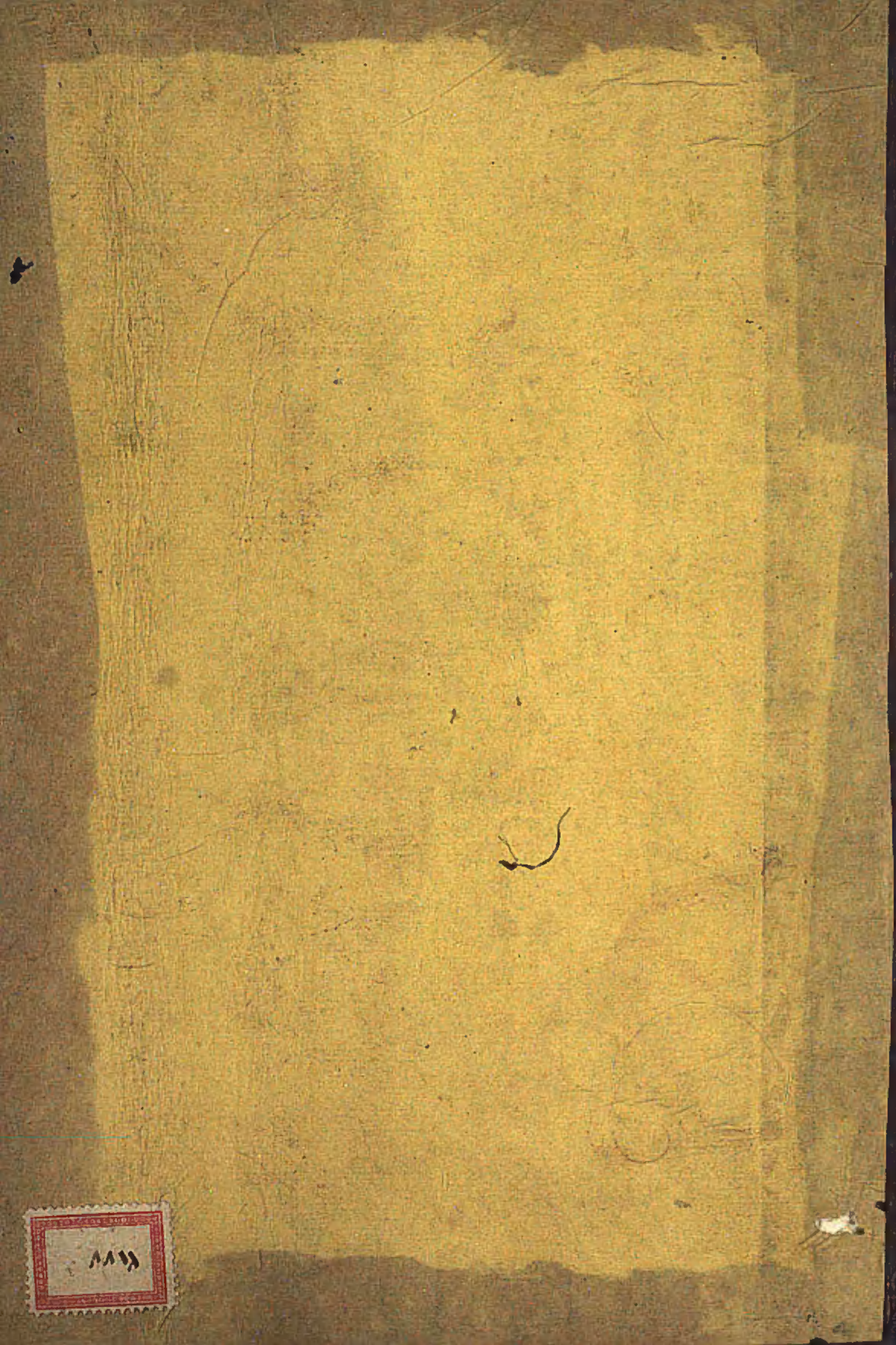


شرح المقاصد لمولانا سعد الدين

T. C.
İSTANBUL
Fatih Kütüphanesi
K-3199

جلبي زاده احمد

بسم الله العلام وبه الثقة

نحمدك يا من بيده ملكوت كل شيء وبه استقامة كل حي واليه مصاده ومن عنده ابتداء كل حي واليه معاده نتلو من اوراق الاطباق آيات توحيده ونجليه وبكل من الافاق والانفس شواهد تعديه وتجليه ما سقط في الاكوان من ورقة الا بعلمه حكمته الباهرة ولا توحدي الاكوان طبقة الا بشلها قدرته القاهرة تقدس عن الامثال والاكفاء واته الاحدية وتنزه عن الزوال والفناء صفاته الازلية والابدية سجدت لعز جلاله الاجرام العلوية ونطقت بشكر نواله شفاه الانوار القدسية ونتشكر على ما علمنا من فواتح العقايد الدينية ونلتمس من عوارف المعارف اليقينية ونهتدي به من طريق النجاة وسبيل الرشاد ونلتمس عليه من سنن [illegible] منه فرج الشدائد

ونصلي على نبيك محمد المنعوت باكرم الخلائق المبعوث رحمة الخلائق ارسلته حين درست اعلام الهدى وظهرت اعلام الردى وانطمس منهج الحق وعفا واشرف مصباح الصدق على الانطفا فكم من ابدى معالمه ومن البقين مراسمه وبين من البرهان سبيله ومهل الايمان ليله واقام للحق حجته وانار للشرع محجته حتى انشرح الصدور وسنى البينات وانزاح عن القلوب صدأ الشبهات واشرق وجه الايام واستوى مراسلا واعتصم الانام باوثق عصام ماله من انفصام وعلى آله واصحابه خلفاء الدين وخلفاء البقين مصابيح الامم مفاتيح الكرم وكنوز العلم ورموز الحكم رؤساء خطباء القدس وعظماء بقاع الانس قد صعدوا ذرى المعالي باقدام الافكار ونوروا سبع طرائق انوار الاثار فارعوا على الدين فكشفوا عنه القوارع والكروب

سارعوا الى اليقين فقمعوا عنه العوادي والخطوب فانتشر شعار الاسلام وانتظم امر المسلمين واتضح وعلا من الله وحماه عليه افضل الصلوة والسلام من المؤمنين **وبعد** فقد كنت في ابان الامر وغفوان العمر اذا العيش غض والشباب غاض وغصن الخلافة على ثمانه وبدور الامال طالعة منيرة ووجوه الاحوال ضاحكة مستبشرة ورياض الفضل مخضرة الاكناف والعرصات وبرياض العلم عطرة الاكمام والزهرات اسرح النظر في العلوم طلبا لازهارها وانوارها واشرح الكتب بين العيون كشفا لاستارها عن اسرارها يرد على حذاق الافاضل غوصا على فوايدها ويتردد الى كراسي الناس روما لشوارد فوايدها علما منهم بانا بذلنا قوانا لاكتساب الدقايق وقتلنا نهارنا في طلاب الحقايق وحين راوا علم الكلام الذي هو اساس الشرايع والاحكام وحقياس قواعد عقايد الاسلام اعز غاربا يرغب فيه ويعرج عليه واهم ما يناخ مطايا الطلب لديه لكونه اوثق العلوم بنيانا واوكرها نتاجا وانورها سراجا واصحها حجة ودليلا واوضحها محجة وسبيلا حاموا جميعا حول طلابه وراموا طرقا الى جنابه والقوا مصباحا على قبابه ومفتاحا الى فتح بابه فاقرحت لعه من ظلم الدهر ونبوة من نبات النوايب وانتهزت فرصة من اجفان الزمان وغفوة من زحام الشوايب احدث في تصنيف مختصر موسوم بما

Süleymaniye U. Kütüphanesi
Fatih
Eski kayıt no. 3100

٧

بالمقاصد منظوم فنه غرر الفرايد ودرر الفوايد ونشرح له بتضمن بسط موجزه وحل رموزه وتفصيل مجمله وتبيين مفصله مع تحصيل المقاصد وهي ما برتاد ومدفوع المقاصد وهي ما يعتاد وتحرير للمسايل حيث يراد وتقرير للدلايل بحيث لا يعاد وتنقيح للمباحث بما يقطع بصحة الاذهان ويشرح الصدور ويحفظ بالاذهان والازمان رجال وتحرر ومعان تتهلل بها وجوه الادراج وتبسم ثغور السطور وتتلالا خلال الكلام كانها نور على نور باذل الجهد في ايراد مباحث قلت عنايه المتاخرين بها من المتكلمين وقد بالغ في الاعتناء بها المحققون من المتقدمين من الاسهاب التي هي المقصد الاعلى والمطلب الاقصى في اصول الدين والعروة الوثقى والمعتمد الفصوى لاهل الحق المتقن وحين وردت بعضا من الكتاب وبدا من الفصول والابواب شارع اله الطلاب وتداولته ايدي اولي الالباب واحاطه طلبة كل طالب وناط به رغبة كل راغب وعشا نوره كل وارد ووجه اليه همة كل رايد وطفقوا يمتدحون ويقترحون ويتاولون ويتعدون وانا اصرف جهدي والمراد ينصرف والمقصود يتعاصى عن الحصول وينحرف والايام تحول وتجر فلا تجر والدهر يبكي ويبكي والعقل يضحك ويتعجب من تعاور الرجال وفسادها وتراجع سوق الفضايل وكسادها وتضعضع بنيان الحق وتداعي اركانه وتزعزع شان الباطل وتنادي طغيانه وتطاول ايام كلما عصب وعجب وعلى الالباب عون والب جمع من الحنون والسهاد ويفرح من العيون والرقاد فالى القول امكان والتحصيل تابد والى قوس الرماد سنرسا ولسهم النضال سديد وعلم والى ان رماني زماني بارمائي وبلاني من الحوادث بالائي وحالت الاحوال دون الامان بله الاماني وواضحي شبابي ان اصبح عزوب شبابي بنابي الاوطان والاوطار وراصت ثمار الاسفار افاسي احوالا يستعجب النواصي وانهوا لا تذنب الروايس شاهد من اسباب انقراض العلوم انتقاص مدودها وانتقاص مرزها مايكها والانفاس لا تنقطع والجبال تتصدع قد ملكتها وحشة الصناع وجزر الموج ووقعت على ثنية الوداع لا طلول ولا قاع ولا رسوم ولا رباع وكلما نويت شرا طويت وتصديت لاتمامه وعنيت عرضت من الموانع وتلا بقواطع وحدثت من النوايب والفوايب ما تحول ايسره بابن الاطهر وقلبه ويصدى مراة فكره وعقله ويزول ماء ورنها ريح خاطره وناظره ويذهب رونق ظاهره وباطنه الى ان مدار كني نعمة من ربي وعناية لي عوده من مضى ولبى ما بلغت على تمام الكتاب وانتظام ذلك الفصول والابواب فجاء بحمد الله كنزا طافحا من جواهر الفوايد ومخزنا مشحونا من نفايس القرايد في لطايف طالما كانت محزونة وعن الاسلحة مصونة مع سمح الكلام وتوضيح المرام بمقررات يرتاح لها نفوس المحصلين وتنشرح عنها شبهة المبطلين وتضيء انوارها في قلوب الطالبين وتطلع نيرانها على افئدة الحايرين لا تعقل بيناتها الا العالمون ولا تجد باياتها الا اليقوم الظالمون تهتز لها علماء البلاد في كل ناد ولا يغض منها الاكل ناء في واد ولواذا قرع بمعكك عالم تسمع به في الاولين فلله تشرع وقف وقفة المتاملين لعلك تطلع بوميض برق الهي فالمع نور رباني من خلل الواد الايمن في البقعة المباركة على برمان المجلي او بيان من الحنين والطحاو

وجه سلطان محمد خان

حقي واسع ولي الاعانة بالتوفيق ويجمع اعمال الموطئين بحقي قال وترتيبه على سبعة مقاصد اول اعلم ان للانسان
قوة نظرية كمالها معرفة الحقائق كما هي وعليه كمالها القيام بالامور على ما ينبغي لتحصيل السعادة الدارين وقد اطبقت
الملة والفلسفة على الاعتناء بتكميل النفوس البشرية في القوتين وتسهيل طرق الوصول الى الغايتين الا ان نظر
العقل سبق في الملة هداه والفلسفة هواه وكاد ونت حكماء الفلسفة الحكمة النظرية والعلمية اعانة للعامة على تحصيل الكمالات
بالقوة من دونت علماء الملة وعلماء الامة علم الكلام وعلم الشرايع والاحكام موقع الكلام الملة بازاء الحكمة النظرية
للفلسفة وهي عندهم تنقسم الى العلم المتعلق بامور تستغني عن المادة في الوجود والمتصور جميعا وهو الالهي والى التصور
فقط وهو الرياضي او لا تستغني اصلا وهو الطبيعي ولكل منها اقسام وفروع كثيرة الا ان المقدم في الاعتبار بشهادة العقل
والنقل هو معرفة المبداء والمعاد والمشار اليها بالايمان بالله واليوم الاخر وطرق الوصول اليها هو النظر في الممكنات
من الجواهر والاعراض على ما يرشد اليه مواضع من كتاب الله العزيز وما احسن ما اشار اليها امير المؤمنين علي كرم الله وجهه
الى ان المعتبر من كمال القوة العلمية هو نظام المعاش ونجاة المعاد ومن النظر العلم بالمبداء والمعاد وما عنهما من جهة
النظر والاعتبار حيث قال وحق امرء امرأ سعد بورثة علم من ابن وفي ابن والى ابن صائر الملوان على ما تعلق بحر في
الصانع بوحدته وصفاته وافعاله وما سقرع على ذلك من النبوة والمعاد وسائر ما لا سبيل اليه للعقل باستقلاله وما
يترتب عليه اثبات ذلك من الاحوال المختصة بالجواهر والاعراض او الشامل للاقسام الموجودات في ثلث ابواب
الكلام جملة هي الامور العامة او الاعراض والجواهر والالهيات بالمعنيين وقد جرت العادة بتصدير ما يبحث
عنه بمجرى السوابق لما ينبغي بالمبادي فرتبنا الكتاب على ستة مقاصد وجه الضبط الى المذكور وقلنا ان كان من مقاصد
الكلام فاما تتميمات هو المقصد السادس وعقليات وتحصيل لواحق هو الخامس وما لم يكن هو الرابع او الاخير
وهو الثالث ولا يخص بواحد وهو الثاني وان لم يكن من مقاصد الفن وهو الاول من الكتاب وجه الترتيب
توقف اللاحق على السابق في بعض الابواب وقد يعتضي الضبط والمناسبة بايراد شيء من مباحث او تكميل الروية في
الالهيات واعادة المعدوم في السمعيات قال المقصد الاول في المبادي وهو فصول الفصل الاول في الحدود
اول رتبه على ثلثة فصول لان المبادي منها ما راى اقصد بكل علم بما كونه فحده وموضوعه وغايته وكذلك
فنها بالمقدمات وجعل الفصل الثاني فصل ومنها ما صدر وانها علم الكلام خاصة كباحث العلم والنظر لان تحصيل العقايد بطريق
النظر والاستدلال والرد على منكري حصول العلم اصلا او استفادته من النظر مطلقا او في الالهيات خاصة موقوف
على ذلك وليس في العلوم الاسلامية ما هو الى بيانه تحتاجا في فصلين قال الكلام هو العلم بالعقايد الدينية عن الادلة
اليقينية اول حصول الكيفيات النفسانية في النفس فلا يكون باعيانها وهو اتصاف بها وقد يكون بصورها وهو
يصور لها كالكريم يتصف بالكرم وان لم يتصوره وغير الكريم يتصور وان لم يتصف ولا شك ان جهة كل علم
الكلام وغيره تصورا وتصديقات كثيرة وتطلب حصولا باعيانها بطرق النظر والاستدلال فاحتيج الى ما يفيد تصورها
بصورة اجمالية ثم وبها صورها والنظر عن اخلال ما هو منها او اشتغال ما ليس منها وذلك هو المعنى بتعريف العلم وكا

وكان من مقدماته وانا كثر تركه سيما في العلوم الشرعية والادبية لما شاع من مدونى العلوم بمسايلها ودلايلها وسير
ما يتعلق بها من التصورات لتحصيلها كذلك بطريق التعلم من المعلم او التفهم من الكتاب اذا تقرر هذا فنقول
الاحكام المنسوبة الى الشرع منها ما يتعلق بالاعتقاد وسمي اصليه واعتقادية وكانت لا وابل من العلماء بيركوجهه
الى الثقات مستغنين عن مدونى الاحكام وترتيبها ابوابا وفصولا ومكثر المسايل فروعا واصولا الى ان ظهر الاراء
والميل الى البدع والاهواء وكثرت الفتاوى والواقعات ومست الحاجة فيها الى زيادة نظر والتفات
فاختار باب النظر والاستدلال في استنباط الاحكام وبذلوا جهدهم في تحسين عقايد الاسلام واصلوا على
تمهيد اصولها وقوانينها وتلخيص قواعدها وبراهينها وتدوين المسايل بادلتها والشبه بأجوبتها وسموا العلم بها فقها وخصوا
الاعتقاديات باسم الفقه الاكبر والاكثرون خصوا العمليات باسم الفقه والاعتقاديات بعلم التوحيد والصفات سمية
باشهر ابوابه واشرفها وبعلم الكلام لان مباحثه كانت مصدرة بقولهم الكلام في كذا وكذا ولان اشهر الاختلافات
فيه كانت مسئلة كلام الله بعد انه قديم او حادث ولانه ورث قدرة على الكلام في تحصيل الشرعيات كالمنطق للفلسفيات
ولانه كثر فيه من الكلام مع المخالفين والرد عليهم ما لم يكثر في غيره ولانه لقوة ادلته صار كانه هو الكلام دون ما عداه كما يقال
للاقوى من الكلامين هذا هو الكلام واعتبر والى ادلتها العصبية لانه لا عبرة بالطن في الاعتقاديات بل في العمليات
فظهر ان العلم بالعوارض الشرعية الاعتقادية المكتسب من ادلتها العصبية وهذا معنى العلم بالعقايد الدينية المنسوبة
الى دين محمد عم سواء توقف على الشرع لم لا وسواء كان من الدين في الواقع ككلام اهل الحق لم لا ككلام المخالف
بصير قولنا هو العلم بالعقايد الدينية عن الادلة العصبية مناسبا لقولهم في الفقه انه العلم بالاحكام الشرعية العملية عن
ادلتها التفصيلية وموافقا لما نقل عن بعض عظماء الملة ان الفقه معرفة النفس لها وما عليها وان ما يتعلق
منها بالاعتقاديات هو الفقه الاكبر وجرح بغير الشرعيات والشرعيات الفرعية وعلم الاديان وعلم الرسوم
بالاعتقاديات كذا اعتقاد المقلد ممن سبقه علما ودخل علم على الصحابة بذلك فانه كلام وان لم يكن حسن
في ذلك الزمان بهذا الاسم كما ان علمهم بالعمليات فقه وان لم يكن تمة هذا الدين والريب في ذلك اذ كان
متعلقا بجمع العقايد بقدر الطاقة البشرية مكتسبا من النظر في الادلة اليقينية او كان ملكة يعلق بها بان يكون عن يقين
من المآخذ والشرايط بكيفيتهم في استحضار العقايد على ما هو المراد بقولنا العلم بالعقايد عن الادلة والى المغنى الاخير
يشير قول المواقف انه علم يقتدر معه على اثبات العقايد الدينية ما راد بالرد ودفع الشبه ومعنى اثبات العقايد
تحصيلها واكتسابها بحث لا يزل من التقليد الى التحقيق او اثباتها على الغير بحيث يلزم المعاندين او اتباعها
واحكامها بحيث لا يزلزلها شبه المبطلين وعدل عن تقدير الى تقدير مع ما بين المعنى بقي الاكتساب واستناد الكل
الى خلق الله ابتداء على ما هو المذهب وأورد على طرد تعريفه جميع العلوم الحاصلة عند الاقتدار من
النحو والمنطق وغيرهما وعلى عكسه علم الكلام بعد اثبات العقايد لانتفاء الاقتدار حينئذ والجواب ان المراد

علم يحصل معه الاقتدار البتة بطريق جرى العادة اى يلزمه حصول الاقتدار لزوما عاديا وان لم يمتنع ذلك لاقتدار
دايما ولاحتفاء فى ان الكلام كذلك بخلاف سايرالعلوم واما مجموع العلوم التى من جملتها الكلام فهو وان كان كذلك
فليس بعلم واحد حتى يكون موضوعه واحدا بل هو مركب بالمعنى الذى مر فى الاقتدار او ما يلزم معه الاقتدار او ما يلزم معه الاقتدار
والكلام معنا بالاثبات بهذه الجهة بخلاف سايرالعلوم ونعترض بان للمتكلم ان يدخل فى الاقتدار ان لم يعتبر فى
الاقتدار اللازم مع كل علم على تقدير مغايرته للكلام نعم لو اريد ما يلزم معه الاقتدار فى الكلام بحيث يكون له مدخل فى ذلك
حرج غير المحقق وما ذكرناه خير عن هذا مع ان فى اثبات المدخل اشعارا بالسببية لو قال بعتذر به واراد الاستعمال
العادى كما فى اثبات العقايد ما اراد الخ على ما هو المذهب فى حصول النتيجة عقيب النظر لم يحتج الى شئ من ذلك قال
وموضوعه المعلوم من حيث يتعلق اثباتها اقول اتفقت كلمة القوم على ان مايز العلوم فى انفسها انما يجب تمايز
الموضوعات فناسب تصدير العلم ببيان الموضوع افاده لما به يتمايز بحسب الذات بعدما افاد التعريف
التميز بحسب المفهوم وايضا فى معرفة جهة الوحدة لكثرة المطلوبة احاطة بها اجمالا بحث اذا اقتصد تحصيل تفاصيلها
لم يصرف الطلب عما هو منها الى ما ليس منها ولا شك ان جهة وحدة مسايل العلم اولا وبالذات هو الموضوع
اذ فيه اشتراكها وبه اتحادها على ما ستفصله وتحقيق المقام انهم لما حاولوا معرفة احوال الاشياء بقدر الطاقة البشرية
على ما هو المراد بالحكمة وضعوا الحقايق انواعا واجناسا وعرفوا كالانسان والحيوان والموجود ونحو اعراضا لها
المحصلة واثبتوها لها بالادلة فحصلت لهم قضايا كثيرة محمولاتها اعراض ذاتية لتلك الحقايق موضوعاتها مسايل
وجعلوا كل طايفة منها يرجع الى واحد من تلك الاشياء بان يكون موضوعا نفسه وجزئيا له او نوعا منه او
عرضا ذاتيا له علما خاصا معدودا بالتدوين والتسمية والتعليم نظرا الى ان لتلك الطايفة على كثرتها واختلاف
محمولاتها من الاتحاد من جهة الموضوع اى الاشراك فيه على الوجه المذكور لم تفترق من جهات اخر كالمنفعة والغاية
ونحوهما ونوخذ لها من بعض تلك الجهات ما يفيد تصورا اجمالا ومن حيث ان لها وحدة ما تكون عدا العلم الواحد
على خفية مسماه اعنى ذلك المركب الاعتبارى كما هو علم يبحث فيه عن كذا او علم يقواعد كذا والافرسم كالباهلى
هو علم يعتذ به على كذا او يحرز به عن كذا او يكون آلة لكذا فظهر ان الموضوع هو جهة وحدة مسايل العلم الواحد
نظرا الى ذاتها وان عرض لها جهات اخر كالتعريف والغاية وانه لا معنى لكون هذا علما وذاك علما اخر
سوى انه بحث عن احوال شئ وذلك عن احوال شئ اخر مغاير له بالذات او بالاعتبار فلا يكون تغاير العلوم
فى انفسها وبالنظر الى ذواتها الا بحسب الموضوع وان كانت بحسب الطالب بما لها من التعريفات والغايات وان كان اكثر منه فالعلمان متداخلان وان كان موضوعهما شاملا واحدا بالذات متغايرا بالاعتبار
او شيئين متشاركين فى جنس او غيره فالعلمان متباينان على تفاصيل ذكرت فى موضعها وبالجملة هذا الطبقوا على
امتناع ان يكون شئ واحد موضوعا لعلمين من غير اعتبار تغاير بان نوخذ فى احدهما مطلقا وفى الاخر مقيدا
او نوخذ فى كل واحد منهما مقيدا بقيد اخر وامتناع ان يكون موضوع علم واحد شيئين من غير اعتبار اتحاد ما فى

فى جنس او غاية او غيرهما اذ لا معنى لاتحاد العلوم واختلافه ردون ذلك لان تغاير العلم بحسب اختلاف المعلوم
اعنى المسايل وهى كما تختلف بالاختلاف الموضوع فكذا بالاختلاف المحمول فلم لا يجعل هذا وجه التمايز بان يكون البحث
عن بعض من الاعراض الذاتية علما وعن بعض اخر علما اخر مع اتحاد الموضوع على ان هذا اقرب بناء على كون
الموضوع بمنزلة المادة وهى ما خذ للجنس والاعراض الذاتية بمنزلة الصور وهى ما خذ للفصل الذى به كمال التميز
لانا نقول مع لا ينضبط امر الاتحاد والا اختلاف ويكون كل علم علوما جمة ضرورة اشتمالها على انواع
من الاعراض الذاتية مثلا يكون الحساب علوما متعددة بتعدد محمولات المسايل من الزوج والفرد و
زوج الزوج وزوج الفرد الى غير ذلك وكذا سايرالعلوم والغلط انما نشا من عدم التفرقة بين العلم
بعض الصناعة عن جميع المباحث المتعلقة بموضوع ما وبين العلم بمعنى حصول الصور ولو اريد بهذا الكمال كل
مسئلة علما على حدة وانما مبنى الاتحاد والاختلاف ومابتبعه من التباين والتناسب والتداخل يجب
ان يكون امرا معتبرا بينا او مبينا وذلك هو الموضوع اذ لا ضبط للاعراض الذاتية ولا حصر لها كل احد ان
يثبت ما استطاع وانما يتبين بعضها فى العلم بنفسه ولهذا كانت حدودا فى صدر العلم حدودا اسمية وربما
يصير بعد اثباتها حدودا حقيقية بخلاف حدود الموضوع وابجزائه فانها حقيقية واما حد نفس المادة والصورة
فكاذب لان كلا من الموضوع والمحمول هو مادى من القضية وانما الصورى هو الحكم على ان المتكلم ليس
فى المسئلة بل فى المركب الاعتبارى الذى هو العلم ولا خفاء فى ان المسايل مادة له وموضوع الصورة
الى جهة الاتحاد اذ بها يصير المسايل بتلك الصناعة المخصوصة فان قلت اشتراط تشارك موضوعات
العلم الواحد فى جنس وغيره لا يرفع احتمال امر اتحاد العلم واختلافه اذ قلما يخلو موضوعا العلمين
من تشارك فى ذاتى او عرضى اما له الوجود بل مثل الحساب والهندسة لبا حثان عن العدد والمقدار
الداخلان تحت جنس هو الكم لا يجعل علما واحدا بل علمان متساويان فى الرسم بخلاف علم النحو لبا حث عن
احوال الكلم قلت اذا كان البحث عن الاشياء من جهة اشتراكها فى ذلك الامر ومصداقة ان يقع البحث
عن كل ما يشاركها فى ذلك فى علم واحد والا فمتعدد للايرى ان الحساب والهندسة لا ينظران فى الزمان
الذى هو من انواع الكم والى هذا يشير كلام الشفاء ان كلا من الحساب والهندسة لو كانا ينظران فيها
من جهة ما هو كم لكان موضوع كل منهما وكان العلمان علما واحدا ولو نظر كل منهما فى موضوعه من حيث هو موجود
لما خرجا عن الفلسفة الاولى فان قلت كاصرحوا بكون الموضوع من المقدمات فقد صرحوا بكونه جزءا من
العلم على حد وكونه من مبادى التصور فما وجه ذلك قلت اراد وا ان التقدس بهذه الجهات
الموضوع كالعدد فى الحساب هو منه بدليل تعليلهم ولكن بان لا العلم ثبوتة كيف تطلب ثبوت
شئ له وتصوره من المبادى التصورية والتصديق بموضوعيته من المقدمات واما تصور مفهوم الموضوع
اعنى ما يبحث فى العلم عن عوارضه الذاتية ففى صناعة البرهان من المنطق فهذه امور اربعة ربما يقع فيها الاشتباه
فلا يحصل علم بان هذا موضوع ذلك العلم او ليس بموضوع من حيث
هو موضوع العدد للحساب فى المقدار للهندسة منه

وانما لم يجعلوا التصديق بهذا الموضوع من المبادي التصديقية كما جعلوا تصور من المبادي التصورية لانهم اراد وا بالمبادي المقدمات التي مبناها تالف فيما سات العلم وانما لم يجعل التصديق بالموضوع فيه من الابواب لانه انما يحتاج اليه بعد كمال العلم فهو بغرض المسئلة منه بابواب مثلا اذا قلنا العدد موضوع الحساب لانه انما يبحث في اعراضه الذاتيه لم يحتج كل لا بعد الاحاطة بعلم الحساب فكان التصديق بالموضوع اجمالا من سوابق العلم وتحصيلا من لواحقه وسنبين ان علم ان لزوم هذا للامور انما هو في الصناعات التي نظريه البرهانيه واما في غيرها فقد يظهر كما في الفقه والاصول وقد لا يظهر الا بتكلف كما في بعض الادبيات وربما يكون الصناعة عبارة عن عدده او ضاع واصطلاحات فتبينات متعلقه بامر واحد من غير ان يكون مناكل اثبات اعراض ذاتيه لموضوع بادله مبينه على مقدمات واما المباحث مع انها في نظر صناعة البرهان من قبيل الواضحات لا تطرق لها بعد اندراج جواهر الصناعات الخمس من الشبهات اذا تقرر هذا فنقول موضوع علم الكلام هو المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقايد الدينيه بايراد الحجج احوال الجوهر من القدم والوحدة والقدرة والارادة وغيرها واحوال الجسم والعرض من الحدوث والافتقار والتركب من الاجزاء وقبول الفناء ونحو ذلك مما هو عقيدة اسلاميه او وسيله اليها وكل هذا بحث عن احوال المعلوم وهو كالموجود بين البديهي والشمول الموضوعات سايرالعلوم الكسبيه فيكون الكلام فوق الكل لانه اوجد الموجود المصحح على راي من لا يقول بالوجود الذهني ولا يغير العلم بحصول الصورة في العقل وردي بحث المعدوم والحال من مسايل الكلام فان قيل ان اريد بالمعلوم او الموجود مفهومه فكثير من محمولات المسايل بل اكثرها اعم منه وهو ظاهر وان اريد معروضه فاعم كرويه الصانع وقدم كلامه وحدوث الجسم ونحو ذلك مما لا خلاف في ان الاخص لا يكون عرضا ذاتيا والاعم لا يستدل على عمومه كالمساواة العارضه للعدد بواسطه الكم لا يستدل في الحساب الا بعد التخصيص بالمساواه العدديه وانما الخلاف في انه هل يحتاج التخصيص فان سمي عرضا ذاتيا ام لا فلنا لزوم الاخص ليس بالنظر الى موضوع المسئله بل موضوع العلم اعم من ان يكون على الاطلاق او بالمقابل كالعدد للكم على ان الزوجيه والعدديه الاعم ان الزوج محمل على مضروب الفرد في الزوج مع كونه اعم منه قال في الشفاء العرض الذاتي قد يكون مساويا للموضوع كمساواة الزوايا الثلث للقايمتين للمثلث وقد يكون اخص منه مطلقا كالزوج للعدد اذ ليس كل عدد زوجا وقد يكون اعم منه مطلقا كالزوج للعدد اذ ليس كل زوج عددا وقد يكون اعم منه من وجه كالمساواة للعدد فانها عرض ذاتي له لكونه جنسه وهو اكم ماخوذ ذا وجدانا لم انها قد يوجدان معا وقد يوجد العدد بدونها وهو ظاهر وبالعكس كالمعادر وقد يكون اعم منه مطلقا كالزوج لمضروب الفرد في الزوج قال ومسايل العضا بالنظر الشرعيه الاعتقاديه اقول قد يجعل من متعلقات العلم بصور مسايله اجمالا لافاده زياده التمرد وعدا العضا ما بالنظر به لانه لم يقع خلاف في ان البديهي لا يكون من المسايل والمطالب العلميه لما معنى المسئله الا جواب عنه ومطلب بالدليل وهم قد يوردون في المسايل الحكم البديهي ليتبين لمبينه وهو من هذه الجهته كسبي لا بديهي وقد يحصل الصناعة عبارة عن عدده او ضاع واصطلاحات واحكام مبينه تعتمد الى نفسه هي مسايلها وعلى هذا سعى ان يحمل ما وقع في كتب المنطق من ان المسايل ما يبرهن عليها في العلم ان لم يكن بسنه قال وغايته كالايمان بالاتعان ومنفعته الو

الفور بنظام المعاش وبحاه المعاد اول ما يتادى اليه الشئ ويترتب عليه يسمى من هذه الحيثه غايه ومن حيث يطلب بالفعل غرضا ثم ان كان مما يشعوره الكل طبعا يسمى منفعه ومصدر العلم بذكر غايته لتعلم اهل هو اتي جوهره ام لا وللا يكون نظره عبثا او ضلالا ومنفعته ليزداد طالبه جدا ونشاطا وغايه الكلام ان يصير الامان والمصدق بالاحكام الشرعيه متقنا بحكما لا يزلزله شبه المبطلين ومصنعته في الدنيا انتظام امر المعاش بالمحافظه على العدل والمعاملة التي يحتاج اليها في تعاون النوع على وجه لا يؤدي الى الفساد وفي الاخره النجاة من العذاب المترتب على الكفر وسوء الاعتقاد وقال وهو اشرف العلوم اول لما تبين ان موضوعه اعلى الموضوعات ومعلومه اجل المعلومات وغايته اشرف الغايات مع الاحتياج اليه واما سايرالعلوم الاسلاميه والاشعار بوثاقه براهينه لكونها مقدمات تطابق عليه العقل والشرع سمي اله اشرف العلوم لان بهذه جهات شرف العلم ما نقل عن السلف من الطعن فيه محمول على ما اذا قصد التعصب في الدين وافساد عقايد المبتدين والسورة طي اودية الضلال تزيين ما للفلاسفه من المقال قال والمتقدمون اجزء هذه المباحث مع تعلقها بالموضوع محافظه على اسلام الكلام في شان الموضوع والمسايل والغايه فالمتقدمون من علماء الكلام جعلوا موضوعه الموجود بما هو موجود لرجوع مباحثه اليه على ما قال الامام حجة الاسلام ان المتكلم ينظر في اعم الاشياء وهو الموجود فيقسمه الى قديم ومحدث والمحدث الى جوهر وعرض والعرض الى ما يشترط فيه الحيوة كالعلم والقدرة والى ما لا يشترط كاللون والطعم ويقسم الجوهر الى الحيوان والنبات والجماد وبين ان كلا منها بالانواع او بالاعراض وسط في القدم فبين انه لا سكثر ولا يتركب وانه يتميز عن المحدث بصفات يجب وامور يمتنع عليه واحكام يجوز في حقه من غير وجوب واستناع وبين ان اصل الفعل جايز عليه وان العالم فعله الجايز ينتهي بالاخره الى محدث وانه قادر على بعث الرسل وعلى تعريف صدقهم بالمعجزات ان هذا واقع فرع ينتهي تصرف العقل وباحثه في التلقي من النبي الثابت عنده صدقه لقبول ما يقوله في الاصول وفي امر المبدا والمعاد ولما كان موضوع العلم الالهي من الفلسفه هو الموجود بما هو موجود وكان تمايز العلوم بتمايز الموضوعات فالموجود بهذا الحيثيه كونه معلقا للمباحث الجاريه على قانون الاسلام فتحرير الكلام على الالهي بان البحث فيه انما يكون على قانون الاسلام اي الطريقه المعهوده المسماة بالدين والملة والقواعد المعلومه قطعا من الكتاب والسنه والاجماع مثل كون الواجد موجودا الكثير وكون الملك نازلا من السماء وكون العالم مسبوقا بالعدم وفانيا بعد الوجود الى غير ذلك من القواعد التي يقطع بها في الاسلام ودون الفلسفه والى هذا اشار من قال الاصل في هذا العلم التمسك بالكتاب والسنه اي المعلوم بهما وكون مباحثه منسوبه اليها جاريه على قواعد بها على ما يوجب تمايز العقايد الى الدين وقيل المراد بقانون الاسلام اصوله من الكتاب والسنه والاجماع والمعقول الذي لا يخالفها وبالجمله فحاصله ان يحافظ في جميع المباحث على القواعد الشرعيه ولا يخالف القطعيات منها جريا على مقتضى نظر العقول القاصره على ما هو قانون الفلسفه لا ان يكون جميع المباحث حقه في نفسه لامر منتهي الى الاسلام بالتحقيق والا لما صدق التعريف على كلام المجسمه والمعتزله والخوارج ومن يجري مجراهم وعلى هذا الايراد

حواشي شرح

حواشي شرح

بطل لان كثيرا من احوال الامور العامة والجواهر والاعراض يبحث عن احوال الممكنات لا من حيث استنادها الى
الواجب فلم يجز ان يكون ذلك لاستطراد فصدا الى تكميل الصناعة بان يذكر مع المطالب التي يتوقع تعلق غرض بها من الحواشي
والفروع والمقابلات وما شابه ذلك كما حاث المعدوم والحال واسام الماهية والمركبات والاجسام او على سبيل
الحكاية لكلام المخالف قصدا الى تزييفه كبحث على المعدن والآثار العلوية والجواهر المجردة او على سبيل المبدا والبيان
موقوف عليه بعض المسايل فيذكر لتحصيل المقصود بان لا توقف بيانه على ما ليس ببيان كابراك الوجود واستحالة
النس وجواز كون الشيء قابلا وفاعلا وامكان الاطلاع وتناهي الابعاد وانما سوى ذلك فيكون من فضول الكلام
بقصده بكثير المباحث كما اشتهر فيما بين المتاخرين من خلط كثير من مسايل الطبيعي والرياضي بالكلام فان الاجدر
ان يكون للكلام مبادي تعتوا الى البيان وستة برهان لان مبادي العلم انما تبين في علم اعلى منه وليس في العلوم
اشرف منه وما هو اعلى من الكلام هل الكل جوى بالنسبة اليه وموقوف لا وجه عليه فمبادية لا تكون الا بينة بنفسها فلنا فالبين
فمبادي العلم الشرعي لا يجب ان تكون علما اعلى ولا ان تكون علما شرعيا للاطباق على علم الاصول المستمد من العربية
وبين فيما بعض مباديه وتفصيل ذلك على ما هو المذكور في الشفاء وغيره وان مبادي المتعلم قد تكون بينة بنفسها
فلا تبين في علم اصلا وقد تكون غير بينة فتبين في علم اعلى بالجملة مما عن ان تبين في ذلك العلم كقولنا الجسم مؤلف من
الهيولى والصورة فانه من مبادي الطبيعي ومن مسايل الفلسفة الاولى وفي علم اولى لذا تونشانه عن ان يبين
في ذلك العلم كما منع الجزء الذي لا يتجزى فانه من مسايل الطبعي ومن مبادي الالهي لاثبات الهيولى والصورة فيجب
ان يبين بمقدمات لا يتوقف صحتها عليه لئلا يلزم الدور ويبين في ذلك العلم بشرط ان لا تكون مبدا لجميع مسايله
وان لا يبين مسئلة موقوف عليه لئلا يدور وهذا تكون مبدا باعتبار ومسئلة باعتبار وكثير من مسايل الهندسة وكقولنا
الامر للوجوب فانه مسئلة من الاصول ومبدا لمسئلة وجوب القياس مسكا بعمومه فاعتبره والا لكفى انه يجب في هذا
القسم بحث عن احوال هو موضوع الصناعة ليصح كونه من مسايلها فلا يحسن منه اعني البحث عن احوال الممكنات لا على وجه
الاستناد لا تكون من هذا القبيل فمعنى البيان في علم ادنى او اعلى ست مبدا المبدا ومدليل قطعي من عرى تلك
المواد الشرعية وان لم يعد ذلك العلم من العلوم الاسلامية كالالهي الباحث عن احوال الموجود على الاطلاق
وبهذا ظهر ان آخر وجوه المفهوم من شرح الصحايف ليس معنى البحث عن احوال الممكنات من حيث الاستناد الى
الله تع قال ان احوال الممكنات التي يبحث عنها في الكلام احوال مخصوصة معلومة تحكم بخصائصها عن غير قدرة الله تع
وذلك لا يمكون طاهرها الى الله تع فيكون عروضها للممكنات ناشيا عن جهة حاجتها اليه قال واعرض احوال
لما كان من المباحث الحكمية فلا يعدح في العقايد الدينية ولم يناسب عد الكلام من العلوم الاسلامية خلطها المتاخرون
بمسايل الكلام افاضه للفوايد وافادة لما حسى بعضهم ان به في العصبي عن المقابين والا للنزاع في ان اصل الكلام
لا سيما ورمباحث الذات والصفات والنبوة والامامة والمعاد وما يتعلق بذلك من احوال الممكنات فلما
اقتضر القوم في ابطال كون موضوع الكلام ذات الله تع وحده او مع ذات الممكنات من حيث الاستناد عليه انه

ان يكون و

شاع وجه الاستناد الى الله تع وذلك لا يطابق ما وقع في المسايل
من ان البحث عن احوال النوعي للممكنات هو

اوصاف ٤

احوالها ٤

الاعراض فان قانون الاسلام ما هو الحق من مسايل الكلام قال ره الحصر والانتساب الى الاسلام بحسب الواقع
لم يعلم بهذا القيد لعدم الكلام عن غيره لانه ليس لاحد ان يدعي ان كل من تكلم وغيره يدعي ضده معاله ولم يصدق التعريف على
كلام المخالف لبطلان اكثر من واحد منه مع انه كلام وفاه وان اريد بحسب اعتقاد الباحث حقا كان او باطلا لم يتميز
بهذا القيد الكلام عن الفلسفة اشتراكهما في ذلك قال فان قيل اعرض في المواقف على كون موضوع
الكلام هو الموجود من حيث هو وبانه يبحث عن احوال الاعيان وجوده وان كان وجودا كالنظر والدليل
وعن احوال الوجود له اصلا كالمعدوم والحال ولا يجوز ان يؤخذ الموجود اعم من الذهني والخارجي لعدم الكل
لان المتكلمين لا يقولون بالوجود الذهني والجواب انا لا نم كون هذه المباحث من مسايل الكتاب بل
مباحث النظر والدليل من مباديه على ما قررنا وبحث المعدوم والحال من لواحق مسئلة الوجود توضيحا للمقصود و
تتميما له بالعرض لما تقلم لا تعالى بحث اعادة المعدوم واستحالة النس ونفي الهيولى وامثال ذلك من المسايل
قطعا لانا نقول بهي راجعة الى احوال الموجود بانه يمكن اعادته بعد العدم وهل يمكن ان يعرى
الجسم عن الهيولى والصورة ولو سلم انها من المسايل فانما يرد اذا ذكرتم لوازيد ما الموجود من حيث هو الموجود والحادث
بشرط اعتبار وجوده وليس كذلك بل الموجود على الاطلاق وبينا كان او خارجيا واجبا كان او ممكنا جوهرا
كان او عرضا الى غير ذلك مباحث النظر والدليل من احوال الوجود العيني وان لم يعتبر الهوا في من احوال
الوجود الذهني وكثير من المتكلمين يقولون به على ما صرح بذلك كلامهم ومن لم يقل فعليه العدول الى المعلوم
قال وقيل ذهب القاضي الارموي من المتاخرين الى ان موضوع الكلام ذات الله تع لانه يبحث عن
صفاته الثبوتية والسلبية وافعاله المتعلقة بامر الدنيا كيفية صدور العالم عنه بالاختيار وحدوث العالم وخلق
الاعمال وكيفية نظام العالم ما يبحث عن النبوات وما يتبعها او بامر الآخرة كبحث المعاد وسائر السمعيات فيكون الكلام
هو العلم الباحث عن احوال الصانع من صفاته الثبوتية والسلبية وافعاله المتعلقة بامر الدنيا والآخرة وتبعه في ذلك
الصحايف الا انه زاد وجعل الموضوع ذات الله تع من حيث هي وذات الممكنات من حيث استنادها اليه فالبحث
عن احوال ذات الله ذات الله تع من حيث هي واوصاف ذاتيه لذات الممكنات من حيث انها محتاجة الى الله تع وعن
الواجع هي الوجود وكان هو العلم الباحث عن احوال الصانع واحوال الممكنات من حيث انها محتاجة اليه على
قانون الاسلام وبهذا ينبغي ان يكون معنى ما قال هو العلم الباحث عن ذات الله تع وصفاته واحوال الممكنات في
المبدا والمعاد على قانون الاسلام والا فلا معنى للبحث عن نفس الموضوع لكنه اجاب بان الحاد يزات الله تع في التعريف
الذات من حيث الصفات كالذات من حيث عدم المركب والجوهر والعرضية والبحث عنها من جملة المسايل كالبحث
عن نفس الصفات والموضوع هو الذات من حيث هي ولا بحث عنها في العلم وهذا مشعر بان الحمول في قولنا الواجب
ليس بجوهر ولا عرض هو ذات الله تع من حيث عدم الجوهر والعرضية فان قيل لو كان الموضوع ذات الله تع
وحده او مع ذات الممكنات من حيث الاستناد اليه لما وقع البحث في المسايل الا عن احوالها والا لم يطل

لوكان كذلك لما كان اساسيا من مطالب الكلام لانه موضوع العلم لاساس فيه لتوقف علم اعلى الى ان ينتهى الى ما يكون موضوعه
بين الثبوت كالموجود وذلك لان صفة العلم امات الاعراض للشئ على ما هو معنى الهليه المركبه والاحتياج انما يعد
الهليه البسيطه لان ما لا نعلم ثبوته لا يطلب ثبوت شئ له لكن النزاع فى اساسا لواجب بمعنى افتقاره البرهان على وجوده
من اعلى مطالب الكلام لم تكن مبادئه لكن ثبت لا ضطرارا والا كان بلا واسطة فى الكل او بواسطة فى البعض بحث
اج والقول بان اثباته انما هو من مسايل الالهى وفى الكلام ظاهر الفساد والا لكان احد العلوم لا سيما هل فيها
وراءها ومبنى القواعد الشرعيه واساسها واجاب بعضهم بانه جاز ههنا اسما الموضوع فى العلم بوجهين احدهما ان يؤخذ
من الاعراض الدائمه لكونه واجب الوجود بخلاف سايرالعلوم فان الوجود انما يلحق موضوعاتها لامر مباين وكان هذا
مراد من قال موضوع العلم انما لا يبين به اذا كان البحث فيه عن الاحوال التى هى غير الوجود والا فهذه البغوم مما لا يعتد
عقل ولا نقل بل ليس لها كثير معنى قال فصل هذا مما لا يصح على راى من يجعل الوجود نفس الماهيه وهو ظاهر واما على راى
من يجعله زائدا مشتركا لان العرض الذاتى يكون مختصا لشئ سواء كان وجوده نفس الوجود او غيره فاما ان يكون هيهنا
قضيه كليه يحمل فيها الموجود فى الخارج بطريق الوجوب بين الجواب والا سقط الاعتراض والثانى انه لا علم شرعى يوجد
سلمنا فيه موضوعه فلا بد من بيانه فيه وعنه نظرا اما اولا فلانه ليس من شرط العرض الذاتى ان لا يكون معلوما للغير بل
ان لا يكون لحوقه للشئ بتوسط لحوقه للامر خارج غير مساو للاعم على كون الصورة المرض عرضا ذاتيا للانسان والحركة و
السكون للجسم والكسوف للقمر والانحناء للخط الى غير ذلك واما ثانيا فلانه يستلزم ان لا يكون بيان وجود كثير من الممكنات
مسئلة من مسايل من العلوم فلا يصح ان موضوع العلم انما يبين وجوده فى علم اعلى واما ثالثا فلان قولهم موضوع العلم انما
هو لعد عوارضه لا ثبت فى العلم غير الاعراض الدائمه للموضوع يكون احوالا من الكلام لا ما وجوده عرضى ذاتى بين فيما
لانسان ليس بعرض ذاتى واما رابعا فلانه لا يتاتى قولهم لكل علم موضوع ومبادئ ومسايل على عمومه لان معناه ان
مسئلة الموضوع وجملته البسيطه وقد صار فى علم الكلام من جملة المسايل واما خامسا فلان بعض العلوم انما يتصاعد
الموضوعات فلا معنى لكون علم اعلى من اخر سوى انه موضوعه اعم فيجب ان يوجد موضوع العلم الموجود او المعلوم
والا فالالهى اعم رتبه وان كان موا شرف من جهة وقد عرف ان ما ليس موضوع علم شرعى ومبادئه لا يلزم ان يكون علما
شرعيا بل يكفى كونه بينيا وعلى وفق الشرع قال قصل لا يخفى ان سوق هذا الكلام الى الوجود المخصص بموضوع الصناعة ان كان
من اعراضه الدائمه لا ساس فيها لكون نظرها مقصورا على بيان هليته المركبه بل يكون مسلما فى نظرها لكونه مبينا فى
صناعة اعلى وجه يتوجه الاشكال بان بيانه هناك لا يكون من الهليه المركبه وموضوع هذا العرضى الذاتى لا يكون مما
يتسلم الوجود قلت موضوع الصناعة الاعلى اعم ووجوده لا يستلزم وجود الاخص من حيث هو وجود الا خص
بل يستلزم وجود الاعم اليه والى غيره وانه يوجد له هذا القسم ويكون ذلك عايدا الى الهليه المركبه للاعم مسلما سيما فى
الالهى ان بعض الموجود جسم مسلم وجود الجسم فى الطبيعى ان بعض الجسم كرة مسلم وجود الكرة وعلى هذا القياس و
ربما تنبه الفطن من هذا الكلام لنكتة فادحة فى بعض ما سبق قال الفصل الثانى فى العلم اورد بعد

وذهب الامام الرازى ان تصور العلم بديهى لوجهين الاول انه معلوم فلو كان كسبيا به اما العلوم به فحكم الوجدان واما امتناع الاكتساب
فلانه اما ان يكون بغيره معلوما ضرورة امتناع اكتساب الشئ نفسه او بغيره مجهولا والغير انما يعلم بالعلم فلو علم العلم بالغير لزم
الدور معين طريق الضرورة وهو الخط الثانى ان علم كل احد بوجوده بديهى اى حاصل من غير نظر وكسب وهو علم
خاص سيوجد بمطلق العلم فركبه منه ومن الخصوصية والسابق على البديهى بديهى بل اولى بالبداهة فمطلق العلم بديهى وهو المطلوب
واجيب عن الوجهين بان مساهما على عدم التغاير بين تصور العلم وحصوله اما الاول فلان تصور العلم على تقدير كسبيته
موقوف على تصور غيره وتصور الغير لا يتوقف على تصور العلم لزم الدور بل على حصوله بناء على امتناع حصول المقيد
بدون المطلق حتى لو لم يعقل بوجود الكلى فى ضمن فرد سالم يوقف على حصوله ايضا وعبارة المواقف ان الذى
نحاول ان نعلمه بغير العلم تصور حقيقة العلم وقد تسامح حيث قال العلم حصول الحقيقة والاحسن ما فى شرح المختصر ان
الذى يراد حصوله بالغير انما هو تصور حصة العلم الا انه تسامح فيه اقول حاصل ان يوقف تصور غير العلم انما هو على
حصول العلم به اعنى على جزئيا معلوما بذلك الغير لا معنى لتوقف الشئ على حصوله واما الثانى فلان البديهى
لكل علم احد ليس هو تصور العلم بانه موجود بل حصول العلم بذلك وهو لا يسمى تصور العلم بل الغفلة عن بداهته كان
كل احد يعلم ان له نفسا ولا يعلم حصولها قال فصل لا معنى للعلم الا حصول النفس المعنى وحصولها والعلم من
المعانى النسبيه فحصوله فى النفس علم به وتصوره له فاذا كان حصول العلم بوجوده بديهيا كان تصور العلم به بديهيا
وهو الدور وكذا اذا كان تصور الغير الذى نسبت به تصور العلم متوقفا على حصول مطلق العلم كان موقوفا على تصور
وهو الدور قلت قد يقال ان حصول المعانى النسبيه قد يكون بانحنائها وهو المراد بالوجود الحاصل وذلك تصور
بها لا تصورها وقد يكون تصورها وهو المراد بالوجود الغير الحاصل عن له الظل للشخص وذلك تصور لها لا اضافة
بها الا ترى ان الكافر متصف بالكفر بحصول الانكار فى نفسه وان لم يتصوره ويتصور الايمان بحصول مفهومه فى
نفسه من غير اتصاف به فحصول حس العلم بالشئ فى النفس لا يكون تصورا لذلك العلم كما ان حصول مفهوم العلم بالشئ
فى النفس لا يكون اتصافا فما العلم به بل بما يستلزمه نعم قد يكون ذلك اتصافا فما العلم بمفهوم العلم بناء على ان المفهوم حاصل
بعينه قال فصل فى تقرير الامام ما يدفع الجواب المذكور لانا نقول ان كان اكتساب العلم موقوفا على حصول العلم بالغير
وهو تسليم امكان العلم بانه عالم بذلك الغير وعلى تقدير وقوع ذلك لم يمكن تسليم حصول العلم بالعلم الخاص قيل
حصول العلم يطلق العلم ويعنى به اكتساب العلم بالعلم الخاص بديهيا كان العلم بمطلق العلم بديهيا ولما كان مطلقه ان تعالى
عالم تصديق وبداهة لا تسلم بداهة تصوراته لانه متعسر جدا لا سيما بعد تصور طرفيه على نظر اشار الى دفعه بان المراد
التصديق بديهى بمعنى انه لا سبيل على كسبه بنظر اصلا الا الى الحكم والى طرفيه سواء جعل تصور الطرفين سببا له او
شرطا وذلك لحصوله لمن لا يتاتى منه النظر والاكتساب كالبلهاء والصبيان قلت العلم بانه عالم بالشئ تصديق
وهو انما يستدعى تصور الطرفين بوجه فلا يلزم تصور العلم بصفة مع ان الكلام فيه على انه ان اراد ان العلم بالغير
يستلزم امكان العلم بانه عالم به قبل اكتسابه العلم به غير مسلم او فى الجملة غير مفيد لجواز ان يكون وقوع الممكن بعد

الاكتساب لم اكثر تعريفات العلم مدخولة كقولهم معرفة المعلوم على ما هو به ادراك المعلوم على ما هو به اثبات المعلوم على ما هو به اعتقاد
الشيء على ما هو به ما يعلم به الشيء ما يوجب كون من قام به عالما الى غير ذلك وتوجيه الحال ظاهرة لا ان ذلك عند الامام
حجة الاسلام لفظا بمعنى العلم وغيره فقد قال في المستصفى ربما نعسر تحديده على الوجه الحقيقي لعبارة تحرره جامعة للجنس
والفصل فان ذلك متعسر في اكثر الاشياء بل اكثر المدركات الحسية فكيف في الادراكات وانما سمى تعريفا والقسم
فهو ان غيره عما يلتبس به وسمى الاعتقادات والاعتقاد هي عبارة عن الحكم بالشيء مع الجزم وعن الجهل بالمطابقة فلم سمى الاعتقاد
المقلد وسمر عنه بالاعتقاد قد يبقى مع تغير متعلقه كما اذا اعتقد كون زيد في الدار ثم خرج وهو باعتقاد دخوله بخلاف
العلم فانه يتغير بتغير المعلوم ولا سمى عند انتفاء المتعلق لانه كشف وانجلال للمعقولة والاعتقاد حقيقي العقيد ولهذا يزول
بشكك المشكك بخلاف العلم والمثال هو ان ادراك البصيرة يسمى ابصارا وادراك الباصرة فكما انه لا معنى للابصار الا انطباع صورة
المبصر اي مثال المطابق في العو الباصرة كانطباع الصورة في المرآة كذلك لا معنى لعلم الا حرآة مطابع فيها صورة المعقولات
اي حصانتها وما يماثلها على ما هي عليها والعلم عبارة عن اخذ العقل صور المعقولات في نفسه وانطباعها وحصولها فيه فالتعريف
المذكور يقطع العلم عن حظان الاشياء وبذا المثال يفهم حصة العلم هذا كلامه فظهر انه يريد تحديده ما اخذ الخصمي لا ما يفيد
اسمه ويفهم حقيقته وان ذلك ليس بسديد وانه لا يرد بالمثال جوابا من جوابتيه كما عهدتا ان الواحد نصف الاثنين على
ما فهم البعض وقال الامام الرازي في معرفات العلم لما عجز عن جلال الله ما هيته قد لجأ في الظهور الى حيث لا يمكن معرفة شيء
جلي منه والى هذا ذهب كثير من المحققين حتى قال بعضهم ان ما وقع فيه من الاصلاف انما هو لشدة وضوحه لا لخفائه
قلت ولا نزاع في اسر اكه قوله لفظ العلم يقال في الاصطلاح على معان منها ادراك العقل فسر بحصول صورة الشيء
في العقل وسجي في تحت الكيفيات بحصة ودرج ما اورد عليه وبعضهم نظر الى ان العلم صفة العالم والحصول صفة الصورة
فعدل الى وصول النفس الى المعنى احذا مما ذكره الامام وغيره ان اول مراتب وصول النفس الى المعنى شعور فاذا حصل
وقوف النفس على تمام ذلك المعنى تصورا فاذا بقي بحث لها راد استرجاعه بعد وما به امكنه يقال له حفظ وذلك
الطلب تذكر ولذلك الوجدان ذكر وآمت حيران حصول الصورة في العقل ايضا صفة للعالم ومنها اقسام التصور
وهو ما يقارن الجزم والمطابقة والثبات صحيح الظن والجهل المركب التقليد وسجي سان ذلك ومنها ما يشمل الكل
المطلق للطائن والتصديق اليقيني على ما هو المواضع للعرف واللغة ولهم فيه عبارتان الاولى صفة يحصل بها المذكور
لمن قامت به اي صفة يتكشف بها ما يذكر ويلتفت اليه امكنا فانا ما لمن قامت به ملك الصفة انسانا كان او غيره و
عدل عن الى المذكور لعم الموجود والمعدوم وقد تبين لهم ان المراد به المعلوم لان في ذكر العلم ذكر المعلوم وعدل اليه
تعاد ما عن الدور وبا جلة فقد خرج الظن والجهل اولا بجلي فيهما وكذا اعتقاد المقلد لانه حصلت على التعليل السبب انشراح
والحلال للعقدة التي نفاسه صفة توجب عرا في المعاني لا تحتمل النقيض اي صفة يستعقب محلها سكونا ما ثبت به غيرا
في الامور العقلية كلها كانت او جزئية فخرج بمثل القدرة والارادة وهبوطا وادراك الحواس لان غيرة في الاعيان
ومن حصلها على المحسوسات لم يذكر هذا القيد وخرج سائر الادراكات لان النقيض في الظن الوهم والشك ذا في الجهل المركب

المركب الجهل وكذا اعتقاد المقلد لانه زوال بتشكك المشكك بل بما يتعلق النقيض جوازا وقد تقال ان الجهل المركب
ليس بعلم وكذا التصور الغير المطابق كما اذا ارتسم في النفس من الفرس صورة حمار طويل وآما المطابق فداخل لا
لا نقض له بناء على ان في احد النقيض شائبة الحكم والمركب لا يخلو عنه ومنهم من قيد المعاني بالكلية سبلا الى تخصيص
العلم بالكليات والمعرفة بالجزئيات فلا يرد ما ذكر في المواقف من ان هذه الزيادة مع العمى عنها تدخل الطرد تعريف
اي جوابا في جمع اقرا والمعرف على ما ذكر ابن الحاجب ان اسم الفاعل يورد على حد تعريف الاسم والفعل
المضارع على عكسه قالوا وهذا مصطلح النحاة ثم الظاهر من قولنا هذا لا يحتمل النقيض ان يراد نفيض الغير والعالم يكن
له كثير معنى وجب بعضهم الى الكل او صفة توجب لمحلها ايجابا لا يحتمل النقيض وليس بشيء وآلى اعتبار ذلك في
متعلق الغير على ما قالوا ان اعتقاد ان الشيء كذا مع انه لا يكون الا كذا علم ومع احتمال ان لا يكون كذا احتمالا غير
ظن فالمعنى انه صفة توجب للنقيض غير المعنى عندنا يحتمل النقيض في متعلقه ويدل على ذلك تقرير الخصم
بالعلوم العادية مثل يكون الجبل جرا فانه يحتمل النقيض بان لا يكون جرا بل قد انقلب في نهاية بان يخلق الله تعالى مكان الجر
الذهب على ما رآى المحققون او بان يسلب عن الجر الوصف الذي به صارت جرا ويخلق فيها الوصف الذي
يصير ذهبا على ما رآى المتكلمين من مجانسي الجواهر في جميع الاجسام وبالجواب ان المراد بعدم احتمال النقيض في العلم
بهو عدم تجويز العالم اياه لا صحة ولا حكما اما في التصور فلعدم النقيض اولا لانه لا معنى لاحتمال النقيض بدون نسبة
الحكم واما في التصديق فلاستناد وجوده بالحكم الى موجب يحتمل الزوال اصلا والعادي كذلك لان الجزم بها
مستند الى موجب وهو العادة وانما يحتمل النقيض بمعنى انه لو فرض وقوعه لم يلزم منه لذاته لكونه في نفسه من الممكنات
التي تجوز وقوعها ولا وقوعها وذلك كالحكم بياض الجسم المشاهد قطعا مع انه في نفسه يمكن ان يكون وان لا يكون وآثار
ان معنى احتمال النقيض تجويز الحاكم اياه جميعه وحالا كما في الظن لعدم الجزم بمتعلقه وما لا كما في اعتقاد المقلد لعدم استناد
الجزم به الى موجب من حس وعقل وعادة يجوز ان يزول بل يحتمل اعتقاد النقيض جزما وبهذا يظهر الجواب
عن بعض تفسير العلم باعتقاد المطابق فانه لا يحتمل النقيض في الواقع وعند الحاكم وهو ظن ولا غيرة
بالامكان كما في العادي قال الشارح المحقق اقول قد اشتهر تقسيم العلم الى التصور والتصديق واستبعده
بعضهم لما سنهما من اللزوم اذ لا تصديق بدون التصور بل ذكروا انه لا تصور بحسب كنهه دون التصديق بالجهن
وآنا الكلام في التصور بحسب الاسم فعدلوا الى التقسيم الى التصور الساذج اي المشروط بعدم الحكم والى التصديق
وآجاب الخوند بان اللزوم بحسب الوجود لا ينافي المغايرة بحسب المفهوم كما بين الفرد والزوج والحصر
في التصور المقيد بعدم الحكم وفي التصديق بقسم تمام لخروج تصور الطرفين وبالجملة فكلام القوم صريح في ان التصور
المعتبر في التصديق هو التصور المقابل له وهو التصور لا بشرط الحكم اعني الذي لم يعتبر فيه الحكم لا الذي اعتبر
فيه عدم الحكم وصرح الامام والكاتبي بان هذا هو المراد بالتصور الساذج والتصور فقط وحاصل التقسيم
ان العلم اما ان يعتبر فيه الحكم وهو التصديق او لا وهو التصور ومعناه ان التصديق هو الحكم مع ما يتعلق به

