها والصور المحسوسة ع المراة فان صورة
المرئي ليست مقابلة للرائي لكن ع حكم المقابل بانعكاس الشعاع البصري من المراة الصقيلة
المقابلة للرائي الى المرئي وكان عالما يكن ع غاية الرقة فان سطح المرئي اذا التصق بسطح البصر بطل
ادراكه بالكلية والبعد لئلا ينطبق ضلعي الشعاع عند زاوية الانعكاس وكان عالما يكن ع غاية
اللطافة بل كان ذو لون ع الجملة وان كان ضعيفا وكان عالما يكن ع غاية الصفو فان الصغير

جدا لا يدرك بالبصر لانطباق ضلعي الشعاع وانتفاء زاوية الانعكاس وكان عالما يكن بينهما حجاب
وهو الجسم الملون المتوسط بين الرائي والمرئي ولا بد ان يعد ايضا كون المرئي مضيئا بذاته او بغيره
ولم يذكره جهنا ان اكتفى بكونه مذكورا ع الكيفيات المبصرة فكذا سايرالشرايط مذكورة جهنا لك
وان اكتفى بكون المرئي جايز الرؤية فكذا سايرالشرايط وبا جملة كب الابصار ع الشاهد عنده
وجود هذه الشروط المذكورة والا لجاز ان يكون كثير منا جبال شاهقة وبحر لا زاخرا و ذلك
سفسطة ظاهرة رافعة الثقة عن القطعيات الستة الاجزة من هذه الشروط لا يمكن اعتبارها
ع رؤية الله تع لانها مختصة بالممكنات فنفي شرطان سلامة الحاسة وصحة الرؤية وقال ان
سلامة الحاسة حاصلة لنا الآن فلو صح رؤيته وجب ان نراه الآن لحصول الشرطين معا
واللازم باطل والملزوم مثله واجيب بان الغايب عن الحس وهو الله تع ليس كالشاهد
ع حال من الاحوال فجاز الاختلاف بحسب الشرايط والموانع الا يرى ان الشروط الستة
المذكورة غير متصورة ع الغايب وع فلعل رؤيته تع يتوقف على شرط وراء الشرطين الممكنين
ع حقه تع ولم يحصل ذلك الشرط الان فلذلك لا نراه او نقول لم يكن الرؤية واجبة الحصول عند
حصول هذه الشرايط ع الحاضر بل يتوقف على خلق الله تع اياها فكذلك لم يكن واجبة الحصول ع
الغايب عند حصول جميع شرايطه بل يتوقف على خلق الله تع وقضيته جواز عدم رؤيته فيا ل
شاهقة حافرة لنا سلمنا ما ذكرتموه لا نسلم انها لا تجوز ذلك لعدم خلق الرؤية واللازم لحاصل
عدمها جوز عادي وذلك لا ينافي الجواز العقلي لسعضه والكلام فيه وحاصل الوجه الخامس هو الا
ستدلال بعدم وقوع الرؤية بالفعل بذات الله تع عند وجود جميع شرايط الرؤية وذلك
يدل على امتناع رؤيته تع ولهم ان يمنعوا اولا جواز رؤيته تع واسندوا امتناعه الى حالة لا تصور
الرؤية بدونه ويمنع ذلك ع حقه تع كما قال والسادس من وجوه المنكرين على جواز رؤية الله تع
اذ لا يقبل المقابلة والانطباع وكل مرئي مقابل ومنطبع ع الرائي بالضرورة من التجربة ولذلك
جعل الوجه السادس وجها مستقلا والا فهو مندرج ع الوجه الخامس لمناقضة المقابلة فذكوره
بعينها واما مناقضة الانطباع ففي داخله ع كون الشئ جايز الرؤية بل هو معتبر ع الكل واجيب
عن الوجه السادس منع الكبرى بان يقال لم لا يجوز ان كل مرئي مقابل ومنطبع مطلقا فانه يجوز ان
يرى باعم العين بقة او نقول لم لا يجوز ع الغايب فان رؤية الغايب مخالفة لرؤية الحاضر فجاز
ان لا يكون المقابلة شرطا ع رؤية الغايب لان المراد من رؤيته تع انكشاف ذاته عند الرائي
كانكشاف سايرالمبصرات عند الباصرة والانكشاف لكل شئ يكون على وفق المكشوف ع الا
خصاص بخاصية كالجهة واللون والمقابلة ع الاجسام وغير ذلك ع الواجب ودخول الضرورة
فيها اى ع الكبرى باطلة لاختلاف العقلاء ع صدقها ولا اختلاف ع صدق الضروري والنقض
اى واجيب بالنقض ايضا بابصار الله تع اياها فانه تع يرانا لا خلاف فيه مع انه لا تصور للمقابلة والانطبا

ثم لما فرغ المص من الباب الثامن في صفات الله تع شرع في الباب التاسع في افعاله تع وفيه مسائل ست الاولى ما قال الشيخ ابو الحسن الاشعري ان افعال العباد كلها واقعة بقدرة الله تع خلقا له تع او حدثها ابتداء لقدرتهم واراداتهم من غير تاثير وهو معنى كونها كسبا لهم او قال القاضي ابو بكر افعال العباد وذواتها واقعة بقدرة الله تع خلقا له تع وكونها طاعة ومعصية وغير ذلك من صفاتها الخ لا يليق ان ينتصب بها افعال الله تع واقعة بقدرة العبد اقول ومن المعلوم ان كون الفعل طاعة ومعصية احكام يعتبرها الشرع في افعال العباد لا يكون شيء منها لا يستند الى قدرة قادر وانما المستند اليها هو نفس الفعل فيجب ان يكون للعبد مدخل مثل الاهتمام بالفعل والتوجه نحوه والتصميم على فعله حتى يصح كونه طاعة او معصية وقال امام الحرمين وابو الحسين البصري من المعتزلة والحكماء انها اي افعال العباد واقعة بقدره خلقها الله تع في العبد وارادة له ترجح احد المتساويين على الآخر على سبيل الوجوب وامتناع التخلف اذا قارنت حصول الشرائط وارتفاع الموانع ومن المعلوم انه مذهب جمهور المعتزلة اذ لا احد ينكر ايجاد الله تعالى قدرة العبد وايراده وهذا قول جمهور المعتزلة بانه تع اقدر اراده تع عباده على افعاله والنزاع في افعاله بقدرته وارادته هي المخلوقة لله تع ام لا وقال الاستاذ ابو اسحاق الاسفرائي المؤثر في الفعل للعبد مجموع قدرة الله تع وقدرة العبد على ان يتعلقا جميعا بالفعل تعلقا تاما بلا ايجاب وفيه جواز اجتماع المؤثرين على اثر واحد واشتراك الواجب تع مع عبده في فعله وذلك باطل وقال جمهور المعتزلة العبد يقدر فعله باختياره وقدرته وحده على سبيل الاستقلال بلا ايجاب بل باختيار والحاصل انه لا خلاف في ثبوت القدرة للعبد وانما النزاع في ان لا يكون لقدرته تاثير اذ يكون وعلى تقديره لا يخلو من ان يكون في ذات الفعل او في صفة من صفاته وعلى تقدير ان يكون في ذاته لا يخلو من ان يكون على سبيل الايجاب واللزوم او لا وعلى التقدير الثاني لا يخلو من ان يكون مستقلا او لا والاول مذهب الاشعري والثاني مذهب القاضي والثالث مذهب الامام والحكماء والرابع مذهب المعتزلة والخامس مذهب ابي اسحق ومنع قول المعتزلة بوجوه الاول ان الترك اي ترك العبد فعله ان امتنع بحيث لا يقدر على ترك فعله اصلا كان العبد مجبورا في افعاله لا مختارا وان لم يمتنع بل جاز تركه كما جاز فعله لكان جايزا الطرفين وهو محتاج فعله لان يترجح على تركه الى مرجح موجب ترجح طرف الفعل ويوجبه اذ لو لم يكن صدور الفعل مع جواز الطرفين الى مرجح لكان اتفاقيا لا اختياريا ويلزم ان لا يحتاج وقوع احد الجايزين الى سبب وهو ترجح احد الجايزين من غير مرجح وهو ممنوع تنبيه انه لا بد منه وذلك المرجح لا يكون من العبد لان كل ما يصدر منه وهو فيه محتاجا فلا بد لكل مرجح من مرجح اخر وجب ان لا يكون ذلك المرجح منه دفعا للتسلسل ويلزم ايضا ان يكون ذلك المرجح موجبا لفعل العبد والا لزم ما يلزم في فعل العبد باختياره وللجواب ان الترديد المذكور ان كان قبل تعلق ارادة العبد بايجاد فعله

فلما ساوى طرفا الفعل والترك ولا يسع الترك لكن لا يحتاج الى مرجح غير ارادته وان كان بعد تعلق ارادته سلمنا او لا انه لا يقدر تركه ولا يلزم الجبر فان الايجاب اللازم من تعلق الاختيار لا ينافي الاختيار بل يثبته وحققه ولئن سلمنا انه لا يجب باختيار العبد كما نقول في ذلك في البعض بل يقدر على تركه بعد تعلق ارادته فلا يحتاج ايضا الى مرجح فان اختياره المتعلق بجانب الوجود كاف في الترجيح وان لم يصل الى حد الوجوب كما هو مذهب البعض في الارادة وما قيل من ان اختيار العبد امر حادث فلا بد له من مرجح فيلزم التسلسل لغو لان صفة الارادة صفة ذاتية لازمة لذات المختار فلا يجوز ان يستند الى الاختيار وتعلقها لا يتوقف على مرجح بل هو متعلق عام متعلق لذاته لا لامر اخر في ذات المختار كما هو كذلك في الواجب تع فانه لو توقف تعلق الارادة باحد الطرفين مرجحا لزم التسلسل في الواجب ايضا فلا يكون ذلك مانعا بالاختيار لان اللوازم الزائدة وجوبها لا يخل بالاختيار بل ينافيه والثاني المنوع للمعتزلة انه لو اراد العبد فعله باختياره لكان عالما سفاعيله لان كل فعل بالاختيار مسبوق بالعلم اذ الاختيار من توابع العلم والعلم بالكل لا يكفي في حصول الجزء بالاختيار فلا بد لكل جزء من قصد جزئي فثبت انه لو كان فاعلا باختياره لكان عالما بتفاصيل اجزاء فعله فيحيط بالسكنات المتخللة للحركة البطيئة وعرفت احيازها اي احياز الحركات والسكنات وهو باطل بالبداهة لان المتحرك بالحركة البطيئة لا شعور له بشيء منها اصلا حتى لو قصد ان يعلمه لا يقدر عليه والجواب بعد ما سلم ان بطاء الحركة تتخلل السكنات ان العلم الاجمالي كاف لان الفعل اثر القدرة والعلم انما لا يكون بداعة انضباط حكمه ونحوه والارادة ترجح احد المتساويين فاذا علم الفاعل كليات الاشياء اقتدر على ان يصدر منه ذلك الفعل بجميع اجزائه وبكل ما يتوقف عليه ذلك الفعل ان لم يكن الفاعل شعور بتفاصيل اجزائه وقد يجاب بان الفاعل بالاختيار عالم بجميع اجزاء فعله لكن لا تقدر على تفصيله اقول وهذا لا يصلح للالزام اذ الوجدان شاهد على بطلانه والثالث من الوجوه الخ تبطل قول المعتزلة انه لو اختار العبد شيأ كتحريك الجسم المعين مثلا وناقض مراده مراد الله تع بان اراد الله تع تسكين ذلك الجسم لزم جمعهما اي وقع النقيضان معا ولزم رفعهما ان لم يقع شيء منهما او لزم الترجيح بلا مرجح ان وجد مراد احدهما دون الاخر فان قدرة الله تع وان كان اعم من قدرة العبد لشمولها لما لا يشمله قدرة العبد لكنها بالنسبة الى هذا المقدور على سواء في الاستقلال والى التفاوت في امور اخر خارجة عن هذا المنع والجواب ان العبد لو اختار ما ينافي مراد الله تع والقدرتان وان كانتا مستقلتين في التاثير لكنهما ليستا متساويتين في القوة والضعف ربما يقدر على فعل بالاستقلال والقوي منعه فوجد مقدور القوي وامتنع مقدور الضعيف والحاصل ان العبد في الفرض المذكور لا يقدر على ايجاد ما يعني مراد الله تع لانه ممتنع لا مقدور له والكلام فيه والمعتزلة احتجوا على ان افعال العباد مخلوقة لهم بالمعقول والمنقول اما الاول اي المعقول فهو

ان العبد لو لم يكن مختارا ممكنا من الفعل والترك فان لم يكن قادرا على تركه فيكون مجبرا وان يكن قادرا على فعله فحينئذ افعاله تجري مجرى الحركة الجائية فتكليفه بالاوامر والنواهي لان من لا مدخل له في وجود شئ فلا وجه لان يقال له افعل كذا او لا تفعل ولبطل التاديبات الشرعية اذ لا معنى لمن لا يقدر على الفعل والترك ولا ترتفع الذم والمدح ولكان الوعد والوعيد لمن لا مدخل له ولا يستحق به والله يليس بظلام للعبيد والجواب ان صحة هذه الامور لا يتوقف على نفس خلق الاعمال بل يكفي لكل منها حرف العبد اختياره نحو الفعل والقصد والاهتمام به وان اوجده الله تعالى بيده لكن اوجده باكتسابه فلا يلزم شئ مما ذكر واجيب عن الجميع بهذا ايضا بانه مشترك الالزام اذ الامور به عند استواء الداعي داعيه الفعل والترك وعند مرجوحيه داعيه الفعل ممتنع لان الرجحان يناقض الاستواء والمرجوحيه وعند رجحانه اي رجحان داعيه الفعل واجب والا لم يمتنع فيكون الفعل اما ممتنعا او واجبا فلا يكون مقدورا للعبد مع التكليف به وللجواب ان وجوب الفعل بمجرد القدرة والداعيه لا يخرجه عن المقدورية بل يحققها وكذا امتناعه لدوام الداعي فان مع كون العبد قادرا انه اذا حصل الارادة الجازمة بواسطة الداعيه مع ارتفاع الموانع التي هي القادرية ليس الامر كذلك فيما يجري في ايدي العباد بلا تاثير قدرته اصلا ايضا ان كان فعل العبد واجب الحصول بان يكون معلوم الوقوع في علم الله تعالى وجب وقوعه وامتنع عدمه فلا يتعلق علم الله تعالى جهلا والا كان معلوم اللاوقوع في علم الله تعالى امتنع وقوعه فلا يلزم الانقلاب المذكور ولا يخرج عنهما اصلا وهو سقط الاختيار والقدرة لعبده رأسا اذ لا قدرة ولا اختيار على الواجب والممتنع فيبطل التكليف فيما لزم من خلق الاعمال فقد لزمكم في مسئلة علم الله تعالى ومع ذلك لا يسأل عما يفعل الله بان يقال لما كلف الله تعالى عباده ما لا يقدرون عليه او ما قد علم الله تعالى وقوعه فخلافه او كان ممتنعا قال الامام الرازي ولو اجتمع على العقلاء لا يقدرون على ان يوردوا على هذا الوجه حرفا الا بالتزام مذهب هشام وهو انه تعالى لا يعلم الاشياء قبل وقوعها اقول وللجواب عنه ان العلم قديما كان او حادثا و انفعاليا كان او فعليا تابع للمعلوم لا المعلوم تابع للعلم والعلم بان زيدا سيقوم غدا انما يتحقق اذا كان هو في نفسه يقوم غدا دون العكس وكذا حال الاية في ادراك الوضع سرير السلطان قبل ان يبنى فالعلم لا يوجب وجود الفعل لا امتناعه بل الامر بالعكس ويلزم في العلم على وجه مخصوص سلب القدرة والاختيار على خلاف ذلك الوجه وسيجيء في بحث قدم علم الله تعالى زيادة تفصيل لهذه المسئلة واما الكتاب اي حجاجهم بالادلة النقلية على صحة ما ذهبوا اليه من ان افعال العباد مخلوقة لهم بقدرتهم واختيارهم فمن وجوه اما الاول الايات الخ الظاهرة في ان الافعال الظاهرة في ايدي العباد والى العباد مخلوقها اي خلق تلك الافعال تحصيلهم وقدرتهم فالاضافة والتعليق بشعار الايجاد والافعال تنسب الى فواعلها لا الى محالها واكسبها كقوله تعالى للذين يكتبون الكتاب بايديهم ثم يقولون هذا من عند الله فرد الاحبار اليهود المحرفين

الكلم عن مواضعه فلو لم يكن الكتابة مخلوقة لهم فلم ينسب الكتب اليهم ولم يستحقوا الوعيد بكتابة الكتب اليهم وقوله تعالى ان يتبعون الا الظن وقوله تعالى ان الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بانفسهم وقوله تعالى بل سولت لكم انفسكم امرا جميلا وقوله تعالى من يعمل سوءا يجز به وقوله تعالى كل امرئ بما كسب رهين فان اسناد الفعل واضافته الى العبد تقتضي ان يكون العبد فاعلا للفعله فان اسنادات الافعال الى فواعلها لا الى محالها واكسبتها ومثال الاضافة الى مشيتهم قوله تعالى من شاء فليكفر ومن شاء فليكفر وقوله تعالى اعملوا ما شئتم وقوله تعالى فمن شاء ذكره وقوله تعالى فمن شاء منكم ان يستقيم او يتاخر واسناد افعال العباد الى مشيتهم يدل على انهم فواعلها اذ الافعال انما ينسب الى مشية فواعلها لا الى مشية غيره وللجواب ان امثال هذه الكلمات من الاضافة الى نفس العبد او الى مشيته لا تقتضي حقيقة الايجاد بل يكفيه صرف اختيارهم وخلق الله تعالى هذا واختيارهم وايضا عورض هذه الايات بالايات الدالة على انها صادرة بقدرة الله تعالى من غير مدخل للعبد فيها اصلا بنحو قوله تعالى الله خالق كل شئ وكل شئ يدل على ان افعال العباد شئ وبنحو قوله تعالى والله خلقكم وما تعملون وغير ذلك مما هو نص في اضافة افعال العباد الى الله تعالى وعورض ايضا الاسناد الى مشيته العبد بنحو قوله تعالى ومن يشاء الله يضلله ومن يشاء يجعله على صراط مستقيم فانه نص في اسناد مشيته افعال العباد الى الله تعالى ولا مدخل للعبد فيه سوى انه اراد فعلا فالله تعالى خلقه في يده

واما من الوجوه النقلية للمعتزلة الايات المشتملة على الوعد والوعيد بها اي باتعال العباد والمدح والذم عليها مثل قوله تعالى جزاء الاحسان الا الاحسان وقوله تعالى من جاء بالحسنة فله عشر امثالها وقوله تعالى اولئك الذين اشتروا الضلالة وقوله تعالى اولئك الذين لم يرد الله ان يطهر قلوبهم لهم في الدنيا خزي الى غير ذلك من الايات الدالة على الوعد والوعيد وهي اكثر من ان تحصى فلو لم يكن افعال العباد صادرة عنهم بقدرتهم واختيارهم فلا وجه لهذه الامور وللجواب ان امثال هذه الكلمات انما ينسب الى العباد لكونهم كاسبين افعالهم لا لكونهم خالقين لها واجيب ايضا بان السعادة والشقاوة جبلية كتب له اي للعبد قبله اي قبل وجوده كما قال عليه السلام السعيد سعيد في بطن امه والشقي شقي في بطن امه الى غير ذلك من الاحاديث الدالة على ذلك المنع والاعمال الجارية في ايدي العباد واحاديث يدل كل منها على شئ منها وبترتب الثواب والعقاب عليها اي على الاعمال في ظاهر الايات مثل قوله تعالى واما الذين سعدوا ففي الجنة وقوله تعالى واما الذين شقوا ففي النار من حيث انها معروفات كما كان في الواقع لا موجبات عالم يكن الثالث من الوجوه النقلية للمعتزلة اعراف الانبياء عليهم السلام بذنوبهم مثل قول آدم عليه السلام ربنا ظلمنا انفسنا وعن يونس عليه السلام سبحانك اني كنت من الظالمين وعن موسى عليه السلام رب اني ظلمت نفسي فهذه الايات الناطقة باعترافاتهم واعتذاراتهم يدل على ان افعال العباد وعلوقه لهم او لا وجه بدون ذلك للاسناد الى انفسهم والاعتذار عنها وللجواب ايضا ان الكتب كانت في امثال

ذلك وعور من هذه الايات بقوله ﷺ حكاية عن موسى عليه السلام ان هي الا فتنتك تضل بها
من تشاء وتهدي من تشاء فان فيها اسند موسى عليه السلام افعال الهداية والاضلال الى الله ﷻ
معبودا الى انه ﷻ ونقابره اكثر من ان يحصى مثل قوله ﷻ من يشاء الله يضلل ومن يشاء يجعله على صراط
مستقيم فقد علم ان جميع ما ظهر في ايدي العباد مخلوق الله ﷻ بقدرته وقدره وقضائه والرابع
من وجوه المعتزلة الآيات الدالة على ان افعالنا اي افعال العباد لا يتصف بصفات تنصف
بها افعال العباد من الظلم والاختلاف والتفاوت اما الظلم فانه ﷻ نفاه عن فعله كقوله ﷻ ان
الله لا يظلم مثقال ذرة وقوله ﷻ وما ربك بظلام للعبيد وقوله ﷻ وما ظلمناهم ولكن كانوا انفسهم
يظلمون والاختلاف فانه ﷻ نفاه عن فعله قال الله ﷻ ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا
وكقوله ﷻ ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت واذا كان الظلم والاختلاف والتفاوت منتفيه عن
افعال الله ﷻ وعامة افعال العباد متصفة بها فافعال العباد لا يكون مخلوقة لله ان الله ﷻ مختار
فاعل وكريم جواد ولا يمنع احد ابر بره فامثال هذه الصفات راجعة الى كاسب الفعل لا الى فا
حلها
وفالقها وهذا من قوله واجيب بان كونه ظلما اعتبار شرعي لبعض الافعال بالنسبة
الينا كونا كاسبين بما لا يليق بنا التصور حكمنا واستحقنا ذما ذلك لا يمنع صدورا صل الفعل
عن الباري ﷻ مجردا عن هذا الاعتبار اذ هي اعتبارات بنا فراغ الكاسب لا اعراض الخالق
الجزء عن الاعراض كلها والحق ان الايات الخ اوردوها من الجانبين ممتنع ان يعارضا ويتدافعا لا
متناع التدافع في كلام الله الحكيم العليم وانما التعارض من امر محال لعدم الوقوف على مرادا ولو توقفنا
في تاويلها على ما هو المناسب لرواية الوقف على قوله ﷻ وما يعلم تاويله الا الله كنا ابعد من الخطاء ولو
اولنا كما هو المناسب لرواية العطف لقلنا ان كل آية اضافت فعل العبد الى الله ﷻ فباعتبار
الخلق وكل ما اضافت الى العبد فباعتبار الاختيار والكسب ولا تنافي اصلا والحق انه لا جبر كما قالت
ب
الجبرية ولا تفويض وارسال العبد الى ما اليه كما قالت المعتزلة بل بين الامرين امر هو ان العبد كما
وطالب حصول امر والله ﷻ خالق وهذا حاصل ما قال الكعبي واعلم ان اصحابنا لما وجدوا التوفيق
بديهيا بين ما تزاولوه ان تباشره من الافعال الصادرة عنا باختيارنا وهي ما تحس من الحركات
الصادرة من الجوارح بلا شعور منا ولا اختيار وزادوهم اي متكلمو طوائفهم قايم البرهان
اي البرهان القايم الصارف عن اضافة الفعل الى اختيار العبد مطلقا لان الاجاد اخفى صفات الواجب
ﷻ لا يجوز ان شاركه فيه احد ولا يتصور ان لا يكون للعبد فيه مدخل فخصوا بينهما اي بين ان يكون
افعال العباد مخلوقة لله ﷻ وبين ان يكون لهم مدخل فيه وقالوا الافعال الصادرة عن ايدي العباد
وجوارحهم بقدرة الله ﷻ وكسب العبد لا بد منه مع ان العبد اذا صمم العزم وخلص الجد وباشر الفعل
واراد اراده جازمة فالله ﷻ اجرت عادته ان يخلق الفعل المطلوب له فيه اي في العبد ونعني بالوجود
منه ﷻ عليه وحاصله ان العبد بعد ما علم امرا واراد ان يفعله مباشرة الحركة والسكون اراده جازمة

كان لو قدره يفعله او هذا معناه ﷻ ذلك الامر وكل ما يؤدي الى وجوده ﷻ يريده فالعبد فاعل بالايجاد والله ﷻ
خالق موجد فعله فعل العبد ﷻ افعاله وايجاده ﷻ اياها عند الاشاعرة شبه بتهيئة المادة لحصول
شيء ونفيض ان الوجود من واسبة عند الفلاسفة فان التهيئة للوجود ليست بايجاد ولا يتصور
الايجاد بدونها فكذلك العبد عالم يصدر عنه هذه الاحوال لا يصدر منه الايجاد وليس شيء منها ايجاد
العبد ولا يحقق ايجاد الله ﷻ بدونها والله ﷻ عند ذلك خلق ويوجد وهو خالق كل شيء وهو على كل شيء
قدير وهذا هو الداعي الى الامر والنهي والوعد والوعيد والثواب والعقاب والمدح والذم وغير
ذلك وهذا نهاية الكلام في كون العبد كاسبا لافعاله والله ﷻ خالقها اياها ولا اشكال فيه بعد ما لوح عن
معناه لكن القوم استشكلوا ومنه قال الحبر وهو ايضا مشكل فان تصميم العزم ايضا من الافعا ل
وشيء من الاشياء فيجب ان يخلقه الله ﷻ فلا مدخل للعبد في فعله اصلا والا فليوجد ايجاده سايد
افعاله وقد عرفت ان مثل تصميم العزم والعلم بالغاية ليس شيء منها ايجادا مرادا اصلا فان كلا
منها متعلقات للقدرة والارادة والعلم وليس شيء منها ايجادا وموجودا اصلا فلا يلزم منه الاشتراك
في اخص صفات الصانع ﷻ وهو المحذور والا فليكن الواجب ﷻ محل حوادث كروث تتعلقات
هذه الصفات فيه ﷻ قال الحبر ولصعوبة الاشكال انكر السلف على المناظرين فيه فان البحث فيه
يورث الوسوسة في كثير من العقايد الاسلامية هذا ما قالوا وقد عرفت انه ليس للعبد غير تعلقات
صفاته الذاتية وليس شيء منها ايجادا وشيء اصلا لانها اما من الاضافات الغير الوجودية او من متعلقة
الاحوال فلا استناد الى ما عدا محلها وهو العبد فبذلك يكون محلا للاجزاء والاحكام الدينية والدنيوية وغير
ذلك فالصانع الحكيم خلق محلوقا كذلك بحكم ومصالح والمسئلة الثانية من مسائل الفصل الثالث
انه ﷻ مريد للكاينات كلها من الكبير والشر والايمان والكفر والطاعة والمعصية وغير ذلك لانه ﷻ
موجد الكل ومبدعه من غير توقف على استعداد مادة ووجود زمان معين ومدة معينة ومثل
ذلك الايجاد يوجب تعلق ارادة الفاعل بما يوجده قطعا ولا يريد حالا يكون ولا يحقق اصلا وهذا
القدر من الاستدلال وان كان لهذا المطلب كافيا لكن النقل ورد وليلا اصوب من الدليل هو قوله
ولا يرضى لعباده الكفر ﷻ ممن علوت على كفره عدم ايمانه فامتنع وجوده اي وجود ايمان ذلك الكافر والا لامكن انقلاب
علمه ﷻ جهلا فلا يتعلق الارادة ﷻ اي بوجود ايمان ذلك الكافر لاستلزام ارادته وجود مراده قطعا
وكذا الحال في جميع الكاينات وغير الكاينات ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن ويرد عليه ان ايمان المؤمن
وكفر الكافر واجب لما علم الله ﷻ كلا منهما كذلك فلا وجه لتعلق الارادة بشيء منهما او هي صفة شأنها
ترجيح احد الطرفين وبين لا تتعلق بشيء من الواجب والممتنع والجواب انه ﷻ انما علم في الازل كلا منهما
كذلك بعلم بانه تتعلق ارادة ذلك المؤمن او الكافر بالايمان او الكفر في وقت وجوده ويتعلق ارادته ﷻ
بما يريده عبده في وقته بلا جبر ولا اكراه فالوجوب والامتناع انما شاء من تعلق ارادة العبد بشيء
منهما لا من العلم فانه تابع المعلوم والوجوب والامتناع بسبب الارادة تحقق لا ينافيه ويرد