من التصورات على ما هو صريح كلام الامام لا الادراك المقيد بالحكم على ما سبق الى الفهم من عبارته حيث يقول
ان الادراك للمعارف الخ الادراك الذي يتعلق الحكم كيف وانه مذكور لذلك في معرض الاستدلال على كون التصور
جزءا منه ثم انه كثيرا ما يصرح بانه خارج عن نفس الحكم وجعل الحكم تارة من قبيل الافعال وتارة مساويا بالكلام النفسي
ليست من جنس الاعتقاد ولا الارادة والجمهور على انه نفس الحكم وانه نوع من العلم يتميز عن التصور بحقيقة لا يتعلق الا
بالنسبة بخلاف التصور حيث يتعلق بها وبغيرها الا ترى انك اذا شككت في حدوث العالم فقد صورت العالم و
الحادث والنسبة بينهما من غير حكم وتصديق ثم اذا ايقنت بالبرهان فقد علمت النسبة نوعا آخر من العلم هو المسمى بالحكم
والتصديق وحينئذ فما ذكره النفيسي وقبولها بوقوع النسبة ولا وقوعها ويعبر عنه بالفارسية بكرويدن على ما صرح
به ابن سينا وسماه اما قال في الشفاء التصور في قولك ابيض عرض هو ان يحدث في الذهن صورة هذا اللفظ
وما يؤلف منه كالبياض والعرض والتصديق هو ان يحصل في الذهن نسبة هذا الصوت الى الاشياء التي انها
انها مطابقة لها او مكذبة بخلاف ذلك وفي هذا الكلام ارشاد الى ان مدلول الجر والقضية هو الصدق والكذب
احتمال عقلي ويمكن فيه انحصار التصديق في المطابق كما توهم اذ لا يلزم من حصول الشيء كالمطابقة ممثلا في النفس تحققه في
الواقع قال والصدق قاصه اقول يعني ان كلا من التصور والتصديق ينقسم الى النظر والضروري لانا نجد من
انفسنا احوالا بعض التصورات والتصديقات الى النظر كتصور الملك الجن والتصديق بحدوث العالم واستغنائه
بعضها عنه كتصور الوجود والعدم والتصديق بامتناع اجتماع النقيضين والمراد بالاحتياج والاستغناء بالذات
حتى يكون الحكم المستفاد في نفسه عن النظر ضروريا وان كان طرفاه بالكسب على ما تقرر عند الجمهور من ان التصديق
الضروري ما لا يتوقف بعد تصور الطرفين على نظر وعبارة المواقف وهو ان البعض ضروري بالوجدان والبعض
نظري بالضرورة ربما يوهم ان الثاني بديل بالوجدان لكن حاده ما ذكرنا وفسر القاضي ابو بكر العلم الضروري بما يلزم
نفس المحل لزوما لا كدال الانفكاك عنه سبيلا وبعد بالمحل لان الضروري والنظري من اقسام العلم
الحادث وأعترض عليه بان النفس قد ينفك عن العلم الضروري بان يزول بعد الحصول لطريان الشيء من
اضداد العلم كالنوم والغفلة او بان لا يحصل اصلا لانتفاء شرط من شرايطه مثل التوجه وتصور الطرفين واستحضاره
النفس والاحساس السليمة ونحو ذلك مما يتوقف عليه بعض الضروريات واجيب بان المراد انه لا تعذر على الانفكاك
والانفكاك فيما ذكرتم من الصور ليس بقدرة المخلوق وبهذا ما قال في المواقف ان عبارة مشعرة بالقدرة يعني
يفهم من قولنا كذا لان سبيلا الى كذا او لا كذا انه تعذر عليه او لا تعذر والحاصل ان اطلاق الضروري على
العلم ماخوذة من الضرورة بمعنى عدم القدرة على الفعل والترك كحركة المرتعش لهذا قد يفسر بما لا يكون تحصيله
معدورا للمخلوق الا ان قيد الحصول مراد ههنا بقرينة جعل الضروري من اقسام العلم الحادث وصرح في غاية
القاضي لبحر العلم بقبول تفاصيل الاعداد والاشكال مما لا قدرة للعبد على تحصيله ولا على الانفكاك عنه فان قيل
رد على طرد العبارة من العلم الحاصل بالنظر اذ لا قدرة حينئذ على تحصيله ولا على الانفكاك عنه واجيب بان المراد

المعتبر في الضروري نفي القدرة دائما وفي النظري انما يسعى بعد الحصول اذ قبله يقدر على التحصيل ما كتسب
وعلى الانفكاك بان لا يكتسب فان قيل لم لا يجوز ان يراد القاضي نفي القدرة على الانفكاك لا ان السوال بان
بعد لان الانفكاك سواء كان مقدورا او غير مقدور ينافي اللزوم ظنا اذ يجوز ثبوت احد المتلازمين
الانفكاك بالقدرة على ان يكون احد الكلا تفسير الاول وفسر النظري فيضمنه النظري الصحيح يعني انه لا ينفك
عنه في العادة عند حصول الشرايط ولم يقل ما وجه لان حصول السبب عجب النظر ليس بطريق الوجوب ولم يقل
ما يحصل عجب النظر الصحيح لان من الضروريات ما هو كذلك كالعلم بالحدث عند المشاهدة من اللذة والالم ولو قال ما
يفيده النظر الصحيح واراد الاستعقاب العادي لكان ظاهرا والكسبي يقابل الضروري ويرادف النظري فيحمل
طريق الاكتساب هو النظر لاغير واما من يجوز الكسب بمثل التصفح والالهام فلا يجعله مشتملا على النظر فالكسب
اعم من النظري ولا ملازمة بينهما عادة على ما في المواقف الا ان يحمل مثل التصفح والالهام من جوازي العادة وقد يقال
الكسبي ما يحصل بمباشرة الاسباب اختيارا كصرف العقل والجزم الضروري ما يقابله ويحمل الكسبي باسم الاستدلالي
قال والاختار الامام انه أقول اختار الامام الرازي ان كل ما يحصل من التصور فهو ضروري لان الاكتساب
نتائج من جهة المكتسب اعني المطلوب والكاسب اعني طريق اكتسابه اما الاول ولان المطلوب اما ان يكون معلوما فلا كسب
طلبه والاكتساب لامساع تحصيل الحاصل او يكون فلا يمكن التوجه اليه ثم اعرض بوجهين احدهما لم لا يجوز ان يكون
معلوما من وجه فيتوجه اليه مجهولا من وجه فيطلب وثانيهما النقض بالاكتساب بالتصديق مع بيان الدليل فيه و
اما جاب عن الاول بانه اما ان يطلب من وجه المعلوم وهو ممتنع لامتناع تحصيل او وجه المجهول وهو ممتنع لامتناع
التوجه اليه وعن الثاني بان ما يتعلق به التصديق كالقضية او النسبة معلوم بحسب التصور فلا يمتنع التوجه اليه
ومجهول بحسب التصديق فلا يمتنع طلب حصوله وهذا بخلاف التصور فانه ما يكون بحسب التصور يكون مجهولا
مطلقا اذ لا علم بحسب التصور وحاصله ان متعلق التصديق يجوز ان يتعلق به بحسب التصديق علم هو التصور
بخلاف متعلقة التصور وأجيب بانا نختار انه معلوم من وجه ولا نسلم امتناع التوجه الى وجه المجهول وانما
يمتنع لو لم يكن الوجه المعلوم من وجهه واعتبارا نه بحيث يخرجه عن كونه مجهولا مطلقا وذلك كما اذا علمنا
ان لنا شبيها به الجبوة والادراكات فيطلبه بخصوصه العوارضه المميزة عن جميع ما عداه على ما هو المستفاد من الحد
او الرسم فالمجهول المطلق لا ينحصر في الخصوصة ولا في العارض وما ذكر في المواقف من ان المجهول هو الذات والمعلوم
بعض الاعتبارات يخصوص لما هو الاعم اعني امكان اكتساب التصور بحسب الحقيقة وتنبيه على ان مجهولية الذات
لازم مما يطلب تصوره حتى لو علم الشيء بخصوصه وقصد اكتساب بعض العوارض له كان وكلب الدليل لا محالة
ولو قصد اكتساب بعض العوارض نفسه كان مجهولا بخصوصه وما ذكر في تلخيص المحصل من ان كلا من الوجه المجهول
والمعلوم حاصل لامر ثالث هو المطلوب الزام للامام بما اعترف به من ان المعلوم اجمالا معلوم من وجه مجهول
من وجه والوجهان متغايران احدهما معلوم لا اجمال فيه والآخر بالعكس بمعلوم البتة لكن لما اصغى الى شيء ظن

ان يمسك على اجمالي والا فقد ذكرنا في بعد تنزل الاكثار ان المطلوب بالحمل هو صيرورة الماهية المعلومة من وجه مجهولة من وجه بعض عوارضها.
واما الثاني فلان الكاسب اعني المعرف للماهية يمتنع ان يكون نفسها لامتناع كون الشيء اجلى واسبق معرفة من نفسه بل يكون اما جميع اجزائها او بعضها فيعود المحذور او ما يعمها او خارجا عنها ويتدرج فيه المركب من الداخل والخارج ومن الوجوه بالاكرار او بالداخل والخارج المحض من ذلك لم يعرف الماهية اذا عرف شيئا من اجزائها اذ لو كانت الاجزاء باسرها معلومة او بعضها لم يكن المعرف معرفا اي سببا لمعرفة الماهية وموصلا الى تصورها قطعا بل المعرف ان كان نفسها او المحذور وان كان غيره لزم التعريف بالخارج ضرورة كون كل جزء خارجا عن الاجزاء ولو فرض تداخلها ننقل الكلام الى تعريفه للجزء المركب من غير فيعود المحذور او التعريف بالخارج وهو ايضا باطل لان الخارج انما يفيد معرفة الماهية اذا علم اختصاصه بها يعني ثبوته لها ونفيه عن جميع ما عداها وهو متعذر موقوف على تصور الماهية وهو دور وتصور ما عداها من الامور الغير المتناهية على التفصيل وهو ممتنع وفي عبارة المواقف مسامحة حيث قال والبعض ان عرف الماهية عرف نفسه وقد بطل والخارج وسيبطل لان ما سيبطل هو التعريف بالخارج لا التعريف بالخارج وكانه على حذف الباء اي عرف بالخارج او عرف الامر الذي شانه ان يكون خارجا عن سائر الاجزاء فيكون البعض المعرف خارجا عنه ويلزم التعريف بالخارج وانما ادعى لزوم المحالين على ما هو نور المصباح بناء على ان معرف الماهية معرف لكل جزء منها ولظهور المنع اقتصرنا على احدهما كما هو دأبنا في المطالب العالية ثم اعلم ان القوم في بعض هذا الاستدلال كما في دفعه الا انهم لما جوزوا المعرف يجعل الاجزاء وبالبعض او بالخارج احتجنا الى البعض عن الاشكالات الثلث اما عن الاول فبان جميع الاجزاء وان كان نفس الماهية بالحمل الا انها ممتنع المعرفة بها لوجوب سبقها بالاعتبار وتعقلها ان الاجزاء قد يتعلق بها تصورات متعددة فان لاحظوا واحدا واحدا على التفصيل والترتيب فيكون كاسبا اي جزءا وقد يتعلق بها تصور واحد مال لاحظ المجموع من حيث هو المجموع فيكون مكتسبا اي محدودا وبهذا معنى قولهم في الحد دور وتسلسل ولا امتناع في ان يكون تصور المجموع مرتبا على تصور الاجزاء ومسببا عنها فان قيل اذا كان مجموع التصورات مفضيا الى تصور المجموع فان كانت حاصلة كان هو ايضا حاصلا من غير احتياج الى النظر والاكتساب وان لم تكن حاصلة لم يصلح معرفا بل يكون مطلوبا وبعد الكلام الى كيفية تحصيلها وكذا الكلام في التعريف بعض الاجزاء او ما خارج بل في اكتساب المعلومات قلنا يجوز ان يكون الاجزاء مطوية منتشرة في سائر المعلومات فيحتاج الى النظر لاستخبارها مجموعة مترتبة فيفضي بعضي الى تصور الماهية وبهذا المعنى الاكتسابي حاصلة عايدا الى تحصيل الحاصل وهو ظاهر الفساد على ما فصلناه في حواشي التصورات فتحصل تصور المجموع الخ ان الاجزاء اذا استحضرت مترتبة حتى حصلت فهي الماهية لان ثم حصول مجموع بوجه شيء آخر هو الماهية وبهذا كان الاجزاء الخارجية اذا حصلت كانت نفس المركب الخارجي الا ان يترتب عليه المركب ذهنا فاندفع عنه فادح لانهم لا يدعون ان مجموع الاجزاء امر يوجب حصوله حصول امر آخر هو الماهية بل انه يجوز ان يكون تصورات الاجزاء امرا يوجب حصول امر آخر هو تصور المجموع اعني تصور الماهية فان اراد في

نفي ذلك بطلان التسلسل لا نسلم ضرورة ولا برهانا بل يكذبه الوجدان ولا عبرة بالتباس على الوجود الخارجي لانه لا خبرة في تعرفات العقل فلان يلاحظ المجموع الواحد عبارة جملة وتارة شيئا فشيئا، ولم نر في حمل الاكابر على ان قال الحد مجموع الامور التي كل واحد منها معلوم ولا يجدي تعقلا ان المحدود ايضا كذلك فلا بد في بيان المغايرة والسببية من ان يعالج تلك الامور من حيث الملاحظة تفصيلا حدوا اجمالا محدودا وهو معنى كلامهم واما عن الثاني فلانا لم نسلم ان معرف الماهية يجب ان يعرف شيئا من اجزائها طرا ان يكون الاجزاء معلومة وصيرورة الى حضورها مجموعة مرتبة ممتازة عن جميع ما عداها ويكون ذلك بالمعرف حاصلا ان الماهية وان كانت نفس الاجزاء بحسب الذات لكن لا يلزم ان يكون العلم بها هو العلم بالاجزاء بعض التصورات المتعلقة بها بل لا بد من ملاحظتها مجتمعة متميزة عن الاكتساب وجواز ان يبقى الاجزاء مجهولة ويفيد المعرف تصورا للماهية بوجه ممكن عما عداها من غير احاطة بحقيقة شيء من الاجزاء، ولو سلم فجواز ان يكون اجزاء المعرف نفس المعرف بالذات والعود التغاير الى الاجمال والتفصيل كما في تعريف الماهية باجزائها او غيره وتصح التعريف بالطابعي على ما سبحي، وبما ذكرنا يندفع ما قيل ان جميع الاجزاء نفسها مكتسب لا محصل العلم بها على اجمالها وان عرف الشيء بحقيقة اي حصوله في الذهن مكتسب لا محصل شيئا من اجزائه وان علة حصول الشيء ولو لم تكن علة لشيء ومن اجزائه كان حصول كل جزء بدونه فاز حصول الكل بدونه فلم تكن علة ولعمري انها لبينة الاجماعية فانها علة لحصول المركب وليست علة لحصول شيء من اجزائه واما عن الثالث فبانا لا نم ان المعرف بالخارج موقوف على العلم باختصاصه بل على الاختصاص نفسه فان الذهن ينتقل من تصور الملزوم الى تصور لازمه الذهني وان لم يتعقل العلم بالملزوم ولو سلم فلم لا يجوز في ذلك تصور الشيء بوجه ما وتصور ما عداه اجمالا كما في اختصاص الحسم بهذا الحيز وان كان مبنيا على امتناع كون في حيزين واستحالة جهتين والى هذا التسليم نظر من قال الوصف كاف لتعريف الشيء نعم ان يكون لازما بينا بالثبوت لا فرد ما وهذا معنى قولهم في الحد دور وتسلسل ولا امتناع في ان يكون تصور المجموع مرتبا على تصور الاجزاء ومسببا عنها فان قيل اذا كان مجموع التصورات مفضيا الى تصور المجموع فان كانت حاصلة كان هو ايضا حاصلا من غير احتياج الى النظر والاكتساب وان لم تكن حاصلة لم يصلح معرفا بل يكون مطلوبا وبعد الكلام الى كيفية تحصيلها وكذا الكلام في التعريف بعض الاجزاء او ما خارج بل في اكتساب المعلومات قلنا يجوز ان يكون الاجزاء مطوية منتشرة في سائر المعلومات فيحتاج الى النظر لاستخبارها مجموعة مترتبة فيفضي بعضي الى تصور الماهية وبهذا المعنى الاكتسابي حاصلة عايدا الى تحصيل الحاصل وهو ظاهر الفساد على ما فصلناه في حواشي التصورات فتحصل تصور المجموع الخ ان الاجزاء اذا استحضرت مترتبة حتى حصلت فهي الماهية لان ثم حصول مجموع بوجه شيء آخر هو الماهية وبهذا كان الاجزاء الخارجية اذا حصلت كانت نفس المركب الخارجي الا ان يترتب عليه المركب ذهنا فاندفع عنه فادح لانهم لا يدعون ان مجموع الاجزاء امر يوجب حصوله حصول امر آخر هو الماهية بل انه يجوز ان يكون تصورات الاجزاء امرا يوجب حصول امر آخر هو تصور المجموع اعني تصور الماهية فان اراد في

نفي ذلك بطلان التسلسل لا نسلم ضرورة ولا برهانا بل يكذبه الوجدان ولا عبرة بالتباس على الوجود الخارجي لانه لا خبرة في تعرفات العقل فلان يلاحظ المجموع الواحد عبارة جملة وتارة شيئا فشيئا، ولم نر في حمل الاكابر على ان قال الحد مجموع الامور التي كل واحد منها معلوم ولا يجدي تعقلا ان المحدود ايضا كذلك فلا بد في بيان المغايرة والسببية من ان يعالج تلك الامور من حيث الملاحظة تفصيلا حدوا اجمالا محدودا وهو معنى كلامهم واما عن الثاني فلانا لم نسلم ان معرف الماهية يجب ان يعرف شيئا من اجزائها طرا ان يكون الاجزاء معلومة وصيرورة الى حضورها مجموعة مرتبة ممتازة عن جميع ما عداها ويكون ذلك بالمعرف حاصلا ان الماهية وان كانت نفس الاجزاء بحسب الذات لكن لا يلزم ان يكون العلم بها هو العلم بالاجزاء بعض التصورات المتعلقة بها بل لا بد من ملاحظتها مجتمعة متميزة عن الاكتساب وجواز ان يبقى الاجزاء مجهولة ويفيد المعرف تصورا للماهية بوجه ممكن عما عداها من غير احاطة بحقيقة شيء من الاجزاء، ولو سلم فجواز ان يكون اجزاء المعرف نفس المعرف بالذات والعود التغاير الى الاجمال والتفصيل كما في تعريف الماهية باجزائها او غيره وتصح التعريف بالطابعي على ما سبحي، وبما ذكرنا يندفع ما قيل ان جميع الاجزاء نفسها مكتسب لا محصل العلم بها على اجمالها وان عرف الشيء بحقيقة اي حصوله في الذهن مكتسب لا محصل شيئا من اجزائه وان علة حصول الشيء ولو لم تكن علة لشيء ومن اجزائه كان حصول كل جزء بدونه فاز حصول الكل بدونه فلم تكن علة ولعمري انها لبينة الاجماعية فانها علة لحصول المركب وليست علة لحصول شيء من اجزائه واما عن الثالث فبانا لا نم ان المعرف بالخارج موقوف على العلم باختصاصه بل على الاختصاص نفسه فان الذهن ينتقل من تصور الملزوم الى تصور لازمه الذهني وان لم يتعقل العلم بالملزوم ولو سلم فلم لا يجوز في ذلك تصور الشيء بوجه ما وتصور ما عداه اجمالا كما في اختصاص الحسم بهذا الحيز وان كان مبنيا على امتناع كون في حيزين واستحالة جهتين والى هذا التسليم نظر من قال الوصف كاف لتعريف الشيء نعم ان يكون لازما بينا بالثبوت لا فرد ما وهذا معنى قولهم في الحد دور وتسلسل ولا امتناع في ان يكون تصور المجموع مرتبا على تصور الاجزاء ومسببا عنها فان قيل اذا كان مجموع التصورات مفضيا الى تصور المجموع فان كانت حاصلة كان هو ايضا حاصلا من غير احتياج الى النظر والاكتساب وان لم تكن حاصلة لم يصلح معرفا بل يكون مطلوبا وبعد الكلام الى كيفية تحصيلها وكذا الكلام في التعريف بعض الاجزاء او ما خارج بل في اكتساب المعلومات قلنا يجوز ان يكون الاجزاء مطوية منتشرة في سائر المعلومات فيحتاج الى النظر لاستخبارها مجموعة مترتبة فيفضي بعضي الى تصور الماهية وبهذا المعنى الاكتسابي حاصلة عايدا الى تحصيل الحاصل وهو ظاهر الفساد على ما فصلناه في حواشي التصورات فتحصل تصور المجموع الخ ان الاجزاء اذا استحضرت مترتبة حتى حصلت فهي الماهية لان ثم حصول مجموع بوجه شيء آخر هو الماهية وبهذا كان الاجزاء الخارجية اذا حصلت كانت نفس المركب الخارجي الا ان يترتب عليه المركب ذهنا فاندفع عنه فادح لانهم لا يدعون ان مجموع الاجزاء امر يوجب حصوله حصول امر آخر هو الماهية بل انه يجوز ان يكون تصورات الاجزاء امرا يوجب حصول امر آخر هو تصور المجموع اعني تصور الماهية فان اراد في

فمن عبر اعتبار الترتيب والاجتماع وبالمركب لكنه لا موضع الاجماع على ما قال الكلي ان مجرد تحيز ايجاد الشيء
ليس بشيء وانما نفع تلك الاجزاء جميع ماهية مخصوصة اجتماعية وحدانية وهي هي لكن لا يخفى ان هذا راجع الى ما ذكره
البعض من ان الحد التام يعرف بجميع الاجزاء المادية او نحو لها في الذهن بفصل صوري مطابقة لاي الاعيان و
قد رده هذا المحقق بانه كما يتصور في الحد التام الاجزاء المادية اعني الجنس والفصل يتصور اجزاء الصورة اعني الرتب بين
المعرف بالجنس والفصل الاخص الرتب لا يكون حدا تاما مع الاسم على ان جميع الاجزاء المادية والصورية
ليست نفس المركب لانها علل وهو معلول لها ومن المعلوم ان فصل الاثنين يحصل احدهما وحصول احدهما او
بضم احدهما الى الاخر لا يكون فصلا للاثنين نفسه بل يكون فصلا له مع احدهما المادية والصورية قال
المحقق الخ اقول لما كان العلوم النظرية ينتهي الى الضروريات جعلوا اثباتها والرد على منكريها من
مبادي الكلام ليعلم ان ما يجعل منهي عند القياس ويدعي كونه ضروريا مثل هو منها ولم يشتغلوا بضبط
التصورات الضرورية وكانها ترجع الى البديهيات والمشاهدات وحصروا التصديقات الضرورية في
ست البديهيات والمشاهدات والتجربات والمتواترات والحدسيات لان القضايا اما ان يكون
تصور طرفها بعد شرائطه الادراك من الحواس والآلات كافيا في حكم العقل او لا فان كان كافيا فهي البديهيات
وان لم يكن كافيا فلا يخلو اما ان يحتاج الى امر ينضم الى العقل ويعينه على الحكم او الى القضية او اليهما جميعا فالاول ان كان
لاجنبيا فهي الحدسيات والا فالتجربيات والثاني لا يخلو من ان يكون ذلك الامر لازما وهي النظريات وغير لازم وح ان كان
بسهولة فهي الحدسيات والا فليست من الضروريات بل النظريات والا لم يخف ان كان حصوله بالاخبار فالمتواترات
والا فالتجربيات اما البديهيات وهي اوليات هي قضايا يحكم بها العقل بمجرد تصور طرفيها كالحكم بان الواحد نصف
الاثنين والجسم الواحد لا يكون في آنين واحد في مكانين وقد يوقف فيه العقل لعدم تصور الطرفين كما في قولنا
الاشياء المساوية لشيء واحد متساوية او لنقصان العبر كما في الصبيان والبله او لتدنس الفطرة بالعقايد الفاسدة
كما في بعض الجهال الا ان الاول لا يقبح كما هو المذهب واما المشاهدات فهي قضايا يحكم بها العقل بواسطة
الحواس الظاهرة وتسمى الحسيات كالحكم بان الشمس نيرة والنار حارة او الباطنة ويسمى وجدانيات كالحكم
بان لنا خوفا وغضبا ومنها ما يخص بنفوسنا لا بالآلات البدنية كشعورنا بذواتنا وقوانا وجميع احكام الحس
جزئية لانه لا يفيد الا ان هذه النار حارة واما الحكم بان كل نار حار فحكم عقلي حصل بمعونة الاحساس بجزئيات ذلك
الحكم والوقوف على علله واما النظريات فقضايا يحكم بها العقل بواسطة لا تغيب عنه عند تصور الطرفين
وهو المعنى بما لازم منضم الى القضية ولهذا سميت قضايا قياساتها معها كالحكم بان الاربعة زوج لانقسامها بمتساويين وبان
واما التجربيات فهي قضايا يحكم بها العقل بانضمام مكرر المشاهدة والقياس الخفي المنتج للقطعيين اليها وهو الوقوع
المكرر على نهج واحد لا بد له من سبب وان لم تعرف ماهيته فكلما علم وجود السبب علم وجود المسبب قطعا وذلك
كالحكم بان السقمونيا يسهل الصفراء واما المتواترات فهي قضايا يحكم بها العقل بواسطة كثرة مشاهدة المخبرين بامر

بامر ممكن مستند الى مشاهدات كثيرة منع العقل تواطئهم على الكذب منضم الى العقل سماع الاخبار والى الغلبة
قياس خفي وهو انه لو لم يكن هذا الحكم حقا لما اخبر به هذا الجمع واما الحدسيات فهي القضايا يحكم بها العقل بحدس
قوي من النفس بزوال جميع الشك ويحصل بمشاهدة العوارض الحكم بان نور القمر مستفاد من الشمس لما رى من
اختلاف اشكالات نوره بحسب اختلاف اوضاعه من الشمس وذلك انه يعلم اذا جاءنا الذي على القمر منفصل الضوء الى
مقابلة الشمس بحدس العقل انه لو لم يكن نوره من الشمس لما كان كذلك فهي كالتجربيات في كثرة المشاهدة ومقارنة القياس الخفي
الا ان السبب في التجربيات معلوم السببية غير معلوم المناسبة وفي الحدسيات معلوم بالوجهين الا ان التوقف عليه
يكون بالحدس دون الفكر والاكتساب من المعلوم الكسبية وسنعرف بعض الحدس في بحث النفس قال واقد حصر في
البديهيات اقول وكذا في المحصل ان الضروريات منحصرة في الوجدانيات وانما قلنا النفع في العلوم كونها غير مشتركة
والحسيات والبديهيات وتبعه صاحب المواقف الا انه ذكر في موضع آخر ان الضروريات هي البست المذكورة والتجربيات
في المحسوسات كالحكم بان كل جسم في جهة واعدد ما في المحصل يتحصل بعضها ان البديهيات تشمل التجربيات نظرا الى ان الاكثر
لما كان لازما لتصور الطرفين فكان العقل لم يحتج الا الى تصورهما والحسيات تشمل المجربات والمتواترات نظرا الى
استناد حكم العقل فيها الى الحس لكن مع التكرر وكذا الحدسيات وثانيها ان كون المجربات والمتواترات والحدسيات
من قبيل الضروريات موضع بحث على ما فصله الامام في الملخص لا سيما في كل منها على ما اعطه قاس خفي وكذا القضايا
التي عدا ثانيها وينازع بعضهم في كون المجربات والحدسيات من قبيل اليقينيات فضلا عن كونها ضروريه بل حصل كثير
العلماء الحدسيات من قبيل الظنيات ثم المحققون من العلماء بان هذه الاربعة ليست من الضروريات على انها
ليست من النظريات ايضا بل واسطة لعدم افتقارها الى الاكتساب الفكري وبهذا يشعر كلام الامام حجة الاسلام
حيث قال العلم الحاصل بالسواد ضروري بمعنى انه لا يحتاج الى الشعور بتوسطه واسطة بعضه الى الواسطة
حاضره في الذهن وليس ضروريا بمعنى الحاصل من غير واسطة كما في قولنا الموجود ليس بمعدوم فانه لا بد فيه من حضور
معدمين احدهما ان هؤلاء مع كثرتهم واختلافاتهم لم يعدهم على الكذب جامع الثاني انهم قد اتفقوا على
الاخبار عن الواقعة كما يقع الى سمع المقدمين والى الشعور بتوسطها وانضمانها اليه وبهذا يظهر ان
النزاع لفظي مبني على تفسير الضروري انه الذي لا يحتاج الى واسطة اصلا او الذي يجد النفس مضطرة اليه
قال فصل المتواترات من قبيل المحسوسات لحس السمع فيجب ان يكون ضروريا بلا نزاع كالعلم بان النار حارة
قلت الكلام في العلم بمضمون الخبر المسموع تواترا كوجود مكة مثلا وهو معلوم لانه مكرر السمع حتى اذا كان المتواتر
خبرا عن نسبة خبر الى ما دون كان العلم بمضمون ذلك الخبر اكتسابيا وفاقا مثلا اذا اخبر الاخبار بان النبي صلى قال
البينة على المدعي واليمين على من انكر فالعلم بان هذا صوت الجرين ضروري ماخوذ من الحس والعلم بان الخبر المنقول
كلام النبي عم هو المستفاد من القضية التي هي من قبيل المتواترات المتنازع في انها ضروري او غير ضروري والعلم
بان البينة تجب على المدعي كسبي مستفاد من ترتب المقدمتين اعني ان هذا خبر النبي عم مضمونه حق ما ثبت من صدقه

بدلالة المعجزات وما يقال ان هذا الحديث صار فمعناه ان الخبر كونه كلام النبي عم متواترا سواء كان هو في نفسه خبرا او انشاء

قال فمنهم من قدح في الحسيات بان الحس قد يغلط كثيرا والجواب انه لا اساس للبطلان فيما لا غلط فيه اقول قد

ثبت اتفاق اهل الحق على ان الحسيات والبديهيات مبادي اول لما عدم جهة على الخبر وانكر ذلك جماعة فمنهم من قدح ذلك

في الحسيات حصر المبادي الاول في البديهيات ومنهم من عكس ومنهم من قدح فيها جميعا والكل من الغرق شبه وفذا هب

الامام فيها بكثير الامثلة ونسبب القول بعدم كون الحسيات من اليقينيات الى اكابر الفلاسفة ورد بان اكثر علومهم اليقينية

مبنية عليها والمبادي الاول الضرورية مستندة اليها على ما صرحوا بان مبادي التجربات والمشاهدات والحدسيات هي

الاحساس بالجزئيات والاوليات بمعونها العيان باستعداد يحصل لقولهم من الاحساس بالجزئيات تلكف نسبب الهيم

القول بانها ليست يقينية واعتذر بان المراد ان جزم العقل بالاحكام الماخوذة من الحس هل يتوقف على شرائط ربما لا يعلم

هي ومتى حصلت وكيف حصلت فلذلك جعلوا اسمان مواضع الغلط في المحسوسات وان اي احكامها يكون يقينيا بها

يكون عرضة صناعة المناظر كما جعلوا البيان للاكل في المعقولات صناعة سوفسطيقا وما ذكر في تجويز الحصل من انه لا حكم

للحس لانه ليس من شانه التاليف الحكمي بل الادراك فقط وانما الحكم للعقل ليس رد الكلام الامام بالمناقشة في ان الحاكم هو الحس

او العقل بواسطة بل بمارت عليه من المقصود حيث قال فالمحسوس من حيث انه محسوس لا يوصف بكونه يقينيا او غير يقيني وانما

يوصف به من حيث مقارنة حكم العقل وح يعبر المنع ان احكام العقل في المحسوسات ليست بحيث لا تقع مع الغلط وبهذا

لا تختص بالمحسوسات لان المعقولات الصرفة قد يقع فيها الغلط ولا يصح نسبته الى الحكماء لصريحهم خلاف ذلك نعم ذكر الامام

انه ثبت بما ذكر من الشبه ان حكم الحس لا يكون غلطا فلا من حاكم آخر فوقه فيصوابه عن خطائه فلا يكون هو الحاكم الاول ورده

بان الحس ليس بحاكم اصلا بل الكل هو العقل وانما استفاد بيان اسباب الغلط فيما اورده الامام من الصور وبعد اعتراف بمنبه

لمن لم سمع او يعترف بالوثوق على الاوليات والحسيات ببيان النقض عن معظم مواضع الغلط ثم اجاله بصوت الصوت

وتخلله الخطاء الى صرح العقل من عرا صعارا الى دليل في الوثوق بالمحسوسات ولا جواب عن شئ من الشكوك الا ما حل

في الاسباب وحصرها وانتفائها ونحو ذلك وحاصل الشكوك انه لا وثوق الى حكم الحس لما في الكلمات فلانه لا يحيط بها

كيف وهي لا تنحصر على الافراد المعتد بها واما في الجزئيات فلانه كثيرا ما يكون حكمه فيها غلطا مان يقع الحكم في المحسوس على خلاف

ما هو عليه مان يرى الصغير كبيرا وما لكس والساكن متحركا وبالعكس الى غير ذلك كما يرى العنبة في الماء كالاجاصة واجزاء من

بعيد كالكوز والعرق في الماء المرئين والالوان المختلفة في الخطوط المحرجة من مركز الراحي الى محيطها عند ادارتها لونا واحدا

ممتزجا من الكل ويرى من في السفينة ساكنة وهي متحركة والشط متحركا وهي ساكن الى غير ذلك والجواب ان غلطه في

بعض الصور لا يبالي في الجزم المطابق في كثير من الصور كما في الحكم بان الشمس مضيئة والنار حارة او العقل قاطع

ما فيه غلط هناك من عرا فتقار الى نظر وان كان ذلك بحسبه امورا لا تعلم على التفصيل وبهذا ما قال في الموقف

ان بعض ما ذكر من الشبه ان لا حرم العقل باحكام المحسوسات بمجرد الحس لا ان لا وثوق بحكمه بما يجزم به كونه اي لا ان يكون

كل ما يجزم به العقل من احكام المحسوسات محتملا اي احتمالا مبنيا على عدم الوثوق بما وقع فيه من الجزم فقول

الحاكم في و

السفينة ؛

وكونه محتملا مرفوع معطوف على ان لا يوثق لا مجرور معطوف على جهة كما توهم او ليس فيه كثير معنى

من قدح في البديهيات قالوا انها فرع الحسيات لان الانسان انما تنبه للبديهيات بعد الاحساس بالجزئيات والتنبه

لانها من المشاركات والمباينات والملازم من القدح في الفرع القدح في الاصل وانما يلزم لو كان الفرع لازما له نظر

الى ذاته ووجه القدح ان جعل التصديق البديهة واعلاما قولنا النفي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان ونحوه

ان الشئ اما ان يكون واما ان لا يكون وتحذا غير موثوق به اما كونه اجلى علي وآما كونه اعلى اي اسبق فلوقف الكل

عليه واستنادها اليه مثلا بلاحظ في قولنا الكل اعظم من الجزء لو لم يكن كذلك لكان الجزء الاخر كاملا وليس بكامل

وفي قولنا الجسم الواحد لا يكون في آن واحد في مكانين انه لو وجد فيهما لكان الواحد اثنين ويكون احد المثلثين كاملا

وليس بكامل وعلى هذا القياس اما عدم الوثوق فلان العلم بجهة مدار القضية وطبيعتها موقف على تصور الوجود

والعدم اعني الكون والا لكون في على تحقيق معنى كون الشئ موضوعا وكونه محمولا وعلى دفع الشبهات التي يورد على الاثبات

وجزم الامور البالغة اثباتيا بالطارد فيه فان عدم الانطارد وحصلت المطالبة موقف اللاح على جهة القضية

لكونها اول الاوايل لزم الدور وكون الشئ نظريا على تقدير كونه ضروريا وهو محال وان سلم انها في جزء الابهام لم يحصل

الجزم بالقضية وهو المرام والجواب ان بديهة العقل حاكمة بها وبجهتها من غير نظر واستدلال في تحصيل النسبة

ولا في دفع الشبه وما يورد من الشكوك لا يورث تردادا في ذلك الجزم ولا يمكن دفعه بالنسبة الى من لا يعترف بالبديهيات

فان شبا اعرضناه وان كشبا بهناه على ان يعترف ويحصل له استعداد النظر واستحقاق المباحثة فمن

اشبه ان هذا التصديق يتوقف على تصور الوجود والعدم وتميزهما وهذا يقتضي الثبوت ولو في الذهن وثبوت

العدم المطلق تناقض ثم لا بد من امكان سلب العدم المطلق ليتحقق الوجود في الجملة فيكون هذا السلب قسما من العدم

المطلق لكونه عدما مضافا وقسما له لكونه رفعا له وسلبا والجواب انه لا استحالة في كون المعنى ثابتا من حيث الذات

والمفهوم وثابتا من حيث الحصول في العقل ولا في كونه قسما من العدم من حيث كونه عدما مضافا وقسما له من حيث المفهوم

وسيجئ لهذا زيادة تحقيق في بحث العدم ومنها ان الوجود ان اخذ في مفهوم المنفصلة محمولا بمعنى ان الحكم اما كان

او ليس بكائن فاما ان يكون وجود الشئ نفس ماهيته فيلزم كون الجزء الاخير في المنفصلة الحقيقية موجبا قطعا وكون الجزء

السلبي نقيضا لان اخلاق السلب ينافض ودوام الايجاب واما ان يكون غيرها فيلزم في الاخبار قيام

الوجود بالليس بموجود ان حد الموضوع خاليا عن الوجود وسلسل الوجودات ان اخذ موجودا وسيجئ بيانه وجوابه

في بحث الوجود وايضا يلزم كون الشئ غيره وهو محال ايضا ويلزم في السلب بعد النفي المستلزم لثبوته وخلو

الماهية عن الوجود المستلزم لقيام الوجود بالمعدوم عند ثبوته لها والجواب انه لا امتناع في كون الشئ متغايرين

باعتبارين محققين على ما تقرر من ان بين الموضوع والمحمول في الاخبار بحسب المفهوم اتحادا بحسب الهوية والمعنى ان ما يقال

له الجسم هو بعينه يقال له الموجود وكذا لا امتناع في كون النفي المطلق ثابتا من حيث الحصول في العقل ولا في قيام بالمحل

موجودا على ما سبجئ ان شاء الله تعالى هذا كله اذا اخذ الوجود محمولا واما اذا اخذ رابطا بان يقال الجسم اما ان يكون اسودا

كان م

او لا يكون امرا وملزم في الجزء الايجابي في الاسئلة وقد سبق نحواه وايضا لما كان المحمول ههنا وصفا للموضوع موصوفيه
وهي وجودية لان معناها الامر موضوعيه وهي عدمية ويتصف بها الجسم ضرورة فنفس الموصوفيات والايتفع
بكونها من الاعتبارات العقلية بل ان الموصوفية نسبة تتقوم بالمتضايفين لا بالمحمول ولان حكم العقل ان لم يطابق
الخارج كان جهلا او باطلا الايجاب تعين ان يكون الصادق دايما هو الجزء السلبي وانتم لا تقولون بذلك
بل يجوزون صدق الايجاب في الجزء والجواب ما سبق من ان صدق السلب كالامر موضوعيه لا يلزم ان يكون عدمية
ولو سلم فتحقيق العدمي لا يلزم ان يكون وجوديا وان الاحكام الذهنية لا تكون صادقة بالاعتبار المطابقة للامر الخارج
وحصول النسب والاضافات في العقل فقط لا يناقي انتسابها الى الامور الخارجية لان معنا ان تلك الامور بحيث
اذا عقلها العاقل حصل في عقله تلك النسب والاضافات ومنها انا لانم عدم الواسطة بين الوجود والعدم سلمنا انها
على انها تعقل بين الكون واللاكون وما ذكر في الواقف من ان المقابلين بهما تتوافى الكثرة فالعدم الخاص يعلم معنا انه قد
يكون كذلك عند الاخبار عن المحسوس بني المعقول يكون شيء لا الى ومنهم من توقف فيها الى الحسيات ايضا
جميعا وهم السوفسطائية قال في تلخيص المحصل ان ههنا من الناس يظنون ان السوفسطائي وهم لهم فقط وموجبة تشعبون اي
ثلث طوائف الادرية وهم الذين قالوا لا ندري شاكون في انا شاكون في هل هو او لا والعنادية وهم الذين يقولون
ما من قضية مدركة او نظرية الا ولها معارضة ومعاوضة مثلها في القبول والعندية وهم الذين يقولون مذهب كل قوم
حق بالقياس الى ضدهم وقد يكون ظرفا للتلفيق حكما بالقياس الى شخصين وليس في نفس الامر شيء بحق والمحققون على ان
السفسطة مشتقة من سوفا اسطا ومعناه علم الغلط والحكمة الموهمة لان سوفا اسم للعلم واسطا للغلط وليس لا يمكن
ان يكون في العالم يتخيلون بهذا المذهب بل كل غالط سوفسطائي في موضع غلطه ثم لا تخفى ما في كلام العنادية والعندية
من التناقض حيث اعترفوا بالحيثية اثبات او نفي سيما اذا تمسكوا ايضا او عوا بشبهة كخلاف الادرية فانهم على التردد
والشك في كل ما يلتفت اليه حتى في كونهم شاكين وتمسكوا امانة لا وثوق على حكم الحس والعقل لما مر من شبهة الوهم
ولا على الاستدلال لكونه فرعها فلم يسع الاطراح التوقف وغرضهم من هذا التمسك حصول الشك والتهمة
لا اثبات امر او نفيه فلهذا كانوا اسهل طريقة من العنادية والعندية والمحققون على انه لا سبيل الى البحث والمناظرة
معهم لافادة المجهول وهم لا يعترفون بمعلوم اصلا بل يصرون على انكار الضروريات ايضا حتى الحسيات والبديهيات
وفي الاشتغال باثباتها الزام لمذهبهم وتحصيل لغرضهم من كون الحسيات والبديهيات عرضة للضرورة بل متعرضة
الى الاكتساب وعندنا لا يتصور كون الضروري مجهولا لاستعداد المعلوم فالطريق معهم التعذيب لو بالنار فلما
ان يعترفوا بالالم وهو من الحسيات وبالفرق بينه وبين اللذة وهو من العقليات وهو بطلان مذهبهم وانتفاء ملتهم
واما ان يصروا على الانكار فيحترقوا وفيه اضمحلال لتاثير شغلتهم وانطفاء لنائرة فتنتهم قال

الفصل الثالث

في النظر اورد فيه سبعة مباحث اولها في بيان جملة لا حاجة في ان كل مطلوب لا يحصل من اي مبدإ اتفق بل
لا بد من مبادٍ مناسبة له والمبادي لا توصل اليه كيف اتفق بل لا بد من هيئة مخصوصة فاذا حاولنا تحصيل مطلوب

مطلوب تصوري او تصديقي ولا محالة يكون مشعورا به من وجه تحركت النفس منه الى الصور الحاصلة عند ما منعطفة من مبدإ
الى صوب الى ان تظفر بما ذهب من الاثبات والوضعيات والطرد والوسطى فتستحضرها متنبهة متيقظة ثم تحرك فيها
لترتهار تبها خاصا تودي الى تصور المطلوب الطبيعة او بوجه غير ما عداه او الى التصديق به نفيا او عكسا بعين ههنا
وكان تحصل باولها المادة وما لها نية الصورة والمبادي من حيث الوصول اليها منتهى الحركة الاولى ومن حيث
الرجوع عنها مبدأ الحركة الثانية ومن حيث التصرف فيها لترتيب الترتيب المخصوص مادة الصانعة وحقيقة النظر في
الحركتين وهما من حيث الحركة في الكيف بتوارد الصور والكيفيات على النفس ولا محالة يكون ههنا كيف توجه فيخالط
وازالة ما عنه من الغفلة والصور المضادة والمانعة وملاحظة المعقولات بوجه البعض وكدف البعض وترتيب
لما حوذ وغاية بقصد حصولها وكثيرا ما يقتصر في غير النظر على بعض اجزائه او لوازمه اكتفاء بما يعد امتيازه او حصولها
على ذلك ويقال هو وكزة الذهن الى مبادي المطلوب او وكزته عن المبادي الى المطالب او ترتيب المعلومات للتادي
الى المجهول ويراد بالمعلوم المحضور عند العقل مع الظن والجهل المركب ايضا وبالمجهول المعرف بالفصل وطلبا في صحة
وجودها بناء على انه يكون بالمسمى كالناطق والضاحك وبه شابهة التركيب والترتيب بين الموصوف والصفة او
بحصل التفسير للنظر المشتمل على التاليف والترتيب لتوزه التعريف بالمفرد فلا يفرد وجوده وبعدا ما قال ابن سينا ان
التعريف بالمفرد تزر حداج والامام ذكر مكان المعلومات التصديقية بناء على ما ذهب اليه من امتناع اكتساب التصورات
وكثيرا ما يجعله عبارة عن نفس العلوم المرتبة ومن قال رتب امور معلومة او مظنونة للتادي الى مجهول اراد بالعلم التصور
والتصديق الجازم الثابت على ما هو معنى العلم والظن ما يقابل اليقين فيتناول الظن الصرف والجهل المركب
والاعتقاد على ما صرح به في شرح الاشارات وح لا يرد ما ذكر في المواقف من ان هذا ليس تفسيرا للنظر الصحيح
والالزام ان يعد الظن بالمطابقة لخروج الفاسد من حده المادة المظنونة الكاذبة وان يعال بدل التادي بحيث
يؤدي لخروج الفاسد من جهة الصورة بل المطلوب النظر ومقدماته لا يكون معلومة ولا مظنونة بل مجهولة جهلا مركبا او بسيطا
التفسير للامكون جامعا وقد يعتبر بلاحظ المعقول لتحصيل المجهول ويراد بالمعقول الحاصل عند العقل وان
كان اكثر تصورا كان او تصديقا جليا او ظنيا او جهلا مركبا فلا يعود الى شيء من التكلفات السابقة وفي كلام الامام
ان نظر البصيرة كشبه شيء بنظر البصر فكما ان من يريد ادراك شيء ببصيرة يقطع نظره عن سائر الاشياء ويحركه
حدقته من جانب الى جانب الى ان يقع في مقابل ذلك المبصر كذلك من يريد ادراك شيء ببصيرة يقطع نظره
عن سائر الاشياء ويحرك حدقة عقله من شيء الى شيء الى ان يحصل له العلوم المرتبة الموصلة الى ذلك المطلوب وهما
يقال النظر لحركة الذهن عن المعقولات بوجه اخلاء عن الصوارف والشواغل العايقة عن شراق النور الالهي الموجب
لحصول الخط او تحديق العقل نحو المعقولات طلبا لما يعوزه ليفيض ان الخط عليه ولما كان امتياز النظر عن سائر
وكانت النفس بالغة في غاية القصور حتى ان كثيرا ما يمنع تقاصيره لاجل عن اشارة الباري وهب المتكلمون الى لفظ
الفكر الذي يطلب به علم او ظن والمراد بالفكر حركة النفس في المعاني واحضار بعد المعاني التحمل على ما قال في شرح الاشارات

ان الفكر قد يطلق على جركة النفس بالقوة التي آلتها مقدم البطن الاوسط من الدماغ اي لو كانت اذا كانت تلك
الحركة في المعقولات واما اذا كانت في المحسوسات بعد سمي تخيلا وقد مر في المواقف ان الاولى ان يقال ان
الصواب ما ذكره في شرح الاصول انه انتقال النفس في المعاني استقلالا او قصدا كما انه اخر بالقصد عن الحدس وعن
سائر حركاتها لا عن قصد وما لحملها هو بمنزلة الجنس للنظر على ما قال امام الحرمين ان الفكر قد يكون لطلب علم او ظن نسبي
نظرا وقد لا يكون كاشفا حد النفس فسقط اعتراض الامدي بان لفظ الفكر زائد لان بادي الحد مغن عنه واعلم
انه لم يجعله جزءا من الحد بل كانه قال النظر الفكر الذي يطلب به علم او ظن وان كان صحيحا من جهة ان الفكر في الاصطلاح
المشهور كما مر اخص من النظر لا عم منه لسمع تفسيره بما يطلب علم او ظن لكنه بعيد من حيث ان العبارة لا تدل عليه اصلا
ولم يتعهد في المعقولات ان يقال الانسان البشر الذي هو حيوان ناطق صلاحا على ان يجرد خواص الذي يطلب به علم
او ظن لا يصلح تفسيرا للنظر والفكر الا بتكلف واما اخر منه مال الظن فلا يكون مطابقا وهو جهل يمنع ان يكون مطلوبا
فقد وقع بان المطلوب هو الظن من حيث انه ظن وهو لا يستلزم طلب الاخص اعني حصول الظن لجواز طلب الجهل في عبارة
القاضي ابي بكر علما او غلبة ظن واعترض بانه لا يتناول ما يطلب به اصل الظن واجاب الامدي بان كلا من طلب العلم
وطلب الظن وطلب غلبته خاصة للنظر ولا خلل في الاقتصار على بعض الخواص ورده في المواقف بان هذا انما يكون
في الخاصة الشاملة وقد ان خواص المسئلة ليس كذلك وبهذا لم يخرج الاقتصار على قولنا يطلب به علم لخروج ما يطلب به ظن
بل وجب في توصيف الشيء بالخواص التي لا يسبق كل منها الا بعض افرادها ان يذكر الجميع ليطابق التعريف تحصيلا
لخاصة شاملة لكل فرد اي كونه على احد الاوصاف وبعضه كلها او ليبان انهام الحدود للابهام والترديد لبيان التقييد
فاجاب بان الظن هو المعبر عنه بغلبة الظن لان الرجحان ما وجد في حقيقة ادنى لاعتماد الراجح وهذا عذر غير واضح لان اعتبار
رجحان الحكم في حقيقة لا يصلح مصححا او باعتبار المعبر عنه برجحان الظن اللهم الا ان يراد اضافة الغلبة اليه لاختصاص
الرجحان المعتبر في الظن وبسبب من اضافته للمصدر الى الفاعل عنى كون الظن غالبا راجحا ويقال ان
كلا من المسلك خاصة شاملة اذ ليس المراد طلب العلم او الظن بالفعل بل ان يكون الفكر بهذه الحيثية وذلك بان
يكون كذلك في المعقولات لتحصيل مبادي الخط فالفكر الذي يطلب به العلم هو الذي يطلب به الظن او غلبته فلا يمنع
الانعصار المبحث الثاني النظر سواء جعلناه نفس الترتيب او الحركة المتعلقة المستدعي علوما مرتبة على
هيئة مخصوصة ينتهي الموصل منها الى التصور معرفا والى التصديق دليلا ويكون العلوم اي الامور الحاصلة
مادة لذلك الموصل والهيئة الحاصلة صورة له وقد يضاف ان الى النظر بهذه الملابسة او املاقا للفكر والنظر على
العلوم المرتبة كما في عبارة الامام وبهذا معنى كلام المواقف ان لكل من ما ذكر وصول ثم السابق في عبارة
البعض ان الصورة هي ذلك الترتيب الا ان المصنف على ان الترتيب هو ان يكون بعض اجزاء المجموع عند البعض
وضع ما تجعلها هذه الحيثية والصور هي الهيئة الحاصلة من ذلك الترتيب سميها بذلك انتهى واحد والتفويض صحيح
المادة والصورة فالنظر الصحيح يؤدي الى الخطأ والفاسد لا يؤدي اليه وصحة المادة في المعرف ليكون المحدود

في معرض الجنس حسنا للماهية وفي معرض الفصل فصلا لها وفي معرض الخاصة خاصة شاملة لازمة وان يكون المذكور في
الحد التام الجنس والفصل القريبين الى غير ذلك من الشرائط وفي الدليل ان يكون المقدمات مناسبة للمطلوب
قطعا او ظنا او فرضا بحسب الجدل كما بين في الصناعات الخمس وصحة الصورة في المعرف ان يعدم الاسم المقيد
بالفصل او الخاصة تحت يحصل صورة وحدانية موازية او مميزة بصورة الخط وفي الدليل ان يكون على الشرائط المعتبرة
في الانتاج على ما فصل في ابواب القياس والاستقراء والتمثيل من المنطق وظهر ان في تقسيم النظر الى الصحيح والفاسد
باعتبار المادة والصورة تجوزا فلا يعد تقسيما الى الجلي والخفي بهذا الاعتبار ايضا فان اجزاء كل من المعرف والدليل
قد يكون ضرورية مع تفاوت في الجلاء وقد يكون نظرية تنتهي الى الضروري بوسائط اقل واكثر وكذا الصورة الهيئة
للاشكال وعبارة المواقف ما توهم اختصاص التجوز بانقسام النظر الى الجلي والخفي واختصاصه بالدليل دون المعرف
وجوابنا انقسام النظر الى الصحيح والفاسد باعتبار المادة والصورة على تفسيره بالترتيب والصحيح المقرون بشرائطه
قال الامام لا نزاع في ان النظر قد يطلق ويراد به الفكر وانما النزاع في افادة اليقين فانكره السمنية مطلقا وجمع من الفلاسفة في الالهيات
والطبيعيات حتى نقل عن ارسطو انه قال لا يمكن تحصيل العلم في المباحث الالهية انما العامة القصوى فيها الاخبار الاولى
والاطلاع وبهذا اقرب بان يكون محل النزاع اذ لا معنى لتردد في ان الحاصل من ضرب الاثنين في الاثنين اربعة
وبالجملة لما كان مقصود الامام الرد على المنكرين اقتصر على ان النظر المفيد للعلم مطلقا او في الالهيات موجود في الجملة
وانما قصد الآمدي اثبات قاعدة مطردة على الاطلاق ليرتب الحجة الصحيحة العادرة عنها في اكتساب العلوم اقتصر
الى اثبات الموجبة الكلية فعند النظر بكونه في القطعيات او النظري الظني لا يفيد العلم وقد مر ان الاطلاق الصحيح
سني من اضداد الادراك كالنوم والغفلة والموت فانه لا علم ولا ظن انصا وحمل كلام الامور المذكورة على
الادراك على ما هو راي المتكلمين وان لم يوافق اصطلاح الفلاسفة وترك السعيد التقطع اسمعنا عنه بذكر الصحيح
اذ النظر في الظن لطلب العلم يكون فاسدا من جهة المادة حيث لم يناسب المطلوب ولعدم وصول النظر المطلوب به التصور
بهذا وقد فسر كلام المتكلمين انهم يريدون بالعلم والنظر عند الاطلاق ما يحصل التصديقات وان ما ذكر من انه في قولهم
العلم صفة يوجب عزا لاكمال النقيض والنظر فكر يطلب به علم او ظن انه نوع التصور والتصديق يكلف منا
بحمل صوله عقيب شهر الى كيفية افاده النظر للعلم عندما هي كلية يوجب العلم عقيب تمام النظر بطريق اجراء العادة الى
تكرر ذلك وايما من عزر وجوب بل مع جواز ان يخلقه على طريق خرق العادة وذلك لما سيجيء من استناد جميع الحادثات
الى قدرة الباري واختياره ابتداء واثرا الحادث لا يجب ان يكون واجبا لما ثبت بهذا المذهب وهو ان منهم من
جعل نفس القدرة القديمة من غير ان يتعلق بها قدرة العبد وانما قدرة على احداث المقدور وملاحظة وجود النتيجة
عندها بالقوة ومنهم من جعله كسبا مقدورا له عند المعتزلة بطريق التولد ومعناه ان يوجب فعل فاعل فعلا آخر
لكونه اليد لكونه المفتاح فالنظر على اي تفسير فسر فعل الناظر يوجب فعلا آخر له هو العلم اذ معنى الفعل ههنا الاثر
الحاصل بالفاعل للنفس الذي يترتب والاعتراض بان العلم ليس بفعل وكذا النظر على اكثر التفاسير الا ترى ان

الحكم ايضا ليست كذلك وقد اتفقوا على ان وكز اليد ووكز المفتاح فعلان للفاعل واحد وقد مر بعض صحابنا
بعد ابطال التوليد مطلقا على بطلانه ههنا بان تذكر النظر لا يولد العلم اتفاقا فكذا النظر ابتداء لاشتراكهما في النظرية واعترض
بان هذا لا يفيد المقصود لكونه عايدا الى القياس الشرعي وان ادى بصورة قياس منطقي بان يقال لو كان النظر مولدا لكان
يذكره مولدا لعدم القرن واللازم باطل وفاقا ولا الزام لانهم انما قالوا بالحكم اعني عدم التوليد في الاصل اعني
في التذكر لعلة لا توجد في الفرع اعني ابتداء النظر وهي كونه حاصلا بغير قدرة العبد واختياره لو كان التذكر بقصد العبد كان
مولدا فيصير الحاصل ان هذا قياس مركب وهو ان يكون حكم الاصل متنفعا عليه من المستدل والخصم لكن تعلل عند
كل منهما بعلة اخرى والخصم منع منع وجود الجامع من الاصل والفرع اذ ابتداء النظر لا شارك تذكره في عدم المقدور به
ومنع وجود الحكم في الاصل اي لانم ان التذكر لا يولد العلم عند كونه بقدرة العبد وانما ذلك عند كونه ساقطا للاختيار
من غير قصد العبد فانه يكون فعل الله يخلق بتولد العلم عنه ايضا كما ان فعل الله تعالى يخلق تكليف العبد به وفي نهاية العقول
ما يشعر بان علة عدم التولد في التذكر هو لزوم اجتماع المؤثرين على اثر واحد لانه قال التذكر عبارة عن وجود
علمين احدهما العلم بالمقدمات التي سبقت والآخر العلم بانه كان قد اتى سلك العلوم فليس احد العلمين بالتوليد من
الآخر فيلزم ان يكون كل منهما مولدا للعلم بالنتيجة وهو محال ليكون العلم بهو لزوم حصول الحاصل اذا التذكر انما
يكون بعد النظر وقد حصل به العلم وعلى هذا لا يكون التذكر مفيدا للعلم اصلا وعند الفلاسفة نظري لوجوب قيام
الفاعل مع دوام الفاعل وذلك ان النظر بعد الفحص لغيبة ان العلم عليه من عنده واهب العطور الذي هو كالعقل
الفعال المتنقش بصور الكائنات المفيض على نفوسنا بقدر الاستعداد عند اتصالها به ونحوا ان اللوح المحفوظ
والكتاب المبين في لسان الشرع عبارتان عنه وههنا مذهب آخر اختاره الامام الرازي وذكر في الاسلام للغزالي
رح انه المذهب عند اكثر اصحابنا وهو ان النظر يستلزم العلم بالنتيجة بطريق الوجوب الذي لا ينفك عنه لكن لا بطريق
التوليد على ما هو رأي المعتزلة وهذا ما نقل عن القاضي ابي بكر وامام الحرمين ان النظر يستلزم العلم بطريق الوجوب
من غير ان يكون النظر علة له ومولدا وصرح بذكر الوجوب لسلا يحمل الاستلزام على الاستتباع العادي مصورا هذا المذهب
الاول وقد صرح الامام الغزالي بان هذا مذهب اكثر اصحابنا والاول مذهب بعضهم واستدل الامام الرازي على الوجوب
بان من علم ان العالم متغير وكل متغير ممكن رفع ضروري بديهي بين العلمين في الذهن جميعا ان لا نعلم ان العالم ممكن والعلم بهذا
الامتناع ضروري وكذا في جميع اللوازم مع الملزوم وقد علم بطلان التوليد مان العلم في نفسه ممكن فيكون مقدورا لله تعالى
وقوع نفر قدرته متوجها عراض الموقف عليه لما كان فعل القادر المختار امتنع ان يكون واجبا فانه الذي ان شاء فعل وان
شاء ترك من غير وجوب عليه وعنه لا يقال المراد بالوجوب الاختياري على ما سبق لانا نقول مع هذا لا نسلم
لانه لا يتصور ان لا يتعلق القدرة والاختيار بالمكون هذا هو المذهب الاول بعينه والجواب ان وجوب الاثر كالعلم مثلا عند
انعكاسه على اثر آخر كالنظر لا يأبى في كونه اثرا للمختار وجايز الفعل والترك مان لا يخلقه ولا يلزم منه لا بان يخلق الملزوم ولا يخلقه
كسائر اللوازم الممكنة مثل وجود الجوهر لوجود العرض وكذا ان جواز الترك اعم من ان يكون بوسط او لا بوسط وان جواز ترك

ترك المقدور لا يمتنع ان يكون مشروطا بما يرتفع عند ما يرتفع هو ايضا مقدور وهذا كالمتولدات عندهم من تحول من الحركة
بكونها بقدرة العبد وانما الممتنع ان لا يختار انفكاكه عن الملزوم فرضا لا يمكن من تركه اصلا ولو صح هذا الاعتراض لارتفع علم
اللزوم من الممكنات فلم يمكن تعقل الابوين مستمرا فالمتصور الابوة وجود العرض مستمرا لوجود الجوهر الى غير ذلك
الحاصل ان لزوم العلم للنظر خفي عندهم حتى صح انفكاك تصور الاب عن تصور الابن وعادي عند الاولين
حتى لا يصح الانفكاك نظرا حتى خرق العادة كما لا خوارق للاولين والى مذاهب الملة لاصحابنا اشار في المتن بقوله عادة
مع الكسب او بدونه او لزوما حقيقيا فان قيل تقرير السؤال ان الحكم بان النظر يعد العلم اما ان يكون ضروريا
او نظريا وكلاهما باطل اما الاول فلانه لو كان ضروريا لما وقع فيه الخلاف العقلاء كسائر الضروريات ولكان مثل قولنا
الواحد نصف الاثنين في الوضوح من غير تفاوت لكن التفاوت دليل الاحتمال والاشتباه وهو بين في الفرقة
وكلا الامرين منتف لوقوع الاختلاف وظهور التفاوت واما الثاني فلانه لو كان نظريا لكان اثباته بالنظر وفيه
دور من جهة توقفه على الدليل وعلى استلزامه المدلول وهو معنى الافادة وسابقه من حيث كونه معلوما لكونه وسيلة
وليس بمعلوم لكونه مطلوبا وهذا معنى قولهم اثبات النظر بالنظر تناقض قلنا نختار الشق الاول قوله لا نسلم
العلم بها مستفاد من النظر قلنا لم لا يجوز ان يعلم المقدمات عرضة بعد العلم النتيجة وهذا انما يرد على كون النظر مفيدا للعلم لا على
العلم بذلك فالموقوف هو التصديق والموقوف عليه هو التصديق وهذا كما ان تصور الاعم يستفاد من
الاخص اي الازمة يعني انها تتصور بتصور وان لم يعلم الاختصاص والملزوم قلنا مبنى الكلام على ان اللازم في القياس
هو صدق النتيجة والملزوم صدق المقدمات المرتبة واما التصديق بالنتيجة عين العلم بحقيقتها وانما يستلزم التصديق
بالمقدمات لطرقه وبكونها مستلزمة للحط بديهة او اكتسابا على ما تقرر من ان العلم بتحقق اللازم يستفاد من العلم بالملزوم و
بحصص الملزوم وهذا بخلاف التعريف بالخاصة فان اللزوم يصح بين التصورين حتى لو كان التصديق بالمقدمات
مع التصديق بالنتيجة كذلك سقط السؤال وتقرير الجواب انا نختار انه ضروري ولا نسلم امتناع الاختلاف والتفاوت
في الضروريات بل قد يختلف فيها جمع من العقلاء لخفاء في تصور الاطراف وعسر في تجريدها عن اللواحق المانعة عن ظهور
الحكم وقد يقع فيها التفاوت لتفاوتها في ذلك وفي كثرة التفاوت والنقل لها او لخفاء ان نظري ست بنظر مخصوص
ضروري المقدمات ابتداء او انتهاء من غير لزوم دور او تناقض بان يقال في قولنا العالم متغير وكل متغير
حادث ان هذا القريب المخصوص او العلوم المرتبة نظرا ذا معنى لسوى ذلك ثم انه يفيد بالضرورة العلم
بان العالم حادث ينتج ان ربما يفيد العلم على ما ادعاه الامام وان سلمنا امتناع الخاصة الكلية على ما
ادعاه الآمدي قلنا معلوم بالضرورة ان هذه الافادة ليست بخصوصية هذه المادة بل بعموم النظر المخصوص
مادة وصورة وكونه على شرايطه فكل نظر يكون كذلك يفيد العلم وهو المطلوب وهذا ما قال امام الحرمين رح انه لا يبعد
في اثبات جميع انواع النظر سوى منها بثبت نفسه وغيرين الا انه لما اعترف باثبات الشيء بنفسه اعترض
الامام الرازي بان فيه تناقضا وبعدما على نفسه وجوابه ان نفس الشيء بحسب الذات قد تغايره بحسب الاعتبار

فيحتاج في الاحكام كهذا النظر الذي اشتبه بكون كل نظر مفيدا للحكم فانه من حيث ذاته وسببه ومتقدم ومعلوم ومن
حيث كونه فردا من افراد النظر مطلوب ومتاخر ومجهول وبعضها ان الموقوف عليه المجهول المطلق النظر هو القضية الموجبة المهملة او
الموجبة الكلية التي هو ان موضوعها مفهوم النظر اعني قولنا النظر يفيد العلم او كل نظر معرون بشرايطه يفيد العلم وما ذكر
عليه المعلوم بديهة هو القضية الشخصية التي موضوعها ذات النظر المخصوص اعني قولنا العالم متغير وكل متغير حادث
يفيد العلم بان العالم حادث من غير اعتبار كون هذا الموضوع من افراد النظر فلا يكون الشيء الواحد بالاعتبار
متقدما على نفسه ومعلوما حين ما ليس بمعلوم لبلزم الدور والسابق اصل الباب ان الحكم بالشيء على الشيء قد يحتاج
لوازمه من الاستعانة عن الدليل او الاعتبار به او الى البديهة او الى الاحساس وغير ذلك باختلاف التعبير عن المحكوم عليه
مثلا اذا حاول الحكم على العالم بالحدوث فربما يقع التعبير عنه بما يجعل الحكم غير مفيد اصلا كقولنا كل موجود بعد
العدم حادث او مفيدا بديهيا كقولنا كل ما يقارن تعلق القدرة والارادة الحادث فهو حادث او مفيدا
كسبيا كقولنا كل متغير فهو حادث وبهذا يحل ما ورد على الشكل الاول من ان العلم بالنتيجة يتوقف على العلم بالكبرى
الكلية التي من جملة افراد موضوعها موضوع النتيجة لزم توقف النتيجة على نفسها وكونها معلومة قبل ان تعلم وسيأتي
وذلك لان معلومية الحكم كحدوث العالم من حيث كون المحكوم عليه من افراد الاوسط كالمتغير لا سابق عليه من جهة كونه
من افراد الاصغر اعني العالم فان قيل لا نسلم في ان كون النظر مفيدا للعلم ضروري في الشكل الاول نظري في
باقي الاشكال فكيف يصح اختيار انه ضروري مطلقا على ما ذهب اليه الامام الرازي او نظري مطلقا على ما ذهب اليه المحقق الطوسي
قلت الكلام مما عنوان الموضوع هو النظر مقال هو النظر او كل نظر مشتمل على شرايطه يفيد العلم وما ذكر
من التفصيل قطعا انما هو في الخصوصيات مثل قولنا العالم متغير مع قولنا وكل متغير حادث ولا شك ان الاول من القديم المتغير
قال العلم بافادة الاول ضروري وكذا نظري على ان هذا التفصيل انما هو بالنظر الى ترتيب المقدمتين ووضع
الحد الاوسط عند الحدين الآخرين واما بعد حصول جميع الشرايط فالحكم بافادة كل من خصوصيات النظر العلم ضروري
في جميع الاشكال على ما راه بعض المحققين من ان من جملة الشرايط ملاحظة جهة دلالة المقدمتين على الخط وكيفية اندراجه
فيها بالفعل حتى قال الامام فخر الاسلام ان هذا هو السبب الخاص لحصول النتيجة بالفعل ومدونه ربما يدخل عين
النتيجة مع حصول المقدمتين كما اذا راى بغلة مستقى البطن فتوهم انتقال من ملاحظة انها بغلة وكل بغلة عاقر فلا ضناء
في انه من ملاحظة جهة الانتاج والعقم كيفية الانتاج بينا وكالاشكال في الجملة حتى ذهب بعض اهل
التحقيق الى ان الكل يرجع الى الشكل الاول بحسب التعقل وان لم يمكن من حيث العبارة فيه وتمام تحقيقه
في شرح الاصول لصاحب الموقف ثم كلام القوم هو ان العلم بكون النقطع الانتاج شرطا لانتاج ضروري
وعدم البغلة تنبه عليه ومنع الامام على ما قال انه ذلك انما يكون عند حضور احدى المقدمتين فقط واما عندما جميعا
فلان امكان الشك في النتيجة مكابرة واستدلاله على بطلان ذلك بان الانتاج لو كان معلوما معتبرا للمقدمتين كان
مقدمة اخرى مشروطة في الانتاج فنقل الكلام الى كيفية انتاجها مع الاولين ونفضي الى اعتبار ما لا نهاية له من

اذا اخذ به

من المقدمات ضعيف لانك ملاحظة كيفية نسبة المقدمتين الى النتيجة لا قضي جواز القياس بكون مقدمة
على انه لو سمي مقدمة او جعل عبارة عن التصديق بكون الاصغر بعض جزئيات الاوسط التي حكم على جميعها بالاكبر فلا
يلزم ان يكون لها مع المقدمتين هيئة واندراج يشترط بها العلم بحصول جميع مقدماته العلم بالنتيجة لما يمكن حصول النتيجة مع
لا يمكن حضور المقدمتين كيف تتوقف بل لا بد من ترتبها على هيئة مخصوصة هي الجزء الصوري التي تكون على ضرب
من الضروب المنتجة وانه لا يجتمع ذلك في غير الشكل الاول من سائر اللزوم بالخلف والعكس ونحوهما حتى لو
احضرت المقدمتان في حديث البعد على هذا الشكل الرابع لم يمنع الشك فالم يعكس الترتيب مثلا فان المشاغ
في هذا المقام قلت معنى ان حصول العلم بالنتيجة بعد تمام القياس مادة وصورة بمعنى حضور المقدمتين على
هيئة مخصوصة منتجة مشروط بملاحظة بالكيفية فيما بين المقدمتين ونسبة النتيجة اليهما وكيفية اندراجهما فيها بالقوة
ويكون ذلك في الشكل الاول بجرد الالتفات وفي البواقي بالانتباه وبرجع الكل الى بيان الاثبات او النفي هو الواسطة
ملزوم للاثبات او النفي هو الحد على ما هو صيغة الشكل الاول ويكون طرق البيان التحصيل هو الشرط ومن ههنا انكشف
بعض الباحثين على هذا الاشتراط معاوقات الاشكال في الانتاج وضوحا وضاء الا انه لم يخرم بذلك لان
كون طرق البيان التحصيل هذا الشرط ليس بقطعي لجواز ان يكون هي نفسها شرايط العلم بلزوم النتائج التي هي
لوازم الاشكال بعلم لزوم بعضها بلا واسطة خفي او اخفى وقد تقرر الاستدلال بان المقدمتين المعينتين قد تحذ
منها اشكال من الانتاج كقولنا العالم متغير وكل متغير حادث وآخر غير من كقولنا كل متغير حادث والعالم
متغير فلو لم يكن للهيئة مدخل في لزوم النتيجة لما كان كذلك لانحاد المادة وكاجاب بان اللازم متعدد وهو العالم
حادث وبعض الحادث هو العالم فجوز ان يكون لزوم احدهما مع انحاد الملزوم ولو اخذ اللازم واحدا
هو قولنا العالم حادث فاستنتاجه من شكل آخر لا يتصور الا بتغير احدى المقدمتين او كليتهما كقولنا بعض
المتغير هو العالم وكل متغير حادث من الثالث او وكل حادث متغير من الرابع اذا صدق العكس كليا
بتعدد المادة ولا يمنع ان يكون اللزوم للبعض اوضح وانت بعد تجويز كل النزاع خبير بحال هذا التقرير لانه
الاستدلال معاوقات الاشكال يفيد القطع بهذا الاشتراط لان القياس المقرون بالشرايط ملزوم النتيجة قطعا
واللازم يمتنع انفكاكه عن الملزوم فلو لم يكن التقطن كلية الانتاج شرطا معاوقات الحصول بان يحصل في البعض
بجرد الالتفات وفي البعض بوسط خفي او اخفى لزم استواء جميع الضروب المنتجة في حصول النتيجة عند حصولها
ضرورة امتناع انفكاك اللازم عن الملزوم المستجمع لشرايط اللزوم لانا نقول قد مر ان لزوم
الشيء والعلم بلزومه فالضروب والاشكال متساوية في لزوم النتائج اياما بمعنى جعلها في نفس الامر على تقدير
جعلها واما المعاوقات في العلم بذلك وشروطه معاوقة الحصول كالالتفات والانتباه فلا يلزم ان
لم يكن التقطن كلية الانتاج من حيث ذاتها اجيب للمخالف بوجوه واما لم يورد السبعة السابقة في حين
الوجوه لانها لنفي ان يكون التصديق الحاصل عقيب النظر علما مطلقا او في الطبيعيات والالهيات او في الالهيات

عاصية على ما ذكره الامام من انه لا نزاع في افادة النظر الظن وانما النزاع في افادته العلم الكامل وينبغي ان لا يكون
المخدومات محل النزاع الخلاف والشبهة السابقة لعني كون النظر مفيدا للتصديق مطلقا الوجه الاول ان العلم بان
الاعتقاد الحاصل عقيب النظر حاصل ان كان ضروريا لم يرتفع عقيب النظر خلاف ذلك اولم يظهر بعد هذا
خلاف ذلك لامتناع ان يقع او يظهر خلاف الضروري واللازم باطل لان كثيرا من الناس لا يحصل عقيب
نظرهم الا الجهل وكثيرا ما يكشف النظر خلاف ما حصل من نظره ويظهر خطاؤه ولذلك سهل المذاهب في ان كان
نظريا افتقر الى نظر آخر ليفيد العلم بانه علم وليس وربما كان ذلك ضروريا ولا يظهر الخلاف من هذا النظر
او بعده او الكلام في النظر الصحيح واللازم الممنوع قطعا او كان ذلك نظريا ولا يفتقر الى نظر آخر فان
النظر الصحيح كما افاد العلم بالمعرفة افاد العلم بان ذلك علم لا جهل او ظن وكذا افاد العلم لعدم المعارض اذ لا تصور
المعارض للنظر الصحيح في القطعيات وبهذا يندفع شبهة اخرى وهي ان النظر لو افاد العلم فلا بد من ان يكون مع
العلم بعدم المعارض اذ لا جزم مع المعارض لم انه ليس بضروري او كما يظهر المعارض بل نظري يفتقر
الى نظر آخر موقوف على عدم معارض وتسلسل ولو كان العلم بانتفاء المعارض معناه انه يجوز ان يكون ضروريا ولا ظهور
المعارض بعد النظر الصحيح وان يكون نظريا ولا يتوقف على نظر آخر وههنا بحث تطلبه على في آخر المقصد الثاني من
الطوالع ههنا تصور صحيح قال العلم الحاصل عقيب النظر اما ان يكون ضروريا او نظريا وكلاهما باطل وكانه على حذف
المضاف اي علمية العلم الحاصل عقيب النظر اعني كونه علما وهذا صحيح منه اختيارا نه ضروري والا فاطل سلمنا
بالنظر لا يكون ضروريا الا بمعنى ان ينضم الى الجزم به الجزم بالمقدمات لكن بهذا المعنى لا يقابل النظري الثاني
ان النظر مشروط بعدم العلم بالمطلوب لئلا يلزم طلب الحاصل فلو كان معدا للعلم اي مستلزما له عقلا او عادة لما كان كذلك
بداهة جواز امتناع كون الملزوم مشروطا بعدم اللازم وردبان معنى الاستلزام ههنا الامتناع عقلا
او عادة بمعنى انه يلزم حصول العلم المطلوب عند تمام النظر فالملزوم للعلم انتهاؤه والمشروط بعدم العلم ابتداؤه الثالث
لو افاد النظر العلم بمعنى لزوم عقيبه عقلا او عادة لقبح التكليف بالعلم لكونه غير الضروري في الخروج عن العهدة للاضطرار
على تحقق الثواب والعقاب واجيب بعد تسليم قاعدة القبح بمعنى ان التكليف انما يكون بالافعال دون الكيفيات والانفعالات
والعلم عند المحققين من الكيفيات دون الافعال بانا لا نكلف الا بتحصيله وذلك بصرف القلب والنظر واستعمال الحواس وكان هذا مراد الآمدي بما قال ان التكليف مع ما هو المنظور فيه ليقبح بل النظر
وهو مقدور والا فلا معنى لوقوع التكليف بمقدوره الصانع وجوارحه ونحو ذلك وبالجملة العلم النظري مقدور التحصيل
والتارك مخالف للضروري ولزومه بعد تمام النظر لا ينافي ذلك ومن ههنا امكن ان يقال العصمة للنظر اعتبار النقيض لخلاف
المقتضى البديهة الرابع ان اوائل الاسماء الى الانسان اتصالا ومناسبة فهو سبحانه الى تعريفه اياها بقوله انا وقد كثر فيها الكلام
ولم يحصل من النظر الجزم بانها هذا الهيكل المخصوص او اجزاءه الطيفة سارية فيه او جوهر مجرد متعلق
به او غير ذلك فكيف فيما هو ابعد كالسموات والعناصر وعجائب المركبات وابعد كالجزءات والاكيا من مباحث الذات

الذات والصفات اجيب بان ذلك انما يدل على صعوبة تحصيل هذه العلوم بالنظر لا على امتناعه والمتنازع هو
الامتناع لا الصعوبة الى الحس بل وانما ورد النظر لتحصيل العلم اي التصديق في الالهيات لكان شرطيه وهو التصور محققا
لكنه متكلف للضرورة فظاهر اما بالكسب فلان الجدل يمنع لامتناع المركب والرسم لا يفيد تصور الحقيقة واجيب بان الرسم قد
يفيد تصور الحقيقة وان لم يستلزمه ولو سلم فيكفي التصور بوجه ما لان دليل العلم بوجود الواجب هو الاساس في
الالهيات ولا يمكن الاكتفاء بالنظر لانه يستدعي دليلا يعيد امرا ومدلا عليه وذلك انما ينفي ثبوت الصانع او العلم به والا
لما كان دليلا عليه فان كان الاول لزم من انتفاء انتفاؤه ضرورة انتفاء المفاد بانتفاء المعيد وان كان الثاني لزم
من عدم النظر في الدليل ان لا يكون دليلا لان هذا وصف ثابت للعرض الا بالاضافة الى المدلول الذي فرضناه
العلم وهو منتف عند عدم النظر واجيب بانا لا نعني بكون الدليل مفيدا الشيء وموجبا له انه بوجوده وحصوله على ما هو
شان العلل بل انه بحيث متى وجد وجد ذلك الشيء ومتى نظر فيه علم ذلك الشيء وحاصله ان وجوده مستلزم بشؤم النظر فيه
مستلزم للعلم به ومعلوم ان انتفاء الملزوم لا يوجب انتفاء اللازم وان عدم النظر فيه لا ينافي كونه بحيث متى نظر فيه علم المطلوب
وارد على جميع الوجوه بل على كل ما يحتج به لاثبات ان النظر لا يفيد العلم ان يكون النظر غير مفيد للعلم ان كان نظريا فاسدا
من شيء من الامور التي جاز طرو الفساد عليها فان النظر قد افاد العلم في الجملة وان كان ضروريا والوجوه المذكورة منبهة عليه لزم
خلاف اكثر العقلاء في الحكم الضروري وهو باطل بالضرورة وانما الجائز خلاف جمع من العقلاء وهو لا يستلزم جواز
خلاف الاكثر فان قيل نحن نعترف بان الاحتجاج لا يفيد العلم لكن لما انتجم على الافادة انتجم على نفي الافادة معارضة
للفاسد بالفاسد قلنا ما ذكرتم من الوجوه ان افاد توقفا وكلاما كان النظر مفيدا المطلوب وان لم يفد كان
لغوا وبقي ما ذكرناه سالما عن المعارض

للعلم وهو م

واما النظر الفاسد فالعقليون على ان النظر الصحيح المقرون بشرائطه
يستلزم العلم اختلفوا في ان النظر الفاسد هل يستلزم الجهل اي الاعتقاد الغير المطابق فقال الامام يستلزمه
لانا نعتقد ان العالم قديم وكل قديم مستغن عن المؤثر فحال ان لا نعتقد ان العالم غني عن المؤثر وقيل ان كان
الفساد مقصورا على المادة يستلزمه والا فلا اما الاول فلان لزوم النتيجة للقياس المشتمل على الشرائط ضروري لذاته
وانتهاؤه سواء كانت المقدمات صادقة او كاذبة كما في المثال المذكور واما الثاني ففي فلان معنى فساد الصورة انها
ليست من الضروب التي طرزها البيجو والصحيح انه لا يستلزم الجهل على التعيين اما عند فساد الصورة فظاهر واما
عند فساد المادة فقط مان كون الصورة من الضروب المنتجة فلان اللازم من الكاذب قد لا يكون كاذبا كما اذا اعتقد
ان العالم اثر الموجب لذاته فهو حادث فانه يستلزم ان العالم حادث وهو صحيح مع كذب القياس بمقدمة نعم
قد يفيد الجهل كما اذا اعتقد ان العالم قديم وكل قديم مستغن عن المؤثر والصحيح انه لا نزاع لان الفاسد صورة لا يستلزم بالاتفاق والفاسد
مادة فقط قد يستلزم وقد لا يستلزم فمراد الامام الاعم الثاني كما في المثال المذكور ومرادنا نفي الاعم الكلي لعدم اللزوم في بعض المواد
والعقليون يأبون اللزوم اصلا ويريدون باللزوم الذي ناطوه صفة في الشبهة يعني ان الشبهة المنظور فيها ليس لها لذاتها
صفة ولا وجه يكون مناطا للملازمة بينها وبين الخطأ والا لما انعقد الدلالة بظهور الغلط ولكان المحتوم على المفعول

عن الخطاء اولى بان يستلزم نظرهم في الشبهة الجهل بنا على انهم اخبر بالاطلاع على وجه الدلالة فيها وهذا خلاف الدليل
فان له صفة ووجه دلالة في ذاته وهو مناط استلزامه المطلوب عند حصول شرائطه واما اللزوم العادي الى اعتقاد الناظر
في بعض الصور كما اذا اعتقد جميع المقدمات في المثال المذكور فلا نراه ولا يعترض الامام بان عدم حصول الجهل للحي الناظر
في شبهة المبطل لجواز ان يكون بناء على عدم اطلاعه على ما فيها من جهة الاستلزام او عدم اعتقاده جميع المقدمات كما ان نظر
المبطل في دليل الحق لا يستلزم العلم لذلك وما ذكر من كون الحق اولى بالاطلاع انما هو فيما يفيد الحق والعلم لا الجهل و
المبحث الثالث شرط للنظر صحيحا كان او فاسدا بعد شرائط العلم من الحيوة والعقل وعدم النوم والغفلة
ونحو ذلك امران احدهما عدم العلم بالمطلوب اذ لا طلب مع الحصول وما هنا عدم الجهل المركب اعني عدم الجزم بعدمه
لان ذلك منه من الاقدام على الطلب فما لان النظر يجب ان يكون معه ما للشك على ما هو رأي الماشمي والجهل المركب
مقارن للجزم فيهما تضادان واما لان الجهل المركب صارف عنه كالاكل مع الامتلاء على ما هو رأي الحكماء من ان النظر لا يمكن
ان يكون مع الشك والبه ذهب القاضي بل ذهب الاستاذ الى ان الناظر يمتنع ان يكون شاكا وما ذكرنا مع وجازيه
اوضح مما قال في المواقف ان شرط النظر مطلقا بعد الحيوة احران الاول وجود العقل وكذا عدم ضده اي ضد النظر
فنقول اي من ضد ما هو عام اي ضد للنظر ولكل ادراك كالنوم والغفلة مثلا ومنه ما هو خاص اي ضد للنظر دون ما دونه كما
وهو العلم بالمطلوب والجهل المركب فان قيل الجهل المركب ضد للعلم فانتفاؤه مندرج في شرائط العلم فكيف يكون في عبارتكم
استدراك قلنا الجهل المركب بالمطلوب يكون ضدا للعلم به لا العلم على الاطلاق ليكون انتفاؤه من جملة شرائط العلم و
بهذا يظهر ان تعبير الضد العام في عبارة المواقف بما يضاد العلم، وجميع الادراكات كالنوم والغفلة والخاص
بما يضاد العلم خاصة كالعلم بالمطلوب والجهل المركب كلام من فيه اذ قد قيل لو كان النظر مشروطا بعدم العلم
بالمطلوب لما جاز النظر في دليل ما ان وثالث لحصول العلم بالدليل الاول اجيب بان ذلك انما يشترط حين يقصد الناظر
طلب العلم او الظن لكن قد يورد حصول النظر والاستدلال لا لذلك بل لغرض آخر عائد الى الناظر وهو زيادة اليقين
تبعا لضد الادلة او الى المتعلم بان يكون ممن يحصل له استعداد القبول باجماع الادلة دون كل واحد وبهذا الاول
دون ذاك فان الادلة قد تختلف في قبول البعض وبما يحصل البعض مع دليل وبعض آخر دليل آخر وبهذا يحصل
من الاجتماع كما في الاصل عنا وقال الامام النظر في الدليل اذا نظر في وجه دلالته لان الظاهر انه كونه دليلا على النتيجة وهو غير معلوم
والحق ان هذا لازم لكن الخط والنتيجة اسم لما يلزم الموجودات ما دامت بالبعض هو الخصوصية التي موضوعها موضوع
ومحمولها محمول الكبرى واما النظر الصحيح فشرط ان يكون نظرا في الدليل دون الشبهة وان يكون النظر من جهة دلالته
الامر الذي هو اسبقية ستقل الذهن من الدليل الى المدلول فاذا استدللنا بالعالم على الصانع مثلا نظرنا فيه وحصل فينا من
احديهما ان العالم حادث والاخرى ان كل حادث له صانع ليعلم من ترتيبهما ان العالم له صانع فالعالم هو الدليل عند
المتكلمين والنفس المعرفتين المرتبتين على ما هو اصطلاح وسوء الصانع هو المدلول وكون العالم بحث بصدد النظر فيه
العلم بثبوت الصانع هو الادلة والمكان العالم او حدوثه الذي هو سبب الاحتياج الى المؤثر هو جهة الدلالة وبهذه الاربعة امور متغايرة

بمتغايرة بمعنى ان المفهوم من كل منها غير المفهوم من الآخر فكون العلوم المتعلقة بها متغايرة بحسب الاضافة قال وجه
الاسلام لما كانت جهة الدلالة هي القياس وهو السبب لوجوب النتيجة بالطبع في المقدمة اشكل على الضعفاء فلم يعرفوا
ان وجه الدلالة عين المدلول او غيره والحق ان الخط هو الحمل لوجوب النتيجة وانه غير السبب لوجوده في المقدمة بالطبع
وبالجملة فالمشهور من الاختلاف في هذا البحث هو الاختلاف في مغايرة جهة الدلالة للمدلول ومنع غير الاختلاف
في تغاير العلم بها على ما قال الامام الرازي وغيره ان العلم بوجه دلالة الدليل هل يغاير العلم بالمدلول او خلاف
والحق المغايرة للمدلول ووجه الدلالة والاذكر في المواقف من الخلاف في ان العلم بدلالة الدليل هل
يغاير العلم بالمدلول وفي ان وجه الدلالة هل غاير الدليل فلم يوجد في الكتب المشهورة الا ان الامام ذكر في بيان
مغايرة العلم بوجه الدلالة للعلم بالمدلول ان بينهما امورا ملازمة بين العلم بذات الدليل كالعلم بامكان العالم والعلم
بذات المدلول كالعلم بانه لابد له من مؤثر والعلم يكون الدليل دليلا على المدلول ولا خفاء في مغايرة الاولين وكذا في
مغايرة الثالث لهما لكونه علما باضافة بين الدليل والمدلول مغايرة لهما وبهذا الكلام ربما يوهم خلاف في مغايرة العلم
بدلالة الدليل للعلم بالمدلول حيث اشير الى البيان وجعل العلم بامكان العالم مع انه وجه الدلالة مثالا للعلم
بذات الدليل يوهم القول بان وجه الدلالة نفس الدليل وفي بعد المحصل ما يشعر بالخلاف في وجوب مغايرته
للدليل والمدلول لانه قال ان هذه المسئلة انما يجري بين المتكلمين عند استدلالهم بوجود ما سوى الله تعالى على وجوده
صفوا لن لا يجوز ان يكون وجه دلالة وجود ما سوى الله تعالى على وجوده مغايرا لها لان المغايرا لوجوده
داخل في وجود ما سوى الله والمغايرا لوجود ما سوى الله هو وجوده فقط والجواب ان العلم بوجه دلالة
الدليل على المدلول الذي هو مغاير لهما هو امر مغاير باعتباري عقلي ليس بموجود في الخارج كما سبجي في بحث النسب
هذا كلامه ولا يشترط للنظر في معرفة الله وجود العلم خلافا للملاحدة اما وجوه الاول انه قد ثبت ان فائدة النظر
العلم المقرون بشرائط العلم على الاطلاق سواء كان في المعارف الالهية او غيرها وسواء كان معه معلم ولا
واما امكان تحصيل المقدمات الضرورية وترتيبها على الوجه المنتج بمجرد صناعة المنطق فمعلوم بالضرورة
ان نظر المعلم ايضا لكونه نظرا في معرفة الله تعالى يحتاج الى معلم آخر وهلم جرا ان لا يحصل الا حتياج الى المعلم بغير
المعلم ويحصل نظر المعلم كائنا لكونه مخصوصا بتأييد الهي او ينتهي سلسلة التعليم الى المعلم المستند علمه الى الوحي الملك
ان ارشاد المعلم لا يفيد الا بعد العلم بصدقه وصدقه اما ان يعلم بالنظر فيكون النظر كائنا في المعرفة حتى اذا
صدق المعلم المفيد للمعرفة واما ان يعلم بقول ذلك المعلم فيدور لان قول اي اخباره عن كونه صادقا لا يفيد
كونه كذلك الا بعد العلم بانه صادق البتة واما بقول معلم آخر وهكذا الى ان يمس وهو جواب ما لا يحصل العقل
مستقلا ما فائدة المعرفة لبشر من العلم بكونه صادقا لا كذب البتة بل يحصل المفيد هو النظر المقرون بارشاد منه الى الادلة
ودفع الشبه لكون عقولنا قاصرة عن الاستقلال بذلك مضمرة الى امام بعلوم الادلة ودفع الشبه يحصل لنا بواسطة
تعليمه وقبح عقولنا معرفة الحقايق الالهية التي هي من جلتها كونه اماما مسحقا للارشاد والتعليم ثم لا يخفى ان ما ذكر

عن الجهود بتقدير ما بها اذا ترد الاحتياج الى المعلم في حصول المعرفة واما الوزر او الاحتياج اليه في حصول النجاة
بمعنى ان معرفة الصانع بالنظر لا تفيد النجاة ما لم يتصل بمعلم و لم يكن ماخوذا من معلم و اسهلا لامرة على ما قال الشيخ
امر متصل اذا قل الناس حتى يقول لا اله الا الله و بني الترسل فاعلم ان لا اله الا الله و كل هو انه اعلم و كثر من المتعلم
بالصانع و وحدانيته كانوا كانوا مبنيا على عدم اخذهم ذلك من النبي عم و امثالهم امره فطريق الرد عليهم ان حاصل
ما ذكرتم الاحتياج في النجاة الى معلم علم صدقه بالمعجزات و ذلك هو النبي عم و كفى به اماما و مرشدا الى قيام الساعة من
غير احتياج في كل عصر الى معلم مجدد طريق الارشاد و التعليم و سوق النجاة على متابعته و الاعتراف بامامته و اما
احتجاج المملاوية مع الجواب عنه فيطلب من المتن المبحث الرابع لا خلاف بين اهل الاسلام في
وجوب النظر المؤدي لمعرفة الله تعالى لاجل حصولها بقدر الطاقة البشرية لانه امر مقدور يسوغ تعلق الواجب المطلق
فهو واجب شرعا ان كان وجوب الواجب المطلق شرعيا كما هو راينا و عقلا ان كان عقليا كما هو راي المعتزلة
لئلا يلزم تكليف المحال اما كون النظر مقدورا فظاهر و اما توقف المعرفة عليه فلانها ليست بضرورية بل نظرية و لا معنى للنظر
الا ما توقف على النظر و يتحصل به و اما وجوب المعرفة فعندنا بالشرع للنصوص الواردة فيه و الاجماع المنعقد عليه
و استناد جميع الواجبات اليه و عند المعتزلة بالعقل لانها دافعة للضرر المظنون فيها و هو خوف العقاب في الآخرة حيث
اخبر جمع كثير بذلك و خوف ما يترتب في الدنيا على اخلاف النظر في معرفة الصانع من الخسارة و هلاك النفوس و تلف
الاموال و كل ما يدفع الضرر المظنون بل المشكوك واجب عقلا كما اذا اراد سلوك طريق فاخبر بان فيه عدوا او سبعا
و توهم من الخوف في الاعم الاغلب فلا يلزم الشعور بالاخلاف و بما يترتب عليه من الضرر و لا ما لصانع و بما
يترتب في الاخرة من الثواب و العقاب و الاخبار بذلك انما يفيد الى البعض و على تقدير الوصول لا جمال و جانب
العدم لان المقتضي عدم معرفة الصانع و بعثة الانبياء و دلالة المعجزات و لو سلم طن الخوف فلا نسلم ان تحصيل المعرفة
يدفعه لان احتمال الخطاء قائم في طرف العقاب و الاختلاف بحالة و الغناء زيادة فان قيل لا شك ان من
حصل المعرفة احسن حالا ممن لم يحصل لاتصافه بالكمال و تحصيل الاحسن واجب في نظر العقل قلنا نعم اذا حصلت
المعرفة على وجهها و لا قطع بذلك بل ربما يقع في ادوية الضلال فيهلك و لذا سئل البلاهة ادنى الى الخلاص
من فطانة بترا هذا بعد تسليم وجوب الاحسن و تعذر السؤال على ما ذكرناه تم الدليل المذكور و بيان وجوب
المعرفة و على ما في المواقف و هو ان الناظر احسن حالا ابتداء دليل على وجوب النظر عقلا و اورد على هذا الاستدلال
اشكالات بعضها غير مختص به و لا معول الى حله لكونه مبنيا على مقدمات مبينة مقررة مثل افادة النظر العلم مطلقا و في
الالهيات و بلا معلم و امكان خلو الاجماع و نقلا و كونه حجة و بعضها مختص به مفتقرا الى دفعه و هي ست الاول ان وجوب
المعرفة فرع امكان اتيانها و هو موهوم لانه ان كان للعارف كان تكليفا بتحصيل الحاصل و هو محال و ان كان لغيره
كان تكليفا للغافل و هو باطل و الجواب ان امكانه ضروري و السند مدفوع بان الغافل من لم يسمع الخطاب
او بلغه و لم يفهمه لا من لم يكن عارفا بما كلف بمعرفته و بعيد ان المكلف بمعرفة ان للعالم صانعا قديما متصفا بالعلم

7.

6.

cc

C.9

والمعدوم ان كان محصلا في نفسه فثابت والا فمنتف فقد جعلوا اصل المعدوم ثابتا واثبتوا بين الموجود والمعدوم واسطة سموا الحال وظاهر العبارة يوهم ان الثالث قسم من المعدوم وليس كذلك بل بينهما عموم من وجه لان يشمل الموجود في الحال بخلاف المعدوم والمعدوم يشمل المنتفي بخلاف الثابت فان كان المعدوم مباينا للمنتفي على ما صرح به في تلخيص المحصل من ان العالم لم يكن معدوما شيئا لا يقولون للممتنع معدوم بل صفي كان الاولى في هذا التقسيم ان يقال المعدوم ان لم يحص في نفسه منتفي وان تحقق فان كان له كون في الاعيان فاما بالاستقلال فموجود او بالتبعية فحال وان لم يكن له كون في الاعيان فمعدوم وفي التقسيم السابق ان لم يحص منتفي وان تحقق فثابت وح ان كان له كون في الاعيان فموجود والا فمعدوم قوله لنا في المعدوم اي في بيان ثبوت المعدوم وشيئيته وفي الواسطة بين الموجود والمعدوم الضروري فانها قاضية بذلك اذ لا معنى من الثبوت الا الوجود ههنا او خارجا عن المعدوم الاعم وكل شيء سوى الوجود حالا ثابت في الذهن او في الخارج موجود فيه وكما لا معنى للواسطة بين الثابت والمنتفي فكذا بين الوجود والمعدوم والمتنازع بكلا وجهي الوجود اخص من الثبوت والعدم اعم من النفي وحمل الموجود اما على الوجود والمعدوم ذاتا او على العدم ليكون الصفة واسطة اصطلاح لا مشاحة فيه قوله واستدل منا من جعل معنى ثبوت المعدوم غير ضروري فاستدل عليه بوجوه الاول لو كان المعدوم ثابتا لامتنع تاثير القدرة في شيء من الممكنات واللازم باطل ضرورة واتفاقا وجه الزوم ان التاثير اما في عين الذات في ازليته والازلية سواء في المقدورية واما في الوجود وهو حال او على المتقص فالزاما واما على التاثير فانما يجري على ما سياتي والاحوال ليست بمعدومة بما سياتي القائلين بها ولان عدم وقوف تاثير القدرة والعلم دائم العلم على تاثير القدرة ضروري واما التمسك بانه لو كان مثل عالمية العلم ومتحركية المتحرك حالا فاعل لامكن بدون العلم والمتحرك ويؤدي الى امتناع القول بالاحوال فلا يخفى ضعفه ثم نفي المقدورية لا يستلزم سبوق الازلية فمن اين لزم ازلية الوجود على ازلية اتصاف الذات بالوجود بناء على كونه بسببها لا موقوفا على غيرها لانهم يجوزون الثبوت بلا علة او بعلة غير فاعلة واجيب بمنع الحصر لجواز ان يكون تاثير القدرة في اتصاف الذات بالوجود لا حال الاتصاف منتفية اما اولا فلانه لو سلم كان له اتصاف بثبوت وتسلسل واما ثانيا فلما سبق من ان الماهية والوجود اتصاف بحسب الخارج كما بين الصانع والجسم واما ذلك بحسب الذهن فقط والا لزم اتصاف المعدوم بالوجود لان الماهية بدون الوجود لا تكون بحسب الخارج الا معدوما واذا الماهية من حيث هي هي في التصور فقط لا يجب عن الاول ما لم نسلم وما ذكره انما يصح لو لم يكن اتصاف الثبوت على سبيل الاتصاف بالوجود ولم يكن التسلسل في اثبات الواسطة دليلا على الموجودات وعن الثاني بانا لا نسلم ان اتصاف المعدوم بالثابت بالوجود ضروري عند الاتصاف موجود اذ لكل الوجود كالطعم للفرد الاسود تتصف السواد ويصير موجودا ولا يستحق ذلك ما ليس بثابت في الخارج وعند ما ذكر الامام من ان العول بثبوت المعدوم

المشروع على القول برياده الوجود بمعنى انهم زعموا ان وجود السواد زائد على ماهيته فهو عرض آخر حلول ذلك العارض عين صفة
الوجود وايضا اختلفوا ان الوجود هل هو نفس الماهية وعروض لها ولم يصر ذلك في النفي الصرف ايضا بل كما كون
الماهية ثابتة قبل الوجود وجود الكتابة لان لها معنى اذا كانت ثابتة قبل الوجود ولم تكن الوجود نفسها والا لكان
ثبوتها وارتفاعها آنيا فالماهية اذا كانت ثابتة قبل الوجود ولم تكن الوجود نفسها فهي قبل الوجود اما ان تكون
والمتصف بصفة النفي حتى كان المتصف بها الا يتصف بها فيتطابق النقيضان او لا تكون فيكون الكل اكثر من القدر الذي
وتكون بعض من المتصف بها النفي فلام ان كل معدوم متصف بصفة النفي واما دام كذلك فالعدم هو النفي
وليس كذلك لان اعم منه لكونه مقتضيا للوجود الذي هو احص من الثبوت فان ايده بها صفة هي نفي ثبوتي وسلبنا الاخير
واللازم باطل فظاهر ان المتصف به لا يلزم ان يكون منفيا كالواجب يتصف بكثير من الصفات السلبية اذ
ليس يمتنع اتصاف الوجود بالصفة الوجودية كما يمتنع اتصاف المعدوم بالصفة الوجودية الثالث او كانت
الذوات الثابتة في العدم وعندكم ان ثبوتها ليس من غير ما كانت واجبة اذ لا معنى للواجب سوى هذا فيلزم
وجوب الممكنات بعد الواجب تقريرهم انها لو كانت ثابتة فثبوتها اما واجب فيعود الواحد او ممكن
فيكون ثبوتها مسبوقا بالنفي فيكون المسبوق بالنفي حينئذ مسبوقا بالنفي وسوى ابنيانه على كون كل ممكن الثبوت ثابتا
على المسبوق بالنفي لا بنفي كون الذات ثابتة مدفوع لان الوجود بل غايته ان ثبوتها في العدم مسبوق بنفيها وآجيب بان
الواجب ما يستغني عن الغير في وجوده لا في ثبوته الذي هو اعم السرايج ان الذوات الثابتة في العدم غير متناهية عندهم و
سرايج لان القدر الذي خرج منها الى الوجود متناه اتفاقا هو القدر الذي دخل في الوجود فيكون الكل متناهيا
لكونه زائدا على الغير بقدر متناه وآجيب بانا لا نسلم ان الزائد على الغير بقدر متناه يكون متناهيا وانما يكون كذلك
لو كان ذلك الغير متناهيا وليس كذلك لان الباقية على العدم ايضا غير متناهية كالكل وان سلم فلا نسلم ان كل
فقد انقطع عند التطبيق متناهي وهو ملزم على الكل فان خواص النقيض مراتب الاعداد ومنع الزيادة والنقصان
فيما عدا المتناهيين ولو سلم فلا نسلم من هذا ان القول بعدم تناهيها مطلقا ان العول ثبوتها الخاص ان المعدوم
اما متناه او المنفي او اخص منه او اعم اذ لا قائل بالاخير لظهور التفاوت فان كان متناهيا له او اخص صدق كل معدوم
متناه والاصدق ان المنفي ثابت هذا في من المعدوم ثابت وان كان اعم لم يكن نفيا صرفا والا لما بقي فرق بين العام
والخاص بل ثابتا وقد صدق على المنفي فلزم كونه ثابتا ضرورة ان كل صادق عليه الامر الثابت ثابت وهو
باطل فلزم استحالة صدق احد النقيضين على الاخر هذا تقرير الامام على احد اراته وقد اعترض بعضهم
النقيب فقال العدم والنفي ثم قال واذا لم يكن العدم نفيا صرفا فلم لا يكون ثابتا وهو صادق على النفي انتهى فاس
هكذا كل شيء عدم وكل عدم ثابت فكل شيء ثابت وهو محال وآجيب بانا لا نسلم انا اذا لم نقل
بكون نفيا صرفا كان موجبا محضا لجواز ان يكون معه ما يكون بعض افراده ثابتا كالمعدوم الممكن وحينئذ
كالمتناهي وهذا القدر كاف في الرد وح لا نسلم ان كل معدوم ثابت فلم لا يكون النفي ثابتا ونعم صاحب

فيكون الكل اكثر من القدر الذي
يبقى على العدم بقدر متناه ٥٥

ما ذهب اليه النقيب الاستدلال الذي تقريره انه لو كان المعدوم ثابتا كان المعدوم اعم من المنفي وكان مغايرا له فكان
ثابتا ان كل متغايرين عندكم يصح تعلق العلم بكل منهما على الانفراد دون الآخر فيصح ان يعلم عدم المعدوم على النفي فيكون ثابتا
معلوما وان الحاصل المذكور لا يتأتى على هذا التقرير وورد عليه ان العلم بالشيء لا يستلزم الوجود وكون كلام الزاعم قولا
بالثبوت عاجزا عن الامام والاشعري فلا يخفى الزام على ابو القاسم وذلك لان اكثر المعدومات الغوا
تكون المعدوم ثابتا ادعى لو كان المنفي مباينا للموجود كان متغايرا عنه فكان ثابتا وليست بشيء كيف حصل خصوص
المعدوم مستلزما لكونه منفيا وعموم مستلزما لكونه ثابتا مع قيام التغاير والمباينة فان قيل على التقدير ان لو كان
اعم الخصم ثبوت المعدوم فاي حاجة للمستدل الى اثبات ذلك بالتكلف لتفرع عليه ثبوت المبتغى وهو قال فان من اول
الامر ولو كان المعدوم ثابتا وهو صادق على النفي لزم ثبوته قلنا زعم ان المعدوم المحكوم ثابته موجود
المستدل اثبات ان الوصف الذي هو المعدوم المنفي ثابت لزم منه ثبوت موصوفه والى هذا اشير بقولنا لو
لو كان المعدوم ثابتا كان المعدوم اعم مما عاده لفظ المعدوم دون ضميره الا ترى ان كلامه انه لو كان المعدوم ثابتا
كان المعدوم ثابتا فلو لم يرد بالاول الموصوف وبالثاني الوصف لكان لغوا ومحال السنة لان المراد بالاعم
ما يشمل العموم المطلق والعموم من وجه فيتم الحصر وفي بعض النسخ كذا ان كل على المطلق وهو سهو من الناسخ
هو صادق على كل منفي وقد يمسك المجيب بان المعدوم الممكن ثابت في الخارج يمسكوا بوجوه الاول
انه معدوم وكل معدوم ثابت اما الصغرى فلانه قد يكون معلوما مخبرا عنه والمعلوم والمخبر عنه امر عام للمراد والمعدوم والغير
في عبر المقدور واما الكبرى فلان التمايز عند العقل لا تصور له الا بالاثبات العقلية تمسك وذلك لان الاشاعرة
انه صرفوا اسماع الاشاعرة الى النفي الصرف العقلي انه ممكن وكل ممكن ثابت فالمعدوم الممكن ثابت
الموصوف ثابتا بالضرورة والجواب عن الاول انا لا نسلم ان المعدوم يكون متغايرا عنه فكان ثابتا ولئن سلمنا
المغايرة لكن لا نسلم ان كل متغايرين يصح تعلق العلم بكل منهما على الانفراد دون الآخر فان العلم بالمتضايفين
كالعلم والمعلوم متغايران ولا يصح تعلق العلم بكل منهما على الانفراد دون الآخر فلم لا يجوز ان يكون
المعدوم والمنفي كذلك سلمنا لكن لا نسلم ان كل معدوم ثابت سلمنا لكن لا نسلم ان كل ثابت في الخارج
المعدوم الممكن ثابتا في الخارج ان السواد المعدوم مثلا سواد في نفسه سواء وجد الغراب او لم يوجد وبيانه ظاهر لان لو كان

كونه سوادا بالغير لزم ارتفاع السواد سوادا عند ارتفاع الغير واللازم باطل لانه يلزم ان لا يسمى السواد اذا صار سوادا عند ارتفاع ذلك الغير الذي صار به سوادا وسوى وبالجواب ان الاسم انما يطلق لوكان وجه التسمية ما فيما عند ارتفاع ذلك الغير لجواز ان يكون لارتفاع ذلك الغير كما يجب ارتفاع سواده يجب ارتفاع وجوده لكونه الموجد لوجوده وان سلم فلم لا يجوز ان يكون عند ارتفاع ذلك الغير سوادا لزم ان لا يكون السواد سوادا وهو محال لان السبب اذا ليس السواد المعدوم سوادا فشيء فلا يكون السواد سوادا وان اريد بالعدول اي السواد السرمدي فشيء لا سواد فلا يلزم من ارتفاعه ارتفاع السواد وايضا يلزم ان يكون كل سواد مشتركا بين كل شيء ما يقيد معه بما يمنع من قطع النظر عن كل ما عداه لانه ما كان او يمكن ان يكون سوادا سواء كان موجودا او لم يوجد فلنا لا نسلم ان كل سواد سوى ان كل سواد سوادا فلم لا يجوز ان يكون السواد سوادا بالغير او لم يكن السواد سوادا او بغير الغير او لم يوجد وعند اكثر المحققين ان لا يكون موجودا مع قطع النظر عن الغير لا مع اعتبار قيد

قوله بيدا في الشفاء يعني ان ما ذكر من الاحوال في الاعم اما موجود في الخارج واما ان يحصل في العقل بتجريد الشيء عما يقارنه في الخارج واما ان يحصل بالفرض والاختراع في الاعم فشيء ما يقال انه موجود في الخارج واما ان يحصل بالاستعمال المجازي مثل الحقيقة وما ذكره ابو الحسن البصري والتبريزي من ان الموجود مغاير للمعدوم موجد بنفسه بعينه وعند اكثر المعتزلة هو اسم للمعلوم وزعم قوم ان الكون اسم للشيء ومنهم من لا يقول به ثم الا ان يمنع كون المستقل معلوما على ما سياتي او يمنع عدم قولهم باطلاق الشيء على المعدوم كما ذكرنا اشارة الى ان مثل هذا القيام ليس من قيام الوصف بالمحل في شيء وانما سوى لمنع امتناع قيام العرض لانه ربما يشتبه الدليل او يكون على طريق الالزام وانما كان ما ذكرنا مختارا يرجح الجواب عن هذا الوجه بالكلية جعل العرض وهو ان ليس في الخارج تمايز بين الكلي والشخص بحسب تركيبهما في الخارج فان الحس والفصل كما يركبان النوع كذلك يركبان الشخص فان زيدا مثلا مركب من حيوانية وانسانية وكذا ليس في الخارج شيء هو الانسان الكلي واخر هو الفرسية ثم تركب منهما زيد وكذا ليس في الخارج شيء هو اللون وآخر هو الطعم ثم تركب منهما السواد يلزم من قيام واحد من الثلاثة بآخر منها على ما مر من التفصيل قيام العرض بالعرض بل في الوجود امر واحد وانما التركيب والتمايز بحسب التعقل فلا يلزم منه ان لا يكون الكل او الجنس موجودا في الذهن ولا استحالة فيه واما الجيبي فمنع دعوى ان شيء الموجود يجب ان يكون من افراد اللا موجود الذي هو نقيض الموجود ويمنع ان يكون من افراد المعدوم الذي ليس عند هم بعض الموجود بل اخص منه **قوله** وانما يلزم الجهل اعم من الالمام على قولهم لانا نمايز بين الاحساس في العقول في الاذهان بان حكم العقل ان طابق الخارج عاد كلام مبتنى الحال وثبت المطلوب وان لم يطابق كان جهلا ولا عبرة به فاجيب بان الكلام في صور الاحساس والفصول لا حكم فيه بعدم مطابقته ولا مطابقته واما ان لم يحصل لو حكم بانها مختلفة في الخارج ولا تمايز فقد يمكن ان يراد به ان هذه الصور احصل الصور ان طابقت الخارج فذاك والا كان جهلا والحق ان ان اريد بالمطابقة ان يكون في الخارج باذاء كل صورة منه على حدة فلا يلزم من الجهل

الوجود ات وقد يجاب بانا نختار انه معدوم وانصاف الشيء بالمعدوم انما يمتنع بقولنا هل الوجود ام لا الوجود وهو ان الوجود معدوم وانما يطرق الاشتباه في مثل ان الوجود ذو عدم ولا يلزم استحالة قولنا الحيوان لا حيوان ولا حيوان سوا الحيوان والبياض وسائر ما يقوم بها من الاعراض والاقرب انا اذا اردنا الوجود المطلق فمعدوم او الخاص كوجود الجواهر ووجود الانسان فوجود وجوده زائد عليه عارض له سواء المطلق او الحق منه وليس لوجود ان يتسلسل قال ان اريد بكونه موجودا ان وجوده نفسه عند العيني في وان اريد به معنى آخر فلم قلت ان ذلك المعنى ليس بموجود والموجود ليس الا الوجود فهذا انما يتم لو ثبت ان الجزء الكلي الذي لا يوجد محققا مثل الانسان ليس بموجود والانسان مشتمل عليه وليس كذلك لانه لا يتصور الا موجودا ولا معدوما ولا ما كان كذلك وهو شيء موجود كزيد مثلا لاشتماله الوجود ما العدوم وايضا الجنس كالحيوان موجود في الخارج والا معدوم لكونه جزءا من الماهية الموجودة كالانسان وايضا جزء الماهية المختلفة كالانسان والاعراض المختلفة كالسواد ليس بمعدوم لما ذكر ولا موجود لاستلزامه قيام العرض بالعرض قيل اي اللون بالسواد لانا نحمل السواد على اللون بالمواطاة والعكس لان الجنس معدوم للنوع وقيل اي اللون العارض الذي هو قابض البصر مثلا لكونه مغموما للجنس وقيل بالعكس لوجوده في الخارج والكل فاسد لان المركب يسمى المحمول عليه لا يكون عرضا قائما به ولا العكس وكذا المحمول الاعم والنوع لا يلزم ان يكون عرضا للموضوع بل ينتفع لان العرض لا يكون محمولا على المحل الا بالاسم وكذا المقوم للشيء يسمى كونه داخلا في قوامه كالجنس للنوع او يسمى كونه علة للتقوم وكحصة ماهية شخصية كالفصل الحسي لا يسمى كون ذلك الشيء عرضا قائما به سيما اذا كان محمولا الا ترى ان الحيوان محمول على الانسان معدوم له ومحمول على الناطق خارج والناطق معدوم له على الحصيل وكان الغلط من اشتراك لفظ العرض والقيام والى ما ذكرنا اشار في التي سواه على ان مثل هذا القيام ليس من قيام العرض بالمحل في شيء ولم سوى لمنع امتناع قيام العرض لانه ربما يشتبه الدليل او يكون على طريق الالزام وانما كان ما ذكرنا مختارا يرجح الجواب عن هذا الوجه بالكلية جعل العرض وهو ان ليس في الخارج تمايز بين الكلي والشخص بحسب تركيبهما في الخارج فان الحس والفصل كما يركبان النوع كذلك يركبان الشخص فان زيدا مثلا مركب من حيوانية وانسانية وكذا ليس في الخارج شيء هو اللون وآخر هو الطعم ثم تركب منهما السواد يلزم من قيام واحد من الثلاثة بآخر منها على ما مر من التفصيل قيام العرض بالعرض بل في الوجود امر واحد وانما التركيب والتمايز بحسب التعقل فلا يلزم منه ان لا يكون الكل او الجنس موجودا في الذهن ولا استحالة فيه واما الجيبي فمنع دعوى ان شيء الموجود يجب ان يكون من افراد اللا موجود الذي هو نقيض الموجود ويمنع ان يكون من افراد المعدوم الذي ليس عند هم بعض الموجود بل اخص منه **قوله** وانما يلزم الجهل اعم من الالمام على قولهم لانا نمايز بين الاحساس في العقول في الاذهان بان حكم العقل ان طابق الخارج عاد كلام مبتنى الحال وثبت المطلوب وان لم يطابق كان جهلا ولا عبرة به فاجيب بان الكلام في صور الاحساس والفصول لا حكم فيه بعدم مطابقته ولا مطابقته واما ان لم يحصل لو حكم بانها مختلفة في الخارج ولا تمايز فقد يمكن ان يراد به ان هذه الصور احصل الصور ان طابقت الخارج فذاك والا كان جهلا والحق ان ان اريد بالمطابقة ان يكون في الخارج باذاء كل صورة منه على حدة فلا يلزم من الجهل

عن الاعراض

الاحتياج الى الفاعل وقد يراد بها الاحتياج الغير على ما يتم بالجزء وكلاهما بالنسبة الى الممكن من العوارض والعوارض منها ما تكون من لوازم الماهية كزوجية الاربعة حتى لو تصورنا اربعة ليست بزوج لم نكن اربعة ومنها ما تكون من لوازم الوجود كتناهي الجسم وحدوثه حتى لو تصورنا جسما ليس بمتناه او حادثا كان جسما ولا احتياج ولا ان احتياج الممكن الى الفاعل في الحركت والبسيط جميعا من لوازم الوجود دون الاول والاحتياج الى الغير من لوازم ماهية الحركة في البسيط اذ لا معنى لكون الحركة محتاجة الى الارادة مثلا الا ان البسيط كان لو لم يكن مرادا لم يكن موجودا فالاحتياج الى المؤثر في البسيط من لوازم ماهيته مطلقا اي سواء كانت او لم تكن مرادة ان يوجد وان الموجود من حيث هو موجود لا يحتاج الى المؤثر الا اذا كان ممكنا فالاحتياج الى المؤثر من لوازم الوجود الممكن لا من لوازم الماهية من حيث هي هي وقد يحمل ان يراد بلوازم الماهية من حيث هي الجعل اي الماهية من حيث هي لا يجعل لها وجود ولا عدم فان قيل الاحتياج الى الغير والامكان بمعنى الاحتياج الى الفاعل هو نفس الامكان العام الذي هو عدم ضرورة الوجود والعدم جميعا فكيف يكون من عوارض الماهية دون الوجود قلنا عدم ضرورة الوجود والعدم جميعا من عوارض الماهية من حيث هي هي وامكانها بمعنى الاحتياج الى الفاعل من عوارض الوجود دون الماهية فان قيل الاحتياج الى الغير من لوازم ماهية الحركة في البسيط وان اثمر كما في الفاعل بالنظر الى الوجود ممكن اولى ان يتحقق نزاع في المعنى

قوله الفصل الثالث لواحق الوجود والماهية من حيث هي هي لا توجد ولا تتصف بالامكان ولا امتناع وكذا القدم والحدوث وفي فصل الوجود وجعل التعين وكذا الوحدة والكثرة في فصل الماهية وجعل العلة والمعلول فصلا على حدة وصاحب المواقف جعل التعين والوجوب ومقابليه فصلا على حدة وكذا الوحدة والكثرة وكذا العلة والمعلول وذكر القدم والحدوث في فصل الوجود ومقابليه وصاحب المقاصد جعل الوجوب ومقابليه والعلة والمعلول من لواحق الوجود والحق ما ذكرنا ان الكل من لواحق الوجود

والا يصح على جميع التقادير ما عداه غير منتزعة منه ووجوده ووجوده يكون كل من هذه الامور مشتركا بينه وبين غيره وكلام المصنف وكذا البعض بعد التعين قوله الكلي ما يمنع وجوده وحدة او كثرة ومعنى ان كان التعين والتعين مفهوما كليا صادقا على الكثرة وبين البعض والتعين عموما من وجه لتصادقهما على تشخصات الافراد اذا اعتبر مشاركتها في الماهية فان كلا منها متعين في نفسه ومتميز عن غيره ويصدق البعض دون التعين حيث لا يشارك غيره في الماهية كالانواع المعتبرة اشراكها في الجنس **قوله** التحف الثاني البعض اذا عتبر في الاعيان عرضي لو كان موجودا في الخارج لكان له تعين ويتسلسل قال فصل لم انه لو كان موجودا لكان التعين آخر وانما كان البعض مشتركا في الماهية لجواز في التعين وهو ممنوع بل ممانعة لان البعض ماهية كلية موجودة في الخارج وتعدد التعين لتعدد المحل كما في الكلي الطبيعي وتعدد المحل لتعدد الوجود فلا يكون التعين مشتركا فيه بين البعضين بل كل بعض له تعين خاص به فان قيل لما كان البعض موجودا في الخارج وتعدد التعين لتعدد المحل لزم التسلسل قلنا لا نسلم التسلسل لانا لا نسلم ان كل موجود في الخارج يحتاج الى محل بل الموجود في المحل هو العرض والكم والكيف والوضع والاضافة والجدة والانفعال والفعل والمتحيز هو الجوهر والمحل هو الجوهر والعرض لا يحل العرض والجوهر لا يحل الجوهر فلا يلزم التسلسل

قوله الفصل الثالث لواحق الوجود والماهية من حيث هي هي لا توجد ولا تتصف بالامكان ولا امتناع وكذا القدم والحدوث وفي فصل الوجود وجعل التعين وكذا الوحدة والكثرة في فصل الماهية وجعل العلة والمعلول فصلا على حدة وصاحب المواقف جعل التعين والوجوب ومقابليه فصلا على حدة وكذا الوحدة والكثرة وكذا العلة والمعلول وذكر القدم والحدوث في فصل الوجود ومقابليه وصاحب المقاصد جعل الوجوب ومقابليه والعلة والمعلول من لواحق الوجود والحق ما ذكرنا ان الكل من لواحق الوجود

والا يصح على جميع التقادير ما عداه غير منتزعة منه ووجوده ووجوده يكون كل من هذه الامور مشتركا بينه وبين غيره وكلام البعض وكذا البعض

قوله الكلي ما يمنع وجوده وحدة او كثرة ومعنى ان كان التعين والتعين مفهوما كليا صادقا على الكثرة وبين البعض والتعين عموما من وجه لتصادقهما على تشخصات الافراد اذا اعتبر مشاركتها في الماهية فان كلا منها متعين في نفسه ومتميز عن غيره ويصدق البعض دون التعين حيث لا يشارك غيره في الماهية كالانواع المعتبرة اشراكها في الجنس **قوله** التحف الثاني البعض اذا عتبر في الاعيان عرضي لو كان موجودا في الخارج لكان له تعين ويتسلسل قال فصل لم انه لو كان موجودا لكان التعين آخر وانما كان البعض مشتركا في الماهية لجواز في التعين وهو ممنوع بل ممانعة لان البعض ماهية كلية موجودة في الخارج وتعدد التعين لتعدد المحل كما في الكلي الطبيعي وتعدد المحل لتعدد الوجود فلا يكون التعين مشتركا فيه بين البعضين بل كل بعض له تعين خاص به فان قيل لما كان البعض موجودا في الخارج وتعدد التعين لتعدد المحل لزم التسلسل قلنا لا نسلم التسلسل لانا لا نسلم ان كل موجود في الخارج يحتاج الى محل بل الموجود في المحل هو العرض والكم والكيف والوضع والاضافة والجدة والانفعال والفعل والمتحيز هو الجوهر والمحل هو الجوهر والعرض لا يحل العرض والجوهر لا يحل الجوهر فلا يلزم التسلسل

وفي عدم الاطلاق يصح جمع الافراد فكذا التعين فلا يكون

فاء

فلا يدفع ما يحصل به موضوع النقيضة المطلوبة من بيان المراد بالشخص سواء كانت العوارض او ما يحصل عند ما من المعنى

او عدم قبول الشركة او كون الحصص من النوع بحسب الحقيقة وكذلك

فصل العدم المحض وهو اما ان يكون عدما مطلقا او مضافا مركبا مع وجود كعدم العمى عما من شانه ان يكون بصيرا وعدم الشجر عما من شانه ان يكون حيوانا

في مفهوم العدم والبصر والمعنى وقول اللفظ صريح ان العمى عدمي والاعدام وجودي في المواقف ان الوجودي ما يكون ثبوته اولى من عدمه

بحسب الخارج كالسواد اذ لا يكون كذلك عند من يجعل الاعدام موجودة في الذهن والخارج كالامكان وغيره

مثل الوجود الخاص وجودي لا يوقف الوجود بل الكثرة كذلك اذ ليست للوصف كذلك بوجوده وهذا ما قال المتقدمون الاولى اذا

قلنا لشيء انه وجودي لا نعني به دوام الوجود بل نعني انه مفهوم صحيح ان يعرض له الوجود الخارجي عند قيام موجود وعند قيامه بمعدوم لا يكون

له وجود وكذا يقال في الاعم من وجه والاخص الوجود مثل السيمي وجودي كالانسان وغيره فان المعنى والمستحيل واما الاعدامي فهو مثل

عمى الاكمه فرضي العقل في اركان موصوفه متضايفة وبين الامر كالامكان فان الانسان منفصل عن الامر بمعنى انه بحيث اذا نسب العقل الى

الامور ومعلل له وضابطه الامكان وعلامة الحصر اذا تقرر هذا فاعلم ان الخواص المشخصة وجودية اخذا باعتبار ما يصير

الفرد عما عداه وعدم قبوله الشركة وكونه ليس غيره او لاصل الشركة عدمية وقد المبحث الثالث لا بد في التمييز من كون المفهوم

بحيث لا يمكن للعقل فرض صدقه على كثيرين وهذا معلوم اذ لا حصل بانضمام الكلي الى الكلي لان كلا من المنضم

والمنضم اليه والانضمام لكونه كلي لا يمكن للعقل فرض صدقه على كثيرين مثل ما لا يصدق على الافراد وان كان بحسب الخارج ربما لا يوجد

الا فرد واحد مع تعدده كمفهوم الواجب فان حكم الكل وان خالف حكم كل واحد منهما لكن يمكن ان يكون كل من المنضم والمنضم اليه كليا كما في الجوهر

وانما قلنا لا بد من الانضمام بهذا سوى الجعل لتعتبر مفهوما كليا كالانسان ثم بعمله وصفا كليا كالفاضل ومعلوم بالضرورة ان الكل

الموصوف بالاوصاف الكلية لا ينتهي الى حد الذي حتى لو كان الكل الموصوف مفهوما جزئيا والتشخص وامتناع صدق الشركة كانت الكلية كالعارضة

له بان المراد ان انضمام الكلي الى الكلي وصفا بحيث لا يستلزم الجزئية والتشخص وان كان عند ذلك فيكون حاصل الكلام ان الاركان العقلية