ويرد عليه ان الوجوب والامتناع المستند الى علم الله تع ما كان بحسب ارادته الازلية او
الحادثة مجوز ان يريد ايمان الكافر وكفر المؤمن بدلا عن بعضه فلا يصح ان يحكم بانه مريد للكاينات
ولا يصح ان يريد غير الكاينات والجواب انه نعم يجوز ذلك من حيث ان كلا من جانبي الممكن ممكن والله تع
قادر لكن الكلام انما هو في الواقع في نفس الامر بالفعل لا فيما يجوز وما لا يجوز ولا احد يدعي جواز ايمان
الكافر في ذاته وان امتنع بحسب تعلق ارادة الله تع كفره في الواقع لارادة ذلك الكافر كفره وهذا الذي
ذكر مذهب البقائليين في كل الافعال واما عند من لم يقل به كالمعتزلة وهو تع مريد لجميع افعاله واما
افعال العباد فان كان واجبا يريده تع وقوعه ومكروه تركه وان كان حراما فبعكسه والمندوب
يريد وقوعه والمكروه عكسه واما المباح وافعال غير المكلفين فلا يتعلق بها ارادة ولا كراهة والحاصل
ان الله تع لا يريد الكفر والمعصية وسائر المكاره من العبد عند المعتزلة واجيبت المعتزلة على مذهبهم
هذا بوجوه اورد المصنف اربعة منها الاول ان الكفر غير واقع مع امره به بالاتفاق وكل غير واقع امره به لا يكون
مرادا فلا يكون الكفر مرادا فالارادة اما نفس مدلول الامر نحو الطلب او ملزومه اي ملزوم
ذلك المدلول يعني ارادة الشئ اما نفس طلب ذلك الشئ او مستلزم ذلك الطلب واما ما كان
تمنع انفكاك الارادة عن الامر والطلب فما لا يكون مأمورا به لا يكون مرادا فالكفر لا يكون مرادا لله تع
والكلام من وجوه استدلالا لانتم انه لو كان الكفر مرادا لله تع لوجب الرضاء اي رضاء العبد به لانه تع وقع
بقضاء الله تع والرضا بقضائه تع واجب اجماعا فكان الرضاء واجبا والرضاء بالكفر كفر اتفاقا والتالي
من تلك الوجوه انه لو كان الكفر مرادا لله تع لكان الكافر مطيعا بكفره لان الطاعة تحصيل مراد المطاع
والرابع من تلك الوجوه دليل نقلي هو قوله تع ولا يرضى لعباده الكفر والرضاء هو الارادة فاذا لم
يرض بالكفر فلم يرده واجيب عن الوجه الاول بان الامر قد ينفك عن الارادة كما مر التحقيق على خلاف
مراده فان من امر بلا ارادة فظهر ان الارادة ليست مدلول الامر ولا مستلزم مدلوله ولو سلم فكيف
نسلم انتفاء الدال انتفاء المدلول او انتفاء الملزوم انتفاء اللازم والامر بعكسه كيف والطلب
لو استلزم الارادة لوجب ان يتحقق كل ما امر به الله تع فكان كل كافر مؤمنا لامتناع تخلف
مراد الله تع عن ارادته واجيب عن الوجه الثاني بان الرضاء انما يجب بالقضاء اي بفعل الله تع وايجاده
الكفر الكافر المريد كفره فان ايجاد الفاعل ما لا يرضاه ويرضى خلافه لارادة الضد اياه غاية في الجود
والاحسان ونهاية في اللطف والكرم فكيف لا يرضى به المؤمن العاقل دون المقضي عنه الذي هو
نفس الكفر والاتصاف به العياذ بالله تع فان المخالفة للامر لا للقبائح والعصيان وعدم المطاوعة
نهاية في الطغيان والرضاء به كذلك فلذلك كان الرضاء بالكفر كفرا واجيب عن الثالث بان
الطاعة موافقة الامر لا موافقة الارادة والامر غير الارادة والغير لا يستلزم الغير لا انفكاكا كما عند من يمثل
قضية الخبيثة ويدل على ان موافقة الارادة ليست طاعة انه لو اراد شخص شيئا من افراد ذلك
الامر موافقا لارادته ولا شعور للفاعل بارادته لا يعد مثله طاعة كيف والارادة كامنة والامر

ظاهر ولهذا يقال في العرف فلان مطاع الامر ولا يقال مطاع الارادة واجيب عن الرابع من
وجوه المعتزلة بان الرضاء من الله تع ليس ارادة نفس الفعل بل هو ارادة الثواب على الفعل
او ترك الاعواض عليه والكفر ليس بعرض لكنه مراد من الكافر لارادته ذلك الكافر اياه ولذلك اوجده
ما يريده وقالت الحكماء في مسئلة القضاء والقدر في بيان كيفية وقوع الشر والخير من الله تع الموجود
اما خير محض لا شر فيه اصلا كالملائكة السماء بالعقول والافلاك فان كلا منها مبادي وجود
الموجودات ومفاض الكمالات على المواد بحسب الاستعدادات او الخير غالب فيه اي
في الموجود الممكن كما في هذا العالم الواقع تحت الفلك فان المرض وان كان كثيرا لكن الصحة اكثر
منه وكذا وان كان الالم كثيرا او اللذة اكثر فالموجود عندهم منحصر في هذين القسمين واما ما يكون
شرا محضا او الشر فيه غالبا او مساويا فليس منها موجودا ثم لما كان مظنة ان يقال فلم لم يوجد
هذا العالم عن الشرور بالكلية اشار الى الجواب بقوله والمقضي بالذات الذي هو قضاؤه للحكمة الربانية
والعناية الازلية هو خير وهو واقع بالقصد الاول في القضاء وهو اصلي واتي والشر واقع بالتبع
لضرورة امتناع انفكاك هذا العالم من الشر بالكلية لان ما يكون براء بالكلية عن الشرور
كلها هو القسم الاول وكلامنا فيما فيه الخير كثير وقطع النظر عما هو لازم له مع فعل الشر لحصول
الخير ولو ترك الشر لزم ترك الخير وهو باطل فان ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير فليس
من الحكمة ترك الخط الذي به حي الارض بعد موتها لملاينهدم به دور معدودة او لا سالم به
ساع في الشراء لخير الا يرى انه اذا قرع اصبع انسان وعلم انه اذا قطع سلم ولا يسري
الفساد وان لم يقطع فذلك فانه مامور بقطعها ويريد السلامة عن الهلاك والسلامة خير كثير
والقطع شر قليل فلا بد للعاقل ان يختاره حتى لو اصر فلا يعد عاقلا فضلا عن ان يعد حكيما
فاعلا لكل فعل على ما ينبغي وبعض المصالح ثم اعلم ان قضاء الله تع عند الاشاعرة وهو
ارادته الازلية المتعلقة بالاشياء على ما هي عليه من الامور الابدية وقدره ايجاده اياها على قدر
مخصوص وتقدير معين في ذواتها واحوالها واما عند الفلاسفة فالقضاء عبارة عن علمه
تع بما ينبغي ان يكون عليه الوجود حتى يكون على احسن النظام واكمل الانتظام وهو المسمى
عندهم بالعناية الازلية الذي هو مبدأ الفيضان الوجودات على احسن الوجوه واكملها
والقدر عبارة عن خروجها الى الوجود العيني باسبابها على الوجه الذي تعلق به القضاء ومن
المعلوم ان ما نقل من الفلاسفة لا يناسب مذهبهم من كون الواجب تع موجبا ولم
يصدر منه تع الا العقل الاول وكذا الكلام في سائر مراتب الايجاد بالايجاب فان مناطها
استعدادات القوابل والمعتزلة ينكرون القضاء والقدر في الافعال الاختيارية الصادرة
عن العباد ويثبتون هذه الافعال ولا يسندون وجودها الى ذلك العلم بل الى اختيار العباد
وقدرتهم والمسئلة الثالثة من مسائل الباب الثالث في الحسن والتقبيح اي في الحكم

بان الشئ حسن او قبيح واعلم ان الحسن والقبح سعلان على وجوه الاول انه لعال الحسن
لعلايم الغرض والقبح للمنافرة ما ليس شئ منهما ليس شيئا منهما وسما بهذا المعنى عقليان بالاتفاق
بمعنى ان كاشفهم هو العقل وقد يختلف الفعل الواحد بحسب اختلاف حدين الوصفين فان قتل
زيد حسن لاحدايه وقبيح لاوبيائه وكالكون الشئ صفة كمال او نقصان يقال العلم حسن اى هو
لمن اتصف به كمال وللجهل قبيح اى هو لمن اتصف به نقصان وهذا ايضا مما اختلف فيه بل هو من
المعقولات عندكل والثالث تعلق المدح والثنا بالفعل جلا وآجلا والذم والعقاب كذلك
فالاول حسن والثاني قبيح وما ليس شئ منهما ليس شيئا منهما وهذا المعنى هو المختلف فيه فعند اهل
السنة شرعى لان الافعال كلها متساوية ليس شئ منها في نفسه بمعنى مدح فاعلها او ثوابه
ولا ذم فاعله او عقابه وانما كان شئ منها بواسطة الامر والنهى من قبل الشرع وعند المعتزلة
عقلى على معنى ان العقل في نفسه مع قطع النظر عن الشرع جهة محسنة بمعنى استحقاق فاعله
المدح والثواب او مقبحة بمعنى الذم والعقاب وما ليس فيه شئ منهما فلا تعد شيئا منهما وهذا
كلها انما يظهر في افعال العباد واما فعل الله تعالى فقد اتفق على انه لا قبح بالنسبة الى الله تعالى فانه تعالى مالك
الامور على الاطلاق يفعل ما يشاء ويختار لا لغرض ولا غاية لفعله بمعنى لا موجب
ولا ملزم ولا يشوب حول فعله شوب بان القبح والنقص اما ان لا يقع في فعله فلا يتصف بالقبح اتفاقا فما
لكونه نقصا محالا واما افعال العباد والخلق خلقها الله تعالى فهم حسب اختيارهم واكتسابهم فلا يتصور له
تعالى بها القبح ايضا اما عند اهل الاعتزال فلان افعال العباد مستندة اليهم لا اليه تعالى واما عند
اهل السنة فلان المتصف بالحسن والقبح كاسب الفعل لا خالقه اذ النفع والضر والكمال و
النقصان والمدح والذم والثواب والعقاب راجعة الى كاسبه لا الى فاعله الذي يفعل ما لا
يرضاه لاراءة الغير اياه ثم اذا عرفت ان محل النزاع هو المعنى الثالث وهو غير متصور
بالنسبة الى الله تعالى واما بالنسبة الينا فالقبيح الذي استحق فاعله الذم في العاجل والعقاب
في الآجل هو عند الاشاعرة ما نهى العبد عنه شرعا تحريما او تنزيها كالحرام والمكروه كراهة
تحريم والحسن الذي استحق فاعله المدح في الدنيا والثواب في الآخرة ما ليس كذلك اى ما لا ينهى
عنه العبد شرعا كالواجب والمندوب والمباح عندا كثر اصحابنا من قبيل الحسن واما فعل
غير المكلف مختلف فيه واما فعل البهائم فقد قيل انها لا يوصف بحسن ولا بقبح باتفاق الخصم
والحاكم للعقل في الاشياء وقبحها بهذا المعنى وليس شئ منها عايدا الى امر حقيقي حاصل
في الفعل بل كشف الشرع كما زعمت المعتزلة بل الشرع هو السبب المثبت حتى لو عكس
الشارع القضية فحسن ما قبحه او قبح ما حسنه فله ذلك كما في النسخ من الحرمة الى الوجوب
وبالعكس وقالت المعتزلة القبح بالمعنى المذكور ايضا ثابت في نفسه بحيث لو لم يرد الشرع بالنهي
الا دايل منهم او لصفة قايمة بها لازمة لها مرجحة لاحدهما كما هو مذهب البعض منهم او لوجوه اعتبارية

واوصاف اضافية كخلق باختلاف الاعتبار كخلق يتيم تاويبا وتاليما كما هو مذهب الجبائي
واتباعه وقال ابو الحسين من مشايخنا القبح لصفة حقيقية موجبة له دون الحسن او يكون
الحسن الفعل لانتفاء الصفة المقبحة له واما الشرع فهو كاشف ومبين للحسن والقبح الثابتين
لها على احد الاقسام الثلثة وليس للشرع ان يعكس القضية من نفسها الا اذا اختلف
حال الفعل في الحسن والقبح بحسب الازمان والاشخاص والاحوال كما هو في النسخ فللشرع
ان يكشف عما تغير الفعل اليه من حسنه او قبحه في نفسه واذا كان حسن الفعل او قبحه لذاته
او لصفة لازمة لها فقبح القبيح من الله تعالى كما يجب منا يمتنع ان يصدر منه تعالى مثل ذلك الفعل
وكذا حسن الحسن منه كما حسن منا لان ذات الشئ ولازم ذاته يمتنع ان ينفك منه
ثم ان منهما اى من الحسن والقبح عند المعتزلة ما يستبد العقل باستقلال النهم يدرك ضرورة
حسن انقاذ الغرقى والهلكى وقبح الظلم لان كل عاقل يحكم بهما بلا تحشم الاكتساب ولا توقف
على الشرع او يستبد فيه العقل استدلالا كقبح الصدق الضار لتاديته الى الضرر كالتلف
النفس او العضو او الفساد والفتنة بين الناس لا سيما بين الزوجين وحسن الكذب
النافع لهذا المصالح في هذه المواضع ولذلك اى ولكون العقل مستبدا ضرورة او كسبا بالحكم
بما عليهما في امثال ما ذكر حكم بهما اى بالحسن والقبح في الامور المذكورة المتدينون المعترف با
لانبياء والتمسك بدين نبي من الانبياء وسايراهل الملل وغيره اى غير المتدينين بدين
كابراهيم من المجوس ومنهما اى من الحسن والقبح ما ليس كذلك اى ما لا يستبد العقل بدركه
لا بالضرورة ولا بالنظر كحسن صوم اخر رمضان وقبح صوم اول شوال فان العقل لا يحكم
شيئا منهما ما لم يكشف الشرع فاذا كشف حكم العقل بان في القبيح قبحا لذاته او للازم
ذاته او لاعتبار اضافي وفي الحسن حسن كذلك وهذا تفصيل المذاهب وحاصله ان كون فعل
العبد مما سات بها او مدح او ثواب او ذم او عقاب بها ودم معان ثابتة لافعال العباد لذواتها او للوازم
ذواتها لا يفيده الشرع لكن قد يكون كاشفا لما في ذاته عند المعتزلة وليس كذلك عند الاشاعرة
بل كل من هذه المعاني انما يثبت للفعل بحكم الشرع وقال ناقد المحصل المعتزلة لا يخالفون بهذا
المعنى انما الخلاف في معنى الحسن والقبح بمعنى اخر وهو ان كون بعض الافعال موجبا للمدح او
الذم عقلا ام شرعي والمعتزلة يدعون ان الحكم بكون العدل والصدق حسنا والظلم والكذب
قبيحا بهذا المعنى ضروري ولهذا قال به اصحاب الشرع وغيره والكرامية اهل السنة ذلك قال الشيخ
وعن معاشر الاشاعرة قلنا المراد بالحسن والقبح ان كان صفة كمال او نقصان او يكون
ملايما للطبع او منافرا له فلا خلاف منا ايضا في كونها عقليين وان كان المراد منهما ما يتعلق
به في الآجل ثواب او عقاب فالعقل لا مجال له فيه كيف وقد بان ان العبد غير مختار في فعله
ولا مستبد في تحصيله وما ليس فعلا اختياريا كالافعال الاضطرارية والانتفاء فيه لا يتصف

عدة

شئ منها اتفاقا متاو من للخصوم وفيه نظر لان كل احد يعلم انه اختيارا فى افعاله وما ذكره
فى مقابلة سفسطة وان كون العبد غير مختار فى فعله مذهب الجبرية لا مذهب اهل السنة وقد
تقرر ان العبد مختار فى فعله والله تعالى خالق ما هو مختار فيه وايضا يلزم على ذلك ان يكون جميع التكاليف
تكليف ما لا يطاق وهو وان كان جايزا لكنه غير واقع بالاتفاق وايضا فبناء ذلك الحسن والقبح الشرعى
اللذين تكلم به لانهما من صفات الافعال الاختيارية فان حركة المرتعش والنايم والمغمى عليه لا يوصف
فى الشرع بحسن ولا بقبح المسئلة الرابعة من المسائل الست فى انه تعالى لا يجب عليه شئ
عند الاشاعرة اذ الوجوب عندهم انما يثبت لحكم الشرع واذ لا حاكم عليه تعالى فلا يجب عليه شئ
ولانه لو وجب عليه شئ فان لم يستوجب الذم تركه اى ترك ذلك الواجب لم يستحق الوجوب
اذ هو كون الفعل بحيث يستحق تاركه الذم وان استوجب تركه الذم والله تعالى فعل ذلك لئلا يلزم
على تركه كان البارى تعالى ناقصا لذاته مستكملا بفعل الواجب يتخلص عن المذمة وهو محال اذ ذلك الفعل
خارج عن ذاته وصفاته اللازمة لذاته فالاستكمال بمثل ذلك يناقض وجوب الوجود وقيل هذه
المسئلة من فروع ان الحسن والقبح عقليان ام شرعيان فمن قال بانهما شرعيان فلا يجب
عليه شئ اذ لا حاكم عليه يحكم بحسن بعض فعله وقبح الاخر ومن قال بانهما عقليان يحسن منه الفعل
ويقبح الفعل لكن يجب عليه فعل الحسن وترك القبيح فقد اجمع المسلمون اجماعا مركبا على انه تعالى
لا يفعل القبيح ولا يترك الواجب فعند اهل السنة لعدم امكان الوجوب فى فعله تعالى وعند المعتزلة
لانه لا يترك الواجب ولا يفعل القبيح وهذا كما ترى اتفاق لفظى واجماع صورى لا معنوى ثم قال
والمعتزلة اوجبوا على الله تعالى امورا اخبر بعض انهم جعلوا افعاله حسنا وتركها قبيحا منها اللطف وهو
عندهم عبارة عن ان يفعل الله تعالى لعباده وخلق لهم ما يقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية
كارسال الرسل وانزال الكتب وغير ذلك من طرق الاهداء الى الحق والابتعاد عن الضلال الذى يتعذر
الدواعى الطبيعية التى طبع عليها البشر قالوا وهو واجب على الله تعالى بعد كمال كل نفس رحيمة
بما كسبت فانه تعالى قادر على كل شئ وعالم بالاشياء ولوازمها وغنى عن الفعل والاغراض
الدنية فترك مثل ذلك الامر العظيم النفع للعبد الضعيف مع جود الكريم الجواد اللطيف عند العقل
وبعد تركه الذم فانه تعالى منزه عنه فعل عليهم وهذا التقريب الذى هو اثر اللطيف وفايدته
امر ممكن فى ذاته فانه تعالى قادر عليه لذاته مع امكانه ان يفعل الله تعالى ذلك التقريب وخلقه فى العبد
ابتداء من غير احتياج الى الغير فيكون الوسط حينئذ وفيه نظر لانه يعارض طريق الافادة فيه بعد
بما مع ان عاده الله تعالى جاريه على ان يفعل كما فعل بحسب العادة والاسباب وقيل لو كان فى كل
عصر نبى او فى كل بلد معصوما يامر بالمعروف وينهى عن المنكر وكان حكام الاطراف مجتهدين
متقين وسلاطينهم زهادا وعدالا الى غير ذلك من موجبات التقرب لكان لطفا مع انتم لا يجب
على الله تعالى اذ لو وجب لوجد وفيه ايضا نظر فانهم انما اوجبوا اصل ما يقرب الى الله تعالى لا اماية بحصل

جميع مراتب التقريب اذ المقصود الاصلى يحصل بقدر الكفاية لا الالزام المودى الى الوقوع ومنها
اى ومن الامور التى اوجبها المعتزلة على الله تعالى الثواب على الطاعات لانه مستحق العبد للطاعة
والاضلال به قبيح يجب تنزيه الله تعالى عنه فما كان تركه قبيحا كان اتيانه واجبا ولان الله تعالى كلف
العبد بالمكاره وذلك للاغراض عبث قبيح عند العقل لا سيما من العليم الحكيم القادر على كل
شئ والغرض لا يجوز ان يعود الى الله تعالى المنزه لذاته وصفاته عن جميع الاغراض المستغنى عما
سواه ولا الى العبد فى الدنيا لانه فى الدنيا مشغله لا محظ فتعين انه لنفع فى الاخرة وهو المطلوب
وايصال ذلك النفع واجب عليه تعالى لئلا يلزم نقض الغرض قيل كتابه لا لغرض ولا يكون عبثا
وانما العبث ما لا يترتب عليه فايدة وليس كذلك او لغرض من الكافرين عدلا او نفع المؤمن
تفضلا وفيه نظر ايضا لانهم لا يريدون فى دعواهم على ما استحسنه العقل او استقبحه فهو
استقباح من الحكيم العليم القادر فعلا بلا قصد فايدة يترتب عليه او على قصد الغير ربعض الناس
نا مثال هذه الاحتمالات لا يفهم شيئا قال الملخص تفضل تلك الاعمال والطاعات التى كلف بها
العبد لا كافاة النعم السابقة من ايجاده تعالى ذات العباد واوصافهم الكاملة انعامهم بانواع
النعم الجسيمة فكيف يقتضى وجوب عند العقل تلك الاعمال الدنية مكافاة بامر وراء تلك النعم
الجليلة عند العقل والجواب ان الطاعة التى كلفها الله تعالى عباده لو كانت بازاء النعم السابقة
لكان اجرها راجعا الى الله تعالى وهو منزه عن ان يفعل فعلا لمرجع اليه فايدة ونفع عبدا ياخذ
منه عوضا على انعامه وانما تفضل محض والثواب جزاء التكاليف الشاقة للعبد وعوض
عنه من قبل الحق الكريم نعم تعظيم المنعم عليه المنعوت واجب عقلى لكن امر المنعم العظيم لانعامه لا سيما
الكريم المبراء عن الاغراض الدنية فى افعاله ليس مما لحسنه العقل ومنها اى مما اوجبه المعتزلة
على الله تعالى العقاب على اهل الكباير الذين يموتون بلا توبة عن كبيرتهم قيل هذا راى الموعدية
والوعيدية يقولون الوعيد لخلف الوعد واجب قال الله تعالى لا تبديل لقولى والا لكان
الكذب جايزا فاختل طريق اثبات النبوة ولان فى تركه التسوية بين المطيع والعاصى وهو
قبيح ولان فى تركه اذن للناس فى المعصية واغراءهم بها لانهم لو لم يجوزوا بانهم لو ارتكبوا
لعوقبوا لفعلوا الكباير معتقدين طباعهم واجيب بان قيل الجواب هو اى العقاب على الكبيرة حقه
لله تعالى وليس فى استيفائه نفع ولا فى اسقاطه ضرر فله تعالى عفوه فضلا وعقابه عدلا لفعل ما يشاء
ويحكم ما يريد وترك العقاب لا يستلزم التسوية فان المطيع مثاب لا العاصى وليس يلزم
من العفو الاذن فى المعاصى والاغراء بها وانما يلزم ذلك لو لم يكن ظن العقاب راجحا او بين
العفو مرجوحا ومنها اى من الامور التى اوجبها المعتزلة على الله تعالى ان يفعل الله تعالى الاصلح لعباده
فى الدنيا قيل هذا القول لابى القاسم البلخى وهو لا يقول بوجوبه فى جميع المواضع بل فى الوا ضع
المتعلقة باراحة علل المكلفين اقول هو لا يناسب الكناية المشهورة من ان الاشعرى قال

لاستاده الى علي الجبائي ما يقول في ثلثة اخوة عاش احدهم مطيعا واحدهم عاصيا ومات احدهم
صغيرا فقال الجبائي يثاب الاول ويعاقب الثاني والثالث لا يثاب ولا يعاقب قال الاشعري
فان قال الثالث يارب لو عمرتني فاصلح وادخل الجنة قال الجبائي يقول الله اعلم انك لو عمرت
وتسنت لدخلت النار قال ولو قال الثاني يارب لم لم تبقني صغيرا لما اذنب ولا ادخل النار
فبهت الجبائي فنسبه الاشعري مذهبه الى المذهب الذي كان عليه السلف وكان هذا اول ما خالف
فيه الاشعري المعتزلة ثم اشتغل بهدم قواعدهم ويشير مبالغة الى الحق القديم وعليه قول الحص و
الاصح للكافر الفقير المعذب في الدنيا والآخرة ان لا يخلق اصلا فلم يراع في صفة ما هو الاصح للعبد
فليس ذلك بواجب عليه تع اقول والجبائي ان يقول ان الاصلح وغيره انما تصور في الشخص
بعد ما وجد وكان ذلك الشخص شيئا وعدم الخالق كيف يكون اصلح وهو لم يكن شيئا مذكورا فلا
يجوز ان ينسب الجبائي في مثل ذلك ومنها اي من الامور التي اوجبها المعتزلة على الله تع انه لا يفعل
الا تع القبيح عقلا بمعنى ما يذم فاعله على فعله عند العقلاء كالكذب بلا ضرورة والعبث بلا غرض
وغير ذلك من الامور المستوية لفاعله الذم عند العقل والطبع السليم لعلة تع بقبحها واستغنائه عنه
قياسا للغائب على الشاهد وقد عرفت فساد ذلك بمنع قياس الغائب على الشاهد فانه
قياس الشيء على الشيء من غير جامع كيف وبعض الافعال قبيح بالنسبة الى العبد ولا قبح بالنسبة
الى الله تع والحق ان من القبائح ما لا يتصور اسناده الى الله تع كالكذب وغير ذلك مما يشعر لفاعله
الدناءة والمذلة وذلك لذاته ولورود الشرع عليه وقد ذكر ان الله تع لا يفعل القبيح اتفاقا في
المعتزلة الا مسئلة من مسائل الباب الثالث ان افعاله تع لا تعلل بالاغراض عند الاشاعرة
لاستغنائه عن جلب المنافع ودفع المضار وعند الفلاسفة لكونه موجبا بالذات في افعاله
خلافا للمعتزلة واكثر الفقهاء واستدل على ذلك بوجوه او راهص ثلثة منها الاول انه لو فعل الباري
فعلا لغرض لكان ناقصا لذاته او مستكملا لغيره لانه لا بد في الغرض ان يكون وجوده انفع للفاعل
وخيرا من عدمه فيكون الفاعل محتاجا اليه وهو محال على الله تع لا يقال انما يتم ذلك ان لو كان الغرض
راجعا الى ذات الفاعل وصفاته وليس كذلك في افعال الله تع وانما غرضه تحصيل مصلحة العبد
اعانا له ولطفا وانعاما لان تحصيل مصلحة العبد اي لانا نقول تحصيل مصلحة العبد وعدم تحصيلها
ان استويا بالنسبة اليه تع لم يصلح ان يكون غرضا داعيا الى الفعل والا اي وان لم يستويا فان كان
الوجود مرجوحا فلا يكون غرضا وان كان راجحا لزم الاستكمال المذكور وان اكثر افعاله تع لا يكون
فايدة للعبد بل يكون من قبيل العقوبات الدنيوية والاخروية اقول الدليل المذكور لا يستقيم
على اصل الاشاعرة فان استكمال ذات الفاعل المختار بفعله الاختياري مما لا يتصور اذ الافعال
الاختيارية انما يصدر من فاعله بعد عالمه وكمل ذاتا وخلقه فلا يتصور ان يكمل الشخص ذاته
او صفته باختياره لان ذات الشيء وصفاته اللازمة خارجة عن وسعه فكيف يجوز ان يصدر

عنه باختياره ولا على اصل الفلاسفة فان الواجب عندهم موجب في افعاله فلا يتصور له الغرض
فالاستدلال بلزوم الاستكمال باطل وثانيا سلمنا ان تحصيل الاغراض ابتداء معدود به
لان كل ممكن مستند اليه تع ابتداء وليس البعض بالغرضية اولى من الاخر فجعلها اي جعل تلك الاغراض
غايات واغراض للافعال الآخر بعث اي فعل بلا فايدة وهو اي العبث بناء اصل الغرض لان
القول بالغرض للاخر ازعن العبث وفيه بحث فان حاوة الله تع قد جرت على ان يسوق الاشياء
الى كمالاتها ومن الكمالات ما لا تحصل الا بالواسطة كما ان حصول الجسم في مكان اخر لا يمكن
الا بواسطة الحركة وهو الغرض من تحريكه وكون المراشي ولباسه لا يتصور ما لم يكن جنينا
وطفلا فتحصيل بعض الاغراض من غير توسط الافعال الناصبة لها محال والمحال غير معدود فلا يكون
الوسط مستغنا عنه والثالث من تلك الوجوه ان الغرض من اختصاص الحادثة المعينة بوقتها
المعين ان وجد ذلك الغرض قبله اي قبل ذلك الوقت لزم ان يكون اي يوجد الحادث في
اي قبل ذلك الحادث لامتناع تاخر الشيء عن غرضه ولزم ايضا ان لا يكون الغرض غرضا
هذا الحادث لامتناع ان يكون غرض الشيء معدوما عليه واما ان وجد ذلك الغرض معه
في زمان هذا الكلام في اختصاصه به اي اختصاص الغرض بذلك الوقت فان لم يكن لغرض
لزم الترجيح عن الغرض وهو المطلوب ان كان لغرض فان وجد الغرض الكائن قبل الغرض الاول لزم
ان يكون الغرض الاول ايضا قبليا وان لا يكون الغرض غرضا وان وجد الغرض الكائن ذلك
الوقت عاد الكلام في ذلك الغرض ولزم التسلسل في الاغراض او الانتهاء الى غرض لا يحتاج
بلغ هذا الوجه من الوسن فان الغرض فايدة يترتب على الفعل ويتفرع عليه فلا تصور فيه
التقدم ولا المعية وليس ذلك بخصوص الفعل بوقت مخصوص وانما المخصص هو اختيار الفاعل
وان الاغراض مقاصد بالقصد الاول الغرض اخر واكثر الاغراض ليس بافعال مخلوقة بل هي
معان غير مفعولة واتفقت المعتزلة على ان افعال الله تع وجميع احكامه معللة برعاية مصالح العباد
والظاهر رعاية مصالح المملوك وملايم امورهم لان ما لا غرض فيه عبث اي فعل الفاعل
عالم بلا قصد فايدة والارادة معنى واظهار حكم وهو على الحكيم كالاشياء وقبل وجوده على ما يكون
محال واجيب بان المراد من العبث ان كان هو الخالي عن الغرض فهو عين المدعى فالاستدلال
به مصادرة وان كان غيره ونحن لا نعلم ما وراءه فلا بد من تصوره اولا وتصوره ثانيا وهذا
الجواب في غاية السقوط او لا شبهة في ان المراد بالعبث فعل صادر من فاعل مختار
عالم بكل ما نفعله بلا قصد معتد به يترتب عليه ولا يتضمن حكم ومصالح وهو مما لا يقبله العقل
في حق الله تع فان العالم بذاته وبجميع صفاته والمنزه عن الاستكمال بالغير ذاتا وصفة اذا فعل
فعلا بالاختيار ما شاء عن علم وارادة بلا قصد فايدة ولا تضمن حكم مما لا يجوزه العقل
بل هو من لوازم علم الفاعل واختياره ونفي ذلك عن الصانع تع خروج عن الانصاف وتجاوز