مثل الجوهر المقدار والجسم النامي والحيوان الناطق والانسان الفاصل لا يلزم ان يكون جزئية بل قد يكون كلية وعدم لزوم الجزئية

فضلا ان يجعل من المقامات العلمية فان معنى ما ذكرتم ملزم ان يكون منضم الكلي وصفا الجزئية محالا والمحال معدوم فكلي يصدق

عليه وجعله جزئيا وتسلسل في المحال وكل موجود سواء الكلي وكل منضم اليه وجعله جزئيا بل الموجود الخارجي مع العقل متفرع معها الصور

بحسب الاعداد والاعمار المختلفة والمعقول الذي بسببه امتنع للعقل فرض صدق المعلوم على كثيرين كما يصح ان يكون المنضم

الكلي الى الكلي من المتشخص يستند عند الى العارض الخارجي كما تمكن بمعنى ان الموجد لكل فرد على ما شاء من التشخص وعند بعضهم

الى كون الاسم في الخارج تقطع ما هذا اذا كانت لكن الافراد محصورة بالعدد فقد لا اشكال اما لو قيل التقدم والاسم الى

المفهوم الحاصل في العقل فان سلم فهو لا يتوقف العمى لان الوجوه واحد فقلنا وان كان كذا حاصل المعلوم لكن يتوقف افراده

بحسب الامكنة والمواد وسائر الاسباب فمعنى العمى واعتبر عدم ان المقدور الا معدوم فيجوز ان يكون الوجود مقدورا للعمى لا ما به العمى فان

قيل كيف يقطع العمى عند الوجود الخارجي مع قطع النظر عن جميع ما عداه قلنا قطع النظر عن الشيء لا يوجب انعدامه وعند الوجود لا بد من

بانه اسناد فاعله وما دة وبالجملة امر يستند الوجود فجوز ان يستند التشخص اليهما اذ لو سلم فالوجود لا يعمى الا عمى والكلام

في العمى المخصوص فلا يتم ما لم يعلم ان وجود كل فرد يعمى عنه الخاص وعند العلم يستند الى التعمى ويستند الى ما به بتضمنهما

او بلوازمهما كما في الواجب فيصح ان يتخير والالزم كون المعلول عن علة

بحيث لا يصدق على كل فرد مع عدم سبق الاخر وقد يستند الى غيرهما والاكثر

ان يكون واستقلالا على التخير لان بسبته الى كل الافراد والتعيين

قيل ح

على الشيء او ربط الشيء بواسطة ويجب كما في قولنا الباري يحتاج اليه الوجود والابوة ونحوها الزوجية وعدم كما في قولنا اجتماع النقيضين محال

ان يكون موجودا او الربط بواسطة كقولنا عدم الاب والسببي معدوم لعدم العالم مركبا حاصلا بين ما ليس الا انتزاعيا

لبقية كالوجود والعدم فيحال الوجود بوجود او انعدام او انتفاء او انتفاء عدم الوجود والعدم او انتفاء عدم الوجود والامكان

هو الوجود والعدم او عدم ضرورتهما او عدم انتفائهما فهما والا انتفائهما عن احوال الواجب لما مسبوق عدمه او ملاكي عدمه والممتنع

لا يمكن وجوده والممكن ما لا يجب وجوده ولا عدمه او ما لا يمتنع وجوده ولا عدمه لو كان القصد الى افادة تصور الوجود والعدم

الوجود يكون بالوجود الذي هو غير العدم بانه موصوف بانه ليس العدم في موضعه والمراد بوجود الممكن ان وجوده

مبني على خلاف مع الخواص التي باعتبارها يطلق على الواجب والممكن ما لا يوجب الوجود ولا العدم وما يشارك

على الواجب والممتنع وقد المبحث الرابع كل من الوجود والامتناع قد يكون بالذات وقد يكون بالغير ويوجد الشيء او لا وجود له

وجود الشيء لغيره اولا وجود له ان كان بالغير الى آخره كوجود العالم مع عدم اجتماع النقيضين ووجود الزوجية للاربعة وعدم العدد بها

فذاتي والا فغيري وهو ان لم يستغن عن علة لكن قد ينظر الى حصول العلة كوجوب الحركة للجسم المرمي واجتماع السكون ووجود سقوط الى ضعف

لبداية الموضع كوجوب حركة الاصابع للكاتب وامتناع اجتماع واجتماع سكونها ووجود سقوط الى وقت كوجوب الاخير

الوجود والعدم في الشيء ما لا يكون ولا يكون ابدا

من حيث هي ليست الا الاربعة ولهذا قالوا لو سئل بطرفي النقيض فعل الاربعة من حيث هي هي نوع او ليست بنوع
كان الجواب الصحيح سلب كل شئ متقدم حرف السلب على الحقيقة معلل ان قال ليست من حيث هي هي نوع ولا فصل
ذلك من العوارض بمعنى ان شيئا منها ليست نفسها ولا داخلة فيها ولا يصح ان يقال هي من حيث هي نوع او ليست بنوع
او ليست جنسا ولا فصلا ان متقدم الحقيقة على ان ذلك الثبوت او السلب من ذاتها والتقييد انها من العوارض
واما اذا اريد متقدم الحقيقة ان ذلك العارض من مقتضيات الماهية صح في مثل قولنا الاربعة من حيث هي زوج او ليست
بزوج دون قولنا الانسان من حيث هي ضاحك او ليس بضاحك كما ذكرنا في المواقف من انه تقوم الحيثية على السلب
مع اقتضاء السلب وسع باطل ليس على اطلاقه قال الامام ولو سلمنا بموجبتين هما هي وهي التغيض كقولنا الاسان
اما واحد او كثير لم يلزمنا ان يكذب السلبة كلاف اذا سئل بطرفي التغيض لان معنى السؤال بالموجبتين انه اذا لم يتصف
بهذا الموجب اتصف بذلك الاتصاف لا يستلزم الايجاد بل يستلزم التغاير وهذا ما قال في المواقف لو سئلنا
عن عدد ولتس فعل الانسان من حيث هي هي اولا الم يلزمنا الجواب ولو قلنا قلنا لا هذا ولا ذاك اي ليست من حيث
هي هي اولا لا اسعدم الحقيقة ظاهر ولا كذلك ما في لوحظ المعدود ولتس من المعدول عن الطرق فان قولنا هذا آ ليست من الموجبة
في شئ وكذا قولنا هذا واحد اي لا كثير وكثير اي لا واحد وبصير اي لا اعمى واعمى اي لا بصير لم يعد لكونها معدولة
وفي قولنا تقابل تعاملها اشار الى جواب سؤال تقريره ان الانسانية التي في زيد ان كانت غير ما عليه عمرو لزم
ان يكون الشخص الواحد في ماد واحد في مكانين موصوفا بوصفين متضادين وان كانت عين ما عليه عمرو لم يكن الماهية امرا واحدا
مشتركا بين الافراد وتقرير الجواب انها عينها بحسب الحقيقة غيرها بحسب الوجود ولا يتسع كون الواحد لا بالشخص والممكن
معدودة ومتصفا بصفات متقابلة بل يجب في طبع الامر ان يكون كذلك **قوله** البحث الثاني في الماهية قد يوجد
بشرط مقارنة العوارض وتسمى المخلوطة والا فهي قد توجد بشرط شئ ولا اقتضاء في وجود ما كزيد وعمرو من افراد ما الانسان
وقد يوجد بشرط ان لا تقارن شيئا من العوارض وتسمى المجردة والا فهي بشرط لا ولا اقتضاء في امتناع وجود ما في الاذهان
لان الوجود من العوارض وكذا التشخص في الاذهان اعني سواء اخذت العوارض او جردت عن الخارجة لان الكون
في الذهن اعني العوارض الى لحقت الصورة الذهنية بحسب الخارج لا يوجد اعتبار العقل وجعله اياه وصفا لها وقيدا
فيها وزعم بعضهم انه يجوز وجود ما في الذهن اذا جردت العوارض عن الخارجة زعما منهم ان الكون في الذهن من العوارض التي
وكانوا اراد ما بالعوارض الخارجة ما على الامور الخاصلة في الاعيان وبالذهنية ما على الامور القائمة بالاذهان وعلى هذا
فيكون الوجود في الخارج من العوارض الخارجة محل نظر على ما سبق في بحث الوجود فلا يصح امتناع وجود المجردة في
الخارج ايضا وذكر بعضهم انها موجودة في الاذهان من غير تجريد العوارض عن الخارجة وهذا يوجب احد امرين اما ان
للعقل ان يلاحظ الماهية وحدها من غير ملاحظة شئ معها وردد ان مثل هذا لا يكون ملاحظة وموطنا ثانيهما
ان للعقل ان يعتبر عدم كل شئ عن عدم نفسه فيلزم ان يعتبر الماهية مجردة عن جميع العوارض حتى عن الكون في الذهن وان كان ثابتا
حتى في نفسها موجودة بها وردد بان هذا لا يعني كونها موجودة بل غاية الامر ان العقل قد تصور ما لا يدرك تصورا غير

شئ هو الماهية وان حمل الامر على ما خوذ بشرط لا سوى ما تعتبره العقل لذلك قلنا يجب لا تتسع وجوده في الخارج بان يكون متروفا بالعوارض
والمشخصات وتعتبره العقل مجردة اعني كذلك فصار الحاصل انه اذا لم يوجد ما لا يكون في نفسه متروفا بشئ من العوارض مطلقا
او العوارض الخارجة امتنع وجوده في الخارج والذهن جميعا وان اريد ما تعتبره العقل كذلك جاز وجوده فيهما قال فصل قلت
يصح على الاول الحكم بامتناع الوجود في الذهن على المجهول المطلق وقد سبقت **قوله** وما نسب الى الفلاطون
من حمل على الاول الحكم بامتناع وجود الماهية المجردة عن العوارض وجوده في الخارج لكل نوع فرد موجود ازلي ابدي قابل
للتعلقات ما الخ فضول المقابلات فليصح كونه خرجا من الاشخاص للمعدد ما لا وصاف المتغايرة واما الازلية والابدية فلما سيجئ
من ان كل موجود ازلي ابدي وكان سند الحكم المطلق ما ذكر على ان العالم ليست معلقات الحق من الاشخاص بصفات العوارض لا
محالة وانه سواء لم يشترط شئ ما الماهية بشرط لا شئ وان الوجود من العوارض فالمعول بوجود الجزئيات ما هي الا ان يشترط العوارض
بعد الوجود او كحمل الوجود على الماهية قال العارابي وكما يجب الحكم من رأي الفلاطون وارسطوانه اشار الى ان الموجودات صورا
في علم الله تعالى باقية لا يتبدل ولا تغير وقال صاحب الاشراق وغيره انه اشار الى ما علمت الحكماء والمتألهون من ان لكل نوع من
الانواع الاربعة الكواكب البسائط العنصرية ما هو مركبا منها جوهر مجرد اعني عالم العقول يدبر امره ويسمى ان الذي هو نوع النار هو الذي
يحفظها ويدبرها ويجذب الدهن والشمع اليها ويسمونه رب النوع ويعبر عنه لسان الشرع بملك الجبال او ملك النار وكذلك
ذلك مع الاعراف يكون موجودا معقولا وان كل ذلك النوع بمعنى ان بسببه شيعة الى جميع اشخاصه على السواء لا معنى به مشترك
بينها حتى يلزم ان يكون لها صاحبة موجودة في الاعيان مشتركة بين جميع الافراد متحدة في المواد ويكون هناك حيوان محسوس
فاسد وآخر معقول مجرد دائم لا يتغير ابدا ثم هذا غير المثل المعلقة التي سموها عالم الاشباح المجردة لما لا يكون من الجواهر
المجردة بل كالواسطة بين المحسوس والمعقول لا لكونها انواعا للاجسام بل يكون لكل نوع من الجواهر والاعراض على ما سيجئ
شرح ذلك صاحب الاشراق فعالم المثل المعلقة ليست مثل افلاطون لان مثل افلاطون نورية من عالم العقول ومن مثل معلقة
من عالم الاشباح المجردة منها ما هي ومنها مستنيرة وذكر ان لكل نوع من الملكات والعنصرية التي في عالم المثل انصارب
نوع من عالم العقول وان رب النوع انما يكون للانواع الجسمانية المستقلة وتدبير الاعراض للاجرام الموضوعة لها ارب النوع
الذي سوكلها من الاجسام مثلا في عالم العقل جوهر مجرد له هيئة نورية اذا وقع نظره في هذا العالم يكون عنه المسك مع رائحة
السكر مع طعمه والانسان مع اعراضه **قوله** وقد يوجد بشرط شئ لا اقتضاء في مثل المخلوطة والمجردة واما المطلقة
اعني الماهية لا بشرط شئ ما عم منها لصدقه عليها مع ضرورة صدق المطلق على المقيد فان فصل الشروط بالشئ واللا بشرط به
متنافيان فكيف يصدقان على شئ اما هو بحسب المفهوم حتى ان هذا المفهوم لا يكون الكلي موجودا في الاجتماع في
الصدق كالانسان المشروط بالتعلق والطول اللا مشروط به واما التنافي في الصدق من الشروط بالشئ واللا بشروط بوجوده
كالمخلوطة والمجردة ثم لا نزاع في ان الماهية بشرط شئ موجودة في الخارج الا ان المشهور ان ذلك الشئ على كونه جزءا من
المخلوط الموجود في الخارج وليس بمستقيم لان الموجود من الانسان مثلا اما سوزد وعمرو وغيرهما من الافراد وليس في
الخارج انسان مطلق لغير مركب منه ومن الخصوصية سوى الشخص الا ما صدق المطلق عليه بمعنى امتناع صدقه الخارجي

اصفا بالعروض كالوجود **قول** ودل على المركب بمعنى ادالمشترك الماهيتان وهي اي مع الاختلاف في ذاتي
دل ذلك على تركب كل من الماهيتين بمادة الاشتراك وصورة الاختلاف فكذا اذا اشتركا في امر اي مع الاختلاف في
عارض معين لوازم الماهية لان ذلك الذاتي المشترك لا تكون تمام ماهيتهما والا لم يصح الاختلاف في لوازمها فكون كل منهما
وحدها فقط فان قيل اريد بالذاتي جزء الماهية كان بعد الخواص في الكلام لما لان حال كل واحد جزء وهو مركب مع كلا منهما
عرضا وفي العدة ان اريد ما لم يصح عروضه حاز ان يكون المذاتي المشترك تمام احدى الماهيتين وجزء الاخرى الممتاز عنها بالذاتي
الاخر او بلوازم الماهية فلا يلزم تركب الماهيتين جميعا كالجوهر مع الجسم المتحيز عنه بالمذاتي او بلوازم الماهية الجسم فقط
الماذا يلزم تركب الماهية الممتاز بالذاتي اولوازم الماهية فان كانت كذلك كما في الانسان والفرس فكلتاهما
وان احدهما كما ذكرتم فاحديهما واما مجرد الاشتراك في العوارض الشاملة للبسيطة او مجرد الاشتراك
بالذاتي مع الاشتراك في العوارض فلا يستلزم التركب لجواز ان يكون المذاتي المشترك تمام ماهيتهما وليتعدد اختلاف
العوارض الى اسماء غير الماهية كما في اصناف الانسان وافراده وان يكون الذاتيان المختلفان تمام الماهيتين
البسيطتين المشتركتين في العوارض كالوحدة والنقطة في الوضعية والامكان نحو ذلك **قول** وقد يعبر البعض
والمركب بالعشر السابق وصفان متباينان لا يصدقان على شيء اصلا ولا يمكن كونهما في نفسهما متضايفين بان يوجد البسيط بسيطا بالقياس الى ما تركب منه بمعنى كونه جزءا منه والمركب مركبا بالقياس الى جزءه
بمعنى كونه كلا له وهذا المعنى غير معتبر في كونه ذا جزء في الحد وهو معتبر في المركب الحقيقي وان كان في نفسه من قبيل الاضافة
وبين البسيط الحقيقي والبسيط الاضافي عموم من وجه لتصادقهما في بسيط حسي هو جزء من مركب كالوحدة
والنقطة بدون الاضافة في بسيط حسي لا تركب منه شيء كالواجب والعكس في مركب وقع جزءا للمركب
كالجسم للحيوان وبين المركب الحسي والاضافي مساواة ان لم يشترط في الاضافي اعتبار الاضافة لان كل مركب حسي
هو مركب بالعكس الى جزءه وبالعكس عموم مطلقا ان اشترط ذلك لان كل مركب بالعكس الى جزءه هو مركب
حقيقي ولا عكس لجواز ان لا يعتبر في الحسي الاضافة الى جزءه فيكون اعم مطلقا من الاضافي وذكر في الموضعين ان البسيط
الحسي اخص مطلقا من الاضافي والمركب الاضافي اخص مطلقا من الحسي اما الاول فلان كل بسيط حسي هو بسيط
بالعكس الى ما تركب منه ولا عكس لجواز ان يكون البسيط الاضافي مركبا حقيقيا كالجسم للحيوان والحمار للبيت
واما الثاني فلان كل مركب حسي وليس كل مركب حسي مركبا اضافيا لجواز ان لا يعتبر فيه الاضافة وفيه بحث لان البسيط
الحسي قد لا يكون بسيطا اضافيا فان لا يعتبر جزءا من شيء اصلا فالقول بان المركب الحسي قد لا يكون اضافيا ليس
لجزءه البتة والبسيط الحقيقي يكون اضافيا البتة مع انه لا يلزم ان يكون جزءا من شيء فصلا عن اعتبار ذلك
بسيط وفيه **قول** والمراد بعدم الجزء هو ان هوية الشيء معدوم وجودا وعدما في الدرس وفي الخارج اما الوجود
فبالنسبة الى كل جزء واما العدم فبالنسبة الى شيء من الاجزاء يعني ان وجود الانسان مثلا في العقل يفتقر الى
وجود الحيوان والناطق وعدمه الى عدم احدهما ووجود البيت في الخارج يعود الى وجود الحجارة والسقف ونحو ذلك

وعدمه الى عدم شيء منهما ويتفرع على الاول الاستغناء عن الجزء في التصديق بمعنى ان عدم العقل بثبوت الذاتي
للماهية لا يتوقف على ملاحظة وسطه واكتسابه بالبرهان بل يحصل بادنى التفات اليها وتصورها وعلى الثاني
الاستغناء عن الواسطة في الثبوت بمعنى ان حصول الجزء للمركب كالجدار للبيت وجاعل اللون هو جاعل السواد
فظهر ان الجزء خارج عن الاولى الشاملة في الدرس والخارج وعن خاصة ضعفه للاصدق على شيء من العوارض
الثانية الاستغناء عن الواسطة في التصديق بمعنى وجوب الثبوت وامتناع السلب في الخارج والذهن بالبرهان بل يكفي تصور
الماهية وصفاتها الخاصة لذلك ضعفه لصدقها على العوارض العامة بالمعنى الاعم ان اشرنا اليها والا فحق ان يكتفى بتصور
الماهية والاستغناء عن الواسطة في الثبوت ايضا اضافة لصدقها على الاعراض الاولية على الاظهر لشمول البداهة
من غير واسطة سواء كانا بالحكم مثبوتها للموضوع كما في الواسطة كتساوي الزوايا الثلث للقائمتين للمثلث فانه لازم
لذاته ومقتضاها في مبادئ او غير محتاج كالانتصاب للقائمتين للمثلث فانه لازم لا لذاته ومقتضاها في مبادئ او غير محتاج كالانقسام بالنصفين للمساوي للاربعة والبياض لسطح الجسم الابيض فالاستغناء عن
الوسط بحمل التصديق فانه والاستغناء عن الواسطة بحمل محمولها اولا وسمعا موجود في وجدانيات الدرس
بياض السطح وصدق الاول على الماهية في ضمن الجسم والمتحيز مساوي واما الثاني فلتحقق
الاولى التقدم في الوجود الخارجي عليها عقلا مع قيام البرهان على العكس فلا يلزم الدور والمراد بالوجود الدرسي والعيني
على ما ذكر فالعلة العاقلة للشيء متقدمة عليه في الخارج ان كانت له في الخارج وفي الدرس ان كانت في الدرس فتدبر فيما
ان يكون ذاتيا ولا ضعفه فيتعين الطرف الاول مراد الامام ومنعه على ما صرح به الامام ومنعه على ما يورد عدم
كون جزء الشيء ذاتيا له وقد سبق مثلان لذلك فالاولى اشتماله على ما ذكرنا من الجزء الخارجي
اما الوجود العيني فباعتبار كونه مادة لكونه ماخوذا شرطا لا واما مالوجود الدرسي فباعتبار كونه جنسا او فصلا لكونه موجودا
لا بالشرط فيكون الخاصة ضعفه عرضا وعلى العلة العاقلة الاعراض لا يكون شاملة لها على ان من الاجزاء ما لا تقدم له في
الخارج كالسواد او في الدرس كالمشي والصوت او الاجزاء التي لا يجوز ان تعلل جنسا للجسم مثلا لكونه مركبا
كونه جنسا فان حصل من اجتماع عدة اشياء صدق احدها كالجسم للحيوان والانار والحجارة للبيت فالاولى
ما ليس بحاصل من الخارج للموضوع كالانسان جسما واحدا والاجسام فيما لا حس له قد يكون من مجاميع واحد كالمركب من البسائط العنصرية
ومما هو حاصل من الصوت المقدر او الشيء او الحرف فان الصوت الخارج الى الكم الواحد غير منقسم كالمركب من الحس والفصل فان الحس كما يحتاج
الى الفصل من حيث امر مبهم لا يحصل معقولا مطلقا فالاعم من الانواع الحقيقية الا اذا اقترن بفصل الماهية الذي يحصل بضمه
الجنس وتتقرر ماهيتها وهو معنى قولهم وهذا معنى قولهم الفصل يحصل الجنس اي يصيره محصلا فالجنس لا يحصل
الامام على ان الفصل يحصل حقيقة النوع من الجنس وان كان صريح عبارته ان الطبيعة الجنس اعني الصوت الحسي ليست محصلة
بنفسها بل بمعنى محمولة لان حال على شيء محصلة الخارج اذا اضاف اليها الصوت الفصلي يحصل وصارت بضمها احد تلك
الاشياء فالفصل الحسي انما يحصلها بهذا المعنى وارجاعها الى الصوت في العقل ظهور ان المعنى الجنس يعقل من غير فصل ولا
الصوت في الخارج لانه لا تمايز بينهما في الخارج والامر سهل حمل احدهما على اللغة والاصطلاح. وفي الدرس الحس السواد او نحو هو

٤٩

0 -

0

70

٥٢

c 4

في الاحتياج الى موضوع بعموم امكان ذلك الشيء حتى يجوز ان يكون وجود الشيء مع وجود الموضوع او موجبا لعدمه
صفة للموضوع من حيث هو فيه كون في موضوع وصفة الشيء من حيث هو بالعباس الله كاضافة المضاف اليه وان
لم يكن وجود الشيء معللا بوجوده بالعرض بل يكون ما ماهيته من غير تعلق بموضوع او ماده فلا يحتاج ان يكون حادثا
ولا امكانه لجواز ان يكون ما ماهيته او لا علة له شيء من الموضوعات لعقوم به وهو محال لانه عرض لا جوهر وضعف
هذا الوجه ظاهر لان الاشكال عائد ولانه لو سلم ان امكان الحادث عرض لسعيه محلا او استدل على وجود
استعداد لا قابلا ما نعلم يكن امكان الحادث امرا موجودا لم يكن للحادث امكان وجود فلم يكن ممكن الوجود
على ما مر وان شاء لم يخل الى ما ذكر من التعاصيل وما سيجيء ان المراد بالامكان الاستعدادي والدليل قائم على
سوء لكل حادث ويجوز ان العلة العامة للحادث لا يجوز ان يكون ذات العدم وحده او مع شرط قديم
والا لزم قدم الحادث لان المعلول دائم بدوام علته العامة بالضرورة لانه التخلف من الرجحان
بل لابد من شرط حادث وحدوثه موقوف على شرط آخر حادث وهكذا الى غير النهاية ومع توقف الحادث على
تلك الحوادث حملا لامتناع التسلسل ولان مجموعها لا حدوثه بدون شرط آخر حادث فيكون واحدا حادثا وهو
محال بل لابد من حدوث مجموعها بكون كل سابق منها معدا للاحق من غير اصرار في الوجود كالحركات
والاوضاع الفلكية وتحصل بحسبها للحادث حالات مغيرة الى العصيان عن العلة استعدادا تاما المعبر
في العرف والعدم المضاف الى محل ليس بمجرد سلب الحادث ولا امرا مستصحبا عنه لا العدم بل ما تعلق به سلب الفيض
بالماده وهذا ايضا ضعيف لاستناده على كون العدم موجبا بالذات او الفاعل بالاصرار وجود الحادث
حين تعلق به ارادة العدم لان من سابقا الرجحان والخصص من غير توقف على شرط حادث قوله واما الدليل
اخيرا على كون الحادث مسبوقا بالزمان فوجهان احدهما انه لابد له من سبق حوادث معه فيه حصول هذا
بعد حصول ذاك بحث لان المعدم والمفاض وما ذاك الا بالزمان وثانيهما انه لا يخلو الحادث الا ما يكون
وجوده مسبوقا بالعدم وظاهر ان سبق عدم الشيء على وجوده لا يعقل الا بالزمان وهذا التعبير لا يبتني على ان
ان للعدم امرا وجوديا وانه هو الزمان حتى يرد الاعتراض بانا لا نسلم انه وجودي بل اعتباري يعرض للعدم انتفا
والحاكم سوء الوهم وحكمه مردود كلية بخبر الهادي حيث حكم به الوهم شاهد على ان ما سامد من الموجودات مجرد
وآما مبني على هو الحكم بان هذا معدم على ذاك لعدم الحادث على وجوده ولا اضطرار انه حكم عقلي ضروري والزمان
معروض العدم لانفسه والجواب ان سبق الاول على اضعاف كل حادث الى سبق حوادث معه وقدم ما فيه
وكتبه الكاتب على ما وهب الله العلامة خص ان اقسام العدم والباقي والمعية منحصرة عقلا الاستمرار في جميع
ان كلامها يكون آما بالعلة كعدم حركة الدال على حركة المفتاح وآما بالطبع كعدم الاثر على المؤثر آما بالزمان كعدم
الاب على الابن وآما بالشرف كعدم المعلم على المتعلم وآما بالرتبة وقد يكون حسيا بان يكون القرب وعدم
البعض على البعض ما خوذا من الحس كونه في الامور المحسوسة وقد يكون عقليا بان يكون وكونه في الامور المعقولة

وكل منهما قد يكون بحسب الطبع وقد يكون بحسب الوضع فهو كعدم الزوجية على الفرد وعدم الامام على المأموم
وعدم الجنس على النوع وعدم بعض مسائل على البعض ومعلوم ان عدم عدم الحادث على وجه ليس الا الزمان
والمتكلمون معوا الجهر وعدم الاستتار ونقيضه بعدم بعض اجزاء الزمان على البعض كعدم الامس على اليوم فانه
كما ليس بالعلة والطبع والرتبة بالشرف ليس بالزمان لان كلا من الامس واليوم زمان لا مرية في
الزمان وما يقال من ان العدم من ان المعدوم والمتأخر ان لم يجمعهما الوجود وهو بالزمان وان اجتمعا فان
كان احدهما بريئا بحسب الاعتبار هو ما كربنه والا فان لم يكن المتأخر فالمعدوم فبالشرف وان اجتمعا وان
كان المعدوم مؤثرا في المتأخر فبالعلة والا فبالطبع او ان المعدوم ان توقف وجود المتأخر عليه فبالعلة او
بالطبع كما ذكرنا والا فان لم يتوقف فالعدم ان كان بالنظر الى كمال للعدم فبالشرف والا فان كان بالنظر الى
مبدأ محدد فبالرتبة والا فبالزمان او ان المعدوم اما حسي يكون بحسب الامرية فلا سبيل الى اعتبار المعية
والمتأخر اعتباري بعادة والاول ان كان بالنظر الى الذات فبالطبع وان كان بالنظر الى الوجود فان كان وجود
المتأخر متوقفا بانقضاء وجود المعدوم فبالزمان والا فبالعلة وان لم يكن كذلك فبالشرف والا فبالرتبة
فان كان كالامر المعدوم فبالشرف والا فبالرتبة فالاضافة انما ليس الا وجه صحة حمل ان العدم
قد يكون بالنظر الى الوجه كما في الشرط وان العدم بالزمان قد يكون للعدم دون الوجود وبعدم الوجود
فالزماني بالمعنى الذي ذكرناه عامل للعدم الذي من اجزاء الزمان والذي من الاب والابن بواسطة
الزمان فيكون من التقدم بغير العلة والطبع والرتبة والشرف تقدم لا بعضها الى زمان بان يقع فيه المعدوم
والمتأخر فصح ان يكون تقدم عدم الحادث على وجوده من هذا القبيل فلا يتم كون كل حادث مسبوقا
بالزمان ولا بصرامة اسمعناه عن الزمان سمه قبل هذا العدم زمانا على ما قال بعضهم ان التقدم الزماني على
وجهين احدهما ان يكون المعدوم حاصلا في زمان قبل زمان متأخر كما بين الاب والابن وثانيهما ان يكون تقدم
بعض المعدوم قبل بعض المتأخر من غير ان يكون ما في زمان كما بين الامس واليوم وقال بعضهم التقدم الزماني بالجملة
هو الذي بين اجزاء الزمان وانما يعرض العرض بواسطته او لا فالتقدم لعدم الاب على الابن الا تقدم زمانه على زمانه حتى
لو اريد بالتقدم الجملي ما سبق على الواسطة لم يتناول هذا القسم وحصر بعضهم التقدم في الذي بالعلة والذي
بالطبع وانبا الى ان التقدم بالرتبة والتقدم بالشرف راجعان الى الزماني لان معنى تقدم مكان على آخر ان
زمان الوصول اليه قبل زمان الوصول الى الآخر ومعنى تقدم الجنس على النوع ان زمان الاخذ والشروع
مع ملاحظة قبل زمان الاخذ بالنوع ومعنى تقدم العلم على المعلم ان عدمه بوجب عدمه في المجلس او مع الشروع
مع الامور بعده الى زمان بوسط او لا بوسط وان التقدم الزماني راجع الى التقدم بالطبع لان السابق من الاجزاء
المفروضة للزمان معدوم الوجود اللاحق وشرط له كما يجيء والمعدوم الحقيقي هو الذي بالعلة او بالطبع وآلة التقدم
بهما كون المتأخر محتاجا في تحققه الى المتقدم من غير اصلاح للمعدوم اليه الا ان المعدوم فيه الذي بالعلة هو المفيد لوجود

المتأخر لا كذلك في الذي بالطبع وآلة التقدم بهذا المعنى انما هو العلة التامة ام الفاعلة فيه تتوقف على الاول يكون المتقدم
فيه المتأخر بالعلة ممتازا من وجه او عدما وعلى الثاني قد يوجد ذات المتقدم بدون ذات المتأخر بان ينتفي بعض
شروط التأثير والمتقدم بالطبع لا يلزم المتأخر وجودا بل عدما والمتأخر مستلزمه وجودا لا عدما واما بالنظر الى
وصفي التقدم والتأخر فمن كل متقدم ومتأخر ملازمة وجودا وعدما لكونهما متضايفين لكن اذا اعتبر امر مع احد
فان تعانق المعدوم مثلا مع المتأخر بالطبع لا بالعلة او الزمان او الرتبة او الشرف وعلى هذا يكون
سائر الاقسام والمعنى المشترك بين التقدم بالعلة والتقدم بالطبع قد يعاند التقدم بالطبع وخص بالعلة باسم
الذاتي وقد يسمى التقدم بالطبع بعدما بالذات بمعنى ان المتقدم معدوم يحتاج اليه ما عتبارا لذات والجمعة
دون مجرد الوجود كما في العلة فان ذات الابن لا يعقل بدون الوالد والاضافة في ان هذا الغاء
صورة الجزء دون الشرط فالحكم ليس بكلي على ما يشعر به ظاهر عبارة المواقف وليت ومن ههنا تعلم ان
اصلف العبارات في ان معوله العدم والمتأخر والعلة على الاقسام الخمسة او الستة بحسب الاشتراك
اللفظي بان يكون موضوعا لكل على حدة او بحسب الشكك بان يكون موضوعا لمعنى مشترك بين الكل لا على نهج
يكون في العدم بالعلة اقدم وفي العدم بالطبع حيث يكون بالنظر الى الذات وفي المتقدم بالرتبة اسبق
في العلة وكان مبنى على ان الكل عايد الى المتقدم بالعلة وبالطبع وبالزمان او الى الاول فقط والافظ
موضوع بازاء معنى مشترك بحيث يكون الشيء محتاجا اليه والمأخوذ في مفهوم لفظ مشترك بين الكل لا محالة الكل
مشترك في معنى واحد وهو ان للمتقدم اثرا ما والمتأخر كذلك فالمتقدم الذي بالعلة وكونه مقوما او شرطا
في المتأخر الذي بالطبع وكونه سابقا في زمان اكثر في الذي بالزمان ورتبة اكمل في الذي بالشرف وقرب الوصول
من مبدأ معين في الذي بالرتبة لا نقول ليس هذا مفهوم لفظ المتقدم والا لصدق على كل شيء ليس المتأخر
صدورا انه ليس على امرا لا يوجد في المتأخر ان اريد شمول ما لا معنى مشترك بين الكل هو مفهوم احد الاقسام فصل
قوله في الوحدة والكثرة والحق ان هذين من الاعتبارات العقلية التي لا وجود لها في الاعيان لما سبق في
الوجوب والامكان وان تصور بما يدعى حصوله لمن لم يعاند من طرق الاكتساب ملاحظة ان الانقطاع يقال
للوحدة عدم الانقسام والكثرة هو الانقسام وبحيث تعال الوحدة عدم الانقسام الى امور متباينة والكثرة
هي المجتمع من الوحدات فساد على ان الوحدة اعرف عند العقل والكثرة عند الحال لان الوحدة مبدأ الكثرة
والعقل انما يعرف المبدأ قبل ذي المبدأ والكثرة بالعكس حضورها في الحال فينتزع العقل منها امرا واحدا فتكون
تصور الوحدة بالكثرة عند الحال وتفسير الكثرة بالوحدة عند العقل عكسا بالاعرف لا ما توى في المعرفة و
الجهالة قوله والقطع لما كان الوحدة مساوقة للوجود يعني ان كل ما له وحدة فله وجود وكل ما له وجود فله
وحدة ما توهم بعضهم ان الوحدة هي الوجود وموهوم لان الكثير من حيث هو كثير موجود وليس بواحد فحاول

المتصف على ان كلا من الوحد والكثره مغاير لكل من الوجود والماهيه فانك بوجهين احدهما ان معقول ما هو الشئ او وجه من غير ان معقول وحده او كثره بل مع الرد فيه لما تعطع بوجود الصانع ثم ست بالبرهان وحده وتعطع بوجود العلك وماهيته ثم ست كثره وناسبها اذا فرضنا مياه او ان كثيره في اناء واحد حتى صار ماء واحدا او فرضنا ماء اناء واحدى او ان كثيره حتى صارت مياها كثيره فعند زالت الوحد والكثره مع ان الوجود والماهيه عالها بحالهما زوال وتبدل قطعا فلو كانت الوحد او الكثره نفس الوجود او الماهيه لما كان كذلك قوله وقد استدل على خلاف من العلاسفه والمتكلمين في ان الوحد والكثره وجوديان او عدميان وبمسكات من العوائض شعر بعضها بان المراد بالوجودى الموجود وبالعدمي المعدوم وبعضها بان المراد بالوجودى الوجود وبالعدمي المعدوم وبعضها بان المراد بالعدمي ما يدخل في موضوع العدم وبالوجودى ما لا يدخل فمن مسكات العلاسفه ان الوحد هو هذا للواحد الوجود وانما يعرض الواحد العدمية لصدر ضافي المعنى وانما لو لم يكن موجوده لما كان شئ ما واحدا العدم الموفق من قولنا وحدته لا وقولنا وحدته في الكل ظاهر الفساد ومنها ما ذكره الامام من الوحد لو كانت عدميه لكانت عدم الكثره لانها الحابل لها والكثره اما ان يكون امرا عدميا ويلزم منه كون الوحد وحدته لكونهما عبارتين عن العدم المعدوم فانا ان يكون امرا وجوديا وهي عبارة عن مجموع الوحدات ويلزم كون مجموع العدمات امرا وجوديا وهو محال وقد يجاب بان الوحد لو كانت موجودة لكانت واحد ولكانت الوجود مساويا للوحد والكانت الوحدات مشاركة في الوحد ومتباينة بالخصوصيات فتكون الوحد وحدته وتتسلسل والجواب انا نمنع بطلان التالي وقد سبق الوحد عدميا اعراف بانها من الامور الاعتبارية العقليه التي لا تحقق لها في الاعيان لما مر في الوجوب والامكان ومنها لو لم تحصل من الوحد الا عدم الانقسام وهي الكثره لا الحاصل من الوحدات قوله وان سلمنا عن الدعوى قوله ومعروض الوحد قد يكون ان الوحد عدمي فيعرض لنفس الوحد كما يقال وحده واحد ووحدات كثيره ولغيرها فهذا ممنوع لان لاقسامها باعتبار المعروض بعضها على بعض بالاصطلاحات وعلى اصطلاحنا بعضها بحسب الاول قوله فموضوع الوحد اما ان يكون موجودا للكثره فان وجد فهي كثرة من اول الامر فلم يكن هناك ان يكون لمفهوم سوى وحدة واما ان لم يكن موجودا فلا يكون لمفهوم سوى عدم الانقسام كما في قولنا وحده واحد فهو الوحد على الاطلاق قوله آن كان لمفهوم سوى وحدة واما ان يكون ولكن المفهوم حاصلا للاشياء ولا حاجة لم يكن بحث يمكن ان يقال انه اشارة حسبة الى الاقسام الاول النقلية والى المعاني وآن كان حاصلا للشيء فيقبل القسمة اما بالذات وهو اكم او بالعرض وهو اكم ان كان بسلامة شابه الاقسام فهو الواحد بالاتصال وآن كان مركبا مختلف الاقسام فهو الواحد بالاجتماع وآكم ايضا من مثل الواحد بالاتصال وقد يقال الواحد بالاتصال لمقدار من بلسان عدد مشترك كصلعي الزاوية وجسم يلازم طرفا ما بحيث يحرك احدهما وكه الاخر سواء الالتحام طبيعيا كالم مع العظم او لا كاجزاء السلسلة فالاول الاجسام المتشابهة الاجزاء التي اصغرها قابل لحصول الانقسام فهو واحد

لان صورته وميولاته امكن ان نفرض فيه اجزاء سلاقي عند حد مشترك وان اعتبرناها عند حصول القسمة فانه لابد ان يكون تلك الاجزاء من سانخا ان يحد موضوعها بالفعل لا كالخواص الثالثين فانه ليس من سانخا الاتحاد هذا الجسم مع اناء واحد بالنوع واحد بالموضوع مع ان المياه المتكثره بالشخص واحد بالنوع لكونها مماثلة لكونه محلة والموضوع ايضا اعني المادة التي هي محل للصور والاعراض لانها وان تعددت نوعا بالشخص لكن يجوز عند الاصناع في اناء واحد مادة واحدة فتلك عند من يقول بالمادة والاحكام هو الواحد وعند من ينكرها فالواحد بالاصناع قد يكون وحدته بحسب الطبيعة كالشئ الواحد وقد يكون بحسب الصناعة كالعصا الواحد وقد يكون بحسب الوضع والاصطلاح كالدرهم الواحد فانه عبارة عن مقدار مخصوص من الموزونات مجموع من سبعة اسداس بسوغة وقيراط سواء كانت متصلة او منفصلة والحق منها لاسي واحدا وان كانت متصلة والاخرى في وكل من ان يكون من الاجسام المتشابهة الاجزاء وغيرها الا ان ما ذكرنا من الاقسام انما يجري في المركبات فلذا خص الواحد بالاصناع وفي هذا الامام في اقسام للواحد التام وهو الذي يشمل على جميع ما يمكن له بحسب الذات من كمال الخط المستقيم فان الزيادة عليه يمكن ابدا والمراد بجميع ما يمكن لا من الكثره والاجزاء لا من الاوصاف والكمالات على ما قد يتوهم ولا يكون ما في عمان بعض المياه من من العلاسفه يسمى بالناقص وفي الطوائع صغر التام وفي كتب الامام ما يكثر عددا او لم يكن موضوعا لواحده موجودا بالكثره فان كان فلا يخلو من جملة واحدة وجد كثره لا يستطيع ان يكون البسيط الواحد ما صار واحدا واحدا وكثر الجملة الوحد اما ان يكون موضوعا للكثرة من حيث كونه واحدا عارضا له او اما ان لا يكون عارضا واما ان لا يكون بهذا الوجه اما الاول فاما ان يكون نفس ما يصير به الواحد واحدا كالوحدة لزيد وعمرو في الانسانية او لا يكون فهو المقول في جواب ما هو على الكثرة المختلفة الحقيقة وهو الواحد بالجنس كوحدة الانسان والفرس في الحيوانية او في جواب اي شئ هو ولا يقال هو هو وهو الواحد بالفصل او غاية الواحد بالنوع بحسب الاعداد دون الذات واما ان يكون الكثرة موضوعات تحمل واحدا كالنطق والبياض للناس او محمولات لموضوع كالكاتب والضاحك للانسان والثالث كوحدة نسبة النفس الى البدن ونسبة الملك الى المدينة في التدبير الذي ليس عارضا للنفس بل للنفس والملك ولا حاجة الى ان التدبير محمول على النفس وان قلنا النفس كالملك في التدبير فالتدبير محمول عارض لها هو كالناس للنطق والبياض وبالجملة جعل الوحد موضوعه اشتراكي وهو لا يكون الا بحث يحل بالمواد او الاسماء

الاقسام او بالوحد يعني ان الواحد مقول للكثرة دون الاشتراك او النواطي لكونه معنى واحدا معقولا مالا ولويه فان الواحد بالشخص اولى بالوحد من الواحد بالنوع وهو من الواحد بالجنس وهو من الواحد بالعرض وهو بالشخص ما لا ينقسم اصلا اولى بالوحد مما ينقسم الى اجزاء مشابهة وهو ما ينقسم الى اجزاء مختلفة بالنقاوت في الاسم والحد منه لكونه غير معقول قوله وكذا الكثيرة يشعر بما ان الكثرة معقولة بالذات لكونها كل واحد منها فيا وحدة ومنها ان اول خواص العدد الاثنينية يعني ان الاثنين عدد

والواحد لصدق الكثرة عليهما وهو فاسد لان الواو لاول اعني الواحد ليس بعدد وكذا الزوج الاول ليس بشيء ومنها ان الاعداد انواع مختلفة الاحكام لوازم منها من الزوجية والفردية والاصمية والمطعنية ومنها ما لغة من الاحاد فاحوا العشرة واحد عشر مرات لاحد وخمسة اوسته اواربعة اوسبعة وثلثة اولاثنان ومنها ما ليس كذلك كالواحد فانه سرج بانه لا اقل منه وان الاثنين انما سالف منه ولان عدد زناده الواحد توجب حصول نوع اخر من العدد ومنها اغاير مبادئه لان كل عدد فرض فانه ممكن زيادة الواحد عليه ومنها اغاير امورا عباريه مجعلة في العقل ووضعية كالخارج لانها اوا اعم منها مطلقا واعم من المشرف الى واحد فانها تجب بحكم العقل بحصول الاثنينية لها من غير ان يحصل لها امر بحسب الخارج ولان اوا وما اشبهها عبارة عن الوحدات ولا فانها توجد في الخارج فاذا قلت الزيد وعمرو هما اثنان فمعلوم الاسبق انما باعداد وكل منهما وجود بالاستحالة والمجموع منهما فلزم في كل منهما شيء زائد منهما وليس سوى الوحدة الاعتبارية ومع الحاد الاثنين يمكن ان يكون مشتركين في عشرة واحدة الا بطريق الوحدة الاعتبارية كما اذا جمع الماء الذي في اناء والذي في اناء اخر وسمي المجموع ماء واحدا والا فالماء في كل منهما ليس بواحد والا لكان الحكم بالاستحالة كما كان سابقا واوضح فساد سؤال من قال بان عشرة احدها الاخر الحاصل بعد اياه فهو كل لوجهين الاول ان الكل ما يصدق عليه الجزء ولا يصدق على الجزء انه كل والثاني ان الكل ما يكون اجزاؤه متغايرة بالذات او بالاعتبار والعشرة ليست كذلك لان الواحد منها ليس بعدد والاثنان ليسا بعشرة ولا يتصور ان يكون الواحد عشرة الا بالاعتبار وهو ان يعتبر الواحد عشرة مرات وهذا لا يوجب ان يكون العشرة كلا والواحد جزءا لان الواحد ليس بعدد والعشرة عدد فلا يكون الواحد جزءا من العشرة ولا العشرة كلا للواحد ومنها ان الاثنين انما سالف منه ولان عدد زناده الواحد توجب حصول نوع اخر من العدد ومنها اغاير مبادئه لان كل عدد فرض فانه ممكن زيادة الواحد عليه ومنها اغاير امورا عباريه مجعلة في العقل ووضعية كالخارج لانها اوا اعم منها مطلقا واعم من المشرف الى واحد فانها تجب بحكم العقل بحصول الاثنينية لها من غير ان يحصل لها امر بحسب الخارج ولان اوا وما اشبهها عبارة عن الوحدات ولا فانها توجد في الخارج فاذا قلت الزيد وعمرو هما اثنان فمعلوم الاسبق انما باعداد وكل منهما وجود بالاستحالة والمجموع منهما فلزم في كل منهما شيء زائد منهما وليس سوى الوحدة الاعتبارية ومع الحاد الاثنين يمكن ان يكون مشتركين في عشرة واحدة الا بطريق الوحدة الاعتبارية كما اذا جمع الماء الذي في اناء والذي في اناء اخر وسمي المجموع ماء واحدا والا فالماء في كل منهما ليس بواحد والا لكان الحكم بالاستحالة كما كان سابقا واوضح فسادا سؤال من قال بان عشرة احدها الاخر الحاصل بعد اياه فهو كل لوجهين الاول ان الكل ما يصدق عليه الجزء ولا يصدق على الجزء انه كل والثاني ان الكل ما يكون اجزاؤه متغايرة بالذات او بالاعتبار والعشرة ليست كذلك لان الواحد منها ليس بعدد والاثنان ليسا بعشرة ولا يتصور ان يكون الواحد عشرة الا بالاعتبار وهو ان يعتبر الواحد عشرة مرات وهذا لا يوجب ان يكون العشرة كلا والواحد جزءا لان الواحد ليس بعدد والعشرة عدد فلا يكون الواحد جزءا من العشرة ولا العشرة كلا للواحد

والموجود ومبناه على ان المغاير عندهم وجودي كالاختلاف والتضاد ولا يصدق به المعدوم واما التعليل بانه لا مغايرة بين الاعدام بحسب المعدومية بين وجوه الجوامع الكل وكذا الموصوف مع الصفة لامتناع الانفكاك فموضع الحسبان وان فرضنا كونها متغايرة من حيث انه يمكن ان يوجد هذا دون غيره لان الوجود غير الاوكذا الصفة المغايرة مع موصوفها سواء كان قديما اوحادثا والا لامتنع بمكان ان يوجد الموصوف وتعدم الصفة فيجوز الانفكاك اعم من ان يكون بحسب الخارج او بحسب الوجود والعدم فلا حاجة الى التعسف بما ذكره الشيخ ومنها التغاير بشرط انه يكفي في التغاير الانفكاك من جانب وان الصفة التي ليست عين الموصوف ولا غيرا هي الصفة اللازمة المطلقة وصفة مثل الصفة القديمة كعلم الصانع وقدرته خلاف صفة سواء الجسم وحاصله الا ان عدم الوعي بالتمثل وسواء قولنا ليس في الدار غير وليس في يدي غير عشرة دراهم كلام صحيح لغة وغير جامع انه في الدار اعضاء زيد وليس وصفاته وفي اليد احاد والعشرة واوصاف الدراهم لا تفرق بين الصفات المغايرة واللازمة ويعين ان لا تكون صفات زيد مثل سائر ما في الدار من الامتعة غير زيد وفيه بحث كيف يحمل على احد ان الحمل بهذا الكلام بين انسان او وعاء او موزون العشرة واعترض على تعريف المغايرة بانه ليس بجامع لان العالم والصانع متغايران ولا يكون احدهما الامتناع وجه العالم دون الصانع واجاب الامدي بانه يكفي الانفكاك من جانب وقد امكن عدم العالم مع وجود الصانع وفيه بحث لانه لا يكون مانعا لانه خرج مدخل منه الجزء مع الكل والموصوف مع الصفة وان امتنع عكسه واجاب بعضهم بان المراد جواز الانفكاك من الجانبين لكن بحسب العقل والخارج وكما يمكن ان تعقل وجود الصانع دون وجود العالم كذلك يمكن ان تعقل وجود العالم ولا تعقل وجود الصانع فلم يطلب ما الرهان ومنع العلامة ما نقل عن بعض المعتبرة ان العرض ما يعقل وجوده دون جوهره والكل الاول لفظ احدهما الا بما هو كثير اما بمنع موضوع كل واحد منهما وما قيل ان الشيء قد يعلم من وجه دون وجه كالسواد يعلم انه لون مستحيل البقاء فلو تعاورت الجسمان لزم كون اللون الواحد الغير المجزي مثلين متغايرين ليس بشيء لان تغاير حقيقتي لا يستلزم تغايرهما في نفسه فان فعل العالم من حيث انه معلوم وصنع الصانع لا يمكن ان تعقل مجردة فلزم ان لا يكونا متغايرين وليس المعتبر في التغاير هو الانفكاك بحسب الذات والحكم والاغراض والاضافات والاعتبارات والعالم ما عدا كونه معلولا للصانع من فعل المضاف وهذا وان على العالم ان الغيرين موجودان يمكن انفكاك كل منهما عن الاخر بحسب الخارج وبالحسب العقل فلزم ان لا يكونا متغايرين قال مولوكن وقالوا انهما من حيث انهما مضافان ليسا موجودين والغيران لا بد ان يكونا موجودين فاما فعل تغاير فعل الاب والابن والعلة والمعلول وسائر المضافات كالاخوين ضروري لامكان الحاد فعلنا الضروري هو التغاير بين الابن والاب مع وصف الاضافة فلما وجد التغاير عند عدم احدهما فيه دون الوجود ومثل هذا يدفع ما قال ان تعريف الغير لا يشمل الجوهر مع العرض ولا الاسطقسات مع العقل لعدم الانفكاك عندكم لانها ما عبارة الذات حكم الانفكاك في العقل بين الخارج انفصالا بان يوجد هذا

تليف

الجوهر دون هذا العرض وبالعكس بما عند من يقول بعدم بقاء الاعراض وان تحصل هذا الفعل كلي بالله عز وجل
من غير استطاعة العبد وان تحصل تحت الاستطاعة عند من يقول بان الاستطاعة تصلح للضدين
واعلم ان تقرير الاعراض للباري يرد العالم والجواب بان المولود الامكان معللا وهو جواب الاشعري ظاهر على ما ذكرنا
واما على ما نقل في المواقف من تعدد جواز الامكان بكون في حزا وعدم فمبني ان يكون تقرير الاعراض هو انه يمنع
الامكان الباري عن العالم في حزا وعدم لامتناع تخزه وعدمه وجواب الاشعري انه وان امتنع وجوده لكن لا يمنع الامكان
العالم لجواز تخزه وعدمه دون الباري ورد انه لا يمكن هذا القدر والا لزم تغاير الذات والكل وكذا الموصوف
والصفة لجواز ان تعدم الكل دون الجزء والصفة دون الموصوف والجواب بان المولود جواز الامكان
معللا ما لم تحذف عدمي حزا وعدم لان الباري يولا يسلك عن العالم في حزا وعدم بحسب الجعل ما فضلا امتناع
تخزه وعدمه اللهم الا ان يوجد الجعل اعم من المطابق وغيره وح يلزم تغاير الذات والصفة لجواز ان يجعل عدم
كل بدون الاخر مادكرته من الموانع من انتزاع الباري مع العالم لامتناع امكان العالم عن الباري لا يعني جواز
امكان الباري عن العالم في الوجود والعالم عن الباري في الحرا ما نقول لو كفى الامكان من طرف لجواز امكان
الموصوف عن صفته والجزء عن الكل في الوجود جعل المولود جواز الامكان معللا ولا امتناع لجعل العالم بدون الباري
لجعل على ما سبق ثم بينا بحث انزوموا ان جواز الامكان الموصوف عن الصفة في الوجود انما يصدق الاوصاف
المتغايرة كالبياض مثلا ومنه كلام ما شر بان النزاع انما هو في الصفة اللازمة والجمهور على ان الغيرة
بعض الوجوه يعني ان الشيء بالنسبة الى الشيء ان صدق انه هو هو بعضه وان لم يصدق فغيره وان كان بحسب
المفهوم كالنسبة الانسان الى البشر والباطن بحسب المفهوم وان كان بحسب الذات والهوية كالنسبة الانسان
الى الكاتب والجزء بحسب الذات والهوية وما ذهبوا اليه من ان الجزء بالنسبة الى الكل والصفة بالنسبة الى الموصوف
ليس غيره ولا غيره ليس معلول لكونه ارتفاعا للمتضايفين نعم الغيرة اضافة بها يتصف بعض من البعض بحسب المفهوم
لان الغيرين هما الاثنان من حيث ان احدهما ليس هو الاخر الا انها ثنية لازمة في تعين الامر بالشيء بالمفهوم
البعض انفا فلذا اطلقوا القول بان الغيرة بعض هو وبان الغيرين هما الاثنان او الاثنيان واعتمد
الامام الرازي عادكر المتكلمون من ان الشيء بالنسبة الى الشيء قد يكون لا عينه ولا غيره بانه اصطلاح
على تخصيص لفظ الغيرين عا ذكروا لهما كما خصص الواقف لفظ الزوجين بدوات الاربع وصاحب المواقف بان معناه
انه لا هو بحسب المفهوم ولا غيره بحسب الوجود كما هو الواجب في الحل افلو كان المحمول عين الموضوع بحسب الوجود لم يصح
الحمل ولو كان غيره بحسب المفهوم لم تعقل لم يصح ايضا لامتناع انفكاك احدهما عن الاخر بينة فمن قال في الوجود الاعني
عبر بانهما موجودان ذهنا الخارج متغايران في الذهن ومن لم يعقل لم يعبر بمثل ما قال لا عين ولا غير لان المعلوم مطلقا
جوازا لا بد منهما من اتحاد من وجه واما ان يكون في الخارج وهذا في الذهن فلا وكلا الاعتبارين فاسد
اما الاول فلان منهم من حاول اثبات ذلك بالدليل فقال لو كان الجزء عين الكل لكان عرفه لان العشرة مثلا

اسم لجمع الافراد حسا ول كل فرد مع اغيارها فلو كان الواحد عين العشرة لصار غيره لانه من العشرة ولم
يكن العشرة مدونه وكذا اليد من زيد وبطلان هذا الكلام ظاهر لان مفاهيم المشتق والمشتق لا تتغاير
الكل من اجزاءه حتى يلزم تعاير نفسه وزعم هذا العاقل ان هذا الدليل قطعي وان القول بكون الواحد عين
العشرة فاسد لم يقل به الاجعفر بن حرب من المعتزلة وقد سبق من جمهورهم ان الكل هو الاجزاء لا غير والكلام في الاجزاء
والصفات العرضية المحل كالواحد من العشرة واليد من زيد والعلم مع الذات والعرض مع الذات وكذا كل
جملة الصور الخاصة ما حسب الوجود والهوية وبعضهم كما سبق انها لا يمكن في التغاير الامكان
والا بعض ما كزعم الكل والموصوف مع الصفة وزعم بعضهم انها كاف في ان عدم تغاير الشيئين انما يحصل واذا كان
كل منها بحيث يصح بدون الاخر والبعض عنه وانما الموصوف مع الصفة فلان عدم التغاير ما هو نهاية الصفات
الى يصح الذات منفردا كما يصح هي بدون الذات كصفات العدم لا صح العدم على العدم وكذا الصفات
بعضها مع البعض بخلاف محل الحاص مع الجسم فانها غيران واما الجزء مع الكل فلانه كما يصح العشرة بدون الواحد
كذلك الواحد من العشرة يصح بدونها فلو وجد بدونها لم يكن واحدا من العشرة وحاصل ان الجزء والكل لا يصح
يصح بدون الكل وح يرد سائر الامور الاضافية كالاب مع الابن والابن مع الاب والصانع مع المصنوع
ولزم ان لا يكونا غيرين ولزم ان لا يكون الغيران مثل العددان غيرين لان التغاير والتضاد من الاضافات فان
التزموا وكذا بنا على ان الاضافة عدمية ولا مانع من الاعدام اجيب بان الكلام في موضوع الاضافة من حيث انه
موضوع لا في الجزء المركب من والمعارض ... اعلم ان هذا الدليل ... فيما ذكرنا ما قالوا بوجود الصفات القديمة
القول بتعدد القدماء وما مات قدم عمر الله بها ولوا بعضهم عن وكل ما بقي المغايرة من الصفات وكذا بين الصفة و
الذات والظاهر ان هذا الدليل مع قدم عمر الله بها لا يعتد القدماء وكثرتها لان الذات مع الصفة وكذا الصفات
بعضها مع البعض وان لم تكن متغايرة لكنها متعددة ومتكثرة وطعا واليعتد القدماء بما ثلاثة وهذا مع ان الصفات
سبعة او ثمانية وما ان الجزء مع الكل اثنان وثلاثة او موجودان وان لم يكونا غيرين ومنها اي ومن جواز الكثرة
العامل وهو الاشاعرة في الصفات النفسية صفة تبوئه حال لوصف بها على نفس الذات دون معنى زائد عليها كقولنا
الجوهر جوهر افقا ما وشيا وموجود بعامل المعنوية وهي صفة تبوئه والحال معنى زائد على الذات لكون الجوهر جوهرا
ومتحيزا وقائما بالاعراض ومن لوازم الاشراك في الصفات النفسية امران احدهما الاشراك في الواجب وممتنع وجائز
وما هيا ان يسند كل منها مبدأ الاخر وسوب منا به ممنها سبحانه وتعالى المثلان موجودان لسد كان بعالم وقادر
سمع او موجودان يسند كل منها مبدأ الاخر والمعاملان وان اشتركا في الصفات النفسية لكن لابد من اختلافهما في
اقوى يحصل التعدد والمايز فصح العامل وسبب العالمية انه شرط في العامل التساوي من كل وجه واعترض بانه لا تعدد
ح فلا عامل وبان اهل الحق مطبقون على نحو قولنا زيد مثل عمرو في القدرة وبعده مبدأ وان اختلفا في كثير من
الاوصاف والجواب ان المراد بالمثل ما يسد مسد الاسود في الكمل دون الوزن وعدد الحاء وصاحبها

والجواب ان المراد المساوى في الجزء الخارج ان زاد او نقص لواحد كان الفقه وكما بهما سواء وكل بحسب سوء احدهما مساويا فالاوضح القول بانهما مثلان في الفقه والافلا واما اشراط المعايرة فمخالف فيه قال الامدي واما الصفات فقد اختلف اصحابنا فيه فمنهم من قال ليست متماثلة ولا متخالفة لان المماثل والاختلاف من ان من يدعي معاني متماثلة او مختلفة وقال الباقون اولا الاختلاف نظرا الى ما اختص به كل صفة من الصفات المغايرة من غير التفات الى ما اشتركت فيه من الصفة المغايرة وهذا ظاهر في ان الغاية لا يشترط في المخالف المغايرة بل المماثل اولى وقد سوهم من ظاهر عبارات المواقف [illegible] المغايرة شرطا في المماثل والاختلاف ليس في نصف الصفات به نصفها بها ومن لا فلا وفي منع اصماع المثلين [illegible] اي المثلين اذا كانا من محل الاعراض منع اصماعها في محل واحد خلافا للمعتزلة لنا ان العرضين اذا اشتركا في [illegible] الصفات النفسية لم يعقل بينهما مايز الا بالتحيز المحل لان ما بها به ووجه عام توجد فاذا اشتركت المادة وما يقومها [illegible] لا يتصور ولو لم يمتنع جواز ان تخص كل العوارض مستندة الى اسباب متغايرة وهذا يمنع ما ذكرتم من الحصر [illegible] ان نسبة العوارض الى كل منها على السوية فلا عرض لاحدها خاصة بل لكل منها وجه لاجله وملزم الاتحاد [illegible] والجواب الاعتراض بان عدم الامتياز لا يدل على الاتحاد بل غاية عدم العلم بالامتياز لا يقينية مثل شيء لان ما ذكر على تقدير تسليمه [illegible] عند عدم الامتياز في نفس الامر لا عند العقل فقط وقد سبق انه لو جاز اصماع المثلين جاز لمن لم يعلم نفي شيء [illegible] اصماع م [illegible] الى سقط التحصيل العلم اذ لا مانع سوى اصماع المثلين وانه لو جاز لما حصل القطع بما عداه فمن الاعراض لجواز ان يكون [illegible] الاحقية واللازم باطل للقطع بذلك في كثير من الاعراض وانه لو جاز لما جاز افتراقهما ولو في احد المحلين [illegible] ضرورة انه ليس بواجب وزواله ليس الا بطريان ضد او ذي ضد على المحل الاول والثاني ممنوع لزوم اصماع الضدين وهو الاول [illegible] منع الملازمة لجواز اصماع اقوى الضدين بشرط انتفاء الاقوى وهو عدم العلم بالمطلوب وجواز القطع باستمرار الممكن ضرورة او استدلالا والثالث منع المقدمات لسكنت العرضية بالوضوح فان الجسم يعرض لسوادين فاكثر واولى ان يعرض لسواد وبياض بناء على ان السواد المعاوم بالضد والصفة انواع لكل اللون مخالفة بالحقيقة مشاركة في عارض معقول عنها بالسكنر [illegible] هو مطلق السواد عرض الجسم الذي بسواده على البياض في كل آن مع اقوى ومنها اي من عوارض الكم والصفاء وهو [illegible] كون المعنيين بحيث يحصل لذاتهما اجتماعهما في محل واحد من جهة واحدة والمراد بالمنع ما يعم العدمي اي ما لا يكون قابلا بنفسه فذكر الاصماع معنى عن وحدة الزمان والتقييد بالمعنيين يخرج الضدين والعدم مع المنع والعدمين مع الوجود وبهذا قالوا العدم المضاف في الاحكام وسائر الاضافيات لكونها اعم منه لاخص لوجود الاعم ولا وجود العدم والحاصل او الكلي ما يصدق كعلم الله وعلم زيد بل ظاهر التعريف يساوق لزوم الاشتراط المتقدم على محل واحد وقد تقول ان منع اصماع الاصماع انما يتوارد على محل ولا يكون معا فيخرج مثل ذلك لان محل العدم لا يصف بالحوادث وبالعكس ولان العدم لا يزول عن المحل حتى يرد عليه المعايرة واجيب بتعذر استحالة الاجتماع عن مثل السواد والبياض مما يمكن اجتماعهما في محل وبعد لزوم اصماع مثل العلم كالبياض او السكون اي العلم بان هذا البياض موجود او العلم بانه ساكن فان واحد فانهما لا يجتمعان لكن لا لذاتهما بل لاصماع اضداد كالبياض والسكون واما بعد وجوده كالبياض [illegible] ممكن فكذا يصح الحكم بامتناع