عن المعقول وقصة الاستكمال بالفرض والنفع بدونه وغير ذلك او تمام واجبه فان بعض اللطف
والتفضيل والانعام والاحسان هو الفعل لغيره بلا شايبه احتياج للفاعل اصلا ولا اعتبار
مناسبة او منافرة ولو سلم لكن اظهار ربوبيته واجاد ومكنونائه الدالة على عظمته لا يتصور بدون
خلق للخلايق وان كان تاما من كل الوجوه وهو لا يورث النقص في ذاته او صفته وانما النقص هو
العجز عن الممكن والغفلة وتقولون للحكيم بوجوب القصاص في القتل انما ورد من الشارع ينزجر
الناس عن القتل فهذا هو الغرض منه ثم ان المجتهدين منهم يفحصون على ذلك الاذن والمنع فيما
لم يصرح الشارع حكمه على وجه بوافق الغرض حكموا بان افعال الله ع واحكامه لفوايد جمة وحصا
وحكم جليلة يدرك البعض بالفعل الجزئي ولا يدرك الاكثر مما من فعل الا ويفعله لغرض دنيوي او ديني
والمسئلة السادسة من المسايل الست للباب الثالث في ان افعاله ع اذا علت بالاغراض فالغرض من التكاليف الشاقة التي كلف الله بها عباده اذ لا منفعة فيها له ع لتعاليه ولا
لتعاليه ولا للعبد لانها بالقياس اليهم مشقة بلا حظ فالمعتزلة الغرض من التكليف عايد
الى العباد وذلك هو التوطين لاستحقاق التعظيم اي هو جعلهم مستحقين بان يكرمهم الله ع
بانواع الاكرام ويقربهم من ملائكته الكرام والحور العين والجنة للخلود فان التفضل بلا التعظيم
على العبد من حيث ذاته وصفاته شانه بدون استحقاق سابق على ذلك التعظيم قبيح عقلا
الا يرى ان السلطان اذا مر بن بال وامر بان يدخل ذلك الزبال مع اصحابه الكرام في جنته وغرفه
المرفوعة من حيث انه زبال بلا كسب مع تقربه من الطاف السلطان عد ذلك من السلطان
سفها وسخافة عقل وقلة دراية وامثال ذلك لا يليق بشان الحق الكريم واللطف العظيم قال
المص وفي معاشر الاشاعرة قلنا في جوابهم بناء اي مبني القول المذكور هو القول بالحسن
والقبح في افعاله ع وقد مر الكلام فيه ومع ذلك فالتفضل انما يعرض ممن تصوره النفع والضرر من
فعله والله ع منزه عنه فصل التعظيم من غير استحقاق قبيح عند المعتزلة سواء كان ممن يستحيل عليه
النفع والضرر او من غيره ولذة التعظيم المستحق لا يمكن ان تحصل بجر والتفضل من غير الاستحقاق
فان لذة اخذ اجره الكسب من غير الكسب غير متصور بل ليس بمقدور اقول والظاهر ان فيضان
انوار الروح بحسب استعدادات القوابل والقابليات المادية والملكات المحلية وهو لا
لا ينبت من الاجار الصلدة او ذرات طيبة وانما ر الطيبة اما لعدم امكانه في ذاته او لعدم جري عادته
ولا يسئل عما يفعل فالنفوس البشرية والذوات الانسية لما كانت مما ليق ان يظهر
فيها المعارف الالهية والسعادة الابدية الدينية والدنيوية فامرهم بالعبادة المطهرة النفوس
من الكدورات النفسانية والفشاوات الروحانية والقاوات القلبية والدماغية وارذا
البدنية المانعة من فيضان الانوار الربانية ليطهرهم ويقربهم من الانوار القدسية ليجعلهم موارد
الالطاف ومنازل الاحسانات الابدية ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الفاسقون فالوفي

من التكليف تفضل وانعام ليطهرهم من التدنيسات الجسمية والروحانية ويقربهم من التقدسات
الالهية قربا وبعدا وهذا مما يوجبه العقل السليم وبينه الشرع القويم ولا يتوقف ذلك على
الحسن والقبح المحلي منه كما لا يخفى ان هذا التحقيق حاصل جواب قوله واضح مذكورا التكليف
هذا كلام الامام في المحصل ولم يسن هناك من سهم بان العبد بجميع افعاله لما مر من ان افعالهم
مخلوقة الله ع فاذا كان الكل خلقه واراده سقط التكليف منه لانه اي التكليف على تقدير تحققه ان
عرى عن الغرض كان عبثا سفيها من الله الحكيم العليم وان كان لغرض فذلك الغرض لا يكون له ع
لتعاليه عنه ولا لغيره فانه ع قادر على تحصيله ابتداء ويسقط التكليف قال المص واجيب بان حاصل
التكليف ايذان من الحق الى الخلق بنزول الثواب وحلول العقاب على اهل الجنة والنار فان
الايذان المذكور فايدة التكليف لا نفسه وكذا قوله وفرقان بين السعداء والاشقياء وحكمه
لا تطلب لمسببه ولا سئال علته وهو يتعرض على الغير ولا يتعرض عليه وهو سئال عن
الغير ولا يسئال عنه كما قال الله ع لا يسئال عما يفعل وهم يسئلون يعني للخلايق يسئلون
عما يفعلون يعني الله ع سئال عما يفعلون واذ قد سمعت ان الكتاب مرتب على مقدمة
وثلث كتب وجه الحصر والترتيب في اول الكتاب ثم لما فرغ عن كتاب الممكنات
والالهيات قال الكتاب الثالث في النبوات اي المسائل المتعلقة باحوال
الانبياء وما يتعلق بها مما لا يمكن اثباته الا بالاستماع منهم لاستواء طرفيه عند العقل كحقيقة
الحشر والبزاء والصراط والميزان والجنة والنار وغير ذلك مما لا طريق لاثباتها سوى الاستماع
من الانبياء وفيه اي في الكتاب الثالث ثلثة ابواب لثلثة اجناس من مسائلها فانها
اما لاثبات الانبياء بعجزاتهم وكيفية دلالة المعجزات على صدقهم في دعواهم وكونهم معصومين
شانهم المبرين عما شانهم واحتياج الناس اليهم ومنافعهم واما لاثبات ما يتفرع على
وجودهم ولا يتم اثباته الا بالاستماع منهم كخبر الاجساد واعادة الارواح وجزي كل نفس
بما كسبت واحسان الاوواء بدار الاحسان وايلام الاجساد والعصاة بدار العقاب والشرا
وما يتعلق بكل من الطايفتين من ارباب السعادة واصحاب الشقاوة وما خص كل منهما
من الاحوال والمزايا كالايمان والكفر وغير ذلك مما يناسب فهذان النوعان لاشتمال
كل منهما بابا برأسه وقد يكون اكثر ثم لما جرت عادة المتكلمين على ان يردوا قصة الامامة
في كتبهم ويجعلوها من علم الكلام وان كان ذلك في طايفة من المسائل الفرعية المتعلقة بكيفية العمل
من وجوب نصب احد من الناس على طريق فرض الكفاية ان لم يتم الامر بدونه كنصب
القضاة لاجراء الشرع بين عوام المسلمين او الاستحسان ان تم الامر بدونهم لان يحفظ
دينهم ويحفظ اموالهم ويدفع جور الاشداء عن الضعفاء الى غير ذلك بناء على كثرته توغل
الناس فيها بحيث تصل الى النزاع في العقايد نجعل لها بابا واحدا فجعل الكتاب ثلثة ابواب

الاول فى النبوة لفظ النبى منقول عرفى اما من النبإ بمعنى الخبر فاصله بنيئ بالهمزة قلبت الهمزة واد
غم او غم كالمرية ويسمى به الانبياء لاخبارهم عن الله تع واما من النبوة بالواو وهو الارتفاع
سموا به لارتفاع شانهم وسطوع برهانهم وقيل من النبئ بالهمز وهو الطريق لكونهم و
سائل يتوسل بهم العباد الى ربهم واقتفاءه الوفى فانهم بعثه الله تع لعباده وارسلهم اليهم
بقوله بعثتك وارسلتك الى عبادى بلغهم كذا وكذا اما الطايفة مخصوصة كانبياء بنى اسرائيل
او لعامة العباد كنبينا محمد صلى الله عليه وسلم ثم الفرق بين النبى والرسول ان الرسول من
بعثه الله تع الى عباده بشريعة جديدة يدعوا الناس اليها والنبى بعثه ومن بعثه الله تع لتقرير
شرع سابق كانبياء بنى اسرائيل الذين كانوا بين موسى وعيسى عليهما السلام ولذلك شبه
نبينا عليه السلام علماء امته بهم والنبى اعم من الرسول ويدل عليه انه عليه السلام سئل عن الانبياء
فقال مائة الف واربعة وعشرون الفا فكم الرسول فقال ثلثمايه وثلثة عشر وقيل الرسول من
جمع الى المعجزة كتابا منزلا عليه والنبى غير الرسول من لا كتاب له وقيل الرسول من يانيه الملك
بالوحى والنبى يقال له لمن يوحى اليه فى المنام وبالجملة النبى فى العرف انسان مبعوث من الحق الى الخلق
لتبليغ ما اوحى اليه بكتاب او الهام او تنبيه فى منام او غيره ذلك وذلك عند اهل الحق لطف من الله تع
ورحمة لعباده لما فيه من حكم ومصالح لا تحصى مثل ما فنده العقل باخبار الانبياء فيما يستقل فيه
العقل كوجود الصانع تع ووحدته واعداده وغير ذلك واستفادة اصل الحكم فيما لا يستقل فيه العقل
بل لا طريق له فيها اصلا لاستواء طرفيه عنده كحشر الاجساد والجنة والنار وما يتفرع عليها من
جزى كل نفس بما كسبت وتفصيل ثواب المطيع وعقاب العاصى عليه ترغيبا للطالب وترهيبا
عن السيئات وعند المعتزلة القائلين بان الاصلح لعباده واجب عليه تع واجب على الله تع اذلا
شر ينفع للعباد من اجراء الله تع عباده الى ما سبحه فى الدنيا من المهالك فى الاخرة من العقاب
ثم ان الفلاسفة القائلين بالعلل الموجبة النافين اختيار الصانع تع وصدور الاشياء كلها منه
لما رأوا الانبياء بعضهم بالمشاهدة وبعضهم باخبار المتواتر بحيث يمتنع الانكار فى وجودهم وفى
انهم ادعوا النبوة واظهروا المعجزة وقالوا انى رسول الله رب العالمين ارسل لكذا وكذا وتشبثوا
وليؤمنوا بنا وان ذلك فرع الاختيار وصدور كله من الله تع وهذا اكثر ما يقولون راجع الى المعاد
الجسمانى وما يتفرع عليها وهم لا يبذلون بشئ منها ناوا ولو انى شانهم وقالوا ما ظهر فى ايديهم من الخوارق
القاهرة والمعجزات الباهرة الدالة على صدق دعواهم الصادرة من الله تع لاجله على وجه يناسب لادعائهم
الفاسدة واهوائهم الباطلة فقالوا ما هو اشد كفرا وانفا قائم علماء المتاخرين من المتكلمين
والفلاسفة المتفقين على ان الملين اراد وا ان يوجهوا اقوالهم الفاسدة فى رسوخ امر الرسول
على وجه كانهم يقولون بالانبياء لكن بشروط مخصوصة فاوردوا ما اوردوا تاويلا تهم فوقعوا فيما
وقعوا العياذ بالله تع من الغباوة والغوايه منها ما اورده الحق حيث قال فيه اى فى الباب الاول

ستة مباحث الاول فى احتياج الناس الى النبى صلى الله عليه وسلم فهو على راى الفلاسفة انه
لما لم يكن الانسان بحيث لا يستقل بامر معاشه لكثرة حاجاته فى شخصه ونوعه وكان امر معاشه
لا يتم الا بمشاركة امثاله من ابناء جنسه ومعاوضة للتعاون والتشارك فى تحصيل ما يحتاجون
اليه من الغذاء الموافق واللباس الواقع من الحر والبرد والمكن الملايم بحسب الفصول المختلفة
والسلاح الحامى من السبوع والاعداء وغير ذلك وكل ذلك انما يحصل بصناعات جزئيه واعمال
شتى لا يقدر واحد من الانسان على اتيان فلا بد من مشاركة ومعاوضة تحريان بينهما مما يقع
لهما مما يتوقف عليه صلاح الشخص والنوع وذلك انما كان مما لا ينتظم الا بقانون متفق عليه مبنى
على العدل والانصاف ضابط لما لا حصر له من الجزئيات احتاج الناس الى قانون عدل لحفظه
شرع موضعه شارع يحق بايات ظاهرة ومعجزات باهرة تدعو تلك الايات والمعجزات
الى طاعته وحث على اجابته وتصديقه فى مقالته بوعد الممتثل بالعقاب ويعد المطيع بالثواب
وذلك هو النبى صلى الله عليه وسلم والبحث التانى فى امكان المعجزات على اصل الفلاسفة القائلين
بايجاب الصانع ونفى القدرة عنه تع قالوا لا يبعد ان تخفى بعض النفوس الانسانية بقوة هى
مبدا الافعال غريبة بسبب مالها من الخصوصية فانه كانت او كسبية كما هو شان ارباب
الكرامة وهو لا يبعد اذا والنفوس بالذات وهى انما يتصور بحسب قوتى المدركة والمحركة الى
ثلثة اقسام اما ان تدرك ما لا يدرك عادة او اتيان ما لا يؤتى به عادة اما من جنس القول كالاخبار
عن الغيب او من جنس الفعل كاتيان امور خارجة عن طوق البشر والمخصص فصل ذلك بقوله
المعجزة امر خارق للعادة من ترك فعل لا يقدر الانسان على تركه عادة او فعل اى اتيان امر
لا يقدر احد على اتيانه عادة من قول او فعل مثال الترك مثل ان يمسك الانسان نفسه عن القوت
المعتاد والمبنى عليه وجوده مدة غير معتاده وليس ذلك ببعيد لانجذاب النفس الزكية عن
الكدورات البشرية اما الصفاء جوهرها فى اصل فطرتها واما التصفية بها بضرب من المجاهدة
وقطع العلايق البدنية الى عالم القدس اى المجردات عن المواد الروية والصفات الدنية
الخ حس بالفعل فى جميع ما يمكن فى شانها الحاصلة فيها صور الكاينات فيبتدر بذلك ابتهاجا بما ينفعها
عن التوجه الى تدبير البدن الدنى والجسم المكدر واسماعها القوى فى جميع احكامها وتصرفاتها
توقفت عن افعالها فى البدن فلم يحلل منه ما يتحلل من غيره بحسب معتاد طباعهم فاستغنى
عن البدن لما يتحلل والاحتياج اليه فتمسك عن القوت بدهة من الزمان بحيث لو امسك غيره
عشر زمانه لهلك عاده وليس ذلك ببعيد بل امثاله واقعه كما ان المريض لما اشتغلت قواه
الطبيعيه لمقاومة مرض دوفى اسبابه عن تحريك المواد المحوجه بتحليل المواد الروية لم يطلب
الغذاء مده لو انقطع عنه مثله فى غير حذه لحاله هلك بلا شبهه واذا جاز ذلك فى المريض كان جوازه
فيمن سلك سبيل الملاء الاعلى اولى كيف لا والمريض مفاد للطبيعة ومضعف للقوى البدنية فيكون

لها الى الرطوبات الحاصلة بالغذاء المبنى عليها تعاقب الاركان البدنية اقوى توجهكو الذات
الروحانية والانوار القدسية فيوجد فيه ما يقوم مقام الغذاء وهذا ما ذكره الفلاسفة
في توجيه بعض المعجزات على اصلهم الفاسد وظنهم الكاسد وهذه اقناعيات وهيهات لا يفيد
شانا في مقام البرهان ولو سلم وجود العقول وحصول صور جميع الاشياء فيها وتجرد النفوس
الانسانية لكن تجرد المجردة ما ذا يفيد مع التباين بين المجردات في الذوات والصفات فان
شان العقل كونه بالفعل في جميع ما يمكن في شانه وشان النفس الكاملة بالبدن ان يحصل
فيها شيء بلا آلة بدنية فما ذا يفيد التجرد وحصول ما ليس في شانها بتجرد تعطلها عن الشواغل
البدنية وما مر الافعل فاعل المختار يفعل ما يشاء على ما يشاء ومثال اتيان امر لا يقدر البشر
على مثله من جنس العقول مثل ان يخبر شخص عن الغيب وذلك ممكن بان يقع في البعض مثل ما يقع
او يقع في النوم او فيما يجري مجراه مما يعرق من الانفاس في العالم الحسي المانع عن الايصال
الى العالم الذي هو لها لذاتها فان النائم مثلا يشاهد في نومه صورا غريبة ويسمع اصواتا عجيبة
منتظم اللفظ ومعه المعنى مجوز ان يكون لبعض افراد الانسان نفس زكية قليلة الانغماس
الى العالم الحسي وحدبه الانفاس في الظلمات الجسمانية متوجهة الى الملاء الاعلى فيتصل نفسه
لقوة ذاتها او كسبا وتفاؤلا تنزهه عن الشوائب البدنية بالملائكة العظام اراد بها العقول على
رايهم فان الملائكة اجسام نورانية خلقها الله تعالى مما اراده من خلقه ولا يرسم فيها صور بل هم عباد الله
لا يعلمون الا ما يعلمهم الله تعالى قالوا سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا انك انت العليم الحكيم ويتصل
من الجواهر المجردة التي ارتسم فيها صور الاشياء على زعم الفلاسفة فتنتقش تلك النفس بما فيها
اي بصور مرتسمة في العقول من الصور الجزئيات الواقعة في عالمنا هذا فانها اي العقول عندهم
اسباب وعلل لوجودات اتها اي لوجودات الجزئيات المحققة في هذا العالم الحسوس وكل منها مدركة
لذاته وكلها مدركة لذواتها فالعاقل والمعقول والعقل في واحد فيدرك لما يتوقف عليها من
معلولاتها على وجه كلي كليات ذلك المعلول او جزئياته فيحصل فيها العلم والصور العقلية فاذا اجذبت النفس
النفس واتصلت به في يقظته لزكاته وقلة حبالاته للعالم الحسي المانع عن التوجه الى ذلك العالم
كما يجذاب سائر النفوس حاله نومها شاهدت المعقولات وارتسمت فيها صورها على الوجه
المعقول لكون المجردات كالمرآة المتقابلة فينتقل الصور منها اي من نفس ذلك الشخص الى قوته
المتخيلة اي الى قوته المتخيلة فان من شان ان يتصرف في الصور العقلية بان يركبها بالقياس الحسية
بانواع طرق الاحساس كما يتصرف النفس في الصور الحسية بان يجردها عن العوارض الغريبة وحفظها
اي وينتقل تلك الصورة من المتخيلة الى الحس المشترك فان المتخيلة اذا كسبت المعقول لباس الحس
فيرسم وينتقش في الحس المشترك كذا انتقاش صور المحسوسات الخارجية فيها فانها هي الصور
الحسية فيرى المعقول لهذا كانما هذا المحسوس فيحدث في سمعه كلاما مسموعا يحفظ ويتلى

وذلك هو معنى الوحي يعني نزول الملك في القائهم الكلام وربما يعلو النفس ويشتد الاتصال
بذلك العالم فيسمع كلاما منظوما اي منتظم اللفظ والمعنى من مخاطب شاهد يخاطبه قالوا
ويشبه ان يكون نزول الكتب بهذا الوجه هذا من اجزال الفلاسفة ومن يتلوث برذايلهم فهل
عليه دليل او للعقل اليه سبيل فهل يقول من له عقل سليم وطبع مستقيم ان كلام الله الملك العلام
الجامع جميع صفات كمالات الكلام من فصاحة اللفظ وبلاغة وتضمين معناه من حكم لا يحصى
ولا يقدر احد من اهل اللغة على ان يتم لكنه فضلا عن اتيان مثله كخيلات المرضى ومتصورات
المبرسم وهل من سلم الى مثل هذه الامثال في الكتب الاسلامية لا سيما في تحقيق الحق وتزييف
الباطل للدلالة على الجانه اياتا من الضلال والاضلال ومن تقول امثال هذه المقال قوله
او يفعل عطف على قوله ان يخبر عن الغيب يعني مثال اتيان امر لا يقدر على مثله احد من جنس
العقول مثل ان يفعل ما لا يتهيأ به امثاله مثل ان ينبع الماء من جوبانه كما في قصة موسى عليه السلام
او تخرج اليشوع عن ظلال اصابعه وبنانه كما في قصة نبينا عليه السلام وذلك ممكن بان يسلط الله تعالى
على مادة الكائنات العنصرية وجعلها مطيعة له ومنقادة لتصرفاته فيتصرف فيها كما يعرف من اجراء
بدنه من تحريكها وتسكينها على الحاء شتى حسب ارادته واذا كانت ارادة كل نفس وتصرفاتها
مؤثرة في بدنها مع عدم انطباعها فيه فلا يبعد ان يقوى نفس شخص فيكيف بتفاعيل هيولى
العناصر فيؤثر فيها حتى تحدث بارادته في الارض زلازل وريا حا وحرقا وغرقا وغير ذلك
سببا فيما اي في العنصر الذي يناسب اثرا ما مزاجه الخاص ويشاركه اي يشارك ذلك الفاعل لذلك
المنفعل في طبيعته فان المناسبة بين الفاعل والمنفعل يؤدي الى ان يسهل الامر فيفعل ذلك
الفاعل فيه في ذلك المنفعل ما شاء من الافعال المناسبة اياه هذا بعض هذه الاقوال المذكورة في
حق المعجزات من التأويلات الزائغة على راي الحكما كانهم يرون ان ارسال الرسل وانزال الكتب
يتم ايضا على اصل الايجاب في مبداء الاول وعدم استناد الكل اليه فاذا تنبهوا لما فيه من المخالفة
بين الامرين قالوا ان للمبداء الاول عناية ازلية يعني احاطة علمه السابق بنظام الموجودات
على ما كانت عليه في كل امر يعرض تلك العنايه اقتضاه ذلك النظام على ذلك الترتيب والتفصيل
ومن جملتها وجود شرع الشارع فيكون كل الوجود على وفق العلوم وان لم يكن هناك انبعاث
قصد وطلب ومن المعلوم ان كلها سنفسطة وشنشنة عما ذهبوا اليه بعد ما ظهر فساده
ذلك العلم الازلي على تقدير ان يكون الصانع موجبا يكون تبع المعلوم الذي يعضيه شان الوجود
على الوجه الموجود من الامور الواقعة في سلسلة العلل الموجبة والمعلولات فذلك لا مدخل له في التأثير
وارسال الرسل وانزال الكتب فرع علم يستتبع وجودات المعلومات ولو قالوا ان في المبداء
الاول علما يستتبع وجود المعلوم ومنه انبعاث الرسل وقالوا علم يكون داعيا الى ان يكون
المعلوم على وجه كذا وكذا فذلك هو اصل الارادة والاختيار فما الانكار على الاختيار والقول بارسال

الرسل مع عباده فلا يمكن الجمع بينهما فمع تكلف فقد تخطأ واما رأينا الحق فانه سبحانه وتعالى يفعل
ما يشاء ويحكم ما يريد فتارة يختص من شاء من عباده بالرسالة بالوحي المنزل بذاته او بالملائكة
والمعجزة الخارقة للعادة المتجاوزة عن ان يكون فعل غيره له للرسالة على صدق دعواه فان كل عالم
من عنده سبحانه وتارة على ارسال الملك اليه اي الى من شاء وانزال الكتب عليه والحكمة والموعظة لارشاد
الخلق الى طريق يفوزون به الى صلاح امورهم في النشاة الآخرة من الامور التي انعزل المدارك كلها
عن ادراكها لاستواء طرفيها عند العقل بل طرف العدم راجح ولا طريق الى درکها سوى الاخبار
المسموعة من الانبياء المرسلين لاهداء الخلق الى طريق الحق ينجيهم عن العقوبات الاخروية ويوصلهم الى الدرجات الابدية وانما ارشدوا الى بعض الامور الدنيوية لكونها وسيلة الى بقاء النوع
وطريقة الى تحصيل مرضات الله والاجتناب عن سخطه الله وهو يعلم اسرارا موره وحكم افعاله
والباقي بشان العباد الامتثال بامر الخالق البار والرب الغفار لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون
عما يفعلون والبحث الثالث من مباحث الباب الاول في نبوة محمد عليه السلام وانما قدم اثبات
نبوته مع ان نبوة كل نبي مما يجب ان يؤمن به ايضا لان اثباتها في قوة اثبات نبوة جميع الانبياء لان
شرعه شبهها من غير احتياج الى الفيء من الادلة العقلية او النواتر وانكر نبوة نبينا عليه السلام
اليهود والنصارى وانكر المجوس والدهرية كلها والذي يدل عليها على نبوة محمد عليه السلام انه ادعى
النبوة على ما نواتر بحيث لحق بالعيان واظهر المعجزة بوجوه منها اعجاز القرآن لانه الى بالقرآن وتحدى به
اي تغلب به على الغير وغلب قال الله فاتوا بسورة من مثله وقوله فاتوا بحديث مثله وقوله
فاتوا بعشر سور مفتريات وغير ذلك من الآيات ولم يعارض وكانت اعداوه في البلاغة ومهارة
صفات الكلام نالوا الى جميع ما يمكن في شان البشر من القدرة على اتيانه والعلم باحواله وكانوا
كثير من رجال الابكار وورق الاشجار وشدتهم في غاية العصبية والحمية الجاهلية والتهالك على البيانات
النبوية والحمية بحيث اختاروا انفسهم ولم يجدوا اليه سبيلا ولم يقل احد انه كلام البشر حتى
اثروا المعارضة عن المعارضة فلو قدروا فلم لم يعارضوا ولو عارضوا ولم يسمع مع زيادة الاهتمام
في شانه واذا تحدى ولم يعارض فكان معجزا لما ثبت انه هو المراد بالاعجاز والعلم بجميع ذلك قطعي عاد
بل عقلي فان القرآن بحيث لا يمكن في شان كلام ان يصل اليه فضلا عن ان يزيد عليه في الفضايل الكلامية
بل هو نهاية فيه فان عدد وجوه البلاغة وان احتمل عدم التناهي لكن شان الكلام سال الى مرتبة لا
يمكن نوذه فان كلا من الكلام مختص بنوع من البلاغة ولا يمكن كلام جامع لجميع وجوه البلاغة ويكون
الوجوه الممكنة منها في كلام واحد غير متناهية وان اشتمل بعض كلام البعض ومنها انه عليه السلام اخبر
عن المغيبات بوجوه منها ما ورد به القرآن كقوله الم غلبت الروم في ادنى الارض وهم من بعد
غلبهم سيغلبون في بضع سنين اخبر عليه السلام بالقرآن عن غلبة الروم على الفرس فيما بين الثلث
الى التسع وقد وقع كما اخبر به واخبار القرآن عن المغيبات كان اخبار الرسول بسبب ان القرآن