وبعد من جهة واحدة عن مثل الصغر والكبر والقرب والبعد على الاطلاق فانهما لا يتصادقان وان اصمع اصماعهما في الجملة فانهما يتصادقان اذا اعتبر اضافتهما الى معين فيكون الشيء صغيرا وكبيرا بالنسبة الى زيد ولا يضاف انه لا حاجة الى هذا القيد لان مطلق الصغر والكبر لا يصمع اصماعهما وعند الخالف واجبه فالاقرب ان القيد اصرار عن وقوع مثل ذلك وربما عرض على تعريف المضادين بالمتعاقبين وسواء من عند من يقول بامتناع اصماع اضدادهما وعاب بان هذا في محل شرط في التضاد ولا يمكن الا بعد اختلاف المحل [illegible] وعند العلامة ما يتوارد من اقسام الكثرة والخلاف هما في المكلفين واما على رأي العلامة فالكثرة تسلم المعاوبة بمعنى ان كل اثنين فصاعدا ان كانا في الجهة فمتخالفة او بالعارض فبالعارض او بالاعتبار فبالاعتبار ثم الغيران اما ان تشتركا في تمام الماهية كزيد وعمرو في الانسانية او لا فالاول المثلان والثاني المتخالفان سواء اشتركا في ذاتي او عرض او لم يشتركا اصلا ثم المتخالفان قد يكونان متعاقبين كالسواد والبياض وقد لا كالسواد والحلاوة والمتعاقبان هما التي يمتنع اجتماعهما في محل واحد في زمان واحد من جهة واحدة فخرج بعد المتخالف المثلان وان اصمع اصماعهما وبعد اصماع الاجتماع في محل مثل السواد والحلاوة ما يمكن اجتماعهما وربما يفهم من اصماع الاجتماع في محل بوادر على المحل فخرج مثل الانسان والفرس ومثل الانسان والسواد وفيه بحث سيجيء واما قيد وحدة الزمان فستدرك على ما ذكرنا قيد وحدة الجهة افاد تصديد الاضرار عن مثل الصغر مع الكبر والقرب مع البعد على الاطلاق واما الاضرار عن وقوع مثل ذلك فانهما متقابلان ولا يصمع اصماعها الا عند اعتبار وحدة الجهة واما التقييد بوحدة المحل فلان المتقابلين قد يجتمعان في الوجود وقد اجيب على الاطلاق كبياض الزنجي وسواد الجبشي وان كان فيه بحث من حيث ان مدار امر التقابل في الاربعة وسائر على ان المتقابلين يكونان وجوديين او وجوديا وعدميا وان كانا وجوديين فان كان بعد كل منهما بالعكس الى محل لا يوجد المتقابلان كالبياض والسواد والاصفاء وان كان احدهما عدميا والاخر وجوديا جاز اعتبار في العدمي كون الموضوع قابلا للوجود في حسب الصحة كعدم اللحية عن الفرس او جنسه كعدم اللحية عن الشجر فهما متعاقبان ساقل الملكة والعدم وان لم يعتبر وكل كالسواد واللاسواد فمتقابلان [illegible] والسلب الا انه لا دليل على امتناع ان يكون المتقابلان عدميين كما مر وقد اطبق المحققون على ان بعض العدمي قد يكون عدميا كالامتناع واللامتناع والعمى واللاعمى عند رفيع العمى ويستلزم من ان يكون ما عدا الاضداد بعد ما عدا عدم العابلة لها متعاقبان على البعض ان الاعمى عن البعض يكون سلبيا لامن وجودي لمسمى شيء واوا جازان يكون ما عدا ممن قابلا من ان من الحجر توجد سلعا كما متعاقبان ان كان احدهما سلبيا للاخر فان اعتبر في السلب اسعداد المحل لم يصح ان السلب صادقا على الجماد والعدم والاضطرار الاجابة السلب وان لم يكن احدهما سلبيا للاخر فان كان يصمع كل منهما الكمال في الاخر متعاقبا الصفاء والا فلا تنافي وقد يستدل على لزوم كون احد المتقابلين وجوديا بانه لا معنى من العدم المطلق والصفاء مردود صدق المطلق على المقيد ولا من العدم من الصفاء الوجودين احدهما انهما كمعان فيه عرض ارتفع الاضافة الى ما طرق الصدق عليه بعدي

على لاجزاءه لا اسود ولا اسض ولكن بطرين الوجوه فلا يرد جزئيا الجمع الذى لا اسود ولا ابيض وما تقدان شرط المعاملين ان يكونا
سوادوين على موضوع واحد كما اشرنا اليه وقد صرح به بعض المحققين وموضوع العدم من المضافين كالاسود والابيض متعلقه
ضرورى انما لو اصنافا الى واحد لم يكونا عدمين وحذا ورد السفى من اشكالين احدهما ان مثل الانسانية مع الفرسية واقل في
هذا المعاملين ضرورى اجتماع اصنافهما مع انه ليس احد الاقسام الاربعة اما هر البياض وظاهر واما البياض وعلاطاهر على انه
لا بياض بين الجواهر لامتناع ورودها على الموضوع وما سلمان الملزوم وعدم اللازم كالاسود والابيض معاملان ضروريان
اجتماع اصنافهما وليس احد الاقسام اما السلب والايجاب عليهما على الكذب كالبياض واما غيرهما فظاهر ووجه البطلان
ان مثل هذا البحث من المعاملين لاضافة الابوة الى موضوع واحد وهو هذا الكلام نظرا اولا على ما ذكر من اجتماع العدم
اما كون اوانما يعتبر اضافة احدهما الى الاخر كالاضافة الاسود والابيض بخلاف مثل البيع والبائع والاستماع والمستمع وثانيا
بالمنع الموضوع والمعاملين ليس بين المحل المعدوم للحال حتى يلزم ان يكون المعاملان من قبيل الايجاب البسيط والسلب
والجواهر مثل الفرسية والانسانية بصيرة ابن سينا بالصاد من الصور اصارا بالواو على المثل الذى هو البيوسا
واما ثالثا فلصريح ابن سينا وغيره بان موضوع المعاملين قد يكون واحدا شخصيا كزيد للعدل والجور او نوعيا كالانسان
للزوجية والفرسية او جنسيا كالحيوان للذكورة والانوثة او اعم من ذلك كالشخص والشر واما رابعا فلان الكلام في الاسود
والابيض لان العدم المضاف الى السواد والعدم المضاف الى البياض الذى انك لا تعول باختلاف الموضوع في البياض
واما البياض بدا الى ان البياض علم مضاف الى البياض فكون موضوعه البياض فان قيل من العامل ما ترى في العصا بالكا
له البعض وان قولنا كل حيوان انسان بعض الحيوان ليس بانسان وصدقه لا ثبات من الحيوان بانسان هو انه
لا يصير اصارة ورفعا القضايا على كل جواب ذى وجهين اما بان ذكر شراكة الاعم كما ذكر النسب من العموم والخصوص
المطلق والمساواة فانما تكون في المفردات اعصارا لصدق اعم صدقا على شئ او في القضايا اعصارا الوجود ان صدق في
نفسها بالعكس الناقض والمساواة من المؤدى اصاع الاجتماع في المحل ومن المقيدتين اصاع الاصاع في الوجه
وما سلمان محل بعامل كالايجاب والسلب اعم حاذ المفردات والقضايا وعدم موضوع القضية موجودا وكلا سوب المحمول عنا
ما عال المحمول من الحكم ان المتعاملين بالايجاب والسلب ان لم يحملا الصدق والكذب كالبسيط كالفرسية والابوة لم يكن
كهو لنا زيد ليس بفرس فان اطلاق هذين المعنيين على موضوع واحد في زمان واحد وحال ان سينا ان من
العامل الايجاب والسلب مع الايجاب وجها اى معنى كان سواء كان ما عصارا وجوديا في نفسه ووجه لغيره ومع السلب لا وجه
اى معنى كان سواء كان لا وجه في ذاته او لا وجه في غيره وقد يصرف البعض وما من نفس البياض والمكلة
والعدم هو الذى اولف عدما العلامة اوايل المنطق واما في مباحث الطبيعية فقد اعتبر واى كل منهما عدما او ملكة
البياض وان يكون سماغاية الخلاف كالسواد والبياض خلاف البياض والضعف والمكلة والعدم ان يكون العدم
سلبا لوجود عما من شانه وكل الوقت كعدم البصر عن الكوبج خلافه عن الاعمى وكل من البياض والسواد ومن المكلة والعدم ما لمن
الاول اعم منه بالمعنى الناقض وان المطلق اعم من القدر الا ان المطلق من البياض يسمى بالمشهورى لكونه المشهور فيما

من عوام الطبيعية والمعتبر بالحقيقى كونه المعتبر في علومهم الحقيقية والملكة والعدم بالعكس حيث يسمون المطلق بالحقيقى والمقيد
بالمشهورى ولما كان تعامل مثل البياض مع البصر والسواد مع الجوع وكون كل حالتين معهما غاية الخلاف وكذا الايجاب والسلب
وتعامل البصر وعدمه عن العرب او الشجر ادخلا في حصر التعامل في الاقسام الاربعة لكونها خارجة عن البياض والسواد وعن الملكة و
العدم بالمعنى الاخص اجاب المناقرون بان الحصر انما هو باعتبار ما تعارف للمشهورى من البياض والحقيقى من الملكة و
العدم لدخل امثال ذلك وهو ظاهر اما اولا لان الفدرة البياض والمشهورى لا يلزم ان يكونا وجوديين فقد يكون احدهما
عدما للاخر كالسكون للحركة والظلمة للنور والمرض للصحة والحمى للعطش والابوة للذكورة والزوجية للزوجية حتى بذلك
ابن سينا وغيره فلا يكون قسما للتعامل الملكة والعدم وتعامل الايجاب والسلب على رأى كلامهم انما يقع على البياض والحقيقى على
بعض اقسام الملكة والعدم لكن ما يمكن قسما لتعامل الموضوع من العدم الى الملكة كالسكون والحركة خلاف الحمى والبصر والى انواع
الحركة فانه لا يكون الا تعامل السلب والمطش والحمى والذكورة والابوة والزوجية والفردية على ان تعامل الزوجية والفردية
عند المحقق راجع الى الايجاب والسلب فان الزوج عدد ينقسم بمساويين والفرد عدد لا ينقسم بمساويين حالا ول
اسم للموضوع اعنى العدد مع الايجاب والثانى اسم له مع السلب كذا ذكره ابن سينا واما ثانيا فلانه صرح ابن سينا وغيره
بان غاية الخلاف شرطى البياض والمشهورى ايضا وحتى يكون تعامل مثل البياض والحمى خارجا عن الاقسام الاربعة
ومن حكم التعامل عرابين اعراضين يتعاقبان على موضوع من ان يكون معاملا او مماثلا او غيرهما لك
حاجة الى الحاق المضاف فكيف يجعل قسما من التعامل احد من طلقا وقسيما للتضاد وصيغة الفاعل في قولهم الخلاف
المضايف اعم من معلوم التعامل العارض لاقسامه وموضوعه البياض عارض لمثل السواد والبياض يخلوان
انه لا يصل التعامل عن البياض والسواد بالعكس الى تعامل او مضاد او نوعه الاضافة كون عروض التعامل اعم من
ان يصدق عليه التعامل عرضا بان يكونا بين معاصمين وعرضا بان لا يكونا بين معروضى البياض والسواد كالبياض والسواد
عارضة لا يضاف سنها وان مقوله بعد ان من حكم التعامل انه ليس بينها الا قسام الاربعة الا لوقوف تعقلها
على تعقله وهذا ظاهر في المضايف كالابوة والبنوة واما في البياض والسواد فلان تعقل كل
منهما لتشكك لكونه في الايجاب والسلب اشد لان اصاع الاصاع فيهما ظاهر وبحسب الذات وفي البواقى لاصاعها على
كل واحد وذلك بان الحركة فيه عدوان عدمية فقرر وجودى وعدمه ليس شرا وهو عرض وكونه ليس بحيث ينبغى الذى
وكونه شرا في العرض ولا فضاد فان الثانى للذاتى اقوى وفي الوجود فقرر ما في البياض والسواد لانه قال واحد فيه
الثالث ان اشد انواع التعامل في التعامل هو البياض ووجه مشروط بخلاف وهو عام في اصاع الاصاع وقد يقال
لا تصور غاية خلاف هوين السلف في الذاتى بان يكون احدهما صرف سلب الاخر خلاف الضدين فان احدهما اما سلب
سلب الاخر وفصل منع كلامه ان اشد الانواع في التشكك هو البياض والسواد لان قبول التفاوت والضعف في اضافة من الحركة والسكون
والحار والبارد والسواد والبياض وغيرها من الظهور خلاف البواقى ومن حكم الايجاب والسلب ان مرجعها
الى القول والعدى الوجه اللغوى والذهنى دون المعنى بمعنى ان الثواب اصارات عليه طاعدات لفظية لا ذوات

متضمنة والامكان للانسان معلوما مكتفى عن مناجيه لانه ليس بمرسل ولا ثور ولا معلث ولا اشياء عن متنا ميكذا ذكره ابن سينا
وبه يظهر ان ليس معناه ما فهمه بعضهم انه ليس في الخارج شيء وهو اجاب او سلب كيف لا وهو مشترك بالاجاب الاصلي
بالنسبة الى اللاسوله وهو موجود في الخارج وانما اى ومن حكم الاجاب والسلب انهما اذا استقلا الى الحكم والقصد كان
احدهما ايجابا والاخر كاذبا ايهما سواء وجد الموضوع او لم يوجد صرح بهذا اصحاب الصفحين وارتضاه ما حلاق سائر
الاقسام فانه يجوز ان يكذب في المعاملان لعدم الموضوع وكلاهما عنها كما اذا قيل لاعمى البصر او الاسود والاسفل او
الاجاب والابن على العنقاء او على العسل فان سبيل ان اريد بالعسل الى انتصب على المعاملين على موضوع فالاجاب
فقط كذبا بان لعدم الموضوع كما في قولنا العنقاء اسود ولا اسود لانتفاء المعدول وجود الموضوع وان اريد اعتبار التقابل
بين العنصرين فهذا لا يصور في الصفات ولا في الملكة والعدم فلنا المراد الكفاية الاجاب السلب الاول في البواقي وقد
يعلل القصد اما يكون معدولا معتبرا الى وجود الموضوع اذا اريد بالمحمول سوى تصدق عليه بعض عدل في التعبير عنه الى
طريق السلب واما اذا اريد به نفس مفهوم البعض في موجبه سالبة المحمول مستغنية عن وجود الموضوع لكونها في السالبة
معدولة العنقاء لا اسود اذا اريد بالا اسود بعض ما سود اغ رفعه في صادقة عرفولنا ليس العنقاء ومن حكم
الصفاء ظاهر وفيه اشارة الى ان تعاقب الضدين على الموضوع الواحد ليس بلازم وان المستحيل بين ان من حكم
الصفاء ان لا يكون الا من نوعين اضيفين جنس واحد كالسوله والبياض الداخلين تحت اللون ولازم من هذا
الحصر انه لا يكون من جنس كالفضيلة والرذيلة او الخير والشر والا من نوعين من جنسين كالعفة الداخلة تحت الفضيلة
والفجور الداخل تحت الرذيلة او من كونها جنسين والا بين انواع فرقة لاثنين سواء كانت من جنس واحد كالسوله
والبياض والحمرة الداخلة تحت اللون او لا من جنس كالشجاعة والتهور والجبن ولازم من هذا ان لا يكون ضد الواحد
الا واحدا اذ لا يكون للسوله ضد سوى البياض واما حمرة ولا للشجاعة ضد سوى التهور واما جبن وعوكوا نرة
اصلا وكل هذا لا يستقيم وآكد الصفاء المشهور في هذا العصر هو انه لا يعتبر فيما من نوعين من جنس بل قد يكون من جنسين
كالفضيلة والرذيلة والخير والشر من نوعين من جنس كالعفة والفجور او من انواع من جنس كالسوله والبياض والحمرة
او من جنسين كالشجاعة والتهور وقد يتطرق من وجه كالاول ان مرض السوداوي اصفار البياض فقد يوجد منه نوعين من جنس هو
اما وجد ناه فيها منها دون غيرها والاخرين الى نفسها من الفضيلة والرذيلة او العفة والفجور سوى انه لا يكون الا فيما
بين نوعين من جنس وهذان جنسان او نوعان من جنس وهذا دون ظاهر الا ان اشترط في الصفاء ما خلاف كونه
فيما بين نوعين دون انواع من جنس ضروري للاسوداوي لان غاية الخلاف ان لا يكون بين الطرفين لا بين الطرفة وبعض الاوساط
وان لم يشرط فعلاوه ظاهر كما في انواع اللون الثلاث انهم اطبقوا على بياض السوله والبياض على الاطلاق مع انها
ليسا نوعين اخيرين من اللون بل السوكوات المتفاوتة انواع تحتها مشتركة في عارض السوله المعول الشكلة وكذا البياض
فعلى ما ذكروا من ان الصفاء الحقيقي لا يكون الا بين نوعين سواء غاية الخلاف ما لا يكون فالطف الا من غاية البياض و
الزاج ان ما ذكره ابن سينا من تحقق الصفاء المشهور بين انواع كالشجاعة والتهور والجبن سافي ما ذكر من اشتراط غاية

الخلاف في الصفاء المشهور ايضا قالوا الاعاملين من كلام العلامة ان من الوضع والكثرة تعاقل المضاف
كواسطة ما عرض لهما من العلة والمعلولية والمكانية والمكيلية فانه كما تعرض الكثرة لما كانت مجتمعة من الوحدات كانت الوحدة علة
معدة للكثرة ومكملا لها والكثرة معلولا معدوما بالوحدة ومكملا بها وليس منهما تعاقل بالذات لوجهين احدهما ان موضوع
المتضادين يجب ان يكون واحدا بالشخص كما سبق في تفسير التعاقل وموضوع الوحدة والكثرة ليس كذلك فانه اذا طرات الكثرة
على الشيء بطلت وحدته وبالعكس اى اذا طرات الوحدة على الاشياء بطلت الهوية المكثرة وحصلت وحدته واحدة وكان
هذا حد الوحدة اذا طرات الوحدة بطلت الوحدات التي كانت بانها تمثل موضوع الكثرة مجموع الوحدات والمجموع
الوحدات نفس الكثرة لا موضوعها وثانيهما ان الوحدة مقومة للكثرة والشيء من المعاملين كذلك ما فيما يكون احدهما
عدم الاخر فظاهر ولما في البيانين فلان المقوم للشيء متقدم عليه وجودا او عقلا المضايفان يكونان معا في العقل
والوجود واما في البيان فلان المقوم للشيء متقدم بجامعه والضد لا على جميع الضد بل ما فصل هذا كما في الكل
لان الاصابع والكف بناء في العاقل مطلقا فلنا ممنوع لما سبق من ان المعاملين بالاجاب والسلب قد يكونان في محل اذا كان
بحسب الوجه دون الضد وكلا الوجهين ضعيف اما الاول فلان موضوع المعاملين لا يلزم ان يكون واحدا بالشخص فليكف
وكل في محل الجنس والاخر نسبة ظاهر جوابا قد يكون واحدا بالشخص كالعدل والجور لزيد وبالنوع كالرجولية والمرائية
للانسان او بالجنس كالزوجية والفردية للعدد او بامر عارض كالحر والشر للشيء وجوده وكل وكلي الوضع والتعدد
كالانسان للفرسة والفرسية حولنا الانسان فرس الانسان ليس بفرس ولا مام جعل عدم احدهما موضوع الوجود
والكثرة ودليل عدم التضاد وسهما فان من شان الضدين التعاقب على موضوع واحد ولو نوعا لا امكان كما اذا كان قد
لازما كسوله الغراب واما لا كما ان اريد ان ذوات الكثرة معدومة ذات ما ان الوحدة ممنوع اما حسا الخارجة
فلانها اعراض ان فعلان واما حكما لزمن فلانها تعقل الكثرة وهو كون الشيء بحيث ينقسم بدون تعقل الوحدة وهو كونه
بحيث لا ينقسم وان اريد ان معروض الكثرة مقوم معروض الوحدة بمعنى ان الكثرة مالم تصدق على كل جزء منها واحد
وهذا منع اصباغ الكثرة من الوحدات فسلم لكنه لا ينافي التعاقل الذاتي بين الوحدة والكثرة العارضين على شيء
معروضها ولا نزاع في وكما لا يرى انهم اتفقوا على ان المعاملين بالذات اذا اجتمعا في الموضوع كالفرس والانسان
وكالبصر والاعمى وكالاب والابن وكالاسود والاسفل لم يمكن تعاقلهما ما لذات فكيف اذا اخذ نفس الموصوف فان قيل
المراد ان هو بواسطة التعاقل لان كون احد المعروضين معدوما لا ينسلم اصباغها ضرورة اصباغ الكل والجزء
يسلم اصباغ وصفها او امكانه لا قائل بانه ممنوع واما نلزم لو كان المعروض في محل وهو ليس بلازم وانما الازم
اجتماعهما في الوجود ولو سلم فالاجتماع في المحل اما بالذات جميع اقسام التعاقل او كان بحسب الصدق كما حمل المواطاة لا
بحسب الوجه اعني حمل الاشتقاق لما ذكرة اساس المنطق من ان اسماء المعاملين في موضوع واحد بعتبرة تعاقل الاجاب
والسلب بحسب الصدق عليه وفي اباة بحسب الوجه فيه كالاسفل الحلوان في البياض والاساض لان الاساض مقول
على الحلوان الموجود فيه والمعقول على الموجود في الموضوع موجود في الموضوع لم يمنع اجتماعه بحسب الوجه بمنع بحسب الصدق

من عم عكس وما خوذ بحسب الصدق كموذ بحسب الوجود من عم عكس مطلقا نه لا دليل على نفي بعامل الاخاب والسلب بين
الوضع والكذب بل يغرم الكذب بالانفصام مطلقا اوالى المتباينات والوضع بعدمه ظاهر ثبوت ذلك واما
العاقم على نفي العامل سهما فمعناه ان الكذب اى العلة لما كانت معدومة بالآخرة ومحصلا بانتفاء ما يجتمع مع الواحد
في العدم لم يكن من العدد والواحد بعامل اصلا وهذا ظاهر فيما موجود الكذب واما الوضع الذي يرد على الكذب مطلقا
كما اذا جعلت جباه الكبرا نفوكوز واحد فقد توهم تضادهما بنا على توارد هما على موضوع واحد موهوك الآخر مطلقا
احدهما بالاخر ومعناه الامام مانهما ليسا على غاية الخلاف وما ن موضوع كل من الوحدات الزائدة الى هي نفس الكثرة هو موضوع
الوضع الطارئ له انف والكل ضعيف هي العلة والمعلولة من لواحق الوجود والماهية العلة والمعلولية
وهما من الاعتبارات العقلية التي لا تحقق لها في الاعيان والا لزم التسلسل على ما عرفت من كل ما من المعلولات الا سم
وبعبارة اخرى المضايف اذا العلة لا تكون علة الا بالنسبة الى المعلول وبالعكس فلا يجتمعان تحت شيء واحد الا باعتبارين
كالعلة المتوسطة التي هي علة لمعلولها معلولة لعلتها وقد يراد بالعلة ما يحتاج اليه الشيء والمعلول هو الذي الشيء
كانت العلة عند اطلاقها منصرفة الى الفاعل وهو ما يصدر عنه الشيء بالاستقلال او بانضمام الغير اليه مع الشيء اعني ما
يحتاج موجوديته اما ان يكون داخلة فيه او خارجة عنه فان كانت داخلة فهو جزء الشيء سمها اما بالفعل وهي العلة الصورية
والا بالقوة وهي العلة المادية وان كانت خارجة عن الشيء فاما ان يكون لذلك الشيء بحاجة هي العلة الفاعلية او لاجلها وهي
العلة الغائية وخص الاولى باسم المادة والصورة باسم علة المادة لان الشيء يحتاج اليها في ما نسمه كما في وجوده
ولذا يعمل الابهام عنها كالجنس والفصل وخص الاخرتان باسم العلة الفاعلة والغائية لان الشيء يحتاج
اليها في الوجود فقط ولذا يعمل بدونها وتمام هذا الكلام يحتاج الى امور الاول ان ما ذكرناه من ان الخمر وجه ضبط لا
لا دليل على انحصار الخارج محمولا الشيء وهو ما لاجله الشيء سوى الاستقراء الثاني ان المراد بالصورة والمادة الصورة
والمادية وما ينتسب اليهما من الاجزاء لصدق التعريف عليها وكذا في العاقلة والغائية وهذا الاعتبار يندرج الشروط
والآلات في الاقسام لكونها راجعة الى ما لاجله الشيء وما وضعت له الاقسام من ان الشروط من اجزاء العلة المادية بنا
على ان العامل اما ما يكون قابلا بالفعل معنا لين يتمم لا تخارجا عن المعلول وقد صرح هو ايضا ان المادية
واخلة الثالث ان ما ذكرنا من اعتبار الفعل والقوة في الوجود هو الذي اقتضى الكلام ان نبينا اولا من اعتبار سبق
الوجود على ما ذكر الجمهور لان المادة اذا لم تكن الصورة يكون وجود المعلول معها بالفعل لا بالقوة فيدخل تعريف
الصورة فلا يكون مانعا ويخرج عن تعريف المادة فلا يكون جامعا خلاف الوجوب جانبه بالنظر الى المكان لا يكون الا
بالقوة وبالنظر الى الصورة لا يكون الا بالفعل وكان مرادهم ان الصورة ما يكون وجود الشيء معه بالفعل البتة
والمادة ما يكون الوجود معه بالقوة في الجملة لا ستقراء الواقع ان الجزء الاخير من الصورة المركبة يكون وجوب
المعلول معه بالقوة لا بالفعل فيدخل في تعريف المادة ويخرج عن تعريف الصورة بعض المركبات جمعا ومنعا
ولا يجوز ان يراد بالقوة الامكان بحث لا شاهد في الفعل لان الفساد واضح اظهر الخامس ان حصر الجزء في المادة والصورة

حتى على ان الجنس والفصل ليسا جزئين من النوع بل من حد على ما يجيء تحقيقه تعلم الامام مبتنيا على انه لا فرق بين الجنس والمادة
ولا بين الفصل والصورة الا بحسب الاعتبار لما مر من ان الكون الجامع بشرط ان يكون وحدة ويكون كل ما عداه زائدا
عليه ولا يكون موضوعا على ذلك الجزء ماده والجامع بشرط ان يكون وحدة اولا وحدة ويكون موضوعا على الجزء جنسا وهو
انما يتم لو كان الجنس جامعا من المادة والفصل من الصورة البتة حتى لا يكون البسائط الخارجة كالجوهر احساس وحصول
وقد صرح المحقق الساوسي الشروط ما هو عدمي كعدم المانع فاذا كان من جملة العلة الفاعلة لزم استناد وجود
المعلول الى العلة المعدومة وهو ضروري البطلان لان عدم الكل بانعدام الجزء وهو بين لان استناد سائر المعدومات
اليه بالاولوية والجواب ان المؤثر في وجود المعلول ليس هو العلة الفاعلة بجملتها بل ذات الفاعل فقط وسائر ما يرجع
الفاعل انما هي شرائط التاثير والجواب ان المؤثر في وجود المعلول ليس هو العلة الفاعلة بجملتها بل ذات الفاعل فقط وسائر ما يرجع
الفاعل انما هي شرائط التاثير ولا استناد المعلول الى فاعل موجود موجود بامور عدمية بمعنى ان العدمي او الاعم منه لا يحصل
بدون تحقق التبع بان الموجد هو الفاعل الموجود ولا يندفع بان انتفاء المانع لان وجود الممكن يحتاج الى وجود موجده وان كان موقوفا
بشرائط عدمية وقد يجاب بان الشرط انما هو امر وجودي هو كما عدم العدمي الذي يظن كونه شرطا لانه لو كان شرطا لصح ان يقال
زوال الرطوبة والدابل الى جهة الشمس الذي هو زوال الرطوبة وكذا سائر الصور فان مسلك عدم الحاكم من مبادي وجود الفعل
الى الفاعل العاقل لانه حاصل الاصباح الى الشيء ولا يعني الاصباح الى ما عداه ولهذا كان تعدد عدم الحادث على وجه زائدا
محصلا لاوا ساوكيف يحصل اصباح وجه الشيء الى عدمه فهو ليس من المبادي الا بالوض بمعنى انه يعارض المبدأ
الى الشيء ويسمى عدم العلة اما مانعة هي جميع ما يحتاج اليه الشيء بمعنى انه لا شيء مما لو فرض يحتاج اليه لا يمكن ان يكون مركبة من عدم
امور وجودية واما قد يسمى بعض هذه الامور قد يكون جزء الفاعل وحده كالبسط الموجد للبسط الخاص وقد يكون موضوع الفاعلة كالبسيط
الموجد للبسيط اضافة الخاص فعل الخياز قد يكون لعرض يدعوا اليه وقد يكون موضوع المال هو الصورة ايضا كالموجد لتركيب منها
امام الغاية او بدونها واذا كانت العلة التامة مشتملة على المال والصورة مع تقدمها على المعلول واصباح المعلول الباقي وان
ان صح اجراء الشيء ونفسه واما التقدم لكل منهما فاعلم من ان العارف بتقدمها على المعلول ليس على اطلاقه بل العلة الفاعلة
او الفاعلة التي هي الفاعل وحده او مع الشرط والعدم وكل من الاربع يصح ان كلا من المعلل الاربع منسوبا باعتبار
الى كله وجزئه وما عدا الى فاعله وقابله وباعتبار الى قربه وبعده وباعتبار الى عامه وخاصه وباعتبار الى مشتركه ومختصة
وما عدا الى ما بالقوة وما بالفعل المبحث الثاني يجب في وجود المعلول يعني اذا وجد العلة

بياض صحيح

تحت وجود المعلول يعني اذا وجد الفاعل بجميع جهات التاثير من الشرط والآلة والقابل كذا وجد المعلول اذ لو جاز
عدمه لكان وجوده تعدد لكنا رجحنا بلا مرجح لان المفروض حصول جميع جهات التاثير فهي سئ يوجب الترجح
واذا وجد المعلول يجب وجود الفاعل بجميع جهات التاثير لان الاصل في الموثر التام من لوازم الامكان و
الامكان من لوازم المعلول فلو لم يجب وجود الموثر عند وجود المعلول لزم جواز وجود الملزوم بدون اللازم
هذا خلف واذا كان الموثر التام ومعلوله ملازم في الوجود لم يكن للموثر تعدم عليه بالزمان بل بالذات
بمعنى الاحتياج اليه بحيث يصح ان يقال وجد الموثر فوجد الاثر من غير عكس فان قيل لو صح هذا لجاز
اسناد الحادث الى القديم لجاز عنه بالزمان قلنا من جهات ماثر العدم في الحادث شرط حادث
معارن الاثر الحادث كتعلق الارادة عندنا والحركات والاوضاع عندنا لعلة يمكن التقدم بالزمان
لذات الفاعل ولا نزاع فيه لان الفاعل مع جميع جهات التاثير فان قيل الفرض ان الحادث علة
للمعلول لا يكون الا بعد وجود المعلول اما معارن للحادث او متاخر عنه لئلا يكون متاخرا عن وجود
العلة غاية الامر ان يكون بعضه من غير تخلل زمان لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح قلنا كون الحادث بعد وجود
العلة مع جميع جهات التاثير بعدية زمانية ممنوع عدم المعلول يعني لانسلم انه كلما وجدت العلة
بجميع جهات التاثير وجد المعلول لم لا يجوز ان يكون بعض العلة اعني المعلول اسقط العلة اما جزاء او بعض
جهات تاثيرها وكذا الحكم بقوله ولو في غير الحادث لانه قد يتوهم الاعتراض بالغير الحادث كالحركة والزمان
بعد التسليم اجزاؤها مع بقاء العلة على حالها لكونها بحيث ذاتها على التجدد فان لا يقال لم لا يجوز
ان يقتضي عدم كل جزء بعد الوجود ان صارت علة وستطلع على حقيقة الحال في بحث الحركة فان قيل من العدم
بمعنى لا ثبوت له لكيف يكون اثرا او موثرا قلنا لعل عدم مضاف لا يمتنع كون احد متضايفيه اثرا او موثرا
في الآخر وهذا معنى المعلولية والعلية ههنا لا الاثر والتاثير والاثبات ان وجود الممكن يفتقر الى
وجود علة وعدمه الى عدم علة فظهر ان الفاعل في طرفي الممكن اعني وجوده وعدمه واحد بحسب وجوده
وجوده بعد عدمه اما عدم ما بعد ما لم يكن بعد فمعنى ان عدم حدوث الحادث يحتاج الى عدم
حدوث فاعله بجميع جهات التاثير واما عدم الباقي يعني ان زوال وجوده يحتاج الى زوال وجود الفاعل
بجميع جهات التاثير فان قيل ما ذكرتم من انعدام المعلول عند انعدام العلة يبطل ما قد
من بقاء الابن بعد الاب والبناء بعد البناء وسكون الماء بعد النار قلنا ذاك
في العلل المعدة وكلامنا في العلل الموثرة فالاب بالنسبة الى الابن ليس الا معدا للمادة
لقبول الصور وانما ماثره في حركات واعمال بعضي ذلك وبعدم ما بعدام
قصد ومباشرته وعلى هذا قياس سائر الامثلة فان البناء انما يوثر
في حركات بقصي الى ضم اجزاء البناء بعضها الى بعض ووجود

الى البعض ووجوده اما بتوسط تحريك المعلول لبعض العصر هذا على راي العلاسفة واما على راي العالمين
بمساعدة الكل الى الواجب بطريق الاختيار وبعلم الارادة فالامر بين والمقصود هو
ان شيئا قد يعدم بعده من غير اعدام الى امر او كالمس بعد الصوت المعلول وبعده وقد يعدم العدام الى امر فوجد هذا
ان علة الحدوث غير علة البقاء كما سبق البناء بعد الاستعمال مع بقائه الا استعمال الى استعداد اما بتوسط
تعاقب الاسباب وحد المعلول يريد ان الواحد الشخصي لا يكون معلولا لعلتين مستقلتين كل منهما
ما حاده خلافا للبعض المعتزلة والواحد من جميع الوجوه لا يلزم ان لا يكون معلولا واحدا بل قد يكون كثيرا اعتبارا
حيث ذهبوا الى ان الواحد الشخصي من غير تعدد شروط والات واختلاف جهات واعتبارات لا يكون علة الا
لمعلول واحد اما الاول وهو مساق اجماع العلماء المستدلين على معلول واحد فلو جاز ان يكون الاول لا يلزم احتياجه
الى كل من العلتين لكونه علة واستقلاله عن كل منهما لكون الاثر مستقلا بالعلية الا انه ان توقف على كل منهما لم يكن
شيء منهما علة مستقلة بل جزء علة لان معنى استقلال العلة ان لا يتوقف التاثير الى شيء اخر وان توقف على احد هما
كانت العلة دون الاولى وان لم يتوقف على شيء منهما لم يكن شيء منهما علة وهذا خلاف الواحد بالنوع فانا لا
نسلم اجماع العلماء على ان جميع افراد كل نوع بعضها سبب لبعض الاجماع الى كل منها اجراء معادا
للاجماع الى الاول وح لا يلزم احتياج شيء الى شيء واستغناؤه عنه بعضه ولا يلزم من احتياج النوع الى كل من
العلتين عدم استقلالهما بالعلة للنوع وذلك كحركات الوان الى نوع بعضها بعض الفاعل بعضها سبب لنوع
الحركة ان يكون معلولا لهذه العلتين وقد يعمل بنوع الحركة ان الواقع حركة عالية بعضها بالطبع و
بعضها بالقسر والمختار وقد يكون هذه الحركات من نوع واحد مع ان الحركة بالنوع ما هو اخص والاولى ان يقال
ان المعلول النوعي ان احتاج لذاته الى العلة المعينة اسند اليها وهو ظاهر وان لم يحتج كان مستغنيا عنها
لذاتها فلا يوصف بالاحتياج اليها فاجاب بانه لا يلزم من عدم الاحتياج لذاته الى المعينة استغناؤه عن العلة
مطلقا بل لجواز ان يحتاج لذاته الى علة ما وح يكون الاسناد الى العلة المعينة لان وجد المعلول بل من جهة ان تلك العلة
بعض علل وكل المعلول فالحاجة المطلقة من جانب المعلول ومعنى العلة ما يحتاج العلة اليها ما لا بد الوجود بالنظر
الى ذاتها بست حاجته الى العلة المعينة والعلة المعينة عند كل من وكل علل عارض واعرض من جانب الواقع الى ذاتها كون
احتياج المعلول الى علة ما حتى يكون البعض من جانب العلة الزاما بان احتياج المعلول المعين الى علة ما بعضها
يجوز ان يكون لوجود ما يخص معلولا لبعض من غير ان يحتاج الى كل منها لعدم احتياجه الى مفهوم احدها لا بقيد
لا بشرط الاجتماع كما هو شان المعلول النوعي والحق ان مفهوم احدها وان لم يناف الاجتماع لكن لا يستلزم صحة
فعلها او الكون المعلول بحصالان وجوده يحقق بعدم كل منهما عن حيث هو كذلك والمحتاج عنه لا يكون علة ويجوز فعلها او الكون
بوجه ما لان الواقع لكل منهما فرد ما لا يكون شيء منهما فردا موصوفا بصفة احدهما ولهذا قال ما لزوم بعضها يحتاج الى علة بعضها
يعني ان الفرد المعين من الحركة مثلا يحتاج الى علة ما لعدم احتياجه الى بعضها حين احتياج المعلول الى علة وهو معنى قولهم

ان الواحد لا يصدر عنه كثير الا على سبيل البدل دون الاجتماع والنوع كثير الا على سبيل الاجتماع
ان الواحد بالشخص يجوز ان يكون له علتان على سبيل البدل دون الاجتماع والنوع كثير الا على سبيل الاجتماع
بالنظر الى النوع لان الواحد بكل منهما فرد مغاير للواحد بالاخرى وهذا يدفع ما يقال ان العلول بالاخير
يجب ان يكون علة لعلته الاولى او الاولى علة لعلته الاخيرة وهو ان الواحد بالعين
وان كان من حيث هو هو غنيا عن العلة لكنه من حيث اتصافه بالوجود محتاج اليها فلكل من علتيه ان يفيض
البدل فانما يكون الواحد بهذا الوجه علة لكل من العلتين مسافة معينة من الزمان اما واحدة او كثيرة
زيد فلو فرضنا ما واحدة نحو كل عمرو مثلا يكون بين تلك المسافة بعد وبناء على ان الفاعل بالقصد
هذا غير كاف في ان يدخل في الوجود الفاعل حتى مع الحركة المغنية بعضها نحو كل نقطة وبعضها نحو كل عمرو
انما الكلام فيما اذا لوحظ فرضا تلك المسافة واحدة نحو كل بكر وخالد مثلا زيد وعمرو مثلا يكون بكر
السبب الثاني امتناع القول بجواز اجتماع العلتين على معلول واحد بالشخص بانا لو فرضنا حوادث
متعاقبة نحو زيد وعمرو وبكر وخالد في زمان واحد على حد واحد من العين والشرائط وكان مستندا الى كل منها بالاستقلال
لتحقق الامكان مع انها واحد بالشخص ضرورة امتناع اجتماع المثلين ولذا فرضنا في الحكم الزوجين لكي
يكون بعدد الكل والجواب منع امتناعه والى كل واحد بالاستقلال بل انما يجب ان يكون كل منهما علة ولكن
مع الزوج او الفرد على سبيل البدل فيوجد على احدهما الواجب به كما هو الرأي الحق واما الكثير
من حيث هو كثير فلا يصدر عن الواحد فلو جاز ان يصدر عن الاجتماع وهو ان يكون العلل
بالاداء والمعلول بالاداء فلا يخلو من احد امور ثلاثة اما ان يكون الاجتماع معللا بالزمان وما نحن فيه
عن الواجب بالذات على ما يتراءى اجاب العلامة على امتناع صدور الكثير عن الواحد بوجهين الاول انه لو صدر
عنه اثنان لكان صدورهما عنه اما لكونهما مشتركين في امر ما او لا لكونهما كذلك والثاني باطل
فلزم من كونه صادرا عنه كونه صادرا عن ذلك الامر المشترك وهو ظاهر والا لزم ان يكون الشيء
الواحد بالشخص صادرا عن الشيء من حيث هو هو وهو باطل ضرورة والجواب ان الصادر عنه
انما هو الواحد بالنوع لا بالشخص وهو ظاهر والثاني انه لو صدر عنه اثنان لكان بينهما تباين
ضرورة والا لكان احدهما عين الآخر او داخلا فيه او خارجا عنه لا جائز ان يكون احدهما عين الآخر
لان الكلام فيما اذا كانا صادرين عنه ولا جائز ان يكون احدهما داخلا في الآخر لان الداخل
في الشيء يجب ان يكون متقدما عليه بالذات والمتقدم على الشيء بالذات لا يكون صادرا عنه
لان الصادر عنه متأخر عنه بالذات والمتأخر عن الشيء بالذات لا يكون متقدما عليه بالذات
ولا جائز ان يكون خارجا عنه لان الصادر عنه حينئذ لا يخلو اما ان يكون مباينا له او لا يكون
مباينا له والاول باطل لان المباين للشيء لا يكون صادرا عنه والثاني باطل لان ما لا يكون
مباينا للشيء لا يكون مغايرا له فيكون عينه وهو باطل بالضرورة والجواب ان الصادر عنه
انما هو الواحد بالنوع لا بالشخص وهو ظاهر والثالث انه لو صدر عنه اثنان لكان بينهما تباين
ضرورة والا لكان احدهما عين الآخر او داخلا فيه او خارجا عنه لا جائز ان يكون احدهما عين الآخر
لان الكلام فيما اذا كانا صادرين عنه ولا جائز ان يكون احدهما داخلا في الآخر لان الداخل
في الشيء يجب ان يكون متقدما عليه بالذات والمتقدم على الشيء بالذات لا يكون صادرا عنه
لان الصادر عنه متأخر عنه بالذات والمتأخر عن الشيء بالذات لا يكون متقدما عليه بالذات
ولا جائز ان يكون خارجا عنه لان الصادر عنه حينئذ لا يخلو اما ان يكون مباينا له او لا يكون
مباينا له والاول باطل لان المباين للشيء لا يكون صادرا عنه والثاني باطل لان ما لا يكون
مباينا للشيء لا يكون مغايرا له فيكون عينه وهو باطل بالضرورة والجواب ان الصادر عنه
انما هو الواحد بالنوع لا بالشخص وهو ظاهر والرابع انه لو صدر عنه اثنان لكان صدورهما عنه
اما لكونهما مشتركين في امر ما او لا لكونهما كذلك والثاني باطل
فلزم من كونهما صادرين عنه كونهما صادرين عن ذلك الامر المشترك وهو ظاهر والا لزم
ان لا يصدر عن الواحد الحقيقي شيء اصلا والا لكان ممكن صادرا عنه واجبا معا وهو محال
والجواب منع الملازمة وسنده ان الواجب بالذات كما يصدر عنه اشياء كثيرة بالسلب
كسلب الحركة والسكون عن الاجسام والاجسام عن الاعراض وان لا يصدر عنه اشياء كثيرة
كالانواع والاجناس والفصول وان لا يصدر عنه اشياء كثيرة كالاضافات كذلك
يصدر عنه اشياء كثيرة بالسلب كسلب الحركة والسواد لان مفهوم سلب هذا يغاير مفهوم سلب ذاك وكذا الاضافات
يلزم اما التركب او التسلسل وقد عاب عن منع الاعراضات كلها فان سلب الشيء ملكة الشيء
من الاعتبارات العقلية التي لا تحقق لها ولا تأثير لها في الاعيان ولو سلم فهي لا تحقق للواحد من حيث هو واحد بل
يتوقف كونها من باب الاضافات على تحققه فان السلب يصير الى المسلوب والمسلوب عنه معدوما ولا يكفي سوى
المسلوب فيه نحو وكذا الاضافة يصير الى موصوف وصفة والعالمية الى عالم ومعلوم والى فاعل وقابل
المعلول فيه كلاهما الصدور فانه كما يطلق على الايجاد الاضافي الذي يعرض للفاعل والمعلول من حيث تعقل العقل نسبة
احدهما الى الاخر وليس كلامنا فيه كذلك يطلق على معنى حقيقي هو كون العلة بحيث يصدر عنها المعلول وكلامنا فيه ويكفي
في كثرته فرض تعدد واحد منها والا لصح اسناد جميع المعلولات الى مبدأ واحد ولما كان الظاهر من كون الشيء
بحيث يصدر عنه شيء اضافيا امر اضافيا اعتباريا ادعوا ان الامر لا خصوصية للعباس الى الاثر كسائر الاوصاف
وجوابه انا اذا اصدرنا حركات معينة عالم بحصل لها خصوصية بالنسبة الى كل حركة واحدة واردنا عالم يصدر عنا
بتلك الحركة وكذا سائر العلل الفاعلة لا يصدر عنها الا شيء واحد الا اذا كان لها مع كل منها خصوصية لا تكون
مع الاخر واصدر الشيء والواحد يلزم تعدد الخصوصية بل لم يخرج ان كانت العلة لذاتها فتلك الخصوصيات
المعلولات اما تكون عند صدور الكثير واما عند صدور الواحد فلا تكون الذات العلة واحدة فلها وعلى هذا
لا يرد شيء من الاعتراضات لكن لا يخفى ان اكثر هذه المقدمات محكمات لا تعتمد ما سبق فصلا عن تجشم تعدد من المطلوب
بوجه لا يرد عليه الاعتراضات ويدعي اما زيادة بسيطة ووضوحا والاقناع صدور الكثير عن الواحد الحقيقي بيانه
انه لو صدر عنه سبعان فمفهوم عليه لاحدهما مغاير لمفهوم عليه للاخر فالمفروض ولو شيء مع احد المغايرين لا يكون
مع الاخر فالمفروض لا يكون شيئا واحدا بحصايل سبعان او سبعة موصوفا بصفتين سبع او الكان مكثر المعلول
مسلما المكثر في الفاعل كان وجود الفاعل مسلما لوجود المعلول فكم عكس البعض ولا خفاء في ان هذا كلام طويل
الذيل بعيد عن ان يحصل من مجاري الاذهان ويشهد على هذا الوجه عدم اساس المسائل المبنية على انه لا يصدر
من البسيط سبعان فانه لو جاز ان يصدر عنه اشياء فيكون عليه لكل منها مفهوما اعتباريا مغايرا لمفهوم العلة للاخر
ولا فرق وجدانا بين وجوده وساطة الجسمية والا لما جاز ان يصدر عنه شيء اصلا لان عليه لذلك الشيء مفهوم مغاير
لذات العلة بحسب التعقل صدور كونه نسبة الى المعلول لوجه الكثرة ان الواحد الحقيقي اذا صدر عنه اثنان صدر
عنه بالزوج لزم اجتماع السبعين لان بين لبس وليس تضاد الخلاف ما واللاوجود الجامع فان كلا من صدور ولا يس
الى جهة فيكون ما صدر عنه غير ما صدر عنه ليس ولا يكون مباينا والا كان مباينا وهذا الوجه هو عامة الظهور

عان بعض اصدور اعدم صدور اوموس للازم واما الازم صدور الملزوم مالس او موس بعض حي عال الاما
بالعجب عن بعض عروض المطي لبعض عن الخلط م بهاري مثل هذا المطلب الاعلى سبع في الغلط الذي حكم منه العصان فرع
بعضهم بان عدم صدور اصادق على صدور مالس احاد الصحي الواحد صدورا وصدور مالس احد اصدور
او عدم صدورا وما بعصان وهذا ايضا فاسد لان الجميع من اصاع العصان موصد قما على بطريق
على المواطاه بان يصدق على الواحد انه صدر عنه لامان بوحداه وعلا علمه بالاسعاع كالانسان الذي موجد فيه
البياض والاسامض الذي هو الطلان وهما كذلك لانه قد وحدي الواحد صدورا وعدم صدور الذي موصدور مالس
او لم يلزم صدق قولنا صدر عنه اولم يصدر عنه وكذا بورد العكاف وهو انه اوا صدر عنه الم يصدر عنه لس الاسا ع
اصاع العصان فاسد لان بعض قولنا صدر عنه الم يصدر عنه لس الوجه السالف انه لوجاز
صدور الكثير عن الواحد لكان بعد الاثر واضافة مستندا لبعد الموثر واضافة لم يصح الاستدلال بمعلله لكن مثل
هذا الاستدلال مركورة العقول مشهور بين العقلاء كاواوجد والنار يسخن الحاور والاسرد حكموا قطعا باضافها
الى الجسم وقولنا لامام استاد لك على استدام حلة الاثر بعد المؤثر بل على استدام وجودها لو ثر انام وجدان ووجد
الملزوم ووجد لازمه محرم حدوا من الماء ابر طبع النار ولازمها الذي هو سخونة الحاور حكموا بان طبعه عن طبع
النار ٩ عورضت ان الاستدلال المذكور بوجه الاول ان الجسم وهي امر واحد بعضي اريس
معتما البحر الى الحصول عرضا وصول الاعراض الى الاصناف بعضا فان لوش قد اسعاد بعضا الى عرد الجسم
وجعل البحر والاعراض مدخلا في كل بعض الكلام الى فاعلية الجسم وفاعلية الاصناف الاعراض فانها سعدان
الى الجسم لا محالة وان لوش في وحدة الجسم بان لها وجودا ومائية وامكانا وجنسا وفصلا وعرضا وكل واحد
من جميع ما صحاها وله شي واحد سعدا لله كل من الاثرين ولا معنى لاسعاد الكثير الى الواحد سوى هذا واجب بالالام
ان البحر وصول الاعراض او العاملة لها من الامور الوجودية الى بعض موجودا ما كعضا عظيما وامالزاما فلان
العلاسفة وان حالوا بوجود السبب والاصافات لم يحموا دلك بحث سابول فاعلية البحر مثلا ولو سلم فلام بسعاد
كل من الاثرين الى الواحد المحض بل احدهما عسار الصور والاعداد والاثر ما عسار الماء والوجه الثاني ان كل واحد
عن البعد فله ماهية ووجود صرورة كونه امرا موجودا وكل منهما معلول فيكون الصادر عن كل واحد من الواحد المحض
متعددا واجب ما مالام يكون الوجود مع الماهية متعددا بالحسب الخارج لما سبق من ان زياده على الماهيات
بحسب الاذهن فقط ولو سلم فلام ان الكلام فيها معلول بل المعلول هو الوجود او اتصاف الماهية به لان هذا هو
المحاصل من الفاعل الوجه الثالث ان السعط الذي مركو الاذهان هذا محاولات للسعط الموضوعة على الخلط
واجب بان المحاواة امر اعتباري لا تحقق له في الخارج فلا يكون معلولا لشي ولو سلم فمحاواة السعط لما
فاعلة بها او لكل منها اضافة فاعلة بها فلا يكون جاعلا للمحاولات على ما هو المسادع ولو سلم فاصلاف المحسب ظاهر
لا مدفع له الوجه الرابع انا لو لم نصدر عن الواحد الا الواحد لما صدر عن المعلول الاول الا واحد هو الكتا

وعنه واحد هو الثالث ولم يلزم ان تكون الموجودات لسلسلة واحدة ونلزم في كل موجود من قرصان يكون احد
علة للاخر والاخر معلولا له توسط او عدم توسط وسندا ظاهر واجب بان وكل ما يلزم لو لم يكن هو المعلول الاول
وهو لسلسلة الكم بحسب الجهات والاعتبارات ولو لم يصدر عن الواجب جميع المعلول الاول او توسطه
ذاهو وهكذا الى ما لانهاية له على ما ذكرنا انه او اصدر عن المبدأ الاول الذي فيه كثرة جهات واعتبارات شتى وكان ذلك
الشي واحدا بالعدد والذات لكن يعقل له بحسب الاعتبارات المختلفة امور شتى الوجوه والهوية والامكان والوجوب
بالغير ويعقل ذاته مبدأ ومجوزان يصدر عنه بحسب تلك الاعتبارات امور مكثرة ويظهر ابدا سلاسل متعددة و
كذا لمحذوران يصدر عن ذلك الشي الذي هو المعلول الاول معلول بان وعن المبدأ الاول بوسط معلول بالث
وبوسط المعلول الاول الثاني معلول رابع وهكذا عن كل معلول بوسط ما فوقه او ما تحته وعن الواجب بوسط
ما تحته على ما هو الذي يكون سائر سلاسل صرفحصون ونعصن الجسمين راسا الى نعصل ذلك واوله سلسلة ج
سرحه الاستدلال واعترض الامام بان الوجوه والوجوب والامكان اعتبارات عقلية لا يجاعلة للاعيان الخارجية
ولما كان ظاهرا انها ليست علا مستقلة بالوجود وطا وصفات تختلف بها احوال العالم الوجود اعترض بانه لو كفى مثل هذه
الكثرة في ان يكون الواحد مصدرا للمعلولات الكثيرة جدات الواجب ٢ يصح ان يجعل مبدأ للمكنات باعتبار
من كثرة السلوب والاضافات من غير ان يحتاج نعض معلولاته واسطة وذلك مما لا يقول به احد
ليس الواحد واجب بان السلوب والاضافات لا يعقل الا بعد ثبوت العقل فلو كان العقل جعل به ثبوت العقل
لكان دورا واعترض بان يعقلها انما يتوقف على يعقل العقل على نهوه والتوقف عليها ثبوت الغير لا على
ثبوته دورا والجواب ان المراد انه لا يصح الحكم بالسلوب والاضافات في نفس الامر الا بعد ثبوت الغير صرح بذلك
اعتبار السلب مسلوبا والاضافة منسوبا ما لا يصح الحكم بانتسابه وثبوته الها للزوم الدور وعلى العقلاء
ان الواحد من حيث هو واحد لا يكون فاعلا لشي ٩ وفاعلا له وهو على ذلك اسلم اتصاف الواجب بصفات عديدة
واصرر بعد حلته الوحدة عن مثل ان يعقل ان تصور نعتا وتعلها ما وعالما وسكواه وكل توهمان الاول ان
الاصول والعقل انه لا يصدر ان عن واحد لامر وله بعد تسليم كون الاصول انما ما لام ان الواحد لا يصدر
عنه الا الواحد على انه لو صح وكل لزم ان لا يكون الواحد جاعلا لشي ٩ وفاعلا لا فان وضع ما صلاف الجهة فان الفاعلية
لذاته والعاملة ما عتبار نانوع عا لوجود المعلول علنا فلكن حال العاملة والعاقلة لشي ٩ الواحد اعتبار كذلك
فان قبل الشي ٩ الاعتبار عن نفسه علنا اول المسلة ولم لا يجوز ما عتبار من كالمعارج السعف عا مثل الكلام على العدد
الجاوز الجهة علنا فيكون البعد اولا الجاوز جهة اصلا الثاني ان نسبة الفاعل الى المفعول الموجب ونسبة الفاعل
الى المعلول بالامكان لان الفاعل لام لشي ٩ من حيث هو فاعل لسلامة والفاعل لا سلامة بل يمكن حصوله فيه
فيكون صول الشي ٩ الشي ٩ وفاعليته له متساوين لسبة لا رجحان الوجوب والامكان واعترض بانا ما عنى امكان عام
لان معنى فاعلية الشي ٩ للشي ٩ انه لا يمنع حصوله منه وهو لا سبة الوجوب وقبل بمعناه انه لا يمنع حصوله فيه ولا عدم حصوله

هو موجود للامكان الخاص ولو فرضنا الامكان العام فليس معناه الا نوعا من الوجوب بل معناه مفهوما لا عم
فحينئذ كل الامكان الخاص فيما في بعض الوجوب الذي ذكرناه والكلام بعد تسليم وكونه كذلك ان نكون الى اجمالي
من حيث كونه فاعلا ان يجب من حيث كونه فاعلا له لا مانع للقوى الجسمانية العاملة
بالسماء والكائنات الى الله تعالى اسماء لا سبوقة للقوى الجسمانية ما سرا ولا سرطون في ظهور الافعال المترتبة عليها كلها
الله تعالى وصعا ولا معونة دوام تلك الافعال كما في نعيم الجنة وعذاب الجحيم واما النفوس فسبوقة في الجميع
عليه الوضع تعطا منهم بان العارف لا سبوق كل شيء دوالسفل لا يفي بها كل شيء بل ما له بالنسبة اليها وضع مخصوص بل ومعلول
فانه يلزم ساير بها بحسب القوة والذات بان يكون عدد ما ريا وكما هما سا وكذا زمانا حاصلا في الادوار
والاسعاص بان لا يعود الى غير بهاء ولا غير بهاء وقد كان المختلف جمعه بالسلم والاتحاد في سواكم المعلول او
المعلول والعود الى محلها جسم سماء انا سعف بها ما عدا ركمة المعلول في الحركات والادوار الصادرة عنها اما
كثرة ايضا الله وبعد الادوار واما كمة اجزائه وبعد زمان الادوار وهو بعد دلكن فيه فرض السلم والاتحاد
في حالة الادوار وهو الاختلاف بحسب المدة وفي حالة الاسعاص وهو الاختلاف بحسب الشدة بان كل شيء
الذي يتعلق به سي دو مقدارا وعددا كالقوى التي تصدر عنها فعل مضاف زمان او اعمال سوالله تعالى عدد فوض اليها
في الالهامات منه تكون بحسب مقدار وكل العمل وعدد كل الاعمال والذي بحسب المقدار تكون امامع فوض وهو العمل و
اطلال زمانا او مع حرص الاتصال في العمل نفسه من حيث بعضه وكثرته او كثرة الاعمارات بعضها القوى احيانا
بطلان الاول هوى بعض صدور فعل واحد منها في ازمنة مختلفة كرماه بعطع سهام مسافة عددي في ارضه مختلفة و
لا محالة يكون البعد زمانا اقل اسدوم عن الى زمانا اكثر وجب من وكل ان يقع عمل عن المسامة في زمان واحد
هوى حرص صدور عمل واحد منها في ازمنة مختلفة كرماه بعطع سهام مسافة عددي في ارضه مختلفة و
لا محالة يكون البعد زمانا اكثر اهوى من الى زمانا اقل اوجب من وكل ان يقع عمل عن المسامة في زمان عرمساه والثالث هوى
بعرض صدور اعمال سوالله تعالى بالعدد كرماه بحلف عدد رسهم ولا محالة يكون الى بصدر عنها عددا كثر اهوى
من الى بصدر عنها عددا قل اوجب من وكل ان يكون لعمل عن المسامة عدد عرمساه فالاصلاف الاول الشدة والكاملة
والبعد بالعدد ولما كان اسماع الاسباب بحسب الشدة سوان لعم الاثر في زمان الذي سوفة غاية القصر لم لان
ظاهر الاسماع ان يقع الحركة الاثر في زمان حامل للانقسام بحيث يكون الوقوع الى موقع الحركة في نصف كل الزمان اشد
ما سرا العظم والاعلى حتى يمتاع الاسباب بحسب المدة والعود فعالوا لا سلك ان الاثر العرضي يختلف باختلاف العامل
المفسور بمعنى انه كلما كان اكثر كان تحريك العامل اضعف ليكون معاوقه وجابته اكثر واقوى لانه انما يعاوق بحسب طبيعة
وفي عالجسم الكبير اقوى منعا فعالجسم الصغير لاستعانة على مثل طبيعة الصغير مع الزمان عاد اخذ ضعفا عن كل جسم يعوقه جسما
من جنسه اخر غالبا له بحسب الطبيعة واكثر منه المواد بتلك القوة بعضها ومن وكل المبدأ بعضه لزم ان يعاوق
منهي حركة الجسم من ان يكون حركة الاصعب اكثر من حركة الاكبر بكون المعاوقة منه اقل فيما للفرض منهي حركة الاكبر وملزوم منه

انتهاء حركة الاصغر لانها اما يزيد على حركة الاكبر بعدد زيادة مقدار على مقدار اذا لمفروض ان لا تعاوق الابدلك و
الا نائرة الطبيعي بخلاف ما حلاف الفاعل بعض انما كلما كان الجسم اعظم مقدار كانت الطبيعة فيه اقوى واكثر اما ان القوى
الجسمانية التي بعد انما تختلف باختلاف محالها بالصغر والكبر لكونها متحيزة بحيزها واما فضول الحركة فالصغر والكبر متساويان
لان ذلك لجسمية وهي فيها على السوية واما فرضهما حركة الصغر والكبر بالطبع من مبدأ معين لزم التعاوق في الحالات الاخر
ضرورة ان الجزء لا تقوى على ما تقوى عليه الكل فنقطع حركة الصغر ويلزم منه انتهاء حركة الكبر لكونها على نسبة جسمها فقوله
لتعاوق الصغر والكبر بيان الاختلاف الغيري فاختلاف العامل وقوله وتناهي وتناهي الفضول بيان لعدم اختلاف الطبيعي
باختلاف القابل وقوله واما فرضهما حركتها اي حركتي الصغر والكبر سريعة تنزيلا للاسل وموضع للغير والطبيعي
ولم يقع في كلام القوم ولا طريق للتعليل على ما سرحناه فان يوصل الاسل اجمالا ما لحركات لعلكم فانها مع عدم
تناهيها عددا مسندة الى موى جملتها سماه لها دراكات وسماه العمل الكلي لا تكيفي فوضات الحركة على ما سبق والتعليل
بانه لم لا يجوز ان تكون القوى الجسمانية ازلية لا تكون لحركاتها مبدأ ولو سلم فلم لا يمكن ما فرضتم من الحاد المبدأ بل
مبدأ حركة الاصغر اصغر من مبدأ حركة الاكبر ولو سلم فلم لا يجوز ان تكون التعاوق الذي لا بد منه هو التعاوق بالسرعة
والبطء فان تكون حركة الاصغر اسرع في القسرية وابطأ في الطبيعية من عرا بعطع ولو سلم فان التعاوق بالزمان
والبعض لا يوجب الا بعطع كما اوفرضنا حركة فلك البروج فلك زحل مبدأ من ازاء نقطة معينة من الفلك الاعظم فان
دورات البر اصغاف دورات زحل مع عدم تناهيها واجيب من الاول بان حركات الافلاك ارادية
مسندة الى ارادات وتعقلات قريبة مسندة الى نفوسها المجردة في ذواتها المغايرة في افعالها للادراكات
للجسمانيات بواسطة الالات وكلامنا في تاثير القوى الجسمانية الاجسام وعن الثاني والثالث بان فرض
المبدأ الواحد للركبين بان يعتبر من نقطة واحدة من اوساط المسافة عليها الطرف الذي يليها كان في
امكان المطلوب ولا حفاظة امكانه وان لم يكن لحركة مبدأ ولنسلم المبدأ ومجموع حركة الجسم هي يكون مبدأ
حركة الاصغر اصغر وعن الرابع بان الاختلاف بالسرعة والبطء لا يكون تعاوقا بالحسب الشدة ولنسلم الكلام فيه
في التعاوق بحسب المدة والعدد ومعناه الزيادة والنقصان في زمان الحركة وعددها وعن الخامس بان دورات
البر اوزحل ليست جملة موجودة بكل الحكم عليها بالزيادة والنقصان ولا سلك انها من موجودة بالفعل
الدورات المتعاقبة انما تستند الى ارادات متجددة متعاقبة لا بوعد الواجب الحركات بخلاف ما لم فانه كان جملة
الافعال وان لم يكن حاصلة الحال لكن كون القوة متوجهة عليها امر حاصل فيه الحال متعاوق بالزيادة والنقصان
بالنسبة الى حركتي الصغر والكبر وفي هذا نظر وعلى زيادة كلام مذكورة في ابطال التسلسل واجيب عن اصل الدليل
بعد تسليم ما ذكر القوى بان ما ذكرتم من اختلاف القوى باختلاف العامل وفي الطبيعة باختلاف العامل انما يكون
تعاوق القوى على المعاوقة او على التوسط في الحكم الصغر والكبر بحسب مقدار ذاتها لو كان مقدار الصغر بعض مقدار
الكبر كانت قوى معاوقة او حركة نصف قوى معاوقة الكبر او حركة لمقدار ان يكون حركة القسرية نصف حركة الكبر