نزل عليه ولو عطف قوله واجر على قوله وتحدى ويكون ذلك وما بعده من الآيات ايضا
من وصف القرآن وكان تقديرا الكلام لانه اتى بالقرآن وتحدى به واخبر به عن المغيبات وكان
اخبارا عن اعجاز القرآن باخباره عن الغيب بعد الاخبار عن اعجازه بالتحدي بليغا لكن
اوجه لكن عطف قوله عليه السلام عليه بلا تصريح لفظا واخبر عن الغيب بأنبئ عنه ولو قال لانه اخبر
نفسه عن الغيب عطفا على قوله لانه اتى بالقرآن لكان اولى قوله ٢ ان الذي فرض عليك القرآن
لراوك الى معاد ك والمخاطب هو النبي واراد بمعاده مكة فان معاد الرجل بلدته فانه يطوف حيث
ما يطوف ثم يعود الى بلده فقد اخبر عن رجوعه عليه السلام الى مكة فوقع كما اخبر وقوله ٢ سيغلبون
الى قوله اولى باس شديد بقاتلونهم او يسلمون فانه عن الغيب ووقع كما اخبر لان المراد بقوم
اولى باس شديد عند بعض بنو حنيفة وقد دعى ابو بكر الخلفين من العرب لمقاتلتهم وعند بعضهم
اهل فارس ليقاتلونهم او يسلمون وقد وقع كل منها وقوله ٢ وعد الله الذين امنوا منكم وعملوا
الصالحات ليستخلفنهم في الارض كما استخلف الذين من قبلهم يعني بني اسرائيل فانه لما هلك
الجبابرة عصرة وتهم ارضهم ودورهم واموالهم وقد وقع مطابقا لما اخبر والمراد من الذين امنوا
الصحابة بدليل قوله ٢ منكم وليبدلنهم من بعد خوفهم امنا وهم كانوا خايفين في صدر الاسلام وقد
اجراه وعده لهم وهذا اخبار النبي عليه السلام بالقرآن عن الغيب فوقع على ما اورد وهذه
الآيات الناطقة بالامور المغيبة وان كان للنبي عدم اخبارا عن الغيب ايضا لكن لو جعل من
فضايل القرآن ومعجزاته الخ حتى اعجاز النبي عليه السلام وكان اصل التركيب كما ذكرناه سابقا كان
اظهر واولى واما ما ورد به الحديث من اخباره عن الغيب فوجوه كثيرة ايضا ذكر الحص منها البعض
٢ قوله عليه السلام للخلافة بعدي ثلثون سنة ثم يصير ملكا عضوضا وكان خلافة الايمة الراشدين
رضوان الله عليهم اجمعين ثلثون سنة وقوله ٢ ما انتم واياكم الذين من بعدي ابي بكر وعمر فوقع كما
اخبر وقوله عليه السلام لعمار بن ياسر تقتلك الفئة الباغية وقد قتل يوم صفين معاوية
ومن معه وقوله لعباس حين اخر فداء عن الغداء حث اسرع غزوه بدر وطلب النبي ٢ منه فداء نفسه وابن اخيه عقيل بن ابي طالب وعجز العباس نفسه عن الفداء فقال عليه السلام
اين المال الذي وضعت بمكة عند ام الفضل ليس معكما احد وقلت ان اجبت في سفري
هذا لعبد الله كذا وللفضل كذا فقال عباس ما علم احد غيري والذي بعثك بالحق انك لرسول الله
واسلم ٢ وعقل واخباره عليه السلام عن موت النجاشي اسم لملك الحبش كالقيصر
للروم والكسرى للفرس اعاد لفظ اخباره بتعلق به قوله عن النجاشي روى ابو هريرة
انه عليه السلام بين الناس موت النجاشي في يوم مات وقال لاصحابه صلوا على اخيكم
النجاشي وخرج بهم الى المصلى وكبر عليهم اربع تكبيرات ثم بان بعد الاخبار انه مات في ذلك
اليوم وما حدث اي وكاخباره عما يحدث من الفتن كتابية بغداد روى ابو بكرة رض ان النبي ٢

قال ينزل الناس من امتى بقاع يسمونه البصرة عند نهر يقال له دجلة يكون على حصر كثير اهلها
يكون من امصار المسلمين فاذا كان اخر الزمان جاء بنو قنطورا عراض الوجوه صغار الاعين
حتى ينزلوا على شط النهر فمنهم من اهلها ثلث فرق فرقة ماخذون اذناب البقر وهلكوا وفرقة
ياخذون لانفسهم وفرقة يجعلون ذراريهم وراء ظهورهم يقاتلونهم وهم شهداء وكان كما اخبر فان
المراد بذلك جيوش بغداد وقد اغار هؤلاء بنو قنطورا يعنى الترك وقد يفرق اهل بغداد على تلك الغارة ثلث
فرق كما ذكره النجم وكما اخباره عليه السلام عن نار بحضرموت وهى موضع بارض الشام قال ابن عزم
لا تقوم الساعة حتى يخرج نار من ارض الحجاز وتضئ اعناق الابل ببصرى وكان كما اخبر فانه نقل
عن الثقات ان نارا اخرجت من ارض الحجاز سنة اربع وخمسين وستمائة وقد افناءت
عضائها حيث رويت من بصرى وهذه كلها اخبار عن المغيبات الآتية واما اخباره عن المغيبات
الماضية كقوله وما كان اى وكاخباره عما وجد وتحقق من اقاصيص الاولين الواقعة فى الازمنة
الماضية فانه اخبر كما وقع من غير قراءة كتب ولا رواية احد ولا رجوع الى اهل التواريخ بحيث لم يمكن
احد من معانديه مع انهم من اصحاب الرواية وارباب الدراية واهل الكتب والقراءة على التحقيق مع
تعطلهم فى هذا الامر ومن وجوه اعجازه بلوغه عليه السلام هذا المبلغ العظيم فى الحكم النظرية كونه
امة وصناعة واسمائه واحكامه بل جميع العلوم العقلية ونيل الحكيم العلية كعلم الاخلاق وعلم المنزل و
سياسة المدن بغتة من غير تعلم وممارسة وتتبع فى مدة مديدة فانه عليه السلام ما كان من اهل
القراءة والدراسة وكان فى بلد لم يتعلم فيها شيئا من احد ولم يسافر الى الشام مرتين مدة
يسيرة علم كل احد من اعدائه انه عليه السلام لم يتعلم فيها شيئا ولم يقع الاختلاط مع اهل الدراسة
والقراءة وهذا من اجل الامور فارقه للعادة وهذه كلها قواطع على نبوته عليه السلام وان ثبت ما
البعض بالاحاد ونقل عنه عليه السلام معجزات اخر كانشقاق القمر روى ان اهل مكة سالوا رسول
الله ان يريهم اية فاريهم القمر شقين حتى راوا الجبل بينهما وكان ذلك فى مقام التحدى فيكون معجزة ويفهم
من احاد ذلك من قوله تعالى اقتربت الساعة وانشق القمر هذا مما رواه جمع كثير من الصحابة كابن مسعود
وانس وجبير المطعم ونقل استبعاد منه قصة الانشقاق فان من عادته ان يتفلسف وتسليم
الجواز وكتسليم الجبر عليه روى جابر بن سمرة ان جبريل عليه السلام قال انى لاعرف حجرا بمكة كان يسلم
على قبل ان ابعث وينبوع الماء من بين اصابعه قال جابر عطش الناس يوم حديبية ورسول
صلى الله عليه وسلم بين يديه ركوة فتوضاء منها ثم اقبل الناس نحوه قالوا ليس عندنا ماء
نتوضاء به ونشرب فوضع النبى عليه السلام يده فى الركوة فجعل الماء يفور من بين اصابعه كامثال العيون
فشربنا وتوضانا قيل لجابر كم كنتم قال لو كنا مائة الف لكفانا لكنا خمس عشرة مائة
وقال انس رضى الله عنه رايت رسول الله وقد حانت صلوة العصر وعند زجاج فيه ماء قليل فوضع يده فيه ولم تدخل فاصابعه
اصابعه الاربع ولم يبسط اوقال الابهام وقال للناس حلموا الى الشراب قال انس فلقد رايت

الماء ينبع من بين اصابعه ولم يزل الناس يردون حتى ردوا وروى ان عدد الواردين كان
ما بين السبعين الى الثمانين وحين للشب الى وكينه قال جابر كان ابن عليه السلام اذا خطب
استند الى جذع من سوارى المسجد فلما صنع له المنبر فاستوى عليه السلام صاحت النخلة التى كان
يخطب عندها حتى كادت ان تنشق فنزل النبى عليه السلام وضمها اليه فجعلت بان ابنها العجبى
الذى سكت حتى استوت وشكاية الناقة اليه من كثرة العمل وقلة العلف قال يعلى بن مره
الثقفى ثلثة اشياء رايتها من رسول الله بينما نحن نسير معه اذ مررنا ببعير يسقى عليه فلما راه البعير
جرجر فوضع فوقف النبى عليه السلام فقال اين صاحب هذا البعير فجاءه فقال له بعنيه فقال
نهبه لك يا رسول الله فانه لاهل بيت مالهم معيشة غيره فقال اما ما ذكرت من امره فانه شكى كثرة
العمل وقلة العلف فاحسنوا اليه يقال جرجر البعير اى صوت وجران البعير مقدم عنقه وشفرها ده
اى وكشهادة الشاة المصلية روى جابر ان يهودية من اهل خيبر سمت شاة مصلية
ثم اهدتها الى رسول الله عليه السلام فاخذ رسول الله الذراع فاكل منها واكل رهط من اصحابه
فقال رسول الله ارفعوا ايديكم وارسل الى اليهودية فدعا بها فقال سممت هذه الشاة فقالت
من اخبرك فقال اخبرنى هذه فى يدى بعد الذراع فقالت نعم قلت ان كان نبيا فلن يضره وان
غير نبى استرحنا منه فعفا عنها رسول الله ولم يعاتبها وقيل لما قتل بعض اصحابه بذلك السم
امر بقتلها الى غير ذلك مما ذكر من المعجزات فى كتاب دلايل النبوة وهذه كلها ما عدا القران من
معجزاته ولم يتواتر كل واحد منها فالمشترك بينها وهو ثبوت المعجزة منه عليه السلام متواتر بلا
شبهة لان مجموع الرواة بلغوا حد التواتر والقدر المشترك متحقق فى رواية المجموع فيكون
ذلك المشترك متواترا كشجاعة على وسخاوة حاتم فيكون النبى عليه السلام نبيا قيل لا نم ان
القطعى هو على الرسالة انما الذى يصح الاستدلال به على ذلك امور قليلة كنبوع الماء من بين الاصابع رع
وامثاله ولا نم ان رواة امثال هذه الاشياء بلغوا الى حد التواتر والجواب انه ليس بلازم فى بلوغ
المجموع حد التواتر ان يبلغ ما يصح به الاستدلال القطعى حد التواتر بل الجزاء ان حمل ما روى بحيث
لا يجوز العقل تواطؤهم على الكذب فحصل لهم قطعى بانه قد صدر من النبى عليه السلام معجزات دالة
على صدق نبوته واما قلنا ان كل من ادعى النبوة واظهر المعجزة يكون نبيا لان المعجزات الظاهرة
فى يده عند التحقيق بمنزلة ان يقول الله بصدق قوله ان هذا الشخص فيما ادعاه من انه رسول ونبى واذا
وقع التصريح به كذلك لزم الجزم بصدقه فكذلك بشاهدة المعجزات حال التحدى لان الرجل اذا قام
فى محفل عظيم بحضور جماعة كثيرة وقال انى رسول هذا الملك اليكم فطالبوه بالحجة فقال الرجل فى مقام
اثبات صدق دعواه ايها الملك ان كنت صادقا فى دعواه ان هذه النخلة عاودتك وقمت من مقامك
ثلث مرات تفعل الملك ذلك علم بالضرورة العادية صدقه من غير ارتياب فكذا اذا ادعى
الرجل انى رسول رب العالمين فطالبوه بالحجة فقال حتى ان خلق الله تعالى فى يدى كذا وكذا

عالم لقدرة العبد على امثاله ولم تجر العادة ان خلق ذلك في يد العبد خلق الله ﷻ في تلك الحالة ما ادعاه
علم بالضرورة العادية انه نبي وانما التمثيل في ذكر القصة لزيادة ايضاح ما علم بالضرورة العادية لا
لاثبات امر قياسي فرضي وعقلي حتى يرد عليه انه لا يتم للجاحظ ولو سلم فلا يفيد في المطالب
العلمية وانما فايدته في المطالب اللفظية والامور المذكورة من اظهار المعجزات في يد النبي لتصديق ما
ادعاه من النبوة هو العمدة في اثبات نبوته عليه السلام والزام الحجة على المجادل المعاند وقد يذكر وجوه
اخر لزيادة ارشاد الطالب الحق وزيادة ما سد منها ما ذكره بقوله وايضا فجمع سيرته يفيد صفاته
النفسية واخلاقه المرضية وصفاته يعني احواله البدنية المتواتر نبوتها عندنا قبل النبوة وزمانها
وبعدها كملازمة الصدق والاجتناب عن الكذب الذي هو العمدة في اثبات النبوة لان من زعم
لم يكذب قط لانافى مهمات الدنيه ولانافى الدنيوية ولو وقع منه كذب لاجتهد اعداؤه في تشهيره و
الاعراض عن زخارف الدنيا مدة عمره ﷺ فان قريشا عرضوا عليه المال والزوجة المرضية والرياسة
الدنيوية حتى يترك دعواه فلم يلتفت اليهم وكان مع الفقراء والمساكين في غاية التواضع ومع الا
غنياء في غاية الترفع ودعا امته ﷺ بقوله اللهم اجعلني من زمرة الفقراء والمساكين والسخاوة
في الغاية حتى عوتب بقوله ﷻ ولا تبسطها كل البسط والشجاعة الى حد لم يفر في عن احد قط وان عظم
الرعب مثل يوم احد ويوم حنين ويوم الاحزاب وذلك يدل على قوة قلبه ومشاهدته جنانه ولو لا
فقه لعصمه الله ﷻ اياه من الناس كما وعدنا بقوله ﷻ والله يعصمك من الناس لامتنع ذلك عادة
والفصاحة التي ابكمت مصاقع الخطباء من الوف الوبار فان كلماته كانت قليلة في الصورة
كثيرة في المعنى جامعة لجميع الكلمات من المطابقة لمقتضى الحال والتضمن لحكم عجيبة ومصالح
بديعة وقال عليه السلام اني اوتيت جوامع الكلم واوتيت مفاتيح الكلم والجوابها القرآن فان
لفظة اليسيرة معاني كثيرة وكذلك كلماته والاصرار على الدعوى في ازرسول الله ﷻ مع ما يرى من المتاعب
والشاق وجه عليها بلا فتور كما جرا لوالوم من الرسل والترفع مع الاغنياء والتواضع مع الفقراء
مع ان عادة الناس خلافه والكل من هذه الامور لا يكون الا للانبياء فان كل واحد وان فرضنا انه
لا يدل على النبوة لكن مجموعها مما يعلم قطعا انه لا يحصل الا للنبي وهذه طريقة اختارها الحافظ من المعتزلة
وارتضاه الغزالي في كتابه المسمى بالمنقذ عن الضلال وههنا طرق اخر لم يروها المحققون مثل اخبار
الانبياء المتقدمين عن نبوته في التوريه والانجيل وكونه نبيا لقوم لا كتاب لهم ولا حكومة الا اساس
بالدعوة الالهية والموعظة الربانية بل هم معرضون عن الحق كمال الاعراض كشركي العرب اوعلى
دين الشيعة وتزويج الاكاذيب المفتريات كاليهود اوعلى عبادة الاالهين وتكاح المحارم
كالمجوس اوعلى العقول بالثلث كالنصارى واظهار دينه على الدين كله ولو كره المشركون فاضمحلت
تلك الاديان الزايغة وزالت المقالات الفاسدة واشرقت شموس التوحيد وانوار الشريعة
في اقطار الافاق واطراف العالم ولا مرجع للنبي الا ذلك ثم لما كان هذه المقامات واقوى واكثر

في نبينا عليه السلام كان هو اكمل الانبياء وافضلهم بهذا الوجه ايضا فان ذلك كما انه طريق اللهم
في اثبات النبوة ولذلك عد اقوى الطرق ثم ان هذه الوجوه الدالة على نبوة نبينا عليه السلام
يدل على وجود كل الانبياء واكمان مطلق البعثة كما اشرنا اليه ولذلك لم يرد شبهة سوفسطي مطلق
البعثة في هذا البحث والا فالمناسب ذكره في المبحث الآتي وهم طوايف منهم من انكر البعثة مطلقا
ومنهم من جوزها لكن قال لا حاجة الى التكليف وهو ممتنع ومنهم من قال باستناع المعجزة والنبوة لا يتصور
بدونها ومنهم من جوز البعثة والمعجزة لكن منع دلالتها على صدق الانبياء ومنهم من سلم ذلك ومنع
امكان العلم بالتواتر في الحالين بعينه ومنهم من سلم الكل ومنع وقوعها ومنهم من جوز البعثة
والتكليف لكن قال في العقل كفاية فلا فايدة فيها وهذه كلها مذكورة في المطولات وكاب عنها
فيها والمهم اورد منها مذهب من قال في العقل كفاية في معرفة التكاليف وهم البراهمة والصابئة
والشناسخية الا ان من البراهمة من قال بنبوة آدم عليه السلام دون غيره ومنهم من قال بنبوة
ابراهيم عليه السلام ودون غيره من الصابئة من قال بنبوة شيث وادريس فقط فهولاء كلهم
يؤل رايهم الى كفاية العقل في كمال الانسان كسب الشناعين والافكلهم معترفون على ان نهايه
كمال الانسان معرفة حالة في الثنائين ولعل لذكر اورد المهم من بينها مذهب البراهمة لكفايتها
للكل سوالا وجوابا فانك البراهمة واخواتهم كل ما حكمه العقل بحسن ان يفعل
سواء ورد به الرسول او لم يرد وكل ما قبحه فرد وجب ان لا يفعل سواء ورد به الشرع او لا
وما توقف فيه ولم يحكم فيه بحسن او قبح فحسن ان يفعل عند الحاجة اليه لانها حاضرة يجب اعتبارها
ودفعا لمفرة فوات الواجب ولا يعارضها مجرد احتمال المضرة ومستقبح لا يجوز ان يفعل عند
الاستغناء عنه لانه اقدام على ما يحتمل الضرر من غير حاجة اليه اصلا وهو عند العقل مردود وحاصل
شبههم ان الرسل اما ان يجيبوا بما يوافق العقول او بما يخالفه والموافق يجب ان يفعل وان
لم يات به الرسل والمخالف يجب ان لا يفعل وان يوت به فان في العقل مندوحة عن النبي
قال في الصحاح ولي في هذا الامر مندوحة اي سعة يقال في ان في المعاريض لمندوحة عن الكذب
وقلنا في الجواب ان بعثة الانبياء عليهم السلام فوايد لا يحصى ولا يكفي العقل في ادراكها منها ان
يقرر الحجة على الناس قال الله ﷻ وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون
الرسول عليكم شهيدا فان معاذير المكلفين انما يندفع ويتم الحجة عليهم بالانبياء كما اشار اليه بقوله
ﷻ لئلا يكون للناس حجة بعد الرسل وقوله ﷻ ولو انا اهلكناهم بعذاب من قبله لقالوا ربنا
لولا ارسلت الينا رسولا فنتبع اياتك من قبل ان نذل ونخزى والحاصل انه لو قال العبد ان الله ﷻ
خلقنا لنعبده فقد كان يجب عليه ان يبين لنا وجوه العبادة انها ما هي وكم هي وكيف فانا قد رأينا
بتركيب شهوة وغضبة وسلط علينا الهوى فلما اعدونا بما يحمي اذاه عونا في امرنا بهذا
عليه واذا مال بنا الهوى منعنا عنها ونهى النفس عن الهوى والترك مع تقوسنا واهوائنا

اعداءه على ذلك العقايح فاذا ارسل الرسل زال ذلك سبب انا علمنا حسن الايمان وقبح الكفر لكن لم نعلم ان من فعل القبيح عذب بالنار خالدا مخلدا ومن فعل الحسن احسن اليه واما فقد لم ما امر البعثة ان يوجب الحجة و يسقط الشبه الخ يعجب على العقل دفعها ويرشد الى ما يتوقف العقل فيه ولا يهتدى اليه بالاستقلال كبعث الاموات واحوال الجنة والنار والصراط والميزان الى غير ذلك من الامور الخ بتادى طرفا منها عند العقل ويتوقف معرفتها على السمع قطعا ومنها ان سمن حسن ما يتوقف العقل على وجه حسنه وقبح ما يتوقف على معرفته قبحه ولم يستقل شيئ منها معين كلامهما اسى وتفصيل حسن ما حسنه وقبح ما قبحه اجمالا فان النظر الى وجه الكره الشيء حرام والى وجه الاباحة الحسنى حلال مع ان العقل يحكم بان الفعل الخ الثانية اكثرية ومنها ان بعض قبايح العبادات والعبادات المذكورة للمعبود والمشكوره بحسب الاوقات والازمان كالصلوة وغيرها لاستغراق الدهر في الاوقات المتناهية وغيرها اى وغير المكروه كالحج والدوة وغير ذلك ومنها اى ومن فوايد الانبياء ان يشرع قواعد الشرع المقيم لكيرة النوع الانسانى فان الانسان مدنى الطبع مجبول على الطباع المختلفة والاهواء المتنافية فكان مظنة للتنازع المفضى الى الهلاك والاجلاك المودى الى انقراض النوع فلا بد من عدل مقيم لكيرة النوع وتعلم الصناعات الفردية اى اللازمة منها لذلك النوع الكامل لامر المعاش لهم كالحياكة والخياطة لادريس عليه السلام وقال اسه ع نوح عليه السلام واصنع الفلك باعيننا ووحينا وقال ع فتق داود عليه السلام وعلمناه صنعة لبوس وتوقيفها الى استخراجهم بحسب ارائهم يتوقف على اعمار طويلة لا يفى بها بنيتهم فلا بد من مزيد من عنداته يعلمهم اته ع ويرشدهم الى ما يعجزون ليتم بقاء نوعهم ومنها ان يعلم منافع الادوية الخ خلقها اته ع في الارض للانسان فان مجرد التجربة لا يفى بمعرفتها الا بعد تطاول الازمنة ومع ذلك قد خطر ببال من وقع فيه التجربة فلا بد من موید من عنداته ع يوقف طبايعها ويوقف لها الناس ومنافعها من غير تعب ولا خطر كلقمان عليه السلام وذلك من اته ع على العباد بقوله واتينا لقمان الحكمة وتعلم خصايص الكواكب واحوالها الخ لا يمكن ان تحصل العلم بها الا بالتجربة فاد وار متطاولة لا يفى بها الاعمار البشرية لا سيما احوال الثواب فانه ع علمها لادريس عليه السلام فانه اول من نظر في النجوم والحساب وعلمهما واول من خط بالقلم واول من حاك الثياب وخاطه ولبسها روى ان آدم وابناءه لبسوا الجلود الا انعام الى ذكر الوقت فاما رفعه اته ع الى السماء على اختلف الناس بعده الى بعثة نوح عم وايضا اى فكما لا يفى الاعمار للتجربة فالعقول متفاوتة والكامل نادر والاسرار الالهية عزيز جدا فما علمه اته ع لانبيائه لا يمكن ان يعلمه سايد الناس ولو كان له قرحة صافية فلا بد من معلم سماوى من قبل علام الغيوب سماوى الناس الى الحق ويعلمهم اسرار الحكمة ويرشدهم الى الحق على وجه يناسب عقولهم ويوافق على ما تقبله طباعهم وان لم يعلم وجهه قبل الاعلام والارشاد وما ذكر الا للانبياء والكتب المنزلة عليهم ثم اذا قد عرفت ان يراد نقضه البراهمة والجواب عن

شبههم ع قوة ايراد جميع منكرى البعثة مطلقا والجواب عن شبههم فكذلك ايراد نقضه اليهود وردشبههم مع منكرى نبينا عليه السلام خاصة ع قوة ايراد شبه جميعهم والجواب عنهم والرد عليهم وكذلك خص النقض قضة اليهود من بينهم بالذكر وقالت اليهود ان كان محمد نبيا مطلقا وارسل الى كافة الانام بالهدى ودين الحق او عمم لكان كل ما اخبر به صادقا وليس كذلك لانه قد اخبر عن نسخ كثير من الاحكام الناسه ع دين موسى عليه وهو باطل لانه على تقدير ان يكون صادقا لا يخ اما ان يكون ع شرع موسى عم انه سينسخ ع زمان كذا ع وقت كذا او لا يكون كذلك فان كان لزم ان يتواتر وبشهر كل حصل دينه لان ذلك من الامور العظيمة الشان الخ يتوفر الدواعى على نقلها والاهتمام ع شانها فوجب ان ينقل متواترا ولا يجوز الاطباق على اخفايه ويكون المنكر بها منكرا للمتواتر وهو باطل وان لم يكن اى وان لم يوجد ع التورية نسخ شرع موسى عم فان كان ع فيه ما يدل على دوامه وعلى انه باق الى يوم القيمة امتنع نسخه ع وقت ما للزوم الكذب المحال على اته ع وان لم يكن اى وان لم يوجد ما يدل على دوامه كما لم يوجد ما يدل على جواز نسخه وكان ساكتا من كل منهما فكان مطلقا فلزم ان لم يتكرر احكام شرعه لان مقتضى الاطلاق التحقق مرة واحدة فقط فلم يثبت احكام شرعه غيره مرة ما ثبت ع اصول الفقه ان الحكم الذى لم يقيد بقيد لا يقتضى الا الوجوب من واحدة ومعلوم ان شرع موسى عم لم يكن كذلك فان احكامه كانت باقية الى اوان النسخ اما بشريعة عيسى عم او بشريعة محمد عليه السلام باتفاق بيننا وبينكم واذا ثبت بطلان اخباره عن نسخه وبطلان سكوته فتعين انه اخبر عن دوامه فاذا كان دين محمد عم حقا لزم ان يكذب دين موسى عم وهو باطل بالاتفاق فثبت بطلان ما يستلزمه الخ حقيقة دين محمد عم قلنا ع الجواب كنا رانه كان فيه ع شرع موسى عم ما يشعر بنسخه اجمالا ولم يبن مقدار الوقت فيجوز ان يبقى الى وجود شرع اخر ونسخ به ولم يتواتر اذ لم يتوفر الدواعى على نقله توفرها على نقل اصله فانه حجة لهم واما نقله الناقلين ع بعض الطبقات من هذا التواتر وقيل لا يكون لكونهم امة خطيئة منتشرة ع شارق الارض ومغاربها فمن المحال تطابقهم بحيث لا يبقى منهم عدد التواتر واجيب عنه بانهم مجتمعين ع الشام وليس منهم احد ع غيره الى قتل بخت نصر وهو جعلهم بحيث لا يبقى منهم مقدار التواتر ولو كانوا بعد ذلك مقدار تواتر لم اختلفوا ع نسخ التورية وجعلوا ثالثة نسخ ع ايدى اليهود وع ايدى السامرة وع ايدى النصارى وذلك الاختلاف مشهور ع التواريخ والشرايع او قلنا ع الجواب سلمنا انه كان فيه اى ع شرع موسى ما يدل على الدوام دوام دين موسى عم ظاهرا اى بحيث يفهمه المجتهدون ولم يظهروه لا قطعا اى بحيث يفهم كل الناس ولا يمكن ان سكروه فلا نسلم نسخها والظاهر ان يقال كان ساكتا عن الاخبار عن دوامه وعدم دوامه قولهم لكان مطلقا قلنا يجب العمل باحكامه الاخرة وليس كذلك قلنا هو معالطة صرفة فان السكوت عن نسخه وعدمه لا يوجب اطلاقه الذى لا يجب العمل به الاخرة فان ذلك لا يتصور ع الالفاظ المطلقة ع الدلالة على معانيها لا ع المطلق

بعض الحالي عن الاخبار عن وقوع النسخ وحده مع انه يجوز ان يخص قصة الاطلاق بلسان الوحي ولم يسلم
ان موسى عليه السلام اخبر عن بقاء دينه فيجعل على ان لا يبدل ولا يخرج من بين الناس بالكلية بل يوجد
دائما من يعمل به وان كان منسوخا وكان العامل به كافرا ولا يلزم مثل ذلك بقاء ديننا فان عدم مجيء نبي
بعد نبينا قد كان من الضروريات الدينية ومما نطقت القرآن والحديث بحيث لا يمكن ان يحتمل على خلافه
وقولهم ان النسخ في حكم الله تعالى محال لاقتضائه اما الجهل ان لم يعلم المنسوخ اولا مصلحة او علم لكن لم يعلم
انواعها بالنسخ واما البداء الى الندم عما كان ان علم له اولا فائدة ثم علم فوت تلك الفائدة وكل من
الجهل والبداء محال فما يستلزمه كذلك والجواب ان النسخ لا يستلزم شيئا من المحال المذكور لا جائز اولا
في الاحكام وعامة المصلحة ولو سلم فربما حدث مصلحة لم يكن حاصلة قبل فان المصالح تختلف باختلاف
الاوقات والاشخاص فان شرب الدواء الخاص مثلا نافع في وقت ونافع في الاخر فربما كان ثبوت
حكم في وقت فائدة لاشتماله في تلك الوقت على مانع رعايته في وقت اخر لفائدة فيه لاشتماله
فيه على مصلحة اخرى بعد زوال الاول او مرجوحيته فلا يلزم شيء من الجهل او البداء لا سيما الاشخاص
المحكوم عليها كانت مختلفة الامزجة والاحوال واللياقة بالتكاليف والاستعدادات بها واشار اليه
قوله تعالى ما ننسخ من آية او ننسها نات بخير منها او مثلها ويرد عليه ان الله تعالى حكى في التورية انه
قال لنوح عليه السلام عند خروجه من الفلك اني جعلت كل دابة حيه ما كلا لك ولذريتك كنبات العشب
ابدا ما فلا الدم فلانا كلوها ثم انه تعالى حرم على لسان موسى عليه السلام كثيرا من الحيوان في موضع آخر
منه الى عهد قدم بمئتين فرض عليه العشق فان لم يعشق ثقب اذنه وستخدم ابدا وقيل
في موضع آخر يستخدم خمس سنة ثم يعتق في تلك السنة وامثال هذه كثيرة فما يقولون في حق هذه
فنحن نقول فيما يقولون علينا وهذا جواب من ينكر نبوة نبينا عموما مطلقا واما من انكر عليه منها
فالجواب انهم لما سلموا اثبوتها يجب عليهم الاعتراف بعصمته فانه عليه السلام اخبر عنه بانه رسول لكافة
الانام بل الثقلين معهم والبحث الرابع من مباحث الباب الاول في عصمة الانبياء عليهم السلام
وتحصيل ذلك انه اتفق الجمهور من ارباب الملل على عصمتهم عن الكفر وعن سائر المعاصي بعد الوحي
وكونه نبيا فان عادة الله تعالى قد جرت على ان حفظهم بعد ما جعلهم نبيا من الكفر وسائر المعاصي
والفضيلة من الجوارح والصحيح مما في المحصل والاظهر فيه من الجوارح جوزوا عليهم المعاصي ومع ذلك
اعتقدوا ان كل معصية كفر فيلزم جواز الكفر على مذهبهم الباطل على الانبياء بعد البعثة واصروا
وهم الشيعة وان لم يجوزوا عليهم اصل الكفر بعد البعثة لكن جوزوا اظهار الكفر تقية خوفا على النفس
بل اوجبوه لان التقية النفس والمهلكة حرام ومنع ذلك بانه لو جاز ذلك يعني اظهار الكفر للتقية لكان
اولى الاوقات به باظهار الكفر وقت اظهار الدعوة لان الناس كلهم او اكثرهم حينئذ منكرون في ذلك
الوقت ويعاندون ويقصدون ابطال امره واهلاك نفسه فكان يلزمهم ان لا يظهروا دعوتهم بل يتقوا
انفسهم الى الهلاك الحرام فيؤدي ذلك الى افناء الدين بالكلية ومعه بناء امر الدعوة لا يقال ان قصة