وجوه الطبعه بعضها ممنوع لجواز ان يكون القبح من الاعراض التي لا تقسم بانقسام المحل كالوجع واللمعه والاصح
ان يستحيل بزيادتان لاستحاله الدور والتسلسل وعرفنا بهما جاهم
والمعلول بمراتب عروض العلية والمعلولية لا الى نهايه بان يكون كل ما هو معروض للعلة معروضا للمعلولية ولا ينتهي الى
ما يعرض له العلة دون المعلولية فان كان المفروضات متساويه في الدور بمراتب كما اتضح وعرفت ان كان
دون الاسبق دار او التسلسل اما بطلان الدور فلانه يستلزم تقدم الشيء على نفسه وهو ضروري الاستحاله وضعه
الاستلزام ان الشيء اذا كان علة الاولى كان متقدما عليه واذا كان الاولى علة له كان متقدما عليه والمتقدم على المتقدم
على الشيء متقدم على ذلك الشيء فيكون الشيء متقدما على نفسه ولانه يكون الشيء صانعا لنفسه وهو ينافي احتياجه الى نفسه
وهو معنى على نفسه والكل بديهي الاستحاله وربما يمنع بان التقدم اذا توقف او الاحتياج سببه لا يعقل الا بين امرين
الاحتياج الى المحتاج اليه وهو الوجوب وعكسها الامكان والكل ضعيف لان المعتبر الاعتباري كاف فان يعقل ان يريد
بتقدم الشيء على نفسه التقدم بالزمان بعد اللازم في العلة او بالعلية بعض المدعى لان قولنا الشيء لا يتقدم على نفسه بالعلية
بمعنى قولنا الشيء لا يكون علة لنفسه قلت المراد بالتقدم بالمعنى الذي يصح قولنا وجد موجد على ما هو اللازم في كون الشيء
علة للشيء وبعض انه ما لم يوجد العلم لم يوجد المعلول الا ترى انه يصح ان يقال وجدت وكره اليد فوجدت وكره الجام
ولا يصح ان يقال وجدت وكره الجام فوجدت وكره اليد ولا خفاء في استحاله دكل ما النظر الى الشيء ونفسه فان يعقل
بجواز ان يكون الشيء علة لما هو علة له من غير لزوم تقدم الشيء على نفسه وسند المنع وجهان ان المحتاج الى المحتاج
الى الشيء لا يلزم ان يكون محتاجا الى ذلك الشيء فان العلة الموجبة للشيء كافية في تحققه من غير احتياج الى التعدد والا
لزم تخلف الشيء عن علته الموجبة وما بها ان يكون الشيء وما منه على شيء هو علة لوجود ذلك الشيء قلنا اللازم ممنوع
والسند ممنوع لانه ما لم يوجد العلة المعدة للشيء لم يوجد العلة الموجبة وما لم يوجد العلة الموجبة لم يوجد ذلك الشيء فما لم يوجد
ذلك الشيء وهو معنى الاحتياج هو المطلوب انا نلزم لو وجدت الموجبة بدون المعدة من غير وجود المعلول ولان كونه بحيث
الشيء علة لما هو علة لوجوده مع انه ظاهر الاستحاله لما فيه من وجود المعلول قبل وجود العلة ليس بمانع فيه اذ الدور المعبر
بتوقف الشيء على ما يتوقف عليه [illegible] واما الجواب الى بطلان التسلسل بوجهين الاول انه لو تسلسلت العلل
والمعلولات من غير ان ينتهي الى علة موجده لما كان معلول لشيء لكان معلولا جامعا بين مجموع الممكنات الموجودة المعلول
كل من احادها الواحد منها وكذلك الجام موجود فيكون اما الوجود فلاحتياجها اليها في الوجود ومعلوم ان المركب لا يعدم
الا بعدم شيء من اجزائه واما الامكان فلاحتياجها الى الجزء الممكن ومعلوم ان المتغير الى الممكن لا يكون الا ممكنا
حتى جعلها نفس الموجودات الممكنة يستلزم على انها موجودة بحيث لا يدخل فيها المعدوم او الواجب لان المركب من
الاجزاء الموجودة قد يكون اعتبارنا لا يحقق لها في الخارج كالمركب من الحجر والانسان ومن الارض والسماء لانا
نعقل المراد انه ليس موجودا واحدا تقوم به وجودات الاجزاء والا فعند حصولها ما ان المركب الموجود في الخارج
قد لا يكون له صفة معارضة لصفة الاجزاء كالعشرة من الرجال وقد يكون اما مع صون ممنوعه كالسفاك من العالم

واما ما دونها لا تراد او الامة اصناعه كالسفر من الحساب وان كانت الجام موجودا ممكنا موجودا بالاستقلال
اما نفسها وهو ظاهر الاستحاله واما موجودا فيها وهو ايضا محال لاستلزامه كون الشيء علة لنفسه وعلته لانه لا يخلو
الاجزاء الى حد ما غلبا ولا يخلو لاستقلال الموجد الا استبعادا كما سواه واما اخر حاجز عنها ولا محاله يكون موجودا
بعض الاجزاء وينقطع الى سلسلة المعلولات لكون الموجد الخارج عن مجموع الممكنات واجبا بالذات ولا يكون ذلك
البعض معلولا لشيء من اجزاء الجملة لاستلزام اصناع اصناع العلة من المستقلين على معلول واحد الكلام في المؤثر المستقل
بالايجاد فيلزم الخلف من وجهين لان المفروض ان السلسلة غير منقطعة وان كل حد منها معلول لما قبله وكونه كذلك
يمنع دفع بعض الاجزاء بعضا لما ذكرنا ان اردنا بالعلة التي لا بد منها لخروج السلسلة العلة التامة فلازم استحاله كونها
بعض السلسلة واما تسلسل لزم تعدد بها وقد سبق ان العلة التامة لمركب لا يجب بل لا يجوز تعددها او من علة بها
الاجزاء التي هي بعض المعلول فان فسل فيلزم ان يكون واجبا لكونه موجودا من واجبا وكفى ببطلان استحاله قلنا
مجموع واجبا لزم لو لم تعد الحد بها الذي ليس بعض واحد سواء ضم بها او لم تضم وان اردنا العلة الخاصة فلا نسلم استحاله كونها
بعض اجزاء السلسلة واما تسلسل لزم كونها علة كل حد من اجزاء المعلول حتى نفسه وعلته وهو ممنوع لجواز ان يكون
بعض اجزاء المعلول المركب مستندا الى غير فاعلة كما يحتمل من السير بزعمنا ولكن لا يلزم ان الخارج من السلسلة يكون
واجبا لجواز ان يوجد بسلسلة اخرى من غير انتهاء الى الواجب ولو سلم لزوم الانتهاء الى الواجب لا يلزم بطلان التسلسل لجواز ان يكون
مجموع العلل والمعلولات الغير المتناهية موجودا ممكنا مستندا الى الواجب واجبا بالغير ومعنى وجوبه بالغير ان يجب
عن الواجب جميع الممكنات الموجودة فان علتها ليست نفسها ولا اجزاءها كما مر ولا اجزاء خارجة عنها لاستلزامه الدور
بعدة الواجب معلولة الواجب واجتماع المؤثرين ان كان على كل حد من اجزاء الجام واحدا لا من كان على
بعض الاجزاء ووجه الاندفاع انا نختار حينئذ ان المراد بالعلة الفاعل المستقل الاستقلال الاجاد واحدا بالجملة بنفس جميع الممكن بحيث
يكون كل جزء منها معلولا غير فلم يكن الخارج عنها الا واجبا واما لزم من استقلال بالعلة ان يوجد الجام الخارجة كون
معلولا لجزء اخر من الخارج خاصة وهو ممنوع الامتناع ولم لا يكون استقلال بالعلة جزء من الجام للزوم كونه علة لنفسه
وعلة لجميع الاستقلالات او لو كان الموجد لبعض الاجزاء مستقلا فوجود حصول الجام علة بعض فلم لا يكون احدهما
مستقلا وبهذا خلاف الجزء المركب من الواجب والممكنات فانه حال ان يستقل بالايجاد بعض اجزاء الذي
هو موجود بالغير ومستغن عن غيره واما السير بزعمنا علة للمستقل ليس هو الخارج وحده بل فاعل الجسمات مع جزء من
المقدمة العالمة بان العلة المستقلة للمركب من الاجزاء الحكمة على الكل وجزء منه اعراض وهو انا ما ان نقول بتقسيمها
على مستقل لكل جزء حتى يكون على هذا الجزء الذي يفعلها على ذلك الجزء وهذا باطل لان المركب قد يكون غير حادث
اجزاؤه مستغنيا كجسم السير بزعمنا الجسام عند حدوث اجزاء الاول ان لم يوجد العلة المستقلة التي
بزعمنا على الكل جزء لزم تقدم المعلول على علته وهو ظاهر وان وجدت لزم تخلف المعلول اذ فرض علته

المستغنا بالاخاد وقد مر مطلبا وامان يراد انها على الكل ومن المركب اما بسيطها او من حيث يكون كل جزء
معلولا لها او من غير اضعاف الى امر خارج عنها واذا كان المعلول المركب غريب الابواء كانت علتها مستغنا ايضا
غريب الابواء لحاجة كل جزء منها بعد حسب الزمان والا لزم العدم ولا التوقف وهذا الاخير فاسد من جهة انه
لا يفيد المطلوب اعني استناع كون العلة المستغنا للسلسلة وهي منها او من اوائلها ما يجوز ان يكون على حد المغني عنه
غير انه يلزم عليه الخلف والعلة هو كون الجزء الابواء الى كل منها موضوعا للعلة والمعلول له حيث لا يخرج عنها الا
بالمعلول المحض المتاخر عن الكل بحسب العلة المعدوم عليها بحسب الزمان حيث يعبر من الجانب السابق والا لعبر عن ذلك
الجزء بان حاصل المعلول الاخير وما بعد المعلول الاول هي الجانب الاول من السلسلة بحكم السلسلة عند كلها او
بجزء بكل جزء منها جزء منها ولا يلزم من عليها للسلسلة بعدم الشيء على نفسه فان اصل الجزء الذي هو العلة ايضا
محتاج الى علة اخرى فان علة الجزء الذي فصل منه من المعلول الاخير وهكذا في كل جزء منها الى نهايته فان اصل
ما بعد المعلول المحض لا يصلح علة مستغنا بالاخاد السلسلة لانه ممكن محتاج الى علة وهكذا كل جزء منه ولا يوجد السلسلة
الا باعانة من ملك العلل ولا يمكن ان يكون في كل السلسلة بل لا بد من المعلول المحض ايضا فلنا هذا لا يخرج عن كونه معلولا
لان معناه عدم الاستغناء الا بالخاد الى معاون عليها خارج وقد فرضنا ان علة كل مجموع امر داخل فيه لا خارج عنه و
ظاهر انه لا دخل للمعلول الاخير في ايجاده فان فعل او اعدت الجماعة من ان يكون سلسلة واحدة او سلاسل
غير متناهية على ما ذكرنا هذا المنع ايضا مندفع اذ ليس هناك معلول اخير في مجموع حتى يحتاج علة فلنا نعم ولا نسلم ان كل
جزء من اجزاء السلسلة محتاج الى علة اخرى بل الجزء الذي هو علة المعلول الاخير في مجموع حتى يحتاج علة فلنا
لكونها كذلك بل نقول هذا الجزء الذي هو علة المعلول الاخير في مجموع حتى يحتاج علة فلنا لان غيره من الاجزاء لا يصلح ما خاذا لجاز
ما خاذا لكل وعلى اصل الدليل منع الوجود سواء لا لامتناع الجاز الموصوف الى علة غير على الاخاد وانما يلزم لو كان لها
وجود معاير لوجودات الاخاد المعلل كل منها بعلة وهو كما انها ممكن محتاج وجودها الى علة كذلك كل منها علة
لمن اجل يلزم الافتقار الى علة اخرى وهذا كما تقدم من الرجال لا تعبر الى غير علل الاخاد وما قال ان وجودات
الاخاد غير وجود كل منها كلام حال عن التحصيل الخ الوجه الثاني سلمنا زمان السلسلة وعلة التعليل
ولكن ما ندعي مساواته لو وجدت سلسلة غير مساوية الى علة بعضها من غير انتهاء المساواة واحد فحصل جلسان احدهما
من المعلول المحض الثاني من الذي هو عدم مطلق سواء كان وقع ما ذا الكل جزء من اثنانه وهو من ان قبله لزم ساوي
الكل والي وهو محال وان لم يقع ولا صور ولكن لا يمكن ان يوجد جزء من اثنانه لا يكون ما ذا وهو من ان قبله لزم
الاستطاع ان قبله بالصور والمساواة لا يرد عليها لا يواجد على ما هو المفروض فيلزم ما ذكرنا ان الزائد على
المساوي بالمساوي مساو واجزاء من هو جزء من احدهما بعض اصل الدليل ما نقول لم لا يجوز ان يكون الاعداد مساوية
لا ما يعرض جملة من الواحد الى غير النهاية واوفى من الاثنين الى غير النهاية مطلقا وساوي الاعداد ما قال بالامكان

وان يكون معلومات الله مساوية للمطلق من الكل ومن الناقص منه بواحد وساويها ما قال عند المتكلمين
وان يكون الحركات الفلكية متساوية للمطلق من سلسلة كل فرد الدور واحوى من الدور الى ما فوقها
ما قال عند الفلاسفة وما منها نقض المعدة العابلة بان احدى الجلدين اذا كانت اعظم من الاخرى لزم انطباقها
بان الكامل من نصفي الواحد مرارا غير متناهية اقل من نصفي الاثنين مرارا غير متناهية مع ان الاثنين يساوي الواحد
بمقدورات الله اقل من معلوماته لاحصاها ما لمكنات وسهول العلم المتعلقات انطباقها لانا من المقدورات
عند نا دورات زحل اقل من دورات الفرفور مع ان ما بينهما عند الفلاسفة وحاصل الاعراض انا نختار
انه يقع بازاء كل جزء من الناقصة جزء من الناقص ولا يلزم تساويهما فان دكا كما يكون للتساوي معه يكون الباقي
وان سمي مجموع ذلك تساويا فلا مشاحة في الاسامي فيما بين الناقصة والناقص بمعنى نقصان شيء من جانبها المتناهي
واما تحمل دكة الزائد والناقصة على كون عدد احدهما فوق عدد الاخرى وهو ليس بلازم فيما بين غير المتناهي
وان بعض من احدهما الوف وقد يجاب عن المنع بدعوى الضرورة ان كل جلسين اما متساويان او
متفاوتان بالزيادة والنقصان وان الناقصة يلزمها الانطباع وعن المعوض بتحصيل الحكم اما عند ما فيما دخلت
تحت الوجود سواء كانت مجتمعة كما في سلسلة العلل والمعلولات او لا كما في الحركات الفلكية فلا يرد الاعداد لانها من الاعتبارات العقلية ولا دخل في الوجودات من العدودات الا ما من حيث هي
وكذا معلومات الله ومقدوراته وعن لانا نعني بها انه لا ينتهي الى حد لا يكون فوقه عدد او معلوم او مقدور
اخر واما عند الفلاسفة فلا يكون موجودة معا لفصل مترتبة ومتعاقبة في سلسلة المعاد بر على ما ذكر في
تناهي الابعاد او طبعا كما في سلسلة العلل والمعلولات فلا يرد الحركات الفلكية لكونها متعاقبة غير مجتمعة
لاجزئيات نوع واحد كالنفوس الناطقة على احد من علم ما سبقها بحسب العدد لكونها غير مترتبة فان فصل
التخصص في الادلة العقلية اعراف سطلا ما حيث تحلف الدليل بمعنا قلنا معناه ان الاصل للاجزاء في
صور البعض بل بحصص باعداد ما اعتقدنا خطأ الى ان ما لا تحقق له في نفس الامر لا يمكن التطبيق فيه الا جزاء الموهوم
مستطيع بانعقاده خلاف ما في نفسه فانه لا بد ان يقع ما ذا كل موجود لا يقع وهو ممنوع الا بطاع وما عند هم ينظر
الى ان التطبيق بحسب نفس الامر انما يتصور فيما وقع الوجود مرتبا لوجود جزء ما ذا جزء من هذه جزء من ملك فلا يجري
في الاعداد ولا في الحركات الفلكية ولا في النفوس الناطقة واني ان يحصل الجلسان من سلسلة واحدة مع انعقاد كل جزء
من هذه جزء من ملك انما هو بحسب العقل دون الخارج حتى لو فرض قيام الدليل حكم العقل بانه لا بد ان يقع ما ذا كل جزء
جزء او لا يقع والدليل جار في الاعداد وفي الموجودات المتعاقبة والمجتمعة المترتبة وغير المترتبة لان التعقل ان
فرض ذلك في الكل وان لم يكف ذلك بل يستوجب ملاحظة افراد الجلسين على التفصيل لم يتم الدليل في الموجودات
المترتبة فصلا عما لا نهاية له لان التعقل الى وكل الاضافات من الزمان الثالث الى اسبقيات
الوجه الثالث انه لو لم ينته سلسلة العلل والمعلولات الى علة لا تكون معلولا لشيء لزم عدم تكافؤ المتعاقبين

والملازم بالمساوي او بالمعلول لو كان المضاف ان ممكنا يتبين لزوم انتهاء السلسلة الى علة تحققه والمعدوم حتى لان معناه
انها تحدث اذا وجد هو بمادة العقل او في الخارج وجدا او فرادا ففي وجه الزوم ان المعلول الاخير يتسلسل على معلوليه
تحققه وكل ما هو موقوف على علته ومعلوله فلو لم ينته الى ما يشمل على علة تحققه لزم معلوليه ملا علته فان تسلسل المكافئة لمعلولية المعلول
المحض علمه المعلول الذي فوقه ملا وسط لا علة العلة المحضة قلنا نعم الا ان المراد انه لابد ان يكون ما لا كل معلولية علة
وهذا ينفي ثبوت العلة المحضة في العشر عن هذا الاستدلال عارمان احدهما لو تسلسلت العلل والمعلولات
الى غير النهاية لزم زيادة عدد العلل على عدد المعلول وهو باطل ضرورة تكافؤ العلة والمعلولية ومان الزوم ان
كل علة في السلسلة هو معلول على ما هو المفروض وليس كل ما هو معلول فهو علة كالمعلول الاخير وما بينهما ما عدا جملة من الطرفين
التي في هذه السلسلة واقوى من المعلوليات ثم نقطع بينهما فان زادت احادها على الاقوى بطل تكافؤ العلة
والمعلولية لان معنى التكافؤ ان يكون ما لا كل معلولية علة بالعكس وان لم يزد لزم علة ملا معلولية ضرورة ان علة الجملة
المتناهية معلولية ملا علة كالمعلول الاخير فلزم الخلف لان التقدير عدم انتهاء السلسلة الى علة تحققه
الرابع بعون الوجه الرابع اما نعول بالمعلول المحض من السلسلة المفروضة ونجعل كلا من الاحاد التي فوقه معدودا باعتبار
وصفي العلية والمعلولية لان الشيء من حيث انه علة معلول فهو متصل جملتان معاً مان احدهما
العلل والاقوى المعلوليات فيلزم عند التطبيق بينهما زيادة وصف العلية ضرورة سبق العلة على المعلول فان كل
علة لا تطلق على معلولها علة المعدوم عليها المعدوم عليها لم يرد عروج المعلول الاخير لعدم كونه موصوفا للعلة
فيلزم زيادة مراتب العلل بواحد والاطل السبق اللازم للعلة ومع زيادة مرتبة ان يوجد علة لا تكون معلولا
بوجه انقطاع للسلسلتين ... الخامس الوجه الخامس ان السلسلة المفروضة من العلل والمعلولات
الغير المتناهية اما ان تكون منقسمة بمتساويين فتكون زوجا او لا فتكون فردا وكل زوج تساوي بواحد من فرده بعد
كالاربعة من الحادي وكل فرد من زوج بعد كالخمسة من الستة وكل عدد يكون اقل من عدد او يكون مساويا له بضم واحد
كصف لاوجود محصور من حاصر بين بما ابتداؤه الواحد الذي بعد ونقل لا غير ان كل ما لا ينقسم بمتساويين فهو واحد
او ما قدم لو كان مساويا فان الزوجية والفردية من خواص العدد المتناهي وقد تطوى حدث الزوجية والفردية بمعارك
كل عدد وهو قابل للزيادة فيكون اقل من عدد فلا يكون مساويا والمنع ظاهر ... السادس الوجه السادس ان
ما بين هذا المعلول كالمعلول الاخير وكل من علتيه بعدد الواحد في السلسلة متساوية ضرورة كونه محصورا بين حاصرين
واحدا يستلزم تساوي السلسلة لانخاج لا يزيد على الستة الا بواحد كما لا يخفى فانه اذا كان ما بين هذا المعلول
والاخير الواقعة فيها لا تزيد على فرد فالمسافة لا تزيد على فرد الاجزاء سواء المتناهي ان حققنا البعد مدرجا على المعلول
والمفروض من كون ما بين خمس الى ستين والا صح من منصف الدليل لانتظر اصابة المطلوب وان لم يصح للتأخر
عن الزام الخصم لانه عد لا يزيد عن المقدمة الكاذبة بل ربما تعين صدقا بانه اما يلزم ولكن لو كان مراتب ما بين متساويا
بحيث المسافة واما على تقدير لا متساويا كالمسافة السلسلة فلا اذ لا سبيل الى ما بين لا يوجد ما بين اخر يزيد منه وقد بين استدلال

ان السالف من الاعداد لا يكون الى الاسباب وهو لا يخلو اما ان يكون نصف الاعداد المدعوى او ما هو ابعد منها او ازيد منها او انقص
اقرب الى الاسباب من السالف من الاعداد التي كل منها مستلزم الاحاد فلا يمنع علة الطرفين انا سلم لو كان عدة الاعداد المتناهية
متناهية وهو غير لازم ومن متناهية سبب لزوم الى ان هذا استدلال بسوت الحكم اعني التناهي لكل على ثبوته للكل وسوط
السابع الوجه السابع انه لو وجدت سلسلة غير متناهية سواء كانت من العلل او المعلولات او غيرها
مجتمعة او متعاقبة فهي لا محالة تسلسل على الوقوف لعدم الوقوف الموجودة منها اما ان يكون مساويا لعدد الاحاد او اكثر او متوسط
الا سبيل لان عدة الاحاد يجب ان يكون الف مرة مثل عدة الالوف لان بين كل الف من الاحاد واحدا
حتى يكون عدة مائة الف فانه واما ان يكون اقل وهو ايضا باطل لان الاحاد توسل على جلبين احدهما بقدر عدة الالوف الاخر
بقدر الزائد عليها والاولى اعني الجملة التي بقدر عدة الالوف اما ان يكون من الجانب المتناهي او من الجانب الغير المتناهي
وعلى التقديرين يلزم تناهي السلسلة فيما ان كانت السلسلة غير متناهية من الجانبين نفرض قطعا يحصل جانب متناهي فيتأتى
الدور او اما لزوم تناهي على التقدير الاول فلان عدة الالوف متناهية لكونها محصورة بين حاصرين حاطرا السلسلة والمقطع الذي
يوجد اما الجملة الاخرى اعني الزائد على عدة الالوف على تقدير المفروض واذا تناهت عدة الالوف تناهت السلسلة لكونها عبارة
عن مجموع الاحاد المتناهية من تلك العدة من الالوف والمتناهي من المتناهية لا محالة واحد واحد متناهية ضرورة واما على التقدير
الثاني فلان الجملة التي هي بقدر الزائد على عدة الالوف يقع في الجانب المتناهي لكون تناهيه ضروريا فنصارا بين طرفي السلسلة
وبهذا عدة الالوف هي اضعاف عدة الالوف بتسعمائة وتسعة وتسعين مرة فيلزم تناهي عدة الالوف بالضرورة ويلزم
تناهي السلسلة لما مر انها عدة واحاد واحد مما ورد عليه على بعض ما سبق منع المقصلة العاملة ان هذا لا يستلزم ذلك
او اكثر او اقل فان التساوي والتعاوس من خواص المتناهي ان اريد التساوي بحسب ان الجميع مما يصدق عليه كل عشرة
آحاد فهو مما لا يجدي نفعا في الوف المدعى لان الجملة المتناهية العشرة الى اللانهاية هي وكون احدهما اضعاف الاخر لا ينافي التساوي بهذا المعنى
والمسلم منع كون الاقل منقطعا فان السلسلة اذا كانت غير متناهية كان بعضها الذي من الجانب الغير المتناهي ايضا غير متناه فكذا
عدة ابعاضها او عشراتها وحدث الملبين والمطلوب انتهاء احدهما ... الثامن الوجه الثامن ان
المادة الصورة لما كانت الحرية معتبرة في معنى المادة الصورة لم تكن مادة وصورة الا باعتبار الاضافة الى المركب منها واما باعتبار اضافة
كل منها الى الاخرى فالمادة محل قابل والصورة حال وفاعل لها يعني ان اضافة الموجد المادة على الفاعل تكون غير
من اضافة صورة اصلح المادة لها مع سبق المادة عليها بالعلية لان الحاجة الى الصورة من حيث هي صورة
لا من حيث هي تلك الصورة المعينة ضرورة تناهيها عند انعدام الصورة المعينة والصورة من حيث هي صورة لا تكون الا عند المادة
فلا يمكن ان يكون علة لمادة الواحدة لعدد واما لم يحصل المادة الموجد فاعل للصورة بناء على اصلح الصورة لها فما
تقرر عندهم من ان شأن المادة القبول والفعل فاعل لما احتاج الصورة الى المادة ممنوع كونها حرفا على الاطلاق
الذي زعموا ان يحصل الصورة يكون محل المعين ومن حيث قابل يحصل ويحصل المحل يكون الصورة المظلة ومن حيث
هي فاعل يحصله للادور ولا سوء المادة بالصورة من اي وجه اما بطل لكن يستدلال ان يكون كل منهما معنى حافظ لان نوعها

المشهور من الحكماء الى ان الاجناس العالية للممكنات عشرة هي الاعراض التسعة والجوهر ويسمونها المقولات العشر وهي ذلك على ان كلا منها جنس لما تحته من الاعراض او انواع ولما فوقه من الانواع وليس الموجود جنسا للجوهر والعرض ولا العرض جنسا للاعراض التسعة ولا شيء منها التسعة وبقولنا ما يحتاج من ذلك الى العنان بان العرض من الجوهر ذات الشيء وجنسه فيكون ذاتا كالوان العرض فان بعضا ما يعرض للموضوع وعروض الشيء للشيء انما يكون بعد تحقق جنسه فلا يكون ذاتا لما تحته من الالوان وان جاز ان يكون ذاتا لما فيها من الجنس كالماسي لجنسه العارضة للحيوانات وكذا التسعة للتسعة الباقية فانها لا تعرض بها ما عدا التسعة في ذواتها سوى الاشتراك فالتسعة مشتركة على اسنائي الكلام في التسعة وعلى الموجود لو كان ذاتا لها كان عروضا بالتشكيك ولما امكن بعض شيء من الجوهر والعرض مع الشك في وجوده ولا احتاج اثباته والموجود الى صنعة كما يحتاجه الانسان ولونه السواد ويعرضها الموجود في موضوع والوجود لا في موضوع رسم بالاعم لما عدا الوجود مع ذلك ظاهر اللازم سوى الوجود حتى يكون كل جوهر مثلا موجودا البتة لان معناه انه ماهية اذا وجدت لم تكن في موضوع وهذا المعنى هو اللازم له وهذا مع ما فيه من صعوبة اثبات جنسية الجوهر وحتى جنسية العرض لا يعد غاية المطلوب اذ يكون للكل او البعض منها دلالة على الشركة سوى الاشتراك في الجنس وليس كذلك لجواز ان يكون الاشتراك في مطلق الكم والكيف والتسعة للاوان مثلا في الكم فكم والالوان في الكيف فكيف وراد بعضهم فسمارا بها سوى الحركة وقال العرض لم يصور ثمانية لذاته فكر واحد بعد لذاته عن الزمان فانه لا يصور ثمانية سواه بعد الحركة وان تصور ثمانية فتسعة او كم او كيف على ما مر لهم الجمهور على ان الحركة في الاين من مقولة الاين وفصل من مقولة ان يفعل لكونها عبارة عن التغير المتدرج والمه قال الامام الرازي والمحركة في الكم او الكيف او الوضع ظاهر انها ليست من الكم او الكيف او الوضع فعلى كونها من ان يفعل الا انه يشكل بان الحركة موجودة زمانية فكيف يكونها محسوسة وان يفعل اعتبارية ومن يهما ذهب البعض الى ان الحركة خارجة عن المقولات واما مثل الوحدة والنقطة لما حصروا المعقولات في العشرة المذكورة بمعنى ان شيئا من الماسات الحكمة التي تحيط بها العقول لا يخرج عنها مثل كون جنس احدها او مندرجا تحتها ورد الاشكال بالوحدة والنقطة فاجيب بوجوه الاول انها من الامور العدمية كالعمى والخسف والحصر اما سوى الامور الموجودة وارد بانا لو سلمنا ذلك في الوحدة والنقطة وجودية كونها دالة على امر اضافي انها من مقولة الكيف لانها عرض لا يقسم ولا نسبة وعدا صادق عليهما واعترض بانهم حصروا الكيف في اقسام اربعة مما خارجان عنها الثالث الرابع انها خارجان عن المقولات العشر والاوجه ذلك في الحصر لان مبنى ان الاجناس العالية لما تحيط به عقولنا من الماسات المندرجة تحت الجنس البعيد العشرة وهذا لا يتابع وجود شيء لا يكون جنسا عاليا ولا مندرجا تحت جنس عال او امر وارد لو سلم كون كل من الوحدة والنقطة كذلك فلا يرد هذا الاعتراض على ما قال الامام لانه ذهب الى ان الجواب من قاعدة البرهان على انحصار الكم المتصل الموعد دون الجنسية وكذا الوجود والوجوب والامكان بمعنى انها خارجة عن المقولات العشر اما الوجود فلانه ليس بجوهر وهو ظاهر وفاعترض بان من شأن العرض ان يوجد في الموضوع دون الجنس ومن لوازم مفهوم الشيء معنى الوجود واما مثل الوجوب والامكان فلانه ليس من الكيف لما فهم من معنى النسبة ولا من غيره وهو ظاهر ورد بذلك فلا يرد ان الوجود ليس

بجنس لما تحته لانه ليس بماهية ومنه ما قال ابن سينا واتباعه ان المعاني المعقولة التي هي اعم من هذه المقولات ولازمة لاكثر الماهيات كالوجود والوجوب والامكان والمعاني التي هي اعم منها وجودا ومعنى لبعض الماهيات كالوحدة والسطة والاين فالماهي انواع جنسية غير مندرجة تحت جنس فلا تعد مما ذكرنا من الحصر فان قسم الحصر اما هو للماهي الخارجة وهذه اعتبارات عقلية فلا حاجة الى ذكرها في عداد المقولات ليست اعتبارية فلا حاجة كالاضافة وان يفعل وان ينفعل واما صفات الباري سبحانه فلا تعد في الحصر وان كانت غير داخلة تحت شيء من مقولات العشر اجمالا واما عد العلامة فلانها لا يثبتها واما عد الفاضل المتكلم الى الجوهر والعرض هو الحادث والصفات التي عداه الامر انه يلزمنا قديم ليس بواجب لذاته ولا جوهر ولا عرض والاشكال على العد الثاني قد يكون من الضروريات التي يشتمل على الادهان فوردت في المطالب العالية وقد ذكر في عروض الاسفار ان ما ينتزع على كان الغيرة او نحوه ان اتحد كما صاع عام العرض باكثر من محل واحد فان الغيرة قائمة بالمحل بعينه القائم بمحل آخر الا انه بين لبيته فان مسمى العرض وتبعه علمه فان حصول العرض الواحد في محال كحصول الجسم الواحد في مكانين فلو جاز ذلك لزم جواز هذا وهو ضروري البطلان فعلى هذا لو جاز قيام العرض الواحد بمحلين لما حصل الجزم بان السواد العام بعد الا المحل غير السواد القائم بذلك جاز ان يكون سوادا واحدا قائما بهما والملازم بطل بالضرورة وقد يكون منها ما لا يحتاج الى التنبيه لمعنا كما صاع عام العرض نسبة والعلو كما مثل عن الى العدل ان الفرح مرة ما اراده عرضه حادثة لا في محل يكون كذلك بخلاف عام العرض الواحد بمحلين وبعد ما ورد عن بعض العلماء من المتكلمين زعمهم ان العرض قائم بالمعاني والجواهر بالمحاورة والاخوة بالاخوين الى عرفت ذلك من الاصافات المحدودة في الجاسي كالاب مثل الابوة والبنوة فان عام الابوة مثلا في البنوة ورد ما مثالا ان الواحد بالشخص قائم بالعرضين بل العام بكل واحد منهما وجود مغاير للقائم بالاخر غاية الامر قائمهما واحد منهما بالنوع وللاخر من اشخاص النوع اخر اكل الشخص وبعد كالاضافات المحالة مثل الابوة والبنوة فان مجاورة العام بعد اللعام بعد كل في عداد الظهور وجوده ابو هاشم من المعتزلة زعمه ان العالم في كل قائم بجوهر في جميع اجزاء مكانه من جوهر بين حتى اذا الف من اجزاء كثيرة كان من كل جزء تالف مغاير للتالف الاول لم يحصل عدا حصاها اما الاول عشر عشر اشكال اجزاء الجسم لانه ان يكون لرابط وليس الا التالف الاول لم يحصل على حصاها وصدور منها حسما امر غيره فلا يكون عدم حاصل شيء ما فما يشمس ضرورة وردا ما لم يجز ان يكون بعد اجزاء كاراده الفاعل المختار واما العالم فلانه لو قام ما كثر من جزء كالسلسلة مثلا لانعدم ما تعدام احد الاجزاء ضرورة انعدام الحال بانعدام المحل الذي هو جميع الاجزاء واللازم بط ضرورة ملاء العالم فحاس الجزء الخاص وردا ما لم ان العالم العام من الجزء الذي هو بعض التالف العام بالسلسلة لم لا يجوز ان ينعدم ذلك ويحدث بعضا فان قسم هام العرض الواحد ما كثر مما قال به العلامة كالوحدة بالعشرة الواحدة والتسلسل بجموع الاضلاع المحيطة بسطح والخط بنقطة متغيرة الى اعضاء والعالم بجموع اجزاء وقد قلنا المتنازع سواء كون العرض الواحد العام محل هو بعض العالم بالمحل الاخر لا ان يكون العرض الواحد قائما بجموع بحسب صارا بالاجتماع محلا واحدا ذلك كما في هذه الصور والظاهر ان مراد اولئك الاعاظم انما هو العرض الذي لا يجوز القيام به دون الذي لم يجوز القيام به كما ذكر من ان عدم العالم بعد اذا لم يوجد من الاجزاء من الاجتماع وكانه يدعي العطف بعد والعالم بعد دون قال بالبعث

وهذا ما اختر ... البحث الثالث ابن المتكلمون والحكماء على امتناع انتقال العرض من محل الى اخر لما سبق من ان معنى قيام العرض بالمحل ثبوت وجوده في محله فيكون زواله عن ذلك المحل والا لوجوده في محلين معا او وجودهما معا او وجود احدهما لا بعينه او لا وجود ذلك لبس بلازم لامتناع انتقال الشيء بعينه لما مر من استحالة انعدام الجوهر وانتقال العرض بل الحدوث في محل آخر بالفاعل المختار عند وحصول الاستعداد للمحل ثم الاقاصة عليه من الخداء عدمه واحتج بما ذكره في كلام الروم من الاخراج على هذا اللفظ وجوه الاول وهو مبتكر لما ان كل عرض غير مختص بالذات ضروري ان الامتناع عبارة عن الحركة الانتقالية اي الحصول في حيز بعد الحصول في اخر لما مر في الحدوث لا معنى للشاغل له فيكون زوال ذلك الامتناع عبارة عن الحصول في الحيز بعد الحصول في اخر اما هو امتناع الجوهر واما امتناع العرض عبارة عن الحصول في موضوع بعد الحصول في موضوع آخر ولانه اي من خواص الجوهر الباقي وهو الحكماء ان يشخص العرض لا يجوز ان يكون ملاصقا والا لزم اجتماع المتضادين اذا ما يشخص ضروري امتناع تخلف المعلول عن علته الموجبة وللامتناع حال في العرض والا لزم الدور وللحال في الشيء محال آخر فيه ما حرر في الوجود فلو كان علة لتشخصه لكان بعد ما علته وللامتناع متصل عنه لان يستند الى الكل على السواء فلا وجه لتشخص دون واحد مرجح ولا لتوقفه على امور وجودية خارجة لامتناع الجزء في الجوهر فلا يتشخص في الوجود الخارجي على الماهية من حيث كونها متشخصة وشيء من هذه المعاني ليس بمعدوم على التشخص لتكون علة له فبعين ان يكون تشخص العرض لمحله فان قبل لجواز ان يكون الامتناع في محله قلنا ننقل الكلام الى علة تشخص ذلك الامتناع ويرجع آخر الامر الى المحل وهو الدور وايضا ان كان تشخصه لمحله امتنع تعاقب الامتناع عن ذلك المحل وردّ ذلك اما لانا لا نسلم ان تشخص العرض لمحله فان قبل لجواز ان يكون لازما خارجيا لذلك العارض سواء كان جوهرا او عرضا قلنا المحال انما هو كون الامتناع لازما خارجيا لذلك العارض سواء كان جوهرا او عرضا قلنا المحال انما هو كون الامتناع لازما خارجيا لذلك العارض اذا كان محلا له وهو ظاهر الثالث ان العرض يحتاج الى المحل ضرورة فمحله المحتاج اليه اما ان يكون غير متحيز وليس بموجود ضرورة ان كل موجود متحيز لزم ان يكون غير الموجود محلا للموجود وهو ظاهر واما ان يكون متحيزا فمتى يتعارضه عنه وهو الضد وذلك اما لان الضد يعدم سواء كان جوهرا او عرضا كالجسم يحتاج الى حركة لكنه لا يمنع استقراره عنه وهذا هو المعنى بقولهم ان المحتاج اليه محل يمنع لا بعينه ولا يرد عليه ان ما يكون لا بعينه كان منهما غير موجود والمرجح لعدمه اما محل غير ممنوع لما اشترط المنع وهو اعم من الذي يشترط الامتناع فلا يلزم عدمه الواجب اما لو جاز انتقال العرض فهو حاله الانتقال اذ آن يكون في المحل المنتقل عنه او المنتقل اليه وهو باطل لان هذا الاستعداد يثبت قبل الانتقال وفي محل آخر ضرورة امتناع كون العرض لا في محل فتعلق الكلام الى انتقاله الى هذا المحل يعود المحذور ورد اولا بالمنع فان حال الانتقال اما ان يكون في الحيز المنتقل عنه او المنتقل اليه او غيرهما والكل باطل لما ذكرتم فهو حوالتكم فهو حوالتكم وما نقلناه لنا حاران في حيز ثالث يمنع من المنتقل عنه ويمنع من المنتقل اليه وحكما حاله الانتقال الى هذا المحل والى ما يتصل بها الى ما لا يتناهى او ينتهي الى جزء لا يتجزأ فانه الامر اه يمنع العرض الذي يكون في الجوهر الفرد ... البحث الرابع جمهور المتكلمين على انه يصح قيام العرض بالعرض كما يصح للاول ان يعتمد في المحل انه مانع له في الحيز فانه يصح العرض بحسب ان يكون مصححا بالذات ليصح كون المعنى حاله في الحيز والحيز بالذات ليس الا الجوهر الفرد انه لو قام

قام عرض بعرض فلا بد بالاخرة من جوهر يقوم به لسلسلة الاعراض ضرورة امتناع قيام العرض بنفسه وح قيام بعض الاعراض بالبعض ليس اولى من قيام الكل بذلك الجوهر بل هذا اولى لان العام يستدعي ان يكون محلا صالحا للخاص والكل في حد ذلك الجوهر يحتاج وهو معنى القيام واعترض على هذا بانا لا نعني بقيام الشيء بالشيء بنفسه في الحيز بل معنى اختصاص الشيء بالشيء بحيث يحتاج وجوده اليه وهو معنى قيامه كاختصاص البياض بالجسم لا الجسم بالامكان والعالم بهذا المعنى لا يختص بالمتحيز لما بالبديهة لم انتهاء قيام العرض الى الجوهر بما لا نزاع فيه لانا لا نوجب قيام الكل لجواز ان يكون الاختصاص لبعض اجزاء الجسم بمعنى الاعراض بان يكون عرض تعلق العرض لا الجوهر الذي له الانتهاء كالسرعة للحركة والملاسة للسطح والاستقامة للخط فان للسطح جسمه بعده الاعراض بذلك للجسم فلعله احوج الملاسة قيام العرض بالعرض وزعم ان السطح عرض قايم بالخط والخط بالتسطيح بمعنى ان ذا السطح هو الحد وذا الخط هو التسطيح لا الجسم ومن الغائلين لجواز قيام العرض بالعرض من ذهب الى ان الفاعل حين يعدم كلامه الواحد والوجود عرض قايم بمحله فوجوده العرض ووجوده يكون من قيام العرض بالعرض واحال المتكلمون بان مثل السطح والخط عدمي فلو سلم فمن الجواهر لا الاعراض على ان مثل الملاسة والاستقامة على تقدير وجودها انما هو موهوم بالجسم وبان السرعة او البطؤ ليس عرضا قايما على الحركة فانها مثل الحركة امر متجدد متخلل سكنات قليلة او كثيرة على ما سبق تحريره او بطئه ولو سلم ان البطؤ ليس كذلك فقط فانما هما مثل الحركات انواع مختلفة والسرعة والبطؤ عائدان الى الذاتيات دون العرضيات او من الاعتبارات اللاحقة للحركة بحسب الاضافة الى حيز يقطع المشي فيه في زمان اقل او اكثر ولبعد المحل ما حلا والا عاد فتكون السرعة والبطؤ من المنسوبة الى الاكثر وما لا محل فليس بحال عرضي هو الحركة واحوج سواء السرعة او البطؤ والوجود والوحدة فقد سبق ان الوحدة اعتبار عقلي بل عدمي وان الوجود في الخارج نفس الماهية او سواء من الاعتبارات العقلية او واسطة بين الوجود والعدم وما لا محل له من قبيل الاعراض حقاء فاحش لا يمكن ان يقول به المحصل فان من شأن العرض ان يصير في العموم الى محل يستغني عنه المحل ... البحث الخامس عشر في المتكلمين الى ان من شأن الاعراض الاستقرار في زمانين بل كلها على السواء والتجدد كالحركة والزمان عند العلاسفة وبعاؤه بعاء غيره عن تجدد الامثال بارادة الله تعالى وبقاء الجوهر مستمرا وبقاء الجواهر من بقائها الى المؤثر مع ان علة الاحتياج هو الحدوث لا الامكان اجمع اهل الظاهر منهم بوجهين الاول ان العرض اسم لما يعرض بقاؤه بدلالة ما خفنا لاشعاره تعالى عرض لعلان امر اي معنى الا وارد له وبعد ما عرفت وبعده الحال ليست ما صلة بل عارضة ولهذا سمي السحاب عارضا وليس اسما للاعوام بل صفة الى المحل يوم اذ ليس في معنى اللعوى ما ينفي عن بعد المعنى العالم اه لو بقي فاما بقاء محله فلزم ان يدوم بعد اه لان الدوام هو البقاء وان سلم فبقاء صفاته من العلم والعموم فالذات وعرضيات لكونها من توابع البقاء ولما بقاء واحد فلزم ان يمكن بقاؤه مع فناء المحل ضرورة اه لا نعني بقاءه وكلا الوجهين في عامة الضعف اما الاول فلان العروض في اللغة اما في عدم العموم لا في عدم البقاء وما بين واكثر ولو سلم فلا مدرم في المعنى المصطلح عليه اعتبار بعد المعنى باللغة ولان بقاءه ببقاء اخر لا يستلزم الامكان بقاؤه مع فناء المحل لجواز ان يكون بقاؤه مشروطا بقاء المحل كوجوده بوجوده واحوج اهل التفتيق

ايم من ذلك اعنى امكان فرض شئ غير شئ فلا حاد فى سمو المتصل والمنفصل وكذا قال الامام ان فصول المتصل دون المنفصل الا اذا اعتبر العدول عما سركه الاسم واما ما فرض فى المواضع من انه كما يعتبر العدد الامكانى فهو لهم لان الامام قد صرح فى غير الموضع بان العدد الامكانى يستعمل فيها للمقدار اذا عدنا ما يقبل المقدار وحدث مقدار آخر ان عم المقدار سمى المادة لعمول الاسم لكل لا لدوم حصول ذلك الاستعداد فى نفس المقدار ولا لعاء المقدار عند حصول الاسم كالحركة بمعنى الحسم للسكون النفسى ولا شئ منه والمتصل من احكام الكم اقسامه الى المتصل والمنفصل ثم المتصل الى اقسامه فالكم اما ان يكون لا جزاء الموضوعة بحيث يكون لكل منها حد مشترك يجتمع من الحدين حد الذات والمعنى للعدد سوى ذلك فى غيره اما منفصل بذلك كونه موضوعا للعدد فكون اجزائه موضوعة للوجود كالعدد الذى يوجد اكم منفصل على ما سيتضح فى بحث الحروف الاول المتصل وسواء ان يكون فيه الذات التى يجتمع فى الوجود اولا التى الزمان والاول المقدار وسواء صل المتصل فى جهة واحدة فقط وان فيها فى جهتين فقط فسطح وان فيها فى جهات فجسم تعليمى فالحط امتد لو واحدا لقبل الاجزئ فى جهة والسطح امتد لو يقبل التجزئ فى جهة وامكن تعاور صفاتها اخرى فامتد عليها حتى تمكن فيها فرض تعدد على دوام ولا يمكن عروذلك فى الجسم يقبل التجزئ فى جهات وخصوصه ممتنعة فى الجهات مساعية بالسطح الواحد المحط او بالسطوح لها ما عساه كل منها امتدادا لازم كما فى الفلك او غير لازم على متغير كما فى السمع مثلا من السطوح السبعة للرئتين هو سحر سوا الجسم المتصل وكمه فامتداده سادسة هو الجسم التعليمى وسمى ما عساه كونه جسوما من السطوح او جانب السطح الواحد المحط بها وما عساه كونه مادة لما فوق وما عساه كونه صفا عما من بحيث يمكن ان يكون المتصل كالماء والهواء مسركا وكذا الزمان اذا اعتبر اقسامه سوى ما شئ سوا الان يكون بقاء للماضى ومداه للمستقبل بخلاف الجسم فانها اذا فسمت الى اقسام وجد لم يمكن ان يمكث عند مسركة وان من واحد من الجسم الى عشرة اشراك كان الثانى اربعة لا خمسة وان احد واحد عارض مقارب الجسم سبعة ويخص بعض ان الجسم التعليمى يمكن ان يحمل شرط ان لا يكون معه غيره حتى ان اصحاب الخلاء جوزوا ذلك فى الخارج اصلا واما السطح والخط فلا يمكن احدهما كذلك والا لامكن يحمل السطح شرط عدم الجسم والخط شرط عدم السطح وجب ان يكون للسطح عدد من جهة العمق كمالا عدد من جهتى الطول والعرض وان يكون للخط عدد من جهة العرض والعمق كمالا عدد من جهة الطول فيكون المحل جسما لا سطحا او خطا عدد اخلف ومشترك الجسمية فى امكان احدها لا شرط شئ كما اذا خلقنا مجموع الاجزاء المتصلة من غير التعاقب الى شئ آخر من اجزاء مادته وعوارضها كان ذلك المحل جسما تعليميا وسمى بالسطح فاذا خلقنا من غير التعاقب الى غيره كان سطحا تعليميا وسمى بالخط فاذا خلقنا من غير التعاقب الى شئ من السطوح وغيرها كان خطا تعليميا

وكم الكم قد حال الكم لما تعلق العدد فينقسم الى المتصل والمنفصل لان قبول العدد ان كان لذاته فذاتى كالعدد والزمان والمقدار والاقوى من ان يكون محلا للذاتى كالمعدود والحركة والجسم او حالا فيه كالشكل او فى محله كما فى الجسم او متعلقا محله كالقوى التى يقصد بها تحريك الاثار ولاجلها سميت الكم بالذات لاصل الشدة والضعف ولا تعلق عدد او مقدار اصلا فى العدد ذاته او المقدار

واما تعلق الزيادة والنقصان والكثرة والعلة والقوى منها بتعلق كل من الزيادة والنقصان لا تكون الا ما يقبلهما الى تعلق الاخر بخلاف الكثرة والعلة والقوى منها وبين الاستشداد اذا العدد اذا ذاكثر والجسم اذا زاد امكن ان يساوى ذلك الى مثل ما كان مع الزيادة فان تعالى عدد اسوا الاصل وعدد سوا الزائد بخلاف ما اذا استشد السواد وايضا ما ذات لا يصل النقصان واما العدد فلان بعضه داخل فى البعض ولا يصور من عددين فاما خلاف ولا اتحاد الموضوع واما المقدار فلانه لا يخلو من المقادير عن تعاور الخلاف ولا اتحاد الموضوع وكلا منها فاعل الاخر او معلول له

لان ٢

ولا يعنى بمعنى ان الشئ الواحد قد يكون كما ما لذات وكما ما لعرض كالزمان فانه ما لذات كم منفصل غير قار وما لعرض كم منفصل قار لانطباقه على الحركة المنطبقة على المسافة التى هى مقدار وامضاف يكون الشئ الواحد كما ما لعرض على وجهين او اكثر من وجوه العروض كالحركة فانها كم ما لعرض من جهة كونها حالة فى محل الكم اعنى الجسم الموكن وبعد اصل الوجود فان الحركة العائمة بمعنى التوكن بمعنى الحركة العائمة بالكل من جهة كونها منطبقة على الكم المتصل الذى هو المسافة وبعد اشتداد فلانه كم فان الحركة بمعنى المسافة داخل من الحركة الى منتهاها وفى جهة كونها منطبقة على الزمان الذى هو كم متصل غير قار فان الذات فى بعد اشتداد بالسرعة والبطوء فان وقع المسافة المعينة فى زمان ابرع منه فى زمانين وقد يقوم الكم المتصل الكم المتصل الغير القار او القار كما قال بعد اليوم عشرة اعوام وبعد الاذراع سبعة قبضات والمقدار قد يوجد بمعنى انه قد يراد بالطول والعرض والعمق حس الامتدادات على ما مر فيكون كما لذات بمعنى وقد يراد بالطول البعد المفروض اولا او الطول الامتدادى او البعد الماخوذ من راس الانسان الى موضع او الطول الى ذنبه او من مركز الكرة الى محيطها وبالعرض البعد المفروض ثانيا او اقصر البعدين او البعد الآخذ من الجوانب الى شمالها وبالعمق البعد المفروض ثالثا او البعد المتوجه من على الشئ الى اسفله او عماس لهذا الجوان وبعضه وقد لا يكون كميات بحصر لها وجود مع اضافات وبعد سلبها عن الامتداد كما قال بعد الخط طويل فذاك ليس بطويل وبعد السطح عريض وذاك ليس بعريض وانكر المكلمون هذا شهد خلاف من المكلمين فى وجود الكميات على الاطلاق اما الوجود فلما مر فى باب الوحدة والكثرة وكما يمتنع على من الوجود الدهرى والا فالعلاسفة لا تحاولونه من الموجودات العينية بل من الاعتبارات العقلية واما الزمان فلما سيتلى واما المعدوم فبناء على ان الجسم مثلا فى اجزاء الاخرى محمولة على وجه التماس دون الاتصال الرابط للماضى والمقارن والمجتمع من مجموعها على مثل واحد سوا الخط وما عداها بمعنى الطول وعلى معنى سوا السطح وما عداه بمعنى العرض والتعاون راجع الى علة الاتحاد وكثرتها ولو سلم ان الحاصل بالمصدر قد يوجد عند عدم ايجاد السطح بناء وانطباع الجسم كما بعد الخط والثابت للجسم التعليمى ولو شك فى المنافى التعليمى عند عدم ايجاد الكفاءة على كون الحاصل بالمصدر انواعا لا اجزاء فهى اجزاء الجسم اما اجمالا فاصل مع بقاء الجسم معه كما يجمع العسل بحيث ماده مقدورا له سطح واحد والخط فى ومادته مكمها الحاصل بالمصدر وضعا خطوط والمكعب بحيث يمكن ان يستخطوا بزواد طوله وعرضه وعمقه ومادته بالعكس واما بعضا فان شوب السطح للجسم يوجب على تقدير وجوده ان يكون الحاصل بالمصدر سطحا او بحيث يمكن ان يستسطح وشوب التماس سوا الجسم فان دخل عليه التماسى فى جهة

والخط للسطح ٢

عاس الاتجاه فلو كان السطح من احزاء الجسم لما كان كذلك وسوسا الخط المكتوب فوق على حركتها الوضعية المستمرة
لحدث بعضها ان لا تكون بما وطبا وسما خط سو المحور وعلى مجلتها منطقة من اعظم الدوائر وتوقف على طلها
لحدث سطح مستدير شوذا مرتبا بخط مستدير وما موقف شوء الشئ على الغير لا يكون جسم ولا احزاء جسم وانما
على كون الجسم وجوده نفسا وذاته وصاع بسان اليها اشارة جسم ما بها مفا ولا اشارة الى العدم عاما فى
اباسان وجود السطح الجسم المعلوم وعدم الخط السطح وعدم السطح الخط اما كون ما عنار البعاس وسو عدم
الامتداد الذى فى جسما معى ما دام كذلك الامتداد وامتدا وعدم العدم لا معنى عدمه بعده الامور لجوار ان
يكون الوجود فى جسم ما الذى منتفيا به واحد ان الذى يتغير ومتبدل من حاء الجسم سو صبح الجواهر الفرد وبعضها
مع بعض وجد كمن وجد مرتبة كل من الاجزاء والاقران بمثابات مخصوصة فان اريد بموسو المعاد من عدما فلا نزاع وان
اريد اعراض عامة بالجسم غير وصبح احزائه وبمثابات بعضها مع بعض فلا دلالة لما ذكرتم عليه واما سم عليه لو ثبت من الحزء
الذى لا يتجزى وما ذكرتم من موقف السطح والخط على امر خارج عن الجسم وعما موقف عليه الجسم لعدم كونهما عرضين فواج
الى ما ذكرنا فى وصفهما عند ما الجواهر الفرد. لكن على وضع وترتيب مخصوص فان يرتب على الطول من غير عرض او على
الطول والعرض من غير عمق والموقف على الغير سو تلك الحالة الترتيب المخصوص وما ذكرتم من كونهما وجودا وصاع عند
الاشارة العاس الى بعض الجواهر الفرد مرتبا مخصوصا والتهاما تا عدام وامتناعات بعض لا يست
بعد تلك الجواهر جواهر الغير ... المحث الثانى فى الزمان اجمع المتكلمون على ان له وجودا الا ان الموجود
لكل بعض احزائه مستقبلا على البعض المنقطع ما ليس امرا قارا الذات مجمع الاحزاء بحث يكون الحادث الآن
عاد ذلك اليوم الذى فان لو وجد لم يكن الا امرا منقضيا منصرفا بحدث ج منه بحدث حزء بعد حزء ما شه ضرورة
امتناع اجتماع الماضى مع المعدوم بعينا وامكانه فى سائر اقسام المعدوم فتكون للزمان زمان وسعل الكلام الى
نفس واحب ان يعدم بعض احزاء الزمان على التعاقب نظرا الى دامة عمر ان بجميع الوجود معلوم
بالضرورة فيكون الانسان فى اليوم نظرا الى مجرد مهو معا مع عمر احباح الى عارض فان سمى مثلا تفكرا
ما بعا فلا اشكال وان اشترط كون كل من العدم والماضى فى زمان فلا حاجة لاقسام العدم فى الجملة بل
العدم فيما بين احزاء الزمان قسم سادس بحسب ما سبق ان سمى العدم ما لدات الماضى ان الزمان ما ما ض
او مستقبل او حاضر ولا وجود الاولى وسو ظاهر وكذا الثانى لانه لو وجد فاما ان يكون متصلا وسو
مع ضرورة امتناع اجتماع احزاء الزمان فى الوجود او غير متصل وسعل الكلام الى الطرف الثانى الذى يصير حاضرا
ويعلم حزا. فعدم تركب الزمان من آنات متوالية وسو متفق على الحركة المتصلة على الجسم الذى بنفس
الجسم او متعلقة عليه فعلم تركب الجسم من احزاء لا تتجزى وسو بطلان الرابع والاستقلال الا ما دله الشافعى
فسل لو صح هذا الاسل لزم ان لا تكون الحركة موجودة بحالة فضلا ان تكون دائمة ضرورة
ووجود الحاضر لعدم انقسامه لسلزم الجزء الذى لا يتجزى مع ان وجودها معلوم بالضرورة قلنا هذا

هذا النقض لانم الزاما لان المتكلمين يلتزمون وجود الجزء الذى لا يتجزى ولا استبعاد لا لان الموجود من الحركة سو
الحصول فى الوسط على اسرار من اول الشروع الى آخرها وسو ليس بمتجزء الى الماضى والمستقبل والحاضر لما ذكر
الرد هذا المذكور بخلاف الزمان فانه كم متصل لذاته وليس بحاصل من المبداء الى المنتهى للقطع بان الحادث يوم الطوفان
ليس حادثا الان وسيحئ لهذا زيادة. بحثى فى بحث الحركة واحب عن اصل الاستدلال بانا لا نم انه لا وجود للماضى
ولا للمستقبل من الزمان كيف والماضى للماضى الا ما فات بعد الكون ولا للمستقبل الا ما سو بعد ذا لكون بل
عامة الامر انه لا وجود لهما فى الحال فان قيل الماضى لا وجود له فى الحال ولا فى المستقبل وسو ظاهر قلنا الماضى انما
انما ان يكون متصلا قلنا لم احتماع احزاء الزمان او غير متصل قلنا لم احتماع الحزء الذى لا يتجزى وكذا الكلام فى المستقبل احب
بان الوجود فى هذا الامر انما حصر فى مطلق الوجود وكذا الاحصر للاستقراء الاعم فان قيل الوجود عام يتحقق اقسامه
بما لا يكون موجودا فى الماضى او فى المستقبل او فى الحال والعام اذا انحصر فى اقسام معدودة كل منها معدوم كان معدوما
مردودا نه لا يوجد الا فى احد الماضى احب بمنع انحصار الوجود فى الاقسام المذكورة لجواز ان يكون من الموجودات ما لا يسعى بالزمان موجودا ولا يصدق عليه موجود فى شئ من الازمنة كالزمان بخلاف الحركة فانها لا تكون الا فى زمان فلذا قال ابن
سينا ان عدم سائر الحركات الماضية لا يوجب ان لا يكون امورا موجودة. منتقضة بالاجسام اذ لو كانت موجودة
لوجودها اما فى الماضى واما فى الحال واما فى المستقبل والكل ممنوع بل نعم بانحصار الزمان فى الماضى والمستقبل والحال
على ما لا يخفى لان الحال ليس فيما نرأسه على ما مشر كما سبق الماضى والمستقبل لجواز ان يكون كل منهما موجودا
فى الحال وان لم يوجد فى شئ من الازمنة لانا نمنع دلك فى دليل قان قيل الوجود فى الحال اما مستمر فى احزاء
الزمان او غير مستمر فلم الحزء الذى لا يتجزى فلا مستمر ولا اجتماع لان معناه العدم والمعنى اى عدم مسوغ البعض بالمستمر
او غير منقسم والاخر لجواز الاقسام بالوهم وان لم ينقسم بالفعل وقد يحمل هذا جوابا عن اصل الاستدلال. الثالث
الوجه الثالث انه لو وجد الزمان لما امتنع عدمه بعد الوجود لان عدمه العدمه لا يكون الا زمانه لان الماضى لا يجامع
المعدوم فلزم ان يكون للزمان زمان لان هذا النفس من قبيل العدم والتاخر عما من احزاء الزمان للقطع بانه ليس بدائم
وادا امتنع عدمه كان واجب الوجود وسو محال لانه مركب بسل الاقسام ومنقوض بحدوث بعض احزاء. قلنا
قبلنا والواجب ليس كذلك واجب بان كون العدم بعد الوجود لا بعض ان يكون فى زمان بل يجوز ان يكون فى الآن الذى سو
طرف الزمان الذى مضى وانقضى اعنى الطرف الذى يقطع الزمان ولو سلم فامتناع العدم بعد الوجود لا بعض الوجوب
الذاتى المنافى للتركب بعض جواز ان لا بعض الوجود نظرا الى انه عامة انه يكون دائما بسبب الاحتياج على الاستمرار
والاستدامة. واثبت بعضهم الحركة فى وجود الزمان جعل الاول انا نتوهم حركة فى مسافة معينة من السرعة
وحركة اخرى فى تلك المسافة وسل الاول فى السرعة فان يوافقها فى دلك فى الاحد والترك فان احدهما وجد معا فاما
لضرورة تقطعان المسافة معا وان يوافقها فى الترك دون الاحد فان كان احد الثانية مما حاذى احد الاولى فالضرورة
تقطع الثانية اول ما قطعت الاولى وكذا ان يوافقها فى الاحد والترك وكان الثانية بطيئة فانها تقطع اول ما تقطع الاولى فى اخذ السرعة