ابراهيم مع نمرود وقصة موسى مع فرعون تكذب رأيهم لان لهم ان يقولوا سما قد علمنا ان
الله تعالى حفظهما لكن يبطل رأيهم ان كثيرا من الانبياء قتلهم الكفار بغير حق ولم يروا ممن احد منهم
اظهار الكفر اصلا ولو كان ذلك اولى لما لم يفعلوا ولضربة وان لم يجوزوا اصل الكفر فلا اظهاره
لكن جوزوا الاقدام على الكبائر عمدا كان او سهوا وقوم منعوا الانبياء عن تعمد الكبائر
وجوزوا منهم تعمد الصغائر واصحابنا معاشر الاشاعرة منعوا الكبائر مطلقا عمدا كان او سهوا
وجوزوا الصغائر سهوا لا عمدا وعلى ذلك اكثر المعتزلة الا الصغائر الخسيسة وهي ما يحكم فاعلها بالارذال
والحكم عليه بالخسة ودناءة النفس ودناءة الهمة كسرقة حبة او لقمة فانها لا تجوز اصلا لا عمدا ولا سهوا
والاتفاق المذكور انما هو فيما ليس منها واشترط الحاظ غير الخسيس ايضا ان ينتهوا عنه وتبعه
في ذلك كثير من المعتزلة المتأخرين وعليه الاشاعرة هذا كله بعد الوحي والاتصاف بالنبوة واما
قبله فقال اكثر الاشاعرة وجميع من المعتزلة لا يمنع ان يصدر عنهم اكثر اولا ولا لالة عليه للعجزة ولا
حكم للعقل في السمع وقال اكثر المعتزلة لا يمتنع ذلك ايضا وان تاب لانه يوجب نفوذ القلوب عمن
اطلع عليها فيمتنع الاتباع فيفوت مصلحة البعثة ومنهم من منع عن كل ما ينفر الطباع عن متابعتهم كرذائل
الامهات وجور الاباء ودناءتهم واستدلوا لهم ولجة لنا على ما هو المختار عندنا وهو ان الانبياء
بعد كونهم انبياء معصومون عن الكفر والكبائر مطلقا والصغائر عمدا وجوه الاول انه لو صدر عنهم
كفر او ذنب اقر لوجب اتباعهم فيه لانهم فيما كل ما اتوا جب اتباعهم فيه لقوله تعالى واتبعوه وقوله تعالى
ما اتاكم الرسول فخذوه وقوله تعالى ان كنتم تحبون الله فاتبعوني الى غير ذلك لكن متابعة الكفر والمعصية
حرام بحكم الانتهاء عنه بحكم الاجتماع بين الانتهاء عن شيء وبين وجوبه وهو محال والثاني انه لو صدر
عنهم كفر او ذنب لكانوا معذبين بأشد العذاب لانهم فوقهم كانوا اكثر علما بقبح الفواحش
وارسلوا للنهي عنها لكان فعلهم ايانا اشد جنايه فحقهم بها اشد العذاب اذ الجرائم في
الشرع والعقل بحسب الجنايات كما اوعد الله تعالى نساء النبي عليه السلام في قوله تعالى
يا نساء النبي كمن يأت منكن بفاحشة مبينة يضاعف لها العذاب
ضعفين لانهن اذا كن في طلوعه الشريعة فالاثم منهن اعظم جنايه من اثام سائر النساء
فيتضاعف ضعف عذاب سائر باوزار الله تعالى ايضا العذاب في حدود الاحرار على قدر
الادراك لكونهم مكلفين في لوائح الانسان وكمالاته فاللائق بهم ان يعظمهم الله تعالى الذي يفضلهم
على من عداهم فترك هم ذلك زيادة في الاثم والعدوان فيستحقون زيادة العذاب وكذا
قال في المحصن المحرم بنعمة النكاح بانه حد بالرجم في الزنا وغير المحصن حد بالجلد الى غير ذلك والثالث
انه لو صدر عنهم كفر او ذنب كانوا من حزب الشيطان فان الله تعالى قسم المكلفين
الى حزب الله والى حزب الشيطان فلو اذنبوا لكانوا من حزب الشيطان لانهم يفعلون
ما اراده الشيطان من الكفر والعصيان فكانوا من حزبه فيكونون خاسرين لقوله تعالى

الا ان حزب الشيطان هم الخاسرون واما المؤمنين هم المفلحون لقوله تعالى لا تجد قوما يؤمنون بالله واليوم الآخر يوادون من حاد الله ورسوله ولو كانوا آباءهم او ابنائهم او اخوانهم او عشيرتهم اولئك كتب في قلوبهم الايمان وايدهم بروح منه ويدخلهم جنات تجري من تحتها الانهار خالدين فيها رضي الله عنهم ورضوا عنه اولئك حزب الله الا ان حزب الله هم المفلحون فيكون الامام السابع افضل من الانبياء المتبوعين لا سيما نبينا في المتابعة وذا مما لا شك لاحد في بطلانه والرابع انهم لو فعلوا شيئا مما ذكر لكانوا فساقا فكانوا مما لم تقبل شهادتهم لقوله تعالى لا تقبل شهادة الفاسق بالاجماع ولقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبإ فتبينوا فيكون ادنى حالا من العدول وبطلانه ظاهر ولان من لم تقبل شهادته فلا يجوز قضاؤه بين احكام المؤمنين فيحتاج الناس الى حاكم اخر فتحتل امر النبوة وبطلانه ظاهر ولان من لا تقبل شهادته لكنه يطالع به فيما اتاه من احكام الله تعالى ولئن سلمنا انهم لو فعلوا شيئا مما ذكر لا يستوجبون الذم فعلوا المنكر او اتوا المنكر واجب والانكار لفعل احد يوجب ذمه ويوجب الايذاء اياهم فان فعل المكروه والذنب يوجب فاعله ويعيفه لعموم احكام الله تعالى وازجاره في المعاش وايذاء النبي عليه السلام كيف لا وقد يقال قال الله تعالى والذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا والآخرة والسادس انهم لو فعلوا شيئا مما ذكر لخرجوا عن النبوة لان المذنب ظالم والظالم لا ينال عهد النبوة لقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين لا يقال العهد المذكور في الآية عهد الامامة لا عهد النبوة يدل عليه سياق الآية حيث قال الله تعالى اني جاعلك للناس اماما قال ومن ذريتي قال لا ينال عهدي الظالمين فالظاهر من الآية ان ابراهيم عليه السلام سأل الامامة لذريته والله تعالى بشرهم عنها بظلمهم لانه اي لانا نقول المراد من الامامة في الآية هو النبوة لان الله تعالى جعل ابراهيم نبيا لا محالة وان سلم انه اراد بالامامة غير النبوة فورود النبوة بذلك اي بان لا ينال الظالمون اولى لان الامامة اولى من النبوة فما كان مانعا للاولى فهو مانع للاعلى بالضرورة وهذه الحجة الدالة على العصمة انما تدل العصمة عن الكبيرة عمدا واما الكبيرة سهوا والصغيرة عمدا فلا يدل على عصمتهم عنها لان الاتباع اياهم انما يجب فيما يصدر عنهم عمدا لا سهوا وفي العمد فيما لا ينهانا عنه وكذا الاستحقاق باشد العذاب وكونهم من حزب الشيطان وكونهم مردودين الشهادة ومستوجبين الذم والايذاء وكونهم ظالمين غير نالين الى العهد انما يلزم في الكبائر العمدي واما الكبائر او الصغائر سهوا او الصغائر عمدا فمعفو فلا يلزم شيء مما ذكر على فاعله ثم ان هذه الحجة وجوه عقلية وللاكثر من الاشاعرة على امتناع الذنب منهم بالسمع قال القاضي وكثير من الاشاعرة ان العصمة فيما ورد التبليغ غير واجبة عقلا اذ لا دلالة للمعجزة عليه انما امتناع الكبائر عنهم عمدا متفق من السمع واجماع الامة قبل ظهور المخالفين في ذلك ثم الذاهبون الى جواز الكبائر عن الانبياء بعد البعثة عمدا وسهوا والصغائر عمدا اوجبوا بعض الانبياء الى نعت في القرآن او الاحاديث او الانارة وهي يلزم جواز صدور الذنب عنهم في زمان نبوتهم والجواب عنها اجمالا ان ما كان منها بالآحاد ينسب الى خطاء الراوي فانه اجمعوا من غير العصمة الى الانبياء وما ثبت بالتواتر فحملناه على محمل صحيح صارف عن ظاهره بالدلايل العصمة وما لا يمكن ذلك فيه نعلم انه كان قبل البعثة او كان من

قبيل ترك الاولى او من الصغائر صدر عنهم سهوا وذكر سر في نبأ ايضا وايه اشارة الى ما مر بقوله واما قوله تعالى نبينا عليه السلام غفر الله عنك لم اذنت لهم فقوله تعالى ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر فان الآيتين تدلان على صدور اصل الذنب منه الذي هو المغفور عنه وهل على وجه التحقيق او لا وان المغفور عنه انما يتصور بوجه تحقيق فنحمل ما مر من النص بقوله فنحمل على ترك الاولى او على الصغائر سهوا جمعا بين الدليلين ولا ينافيه تسمية الذنب والاستغفار عنه والاعتراف بكونه ظلما منهم ويلزم على ذلك صحة اطلاق الذنب على كل عباده وصحة الاستغفار والعفو عنها لانه لا عبادة الا وفوقها عبادة فكان في الكل ترك الاولى ويجاب عنه بانه لا فرق بينه وبين ذلك قال عليه السلام لا احصي ثناء عليك كما اثنيت على نفسك قالوا حسنات الابرار سيئات المقربين فلذلك سمي ترك الاولى منهم والصغيرة سهوا ذنبا كناية الى الاستغفار عنه والاعتراف به واما قوله تعالى وعصى آدم ربه فغوى فانا وان دللنا على صدور عين المعصية الكبيرة انما استفدناه من الكبائر لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم والغواية اتباع الشيطان لقوله تعالى الا من اتبعك من الغاوين لكن كانت قبل نبوته او لم يكن لآدم يومئذ امة ولا نبي الا له امة اذ لا مرسل بلا مرسل اليه ولقوله تعالى ثم اجتباه ربه فتاب عليه وهدى اي جعله نبيا ومنهم من قال معنى وعصى آدم ربه عصى ولاد آدم من باب قوله تعالى واسئل القرية ويريد به وقوله تعالى فلما اتاهما صالحا جعلا له شركاء فيما اتاهما اذ الاتفاق على ان آدم وحواء لم يشركا دائما شركا اولادهما ويدل عليه جمع الضمير في يشركون في آخر الآية واما قول ابراهيم في حق الكوكب حين رآه قال هذا ربي ان كان على اعتقاد وكان شركا والا كان كذبا فاحكما او كبيرة فعلى سبيل الفرض كما في برهان الخالق لانزام الفلاسفة الخ هم عبدة الكواكب كانه قالوا لو كان الكوكب ربا كما تزعمون لزم ان يكون آفلا متغيرا وهو حي او صدر عنه هذا قبل تمام النظر في معرفة الله تعالى وقبل تمام النظر لا يكون الشخص نبيا فكان قبل ذلك قبل نبوته ويؤيده اي قول ابراهيم عليه السلام على ما حكاه الله تعالى منه اذ اكسر الاصنام وقيل له ءانت فعلت هذا بالهتنا يا ابراهيم فاجاب عنه بقوله بل فعله كبيرهم هذا فانه كذب والكذب ذنب كلام على سبيل الاستهزاء بالكفار والتحقير في شأنهم حيث زعموا اصنامهم ارباهم والرب يجب ان يقدر على كل شيء ويعلم كل شيء يجب ان يفعل ذلك كبيرهم او يعلم من فعله ولم يمنع وهو منه فعل ايضا حسب زعمهم او هو يحتمل من باب اسناد الفعل الى السبب لان تعظيم الكفار للصنم الاكبر حمله اي حمل ابراهيم وحرضه على ذلك الفعل اي كسر الاصنام ونظره اي نظر ابراهيم في النجوم حيث قال الله تعالى فنظر نظرة في النجوم ليعلم حاله من تأثير النجوم فقال اني سقيم والنظر في النجوم من هذا الوجه حرام وقوله اي سقيم كذب والكذب ذنب اجاب الخاص بان نظر ابراهيم في النجوم ليس لتعرف حاله من تأثير النجوم بل نظره في النجوم كان للاستدلال على صنعه تعالى وجوده والنظر في النجوم من هذا الوجه

طاعة لقوله ﷻ ويتفكرون فى خلق السموات والارض وبان قوله انى سقيم اما اخبار عن
سقم حالى او سقم متوقع لسقمك اجيبه الله ﷻ بانه اذا كان النجم الخلافى فى موضع كذا فانه يمرض
فلا كذب فى كلامه اصلا ومنه قصة ابراهيم عليه السلام حيث قال الله ﷻ عند رب ارنى كيف تحيى الموتى
فان ظاهره يدل على الشك والتردد فى قدرة الله ﷻ كما يدل عليه قوله ﷻ اولم تؤمن والشك فى قدرة الله ﷻ
كفر فذا فى زمان النبوة وبالجواب انه طلب غير اليقين فان الطمأنينة فيه اكثر اذ لا سبيل فيه لوسوسة
الوهم بخلاف علم اليقين فان فيه الوهم سلطانا على القلب وكم للوهم من فصل تردد وقيل
انما يسأل عن كيفية الاحياء لانه لان الاحاطة بالكيفية اقوى من العلم الاجمالى المقتضى للتردد بين
الكيفيات مع الطمأنينة فى اصل الاحياء والقدرة عليه واما اخفاء يوسف عليه السلام حرية
عند بيعه بثمن بخس ودراهم معدودة فانه كتمان الحق وهو ذنب فلاشعاره اى لعلمه با
لعقل ان اظهار حريته لو اذا علم انهم قتلوه رفقوله انا حر لا يفهم عاذ هبوا اليه فسكت
الى ان يؤمره الله ﷻ او كان ذكر قبيل بنبوته واما هم اى مال نفسه الى الزيخا لقوله ﷻ فهمت به وهم بها
بجبلتى اى ذكر امر طبيعى خلق عليه البشر دفعه انه معصوم فى الرجولية فلا ثناب عليها ولا يعاقب ب
ولا يذم عليه ولا يمدح به لانه فعل اضطرارى يثاب به ويعاقب عليه وانما الاثم فعل ما يهم ولذلك بنا
على تركه قال الله ﷻ ونهى النفس عن الهوى فان الجنة هى المأوى وجعله اى جعل يوسف عليه السلام
سفاينة رحل اخيه ليس بتهمة بالسرقة بل كان بموافقته وموافقته اى مواطاة يوسف اخيه
لانه اجابه الى مواصلة واظهار الشفقة والمحبة فى جواب لا ذنب وقيل فعل يوسف ذلك باذن اخيه ورضاه
موافقته بينهما بل باذن الله ﷻ وحكمه المقتضيه لترتيب احكام وما صدر عن اخوته اى اخوة يوسف
عليه السلام من القائهم اياه فى غيابة الجب وايذائهم وكذبهم بادعاء اكل الذئب واتيانهم قميصه
بدم كذب وغير ذلك لم يكن شيئا منها حال نبوتهم نبوة يوسف عليه السلام اذ هم ليسوا بانبياء اصلا
وان سلم انهم كانوا انبياء فى زمان لكن لم يكن شيئ مما صدر عنهم حال نبوتهم واما قصده اذا دفر
عليه السلام من ان بغيه وقع على امرأة او بالفحشاء وقصد قتله وامره الجنى وارساله
الى الحرب مرة بعد اخرى فقتل ثم نكح زوجته ولد منها سليمان عم فوته الله ﷻ عليه كما قال
وهل اتاك نبأ الخصم اذ تسوروا المحراب اذ دخلوا على داود ففزع منهم قالوا لا تخف خصمان
بغى بعضنا على بعض الى قوله ﷻ وظن داود انما فتناه فاستغفر ربه وخر راكعا واناب
فلم يثبت ان الحق على ما ذكروا روى ان عليا رض قال من حدث حديث داود على ما يرويه
القصاص جلدته مائة وستين جلدة لانه يكذب غيره بما ذكروه قيل ان قوما قصدوا ان يقتلوه
عليه السلام فتسوروا المحراب ودخلوا عليه ووجده منفردا فاما ان يقتصوا به اذا لم يتحاكم
فعلم غرضهم وقصدان ينتقم منهم ثم ظن ان ذلك ابتلاء من الله له فاستغفر ربه مما هم به واناب
وقيل هذه افتراء الحشوية اذ لا يليق او قال الامام الشيخ فى اثناء المدائح العظام فان سياق الآية

قبل قصة البيع مدح لداود عليه السلام باوصاف كاملة من كونه ذا الايد وانه اواب وسوق الجبا
والطير روضه ملكه واوتى له لكمه وللخطاب الفاصل وبعدها ايضا مدح من قوله تعالى ذلك
وان له عندنا لزلفى وحسن مآب الى غير ذلك وهذه كلها بيان عصمة الانبياء حال النبوة وبعد
الوحى واما قبل الوحى وقبل كونهم انبياء فالاكثرون على انهم منعوا جواز الكفر والفسق والذنب
والمعاصى مطلقا كذبا كان او غيره والاصرار على الذنب لا يزال عنه الثقة والاعتماد عليه بالكلية
فان الاقدام والاصرار عليه يرفع الامان عنه فيحصل الحذر النبوة وجوزوه اى صدور المعصية عنهم
قبل الوحى وقبل كونهم انبياء على الندور اى على الندرة فانه لا يخل الثقة ولا يرفع الامان بالكلية كقصة
اخوة يوسف عليه السلام على تقدير كونهم انبياء حال وقوع القصة والروافض اوجبوا العصمة الى
عصمة الانبياء عن الذنب مطلقا صغيرة كانت او كبيرة عمدا او سهوا قبل البعثة او بعدها قالوا
بل هم مبرؤن عنها باسرها قبل البعثة لانه يورث نفرة قلوب الناس فكيف بعدها ثم ان العصمة
فى اللغة الحفظ والمنع عن الخاذ يقال عصم حتى اى منعها وحفظها واعتصم بكذا اى التجأ اليه واحتمى
به فقولهم الانبياء معصومون وجب عصمتهم معناه محفوظون وممنوعون عن المعاصى بسبب
حفظ انفسهم واجتنابهم عن المعاصى باختيارهم لفضيلة انفسهم وكونهم مصطفين الاخيار
مع قبل الكريم المختار او بعصمهم الله ﷻ وحفظهم عما لا يليق بهم كما قال الله ﷻ فى حق يوسف عليه السلام
فعلت به وهم بها لولا ان رأى برهان ربه او علمهم العصمة بالوحى كقوله ﷻ فى حق نبينا عليه السلام
ولئن اشركت ليحبطن عملك وقوله ﷻ فاستقم كما امرت ولا تتبع اهواءهم وقوله ﷻ ولا
تركنوا الى الذين ظلموا فتمسكم النار وقوله ﷻ ولو كنت فظا غليظ القلب لانفضوا من حولك
هذا هو حق المقام الا ان المص لما تخلف فى باب النبوة فى حق الانبياء عرف العصمة على ما
يناسب زعمهم فى حق الانبياء من انهم يجب ان يكونوا ذوى النفوس ركبه فاضلة على سائر
البشر من شأنهم الاتصال بالجواهر العقلية واستفاضة العلوم بالمغيبات وسائر
الخوارق بمقتضى ذلك كون العصمة قوة راسخة كما ذكره انها اخرستها عن التصديق
بوجودها وكيفية انيتها لان الماس الخفيف يتوقف على الرهيف البسيط قال هذا تنبيه على العصمة
الملكة اى حالة راسخة نفسانية تأبى بالنسبة مع تلك الحالة عن الفجور والافعال القبيحة
المذمومة فى العقل والحكمة ويتوقف ايجادها وجودتلك الحالة على العلم بمثالب المعاصى اى
معايبها وكونها صفات ذميمة ومناقب الطاعات اى بكونها صفات كمال واخلاق حسنة
ترغب فى الطاعات وتنهى عن المعاصى حتى يكون ذلك المجموع صورة فى الطبع ومكنة راسخة
ليكون ملكة تأبى بانفسهم عنهم عن المعاصى بلا قصد ولا روية لتنضم عليهم من المبادى العا
لية ما يعصى دونها كه هذه الملكة فى الانبياء بتتابع الوحى وتوالى فيضان مادة العقول من الملأ
الاعلى المنبهة على التذكر غفلوا عنها والاعراض عما يصدر عنهم من القباح ان باشروا اياها

سهوا والعتاب على ترك الاولى فانه اذا صدر منهم شيء سهوا او تركوا ما هو اولى لم يركبوا عليها
بل يعاتبون عليه وينتهرا عنه ويضيق الامر عليهم بتاكد ملكتهم العصمة بجاورة الملاء الاعلى وفيضان
المعالجة عليهم والاجتناب عن كل المكروات وهذا هو العصمة على زعمهم وقيل حي كون الشخص
بحيث يمتنع الذنب عنه لزانه بلا قصد ولا روية خاصة نفسه او غيره بمعنى كان امتناع الذنب
عنه انزاما مرتبا دايما معلوما ترتبه وبجهول لا نسبة لنفسه او غيره بحال ومنع ذكر بانه لو كان كذلك
لكان امر افاره جاعن وسعه ومع ما استحق النبي به المدح على عصمته اذ لا يمدح احد بما ليس من
افعال الاختيار به وقصة مرحت اللؤلؤ على صفائه قيل هو من المحرمات وايضا لو كان كذلك
لامتنع تكليف اي النبي بفعل الواجب وترك المنكرات او يمتنع ان يكلف بما ليس في وسعه ويجوز
ان يستدل على انه ليس كذلك بالواقع بقوله تع قل انما انا بشر مثلكم يوحى الى وقوله تع ولو لا
ان ثبتناك لقد كدت تركن اليهم شيئا قليلا وقوله تع ولا تركنوا الى الذين ظلموا فتمسكم النار
الى غير ذلك فانها يدل على ان عصم الانبياء ليست لخاصة نفوسهم وابدانهم بل البعض لحفظ
الله تع اياهم والبعض بافعالهم الاختيارية ومن المعلوم ان هذه الايات وامثالها كما يدل على ان
العصمة ليست لخاصية النفوس والابدان فكذلك يدل على انها ليست بملكات في نفوسهم
تصدر عنهم فعل الخيرات وترك المنكرات بلا قصد ولا روية كما هو حال سايرا لملكات بل الاكثر
منها فعل الله تع في عباده على ما شاء ومن جمع بين الشرع والفلسفة كمن جمع الماء والنار في وعاء
واحد وابغض اعداء الانبياء هم الفلاسفة القائلون في حقهم بامثال هذه الترهات اوعجبتم
ان جاءكم رسول من ربكم اكان للناس عجبا اوحينا الى رجل منهم الاية والبحث للناس من
مباحث الباب الاول في تفضيل الانبياء عليهم السلام على الملائكة ذهب ابو هاشم بسنا الاشا ع
والشيعة ايضا خلافا للحكماء والمعتزلة والقاضي ابو بكر وابي عبد الله الحليم منا الاشاعرة وهذا
الخلاف في الملائكة العلوية السماوية اذ لا خلاف في افضليتهم من الملائكة السفلية الارضية
اصح الاولون اعني الاشاعرة والشيعة على تفضيل الانبياء من الملائكة مطلقا بوجوه اربعة الاول
انه تع امر الملائكة بسجود ادم عليه السلام حيث قال واذ قلنا للملائكة اسجدوا لادم فسجدوا
الا ابليس ابى واستكبر وكان من الكافرين ولا شك ان السجود الذي يامر به ادم سجود تكريم
وخدمة لدلالة قوله تع ارءيتك هذا الذي كرمت علي ولو لم يكن آدم افضل من الملائكة لما امرهم
الله تع بالسجود لانه حكيم يعلم الاشياء على ما هي عليه والحكيم لا يامر الا فضل لخدمة المفضول و
الوجه الثاني ان آدم عليه السلام كان اعلم من الملائكة لانه قد كان يعلم الاسماء بكلها دونهم
او دون الملائكة وان كان ادم اعلم فكان افضل لقوله تع قل هل يستوي الذين يعلمون والذين
لا يعلمون والاستفهام الانكاري يدل على ان الاعلم افضل وهو هنا ادم فهو افضل ولان
هذه القصة قد وقعت في مقام التفضيل والافضال فتفضيل الله تع ادم يدل على انه افضل وهذان

الوجهان على تقدير التسليم انما يدلان على ان ادم يفضل على كل من الملائكة هم سكان الارض
قبل ادم وبعد لكن لا يدلان على ان الانبياء عليهم السلام افضل من العلويين ولو سلم فيدل
على ان البشر مطلقا افضل من العلويين لا الانبياء فقط لان القصة قد وقعت قبل ان
يكون ادم نبيا وان علم ادم الاسماء بتعليم الله تع لا فحام الملائكة لا يدل على فضيلة ذاته لان
للخصم ان يقول انما امرت الملائكة بالسجود زجرا لهم لتعارضهم في ايجاد الله تع آدم فدلالتها
على فضيلة الملك اظهر والوجه الثالث وهو دليل عقلي هو ان طاعة البشر اشق من طاعة الملك
لانا نجد الموانع من الشهوة الداعية الى خلاف العبادة والاطاعة والغضب الداعي الى المآثم
والوسوسة المحوجة الى ان يجزع العبد من الاقتصاد وليس للملائكة شيء من ذلك فيكون
طاعة البشر اشق لهذه الاسباب ولانا تكليفه صادرة عن المكلف لعباده محضة واطاعة خرقه
عالية عن الغرض الى غير ما مستنبط بالاجتهاد اي متحصله بالمشقة وطاعة الملك ذاتيه جبليه ناشية
من ذواتهم حسب مقتضيات ها منصرف عليها ذواتهم اي مخلوق كذلك فيكون طاعة البشر افضل
لقوله عليه السلام افضل العبادات احمزها اي اشقها وفضيلة الفعل يدل على زيادة الثواب
والزايد بالثواب افضل لقوله تع ان اكرمكم عند الله اتقاكم ومن المعلوم ان هذا الوجه يدل على فضيلة
جمع المطيعين من البشر على الملائكة كلهم ولم يقل به احد والرابع من الوجوه الدالة على ان الانبياء
افضل من الملائكة قوله تع ان الله اصطفى ادم ونوحا وال ابراهيم وال عمران على العالمين بالرسالة
والخصايص الروحانية والجسمانية آل ابراهيم اسمعيل واسحق عليهما السلام واولادهما قد
دخل فيهم الرسول عليه السلام لانه من اولاد اسمعيل عليه السلام ويدل عليه قوله عليه السلام
انا ابن الذبيحين وقيل هو من اولاد اسحق عليه السلام وآل عمران موسى عليه السلام وهارون
عليه السلام ابنا عمران بن يصهر او عيسى وامه مريم بنت عمران بن ماثان وكان بين
العمرانين الف وثمانمائة سنة وسياق الآية وهو قوله تع قل اطيعوا الله والرسول فان تولوا
فان الله لا يحب الكافرين في افضال الانبياء وكونهم واجب الطاعة والانقياد والتولي عنهم كفر
وظهر ان المصطفين الاخيار من الآلين هم الانبياء والملائكة العليون من جملة العالمين فقد ظهر
فضيلة الانبياء على الملائكة ولعل هذا مراد المحقق من قوله وترك العمل به اي بالقول المذكور فيمن
لم يكن نبيا من الآلين ثبت انه لم يكن ما عدا الانبياء منهم مصطفين على العالمين بالاتفاق
فيبقى معمولا به في حق الانبياء واجيب الاخرون من الفلاسفة وغيرهم على ان الملائكة العلوية افضل
من الانبياء بوجوه ستة فقط للسابعين وواحد للحكماء والاول من وجوه السابعين قوله تع لن
يستنكف المسيح ان يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون وجه الاستدلال ان مقتضى البلاغة هو
الترقي من الادنى الى الاعلى والجواب ان النصارى لما عابوا عيسى عليه السلام بالاب زعموا انه
ابن الله تع استبعادا بولد شخص من غير اب فرد الله تع عليهم بقوله لن يستنكف المسيح ان يكون