الاول وتركبا امكان وطبع مساوه معه وامكان وطبع مساوه اقل منها سلم معين من احد السرعه اثانيه وتركبا امكان اقل من الامكان سلك السرعه المعينه فساكل امر معداري اي فاعل للزمان، والمعصان بالذات يعني عنه الحركه وساوت تفاوته مروره اي فعول التفاوت منهي الى ان يكون بالذات سوا الذي عبّر عنه بالامكان وعبّر بالزمان فيكون موجودا ليس سوا نفس السرعه ولا امتداد المساوه ولا امتداد التوكل لانه قد يحلمان كالحركه في تمام المساوه تساوي بعض تلك الحركه في السرعه مع الاختلاف في المقدار وكالحركه المساوية في مقدار المساوه مع اختلاف مقدار هذا الامكان لاختلافهما بالسرعه والبطو او على العكس بان يطبع السريع في مساوه وبنى والبطيئ بعض تلك وحركه الجسم الصغير والكبير مساوه متفقه في مساوه او حركه الجسم المساوي في المقدار يطبع الشاد احدهما مساوه والاخرى في بعض مساوه فان قيل قد يتفق اثنان في وجود الزمان على حدما بحيث الحكم فيهما على وجود الزمان كالحكم بان حد الحركه مع بعض تلك ومساويه فيها اي بالزمان واسرع منها اي يطبع الشاد في زمان اقل او يطبع في زمان مساول لزمانها مشاركا لها في الحلول فيكون وراء ذلك لا يوقف صحة هذه الاحكام على كون الزمان موجودا في الخارج قال المتكلمون يعرف كون الشيئ او حده ويكون بعض الحركات اسرع من البعض واجاب الامام بان المقصود من هذا البرهان تحقق ما يسمه الزمان وكونه مقدارا للحركه لا اثبات اصل وجوده فانه مدعى الوجه العادي ان كون الاب قبل الابن ضروري لا يشك فيه عاقل ليست هذه العلقه سوى وجود الاب قبله لانها اضافه كلاميه ولانه قد يوجد مع الابن كلاهما ولا مع عدم الابن وحده لانه قد يكون عدما لا حقا لا يتصور كونه قبل الوجود مع الحاد الحدس في كونهما عدم الابن وحده امتنع تقدم العدم قبل كالعدم بعد وليس قبل كبعد فتعين ان يكون قبليه الاب بعدميه الابن لامر آخر ولا مدخل لان يسمى الى هذه العلقه والبعد بعدا قطعا للبس وهو الموجود بالزمان فانه الذي يكون جزءا منه قبل وجزءا منه بعد بحيث لا يصير قبل بعد والبعد قبل وسائر الاشياء منه يكون على المطابعة الجزء القبل وبعد المطابعة الجزء البعد في وجد سالاب في الجزء البعد والابن في الجزء القبل لكان الاب بعد الابن واجيب عن الوجهين بان ما ذكرتم من الامكانات العاطلة للعادة في العلقة المعينة بينهما وجود الاب في الاعصار المتعلم دون الوجودات العينيه بدليل انها مقصورة على الاعدام فان من اليوم الى راس الشهر اقل من اليوم الى راس السنه وان عدم الحادث قبل وجوده وزعم العلامه ان المقصود البتة على وجود الزمان لا الاستدلال لانه ضروري لما تعرف العامه ومن لا سبيل لهم الى الاكتساب ولهذا تنسبونه الى السهو والشهود والامام والساعات في جري العادة، مجرى الاكار والاطباء واما الجماد في جمعه وزعم الاشاعره العوام وان ادعى بعضهم قبلية زمان الزمان بعد انعقاد على جماد ما مثلا حال كثير من المتكلمين بوجود معلوم متقدم بوجود غير معلوم كما حال الملك عند طلوع الشمس وربما حاكى بحيث علم الجاهل حتى لو علم وقت طلوع عمرو وقال متى قام زيد في جوابه حتى يعد عمرو ولو علم وقت قيام زيد وقال متى قعد عمرو حال في جوابه حتى قام زيد وذلك لكذب تلك الحكم عدم المطابقه الواقع فالحكم بان الحاجب كان حال النهار امس يوما والعادي امس قبل ربما جراء العادة والكتاب وربما كتب صحيح والحكم بنهار ان اذ قد ربما يطبخ

بطبخ برجل حتى والحكم ان الحس في هذا العصر افاده ما بعد النهار واما العلامه فقد اسرعوا واشاعوا الى ان موجود ذكر الملك الاعظم واجمعوا على ذلك بانه مقدار اي كم متصل اما الكم فلعموله المساول والامساول فان زمان دوره من الملك مساول لزمان دوره اخرى منه واقل من زمان ودون اكثر من زمان بعض دوره واما الاتصال فلانه لو كان منفصلا لانتفى الان الاسبق اصلا كوحدات العدد لان هذا صفة الانفصال فيكون العدس الاناث المعالله ولازم منه الحس الذي لا سبق لاحداهما على الحركة المطبعه على الشاهم مقدار لامر غير فار الذات وسوا الحركه والامكان سوا صار الذات اي يجمع الاجزاء في الوجود فيكون الحادث في اليوم حادثا يوم الطوفان وموجودا ولا يجوز ان يكون مقدارا الحركه مستمره لانها لا تنقطع لما سبق من براهين الاتصال الحركات المستمره على مساوه مساويه والزمان لا يطبع كما مر فيجب ان يكون مقدار الحركه مستديره ولازم ان يكون اسرع الحركات لتكون مقداره اقصر فيصح العدد جميع الحركات فان الاقل يعد به الاكثر من غير عكس كعدد الخمسه العشره بالعشره واسرع الحركات الحركه المنسوبه الى الفلك الاعظم فيكون الزمان مقدارا لها فان قيل هذا يوجب الزمان متصلا لانا سلمنا ان الحركه المستمره لا تطبع الا في الزمان المتصل لكن لم قلتم ان كل متصل يجب ان يكون قابلا للقسمه فلعل السيال الذي لا يقبل القسمه بل هو قائم بمتصل قار كجوهر الفلك وتركب الجسم من الهيولى والصوره وبعضهم يصور الزمان الا اوشي باعتبار متصل الاسباب بالعلقه والصوره وليس المقدار من اسباب هذا المفهوم بل هي اسباب متصله واعترض على هذا الدليل بانه مبني على اصول فاسده مثل بطلان الجزء الذي لا يتجزى ومثل امتناع انعدام الحركات في الزمان السكون من كل حركه ليس مستمرا ومثل امتناع فناء الزمان ولزوم ان يكون عدم بعد الوجود متصلا بالزمان آخر وبعد سوق هذه الاصول بالدليل والزام الخصم اما عاما بان يحمل هذا احجاما على ما في العلامه فلانه ان العامل للعادة يلزم ان يكون لما منقضيا لوجوع واما بلزوم لو كان وذلك بحسب الذات وهو ممنوع ودعوى الضروره غير مسموعه ثم عورض الى الدليل المذكور بوجوه احدها ان الزمان لو كان مقدارا للحركه لامتنع الانسان الامور المتصله اليه اما الملازمه فلانه حينئذ يكون متغيرا غير قار لان مقدار المتغير اولى ما يكون متغيرا والمتغير لا يطبق على الثابت لان حق الانطباق ان يكون جزءا من هذا منطبقا لجزء من ذاك على التعيين في العدم والثاني فلانه لو كان مقدارا لكان مطبقا بالحركه موجودة كاليوم وغدا كذلك يطبق بالسكون بل السماء وغيرها من الموجودات المتصله حتى الواحد وجميع الموجودات موجوده اليوم وغدا وان طار انكار هذا وانكار ذاك وبهذا الوجه ابطلوا قول الركان ان الماضي لا يصور على الاصي زمان مستمر وما لا يكون في الزمان ويكون ما قبله لا بد ان يكون لتقاه مقدار من الزمان فالزمان مقدار الوجود وذلك لان المقدار حتى يجب ان يكون معرا لاحوال المقدار على الناس فان كان ما بحال انطباقه على المتغير وثانيها ان الحركه كما تسمى تطلق على كون المتحرك بوسطها في المسافه والمسمى بها امر ثابت مستمر الوجود وعلى الامر المتصل الذي من المسافه الى المسمى وهو ممنوع لانا نحن لا في الخارج لعدم وجود احزائه فالحركه التي جعل الزمان مقدارا لها ان اخذت بالمعنى الاول لزم كون الزمان قارا غير متغال وهو ممنوع وان اخذت بالمعنى الثاني لم يكن الزمان وجودا مرورا سماع فلم

الوجود بالعدوم وبالشا لو كان الزمان مقدار حركة الفلك لكان بصور وجوده بدونها بصور محال واللازم بط لانا
فالحصول بوجود امر سيال هو العلة والمعدة والمقتضي والاستعداد وان لم يوجد حركة ولا فلك حتى لو بصور بامدة
كان الفلك معدوما فيها فوجد او سكنا فجوكن او تعدم فيها الفلك او حركته لم يكن فلك فيه بصور بامعدوم حركة الفلك
حال وجودها وان امكن انكار هذا الامر بقول الحركة امكن انكاره مهما من غير فرق وبالجملة فارجاع الزمان بارجاع
حركة الفلك ليس بدهيا كارجاع مقدار السبي بارجاعه وايضا لم يدر احد من العقلاء الى هذا هو اولها الاطلاق
وامدتها وبهذا يظهر ان ليس الزمان نفس الفلك الاعظم او حركته على ما هو راي البعض وهذا على الاول ظاهر
النسبة الى الزمان بالحصول فيه لا تكون الا للمتغير جوهره بان يكون فيه عدم وباخر وبامن مستقبل وامداء وانهاء
كالحركة وكالمتوكل او مقدرا كالسكون فان معنى كونه في مكانه انه لو فرض بدله حركة لكان في مكانه وذكر ابن سينا
ان معنى قولنا الجسم في الزمان انه في الحركة والحركة في الزمان واما غير المتغير اعني ما يكون فاقد الذات فانما تنسب الى الزمان
بالحصول فيه لا بالحصول فيه اذ ليس له جزء يطابق المعدوم من الزمان وجزء يطابق الباقي منه وبعد اكمل ان نسبة استمرار
غير المتغير وثباته الى الاستمرار غير المتغير كالسماء الى الارض تكون بالحصول فيه من غير بصور الحصول فيه والاحتياج في الفرق
بين حصول الحركة مع الزمان وحصول السماء مع الارض والا فهما معان محصلة متغايرة والانكار
في ان تعرض كل منهما بعارضة نسبي لها نسبة لما على ما قالوا الى نسبة المتغير الى الزمان هو نسبة الثابت الى المتغير
بالدهر ونسبة هو الى السرمد الباقي بقسميها الدوام المطلق والدوري في الماضي هو الاول والدوري في المستقبل هو الثاني
قال الامام وهذا دليل غالبي في الحصول لان ما نفهم من كان وكون اذا كان موجودا في الاعيان فاما ان يكون متغيرا فالان
على الثبات او ثابتا فلا سلمنا على المتغير وهذا التقسيم لا يدفع بالعبارة واغرضها لا استحالة في الانطباق
بين المتغير والثابت فانا نعلم ان عاشر فلان الف سنة فانطبق عدده بعائة على الف قرن من الشمس والمتكلمون يقولون
العدم موجود في زمنه معدوم لانها ولها والحوالي لا يصح بما ذكروا ان الزمان لما كان غير قار استحال ان يكون
معدوما لبعضه قار على ان انطباق عدد العقاء على الف قرن انما يتوقف على ان المتغير لان المدة زمان والقرن
حركة لم لا يجوز ان ليس الزمان نفس النسبة بل المتغير الذي تسامه المتغير وليس المراد بطابق النسبة بل نسبة المتغير
على ما مر به البعض الا ترى ان مقدار بعد المتغير على ما تسامه ستة شيئين تعاقبا في زمان واحد مع قال ان غير الحركة
او التوكل لما نسبت الى الزمان بالحصول فيه لا قبل وبعد والمتغير ان كانت نسبته ما نسبة الى غير ثابت فهو الدهر وان
كانت نسبته ما نسبة الى ثابت فهو السرمد هذا هو الكون اعني كون الشيء مع غيره الثابت والثابت مع الثابت
ما رأوا كون الزمان ثابت في الزمان فلك المعدة كما هو شان للامور العامة والاسوم في الدهر والذي في السرمد امتداد دوري
الامكان مقدارا لحركة دوام الزمان كفعول للدهر والدهر كفعول للسرمد فانه لو لا دوام بسبب على الاجسام التي هي
ما وجد في الاجسام فعلا غير كما هو ولو لا دوام نسبة الزمان الى اجزاء الزمان لم يتحقق الزمان قال ابن سينا
ان اعيان احوال المتغيرات مع المتغيرات في الزمان واعيان احوال الاشياء العامة مع الاشياء المتغيرة هو الدهر

ودسب العدماء اى من الملاسفه الى ان الزمان جوهر مستقل اى قايم بنفسه غير محتاج الى محل يقومه او حركه يعلق فهم
من عم او واجب الوجود اذ لا يمكن عدمه لاصل الوجود ولا بعده لان العدم والعادم من الوجود والعدم لا يتصور
الا في زمان فان كان عدم الاول لزم وجود الشي حال عدمه وان كان عدمه لزم بعد الزمان على تسلسل ورد بعد
تسليم العدم انا نمنع اصناع العدم قبل الوجود او بعده لا عامي الامكان الذاتي بمعنى جواز العدم في الجملة ومنهم من اعترف
بالامكان والبعد دسب الملاحدة واتباعه وعدهم التطويل على الضروري بمعنى انا قاطعون بوجود امره العدم الماضي
ومعدوم الماضي مستقبل سواء وجد جسم وحركه او لا حتى لو فرضنا ان الفلك كان معدوما وعدم على كنا قاطعين
بوجود ذلك الامر وبعدم عدم الفلك على وجوده بمعنى كونه في زمان سابق على الوجود في زمان الماضي حاضر والفناء
في زمان آخر مستقبل فلا يكون فلكا ولا حركه ولا شيا من جواهر ضا بل جوهرا زالما يتبدل ويتغير ويتجدد ويتصرم
بحسب السبب والاضافات الغير الاحتسب الجسم والذات ثم ابعاد ما عتبار بسبته داته الى الامور الباقيه تسمى
سرمدا والى ما قبل المعدوم دهرا والى حاضر يعتاز ما وما لم يثبت اجماع عدمه في عدم الحكم بوجوده واضعف
حالا دعوى الضروري في مثل هذا المسايل الدقيقه التي لا يحق فيه مورد الآراء على شيء المبحث الثالث
في المكان لا خلاف في ان شيا يسمى الجسم عنه والله وسكن فيه والا سبح معه غيره وهو المسمى بالمكان والغير من المذاهب
ان بعد السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي والله دسب كثير من العلاسفه والمتكلمين عنوا ان من البعد ما هو داخل
او البعد الذي يعتقد بعد الجسم ويحدده والله دسب كثير من العلاسفه والمتكلمين عنوا ان من البعد ما هو داخل
في الجسم ويقوم به ويسبح اجتماعه مع بعد اخر مماثل له قايم بذلك الجسم وهو المسمى بالجسم التعليمي وهو ما هو
مفارق لا يقوم بمحل ولا يحل فيه الجسم ولا قه بحلله وكامنه بعد الجسم منطبقا عليه متحدا به الا انه عند المتكلمين عدم
محض وعند من عرف بمكن انا شغل شاغل وهو المعنى بالوازع المقوم الذي لو لم يشغل شاغل لكان فارغا
وعند بعض الملاسفه امداد موجود قد يكون دراعا وقد يكون اقل واكثر وقد يسبح ما هو اصغر منه او اكبر يوضحه
انا اذا توهمنا خلو الاناء من الماء والهواء وغيرهما فهما من الاراده امداد وقد يشغله الماء وقد يشغله الهواء
فكذا عند الامتلاء وهو البعد المفطور بمعنى انه مشهور معلوم عند البديهة ويغير الفلاطون باره بالمعقول الوارد
الاجسام عليه توارد الصور على المادة وباره بالصوره لكونه عاريه عن الاشكال المتحده في الجسام صيرة الصور
الاشكال الجسمية التي بها تعلل الجسم الابعاد وبعد عن الجوهر الذي وعلى بعد الاربعة ما قال ان اجتماع كون جزء الجسم
جزء امره في غاية الظهور فكيف يسعه العاقل ثم ان بعد البعد عدا فلاطون واتباعه مسمى الخلاء
وعند بعض المتكلمين ممكن الخلو عنه فامتناع الخلاء ممكن ثم المتكلمون وبعض العلاسفه نفى بعد المبحث
جميعا ما في احدهما ان المكان هو السطح اذ البعد ثانيهما ان الخلاء ممكن وممنوع قال الاول اصح القايلين
لكون المكان هو السطح فانه لا يعقل منه الا البعد او السطح والاول باطل لوجوه الاول انه لو كان هو البعد
فاما ان يكون موجودا موصوفا على ما هو راي المتكلمين وسيط لان المكان موجود مفروض واسعد الا بانه

وما يكل احد فكر كان الماء وما من الزمان للاناء وحل
بمعنى انه شيء احد من البعد ع

ما يحل البساوي والمساوي حتى حال مكان هذا مساويا لمكان ذاك او زايدا عليه او ناقصا عنه نصف له
او ثلثه او ربع او عرد كما في ما يحل الاشبار الخمسة واصابع الخمس منه والله حتى حال اسفل الجسم
من هذا المكان الى ذاك والاضافات بالصغر والكبر والطول والقصر والقرب في البعد والاتصال والانفصال
الى غير ذلك في لا شيء من العدم المحض والنفي الصرف كذلك واما ان يكون متصفا موجودا على ما هو راي فلاطون
ومن هو وافقه في ان الاسكان لا يكون حاملا للحركة الا سبعة التي من الاستقال من مكان الى مكان لكان له مكان وحل
الكلام اليه لعدم توسط الامكنة لا الى نهاية وهو ظاهر في بطلان التسلسل ولان جميع الامكنة الغير المتناهية
كلها من حيث البعد على ما هو المفروض يكون حاملا للحركة معتبرا الى المكان فيلزم ان يكون ذلك المكان داخلا في جملة
الامكنة لكونه واحدا منها وان يكون حاويا لها لكونه طرفا وذلك ظاهر وان لم يكن ذلك البعد الذي هو المكان
حاملا للحركة لانه معلوم البعد المساوي لها في الحركة ومعلوم مساوي الشيء مساو لذلك الشيء فالمكان ان كان لها
البعد وهو موجود مفروض او استند لا لانه من جملة الجسم في المكان بل داخل البعد بين اي حدود البعد العام
الذي هو مكان لان هذا معنى التمكن عندهم واللازم باطل للقطع بانه ليس في الاناء المملوء من الماء الا بعد واحد
ولا يسلم اجتماع المثلين اعني البعدين في محل واحد سواء التمكن لانه يسلم ارتفاع الامان من البعد تعالى
كون هذا البعد ذراعا واحدا مثلا لجواز ان يكون ذراعين واكثر منها طلا وكون التمكن مساويا للمكان في
المقدار لجواز ان يكون بعد احدهما اذ ندمن الاخر حصل من زيادة احدهما عند المقدار المشاهد وكل ذلك مستلزم الامحال القالث
ان البعد الذي هو اما ان يصير الى المحل فيصح كونه عرضا لمادته على ما ذهب عونه في البعد الذي هو المكان واما ان يستغني
عنه فلا يحل في مادته على ما هو شان البعد القايم بالجسم لان معنى حلول العرض في المحل اختصاصه بحيث يصير المحل
في الموضوع فلا يرد ما قيل انه لجواز ان لا يصير في نفسه الى المحل ويعرض له الحلول فهو واجب عن الكل بانه يجوز ان
يكون البعد القايم بالجسم محالا لما لزمه البعد المحاذي وان شركا في ان وجوده لنفسه بحيث لا يصح اختصاصه
بمحل الحركة وانتفاء المحل واختصاص البعد المحاذي بامكان البعد فهو فلا يكون احتماعهما من اجتماع المثلين
على ان ما ذكر من بعد البعدين في التمكن واجتماع المثلين ليس بمسلم لان احدهما في التمكن والاخر في المتمكن
ثم البعد اجتماع الفلاطون يكون المكان هو البعد مادة لو كان هو السطح لزم اتحاد امور لكم يدبهة العقل بعدها منها
بساواه المكان للتمكن وان الشعرة المدورة اذا حلتا ما صحيحا وضعه كان السطح المحيط بها اضعاف المحيط المدور
واذا حلتا الصحيح بعدوين كان السطح المحيط بها اقل من المحيط بالصحيح مع ان الجسم في الحالين واحد واذا جعلنا في
المكعب نقرة عميقة نزيد السطح المحيط به مع اصاغر الجسم ومعاكون كل جسم في مكان مع ان الجسم المحيط بالكل لا يكون
جسيما ليكون سطحه الباطن مكانا له ومنها سكون الطير الواقف في الهواء عند هبوب الرياح فانه يدل على السطح
المحيط به من فلكه واحد لا تصل وعدم تبدل المكان معلوم السكون لان تبدل الامر الحركة او بعضها ومنها تعاور المكا
الذي هو حيز تندفع اليه مع ملاء الهواء فلم يمن كان فيه من السطح المحيط يزيد ومنها كون كل جزء من اجزاء الجسم

في جزء من اجزاء الماء اطرفه من الماء فهذا لا يكون في سطح من الهواء الاملس السعة والتحوي كما قال الماء في الفلك
ومنها عدم توجه الحكم بكون الجسم ههنا او هناك على انه هل هو جسم ام لا ومنها انا نتصور جسما لا نهاية له بشيء
بل يوجد وحده مع امتناع ان نتصور جسما لا يكون في حيز ومنها انا نعلم ان كلا من القطب الجنوبي والشمالي في
حيز اخر وان كل نقطة على سطح الفلك المحيط يتحرك بحركته من موضع الى موضع وبالجملة فهذه واشباهها امارات
تعد من الظن بان المكان هو البعد لا السطح وان كان للمنازعة مجال في استحالة بعض اللوازم او في لزومها على الآخر
المقام الثاني المتنازع هو الخلاء وهو فراغ لا يشغله شاغل هواء سمي بعدا او لم يسم وسواء جعل شيئا
موجودا او موهوما فان قيل ما معنى القول بامكانه عدمي يجعله محضا وعدم ماحض فلا يتحقق اصلا قلنا معناه
انه يمكن ان يكون الجسمان بحيث لا يتماسان ولا يكون بينهما ما يماسهما احتج القائلون بامكان الخلاء بوجوه الاول لو وضعنا
صفحة ملساء على اخرى مثلها بحيث يماس سطحها سطح الاخرى ولا يكون بينهما جسم اصلا ورفعنا احدهما عن الاخرى
دفعة ففي اول زمان الارتفاع يلزم خلو الوسط ضرورة انه انما يشغله الهواء الواصل اليه من الخارج بعد المرور بالاطراف
والمعترض بنى على امكان الجسم الملتئم اى الجسم الذي له سطح مستو ليس فيه ارتفاع وانخفاض ولا انقسام اجزاء من غير
انفصال وانفكاك وكون التماس بين السطحين لا بين اجزاء لا تتجزى من الجانبين وكان رفع العالي من السفلي دفعة بحيث
لا يكون ارتفاع الجانبين قبل ارتفاع الآخر لئلا يلزم التفكك وعدم حصول الهواء في الوسط عند الارتفاع لحصول اللازم
لو ما الوصول من الجانبين والتماس بين اجزاء لا تتجزى مسلمة عندهم مبنية على اصولهم واحتج بامكان ارتفاع العالي
عن السفلي بل هو عند ما مح … فان اريد بكونه دفعة كونه في آن لا
ينقسم اصلا فلا نم امكانه لان الارتفاع حركة تستدعي زمانا وان اريد كون حركة جميع الاجزاء معا لئلا يلزم التفكك
فلا نم استلزامه للخلاء فانها حركة لها زمان يجوز ان يصل الهواء من الاطراف الى الوسط في ذلك الزمان جزءا فجزءا
الخصم بين منع اللزوم ومنع امكان اللزوم ولا يلزم المطلوب لا يستويهما ثم لو حصل اللزوم فهو الاوصول عنى لا
مماسة السطحين الحاصلة عند الارتفاع [illegible] فلا يكون الا وصول [illegible] منع امكان اللزوم الثاني لو لم
يكن الخلاء بل لم يوجد لا يصح حركة الجسم من مكان الى مكان لانه اذا انتقل الى مكان الجسم فالجسم الشاغل لذلك المكان
اما ان ينعدم ويحدث جسم آخر يشغل المكان المنتقل عنه وهذا ما لم يقل به احد [illegible] في اكثر من المواضع لحركة
عصا الدولاب كل الى حيز الآخر واما ان ينعدم [illegible] فاما ان [illegible] في مكانه او ينتقل عنه فان [illegible] فاما ان لا
على مقداره فيلزم تداخل [illegible] اجتماع الجسمين في حيز واحد وهذا ما طل [illegible] وضرورة واما ان
لا [illegible] بل يتكاثف اي يصير مقداره بحيث يحصل للجسم المتحرك حيزه فذلك انما يكون [illegible] واما ان يبطل المقادير
المساوية في الصغر والكبر وذلك قول الهيولى [illegible] على بطلانها او يكون الاجزاء بينها فرج خلاء
[illegible] تلك الاجزاء حتى حصل [illegible] الجسم المتحرك ولزم الخلف [illegible] الخلاء على تقدير عدمه [illegible] ان
الجسم الشاغل للمكان الثاني في مكانه وان انتقل عنه فاما الى المكان الاول فيلزم الدور لتوقف اشغال كل الى مكان الآخر

الاخر على اشغال الآخر عن مكانه لامتناع الاجتماع وتوقف اشغاله عنه على اشغال الاول اليه لئلا يلزم خلو واما الى مكان
آخر فيلزم تصادم الاجسام باسرها وتحاذيها الحركات لا الى نهاية وتنقل الى الدور ضرورة تناهي الاجسام بعض
هذه الترددات تجري في المكان الذي ينتقل عنه الجسم فانه اما ان يبقى خاليا او يصير مملوا باشغال جسم آخر اليه
او بتخلل ما حوله من الاجسام [illegible] او [illegible] الخلاء فيثبت ان يكون المكان الذي ينتقل اليه الجسم اما
خلاء محضا واما خلوه عن الجسم [illegible] خلاء [illegible] الاجزاء فيحصل للجسم المنتقل اليه مكان فيكون حركة السمك
في الماء من هذا القبيل فلا يرد نقضا على ما ذكرنا من الدليل [illegible] لا يلزم [illegible] بل غاية
الامر [illegible] فان اريد [illegible] اشغال كل من الجسمين
الى مكان الآخر على اشغال الآخر الى مكانه لامتناع كل منهما بعين الآخر كما في المتضايفين فلا نم [illegible] لجواز ان لا
يكون بينهما التقدم بل المعية كما في [illegible] الدولاب فان اشغال كل منهما الى حيز الآخر [illegible] على اشغال الاول
الى حيزه لئلا يلزم الخلاء بل التفكك واشغال الاول الى [illegible] يتوقف على اشغاله الى [illegible] على اشغال الاول
الى حيزه لئلا يلزم اجتماع الجسمين في حيز [illegible] الاجتماع كل الى الآخر [illegible]
[illegible] حتى يكون [illegible] عدم [illegible] ما ذكرتم [illegible] التخلخل والتكاثف
على [illegible] او خروج [illegible] الخلاء [illegible] لو لم يوجد الخلاء لكان كل سطح [illegible] لا الى نهاية [illegible]
الخلاء او كون الجسم بحيث لا يماسه جسم آخر [illegible] من الاجسام [illegible]
الاجسام الى سطح لا يكون وراءه شيء والعدم الصرف [illegible] يشغله شاغل [illegible] الخلاء المتنازع
فيه الرابع [illegible] على [illegible] الخلاء [illegible] اذا [illegible]
[illegible] من الهواء ثم [illegible] على الماء [illegible] الماء ولو لم [illegible] بل كان هناك خلاء [illegible] الماء كما
[illegible] ومنها ان الزق [illegible] احد جانبيه بالآخر بحيث لا يبقى بينهما هواء [illegible]
[illegible] لا يدخله الهواء [illegible] فاذا رفعنا احد جانبيه عن الآخر حصل فيه الخلاء ومنها ان الزق اذا
[illegible] فاذا غرز فيه [illegible]
سهولة ولو كان [illegible] لا دخله لامتناع التداخل ومنها ان الماء [illegible] من الشراب [illegible]
[illegible] الخلاء [illegible] ذلك [illegible]
[illegible] الخلاء [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
مقدار [illegible] الامتناع [illegible] الخلاء اي كون الجسمين بحيث لا يتماسان ولا يكون

معها وتعقلها عدم انتفاء الشيء والامر بالذات والاولية لظهور ح حين السؤال العلم بالمركب بالبسيط بل حسيهي
المجهول والاظهر بالنظر الى المعنى فان حصل من الكيفيات ما يتوقف تعقله على تعقل شيء آخر كالعلم والقدرة والاستقامة والانحناء
ونحو ذلك قلت هنا ليس معناه يتوقف انما هو استلزام واستعقاب بمعنى ان تصوره يستلزم تصور معلوله بكلا النسبتين
فاما الاستلزام الابوة بتصور المنسوب والمنسوب اليه وما المثل فالمعنى بالكيفية ما ذكر فلو كان من ماهية الكيفيات على خلاف
ذلك لم يكن كيفية والمشهور في تعريف الكيفية لما سلف فاذا لا يوجب تصورها تصور شيء خارج عنها وعن حاملها
فلا يشمل مثلا والنسبة في اجزاء ماهيتها وآخر فالقيد الاخير عن الوضع فالاول يخرج الحاصل عن الزمان وان يخرج الكل
والمجموع ان الاحتراز عن ان يحصل وان يشتمل حاصل بالقيد الرابع عن الزمان بالقيد الثالث على عدم اقتضاء القسمة على ان
الكيفيات النسبة عارضة كالصوت وبها الوحدة بصورها بنفسها امر خارج كالعلم والقدرة على امر وتنحصر
بالاستقراء اقسام الكيفيات في الكيفيات المحسوسة الكيفيات النفسانية المختصة بالكميات الاستعدادية
والتعويل في الحصر على الاستقراء وقد بين بعضهم الترديد بين النفي والاثبات وتحصيل حسب اختلاف التعبير عن كل قسم بالله
من الخواص فمن عدده حاصلها ان الكيف ان كان هو القسم الاول فالاول والثاني فالثاني والثالث الا فالرابع
والمنع عليها قائم فلا يصلح الا وجه صدقه لما علم بالاستقراء وعلى بعض الخواص ماده نوع جاء وكبعض الامام عن الكيفيات
المختصة بالكمال وعبر ابن سينا عنها بما لا يتعلق بالاجسام ودون الاستعدادات لا تختص بالجسم من حيث الطبيعة
المحسوسات ما يكون موجها اما حل وبعضها بالنسبة الا الا وادركه عن المحسوسات ما يكون حملا عليه من التشبه الى
حال التشبيه كالحرارة تجعل النار المجاورة حارا والسواد فلن يتحد اي يشابه على المس الا كالثقل فانه حال في الجسم والجسم المحرك
لا الثقل قال الامام وهذا التفريع منه ما راج الثقل والحمد في المحسوسات مع بعده في موضع آخر من الشفاء بانها منها
وذكر في موضع آخر منه انه لم يثبت بالبرهان ان الاجسام تحمل عنه وبطلوا الناس يحمل عنه ما بينا ذكره عن الكيفيات المختصة
بالكميات ما يتعلق بالجسم من حيث الكمية قال الامام وهذا يقتضي الكيفية المختصة بالعدد وتعني من جهة انها قد تتعلق بالمجردات
وهذا اعترض على قولهم ان البحث عن احوال ما يستغني عن المادة في الذهن دون الخارج من الرياضيات لان من جملة البحث
عن احوال العدد وهو مستغن عن المادة في الخارج ايضا واجيب بان البحث عنه قد يقع لا من حيث الا فيما هو في المادة
وهو بحث الوحدة والكثرة من الالهي وقد يقع من حيث الاضافات كالجمع والتفريق والضرب ونحو ذلك مما في الحساب
من الرياضي وفيه نظر لان حال المراد بما يتعلق بالجسم في الحد وان لم يختص وكيفيات العدد كذلك لا يقال لم يكون من
كون الكيفيات المختصة بما لا يتعلق بالجسم بالجسم انها لا تتعلق به اصلا اصلا وفساده بين بل المعنى انها لا تتعلق به فانه
بحث يستغنى عن النفس   القسم الاول في الكيفيات المحسوسة وهي ان كانت راسخة كصفرة الذهب وحلاوة العسل
سميت انفعاليات لانفعال الحواس عنها اولا ولكونها بخصوصها او بعمومها تابعة للمزاج الحاصل من انفعال العناصر او الموادها
والخصوص كما في المركبات مثل حلاوة العسل والعموم كما في البسائط مثل حرارة النار فان الحرارة من حيث هي قد
تكون تابعة للمزاج في انفعال المواد وهذا معنى قولهم بخصوصها او بعمومها والاظهران الحرارة النارية وغيرها

وغيرها لاحصيا والا اشياء فادركه البياض ابيض من الشيخ والحاج على ما يستحي وان كانت غير راسخة سميت انفعالات لانها
لسرعة زوالها اشبه بعدم الشدة بان يحصل فحسبت هذا القسم قسمين ابين القسمين   المبحث الاول في الكيفيات
الملموسة وهي التي لا يخلو عنها شيء من الاجسام العنصرية وهي الاحساس اولا من الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة
ولا جاء في وجودها فالاصل ان البرودة عدم الحرارة ليس بشيء ولا في ما هيتها فاما ذكر في موضع العرب لما تنبه على بعض
ما للعامة من الحواس الا اذاده لتصورها والمشهور من الحرارة انها التي تفرق المختلفات وتجمع المتشاكلات الا انما ما هو حاله
احرى من الحركة الى فوق على ما هو حال في الخفيف والحرارة كيفية فعلية محركة لما تكون فيه الى فوق لاحداثها الخفة فيلزم ان تجمع
التي بها يفرق المختلفات وتحدث تخلخلها الخفيف بخلاف ما ينسب الكثيف اي رقة قوام وما ملا الكاثف معنى غلظ القوام
وبعضها اللطيف يخاشن ما يتبع من اي الاجزاء الاجزاء الوحدانية بالطبع لخروج الجسم الترتيب عما بينها وبها التحلل
يعني فيما بين الاجزاء بحيث يخالطها حرارة تخرج معنى السلطة ما يمس من حولها الى سبيلها الا بجرد اعادة ازما عسى الحركة وعينها
تكون وما جعله بحركة غيره لجسم حولها على ما زعم الامام وما يخالف فاما الاولى للحرارة من احداث الخفة والميل المصعد تترتب على
ذلك بحسب اختلاف القوابل آثار مختلفة من الجمع والتفريق والتبخير وغير ذلك فحقيقته انما تؤثر على الحرارة ان كان مقتضاها
او لا في الكيفية ثم افضى به ذلك الى اجتلاب الجوهر فصار الماء هواء مائيا ووجدنا فيه تفريق المتشاكلات لها بحر للاجزاء الهوائية
من الماء وسيما يا في الهواء من الاجزاء الصغار المائية فان كان مركبا فان لم يشتد الالتحام بين اللطيف والكثيف جداء من الالطف اقبل
للصعود لزم تفريق الاجزاء المختلفة وهو انتظام كل الى ما يشاكله بمقتضى الطبيعة وهو معنى جمع المتشاكلات وان اشتد الالتحام بينهما
فان كان اللطيف والكثيف قريبين من الاعتدال حدث من الحرارة القوية حركة دورية لانه كلما مال اللطيف الى الصعود جذبه الكثيف
الى الانحدار والا فان كان الغالب اللطيف صعد بالكلية كالنوشادر وان كان هو الكثيف فان لم يكن غالبا جدا احدث تسييلا كما في الرصاص
او تليينا كما في الحديد وان كان غالبا جدا كما في الطلق حدث مجرد سخونة واحمرار وانتهائه الى الاستحالة الى حال آخر وعدم حصول
او التفريق فيا وعلى الملح لا عارض كون ما هيتها التصعيد وتفريق المختلفات وجمع المتشاكلات   وقد يقال الحار لطلق
الحرارة على حرارة النار وعلى الحرارة الفائضة عن الاجرام السماوية النيرة وعلى الحرارة الغريزية وعلى الحرارة التي تحدث بالحادثة
بالحركة لنفس اشتراك اللفظ على ما هو يوهم لانه لمفهوم واحد هو الكيفية المحسوسة المخصوصة وان كانت الحرارة ما هية واحدة فاشتراك
المفهوم اما سوء في اطلاق الحار على مثل النار وعلى الاجرام السماوية التي تفيض منها الحرارة وعلى الدواء والغذاء الذي
يظهر منهما حرارة في بدن الحيوان مثل فيكل من الكواكب والدواء والغذاء صفة مسماة بالحرارة كالكيفية المحسوسة من النار لكن
ذلك توسع والطلاق الحار على ما هو الحرارة وان لم يقم به معنى يسمى بالحرارة هو ترد واختلفوا في الحرارة الغريزية التي
بها قوام حين الحيوان فاختار الامام الرازي انها من النارية فان النار اذا خالطت سائر العناصر افادت حرارتها التركيب
لمجا واعتدالا وجوا اما الوسطها ما انكسار سورتها عند غلبة العناصر من الكثرة المقتضية الى ابطال القوام والعلة العامة عن
الطبع الموجب للاعتدال فتلك الحرارة هي المسماة بالحرارة الغريزية وحكي عن ارسطو انها من جنس الحرارة التي تفيض من
الاجرام السماوية فان المزاج المعتدل يوجد مناسبا لجواهر السماء لانه ينبعث عنه مثل اداء امرجة العناصر واكثر

سوء كيمياها جعل المركب نوع وحده وسماها باسم البسائط المعاونة فاضف عليه مزاج معدل يحفظ التركيب
وحراك غريزته بها فوام الحي وفعل قوى النفس وبعضهم على انها محالة بالملامسة للحرارة الغريزية والحرارة السماوية
لاجعلها بما فيه الحرارة الوبية وردها عن الاستيلاء على الرطوبات الغريزية واطال الاعتذال حتى الى السموم
الحارة لاجلها الا الحرارة الغريزية فانها آلة للطبيعة بقدر قدر الحارة الواردة بحيث الروح الى معدوم قدر الوارد
الوارد بالمقاومة واجاب الامام بان ذلك لمقاومة انما هي من جهة ان الحرارة الغريزية تحاول التفرق والغريزة قد فاوت
من التفرق والطبخ ما سخر عنده على الحرارة الغريبة سريعة الاحراق وبالجملة يجوز ان يكون من الحرارة السماوية او النارية
وستند النار المحصلة بها الى خصوصة حصولها في المعدل المعتدل وجريان ما جرى من المزاج الحاصل وقد ورد الذكر
في كلام بعض المتقدمين ان الطعم انما كان بحسب ما يلامسه فهم منه ان الرطوبة كيفية تتبع الطعام الجسم وردد
ان يستدل بان الاتصال لو كان للرطوبة لكان الاشد رطوبة اشد اتصالا فكون العسل اذا لطخ من الماء وبل المخبز في
الرطوبة سهلة فعول الاشكال وتركه فهي كيفية بها تكون الطعم سهل الاشكال وسهل الترك للاشكال واجاب الامام بان المخبز
فيها سهولة الاتصال وملازمها سهولة الانفصال فهي كيفية بها استعداد الطعم لسهولة الاتصال بالغير وسهولة الانفصال عنه
ولايلام ان العسل اسهل اتصالا من الماء على الدوام واكثر ملازمة ولا غرو بذلك في الرطوبة كيف وظاهر انه ليس اسهل انفصالا
فيلزم ان لا يكون اسهل اتصالا وكان مراد الامام ما دل كلامهم عليه وكفى والا فاعلم ان بيننا اما سوى ما نقلناه من كلامهم
الا على سبيل الرطوبة سهولة الاتصال والانفصال على ما شعرت به كلام المواقف في مشاه على انه لا موجب في كلامهم للانفصال
اصلا والاستحالة في جانب الاتصال على ان ما ذكر من ان سبب سهولة الانفصاق سهولة الانفصال لم يدل عرض على انها
سهولة الاتصال ماء يوضح ان يكون الناس المدوق حدا كالعظام المحدودة ربما لكونه كذلك في بعض ما يحوي ان
يكون ذلك بحالة الاجزاء الهوائية وهذا انما يتم على رأي من يقول برطوبة الهواء وسهولة اتصالها والامر في ذلك اللطيف
لا على رأي الامام واعترض على عبارة سهولة قبول الاشكال بوجوه منها ان الماء ان الغاصر والطعم واسهلها قبولا للاشكال
فيلزم ان يكون ارطبها وطلاء ظاهر واجيب بالالتزام بسهولة قبول الاشكال للوبية في الماء الصرفة واما ذلك فغير شاهد
في الماء المخالط للهواء فان قيل اذا وقف التنور شهرا او شهرين امتلأ ماؤه من الهواء وبارد جوه او غالبه مع ان الاصل
قبول الاشكال بحالة بل ازداد قلت لو اوقدت النار تحته فدخل الهواء وخالط الاجزاء بحالة ما فانه يوجب
كون الهواء رطبا وسطا واجابهم على ان خلط الرطب بالياس بعده امتساكا كما في التشنت في خلط الهواء بالتراب
ليس كذلك في الحواس وكما ما سوى الرطب يعني في البلة فان اطلاق الرطوبة على البلة شايع في كلام الامام صرح في ان
الرطوبة التي هي من المحسوسات انما هي البلة لا ما اعتبر فيه سهولة قبول الاشكال لان الهواء رطب بهذا المعنى ولا يحس منه برطوبة
وبهذا اندفع ان يكون المعتبر في اليبوسة صعوبة قبول الاشكال فلم يبق فرق بينها وبين الصلابة ويلزم كون النار
صلبة لكونها ياسة والحواس لا تدرك بعضها قبول الغمز الى الداخل وتكون الشيء بها على شكل وشده وهذا وان كان
وضعه ولا عنه كثيرا سهولة والصلابة كذلك بعض ما يقوم من قبول الغمز وتكون الشيء بها على شكل وشده وهذا وان كان

وبالاشكال صعبا لان الرطوبة واليبوسة بهذا الاعتبار الا انه يشبه ان يكون مرجع قول الغمز ولا قبوله الى الرطوبة واليبوسة
وعلى ما ذكرنا اللين والصلابة كيفيتان متضادتان داخلتان تحت جنس واحد من الملموسات او الاستعدادات قريبة وبعيدة على
عرفهم الصلابة عارض شاء الصلابة جسما تحاول المكث والعدم واما مثل البلة فهي من الملموسات البلة هي الرطوبة الغريبة الجارية
على ظاهر الجسم فان كانت ماءه الى اخرها هي الاسباع والا فهذان الخافت عدم ملكها البلة والمزوجة وهي كيفية يحس بها اول كل
ما يغمر السوق واسهل الامتداد وتحدث من بعد بامزاج الرطب الكثير ما لياس السلس وسهلة الشكل وسهولة السيلان واللصوق وهذا حال لعوام الناس كالماء والهواء وسهولة قبول الانقسام الى اجزاء صغيرة جدا
كالدهن وسرعة التأثر من الملاقي كالماء الورد والشاهد له كالماء والكبلة وسماها بعضهم الانسياب والتحدر وسموا بعد العضو
بحيث يصير جوهر الروح الحامل لقوة الحس والحركة اليه ماوداي مزاجه غلظا في جوهره والاستعداد القوي للنشأ وبجمل
مزاج العضو كذلك فالاصل المؤثر القوي للمس واللذع وفي كيفية جذ اللمعة تحدث في الاتصال بمرة كثيرة العدد بمعادلة
الوضع صغير المقدار فلا يحس كل واحد منها فرادى وبحس الجملة كالوضع الواحد وما ملابسة والخشونة فالمعهود فيها ما في الكفين الملموسين
وقال الامام لان الوضع لان الملاسة عبارة عن استواء اجزاء الجسم في الوضع بحيث لا يكون بعضها ارفع وبعضها اخفض
والخشونة عن خلافها وورد بانه كيف يكون كذلك مع ان الماء لا ينعتها المعتبر الثاني بعد ما لا اعتماد المدافع للمحسوس
للجسم لا عن قوى الحركة الى جهة فتكون من الكيفيات الملموسة ولا سبيل اشتباه في كثرته ومعاونة الحركة والطبيعة لكونه محسوسا بوجه
حيث لا حركة كما في الجزء المسكن في الجو والزئبق المتموج المسكن في كف الماء وبعدم مع ساء الطبيعة كما في الجسم الساكن
في جوه الطبيعي ويراد به بعداء المدافع فيغير بكيفية تكون بها الجسم مدافعا لما يمنع عن الحركة الى جهة ما وسيجيء ما هو سبب عن بحثه
مغايرة للطبيعة وسمي الاشياء التي هي من اي قسم من اقسام الكيف وبدخل انواعه اي انواع الاعتماد بسبب
ان الحركات في الجهات الست وهي بعد ما مطلقا ان لم يسبق من المقادير عليه الطلاقة ان اشرط الحصر التضاد وفيما بين
المتقابلين كالاعتماد القاعد والهابط سلاوي جعل انواع الاعتماد ستة ضعيف من وجهين احدهما ان الاعتماد الطبيعي الذي
يصوره الاخلاف بالجمعة انما هو الصاعد والهابط اعني الميل الى العلو والسفل الذين بهما الجهتان المختصتان اللتان للاستقلال
اصلا حتى لو تكس الانسان ليصير رأسه تحت فوق على صار جعل الى فوق رأسه الى تحت بخلاف سائر الجهات فانها اضافية
بعدل كالواجه للشرق والواجه المغرب صار وراءه خلفا وعنه شمالا وبالعكس بعدل الاعتمادات الى سائر الجهات
الى قدام اعتمادا الى خلف وبالعكس وكذا الى اليمين والشمال فلا يكون انواعا خاصة وثانيهما ان حصر الجهات في الست امر
عرفي اعتبره العوام من حال الانسان فان له رأسا وقدما وظهرا وبطنا ويمينا وشمالا والجوانب من حال الجسم في ان له
اعتمادا بعثة مساوية على زوايا قوائم ولكل بعد نهي واما الست المجعة فالجهات متكثرة جدا غير محصورة بحسب الجسم
من الاجزاء عند من يجعل الحركة نزوا وعرضا سواء اصلا بحسب الوقوف فيه من الاسماء ما تتعدى الاصول والحيل فالحقيق
من انواع الاعتماد والذي لا يخلو العدل اصلا هما المثقل والجذاعي مثل الهابط والصاعد وكل منهما مطلق يضاف
الى العدل المطلق كجعة بعضهم ان الجسم الى حيث ينطبق مركز ثقله اعني النقطة التي تتعادل ما على جوانبها على مركز العالم كما في الاثير

والمعاصي كيف يصح حركة الجسم في اكثر الاشياء المتعددة من المركز والحيز حركة الى المركز لكنه لا يسلم الا مركز كالماء وما يشمل الارض
النار والهواء دون الارض والحيز المطلق كيف يصح حركة الجسم الى حيث يمكن على سبيل تعذر فلك القمر كالنار والمعاصي كيف
يصح حركة الجسم في اكثر الاشياء المتعددة من المركز والحيز حركة الى الحيز لكنه لم يسلم الحيز كالهواء وليس ما ذكر
من كون السفل والحيز كيفيتين زائدتين على الجسم غير معقولين بالوجوه والبديهة حتى كان الهواء خفيف مع رطوبته والارض ثقيلة مع
يبوستها سوى الجمهور ودين الجبائي الى ان سبب السفل الرطوبة وسبب الخفة اليبوسة ما ظهر ما ذكر من طرد الشفل كالدبس وقد يتحد
الخفة كالخشب وزد ما ان خالفه ظهور الرطوبة واليبوسة في بعض ما يوصل وخفت من غير دلالة على كيفيتهما على فلك ديدبان
اسنادها سبحانه الى الجواهر الفرد متجانسة لا تفاوت في الثقل والخفة واما تفاوت الاجسام في ذلك عائد الى كثرة الجواهر الفرد
في السفل وقلتها في الخفيف وزد بعد تسليم المتجانسة ما يكون يحدث في المركب من الاجزاء الغليظة صعب السفل والكثيف صعب الخفة
لحفظ ارادة الجبار او بغير جامع الاسباب كسائر الاحكام في الاجسام الطعوم وغيرها ويستدل على بطلان الرابطة بان الرمل الواحد ينتقل من
الريح اصعب ما يسع من الماء والريح اثقل من الماء وكثير من رياده الماء في الرطوبة مالا يحس وتساويهما في الاجزاء في الصور المفروضة
وفي ان ملاء الرمل ماء لم يتزع فيلا زيبقا او لكان احراز الريح اكثر لزم ان يكون فيما بين احراز الماء وروح خلاء بقدر رياده الريح
على الرمل الماء وان يحس في ثقل الماء بالاجاز الفارغة اصعب مما يحس به من الحلو بعد تسليم وجود الخلاء وعدم انجذاب الماء بالطبع
الى الطرف الخالي ساء على ارادة العادة دون الخلاء قوة دافعة ويمكن ان يقال الاحس بها الفارغة الصغيرة دون الاجزاء الحاملة
ومنع النافي احد الضدين النافي والا عماد ومنع النافي الى ان الا عماد في كل جسم امر واحد وما يتعدد اسماء بحسب الاعتبار
حتى يسمى النسبة الى الحلو حلوة والى السفل ثقيلا وليس له بالنسبة الى الحامل الاجرام خاص ما يعلل عدم جواز اجتماع الاعمادين فضلا
ان عرض لذلك الامر الاعتباري الخفة والا فالمتجه الى الجسم الست وذهب بعضهم الى انها متعددة متضادة لا يجتمع
بحسم اعتماد الى النسبة الى جهتين وبعضهم الى انها سود متضادة غير متضادة والذين هذب فحثوا الى جهة العلو فاما بحسب اعتماد الى جهة
السفل او حدة غيره الى جهة السفل بحسب اعتماد الى جهة العلو ولان كلا من المتخاذبين جبلا على التقادم والتساوي في الوزن بحسب
من الجبل اعتمادا الى طلب جهة واحدة من التقابلين من الثقل والخفة متضادان لا يصور اجتماعهما في شيء واحد باعتبار واحد
واما لا تضاد من الاعتماد الفسري وغير الفسري كما في الحجر الذي يرمي الى فوق فان الرافع بحسب اعتماده حامله والحامل اعتماد فوقاني صاعد
واما غير الفسري من الاعتماد فصل المخالفان منه متضادان كالاعتماد بقوة وبسرعة لان اعتماد قريب للحركة فلو جاز الاعتمادان جاز
الحركتان بالذات مع السلام وجود المؤثر وجود الاثر ويلزم منه جواز كون الجسم في آن واحد في حيزين واما قد مالذات له لا يمنع
حركتان الى جهتين اذا كانت احدهما مالذات والاخرى بالعرض كراكب السفينة يحرك الى علو الحامل الى يحرك اليها السفلة وهذا معنى
ما قال الجبائي ان الحركة الى احدى جهتين متضادتان فكذا الاعتمادان الموجبان لهما وردها قال الامدي ان هذا افضل بالاجماع كيف والحركة
اثر الاعتماد وتفاوت الاثار لا يوجب اختلاف المؤثر فضلا عن تضاده كالطبيعة يوصف الحركة شرط الخروج عن الحيز الطبيعي والسكون شرط
الحصول فيه على ان الحق قائم على اجتماع الحركتين الى جهتين ما امتنع لا يستلزم حصول الجسم في حالة واحدة في حيزين ولا كذلك
الاعتمادان والجواب اذا ربما بالجزاء الوقت بحاجة العلم فلا ان الاعتماد كذلك على الامدي اسماء المانع وان ربما لا عم فلا ان اد

ايوجب وجود الاثر على اذ لو تم هذا الدليل لزم تضاد التبيين وغير التبيين لجواز ذهب سلما لكنه معارض بانها كما مقتضى لها
جاز اجتماعهما واللازم بط لان الجبل المجاذب بقوس متساويتين الى جهتين متعاديتين كحد من الجانبين مساويا الى حالة
جهة واحدة حال الامل هو كالساكن الذي يمتنع على المحرك المعاوقة فيه اصلا والمراد بصعود النفسي هي الاعتماد لازما كاعتماد
الثقيل الى السفل والخفيف الى العلو وغير النفسي مختلفا كاعتماد الثقيل الى العلو والخفيف الى السفل فيراد كالاعتماد الى باقي
الجهات واحالات وجهات الا عمادية مهما ما قال الجبائي ان في الهواء اعتمادا صاعدا لازما لما شاهد في الزق المنفوخ
المصور تحت الماء اذا شق خرج الهواء صاعدا وشق الماء على الزق دال الظاهر صعود الهواء بالزق وما تعلق به من الثقل لاحال
تحوز ان لا يكون ذلك لصعود اللازم بل لضغط الماء اياه واخراجه من حيزه ثقيل طبيعة لا ما سيول لو لم يكن في صبغة لصعود الصعود
والضغوط على الماء لما زاده ثقل في الماء الا استقرارا وشاهد كسار الاثقال صعادا اذا شق الزق مشدودا وقال ابو هاشم
ليس للهواء اعتماد لازم ولو كان في طبعه صعود لا نفصل عن احراز الحشيبة التي في الماء وصعود دون الحشيبة ولا سبب عند الجبائي
لصعود ما دفع سوى تخلخل اجزائها وتشبث الهواء بها لا محال تحوز ان يعده الركنت حاله موجبة للملازم وعدم الانفصال
سماه بنو سواء لم سن على كيفية المتنفسة لا نفصال لا كسار صورتها بالافتراح لما سيول الكلام في الاجزاء الهوائية الى ان علاج
الحشيبة لا الى صارت جزء المتروح كما في سائر المركبات على ما راه العلامة فالاقرب ان يقال ان حتفها فيما سن الاجزاء
الحشيبة منها واوجب الاستتباع ومنها ما قال الجبائي ان الاعتماد غير باق لا ما كان او محلها وقال ابو هاشم في اللازم ما ان يحكم
الشاهد كما في الاجزاء والصوم يمسك الجبائي ان الانسان اذا حمل على حجر حامله فاعتماده الجذب غير باق فكذا اللازم لا شر آلها
واحتراد حال النسبة التي كونه اعتمادا طبيعيا ومالا سبق من الاعراض كالاصوات في غيرها لا وفي فيما سن المصدور وغير المصدور
فكذا في الاعتمادات التي محلها مصدور ولا مصدور غير متدور وردّ الاول بمنع كون احد الاوصاف الاعتماد الحامل الاعتماد
اللازم والثاني بانه يمثل طلا جامع وبما قال الجبائي ان الاعتماد لما يولد حركة ولا سكونا وما يولد ما الحركة فان من صح بانها او
من جزءا بانه يحرك بدء لم يحرك المفاتح ولا الحجر حركة المفاتح او الحجر تولد سكونة في المعتمد وقال ابو هاشم على المولد لها
للاعتماد لانه اذا نصف عمود قائم واذعم بعده فاعتمد عليه انسان الى جهة الذي عامهم ارتفت الدعامة قال المعتمد يحرك
الى جهتها وحده وان لم يحرك المعتمد وكلا ما ضعف ولا دلالة على الانتفاء وجوز ان يكون المولد سوا الحركة بان والاعتماد آخر
وكذا ما قيل ان حركة الرامي عماده عن حركة الحجر لانه مالم يندفع عن حيز امتنع اعمال يد الرامي فيه لاستحالة بدا خل الجسم لانه ان
ارد الفاعل ما يكون الفاعل لا بوجه جواز ان يكون ابداع هذا واعمال آلة في ما واحد كما في احراز الخلقة الى هو دليل
نفسه على الامر كذلك والازم الانفصال وان ارد ما لا فالامر بالعكس اذ مالم يحرك الحجر ولهذا يصح ان يقال لم يحرك المعتمد يحرك الحجر
العكس بالاقتران المولد للحركة والسكون قد يكون الحركة وقد يكون الاعتماد فانه يولد اشتا مختلفة من الحركات في غيرها بعضها
لذاته من غير شرط كتوليده الحركة على اسمى من اله السبب القريب للحركة وبعضها لذاته بشرط كتوليده الاوضاع المحلة للجسم
شرط حركاته وكتوليده عود الجسم الى حيزه النفسي بشرط خروجه عنه وكتوليده الاصوات شرط المماسة وبعضها لذاته كتوليده
الحاوي المولد للتأليف في كتوليده من الانفصال المولد للالم والعلامة سموه اي الاعتماد مثلا وتسموه الى

بالنفسي والقسري النفساني لان مبداه وما ينبعث منه عند ان كان لو افرادها عن كل فقسري كميل السهم الى فوق والا فان كان مع
قصد وشعور فنفساني كاعتماد الانسان على غيره والا فطبيعي سواء انفصل الموه على نهج واحد كميل الحجر المسكن في الجو
او لم يفصل على وتيرة كميل النبات الى التبرز والترعرع ومنهم من سمى الحركة مع القصد والشعور ارادياً وجعل النفساني اعم منه ومن احد
قسمي الطبيعي اعني ما لا يكون على وتيرة واحدة لاجتماعهما في تعلقهما بالنفس وربما يطلق على ما ينسب الى النفس بحسب الاعتبار ويسمى ميل
النبات نفسانيا ومنهم من جعله خارجا عن الاقسام لكونه وكما على ما سيأتي في بحث الحركة من زيادة كلام في هذا الباب ثم انهم قد ذكروا
احكاما للميل على وجه دعم في ان الميل ليس هو المدافعة المحسوسة او مبداها الوجه الذي يوجد عند سكون الحجر معاً على الهواء
وسكنا على الارض ومنها ان الميل الطبيعي لا يوجد في الجسم عند كونه في حيزه الطبيعي والا فاما ان يميل اليه فيلزم طلب حصول الحاصل
او عنه فيلزم ان يكون المطلوب بالطبع متروكا بالطبع واما الى غيره فلا يكون مبدأ الميل وربما يتخلف الاثر عنه لفقد شرط او وجود مانع
ومنها ان الميل الطبيعي لا يجامع الميل القسري الى جهتين لان اجتماع المدافعة الى جهة مع المدافعة عنها ضروري فالحجر المرمي الى
فوق لا يكون فيه ما هو طالب بالفعل بل بالقوة بمعنى انه من شأنه ان يوجد فيه ذلك عند زوال علة الميل القسري واما الى
جهة واحدة فقد يجتمعان كما في الحجر المدفوع الى السفل فان فيه مدافعة ما بطبعه تنقصها الحجر اذا دفع واخرى حدثت
القاسر على حسب قوته وضعفه ولذا تكون حركته اسرع مما اذا سقط بنفسه فقط وتتفاوت بتلك السرعة بتفاوت قوة
القاسر ومنها ما ذكروا في بيان ان الحجر الذي يحرك صاعدا بالقسر ثم يرجع هابطا بالطبع ان حركته القسرية تشتد اولا
وتضعف عند القرب من النهاية والطبيعية بالعكس لان الميل القسري يزداد ضعفا لما كانت تحصل عليه من مصادمة الهواء
المخروق فيزداد الميل الطبيعي اعني مبدأ المدافعة قوة الى ان ينعدم ثم ما يأخذ القسري في الانتقاص مع الطبيعي في التقوية
حركته في الاشتداد ومنها استدلالهم على وجود الميل الطبيعي بان الحجرين المرسلين من موضع واحد اذا اختلفا في الصغر والكبر
اختلفت حركتاهما في السرعة في النزول لان التفاوت في السرعة والبطء وليس ذلك الا لكون المقاوم الذي هو الميل الطبيعي اعني مبدأ
المدافعة في الكبير اكثر منه في الصغير لان المقدر عدم التفاوت في الفاعل والقابل الا ما ذكره الامام بان الطبيعة
سارية في الجسم منقسمة بانقسامه فتكون في الكبير اكثر وربما ... المقاوم واحد ... والمعلول ... نحو ... ليس بما يستدعي
او قل وكثر في الجسم الواحد حتى ان ... وحصته واحد ولا يتبين الحق من ذلك الا بعد تحقيق ما هو المراد بالطبيعة ...
لم يزيدوا على ان الطبيعة قد يقال لما يصدر عنه الحركة والسكون اولا وبالذات من غير شعور وارادة وقد يقال لما يصدر عنه امر ما
عنه ولا يشعر بالصدور الى غاية خارجة كما في الحجر الى السفل وقد يخص بما يصدر عنه الحركات على نهج واحد دون شعور وقد يسمى كل
من حقيقة طبيعة وشيء من ذلك لا يفيد مورد حقيقته واما اطلاقها على المزاج او على الكيفية الغالبة من الكيفيات الاربع او على الحرارة
الغريزية او على النفس النباتية على ما ذكروه الا انها تختص بالمركبات   النوع الثاني المبصرات وهو العوارض التي للبصر اولا
وبالذات هو الضوء واللون الا كان المقصود هو الاول وهو منه سطحها فالاول هو في الكيفيات المحسوسة من الكيفيات المختصة
بالكميات من المقادير والاوضاع وغير ذلك كالاستقامة والانحناء والتحدب والتقعر وسائر الاشكال كالطول والعرض والقصر
والكبر والوسط والبعد والقرب والاتصال والحركة والسكون والضحك والبكاء والطمع والغير ذلك وانما ما يتوهم من انفعال