عبد الله ﷻ ومخلوقه خلقه بلا اب ولا الملائكة المخبرون الذين خلقهم الله ﷻ بلا اب ولا ام ومعلوم
ان الملائكة ناخذ هذا المعنى اعلى من المسيح فيلزم منه ان يكون افضل منه مطلقا والوجه الثاني ان اطراد
تقديم ذكرهم على ذكر الانبياء يدل على انهم افضل من الرسل كقوله والمؤمنون كل آمن بالله وملائكته
وكتبه ورسله وقوله ﷻ ولكن البر من امن بالله واليوم الاخر والملائكة والكتاب والنبين وقوله ﷻ
قل من كان عدوا لله وملائكته ورسله الى غير ذلك واجيب عنه بان تقديمهم في الذكر لا يدل على افضليتهم
لجواز ان يكون ذلك باعتبار تقدمهم في الوجود والوجه الثالث من وجوههم قوله ﷻ لا يستكبرون
عن عبادته ولا يستحسرون بتسبيح الشركين على استكبارهم عن عبادة الله ﷻ بان استدل
بعدم استكبارهم عن عبادة الله مع عظم شانهم المناسب للاستكبار على ان التسبيح دناءة
شانهم المناسب لدناءة الاطاعة والانقياد وينبغي ان لا يستكبر ولا يناسب ذلك التسبيح والسعر
فيما لم يثبت تفضيلهم على البشر اذ لا يتم التسبيح والوجه الرابع من وجوه القائلين بافضلية الملائكة
العلوية من الانبياء قوله ﷻ قل لا اقول لكم عندي خزائن الله ولا اعلم الغيب ولا اقول لكم اني ملك
ان اتبع الا ما يوحى الي فان نفي دعوى الملكية في مقام التواضع بعد نفي العلم بالغيب الذي هو اتم
الصفات يدل على تفضيل الملائكة من الانبياء وقوله ﷻ ما نهيكما ربكما عن هذه الشجرة الا ان تكونا
ملكين او تكونا من الخالدين فان اطماع الشيطان بالملكية وبالخلود في الجنة يدل على ان الملك افضل
من النبي وانما جعل الامرين دليلا واحدا لاشتراكهما في الدلالة على التواضع اجيب عن الاول
بان الآية ليست بسبيل التواضع بل نزلت لرد قول من قال ايتنا بما تعدنا ان كنت من الصادقين
فرد الله ﷻ عليهم بقوله قل لا اقول لكم عندي خزائن الله لانزل عليكم ما تريدون ولا اعلم الغيب فاخبر
عن زمان نزوله ولا اقول لكم اني ملك قادر على الفاء الثلثة كالخسف والزلزلة والصاعقة وغير
ذلك فانسب بهذه الوجوه لا يدل على افضلية الملائكة وعن الثاني بانهما طمعا في ان الملائكة احسن
خلقا واتم خلقا واكمل منة من آدم وحواء فتخيل الشيطان لهما انها الكمال الحقيقي ويس كذلك و
الخامس من تلك الوجوه الدالة على افضلية الملائكة هو ان الملك معلم النبي عليه السلام لقوله ﷻ
علمه شديد القوى وقوله ﷻ نزل به الروح الامين على قلبك والمراد به جبرئيل عليه السلام وايضا
هو الرسول الى النبي عليه السلام فيكون الملك الرسول المعلم افضل من النبي المتعلم والمرسل اليه
كما يرى المعلمين بالقياس الى متعلميهم والرسل الى امتهم جعلها دليلا واحدا لقربهما في المعنى واجيب
عن الاول بان المعلم هو الله ﷻ والملك مبلغ التعليم واسناد التعليم اليهم من باب المجاز وعن الثاني بان
ذلك غير مطرد والاعجب ان يكون واحد من آحاد الناس اذا ارسله ملك الى ملك افضل من الملك
المرسل اليه وهو باطل والسادس من وجوه القائلين بان الملائكة العلوية افضل من الانبياء
هو ان الملائكة ارواح ينبغي ان يراد بالارواح ههنا الذوات المجردة الغنية عن تربة الزمان و
اقتضاء المكان والاغذية والملابس واسباب المناكح لا بقبل التمزق بل هم مبراة عن الزوايل

المختصة بالاجسام المادية من الشهوة والغضب والاخلاق الذميمة لتركبهما من الاجسام المختلفة
الطباع لا سيما الانسان فانه كما قيل اودعه قدرة اكثر جيشه مذمرة فيما بينها حال عذره
وهم مبراة عن الآفات النظرية والعملية الى الموانع العلمية والعملية الكائنة في الاجسام التي كالآلات
بالقوى الجسمانية المتدرجة من العدم الى الوجود وبالعكس فان علومهم واعمالهم يتبدل ويتغير
ويزيد وينقص وليست الملائكة كذلك فانها بالفعل في جميع ما يمكن في شانها وعلومهم منزهة
عن الغلط والسهو والنسيان وغيرها مما يحيط بها الغيبيات ومافي اللوح المحفوظ وانها
مطلعة على اسرار الغيب لانها جواهر نورانية لا حجاب فيها عن تجلي الانوار القدسية فهي ابدا
مستغرقة في مشاهدة الانوار الربانية بخلاف المجسمات فانها مركبة من المواد الظلمانية
المانعة عن تلك المشاهدة المستمرة وانها قوية اي قادرة على الافعال العجيبة الشاقة كالزلازل و
الصواعق وتحريكات السحب وتقريبات الرياح بين السماء والارض بامر ربها فانها
المقسمات امرا والمدبرات من السماء الى الارض بامر ربها لا يخلق بها فتور لان قدرتهم على
ذلك ليست من جنس القوى المزاجية حتى يعرض لها كلال وفتور بخلاف الجواهر الجسمانية المركبة
من الاجزاء المختلفة المتداعية كل منها الى اضدادها بالاصالة المعرضة للزوال والفناء وانها سابقة للخيرات
ملازمة العبادات دائما لا يفترون ولا يتناومون ولا يتفاوتون طعامهم التسبيح وشرابهم التهليل
وانسهم بذكر الملك الجليل مواظبة على محاسن الاعمال بقي مواظبة الاطاعة والانقياد لامر الله
بقوله ﷻ لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون وقوله ﷻ يسبحون الليل والنهار وهم
لا يفترون قيل والجواب ان ذلك كله مبني على القواعد الفلسفية التي لا تسلمها ولا نقول بها
وقيل النزاع بين المتكلمين في الافضلية عن كثرة الثواب وهذه الوجوه لا يدل عليه اقول الامور
المذكورة كلها على المتكلمين يجوز كون الملائكة ارواحا فانها اجسام لطيفة لا ارواح لعلهم اراد وا
بالارواح الذوات المجردة عن تربة الزمان واقتضاء خصوصية المكان والاغذية والاشربة و
اسباب المناكح كما هو شان الاجسام الكثيفة كيف والجواهر عند الفلاسفة مادیات و
مجردات والمادیات اجسام كثيفة والمجردات اما عقول او نفوس وكل من العقول موجب
بالذات فيما يصدر عنه والملائكة فواعل بالاختيار والنفوس لا تقدر على شيء ما اليه الجسم
الكثيف وليست الملائكة كذلك وتعلم ما وقع في الكتب الكلام من ان الملائكة عندنا كما هي العقول
مبني على ان عندهم جواهر مؤثرة غير الاجسام الكثيفة كالملائكة عند المتكلمين وظنوا ان احد الطائفتين
هي الاخرى وليس الامر كذلك كما بينا ثم ان الملك عند اكثر المسلمين اجسام لطيفة هو الله قادر
على ان يتشكل باي شكل اراد او اما كونها السماوات وقال بعض عبدة الاصنام انها الكواكب و
قالت الثنوية انها انوار يتولد من اله الخير وهو النور يتولد الفضلات من الغيث كما ان الشيطان يتولد
من اله الشر وهو الظلمة وقال بعض النصارى انها نفوس بشر بها مجردة خيرة فارقت الابدان

والشرير منها بعد الشيطان والبحث السادس من مباحث الباب الاول في اثبات الكرامات
للاولياء اي ذلك فيه اما النفي انها ليست معجزات ولا ارهاصات اوللبيان ان الخوارق انما يكون معجزة
ان لو قارنت التحدي في اثبات دعوى النبوة انكرها اي كرامة الاولياء المعتزلة جمهورهم الا ابا الحسين
البصري والاستاذ ابو اسحق والحليمي منا الاشاعرة وحجة لنا المثبتين قصص الاولياء منها قصة
آصف بن برخيا فانه احضر عرش بلقيس من مسافة بعيدة في طرفة عين ولم يكن ذلك معجزة
لسليمان اذ لم يقارن التحدي ودعوة النبوة ومنها قصة مريم بنت عمران حيث حبلت بلا ذكر
ووجد عندها رزق وراء ابواب مغلقة وساقط عليها الرطب من النخلة اليابسة وجعل هذه معجزة
لذكريا اوارهاصا لعيسى مما لا يقدم عليه المنصف ومنها قصة اصحاب الكهف والرقيم فان الله تع
ابقاهم ثلث مائة سنة احياء بلا طعام ولا شراب بلا آفة جسمانية وذلك مما لا يقدر عليه
البشر ولم يكونوا انبياء ولا نبي في زمانهم ولا بعد ذلك والمنكرون احتجوا عليه بان الخوارق للعادة
لو ظهرت على غير الانبياء لالتبس النبي بظهورها في يده كما في يد النبي قلنا في الجواب لا يلتبس
بل يتميز النبي عن غير النبي بالتحدي والدعوى بالالتزام المقارن لدعوى النبوة وقد جرت عادة الله تع
على ان لا يخلق الخوارق في يد الكاذب المتنبي للتحدي والدعوى ومثل مسيلمة الكذاب والاسود العنسي
ذي الخمار وطليحة بن خويلد وغير ذلك وان اظهروا الخوارق بالكهن والاستدراج لكن لم يكن من احد
وقوعها حال التحدي والدعوى بالتواتر والتتبع ثم لما فرغ من الباب الاول في النبوة وقال
الباب الثاني في الحشر والجزاء وفيه اي في الباب الثاني ثلثة مباحث الاول في جواز اعادة المعدوم
بعينه فان المعاد الجسماني يتوقف عليها عند من يقول بان الافناء عبارة عن اعدام الاجسام
المعادة بالكلية والاعادة ايجادها بعد العدم بالكلية كما كان اولا دون من يقول ان الافناء عبارة
عن تفرق الاجزاء والاعادة عن اختلاط بعضها ببعض كما فهم ذلك من قصة ابراهيم عليه السلام
حيث سأل ربه عن كيفية احياء الموتى فاجيب بقصة تدل ان الافناء عبارة عن تفريق الاجزاء
والاعادة عن اختلاط بعضها ببعض وجمعها بحيث يكون قابلا للحيوة وحياة حي اي اعادة المعدوم
بعينه جائزة عند الاشاعرة كلها وعند مشايخ المعتزلة خلافا للحكماء والتناسخية المنكرين
للمعاد الجسماني وبعض الكرامية وابي الحسين البصري ومحمود الخوارزمي من المعتزلة فان هؤلاء
وان كانوا مسلمين معترفين بالمعاد الجسماني لكن ينكرون اعادة المعدوم بعينه ويقولون اعادة
المعدوم عبارة عن جمع الاجزاء المتفرقة وحجة لنا في جواز ذلك انه لو امتنع وجوده بعد عدمه فاما
ان يمتنع لذاته يعني ان كان امتناعه في الزمان الثاني لذاته او لشيء من لوازمه لوازم ذاته كان ذاته
مقتضيا لعدمه فيمتنع وجوده ابتداء فيجب ان لا يوجد اصلا وهو باطل تحقيق انه ليس امتناعه
لشيء منها او يكون امتناعه لشيء من عوارضه المفارقة من ذاته فيمكن الوجود عند ارتفاع
ارتفاع ذلك العارض المفارق وبالنظر الى ذاته ذات المعاد من حيث هو مع قطع النظر عن

العوارض ويرد عليه انه يجوز ان يكون امتناع الوجود في الزمان الثاني لشيء عارض لا يمكن
ارتفاعه عن المعروض بعد عروضه لكونه مثلا معدوما بعد الوجود السابق او موجودا بعد العدم
اللاحق او بهما جميعا فان كلا منهما عارض يمتنع ارتفاعه عن الشيء بعد لحوقه وما قيل من ان الوجود
امر واحد بالذات والحقيقة لا يختلف ابتداء او اعادة وكذلك الايجاد فاذن الوجود السابق واللاحق
متلازمان امكانا ووجوبا وامتناعا والا لجاز الانقلاب من الامتناع الى الوجوب ايضا وهو بط
مما لا يفيد شيئا فان الممكن لذاته قد يمتنع او يجب لغيره وكون الوجود والايجاد طبيعة واحدة لا يفيد
شيئا لان الامكان لذاته لا ينافي الوجوب او الامتناع لغيره بخلاف الوجوب لذاته فانه ينافي
الامكان والامتناع لغيره وكذا الامتناع لذاته ينافي الامكان والوجوب لغيره لان معنى امكان
الشيء عدم اقتضائه الوجود او العدم لذاته ولا ينافيه اقتضاء الشيء منهما لعروض امر آخر بخلاف
الوجوب فانه عبارة عن اقتضاء ذات الشيء الوجود لذاته وينافيه عدم الاقتضاء او اقتضاء
العدم وكذا الامتناع فانه اقتضاء ذات الشيء العدم فنافاه اقتضاء الوجود او عدم اقتضاء شيء
منهما لعروض امر آخر واجيب ايضا بان هذا الوصف ليس بلازم للماهية بعد العدم لجواز انفكاكه
ولئن سلم انه لازم للماهية بعد العدم لكن لا نسلم ان الماهية الموصوفة بهذا الوصف ممتنع الوجود
وهذه على تقدير صحتها ممنوع لا يفيد في مقام الاثبات ولا يثبت به صحة الوجود بعد العدم مع ان
الوصف المذكور اعني كون الشيء معدوما بعد ما وجد لازم للماهية المعدومة بحيث يمتنع ان لا يكون
كذلك وقوله لا نسلم ان الماهية الموصوفة بهذا الوصف ممتنع الوجود الخ فان اراد به انه ليس ممتنع الوجود
لذاته فهو صحيح لكن لا يفيد وان اراد به انه ليس ممتنع اصلا فممنوع فانه يجوز ان يكون ممتنعا لامر
عارض كما هو اول المسألة والحق انه لا يثبت امكان العود بطريق العقل اصلا لانه من الامور
المتساوية الطرفين عنده فلا سبيل الى الحكم باحد طرفيه وانما يثبت امكان ذلك بالدليل النقلي
والخبر الصادق بيان ذلك انه اذا اخبر المخبر الصادق عن وقوع شيء فالظاهر فيه الامكان لئلا
يلزم الكذب المحال وكونه مصروفا عن الظاهر وهو لا يحتاج الى دليل عقلي صادق قطعي ليس
كذلك فيما نحن فيه فان الوجود بعد العدم الطاري على الوجود ليس بمحال عقلي حتى يؤول الآيات
الدالة عليها فلا حاجة الى اثبات امكانها بالعقل فالوجه في تقرير هذا الدليل ان يقال الحشر
الاجساد حق لان الله تع ورسوله اخبرا عنه ولا دليل عقلي على امتناعه حتى يؤول ويصرف عن
ظاهره بل الاعادة اهون من الابتداء ولذلك قال الله تع وهو اهون عليه كانه استعداد بالوجود
الاول ملكة الاتصاف بالوجود وتقبل الوجود اسرع فاذا لم يعارضه الدليل العقلي فكان ظاهره
حقا قطعا لا يشوب حوله شوب شبهة وظن اصلا وهذا هو المط وبقي ههنا ان الثابت
بخبر الصادق هو اصل العود واحياء الاموات باعيانها واما كون ذلك بطريق اعادة المعدوم
بالكلية بعينه فلا يثبت بل الظاهر المفهوم من الآيات والاحاديث هو ان يكون ذلك بطريق جمع

الاجزاء الرميم والحاصل ان اعادة المعدوم بالكلية بعينه لا يثبت بالعقل لما ذكر ولا بالنقل فان
الثابت به وجود العود وجود حشر الاجساد في ذلك في جميع الاجزاء ظاهر وان وجد خبر صادق
ست به وذلك ثم الدسب والا فلا يتم كلام القائلين به وما جب ان يؤمن به بهو مطلق حشر
الاجسام وحشر كل نفس بما كسبت لا ان يكون بهذا الطريق بعينه والمنكرون باحكان العود احجوا
بوجوه ثلثة الاول ان المعدوم نفي محض ليس له انية اصلا فلا يحكم عليه باحكان العود اذ لا حاصل
له الا الصورة العقلية بلا مطابق في الواقع ولا يحكم عليها ليس بحكم على شيء ولا يصح الحكم بان اعد
المعدوم هو الاخر والثاني من تلك الوجوه انه لو وقع اي لو تحقق وثبت اعادة المعدوم لم يتميز المعاد
عن مثله المبتدا معه حال حدوثه يعني لو فرضنا العود فالمعاد كما يجوز ان يكون معادا يجوز ان يكون
مبتدا بدلا عن ذلك المعاد متصفا بجميع اوصاف المعاد فانه كما يجوز ان خلق معادا يجوز ان خلق
كذلك مبتدا فلا يدري انه معاد او مبتدا اقول وعدم الفرق في الماهية والعوارض لا يستلزم العينية
فان وجود احدهما في زمان والاخر في زمان يكفي للتعدد وانتفاء العينية ولو ترك لفظ حين في كلام
القوم وقرر على ما قلنا لكان وجيها واما ما ذكره المص وغيره من قيد العينية فيجيء فيه كلامهم عن
دايرة العقل والوهم فان التمايز بين المتماثلين مما لا ستر فيه فلا حاجة الى البيان ولا يليق به
عاقل والثالث من وجوه منكر العود انه لو امكن العود لامكن اعادة الوقت المبتدا انه كما
نفس المعاد وذاته وامكن اعادة فيه اي اعادة المعاد في ذلك الوقت فيكون مبتدا موجودا
في الوقت الاول ومعادا موجودا في الوقت المعاد فيكون مبتدا ومعادا ومعادا وهو ج بالضرورة
واجيب عن الوجه الاول من تلك الوجوه بالمعارضة بان تولك لا حكم عليه باحكان العود حكم على المعدوم
فان كان ذلك الحكم صحيحا فقد صح الحكم على المعدوم باحكان العود ايضا وان لم يكن ذلك الحكم صحيحا فقد صح
نقيضه وهو الحكم على المعدوم باحكان العود ويرد عليه ان هذا الحكم في قوة السالبة لا يتعقب صحة وجود
الموضوع وانية المحصلة بخلاف اصل الحكم فانه اجابي يتعقب صحة وجود الموضوع قطعا وبهذا اندفع
جواب ما قيل من انه عورض هذا الوجه بان المعدوم نفي محض لا ثبوت له اصلا فلا يصح الحكم عليه بامتناع
العود وفان ذلك ايضا في السالبة لا يقتضي صحة وجود الموضوع بخلاف احكان العود وهو اي الوجه الا ول
للمنكرين منقوض بالحكم على عالم يوجد بعد بانه سيوجد فانه مقبول عند العقل وكان مبنيا على كثير من الاحكام
الشرعية والعقلية مع انه حكم على المعدوم ومنقوض ايضا بالحكم على الممتنع بان ماهيته يقتضي عدمه وانه مقابل
للواجب والممكن فان كلا منها حكم مقبول عند العقلا مع انه حكم على ما هو نفي محض لا يتميز اصلا وذلك الوجه
منقوض ايضا بالحكم على نفس العدم بانه مقابل الوجود وانه نفي محض وغير ذلك واصل الكلام ان الحكم
على شيء لا بعض هويته متاصلة وانية محققة في الواقع ولا تميز انية فان مجرد صورة لا اصل لها في ذهن
الحاكم كاف في الحكم على ذي الصورة موجودا كان او معدوما ممكنا كان او ممتنعا وما قيل من ان صدق
الموجبة يقتضي وجود الموضوع معناه تحقق مضمونها يقتضي وجود الموضوع في وقت من الاوقات

حكم ان ثبوت الشيء لشيء فرع ثبوت المثبت له ولا تحقق حال للحكم ولا وجود له في جميع الازمنة
والا فلا يمكن ان يخبر عما مضى وعما سيكون فالمبتدا موجود في زمان الابتداء والمعاد
موجود في زمان الاعادة وانما كانا معدومين حال الحكم ولا ضير فيه وعليه اكثر احوال الاحكام المتعلقة
الصادقة والمعدوم الذي لا يصح الحكم الثبوتي عليه هو المعدوم مطلقا غير موجود في وقت من الاوقات
اصلا وامثال قولك الممتنع مقابل الممكن والواجب والعدم نفي الوجود ورفعه وغير ذلك من الاحكام
الثابتة الصادقة على ما ليس بموجود اصلا فان كل منها سالبة في الممتنع او في قوة السالبة الا ترى ان المحمول
في كل منها اما سوالب بالفعل او يؤول اليه في الممتنع فان معنى قولك الممتنع مقابل الممكن والواجب انه ليس
بممكن ولا واجب والعدم نفي الوجود او مقابله معناه ليس بموجود وغير ذلك والجواب عن الوجه
الثالث من وجوه منكري الاعادة ان كل مثلين فهما متمايزان بالشخص في الخارج لا محالة فيه وان
اشتبه علينا التمييز بينهما والا اي وان لم يكونا متمايزين بالشخص لم يكونا مثلين كما هو المفروض
بل كانا هو هو احدهما عين الاخر وقد سمعت ان هذا الجواب انما يستقيم على اعتبار لفظ حين في التعريف
دركاكة ذكره ظاهر واما الجواب عنه على ما وجهناه فبان يقال ان الامور المتخصصة في المعاد عين المتخصصات
في المبتدا وفي المتماثلين غيرها والجواب عن الوجه الثالث من وجوه منكري اعادة المعدوم بعينه
ان اعادة ذلك الوقت بعينه وقت المبتدا لا يستلزم كونه معادا مبتدا اذ انه اي كونه مبتدا امر
يعرض له باعتبار ما صدر عن وجوده المفروض وهو كونه غير مسبوق بحدوث آخر اذ السابق على ذلك
الحدوث والمفروض مسبوقيته بحدوث آخر هو اول حدوثه فيكون معادا البتة لا مبتدا اصلا وقد
عرفت ان النقض المذكور انما اورد بناء على مقدمة لاثبات مذهب جمهور المتكلمين القائلين بان
الافناء اعدام بالكلية والاعادة اخراج المعاد عن كتم العدم بلا مادة وعرفت انه لا يتم عليه دليل
غير النقل وهو انما يفيد مطلق حشر الاجساد لهم منه ومن جميع الاجساد والاجزاء الموجودة بالفعل بل الظاهر هو الايجاد من الاجزاء وايا ما كان ذلك على زعمهم فقد شرع بتفصيل المذاهب في المعاد
واختلف فيها اقوال اهل العلم على وجوه اربعة الاول قول من قال ان المعاد ليس الا النفس وهو
مذهب جمهور الفلاسفة الثاني قول من قال المعاد ليس الا البدن وهو قول نفاة النفس الناطقة وهم
اكثر الملحدين والثالث قول من اثبت المعاد للامرين جميعا وهم طايفة كثيرة من المسلمين وهم
المثبتون منهم النفس الناطقة مع اكثر النصارى الرابع من نفى المعاد عن الامرين جميعا وهو قول قدماء
الطبيعيين ونقل عن جالينوس ان توقف في هذه الاقسام وقال لم يتبين لي ان النفس هل هي
المزاج فتنعدم عند الموت فيستحيل اعادتها او هي جوهر باق بعد فساد البنية فيمكن المعاد والمسلمون
اتفقوا على المعاد البدني ولهم فيه قولان احدهما ان الله تعالى يعدم الاجسام واجزاءها ثم يعيد الاجزاء
وتاليتهما مرة اخرى لا عن شيء من كتم العدم واعادة المعدوم جايز والله تعالى يميت الخلق ويفرق
اجزاءهم ثم انه تعالى يعيد الاجزاء ويركبها ويعيد الحياة وهذا قول ابي الهذيل العلاف وهو من مباحث الباب

الاول في نفي الاجساد واجادها بعد ما فنت اجمع المليون على انه يحكي الابدان بعد موتها وتفرقها
اجزاء متفاصلة وذرات منتشرة لانه امر ممكن يشاهد طرفاه عقلا لا تقدران يرجع احد طرفيه على
الاخر بلا اخبار مخبر صادق عنه واخبر الصادق اخبر عنه عن طرق وتوعه في مواضع لا يحصى بعبارات
لا يقبل التاويل ولا الصرف عن ظاهره اصلا فيكون يعني احياء الابدان حقا ثابتا واقعا بلا ريبة
لا يحول حوله شايبه وهم ولا مكذب اصلا اما الاول يعني امكان احياء الابدان بعد موتها وتفرقها
اجزاء فلان اجزاء الميت في حد ذواتها قابلة للجمع بعد تفرقها فالحيوة بعد جمعها واذا فرضت انها
عدمت بالكلية جاز اعادتها ثم جمعها واعادة ذلك التاليف فيها لما سمعت من جواز اعادة المعدوم
بعينه والالم ينصف بهما بالجمع والحيوة قبل قبل التفرق فان كل جسم حي مركب من اجزاء متفرقة حال
اجمعها الله تعالى واحيا بعد ما ركبت تركيبا قابلا للحيوة ومع ذلك والله تعالى عالم باجزاء كل شخص على التفصيل
بحيث لا يلتبس بعضها ببعض اصلا لما سبق من ان علمه تعالى كلي الاشياء على ما كانت عليه لا صغيره ولا
كبيره الا احصاها ومع ذلك هو قادر على جمعها واحيا الحيوة فيها لشمول قدرته تعالى جميع الممكنات
كليا تها وجزئياتها فثبت بما ذكر ان احياء الابدان امر ممكن في حد ذاته والصواب ان يذكر هذه
هذه العبارة بعد قوله والالم ينصف بهما مثل وقد ذكر قوله والله تعالى عالم باجزاء كل شخص الخ بعد ذلك
فانه مما لا بد منه لنفس الاحياء فلو ذكر بعد ذكر استطرادا لكان له وجه لكن لا محل له في اثبات امكان
جمع الاجزاء وامكان احيائها وانما محله في نفس الاحياء وهو ليس بعد من قوله والاول وبذكر قد
وقع البعض في الغلط وقال الامكان انما يثبت بالنظر الى القابل والفاعل مع انه لا محل للفاعل في اثبات
الامكان لان الامكان صفة ذاتية للممكن لا ست له بالفاعل انما الفاعل هو الايجاد بعد الامكان واما
الخ يعني اخبار المخبر الصادق انه تعالى يحيي الابدان بعد موتها وتفرقها اجزاء فثابت بالتواتر في المعنى
انه عليه السلام كان يثبت المعاد البدني والبه اشار الله تعالى حيث قال عز وجل في جواب من قال كيف يحيي
العظام وهي رميم قل يحييها الذي انشاها اول مرة وهو بكل خلق عليم وقوله تعالى فاذا هم من الاجداث
الى ربهم ينسلون وقوله تعالى احسب الانسان ان لن نجمع عظامه في مقام الرد والانكار وقوله تعالى يوم تشقق
الارض عنهم سراعا ذلك حشر علينا يسير وفي غير ذلك مما لا يحصى بعبارات لا تقبل التاويل ولا
الصرف عن الظاهر فمن اراد تاويلها فقد كابر بانكار ما هو الظاهر من الايات المحكمات وما هو
الثابت بضرورة الدين القويم والصراط المستقيم واعترض على هذا الدليل وقيل المعاد الجسماني
غير ممكن لانه لو اكل انسان انسانا فرضا وصار للانسان الماكول جزء من الانسان الاكل فان
ماكول على تقدير ان يعاد اما ان يعاد في الاكل الذي اكل منه واياما كان فاحدهما لا يعود بتمامه و
ايضا فليس الا ان يكون جزء من احدهما اولى من ان يكون جزء من الاخر وكونه جزء منهما معا محال فلم
يبق الا ان لا يعاد شيء منهما وقيل ايضا الاعادة اما ان لا يكون لغرض اصلا وهو عبث لا يتصور
في افعاله تعالى واما لغرض فهو المقصود من البعث والاعادة اما ان يعود الى الله تعالى وهو منزه عنه

واما الى العبد وهو اما الايلام او اللاذا او دفع الالم فان ما يصلح للغرضية منحصر في هذه الامور الثلثة
بالاستقراء واما الايلام اولا لغرض فثانيا لعبد بعده فهو لا يصلح للغرض اذ لو تركه اولا لتم الامر
والاول من هذه الامور الثلثة الخ كون الغرض منه الايلام لا يليق بالحكيم الرحيم عند العقلاء لتنجه وعدم
ملاءمته للحكيم الالهيه والعنايه الازليه والثاني يعني اللاذا ذي حال اذ لا حقيقة متاصلة له لان كل ما يحصل لذة
في عالمنا هذا فهو دفع الم لا يخلو عن شوب بشهده الاستقراء فان كل ما يجده لذة من انفسنا فهو دفع الم و
الحقيقة وهو لا يصلح للغرضية لما ذكر من انه لو ترك على حاله ولم يعدم لم يكن له الم وذلك حاصل بلا اعادة
والثالث يعني اذا كان الغرض من البعث دفع الالم مطلقا لكان يكفي فيه الافناء على العدم بل لا يكون
منافيا لما صح خبره الى الدفع بالبعث نقض البعث وكان خارجا عن الحكمة والجواب عن الاعتراض
الاول بان المعاد من كل واحد من الانسانين اجزاؤه الاصليه الخ حي الانسان في الحقيقة فانها
هي الباقية من اول العمر الى اخره لما فيه لتحلل الاجزاء الغريبة المتبدلة المتولدة من الغذاء المعتدد
والهيكل المحسوس المتبدل المغفول عنه في اكثر الاحوال واجزاء الماكول لا سيما اجزاؤه الاصليه فضل
من المعتدى الاكل فرده الى الماكول منه اولى فلا يعاد فيه اي في الاكل المعتدى والحاصل ان الله تعالى
عالم باحوال الاشياء والاجزاء كلها فاذا اتفق المادة المذكورة فلا يجعل الجزء الواحد مشتركا بين انسانين
للملا يشكل البعث والجواب عن الاعتراض الخ ان فعله تعالى لا يستدعي غرضا فنختار ان للانسان
بعث لا لغرض من الاغراض وحكمة البعث والعبث فقد مر جوابه ولئن سلم فلا نسلم ان الغرض
هو الايلام او اللاذا ذ ولعل فيه غرضا اخر لا يعلمه وان سلم فالمقصود هو الالذاذ لكن لا نسلم ان
اللذة دفع الالم حتى كان الابقاء على العدم كافيا والاستقراء المذكور ممنوع بل اللذة كيفية وجودية
مضادة للالم يدركها الملتذ بالوجدان ولا سبيل فيه الى الدليل وان سلم فلا نسلم من جنس اللذات
الدنيوية فلم لا يجوز ان يكون لذة اخروية مشابهة للذات الدنيا في الاسم والرسم لا في الحقيقة وهو
خالص عن شايبة دفع الالم فيكون مطلوبا بالذات محتاجا الى البعث لحصوله وهذا تنبيه على تفصيل
واجب ذكره ههنا هو ما ذكره بقوله اعلم انه لم يثبت انه تعالى بعدم الاجزاء بالكلية ثم يعيدها
من كتم العدم بلا اعادة موجودة بالفعل بان يوجد الاجزاء اولا ثم يولفها كما هو راي جمهور المسلمين
من اهل السنة والتمسك بقوله تعالى وكل شيء هالك الا وجهه ضعيف في الدلالة عليه لان تحقق الهلاك
لا يتوقف على الاعدام بالكلية لان التفرق الى الاجزاء وافراده عن الصلاح النوعي ايضا اهلاك في العرف
واللغة والبحث الثالث من مباحث الباب في الحشر والجزاء في بيان احوال الجنة والنار
فانها ثمرة الحشر والاعادة الجنة في الاصل للحديقة والبستان من النخل والشجر المتكاثف المظلل
بالتفات اغصانه وانتظام اصوله سميت دار الثواب جنة وان كان مشتملا على انواع النعيم
سوى الاشجار لكونه اعظم ما انس به الانسان واكرم منظرا ومعاشا للماكل والشارب
ولكثرة تمار تلك الدار ولكونها اعظم ما تميل اليه الطباع الانسانية لا سيما تجري الانهار في ظلالها فان

فان الجنان والرياض وان كانت آنفة شيئ واحد لكن لا تروق الناظر ولا تبهج الا عند حصو
الماء فيها والا كانت كتماثيل الارواح لها وصور الا حيوة لها ولذلك عاد الله تعالى بذكر الجنات مشفو
بذكر الانهار الجارية من تحتها والنار في الاصل عبارة عن جسم معلوم وسميت دار العقاب نارا
لكونها اعظم انواع العقوبات ولكونها اكثر ما فيها ثم ان الناس اختلفوا في وجودهما فالمليون كلهم
معترفون بامكان وجودهما قال الاكثرون منهم انهما موجودتان بالفعل وقال الاخرون انهما يوجدا
وقت الجزاء ويوم العقاب والثواب وانكره الفلاسفة ومن كذر حذوهم من الطاعنين عن
الاديان والملل كلها وقالت النقاة الجنة والنار على تقدير امكان وجودهما اما ان يكونا في هذا
العالم او في عالم اخر فان كانتا في هذا العالم ليكونا اما في عالم الافلاك وهو باطل لانها اي الافلا
لا تخرق ولا يلتئم ولا يخارط الفاسدات ولا تقبل شيئا منها اصلا بالبراهين القاطعة على ظنونهم
الفاسدة وكونها في الافلاك يقتضي خرقها والتيامها وخلط الفاسدات اياها لان الانهار والاشجار
والثمار الكائنة والفاسدة الخ كلما رزقوا منها من ثمرة رزقا قالوا هذا الذي رزقنا من قبل واتوا به
متشابها والدركات الخ فيها النيران وما فيها من شجرة من زقوم وغيرها ذكر من اماكن العذاب
للاصدقاء والاعداء مما لا يمكن بدون الخرق والالتيام واختلاط الكائنات والفاسدات بالافلاك
واما ان يكونا في عالم العناصر فيكون الحشر والجزاء على ذلك التقدير تناسخا فانه يؤل الى ان النفس
الناطقة من بدن وتتعلق ببدن آخر في عالم الدنيا وذلك هو التناسخ وهو باطل بالبراهين القاطعة
بالاتفاق او يكونا في عالم آخر وهو باطل ايضا لان هذا العالم كما يرى كرى يحيط بعض
اجزائها ببعض بحيث لا يخرج شيئ من الاجرام من تلك الكرة اصلا او لا يمكن ان يصدر من الفاعل
المجد الموجب الاجرام المادية بالايجاب الا بهذه الطريقة ولو فرض عالم اخر لكان ذلك ايضا كرة
على هذا النمط فلو فرضت كرة اخرى كهذا العالم حصل بينهما اي بينه وبين هذا العالم خلاء بالضرورة
سواء وجد كل منهما في جانب من الاخرى او حصلا كرة اخرى وهواي الخلاء محال بالبراهين القاطعة
ولان العالم الذي حصل فيه الجنة والنار حصل فيه العناصر لان الجنة والنار واهلها عناصر ومركبات
ولو حصل فيه العناصر لكانت تلك العناصر متماثلة لهذه العناصر الكائنة عندنا وكانت هي ايضا مائلة
الى احياز احياز هذه العناصر اذ هي احياز العناصر كلها وكانت عناصر تلك الكرة الاخرى تقتضيه
الحركة ايضا الى احياز هذه العناصر وكانت ساكنة اي مع ذلك كانت ساكنة في احياز ذلك
العالم الاخر اما طبعا او قسرا دائما وكلا هما محالان اي كل واحد منهما محال اما سكونها طبعا فلاقتضاء
ان يكون لجسم واحد جزءان طبعيان واما قسرا فلامتناع ان يكون كليات العناصر ساكنة
في احياز اجزائها الطبيعية والجواب عن الشبهات المذكورة للفلاسفة على تسليم مقدماتها انسلم لا يجوز
ان يكون الجنة والنار في هذا العالم كما قيل الجنة في السماء السابعة لقوله ﷺ عند سدرة المنتهى
عندها جنة المأوى والسدرة المنتهى في السابعة وقوله عليه السلام سقف الجنة عرش الرحمن

والشهداء ان فوق السموات السبع هو العرش وقال بعض اهل المكاشفة ارض الجنة على سطح
السماء الثامنة من والعرش سقفها ولو قولهم يلزم على ذلك الخرق والالتيام وخلط الكائنات
والفاسدات بالسموات وهو ممتنع قال وامتناع الخرق والالتيام وخلط الفاسدة بالافلاك
ممنوع وقد تقدم بيانه ويكون النار تحت الارضين كما يدل عليه الآثار والاخبار وما قيل من
انها على تقدير ان يكون في هذا العالم يكون الحشر والجزاء تناسخا وهو باطل قلنا والفرق بين هذا
وبين التناسخ انه اي المعاد روح النفس الى بدنها المعاد بعد الفناء بالكلية او رد بها الى بدنها المؤلف
من اجزائه الاصلية الباقية الى زمان الاعادة وتاليف تلك الاجزاء وجعلها بدنا اول كما خلقه اول
مرة والتناسخ ليس كذلك بل هو رد النفس الى بدن مبتدا غير البدن الاول او تعلق لا
يجوز ان يكون الجنة والنار في عالم اخر قولهم يلزم ان يكون ذلك كعالمنا هذا كرية الشكل واحاطة
بعض اجزائها ببعض قلنا ولزوم بساطة كل محيط واستلزامها استلزام البساطة كرية الشكل
وامتناع الخلاء كلها اي كل من هذه المقدمات المذكورة ممنوعة فلا يلزم على تقدير وجود شيئ منها
محال اصلا وان سلم بساطة كل محيط واستلزام البساطة كرية الشكل وامتناع الخلاء فلم لا يجوز
ان يكون هذا العالم المحسوس وذلك العالم المفروض الذي كانت الجنة والنار فيه امرين مركوزين
في جنبي كرة اخرى منهما قولهم والعالم اكرة فيه العناصر يقتضي الحركة الى احياز عناصر هذا العالم اذا كان
ساكنا في ذلك العالم قسرا او طبعا وكل منهما محال باطل لانه يجوز ان يفرض لاهل احد العالمين ما
ليس بممنوع لامكان الاختلاف في الصورة الجسمية او الهيولى لكل عنصر من العالمين وان حصل اشتراك
في الصفات الجسمية واللوازم المادية ومن المعلوم ان هذه الشبه واجوبتها صدرت من غير تراض
للخصمين فان المبنى مبني على اصل الفلاسفة بايجاب الصانع تعالى وعدد ور العالم من النواعل بالايجاب
وكرية الافلاك وقدمها وامتناع الفناء عليها وامتناع الخلاء وغير ذلك فلا يمكن وجود الجنة والنار على
تقدير وجود شيئ منها ووجود الجنة والنار مبني على اختيار الصانع تعالى واجادة العالم باختياره
وفي الحديث الشهداء بين كل فلك مسيرة خمسمائة سنة خلاء وملاء عن الافلاك وبين
الفلك السابع او الثامن وبين العرش الذي فيه الجنة والنار لا يعلم مقدار المسيرة الا الله تعالى
فسبحانك الجنة الخ عرضها كعرض السماوات والارض وغير ذلك من الاوصاف ومن يفضل
فلا هادي له وابن الفلاسفة ومن كذر حذوهم عن الحق المبين والصراط المستقيم ثم ان الفلاسفة
بامكان وجود الجنة والنار اختلفوا في انهما مخلوقتان الآن ام مما يخلقان وقت الحساب
والجزاء وذهب جمهور المسلمين الى انهما مخلوقتان بالفعل كما يدل عليه الآيات والآثار
والاخبار والنصوص والكثير وجودهما بالفعل بعض المعتزلة المنتسبين باذيال الفلاسفة
الطالبين للجمع بين الحكمة والفلسفة كقرار بن عمرو وعباد بن الضبيب وفاضل عبد الجبار وابن هاشم

قالوا انهما كلفان يوم الحشر والجزاء والاجابة اليهما قبل ذلك لا على لوجودهما ويكون هذه الكلمة
من فروع امكان وجودهما قال الملحي فرع على ما ذكر من امكان الجنة والنار ان الجنة والنار مخلوقتان
الان خلافا لابي هاشم والقاضي عبد الجبار وغيرهما قال الملحي لقوله ﷺ وجنة عرضها السموات
والارض اعدت للمتقين فان لفظ الاعداد وصيغة الماضي كل منهما يدل على ما وجد بالفعل الدليل
على صرفهما عن ظاهرهما ثبت انهما موجودتان بالفعل وقد ذكر هذه الآية لاستدلال الخصم
فان عرضها اذا كان عرض السموات والارض وجب ان يكون السموات والارض وخلق حي في
محلها والملحي رد عليهم ذلك بقوله لا يقال انما كان يكون عرضها اي عرض الجنة عرضها اي عرض السموات
والارض اذا وقعت الجنة في مجموع احيازهما وذلك انما يكون بعد فنائهما وخلق الجنة في محلها لاستحالة
تداخل الاجسام فعين انهما غير موجودين الآن لان المرادين لانا نقول المراد ان عرضها مثل
عرضها لا عين عرضها لقوله ﷺ في آية اخرى كعرض السموات والارض فهذه الآية يجب ان تحمل على تلك الآية
ولان عرضها لا يكون عين عرضها حقيقة لامتناع تداخل الاجسام بل انما يكون مثل عرضها والمعلق
بعدم وجودهما بالفعل هو كون عرضها عين لا كون مثلها والجنة لنا على وجود النار بالفعل ايضا
قوله ﷺ فاتقوا النار التي وقودها الناس والحجارة اعدت للكافرين فان لفظ الاعداد وصيغة الماضي
يدلان على انها المخلوقة بالفعل وعلى ان لفظ الجنة والنار المستعملين في القرآن ذلك الا لقرينة على نهج الاسماء
الغالبة اللاحقة بالاعلام كالنبي والرسول فان امثالها لا تطلق على المعدومات اصلا لان الوصف
وان في اللغة فان الاعلام وامثالها لا تستعمل في المعدومات اصلا ولجئنا ايضا اسكان آدم
وحواعليهما السلام في الجنة واخراجه اياهما من آدم وحواعنها اي عن الجنة سبب اغواء الشيطان
بأكل الشجرة بعد انهاه الله عنه ولا تقربا هذه الشجرة وقوله فازلهما الشيطان وقوله واخرجهما
مما كانا فيه وقوله وقلنا اهبطوا فان كلا من هذه الالفاظ صريح في تحقق الوقوع بحيث لا يمكن ان
يزال بما سيكون مما لا يوجد بالفعل بوجه من الوجوه واللغة والعقل والنقل وصرف جميع هذه
الالفاظ عن معانيها الاصلية صرف الكلمات عن مدلولاتها وذلك كفر وانما ذهب اليه من ذهب
لانهم اشربوا في قلوبهم ضلالات الفلاسفة فظنوا انهم يحمون بها الشريعة والفلسفة واني
ذلك وهم ايضا قالوا والا اي وان لم يكن ما ذكرنا من عدم وجود الجنة والنار بالفعل حقا قلنا
لو كان الجنة مخلوقة بالفعل فما كانت دائمة لان كل ما وجد بالفعل وجب ان تفنى البتة وذلك لقوله ﷺ
كل شيء هالك الا وجهه اي يعني عدم دوام الجنة باطل لقوله اكلها دائم اي ما كولها دائم باق لا
يفنى اصلا ولا ينقطع فكانت الجنة غير مخلوقة فكذا النار اذ لم يقل احد بالفرق بينهما فان الوجود
كما قال الباقون لوجودهما بالفعل اجاب عنه المحي او لا بمنع الملازمة بقوله قلنا لانه اذ
يلزم من كونها مخلوقة بالفعل عدم دوامها ومعنى قوله ﷺ وكل شيء هالك ليس ان ما سوى الله يعدم
حقيقة بل كل شيء ما سواه ﷺ فهو هالك معدوم في حد ذاته يعني ان ممكن الوجود في حد ذاته والممكن

بالنظر الى حد ذاته لا يعطى الوجود فكانه ينعدم لعدم لزوم وجوده والنظر اليه من حيث هو
لان العدم يطرأ عليه بالفعل في نفس الامر فلا يلزم من كون الجنة مخلوقة بالفعل طريان العدم عليه
بالفعل في وقت من الاوقات اللازمة قلنا وان سلم ان كل سوى الله ﷺ هالك بطرأ عليه العدم
حقيقة مخصوص اي قلنا الحكم بان كل شيء هالك مخصوص بما عدا الجنة بقوله اكلها دائم جمعا
بين الادلة السمعية ونقول ايضا اكلها دائم لا يدل على دوام الجنة في نفس الامر لانه مجاز وكل الظاهر
ان الماكول لا مجاز فيه اصلا يعني بالاكل فلا يمكن ان يكون دائما في الوجود بل المعنى الصحيح المتصور منه
انه كلما فني شيء منها من الماكول حدث عقيبه مثله ويقال له في العرف واللغة دوام ايضا
ودوامك ابلغ من الدوام لا يناقض عدم الجنة طرفة عين يجوز ان يكون الجنة فانية ويطلق عليها دائم لعلة
زمان خلوها وفنائها وابحث الرابع من باب الثاني في الجزاء في احكام الثواب والعقاب
وبيان اختلافات القوم فيها اما الكلام في الثواب فهو قوله وقالت المعتزلة السعرة على اصلهم
في حكم العقل بالحسن والقبح وايجاب الشكر على الله ﷺ الثواب على الطاعة حق لازم على الله ﷺ
واجب عليه لانه انما شرع التكاليف الشاقة لغرضنا وفائدتنا الرابعة اليها لاستحالة العبث عليه ﷺ
ان لم يكن لغرض واستحالة عود الفوائد اليه ﷺ مع عدم بران يكون لغرض راجع الى الله ﷺ لاستغنائه
لذاته عن الغايات والاغراض لا سيما الراجعة الى افعال العباد وذلك الغرض الراجع الينا
اما حصول نفع لنا او دفع ضرر عنا والثاني يعني دفع ضرر باطل لانه لو ابقانا على العدم ولم خلقنا وكنا
كان لم يكن شيئا مذكورا لاسترحنا اي آمنا من ذكر الضر ولم يجب لدفع ذلك الى تلك الغاية
فبطل ان يكون هي لدفع الضر عنا والاول يعني ان يكون التكاليف الشاقة راجعة الينا لحصول النفع
اما ان يكون تلك المنفعة منفوعا سابقة على وجود التكليف وهو مستقبح عقلا كون ذلك كاهذا الاجرة
على انواعه السابق مع انه لا فائدة له ﷺ فيه او يكون تلك المنفعة لاحقة اي متأخرة عن الشاق
كالمنافع الاخروية وهو المطلوب هذا هو دليلهم العقلي على وجوب الثواب عليه ﷺ واشار الى النقلي
منه بقوله وايضا قوله ﷺ جزاء بما كانوا يعملون واشاله يدل على ان العمل يستدعي الثواب ويستلزمه
لان لفظ الجزاء يدل على الترتب والاستلزام يقال ان فعلت كذا فلك كذا قال الملحي قلنا في الجواب
عن الاول قد بينا انه لا غرض لفعله ﷺ ولا علة لحكمه وقد مر ذلك مرارا كثيرة فلا حاجة الى الاعادة ومع
ذلك اي ولو سلم ذلك فلم لا يكفي سوابق النعم من الايجاد والقوى الجسمية والعقلية والافعال
الحسنة والنفس لان يشكر عليه والاستفتاح المذكور ممنوع فانه انما يجري في النعم الغايبة
كالماكول والمشروب ونحو ذلك لانا النعم الباقية الموجودة وقت الشكر وكيف يكون قبيحا
والمعتزلة اوجبوا الشكر والنظر في المعرفة بالله ﷺ عقلا وما سبق من نعمه والجواب عن الوجه الثاني
قوله والآية المذكورة لا يدل على الوجوب اي على وجوب شيء على الله ﷺ ولفظ الجزاء لا يستدعي الوجوب
وانما يكفي الاطلاق اي لاطلاق الجزاء كون الفعل علامة لفعل ودليلا عليه واما احكام العقاب فنحو

قوله وقالت المعتزلة لهم والخوارج انه يجب عليه تعالى عقاب الكافر وعقاب صاحب الكبيرة من المؤمنين اذا مات بلا توبة ولم يجوزوا ان يعفو الله تعالى عنه العقاب بوجوه ثلثة الاول قولهم لان العفو عن شئ منهما تسوية بين المطيع والعاصي لاستوائهما في عدم وجوب العقاب وعدم العقاب على تقدير العفو لكل منهما وهي ينافي العدالة بالضرورة العقلية وجوابه انه لا يسلم الوجه الكلي لان شهوة الفسق والميل اليها مركبة فينا وشدة داعي طباعنا بحيث لا يخلص احد منها بلا خوف عظيم وتهديد شديد فلو لم يكن الكافر وصاحب الكبيرة بحيث يقطع بالجزم بالعقاب كان ذلك اغراء لهما على ما لا يخفى على الفطن الثاني قولهم لانه تعالى اخبر بان الكافر والفاسق يدخلان النار في مواضع منها قبل قوله تعالى وسيق الذين كفروا الى جهنم زمرا وغير ذلك والخلف في خبره تعالى محال والجواب عن الوجه الاول انه اي العفو عن العاصي لا يقتضي التسوية بين العاصي والمطيع لانه تعالى وان لم يعذب العاصي لكنه لا يثيبه اثابة المطيع فلا تسوية على تقدير العفو عن العاصي والجواب عن الثاني انه لا يلزم القطع بالعقاب في الامتناع عن العاصي لما ذكرنا من ان تغليب جانب العقاب بالتهديد والتوعيد كاف في الاحجام اي المنع عن المعاصي وقلنا ايضا نرجو العفو قبل التوبة لتوقفه بالتوبة لان كلا منهما يرجى من الرب الرحيم فلو كان العفو بلا توبة اغراء على المعاصي لكان توقفه بالتوبة ايضا اغراء عليها فان العاصي يعتمد التوبة ويفعل المعاصي ولعل ذلك مات قبل التوبة والالزام مشترك وللجواب عن الوجه الثالث انه لا يدل شئ من الايات المذكورة في حق الفساق على وجوب العقاب في حقهم بل انما يدل على وقوع العقاب وذلك لا يدل على ان الكبيرة يوجب العقاب وهو المتنازع فيه ثم المعتزلة والخوارج بعد ما اوجبوا على الله تعالى عقاب الكافر وصاحب الكبيرة قالوا وجد صاحب الكبيرة اي عذابه وعقابه لا ينقطع بل هو اذا لم يتب خالد في النار ولا يخرج عنها ابدا وكوجد الكافر اي كما لا ينقطع وجد الكافر وعذابه وخلوده في النار لوجوه ثلثة الاول الايات المشتملة على لفظ الخلود في وجدهم كقوله تعالى بلى من كسب سيئة واحاطت به خطيئته اولئك اصحاب النار هم فيها خالدون وقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدا فيها وقوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا ولفظ الخلود حقيقة في الدوام لقوله تعالى وما جعلنا لبشر من قبلك الخلد مع ان كثيرا منهم قبل محمد في الدنيا والوجه الثاني قوله تعالى في صفتهم ان صفة اصحاب الكبائر وان الفجار لفي جحيم يصلونها يوم الدين وما هم عنها بغائبين فانها وان لم يكن لفظ الخلود في الآية لكنها يدل على انهم لا يغارقون عنها ويدوم مصاحبتها بالنار وذلك انما يكون بالخلود والتابيد فيه والوجه الثالث هو دليل عقلي ومعتمدهم ان الفاسق يستحق العقاب بفسقه لما سبق منهم وذلك يسقط ما استحقه من الثواب لما بينهما من التنافي لان العقاب هو الضرة الدائمة المستحقة لدائمة عن التواب المقرونة بالاستعظام والثواب هو المنفعة الدائمة المستحقة للتعظيم المقارنة لدائمة عن عقاب العذاب فيمتنع الجمع بين الاستحقاقين وقد ثبت للفاسق استحقاق العقاب بالايات

والاحاديث وجب ان يزول استحقاق الثواب فيكون هو خالدا في النار واجيب عن الوجه الاول بان الخلود معناه هو المكث الطويل واستعمال هذا اللفظ كثير غير محتاج الى الاستشهاد والاحتجاج عليه ومنه ما يقال حبس مخلد ووقف مخلد وخلد الله تعالى ملكه وغير ذلك فكان حقيقة في المكث الطويل تارة للدوام اولا للثاني لزم اما الاشتراك او المجاز في بعض متناولاته وحملنا الايات المذكورة على المكث الطويل اذ لا قرينة على تعاريه بالدوام ثم الظاهر ان الاية الاولى في الكفار فانها تدل بعمومها على ان من دخل النار لا يخرج منها معذبا وهذا مقابل لعصمة المؤمنين من قوله تعالى والذين امنوا وعملوا الصالحات اولئك اصحاب الجنة هم فيها خالدون وان من احاطت به خطيئته لا يكون الا كافرا فان المؤمن لا يحيط به خطيئة فان امره حسنة عظيم ولا يحيط صاحب الخطيئة وعن الآية الثانية ان مرتكب الكبيرة لا يتعدى حد ربه بل تعدى بعضه وعن الآية الثالثة ان المراد من قتل مؤمنا كونه مؤمنا ولا يكون ذلك الا كافرا واجيب عن الوجه الثاني بان اعداء الله تعالى الفجار كالآية المذكورة هم الكاملون في الفجور وهم الكفار لا مرتكب الكبيرة بدليل قوله تعالى في اية اخرى اولئك هم الكفرة الفجرة فانه يدل على ان الفاجر هو الكامل في الفجور وان الفاجر حرا دف الكافر وايضا يجب ان يحمل الفجار في الاية المذكورة على الكفار توفيقا بينه اي بين ما في هذه الآية وبين الايات الدالة على اختصاص العذاب بالكفار فان الايات يدل على ان العذاب مختص بالكافر لان الآية المذكورة اذا دلت على ان الفجار معذبون بالنار لوجب ان يراد بالفاجر ههنا الكافر فلا يدل شئ من الايات المذكورة على ان صاحب الكبيرة معذب بالنار فضلا عن ان يكون مخلدا فيها وتلك الايات كقوله تعالى ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين وقوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام انا قد اوحي الينا ان العذاب على من كذب وتولى فان اللام الاستغراقية في كل من الآيتين يدل على اختصاص الجنة بالمبتدء وصاحب الكبيرة لم يكذب ولم يتول وقوله تعالى في وصف اهل النار كلما القي فيها فوج سألهم خزنتها الم يأتكم نذير بلى قد جاءنا نذير فكذبنا وقلنا ما نزل الله من شئ ان انتم الا في ضلال كبير وهذه الآية تدل على ان النار مختص بالكفار فان لفظ كلما للاحاطة الافراد واذا كان قال كل الداخلين كذبنا ظهر انه لا يدخل النار الا الكافر وقوله تعالى لا يصلاها الا الاشقى الذي كذب وتولى وهذه حركة في الدلالة على انه لا يدخل النار الا الاشقى المكذب وهو الكافر وقوله تعالى يوم لا يجزي الله النبي والذين امنوا معه ونفي الخزي عن المؤمن يدل على ان صاحب الكبيرة لا يدخل النار فان الفاسق المرتكب للكبيرة مؤمن لقوله تعالى وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فان قتل النفس معصية كبيرة والله تعالى خبر عن اهلها بالمؤمنين والمؤمن لا يدخل النار لما ذكر من الآية المذكورة ولهذه الايات المذكورة قطع معاذل من سلمان من المفسرين والطايفة المرجئة بانهم اي مرتكبي الكبيرة لا يعاقبون بالنار عملا بظاهر هذه الايات لكن الوجه ان يخصص تلك الايات بالعذاب المؤبد جمعا بينها وبين الادلة الدالة على وعيد الفساق

واجيب عن الوجه الثالث بمنع الاستحقاقين اولا ومع منافاتهما ما سار قيل المطيع لا يستحق
بطاعته ثوابا والعاصي لا يستحق بمعصيته عقابا اذ قد ثبت انه لا يجب لاحد على الله شيء من الثواب
والعقاب والمنافاة انما يلزم بين الاستحقاقين ان لو كان كل من الثواب والعقاب مقيدا بالدوام
وهو ممنوع فان الثواب هو المنفعة الخالصة والعقاب هو المضرة الخالصة دائما كان اولا والعقاب
لو احبط استحقاق الثواب فاما ان يحبط منه من العقاب بشيء على طريق الموازنة بين طاعاته
ومعاصيه فانما يرجح احبط الاقوى ويحبط من الراجح ما يساوي مقدار المرجوح ويبقى الزايد كما هو
مذهب ابن هاشم او لا يحبط من العقاب بشيء حال احباط الثواب كما هو مذهب ابيه ابي علي الجبائي
فانه قال يحبط من الطاعات بقدر المعاصي الطارية من غير ان ينقص شيء من المعاصي اصلا فان
بقي من تلك الطاعات زايد على قدر المعاصي اثيب به والا فلا ورد عليه بانها كثيرة فتحبط
وزعما ان من زاد طاعاته على زلاته احبط عقاب زلاته ومن زادت زلاته على طاعاته احبط
ثواب طاعاته ولا ينقص شيء من المحيط عند الجبائي وعند ابنه يوازن الثواب بالعقاب فيسقط
المتساويان ويسقط الزايد وكلاهما باطلان اي كل واحد منهما باطل اما الاول الذي هو ان يحبط المعا
الثواب ويحبط من المعاصي والعقاب ما يعادل ذلك الثواب فلان تاثير كل منهما في عدم
الاخر اما ان يكون معا بان يعدم كل منهما في حالة واحدة بلا تقدم ولا تاخر او يكون تاثير
كل منهما في الآخر على التعاقب بان ينفي احدهما الاخر اولا ثم ينفي العالي ما يفنيه والاول ايضا لانه
كل منهما الاخر في تلبسه بحالة واحدة محال لاستلزامه وجود هما حال عدمهما فان افناء كل منهما بعضي
وجوده وفناؤه بعضي عدمه فيلزم ان يوجد ويعدم معا وكذا الكلام في التاثير على وجه التعاقب
وتاثير احدهما في الاخر بعد ما كان متاثرا لان المغلوب المحبط لا يعود غالبا ما بطا واما الثاني
هو ان يحبط المعاصي الثواب ولا يحبط من المعاصي بشيء الذي هو مذهب الجبائي فلانه انما
للطاعة يضيع لها بلا حد انفع فلا معادله فيرجع الى ان يحبط الثواب بلا سبب وهو باطل لقوله
ومن يعمل مثقال ذرة خيرا يره وهذه الوجوه كلها لا يعتد به فان لزوم كونهما موجودين ومعدومين
انما يكون في الفواعل المطبوعة التي يفعل كل منهما في الاخر بطبعه وليس كذلك فان الله تعالى
معا او نفي النفع بعد اثباته مع ان المتضادين اذا تصادما نفى كل منهما الاخر بالمباشرة وان
احباط المعاصي الثواب وعدم الجبا طها لا يستلزم الالغاء والتسفيه فانه يجوز ان يفعل الله
كذلك ولا يعلل بحكمة وغاية ومن يعمل مثقال ذرة خيرا يره يجوز ان يكون مختصا بما لا يحبط با
لمعاصي وهذه الوجوه لابي هاشم وابيه وجمهور المعتزلة والذي ارجح قالوا ان المعصية الواحدة تحبط
بجميع الطاعات حتى ان من عبد الله مائة سنة ثم شرب جرعة خمر فتوفي لم يعبده ابدا وفساد
ذلك ظاهر لانه يناقض العمومات الدالة على ثواب الايمان والطاعات وقالت المرجئة ان الايمان
يحبط الزلات فالعقاب على زلة مع الايمان كالثواب للطاعة مع الكفر وهذا يناقض الوعيدات

في حق عصاة المؤمنين والفسقة منهم وقال الاشعري اذا اجتمع في المؤمن من الطاعات والزلات
فاجماع اهل الحق من الاشاعرة وغيرهم انه لا يجب على الله ثوابه ولا عقابه فان اثابه فبفضله
وان عاقبه فبعدله بل له اثابة العاصي وعقاب المطيع ومنه ما قال الحسن واما اصحابنا فقالوا الثواب
تفضل من الله والعقاب عدل منه ولا يحبط الصالحات ثوابا والمعاصي عقابا والعمل صالحا
كان او غير صالح دليل على الاحوال الثلاثة فمن كان مثابا عند الله يعمل صالحا ومن كان معاقبا
يعمل بفعل المعاصي كل من الاعمال مبرا لما ظلق له من الاحوال الصالحات لاجل الثواب والمعاصي
لاجل العقاب ويخلد المؤمن الموفي للطاعات في جناته وفاء بوعده مثل قوله تعالى ان الذين امنوا
وعملوا الصالحات كانت لهم جنات الفردوس نزلا خالدين فيها لا يبغون عنها حولا ويعذب
الكافر المعاند المرضى عن الحق في نيرانه ابدا بعدله وعيده مثل قوله تعالى ان الذين كفروا من اهل
الكتاب والمشركين في نار جهنم خالدين فيها ابدا ويستحق وعيد المؤمن العاصي ولا يكون مؤبدا
في العذاب لقوله تعالى ومن يعمل مثقال ذرة خيرا يره والايمان اعظم الخيرات ولا يرى خيره الا بعد
الخلاص من العذاب وقوله تعالى ان الله يغفر الذنوب جميعا فانه وان اختص بما عدا الشرك
لقوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لكي يعم مغفرته جميع المذنبين عن الشرك
وذنب المؤمن العاصي غير الشرك يجب ان يغفر بتقطع وعيده وقوله عليه السلام من قال لا اله
الا الله دخل الجنة وكيف يدخل الجنة من لم يتقطع وعيده ثم اعلم انه اجمع المسلمون على ان الكفار
في النار ابدا لا ينقطع عذابهم ابدا سواء بالغوا في الاجتهاد والنظر في معجزات الانبياء ولم يقصروا
او علموا نبوتهم وعاندوا او تكاسلوا وروي عن الجاحظ وعبد الله بن حسين العنبري من المعتزلة
دوام العذاب للكافر المعاند الذي علم صحة الايمان وتمكن تعسفا وعنادا او للمقصر في طلب الحق
وبرى بعض الكافر المبالغ في اجتهاده الطالب للهدى اذا لم يعتقدوا الاسلام ولم يبلغه دلايل الحق
ولم يصب في سعيه الايمان فيرجى ان يعفو ويقطع عذابه من فضله تعالى ولطفه وكيف يتكلف مثل ذلك
بما يسر في سعة من تصديق النبي مع ان اجتهاده ونظره في معجزاته لم يصل اليه ولم يقع منه تقصير
وقال الله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج وهذا قول يبطله الكتاب والسنة والاجماع قبل
ظهور المخالفين بل الضرورة الدينية تبطله اذ قد نعلم ان الكفار في عهد رسول الله قتلوا وحكم
بخلودهم في النار ولم يكن كلهم معاندين بل منهم من بعد ان الكفر حق بعد بذل جهده ومنهم من شك
بعد بذل سعيه ولم ينقل من احد مثل ما ذكره الجاحظ والعنبري وقوله تعالى وما جعل عليكم في الدين
من حرج خطاب لاهل الدين لا للذين لم يدخلوا في الدين ولا للجاحظ وانكر طايفة خارجة عن
ملة الاسلام خلود اهل النار في النار ويلزمه انكار خلود اهل الجنة في الجنة هم المتكلمون
برد ايل الفلاسفة الطبيعيين على ان كل فاعل يفعل بطبعه وكل منفعل ينفعل بطبعه بوجوه ثلثة
ذكرها المص بقوله فان قيل القوى الجسمانية متناهية في العدة والمادة فلا بد من فنايها ولا يخفى

على افعال غير متناهية فاذا فنيت قوة اليد وما يتبعها من الحس والحركة لم يبق احساس فلا يتصور
عذاب ولا تنعم الى ما لا يتناهى فكيف يتصور خلود اهل النار في العذاب واهل الجنة في النعيم وانما
قلنا القوة الجسمانية متناهية لانها منقسمة بانقسام محلها وكل ما يقبل القسمة يوجد فيه ما يقبلها
في حد ذاته فنصفها اي نصف قوة جسمية معينة مثلا اذا حرك جسما الحامل اياها المعين فاما ان
حركات متناهية فيكون في تحريك الكل الذي هو ضعف النصف المذكور تلك القوة لذلك الجسم بعينه
مقدار زمانه ضعف تحريك الجزء المفروض تلك القوة لان نسبة الاثرين كنسبة المؤثرين فاذا حرك
جسما بعينه في زمان بعينه يجب ان يحرك ضعف ذلك الجزء ضعف تلك الجزء بل زايد لانا فرضنا ان نسبة
الاثرين كنسبة المؤثرين فاذا كانت بين المؤثرين بالنصفية والضعفية فكانت بين الحركتين كذلك
والحال ان ضعف المتناهي متناه فتحرك الكل ذلك الجسم كان متناهيا ايضا وهو المطلوب او تحرك
نصف القوة جسما المعين حركات غير متناهية في زمان معين او غير معين فكل القوة ان لم يزد
عليها في التحريك كان الشيء يعني النصف المفروض او لامع جزء الذي هو النصف الاخر كلا معه
اي كالم يكن معه وكان وحده وهو باطل بالضرورة لانه يستلزم ان لا يفرق بين وجود الشيء وعدمه
وان لا يكون فرق بين الموجود والمعدوم وان زادت كل القوة على صرفها لتحريك حركات غير متناهية
وقعت الزيادة التي هي الحركات لا اصلة من الكل الغير المتناهي التي هي الحركات لا اصلة من الجزء من
الجهة التي هو بها بتلك الجهة التي هي جانب المعلول غير متناه وهو محال لانه يستلزم ان يكون الغير المتنا
متناهيا فاذا ثبت تناهي القوى الجسمانية تناهت الاجسام واحوالها بالضرورة فكيف يخلد
اهل الجنة والنار واهل النار في النار فلا يكون الثواب والعقاب دايمين وقالوا تلك الطائفة
ايضا فالمؤلفة من ابدان اهل الجنة والنار مؤلفة من العناصر المتخالفة الطباع والميول دايما كما
المزاج المعتدل والبنية الصالحة الذي لا شك في بقاية الرطوبة الغريزية والحرارة الغريزية لا تزال
تتحلل الرطوبة الغريزية قليلا قليلا فعدم تناهي تاثير الحرارة يؤدي الى الافناء حتما فيزول تلك
الرطوبة بالكلية وبعضي ذلك الى انطفاء الحرارة الغريزية المسببة بالرطوبة الغريزية وخراب
البدن تفت الاجزاء الممكنة بالمزاج المعتدل والبنية الصالحة فكيف يدوم الثواب لاهل
الجنة وقالوا تلك الطايفة ايضا دوام الحيوة المبقي للبدن مع دوام الاحراق المخلخل امر غير
معقول فلا يمكن ان يجتمعا معا وتعذيب غير الحي وتنعيمه غير ممكن فكيف يكون عذاب اهل
النار ونعيم اهل الجنة باقيا ابدا قال المصنف في الجواب قلنا صحيح الوجوه الثلثة مبنية على امور
لم يوجد اصلا وتفصيل ذلك بقوله اما الاول فمبني على امور ثلثة على نفي الجزء الفرد على سريان
القوى في محلها بالتسوية وعلى ان جزء القوة قوة والا فان لم تقم عليها على صحة واحد منها بل كلها باطلة
فكذلك ذلك الوجه اما الوقوف على نفي الجزء الفرد فان وحدة المحل وقيام الحال بمحل واحد وانتظام
الحال بانتظام المحل مبني على ان يكون كل جسم في نفسه امرا واحدا وعلى تقدير انه مركب من الجواهر

والعقاب لاهل النار ح

القوة فلا يكون شيء من الاجسام واحدا في نفسه ولا يقوم واحد بشيء منها حتى ينتظم
بانتظامه وعلى تقدير عدم سريان القوة فلا نصف القوة تتصف محلها فلا تصور قوة نصف
او ضعف قوة فلا تستقيم البرهان المذكور واما على تقدير ان لا يكون جزء القوة قوة فلان جزء
القوة اذا لم يكن قوة فلا تتصور النصفية ولا الضعفية وهذه كلها امور مبنية على ان لا تتصور
النسب بين القوى بالنصفية والضعفية وغير ذلك الا باعتبار محلها وانتظام محلها وليس كذلك
فان القوى لا يمكن ان تقدر بامثال هذه النسب بلا اعتبار المحل اصلا وقولهم لانها منتظمة
بانتظام محلها مجرد تصوير لا يعقل بالقياس الى البعض والنصفية والاخرى الضعفية
وغير ذلك والا فالانتظام لا اصل بانتظام المحل لا يفيد هيهنا فان نسبة كل القوة الى كل المحل كنسبة
بعض القوة الى بعض المحل في التاثير فلا تصور للزيادة المذكورة بل المعقول التساوي ثم قال ومع
ذلك اي ولئن سلم هذه المقدمات قلنا فانه اي الوجه منقوض بحركات الافلاك لانها قوى
مطبوعة في اجسام حادثة محركة للافلاك حركات غير متناهية على زعمكم فما يقولون هناك قلنا
هيهنا من المعلوم ان محركات الافلاك نفوس مجردة لا قوى مطبوعة في الاجسام سارية فيها والذي
في الجواب ما ذكره بقوله والبعض المذكور مدفوع عنا لان القوى عرض عندنا والاعراض
لا يبقى الا بتجدد الامثال فلعلها بعض قوى اجسام اهل الآخرة يبقى وتتجدد امثالها الى غير النهاية
واما المحال المسمى بعدم تناهي تاثير قوة واحدة لاعدم تناهي قوى متجددة الى غير النهاية ولئن
سلم بقاء الاعراض لكن لا نم انها متناهية قوة بعينها فان افعال العباد واحوالهم خلق الله
تعالى الله عن القوى حيث ما شاء وقولهم يلزم تساوي الزايد والناقص للاطراف عدم التناهي
قلنا ليس كذلك لان الزيادة باعتبار القوة والضعف لا يناقض التساوي باعتبار عدم التناهي
وكون تحريك الكل نصف تحريك الجزء لا يستلزم ان يريد عليه في الامتداد الطولي فانه بدل غير متناه فلا
تتصور النصفية والضعفية وانما يتصور الزيادة باعتبار الشدة والضعف وذلك لا يستلزم
الانقطاع واجاب المصنف عن الوجه الثالث بقوله واما الثالث من الشبه فممنوع لان اصحاب القول بالمزاج
المعتدل وتركب الموالید من العناصر الاربعة ليس شيء منها مما يؤثر عليه حتى تقول
يلزم بالاحراق المفرق للاتصال التفتت وتفرق اجزاء البدن وفناؤه ولئن سلم ذلك وتاثير
الحرارة في الرطوبة الغريزية انما تفضي الى فنائها لو امتنع ورود الغذاء على البدن بمقدار ما تحلل
منه وذلك باطل لانه يجوز ان يرد الغذاء كما فنى شيء من الرطوبة البدنية ورد الغذاء على البدن
بمقدار ما فنى فلا يفنى الرطوبة بالكلية ولا خراب البدن وكذا هذا الجواب جواب عن الوجه
الثالث بان يقال لانم ان دوام الحيوة مع دوام الاحراق غير معقول وانما يكون كذلك
ان لو كان المزاج شرطا للحيوة وليس كذلك لان اعتدال المزاج ليس شرطا للحيوة عندنا
بل الحيوة باقية بابقاء الفاعل المختار بقدرته ونقول ايضا يجوز ان يخلق الله في الحي قوة

لا تحرب بيته ولا مزاجه مع كونه صادما بالنار فان من الحيوانات ما يعيش في النار ويتلذذ بها ولا تحرب مزاجه بالفناء النار رطوبته فلا سبيل الى جعل الله تعالى بدن الكافر بحيث يتألم بالنار ولا يتضرر ولا يحترق ولا يموت بها اي بالنار والبحث الخامس من مباحث باب الحشر والجزاء في اثبات العفو لله تعالى والشفاعة للانبياء والاخيار لاصحاب الكبائر في مسئلة العفو تفصيل هو انه قالت المعتزلة ان الله تعالى يعفو عن الصغائر قبل التوبة وعن الكبائر بعد التوبة وقالت المرجئة عفو عن الصغائر والكبائر مطلقا وذهب جمهور الاشاعرة الى انه يعفو عن بعض الكبائر مطلقا لادلة العفو العموم ويعذب ببعضها لوعيد الفساق الا انه لا علم لنا الان بشئ من جزئي البعضين بعينه وقال كثير منهم لا نقطع بعفوه عن الكبائر بل نجوزه ولهم في وجوه الاول الايات الدالة على وجود العفو منها ما ذكره المص بقوله اما الاول فلقوله تعالى وهو الذي يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن السيات فان مقابلة عفو السيات لقبول التوبة يدل على انه يعفو بلا توبة وقوله تعالى او يوبقهن بما كسبوا ويعف عن كثير فان مقابلة المغفرة من الكثير للوبال بما كسبوا يدل على المغفرة بلا توبة والوجه الكل ان الاجماع منعقد وهو اي كونه عفوا انما يتحقق بترك العقاب المستحق لا استحق للعذاب عند المعتزلة في غير الكبائر اذ لا استحقاق بالصغائر اصلا ولا بالكبائر بعد التوبة عندهم فلم يبق الا الكبائر قبل التوبة وهذا بعينه مذهب اهل السنة والجماعة لقوله والمغفرة منعوا العذاب على الصغائر قبل التوبة والكبائر بعد ما فالمعفو الذي تعلق عليه عفو الكبائر قبلها اي قبل التوبة كما هو مذهب اهل السنة فقد حصل اجماع مركب على انه تعالى يعفو الكبائر قبل التوبة والثالث قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء فان ما عدا الشرك داخل فيه الكبائر ولا يمكن التقييد بالتوبة والا لم يتوجه الوعيد ولا التعليق بالمشيئة على رأيهم لان الكفر يغفر مع التوبة يوم شاء ما سوى عنه العفو والغفران وما اثبت له وذلك لا يليق بكلام الله تعالى والرابع قوله تعالى ان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم وكلمة على للحال يقال بايت الامير على عدل وعلى ظلم اذا كان ملتبسا به فالاية تعلق حصول المغفرة قبل التوبة وامثال ذلك من امثال هذه الايات الدالة على عفو الله تعالى الكبائر قبل التوبة كثيرة مثل قوله تعالى يا عبادي الذين اسرفوا على انفسهم لا تقنطوا من رحمة الله والاسراف على النفس الطاعة لو تعمد هو صاحب الكبيرة قبل التوبة فان صاحب الصغيرة وصاحب الكبيرة بعد التوبة لا يسرفان على انفسهم بل تاركها بالتوبة وقوله تعالى ان الله يغفر الذنوب جميعا فان عام للكل لا يخرج عنه الا الشرك اذ لا يخرج ما عداه واما الكتاب فيدل على شفاعة الانبياء والاخيار لاهل الكبائر اجماع الامة على ثبوت اصل الشفاعة المقبولة للنبي عليه السلام لكن حتى عند الاشاعرة لاهل الكبائر من الامة في اسقاط العقاب عنهم وقالت المعتزلة انما هي لزيادة الثواب لا لدرء العقاب اما قول الاشاعرة فلقوله تعالى امرنا نبينا بالاستغفار لذنوب المؤمنين وقال واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات وصاحب الكبيرة مؤمن فلو لم يستغفر له لم يوجد

صيانة لعصمته وامتثاله عليه السلام لامر الله تعالى ويقبل منه عليه السلام شفاعته تحصيلا لمرضاته يعني لارضاء الله تعالى بينه عليه السلام ايفاء لحق قوله تعالى ولسوف يعطيك ربك فترضى وقوله عدم شفاعتي لاهل الكبائر من امتي وهذا صريح منه بان شفاعته عليه السلام تقبل لاهل الكبيرة قبل التوبة فان بعد التوبة لا احتياج الى شفاعة والمعتزلة احتجوا على ما ادعوا من ان اثر الشفاعة زيادة الثواب لا درء العقاب بقوله تعالى في قصة بني اسرائيل واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا ولا يقبل منها عدل ولا تنفعها شفاعة فقوله لا تجزي نفس يعم كل نفس لانها نكرة في سياق النفي وقوله ولا يقبل منها شفاعة تفريع بعدم القبول مطلق وقوله ولا هم ينصرون يدل عليه ايضا لان المغفرة تنفيها تنفيه وما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع نفى الله سبحانه وتعالى الشفيع للظالمين على سبيل العموم والعصاة ظالمون فلا يكون لهم شفيع اصلا فلا يثبت شفاعة الانبياء في عصاة المؤمنين وقوله تعالى يا ايها الذين امنوا انفقوا مما رزقناكم من قبل ان ياتي يوم لا بيع فيه ولا خلة ولا شفاعة وهذا صريح في ذلك المعنى وقوله وما للظالمين من انصار والعصاة ظالمون والشفيع ما حرص الانصار عن العصاة نفى الشفيع عنهم واجيب بانها مخصوصة الايات المذكورة مخصوصة في الاعيان لا سيما في الاية الاولى فان الضمير في قوله لا يقبل منها للقوم معينين هم اليهود ولا يلزم منه ان لا يقبل من غيرهم الشفاعة ولان الازمان فانه يجوز ان تخص نفي الشفاعة بوقت معين وبمقدار من الزمان وان ثبت عمومها بجميع الاعيان والاوقات فنفي الايات المذكورة مخصوصة بالايات الدالة على وجود الشفاعة في حق العصاة فيتناول الايات بجميع الاعيان والاوقات مخصصة بالكفار رجحنا بين الادلة والاولى ترجيح اصل الشفاعة بصريح الايات فيلزم ان لا يعيد الشفاعة ازدياد الثواب ايضا لما يقول المعتزلة فيه يقول الاشاعرة في درء العقاب الباب الثامن في اثبات عذاب القبر للكافرين وبعض عصاة المؤمنين والمراد منه العذاب للميت بعد الموت وقبل الحشر وهو ونعيم اهل الطاعة في القبر بما يعلم الله تعالى ونريده حق اتفق عليه سلف الامة قبل ظهور الخلاف وعليه الاكثر بعد الخلاف وهو مذهب اهل السنة ولعل المص خص عذاب القبر بالذكر دون نعيم اهل الجنة لان النصوص الواردة فيه اكثر وان اكثر اهل القبور كفار وعصاة ولان النفوس اكثر اهتماما بما خاف عنه بدل عليه اي على عذاب القبر قوله تعالى حاق بآل فرعون النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب فانه سبحانه وتعالى عطف في هذه الآية عذاب القبر على عذاب القبر الذي هو عرض النار صباحا ومساء فعلم انه غيره ولا شبهة في كونه قبل الحشر من القبور كما يدل عليه نظم الاية بصدره وقوله تعالى في قوم نوح اغرقوا فادخلوا نارا فاء للتعقيب فاوقال النار عقيب الاغراق يكون قبل البعثة البتة فانه بعد البعثة لا يكون عقيبه فمحل الكلام وقوله تعالى حكاية عن الكفار على

سبيل الصادقين ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين وذلك دليل على ان في القبر حيوة وموتا
اخر فاحد الامانة قبل مزار القبور ثم الاحياء في القبر ثم الاماتة فيه بعد العذاب بما يعلم الله
فكان ذلك بالنسبة الاولى وقال البعض والكافر معذب بين النفختين ايقاظ الاحياء للحشر هذا
هو الشايع بين اهل التفسير قالوا والغرض من ذكر الاحياء بين انهم عرفوا فيها قدرة الله تعالى
البعث ولهذا قالوا عرفنا بذنوبنا اى الذنوب التي سببت لنا الحشر وانما لم يذكروا الاحياء
في الدنيا لانهم لم يكونوا معترفين بذنوبهم في هذا الاحياء وذهب بعضهم الى ان المراد بالاماتتين
وبالاحياءين الاحياء في الدنيا والاحياء في القبر لان مقصودهم ذكر الامور الماضية واما الحيوة
الثانية اعني حيوة الحشر فهم فيها فلا حاجة الى ذكرها وعلى هذين التفسيرين ثبت الاحياء في القبر
واما حمل الاماتة الاولى على خلقهم اموانا في اطوار النطفة وحمل الناسة على الاماتة الظاهرة وحمل الاحياء
على احياء الدنيا والاحياء عند الحشر فلا يثبت بالاية الاحياء في القبر فقد رد عليه بان الاماتة
بعد الحيوة في اطوار النطفة بانه قول شذ وذهب القرين والمعتمد هو قول الاكثرين
ويدل عليه ايضا الاحاديث الصحيحة المتواترة المعنى وان كانت احاده الافراد ومنها انه عليه السلام
مر على قبرين فقال انهما يعذبان وما يعذبان في كبيرة بلى احدهما كان لا يستبرئ من البول واما الاخر
فكان يمشي بالنميمة ومنها قوله عليه السلام استنزهوا من البول فان عامة عذاب القبر من البول
ومنها قوله عليه السلام في سعد بن معاذ لقد ضغطة الارض ضغطة اختلفت بها اضلاعه ومنها مكثر
الاستعاذة بالله من عذاب القبر وغير ذلك مما ذكر ههنا سوال منكر ونكير وهما ملكان
يردان القبر فيسئلان العبد عن ربه ودينه ونبيه وعند البعض يسئلان الصبيان وعند البعض
للانبياء وسمعهما بعضهم من اجماع السلف واخبار مروية عن النبي قال عليه السلام اذا
اقبر الميت اتاه ملكان اسودان ازرقان يقال لاحدهما المنكر والاخر النكير فقال الجبائي وابنه
ابو هاشم وابو القاسم البلخي ان المنكر ما يصدر من الكافر عند تلجلجه اذا سئل والنكير انما هو توبيخ
المنكر وتسمية المكين بهما لادنى ملابسة ومن المعلوم ان كلا منهما موقوف على الاحياء في القبر
ومن الناس من جوز التعذيب للموتى من غير احياء فهو خارج عن المعقول لان الجماد لا يحس
ولا تعذيب بلا احساس وقال البعض يجمع الاجزاء ويعيد الروح فيها ضعيف من غير احساس
بها لعلهم اراد وا بها الاستعداد التام له فاذا حشروا احسوا دفعة واحدة وهو باطل لقيام الدليل
لعذاب القبر فالف جماعة المسلمين في عذاب القبر واحياء الميت في القبر منهم ابن عمر وبشر
المريسي واكثر المتاخرين من المعتزلة والروافض مطلقا واجمع المخالف بعدما انعقد الميت
جماد ولا عذاب للجماد ويقوله تعالى في وصف اهل الجنة لا يذوقون فيها الموت الا الموتة فانه يدل على
ان اهل الجنة لم تمت الا موته واحده فلو كان في القبر حيوة اخرى وموتا اخر لذاقوا موتتين فكون
ساعدا لما دل عليه الاية وقوله تعالى الى اصح المخالف بقوله وما انت بمسمع من في القبور فانه يدل على

انه لا يمكن استماع اهل القبر ولو كان حياء في القبر لامكن استماعه فيكون الاحياء في القبر مما تنافي
الآية المذكورة فلا يجوز ذلك واجيب عن الاول وعن دليلهم الاول هو الاية الاولى بان معناه ان
اهل الجنة لا يذوقون الموت ولا اهل معاشرهم الحسنة وان نعيم الجنة لا ينقطع بالموت كما انقطع
نعيم الدنيا في الدنيا لان المراد به وحدة الموت والاخبار عن وحدته وحاصله الوعد الحسن لاهل
الجنة حال ما كانوا في الدنيا بان انعمهم الحسنة في الجنة ابدية غير فانية وهم لا يذوقون حس الموت فيها
كما انقطع معاش اهل الدنيا بالموت فان الله تعالى احيا كثيرا من الناس في زمان موسى وعيسى
واماتهم ثانيا فكان الآية وقع لما عسى ان يظن اهل الجنة من ان حيوتهم في الجنة كحيوتهم في الدنيا
ينقطع بالموت والمنقطع لا للذة منه النفس فدفعه الله تعالى بقوله لا يذوقون فيها الموت وهو معنى
قوله الا الموتة الاولى انه لو امكن ذوقهم الموت لذاقوا الموت الاولى ولا يمكن ذلك بالضرورة
فلا يتصور موتهم فيها والاوجه ان يكون في الكلام محذوف فالتقدير لا يذوقون فيها الموت ولا يذوقون
اهلها من جنس الموت الا الموتة الاولى الكائنة قبل دخول الجنة او في القبر وعن الثالث ان عدم استماعه
لا يستلزم عدم ادراك المدعوين لان مبنى اسماع اصوات اهل الدنيا وكلامهم هو صحة الصماخ
وصماخ الميت متفتتة الاجزاء فلا تقبل الاسماع واما ادراك الم العذاب فلا يتوقف على صحة
القوى الجسمانية صح ان يدرك الم العذاب ولا يدرك كلام اهل الدنيا وهذا الذي ذكروه من
الآيتين معارضة لما احتجنا به من الايات السابقة ثم انهم بعد المعارضة قالوا انا نمكن العمل
بالظواهر اذا لم يكن مخالفة للمعقول وعلى تقدير المخالفة يجب تاويلها ووجه مخالفة المعقول ظاهر لان
الشخص يصلب ويبقى على الى ان يذهب اجزاؤه ولا يرى منه اثر للحيوة وشخص قد اكلته السباع
والطيور وتفرقت اجزاؤه في بطونها وقد يحرق شخص وكان اجزاؤه متفتتة في الرياح العاصفة
فاحياء الكل من حيث انه كل ممتنع اذ الكل بالفعل واحياء الكل جزء ليس احياء الكل بالضرورة وللجواب
عن قصة المصلوب ظاهر فان عدم شعورنا بذلك لا يستلزم عدمه وعن الثالث انه يجوز
ان يعذب مجموع الاجزاء عذابا واحدا مع انها متفرقة ومتفتتة فان مثل ذلك جايز في
قدرة الله تعالى اذ البنية الصحيحة ليست بشرط للحيوة او يجمع المجموع بقدرته بعد
مدة ويحي المجموع ليوفى حقه من العذاب ولا يبعد امثال ذلك في قدرة الله تعالى واما

تمت بعون الله وحسن توفيقه وصلى الله
على سيدنا محمد واله اجمعين
تاريخ سنه