سبل الرطوبة والسوية والملاسة والخشونة تحس على ما سيجيء ومنها ما الى الاجزاء التي تتحرك الى جهتين الى الحركة والسكون وكل سواء انها
في الوضع واختلاف فانه   المبحث الاول في الالوان في جمع المحسوسات بالعموم وغيرها من البياض والاحمرار وضده السواد والبياض
لما بينهما من جهة الخلاف كونهما من الاطراف واما ما بينهما من الحمرة والصفرة وغير ذلك فيها الحكمي انواع متباينة يختص كل منهما مما يخالفه
وليست سعادة ان المراد من السواد من جهة الخلاف والاتصاف والحكمي الظاهر من كلام القوم ان انواع اللون من السواد والبياض
والحمرة والصفرة وغير ذلك في انواع الكيفيات الملموسة من الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وكذا ذكروا ان الحكمي هو ان انواع الكيف
من الساحات المخصوصة التي لا تتفاوت ولا نافيها كما في الثلج مثلا وكذا في السواد وغيره من كل ما قال الاشتكك حتى ان النوع من الملموسات
ليس مطلق الحار بل الحار المخصوص التي يكون في وادها على الشبهة كحرارة النار والغرد مثلا والنوع من المبصرات ليس مطلق الضوء بل الضوء
الخاص الى لا تتفاوت في افراده كضوء الشمس مثلا واما منع الاشتباه من جهة ان الانواع قد يكون لحلول جملة منها عارض خاص واسم خاص
كالساحات المشتركة في حرمة البعر وفي اسم الساحي والسواد المشترك في تحصيل البصر وفي اسم السواد وكالحرارات والبرودات وكذلك فيتوهم ان تلك الجملة
نوع واحد وكذا في الاضواء فانه لا يوجد جملة منها بعارض واسم فلا يتوهم ذلك منه بل ما يتوهم كون المجموع نوعا واحدا فاللون والضوء
عندنا في حد واحد من المبصرات الثاني اللون حسن الاول كلاف الضوء لما في الساحات والضوء يوهم نوعية لما يتبين انه كلاف اللون واما
يتوهم ذلك في جملة من افراده كما في مثل الساحات انواع الساحي كالسواد والساحات انواع السواد وعلى هذا القياس في الضوء
عرض السالب مثلا في الرسم عاما لحقيقة ولا جنسا بل عارضا ومنع ذلك على ما تقرر عندهم من ان المقول بالتشكيك لا يكون الا عارضا
لامتناع التفاوت في الماهية واما على ما ذكرنا الامر الذي به يتحقق التفاوت حيث صدق على الاشد دون الاضعف ان لم يمكن اطلاق الماهية
لا يتحقق التفاوت فيما بين كاسم الكل على السواد وان كان في اطلاقهما تحقق اشتراك الاضعف فيها للاشتداد والاشتقاق يعني اجزاء وشأن الخصوصية
التي توجد في نور الشمس حد الحرارة كما في اسماء الضوء لم يمكن شيء في الحر صورها والا لم يكن متفاوت التعدد في نفس الماهية فلا يحمل بوضع سواد اللون
لزم ان يكون العارض ايضا مقولا بالتشكيك فلا ينتهي والضعف في العدد الواحد اما داخل في مفهوم العارض وماهيته فلا اشتراك
لا ضعف فيه واما غير داخل فلا تفاوت فيه فانه هو مفهوم العارض فيهما على السواد وهذا الخصوصية التي يوجد بها في الثلج دون العاج ان كانت
ما خوذة في مفهوم الساحي لم يكن في العاج من حيث هو والا كان مفهوم الساحي فيهما على السواد واحسبه داخل في ماهية المعروض الاشد
وان لم يدخل في ماهية الطاهر ولا في ماهية المعروض الاضعف فاللازم من عدم دخوله في مفهوم العارض مساواة في جميع المعروضات ولا يلزم ان
يكون نسبته مثلا على الدليل المذكور على امتناع تفاوت الماهية وذلك لما جاز التفاوت في العارض باعتبار امر خارج عنه داخل في
ماهية المعروض كما لم لا يجوز في الماهية باعتبار امر خارج عنها داخل في هوية الافراد فيكون النور عاما لماهية الانوار
لو وجد لها وتكون الخصوصية التي في نور الشمس زائدا عليه حيث النور داخلا في هوية نور الشمس وعلى هذا القياس في نوع ذلك من
اما لا تم ان العدد الزائد اذا كان خارجا عن الماهية كانت الماهية في الكل على السواء وانما يلزم لو لم يكن في ذلك مادة من جنس الماهية
واذا كان لعدمه مكونه داخلا في ماهية المعروض حيث فرضنا الخصوصية التي في نور الشمس من نوع الماهية كان التفاوت بحاله واما العبرة
من جنس العارض وزيادة فيه فان الخصوصية التي في ضوء الشمس فيها في الثلج ودرات الماء ليست الا زيادة نور ولا يمتنع مثل
ذلك في الماهية واما بعد الحاصل عدم دخول العدد الزائد الذي به التفاوت في المعنى المشترك الذي فيه التفاوت ان كان

ما نعا من التفاوت لم يعدم تفاوت شئ من المتوسط في ذاته سواء كان عارضا لها او ذاتيا وسواء انتفى وان لم يكن شيئا
لم يتم الدليل على امتناع تفاوت الملاسة وذاتيا بهام من تصادمت بعضهم الى من السكنجبين مطلقا كما مال اليه المذكور و
هو بعضهم السكنجبين في الملاسة وذاتيا بها نظرا الى عدم دليل الامتناع بل ادعوا ان تفاوت الخط الاطول
والاقصر تفاوت في الملاسة الخطية وذاتيا في الاطول اكمل وفي الاقصر انتفى لان الزائد اليه في الاطول من حيث الخط وان
لم يكن اصلا في ملاسة ولن ادعى العرقة من اذا كان ذلك الفرد الخارج عن المعنى المشترك اصلا في ملاسة الاشد وس ما اذا
كان اصلا في مجرد ملاسة لم يكن من السابق مع ان الدليل المذكور لا يتم رح في اجراء الملاسة حوار ان يكون ما به تفاوت الخط خارجا
عنه داخلا في ما به يعرض انواعه المحض العامي عم بعضهم انه لا حصة للون اصلا والعامي انما يحل من محل الماء
للاجسام الشفافة والمتصغرة حدا كالماء في الثلج فانه لا سطح مستو كما سوى محل الماء وسود الضوء في اجزاء صغار جمدت
صغارة وكذا في بعد الماء والمسحوق من البلور والزجاج العامي والسواد يحل من عدم نفوذ الضوء في الجسم لكن وان مزاج
اجزاء وما في الاول يحل بحسب اختلاف الشفيف وتفاوت محل الماء وبسبب السواد الى الماء نظرا الى ما يرجح الماء
فلا كذلك يعود الضوء الى السطوح وانما يميل الثوب البلول الى السواد والمحسوس الى كما كتفا محسوسة لا محل وظهور على
الصور المذكورة مما لا سبيل الى كونه لامعا في بعضها ولا حدوثها بسبب آخر على قال الى سينا انه لا شك في ان اختلاف الماء
بالشفيف للعمود اللون الابيض فلكما ندعي ان البياض قد يحدث من غير عدد الجزء كما في البيض المسلوق فانه بعد اشد بياضا من
ان الماء لم تحدث فيه كذلك وسوايه بل احرف الصواب وبعد اصار اخلق كما في الدواء المسمى بلبن العذراء فانه يكون
من حل مع المرداسنج حتى تحلل فيه ثم يصفى حتى يصل في غاية الاشفاق ثم يمج المرداسنج ويا لمح فيه القلي ويبالغ في تصفيته
ثم يحصل الماء الذي ينعقد منه المخيل الشفاف من المرداسنج وسعى غاية البياض ثم بحث وما ذكل لحدوث تخلل وشفاف
ونفوذ سواء قد فانه كان متخلخلا مخلخلا في الحل والتفاريق اجزاء متفرقة وانعكاس ضوء الشعاع الى البعض لان جزء ما انتهى
بالتقرن اولى بل كف على سبيل الاستحالة وكما في الحصى ما ينبيض بالسحق بالنار ولا سيما بالجمع التفويل مع اخ في
الاجزاء ومداخلة الهواء فانه ظهر ظهرا ان كما سينا ثم ذكر حصول السامي في الثلج وزبد الماء ومسحوق البلور والزجاج وكف
ذلك مما لا سبب فيه سوى مخالطة الهواء ما لمشف بل ادعى حصوله ما ستا اخر عد ما كان لا يعلم حصوله الا عند السبب
على قال في موضع من الشفاء لا اعلم هل لحصل البياض سبب آخر ام لا وكان صاحب الخواتيم وجاء عن سوالهم من بعض
عبارات الشفاء حيث يقول في بيان سبب العامي في الصور المذكورة ان اختلاط الهواء بالمشف على الوجه المحسوس سبب
للضوء لون ابيض ولروفه لون سوا البياض ما ذكر لون العامي فيما لحقه فيه الى السفيف وما استدل به في الشفاء
على حصول العامي من غير اختلاط الهواء بالمشف مرارا حدها اختلاف بحق الاجزاء من البياض الى السواد حتى يكون
من العامي مارة الى الجزء ثم العود ثم السواد ومارة الى الحمرة ثم القشر ثم السواد ومارة الى الخضرة ثم السلة ثم
السواد فانه مدل على اختلاف ما تركب عنه الالوان لو لم يكن الا السواد والبياض ولم يكن البياض الا بمخالطة الهواء
للاجزاء الشفافة لم يكن في تركب السواد والعامي الا الاخذ في طريق واحد وان فرض فيه اختلاف في السعة والضعف

وما بهما انعكاس الحمرة والخضرة وتؤيد ذلك في الالوان فانه لو كان اختلاف الالوان لاختلاف الشفاف بغير
توجب الانعكاس من الاحمر والاخضر الا البياض لان السواد لا ينعكس بحكم الجوهرية لان سبب اختلاف
الالوان للاحسان لكون هو الركب من السواد والبياض الحدس فيهما على ان سبب العامي للاحسان لكون هو مخالطة الهواء للاجزاء
الشفافة مع ان في الملازمة نظرا لجواز ان مع تركب السواد والبياض على كما وكيفية وان ينعكس السواد عند الاختلاط والاعراج
وان لم ينعكس عند الانفراد واقصر بعضهم على من البياض واسب السواد عكما ان العامي سبب وجعل محل الالوان بخلاف السواد
ورد بعد سوب الامر بما يحكم ان يكون الحصى مفارقا والمحل لازما لزوال السبب الاول ولزوم سبب الثاني الاحال لزوال العامي مثل
جميع الالوان كل ما يحل الشئ هو عارض عنه عروض حامل العلول والعلل لا ما يجيب عن الصغرى فانه انما يتقل ما سوى البياض الذي هو ملا
يلزم الاعراض عما وان ورد ما يعلل معنى الاحلال بحسب كما مع العلل معنا الكبرى في سوطاهر ورد بعال لو كان العامل للشئ واحد الجزا
عنه لكان جميع الاعراض في سوط ولبس شئ لان العصير مشروط فلا يلزم للاصباغ الانتفاء ما دام قابلا وسوس وفصل
العامي يكون السواد والعامي كيفيتين حقيقتين مهم من زعم انهما اصل الالوان والعامي ما تركب كما سلف من ان العامي والسواد اذا
اختلطا حصل الغبرة وان مخالطة السواد ضوءا كما في العامة الى سيرى علته الشمس والبعاق الذي مخالطة النار فان كان السواد غالبا
حصل الحمرة مولان صعد الطبقة حصلت القتمة وان على الضوء حصلت الصفرة ثم ان الصوء اذا خالطها سواد سمي حصل الصفرة ثم ان الخضرة
اذا اضم لها سواد اخر حصلت الكراثية واذا اضم لها سامي حصل الزنجارية ثم الكراثة ان خالطها سواد دخل فيه حصلت
النيلية ثم النيلة ان خالطها حمرة حصلت الارجوانية وعلى هذا القياس وسهم من زعم ان الاصل هو السواد والبياض والحمرة والصفرة
والخضرة والعواني ما تركب كحكم المشاهدة ولا نخالفها انما نعتقد ان التركيب المخصوص بعد اللون المحسوس وانما ان ذلك
اللون لا يحصل الا من بعد التركيب ولا يكون جنسه مفردة فلا المحض الثالث الصوء على التوسط كسائر الحسيات ومعروفا بانه
كمية من كمال اول للشفاف من حيث هو شفاف او بانه كمية لا يوجد الا بعضا على الانعدام شئ آخر هو بالاضافة وكان المراد التنبيه على
معنى الجزاء الصوء ان كان من ذات المحل بان لا يكون فاعلا عليه من خارج بل جسم آخر مضئ وهذا الى كما للشمس وسمي ضياء ولا فرض كالنار
وسمي سراجا اختلاف مطلع وسواء على جعل الشمس مثالا اي داعيا والنار نورا اي دانورا والوصي ان كان حصوله من معامله المضئ لذا كيفية
جرم النار وصوءه للاضي لمعامله للشمس فهو الضوء الاول وان كان من معاملة الضئ كغيره كضوء وجه الارض فعل الطلوع الشمس من معاملة
الهواء المعامل للشمس فكضوء داخل البيت الذي في الدار من معاملة هواء الدار المفضي من معاملة الهواء المعامل للشمس لا لهواء اخر معاملها
للضوء الماء والثالث فعلم جرا على خلاف الوسائط بينه وبين المضئ بالذات الى ان ينتهي الضوء ما كلة وسعدم وسوا الظلمة اعني عدم
الضوء عما من شانه هو عدم ملكة الضوء لا كعدم وجوده على ما ذهب اليه السعد والا كان ما فعا للجالس في الدار من الاضداد بسبب سواء
سطح الدار كما انه مانع من الاضداد سوى الدار وكذلك لبطل عدم العدم في الحامل المانع من الاضداد بسبب ان يكون محطا مالزا
او بالذات او متوسطا بهما وبعامع وكذا ما ليس مانع من الحامل الضوء مالزا شرط للزوم وسوا منتف في الدار لكنه لا ضوء في
ولم الظلمة كيفية ما نعة من الاضداد تمسك العامل بكونها وجودية بقوله وجعل الظلمات والنور فان المجعول لا يكون الا موجودا واجيب
بانه فان الجاعل كما يجعل الوجود يجعل العدم الخاص كالعمى واما العامي للمحلية هو العدم المقرف ولم تردد لا خلاف بين

المحسن في الحكاء في غاية الهواء واما الطاف فان على الضوء يوسس الهواء المعرف وما لحالة من الاجزاء النجارة
او الدقاق او كوكب لك اجسم للاقولون عاش مدى الهواء المضيء في المشرق وقت الصباح وما به لو لم يكن مضيئا لوجب ان يرى
بالنهار الكواكب التي في الجهة المحاذية للشمس او اما نع سوى اسحاق الحس عن ضوء اقوى وصيغها ظاهر لان الظلام في الهواء المعرف
والاوقات ما ذكره الامام وسواء اضاءه الهواء لو كان بسبب مجاورة الاجزاء لكان الهواء كلما كان اصغر كان اقل ضوءا وكلما
كان اكبر واغلظ فاكثر والامر بالعكس وهو اضعف لجواز ان يكون الموجب لحالة الاجزاء الى حد مخصوص اذا كان ورد اخذ
الضوء في النقصان وحاصلا انه يجوز ان يعرضه الاذا ها كما عرضه السويد لسبك الاخرون بانه لو كسب الضوء لوجب ان يكون
مضيئا كالجدار واللازم بط للان الهواء غير مرئي من الهواء المضيء بالذات كالشمس والنار او بالغير كالقمر وقد يفسر بالضوء
المستفاد من المضيء بالغير ولا حاجة في عده على الضوء الحاصل من مجاورة الجرم المرئي انه ليس بظل فافا واما ما ذكر في الموانع من
ان مراتب الظل تختلف في وضعها بحسب اختلاف الاستار والمعدات. كما شاهد في اختلاف ضوء البيت بحسب كبر الكوة وصغرها
حتى ربما ينقسم الى الالتهاب الاسام الكوة فمبني على ما يراه الحكماء من عدم تناهي الاجسام والمقادير وما شهدها وان كانت
محصورة بين حاصرين حتى ان الزرع الواحد ينقسم الانقسام الى الانهاية له ولو بالوهم والوهم وما يورد من ان المحصور بين الطرفين
لا يكون الا متناهيا فمحله الكم المتصل والانفصال لا بحسب قبول الانقسام واذا كان ورد شاهد للصوت فذاك
وبالا فالجسم حي كما شئ تنفش عنه وصوت يجيء وذهابا بحث مكاذبته فان كان داما كالشمس سمي شعاعا وان كان عرضا
كالنار سمي برقا المبحث الرابع زعم بعض الحكماء ان الضوء اجسام صغار منفصلة من الجسم المضيء بسكاله مخالفة لاجزاء
وكل ميوكل الداخل في الضوء جسم اما الكبرى فلما قدمناه آنفا لان الاعراض لا تحل سوا المحال واما الصغرى فلان الضوء يحتاج من الشمس
الى الارض مع ان الشئ في الاسفال من مكان الى مكان كما شاهد في السراج المنقول من موضع الى موضع وعكس غاية ما في الباب
وكل ذلك حركة والجواب المنع بل كل ذلك حدوث للضوء العامل للحس والحركة وهم ومدل على بطلان هذا الراي وجوه الاول انه لو كان
جسما حيا كالامر حركته الى جسم محله ضرورة اما بسبب الغير والارادة مثل بالقطع والحركة بالقطع اما كونها الى الهواء او السعال الثاني
او لو كان جسما لامتنع حركته في الخلاء من كل الشمس الى الارض مع دنو الاول الى الثالث اذ لو كان جسما فلا حاجة في ادراكه بالبصر
سائر الجسم الذي يحله الضوء وكان الاكثر ضوءا اشد استنارا والواقع خلافه ولو سلم عدم استنارة فلا حاجة في ادراكه
حامل في الخلاء فلزم ان يكون الاكثر ضوءا اقل ظهورا او اصعب رؤية لان يكون اعون على ادراك الناظر السليم وهو ربما يستعان
بالحامل على ابصار الخفية الرؤية عند ضعف في الناظر كما يحتاج الى الجمع العين وهو جواب ان كان ما شاهد من الاجسام المكشفة
للاشفاف. واما سوى النوع من الاجسام واحاطة المرئي شرطة للرؤية المبحث الخامس الحق ان الضوء كسائر عوارض اللون في
عارض من ظهور اللون على ما يراه بعض الحكماء وانه شرط لرؤية اللون للوجوه. على ما يراه ابن سينا ولا عبرة بما يعتقد به فيما
ادعاه كاذب وانه قريب من انكار الضرورة وما ذكره الامام الرازي من ان قبول الجسم للضوء مشروط بوجود اللون ولو كان
وجود اللون مشروطا بوجود الضوء لزم الدور ضعيف لانه ان اراد ما شرطه بوقف الحس فممنوع او المعقد فمسلم على انه قد
صح بوجود الضوء بدون اللون كما في البلور بالليل النوع الثالث من الكيفيات المحسوسة المسموعة وهي الاصوات والحروف

والحروف والصوت عند ما يحدث محفى على الله بع من غير ما شرة لتموج الهواء والقرع والقلع كسائر الحوادث وكثيرا
ما يورد الاراء الباطلة للعلاسفة من غير عروض البطلان لسان الاخما يحتاج الى رعايته. فان الصواب عند هم كسبه يحدث في
الهواء بسبب عروض المعاول للقرع الذي هو اما مساس عنيف والقلع الذي هو نزع عنيف شرطه معاودة القرع للقارع
والمقلوع للمنابع كما في قرع الماء وقلع الكرباس كلاف العطل لعدم المعاودة والمراد بالتموج حالة شبيهة بتموج الماء
يحدث بعد عدم مع سكون لعد سكون وليس الصوت عين التموج او عين القرع والقلع على ما يوهم بعضهم فناء على
اشتراك الشئ بسبب القرب او البعد لان التموج والقرع والقلع يستدعي المسموع فعلها ما لم يمس
ذا لا ذان بالبصر وقد سوى امر لا وجود للصوت في الخارج واما يحدث في الحس عند وصول الهواء المتموج الى الصماخ واستدل
على بطلان ذلك بانه لو لم يوجد الا في الحس لما ادرك عند سماع جهة واحدة من البعد والبعد لان البعد امر لا وجود له في مكان وجهة
خارج الحس واللازم بط فلما لما اذا سمعنا الصوت يوقف فصل السامع جهة اليمين او اليسار وفي مكان ورب او بعيد
لاحتمال ان يكون ادراك الجهة لاحتمال ان الهواء المتموج كما يحاذي الصوت البعد لاحتمال ان تراقارع الصوت في ذي من
البعد وان لم يكن الصوت موجودا في الجهة والمسافة لما سمعوا لوضح الاول لما ادرك الجهة الى على خلاف الادلى السامع وليس
كذلك لان السامع قد يسد اذنه اليمنى ويحكم الصوت من جهة فيسمعه باذنه اليسرى ويعرف انه جاء من جهة مع العلم بان الهواء
المتموج لا يصل الى اليسرى الا بعد الانعطاف على اليمنى ولو صح الدليل لوجب ان يشتبه اليمين واليسار والضعف بالقوة والبعد المحلس بالعين والضعف
انما يحلسان في البعد والقرب ليس كذلك ولم يرد في مقام اخر وسواء اذا وصل الهواء المتموج الى الصماخ على سموع الصوت
القائم بالهواء الواصل فهو او بالهواء الخارج ايضا والى هو الاظهر بدليل ادراك جهة الصوت وحدة من القرب والبعد فانه لو لم
يسمع الا حاسة الامر حسب انه في الهواء الواصل الى الصماخ دون الخارج الذي هو مبدأ حدوث الصوت او سلم لم يكن
عند الحس قرب من مبدأ وبعد اذ الم يوجد خارج الصماخ اصلا فلم تعرف جهته ولا قربه ولا بعده. كما ان اللمس لما لم يتناول
الا حس انتهى اليه الامر حسب انه في اول المشام سمع ورود من اليمين او اليسار دون البعد فظهر ان في معرفة جهة
الصوت وحدة من القرب والبعد دلالة على المطلوبين من وجهه انه يدل على ان القائم بالهواء الخارج من الصماخ انما هو سبب
وذلك يدل على انه معلل موجود وبهذا ما قال الامام ان الحس بالحاسة والقرب والبعد من الاصوات لما كان حاصلا علمنا انا
ندرك الاصوات الخارجة حتى ولا يمكننا ان ندركها حسب من الاذن في موجوده خارج الصماخ وما اورد من الاشكال
وهو ان الادراك بالسمع لما لم يكن الا الصوت دون الجهة لم يكن الصوت حاصلا في ذلك الجهة حتى يدركه بل يدرك الصوت الذي
في تلك الجهة لان الحس موجود في تلك الجهة بل من حيث ان صوت محله وبعد الاكتفاء باحلال الحاسة فكيف يحكم ادراك الجهة ليس
شئ لا يعلم لا يكون لون الصوت في تلك الجهة مسموعا مدركا بالسمع الا عنى انا نعرف سماع الصوت في تلك الجهة انه يدرك
كما نعرف بذوق الحلاوة او سائر الروائح من سائر الجسم انها منه فان لم يكن الجسم من المذوقات او المشمومات واما السبب في ذلك
فحاصل ما ذكرناه انما نعرف ما ادركنا الصوت عند الصماخ فنتبعه حافظا فسادي ادراكنا من الذي يصل الينا الى قابله
فاعلم ان جهة وبعداء ورود فان كان من جهة شئ ما ما ادركنا الى حيث سطع ونفى وقع مدركا للوارد ومورده وما

ذكر من ان الجهة والقرب والبعد للضعف من
الصوت ليست من الصوت والبعد

تفي عوده او همته وتوردده وغيره وما معي من اهوا حه وضعفها ولدلك صار بدلك البعيد ضعفا لا يضعف توجه
حتى لو لم سر في الهشا الى تلقي بها الى البداء لم تعلم من قدر البعد الا بقدر ما بقي ودليل على كون ادراكه بوصول الهواء
اي الملاسسة اذا وجد صدر الصوت في موضع تكيف هواء دلك الموضع بدلك الصوت ثم المجاور في جميع الجهات
الى حد ما كسب شيء القوت وضعفه ولا يسمع الا السامع الذي هو في دلك الهشا ويصل اليها دلك الهواء المكيف
بوجه الاول اي الصوت عمل مع منسوب الريح ولا يسمع من كان المنسوب من جهته لعدم وصول الهواء الى حاده فلو لم
يكن الهواء حاملا له ولم يوقف السماع على وصول دلك الهواء لما كان لدلك الثاني على من وضع لحرف انبوبة في فمه وطرفها الآخر
في صماخ انسان يكلم فيها مصوت عال سمعه دلك الانسان دون غيره من الحاضرين وهادا دلك الا بضع الانبوبة ووصول الهواء
الحامل للصوت الى صماخ الثالث انا نرى بسبب الصوت كعرف الفاس على الخشبة مثلا وبيا خر سماع الصوت
عنه زمانا ما فاوت بحسب تعاون الهشا قربا وبعدا فلولا ان السماع يوقف على وصول الهواء لما كان كدلك واجب
على الحلبان عاتها الدوران وسولا لفقد القطع مالسبب وجوان يكون مسل الصوت مع الرياح واحصاص هاب الانبوبة
مالسماع وماخر السماع عن مرور الفاس يسب اخر دلا مدل على توقف السماع على وصول هواء حامل للصوت والى اين
امارات لما فقد التعس المدعى للغاط وان لم يعم محمد على الغاط واسدل على بطلان توقف السماع على وصول الهواء
بوجه الاول باه لو كان كدلك لما ادركنا جميعه الصوت واحده من الوتر والعود لان الواصل لا يكون الا ما في الصماخ
والحوات يستحيل ان الدرك الموجود ادراكه على وصول الهواء ليس سوا العلم مالهواء الواصل فقط كما في اللمس بل البعيد
انفعا كما في الابصار الما مادرك ان صوت المودن عند صوت الرماح محل عن شمسا الى علاتها والحواس دلك
انما تكون عند امكان الوصول في الجملة وان لم تكن على وجهه ولدا لما لم يستوش السماع الثالث ان فتح صوت من محل بيننا وبينه
حدار صلب مع العلم ما سماع سود الهواء في المادة من عمران يرول عنه دلك الشكل الدي سوا ضعف واسرع زوالا من الرقم على
الماء ودرهار شلالي عدم الشاهد احبت ماده اذا لم يكن للحامل مها فوائد اصلا ولا يكون مساك لحرى آخر للهواء فلا يلام السماع الا من
انه كلما كانت المادة اقل كان السماع اضعف ما سماء الشكل فان اريد بقعه الشكل الدي يوصل الهواء هصر سببا لحدوث
الكيفية المخصوصة فلا حاجة لنا الى بيانه لما مر من المقدمة وان اريد دلك الكيفية المسببة عن المسمى مالصوت والحرف فالاتحاد
على الاستبقاء في بقائه مع التفرق في المضاف والحيان قيام دلك الكيفية المخصوصة الغير القائم بكل جزء من اجزاء الهواء
مدليل ان كل من سمع في دلك المسافة سمعها وهاء اجزاء الهواء مع قوله لطافتها على دلك الهيئة والكيفية مع سوء الرياح
ومع سود في مادة الاجسام الصلبة مستبعد جدا وابو هذه حدث الصدى وسوان الهواء اذا توج فعاد وجه جسم اصلب
كجبل او حدار بحث يرد دلك المتموج الى خلف على هيئة كما في الكره المرمية الى الحائط المقاوم لما حدث من دلك صوت
سو الصدى وتردده وان هذه من موج الهواء الاول الراجع على هيئة او من موج سواء اخر بيننا وبين المقاوم متكيف
بكيفية الهواء الراجع وهدا سوا لا شبهة وكيف كان فسماع الهواء على كيفية التي للاستعوار لما مع مصادمة الجسم
الصلب ثم رجوعه على هيئة واحدة كيفية فيما كان موضع قدوا له فجرة الوصول الى الصماخ من المسببة التي بكاد تلحق

المبحث الثاني في بيان الصوت كيفيته بها يتميز عن صوت آخر عاتله في الحدة والثقل تميز الحرف المسموع والحرف
من دلك الكيفية العارضة في عباره ابن سينا ودلك الصوت الموصوف في عبارة جميع من تحقق مجموع العارض والموصوف
في عبارة المنطق وكلاهما شيء مالحق وقيد المماثل مالحده والثقل الى الزيرة والبم احترازا عنهما فان كلا منهما يتميز
صوت عن صوت آخر غيرا في المسموع لكل الصوتين تكونان مختلفتين مالحده والثقل مع وجود التغير مالمسموع احترازا عن مثل
الطول والقصر والطيب وغيره فان التغير بها لا يكون تغيرا في المسموع لما مر لست مسموعة الا ان وكونها من الكيفيات نظرا فالاولى
ان احترازا عن مثل اللغة والبوحة بقيد النظر في الدلالة قولنا تغيرا في المسموع على ان يكون به التغير مسموعا وفي الحده والثقل من
المسموعة كلاف اللغة والبوحة والحيان في التغير في المسموع لسر ان يكون مابه التغير مسموعا مل ان يحصل به التغير في نفس المسموع
فان كلا منهما حقيقة ومجازا ده مالحاده كالحرف كلاف مثل العجمة والبوحة وغيرها فانها وكل المسموع مع الحاده والعكس وما بين
الطوائف من الحروف كتغير الاصوات فتغير بعضها عن البعض في الثقل والحدة مشتركة في التغير كلام لا لتعقل له معنى كما يقال
قوله في السهل مسهلا محذوفا اي في السعي الحامل في الثقل وازاد مالحده وتركها التغير في المسموع لشهرته وكيفيته اختلاف الاذان في
اختلاف الحيان يوصف الحرف اذكر بوصف الاصل المقصود مزيد بعضل الماهية الواضح عند العقل وتنبيه على خصوصيتها
وتقسم الى الحاد وصوت الحركات الثلث معدودة عندهم في الحروف وسمى الصوتية المصوت والالف والواو
والياء اذا كانت كذلك سموها من حركات نجانسها اعني الالف من الفتحة والواو من الضمة والياء من الكسرة سمي الصوتية الممدودة
وسمى الصامتة في الفرنجية الحلقيتها كالهاء مدات الحركات وما سوى الصوتية سمي بها صامتة وتدرج فيها الواو والياء اللتان
اواسا كنان اذا لم تكن قبل الواو ضمة وقبل الياء كسرة واما الالف فلا تكون الا مصوتا والغلاظ الحاء على الهمزة تمارك الالف وليس
المراد مالحركة والسكون سكان ما سوى خواص الاجسام بل الحركة عبارة عن كيفية حاصلة في الحرف للصامت من اماله مخرجه الى
مخرج احدى المدات فالى الالف فقط والى الواو ضمة والى الياء كسرة والاطلاق في اسماع الابتداء بالمصوت واما الطلاق في
ان دلك يسكونه حتى يسمع الابتداء بالساكن الصامت ايضا اولدا به لكونه عبارة عن مروره من اشارع حركة ما شيها فالمصوت
الالف حيث يكون فيها صامت مع كل سوا لعلى ان كل سلم الحس بحدي بسمه الحكماء الابتداء بالساكن وان كان مرفوضا في لغة
العرب كالوقف على الوكل والجميع من الساكنين من الصوامت الا في الوقف مثل عدو عمرو واذا كان الصامت الاول واحدا والثاني
مدغما كخويصة جمع خاصة فانه جايز كما اذا كان الاول مصوتا كدابة وعدم قدرة البعض على الابتداء بالساكن لعدم التعود على
اشيا مالبلط بعض الحروف فان دلك لقصور في الآلة والا سعد لال على الامكان بان المصوت ربما كان مسروقا مالصامت
هو كان الصامت مشبعا وطابه في بعض المواضع مالابتداء لزم الدور ليس شيء لان المصوت مشروط مان يسبقه صامت والصامت في
الابتداء مسروق مان يلي مصوت مصوت فيكون ممنوعا والاستدلال فيه وسمى الى الحرف اعتبارا اخر الى ورباني
لانه ان امكن مده كالهاء وهاني وان لم يمكن كالطاء فاني وسواء امكن مده في الزمان ارسال النفس كما في الطاء او في حرزمان
حبسه كما في غلط وما وضع في صدر الكلام سهل بطل يحمل الامر على غروض الاول للصوت يكون معنى اسدوله كالبلط للخط وفي الاني
ما نشه الرماني كالطاء والياء وبخوهما مما لا يمكن عدمه لكن يجمع عند البلط بواحد منهما او اد مغاما ولا يشعر الحس

ما مشار ربعان بعضها عن بعض فصل في فاواحدا والى مماثل ربعان الحروف التسعه والعشرين الواقعه في اول الحروب وما
سواها مما سمع في بعض اللغات انواع مجملة مالماسه وهي مختلفة اواد كل منها بعوارض مشخصه كالماء الساكنه التي يلفظ بها
زيدا لان او في وقت اخر يلفظ بها عمرو او غير مشخصه كالماء الساكنه او المحركه بالفتحه او الضمه او الكسره مع قطع النظر
عن الالفاظ الافراد النوع الواحد اما موجوده في الساكن والحركه كالماء الساكنه والمحركه بالفتحه او الضمه او الكسرة
واما محلية كالماء الساكنه والمحركه او المفتوحه والمضمومه وسواء سمي بالتماثل والاتحاد بحسب العارض وبهذا يندفع
ما يقال انه ان اريد بالتماثل الاتحاد في الحقيقه على ما هو المصطلح لم يكن المختلف بالعارض معلولا للمماثل وان اريد الاتحاد في العارض
ايضا كانت الماء آن الساكنتان من فصل المحلوم ورود انه لا صور الوحدة بدون اختلاف في لو بعارض والدعامة مع المضموم
وارد اشتبه على بعض المحاذين معنى المقطع مع اشتهاره فعاس القوم فاوردوا في ذلك ما فرح به العاراني واس سعنا والالمام
وغيرهم وسواء الحروف الصامته مع الصوت المصور يسمى مقطعا مصورا مثل ل ن ا تع او الضم او الكسر مع المصوت الممدود
يسمى مقطعا ممدودا مثل لا او لو ولي الممدود مثل المقطع الممدود لمقطع مصور مع صامت ساكن بعده مثل سل وقل وبع لما ثلثه
المقطع الممدود في الوزن قال فصل الحاجة الى هذا التفصيل فان المقطع الممدود ليس الا مقطعا مصورا مع ساكن بعده سواء
كان مصورا مثل لا او صامتا مثل سل ولذا احال ان المقطع حرف مع حركه او حرف متحرك مع ساكن بعده والاول المصور و
الثاني الممدود فعلى المقطع الممدود ما عنا رالعاني صامتان بينهما مصوت مصور على ما ذكره اهل الوجه من ان لا لام والف بينهما متحد
وذلك لان المصوت الممدود ليس الا اشباع المصوت المصور فيكون المصور مندرجا في الممدود وحرفا منه وعدا بانتفاء
ان اركان العاني الحروف المد فلا تكون الا الاصامتا مع صوت ممدود وبالحق ان الحرف الكلام وعنوانا لمسلم من
الحروف المسموعه التمره وكررنا المسموعه عن المكتوبه والمتخيله والمتمره عن اصوات الطيور والكلام سمعي الى المهمل والموضوع
والموضوع الى المفرد والمركب والمفرد الى الاسم والفعل والحرف والمركب الى التام المفيد يصح السكوت عليه وناقص عن التام والكلام
اعم من الحرف والكلام وقد يخص الكلام بالمركب المفيد سمعي فالاول سواء كان مستقلا مثل زيد قام
وزيد قائم ولعل يقوم او غير مستقل مثل زيد قائم وسواء كان اللفظ مفردا مثل ق او ممدودا مثل قا
وقوا او مركبا من المقطع كما ذكر وقد يخص اللفظ بما قابل من المقطع فعاد له الحرف في التقطع ولذا احال اداء المركب التام
او حروف له وتقاطع وزيد قام بالمعنى الذاتي من مقطع ولفظ وقد يجيء في امر الخارجه من مقطع وحرف وارض
واشتوا من لفظ وحرف وسكل مثل في وقوا فان كلا منهما مقطع ممدود الاول مثل ا من ح من صامت ومصوت وامثال
ن في متقطع مقصور ولفظ لغوا لصرا المشتركه اعني انتفاء الخلاف في وقوا فان كلا من الياء والواو اسم والاستقراء كذلك
وزعم العاراني ان العول من مقوله الكم وان الكم من مقوله المتصل ايضا مستقيم الى قاره سواء العدد وغيرها بل العول واضح
بانه دوجزء معدوده كرة وكل ما هو كذلك فهو كم وفاقا فان المصوت اداء الافاويل مقاطع مصوتة او ممدودة ضمنا
فيها المركب فان قرئ مقصور ممدود مثل قل او بالعكس مثل كان لم يركب بعد المقاطع مرة اخرى فيحدث اسامي

اعظم مما عدم فاصوا ما يقرب به الالفاظ الى المقاطع البسيطه المقصوره ثم الممدوده ثم بعد ما المركبه اكملها وما ذكر في المقصور
انما لم اردف بالممدود والبول ما سعد رواحد منها وما يحاج الى ان تقدر ماشي واكثر كسا والمعادر فان منها تقدر
ذراع بسنوفه ومنها ما يحاج الى ذراعين واكثر واحسب جميع الكتب وما ذكر كل اداكان السعد سرلغاته ومنها ما يعول
عاملة الكم من جهة الكره الى قوله كمال الجسم بعد رالذراع ونحوه كما فيه من الكم المتصل النوع الرابع المدوق المشهور
ان اصول العلوم الى مسالكها سبعه حاصله من تعرف احوال ملك للعاقل من الحدان والمرود والاعتدال في احوال ثلث
للعاقل من اللفاظه والكفاءه والاعتدال بينهما وعما ان شيه ما ذكر من العامر وملتبسها مذكور في المطولات ثم تركب من التسع
العلوم لاحق محلية ما حلاء الكسات في اخلاف مراتب الشاوه وضعفا واحراج شيء من الكتب اللمسه بها حاث لا يتمر
في الحس وسيد المركبات تكون اما اسماء كالبنا عما للمركب من المراد والنبض كالى الخفض بهم الصاد الاولى وضمها
من نوع الوداء وسوعفات بشخه سمي قبلا فرح وكالرغوة للمركب من الموار والمذوقة كما في الشوه وقد لا تكون كالطلاوة
الجراءة في العسل المطبوخ والموار والنقاسه في العنبا والمرار والحراره والعبص في الباذنجان والعدوس في التفاح
والعذوبه ان العارض بعض ظاهر اللسان والعفص بعض ظاهره وباطنه والعاسه المعدود في العلوم من مثل ما في اللحم والخبز
وقد حال البنه لما لا طعم له اصلا كالدقطا والحس بطعمه لا يحلل عنه شيء محالف الرطوبه اللعابيه الا بالحل كالمذوق فصل
ان هذا سر الذي يعد في العلوم مطلقا ما فيها ان لحم العدد ما ذكر مركب من الموار والعاسه لا مرار محضة النوع
الخامس السموما ليس فيها محل بحث واعلم ان احد اسم الاوصاف اعني السمر والسموما والملوما والمذوقات
والسموما على الانواع الخمسه من الكتب مل جعلوها عمدته لانه الاصح لما فيها من بحث اللمع متعاونه في الوقوع على الكتب او اقل الحل
او علمها فصاعدا في كون مصادر بها موضوعه لذلك النوع من الادراك كالابصار والسماع اولما مضى له كالذوائق
في معاملة الصرب الورد والحمرة وسمع الصب لا معونة وليس الحر لا لينه وذوق الطعام وعلاوته وشمت العنبر
ورائحه القسم الثاني اي من الاقسام الاربعه للكتب الكتب الجمعه بدوات الانفس الحواله معنى انها انما تكون من
مل الاجسام للحوان دون الصاف الجماد فلا يسع شوب بعضها بعض الجمادات من الواجب وغيره على العاملين بشوب
صوالحي والعلم والعدد ونحوها للواجب لا يحلو بنا من حس الكتب والاعراض ثم الكتب النفسه ان كانت واسعه سميت
ملكه والا فالحال فالعامر بهما قد لا تكون الا بعارض بان تكون الصفه حالا ثم تقر بعينها ملكه كما ان الشخص من الاسان يكون
صبيا ثم يصير شيخا وعلى ذلك فان كان نسبي الى اليوم ويسع في بعض العبارات له موذلك البعض بعضه فليس كذلك حسب
الجمعه للمقطع صار العوارض المشخصه فمنها الحق يسمى بعض الحق في حوالة مع وما هو الحي من الاجسام فصاعدا فتلعب
العبارات في بعضها ما لا مرجه اختلاف في جمعها مل مرجه غير الاطلاع عليها والسعر الاباعتبار اللوازم والآثار
فصل من صوسعه الكره والحس مشروطه ما عتدال المزاج والعقد الاخر للبعض على ما سوى السعي للاحرار وصل في
من عداء لعوا لحي والحركه وكل عدا سوا المراد بالاول لسعي الحس والحركه وفصل في جمع اعدال النوع وبعض عنها
سائر العوى الحواله الى المذكره والحركه على ما سبق بعضها وبعض اعدال النوع سوان لكل نوع من المركبات

العنصر مزاجا خاصا سواصلح الامزجة بالنسبة المحسنة اذا خرج عن ذلك المزاج لم يكن ذلك النوع ثم لكل صنف من ذلك
النوع ولكل شخص من ذلك الصنف مزاج يخصه سواصلح بالنسبة اليه يسمى اعتدال النوع والصنف والشخص
ولمقدار ما ده معين وهيئ مدركي في تلك المزاج فاذا حصل في المركب اعتدال ما من نوع من انواع الحيوان قام عليه
من الحس ما يحفظ به مادام تلك الهيئة والبنية والقوى المحركة كحفظ المنافع ودفع المضار لكون الحس
مشروطا باعتدال المزاج وبقاء النوع الحس والحركة صفتان مختصتان بالمفرد وكذا سائر القوى الخاصة
بخلاف الحس لكن هذا اسم لتوشمان الحس بقاء لنوع الحس والحركة لانهما قائمتان في اشخاص الحيوان جميعه
واحده لعدم من مختصة بتلك الحس مختصة بقاء لما استدلوا على مغايرة الحس لنوع الحس والحركة ولنوع التغذية
الحيوانية بان الحس موجود في عضو المفلوج للحيوان من غير حس وحركة وفي العضو الذابل من غير اعداء واغير من بان عدم الادراك
والحركة وعدم الاعداء لا يدلان على عدم قوة الحس والحركة وعدم في التغذية لجواز ان توجد القوة ولا يصدر عنها
الاثر لمانع من جهة الفاعل واحتجاج بان القوة ما يصدر عنه الاثر بالفعل عنى انا نريد بان القوة التي يصدر عنها بالفعل آثار الحيوة
كجملة التصور المعبر عنها بالناطقة والقوة التي يصدر عنها بالفعل الحس والحركة والتغذية غير مادة فلا تكون من هذا
شيء كلام تخصص المحصل ولست معها ان القوة اسم لما يصدر عنه الاثر بالفعل فانه تمام السلطان كما في موجود صرح بان في العضو
المفلوج قوة الحس والحركة مادة لكنها عاجزة عن الاحساس والحركة نعم سوء ان يقال لم لا يجوز ان يكون بقاء جميع تلك
الآثار قوة من الحيوة وقد يجيء من المعنى بخصوصه الملائم لكن الحيوة ان يعامل المعنى المسمى بالحيوة للحي البارية والباقية
وغير ما من المعنى الحواسه والطبيعة مما لا يحتاج الى البيان وعندما لا شرط ذهب جمهور المتكلمين الى ان الحيوة المعنى
المسمى بالحيوة ليست شرطا ما عدا المزاج والبنية والروح الحيواني للقطع بالامكان ان يخلقها الله في البطاريق في
الجو الذي لا حيوة والمراد بالبنية العضو المؤلف من العظام الاربعة والروح الهوائي جسم لطيف كائن يتكون من لطافة
الاخلاط متصعد من الجوف الايسر من القلب وسري الى البدن في عروق نابتة من القلب تسمى بالشرايين وذهب الفلاسفة
وكثير من المعتزلة الى ان اعتدال النوعي وعدم ضرر ان الروح في العضو شرط وربط تمتع عوده وورد ان عامة الدوران
في البعض الاشرط لبحث يمتنع بدون تلك الامور واستدل بعض المتكلمين على امتناع كون الحيوة مشروطة بالبنية بانها
اذا اشرطت فاما ان يوم ما لجزء من البنية حتى الواحدة فيلزم عدم العرض بالكثير من محل واحد وهو محال وامان يوم بكل
جزء جزء وهو ايضا ان يكون العدم بكل جزء مشروطا بالقدم بالاخر فيلزم الدور اولا فيلزم الرجحان بلا مرجح لما مر في الاعراض
واعاد بعضهم الحيوة لا محالة بل لا يجوز ان يوم بالبعض بعض الاجسام مرجحا في الخارج لما مر فيكون الحي هو كذلك البعض لا
البعض المؤلف واجيب عنها بوم بالمجموع الذي هو البنية المؤلفة وليس بتمام فيلزم العرض بمحل على ما سبق او يوم بكل جزء
جزء ويكون اشراط كل بالاخر نظرا لمجموع دون العدم فلا يلزم الدور الخ او يكون قاعدا سبق الاعداء مشروطا بقيام
جزء ما لا دون غيره عكس لمرجح يوجد في الخارج وان لم يطلع عليه لاحتمال ان يكون الحي غير مشروط بالبنية حتى يحكم بالاعداء
الاخير من غير مشروط لما يلزم من عدم اشراط عدم الحي بعدم ما لا محالة لا يستلزم عدم اشراط بوجود الجزء الاول الذي

الوجود الاشراط الاعداء على ما مر سبق ويلزم الحي بالبنية وفرق الاعداء ما مر في المزاج ٤

الذي يحق البنية والموت زوال الحيوة وسمي زوال الصفة عدميا حاصلا بالفعل وعدما سمي ما قبل له عدم الحيوة
عاما سماه اي عما يمكن من امره وصفة الحيوة بالفعل وسمي عدم ملكة للحيوة كما في العمى الطاري بعد البصر لا كالعمى الاصلي والاعم كون عدم
الحيوة عن الجسم بحيث اسمه واده الحيوة بحيا معلى هذا لا يكون الموت عدميا وقيل هو كيفية ضد الحيوة فيكون وجوديا وعلى هذا ينبغي
ان يكون مراد من قال ان الموت فعل من اضداد الحيوة اذ الملك يسمى فعلا والحيوة بمعنى الجسم من غير حرج واجيب بان العدم الاصلي وفعل العدم
على الكيفية المضادة يسمى على ان المراد به الاثر الصادر عن الفاعل اذ لو اريد به الاثر على ما هو الظاهر لكان ملك تنتفي الاماتة لان الموت
وقد يستدل على كون الموت عدميا بقوله تعالى خلق الموت والحيوة فان الضد لا يوصف بكونه مخلوقا ويجاب بان المراد بالخلق في
الآية التقدير وهو يعم الوجودي والعدمي جميعا ولو سلم فالمراد بكل الموتى احداث اسبابه على حد قوله تعالى وهو كثيرا في الكلام
وهل يعمها وان كان خلاف الظاهر كاف في دفع الاحتجاج ومنها اي من الحجج التي الادراك وقد سبق بيد من الكلام
فيه والذي اصنعه على راي المحصلين من الفلاسفة ان صحة ادراك الشيء حضوره عند العقل ما يعنيه او بصورته المرتسمة او الى
اداته المرتسمة في العقل الذي هو المدرك او آلته التي بها الادراك وبعد ما يقال في الاشارات ادراك الشيء ان يكون حاصلة
مغايرة عند المدرك بشاهد عليها به مدرك على ان المراد بمثل الحاصل حصول ما ينتهي او مثالها سواء كان لشيء مغاير عائن
او غائر في محله او محصلا انتزاعيا وسواء كان مثل صحة في ذات المدرك او آلته والمراد بالمشاهدة ما يعم الحضور وهو ان يشاهد
عليه مدرك ينتهيه على ان ذاته الادراك الى ما يكون غيره له فيكون ارتسام الصورة في ذات المدرك والى ما يكون حالة فتكون في
محل الحس كما في الابصار فحصول الصورة في الرطوبة الجليدية او في الحافظة كادراك الحس المشترك لحصول الصور الحاصلة
في محل معين والمراد بالمشاهدة مجاز الحضور على ما سوى اللغوي للابصار او ادراك ما هي الشيء الحاضر هي على ما هو المتعارف
لعدم صحة التفسير بهم تقسيم العالم في حالة الادراك العقلي بكرا ادراك الحس بكرا ادراك الخيال كما يقال سوء حضور عند المدرك حال الحضور
عنده لان مادة الادراك العقلي سواء المدرك وفي حالة الادراك الحسي بكرا ادراك الخيالي حين كان مدركا حضورا عند المدرك
وآخر عند الآلة وليس كذلك بل الحضور عند الحس سواء الحضور عند الحس والحضور عند العالم انما اذا ادرك شيئا فالخيال وفي ايصال
لما حال لم يكن في نكاد صحة النظر هنا بحصول امر لم يكن للابزوال امر كان وما دام الادراك الاعتبار والحضور المدرك الحس عند العقل
وليس كذلك بوجه في الخارج اذ كثيرا ما يدرك بالوجود في الخارج من الاعدام بل المستحيلات وكثيرا ما يوجد الشيء في الخارج و
لا يدرك العقل مع تشوقه الكامل بوجوده في العقل بحيث لا يحصل فيه اثر يناسب ذلك الشيء بحيث لو عدم في الخارج لكان اما
وجدا المعنى بحضور الصور وحضورها عليها وارتسامها وحصول العين لها وكذلك لا يفهم من ادراك الشيء سواء
والاعراض بان الادراك صحة المدرك وفي صحة الصور عما لا يلتفت اليه عند المحققين سواء جعلنا الادراك مصدرا للفاعل
او المفعول والاعراض بان ذكر المدرك وتمايز مدرك وغيره الادراك دورا فانا نريد بالمدرك الشيء الذي حال له المدركية وهو
الادراك وان لم يوجد صحة عدا الوصف وقد يجاب بان عدا الحس موجودا للادراك حال ما يحسنا ونعلمها المعنى المشترك الادراك
الواضح عند العقل بحصول اشارة الى ما ذكروا من ان الشيء المدرك اما ان لا يكون حاضرا عند المدرك او ان يكون حاضرا وحاضر
واما ان يكون حاضرا وحاضر فاما ان يكون حاضرا دائما او غير دائم فالاول يكون صحة الحضور عند المدرك نفس صحة الوجود في الخارج

ونكون ادراكه اما والعالم يكون صورة منتزعة منه والعالم يكون صورة متحصلة في العقل غير منتزعة الى الامر الخ حتى نفسه
خارجة لكونها صورة لما هو موجود في نفسه كادراك المفارقات اولا للخارج ولا نفسه اصلا كادراك المعدومات واعترض على
الاول بوجوه احدها انه يقتضي ان يكون ادراك الاصل نفس ذاتها وصفاتها دائما لدوام الحضور واللازم باطل لان كثيرا
من الصفات مما لا يطلع على انتفائها وما يقتضيها الا بعد البحث والعامل واما الكلام في ان نفس الاصل ولا كذلك يكون هذا ذهولا
عن العلم بالعلم لانه انما يلزم دوام علم النفس بنفسها دوام حضور ذاتها وصفاتها ان حصول الشيء للشيء وحضوره عنده يقتضي
مغايرة المضاف ضرورة فحضور علم الشيء نفسه وعالميتها ان النفس اذا كانت عالمة بذاتها وصفاتها كانت عالمة بعلمها بذلك
وعلم علمها الى غير نهاية معلوم عند نفسها بالفعل واجيب عن الاول بمنع بطلان اللازم وسنذكره وعن الثاني
بان المغايرة الاعتبارية كافية في الاضافات المتعلقة بمتعلق واحد وحاصله ان مضاف الشيء واحد هو
ذلك الوجود المدرك وليس نفسه من حيث يعتبر مشهودا يكون عالما ومن حيث يعتبر شاهدا يكون معلوما ومن
حيث يعتبر مشهودا يكون عالما ومرجعه الى ان وجود الشيء اعني حصوله وحضوره لا يزيد عليه بحسب الخارج ولما بين حصول الشيء
اثنان الى فرع اعتبار العقل للاثنين وغيره منها ان العلم لو كان بحصول الصورة المساوية الى ما يعني ماهية الشيء لزم
حصول الجراح والاستدارة في نفس المدرك حال مشاهدته وكذا جميع الكيفيات وتوالي فساده
بديهي واجيب بمنع الملازمة عند تصورها وجواز ان الحار ما دام موجودا في الجراح لا صورته والمعلوم
وكذا جميع الصفات والفرق بينها ظاهر فان الموجود حقيقة مكتنف بالعوارض فاعلم للصفات الخارجة والصورة كذلك مجردة
لا تتحقق الا كذلك ولا توصف عليها الآثار وهذا اولى واتم للجواب عن الثاني وقد اجيب ايضا بمنع كون الشيء اذا وجد في الخارج
كان اياما مع الماهية والحصة كما يطلق على الصورة المعقولة فكذا على الموجود العيني وبهذا الاعتبار يقال ان
الحاصل من العلم مساو وما ينتهيها وما ره او بحسب ما ينتهيها فصلاح المساواة وجواب آخر وسنوان حصول الشيء
للشيء يقال لمعان متعددة كحصول الكل لاجزائه وبالعكس وحصول السواد للجسم وبالعكس وحصول السرعة للحركة وحصول
الصورة للمادة وبالعكس وحصول كل منهما للجسم وبالعكس وحصول الكاغذ لما حفر عنده وهو معلوم لنا فالمراد
وبمعنى كونه حصولا لها وانها لم تعد على التعبير عن حصوله بغير كونه ادراكا او علما او شعورا او احاطة بكنه الشيء
او بما يحيي بعده العقار وبهذا اعني لكون الحصول الادراكي معاندا للحصول العرضي للمحل المستلزم للاتصاف
فلا يلزم من ادراك المعاني التي تكون من صفات النفس كالانواع الكم والجود والنخل وجود تلك الصفات النفس بها لانها
الحصول الاتصافي بحيث يلزم ذلك فيما لنفس من صفات النفس الاتصاف بها كالجراح والاستدارة وجود ذلك
واما الكلام في ان الحصول الاتصافي مما يستلزم الحصول الادراكي حتى يلزم دوام تعقل النفس لصفاتها على ما زعموا
فلم ابهم لم يبنوا ان ذلك حتى على تجرد الحصول الاتصافي كاف في ادراك النفس صفاتها او على تجرد المستلزم للحصول
الادراكي والحق ان الكل موجود غير حاصل سوى الصوت وما ذكروا من انه لو كان كذلك لزم في ادراك النفس
لذاتها عدم الغائب من الصوت وفي الصوت وصفاتها اجتماع المثلين مدفوع بما مر من المغايرة بين الصوت

نفس ذاتها و

ليس مح

والصوت وبان العالم المانع من الاجتماع انما هو بين المتماثلين ولو سلم فمطلق الحصول الاتصافي وما لم اذا كان الحصول الادراكي
غير الحصول الاتصافي لم يحتمل كون الحصول الاتصافي لما من شانه الادراك مستلزما للادراك كان عدم استلزامه فيما
ليس من شانه الادراك كحصول السواد للجسم اولى فلا يرد ما ذكره الامام من ان الادراك اذا كان نفس الحصول كان المدرك هو الحاصل
لما حصول الحجر الحار مدركا للحرارة ومنها انا نعلم قطعا ان المدرك بالحس او العقل هو الوجود العيني كهذا السواد
وهذا الصوت والانسان فالمعقول ما هو مثال شبح من الوجود لانفسه بتوسط والجواب انه لا نزاع في ان المدرك هو
الوجود لكن ادراكه عبارة عن حضور صورة منه ومثال عند المدرك لحصولها فيه او في آلته ومنها انكم تجعلون المدرك
للمحسوسات هو النفس او الحس المشترك مع ان حصول الصورة ليس فيهما بل في الخيال وغيره من الآلات كالرطوبة الجليدية للبصر
فلو كان الادراك هو الحصول لكان المدرك بالذات هو الخيال والجواب اما بالانحلال ادراك المحسوسات هو الحصول في الآلة بل الحصول
عند المدرك للحصول في الآلة فالملازم مدفوع بما يدفع به اعراض آخر وسواء لو كان وجود الحضور عند الحس على ما هو المراد فانه يجدي
كفاية في الادراك لكان الخارج الذي لا يتصف النفس مدركا وليس كذلك ومنها ان الصورة العلمية عرض قائم بالنفس وقد
جعلتموها مطابقة للوجود العيني الذي يمكن جوهرا في نفسه مباينة وامتناع كون العرض مطابقا للجوهر ونفس مباينة معلوم
بالضرورة وايضا جعلتموها كلية مع ان كون العرض القائم بالنفس الجزئية جزئيا ضروري وايضا تجعلون العلم نادرة حصول الصورة
ونادرة نفس الصورة مع ظهور الفرق بينهما والجواب ان الجميع هو كون الشيء الواحد شيئا واحدا جوهرا وعرضا وكليا وجزئيا
واما عند اختلاف الاعتبار فلا كون الصورة المعقولة عرضا من حيث كونها في المحل قائمة بالموضوع الذي هو النفس لانها في
كونها جوهرا من حيث ايجابها ماهية اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع واما المستحيل كون الشيء جوهرا وعرضا في الخارج
بمعنى كونها ماهية اذا وجدت في الخارج كانت في موضوع ولا في موضوع وكذا كونها جزئية من حيث قيامها بالنفس الجزئية
لانها في كليتها من حيث مطابقتها للافراد الكثيرة بمعنى ان الحاصل في العقل من كل منها عند التجريد عن العوارض كون تلك الصورة
بعينها لا نسبة الحصول الى الصورة في العقل نسبة الوجود الى الماهية في الخارج فكما ان ليس للماهية كون في الخارج ولا يلزم منها
المحال الوجود كون آخر حتى يلزم منها اجتماع المثلين المحال كذلك ليس للصورة كون في العقل ولا يلزم منها المحال كون آخر
واما الزيادة بمعنى ان المعلوم من حيث هو معلوم مركب فعند الاعتبار يصح حمل العلم ما ره على الصورة وما ره حصولها
فان قيل لا ارتياب في ان العلم عرض موجود في الخارج بمعنى حصولها في النفس حصولا متأصلا موجبا للاتصاف كسائر صفات النفس
والصورة ليست كذلك لان حصولها ايا في النفس وحصولها منها ليس حصولا اتصافيا فاصل حصول العرض في المحل على ما سبق قلنا
لانا لا نقول عند الاستدلال على اكثر الاشكالات الموردة على كون الادراك حصولا وغاية ما لكن ان حال الصورة قد تؤخذ
في مثال الحصول نفسها فتكون عرضا قائما بالنفس حاصلا لها حصولا متأصلا اتصافيا فتكون موجودا عينيا كسائر صفاتها
وقد تؤخذ من حيث ان الحصول غيرها فتكون صورة وما هية للموجود العيني الذي يمكن ان يكون جوهرا فلا يتصف النفس بها ولا على
سبيل الحصول حصولا متأصلا ومن بعد الاعتبار ومفهوم لا حظ له الا في الذهن وانما الطائل المعلوم عليها بجزئية العلم ما له في
العقل ان نفس الصورة ثم هو شيء انما يعقل ويلحظها احكام وعوارض الكائنة بها في الخارج من المساواة بالمعقولات

على التشبيه بالاولين ٢

النافلة وبهذا الاعتبار يصح جعل الكلية من عوارض المعلوم كما تجعل من عوارض المفهوم واما المعلوم الذي هو مالة الصورة اعني
الموجود العيني فلا يتصف بالكلية الا بمعنى ان الحاصل منه في العقل كلي وذكر في المواقف عن الحكماء ان الوجود في الذهن هو العلم
والمعلوم وان معنى كون الانسان كليا هو ان الصورة الحاصلة منه في العقل المجرد عن المشخصات كلية اي ان المعلوم بها كلي ثم قال
وهذا انما يصح على راي من يجعل العلم والمعلوم من الصورة الذهنية ويجعل الامور المعلومة اوصافا في غير العقل والا لكان للعقل
حصول في الخارج فيكون كليا وانت خبير بانه اذا اريد بالمعلوم الصورة الذهنية لم يكن بين الوجهين فرق ولا النزاع
معنى والمتكلمون يعني ان من لم يقل بالوجود الذهني وحصول الصورة جعل العلم اما مجرد اضافة وهي بين العالم و
المعلوم واما صفة لها تلك الاضافة فالصفة العلم والاضافة العالمية واثبت القاضي وراء العلم والعالمية احوالا
فتكون ههنا ثلثة امور ولكل منها فيكون اربعة وعلى هذا افاضل ما يراد بالادراكات فان اورد عليهم علم الشيء بنفسه فانه
النقل بالنسبة الى الامر ... ان الاضافة كافية على امر في حصول الشيء للشيء ثم يرد عليهم العلم بالمعدومات من المحالات
كثير من الاشكال الهندسية والمحالات كالجمع بين الضدين والتي منعها الخلف فانه لا تحقق لها في الخارج ولا اثبات في الذهن امكان
الاجتماع بينها وبين العالم وما هو من امكان يجمعها فانه لا يجمعها على سواء لا في الخارج او عين ما هي الاحوال الغائبة عنا
فمرددي البطلان من المستوجبات لانها عادة في اثبات الصورة الذهنية في العلم بالمعدومات لانا نعقل الادراك معنى
واحدا لا يختلف الا بالاضافة الى المدرك والمدرك فاذا علم انه عرض الاشياء في موضع علم كونه كذلك مطلقا فان قيل
العلم بالمعدومات يرد على القائل بالصورة ايضا لان الصورة انما تكون لذي الصورة لا للمعدوم المحض فاما ان يكون في
الخارج فلا يكون معدوما والكلام فيه او في الذهن فيكون صورة من المعدوم امر هو الصورة وامرا اخر له الصورة ويتوسط الى
واحد فلنا الشيء في الذهن الا اخرا واحدا هو الصورة ومعنى كونها صورة للمعدوم انها بحيث لو امكن في الخارج تحققها
وكون ذلك المعدوم لكان اياه ثم انها من حيث قيامها بالذهن وحصولها فيه علم نفس الشيء من حيث انها وما يتبعها
المعلوم اعني مع قطع النظر عن قيامها بالذهن معلوم له وجود غير متاصل في هذا على الوجود فان العلم ما في الذهن و
المعلوم ما في الخارج كما مر ولهذا اندفع اشكال الوجود الذهني بان الصورة انما تكون علما اذا كانت مطابقة للخارج
وذلك ان هذا انما هو في صور الاعيان الخارجة. واما المعدومات فمن الاعتبارات في غيرها فمطابقتها ما ذكرنا
هذا وفي بعض المواضع من كلام ابن سينا اقرارا بان العلم بالممتنعات ليس بحصول الصورة لانه ذكر في الشفاء ان المستحيل
لا يحصل له صورة في العقل ولا يمكن ان يتصور شيء هو اجتماع النقيضين بل يتصور المستحيل اما يكون على سبيل التشبيه بان
يعقل بين السواد والحلاوة امر هو الاجتماع ثم يقال مثل هذا الامر لا يمكن بين السواد والبياض او على سبيل النفي
بان يحكم العقل بانه لا يمكن ان يوجد مفهوم هو اجتماع السواد والبياض وعلى هذا حمل صاحب المواقف كلام الى
هاشم حيث جعل العلم بالمستحيل علما لا معلوم له بناء على ان المعلوم شيء والمستحيل ليس بشيء ورد لا يرد اعتراض الامام
بانه ما قصد الا معنى للمعلوم سوى ما يتعلق به العلم ولا حاجة الى ما ذكره الآمدي من ان ابا هاشم اصطلح على ان المعلوم ما يتعلق
به العلم من الاشياء البحث الثاني للاحساس ادراك للشيء الموجود في المادة الحاضرة عند المدرك على هيئات مخصوصة

مخصوصة محسوسة من الاين والوضع ونحو ذلك والتخيل ادراك لذلك الشيء مع الهيئات المذكورة لكن في حالتي حضوره
وغيبته والتوهم ادراك لمعان غير محسوسة من الجسمانيات والاضافات مخصوصة بالشيء الجزئي الموجود في المادة والتعقل
ادراك الشيء من حيث هو هو لا من حيث هو شيء اخر سواء اخذ وحده او مع غيره من الصفات المدركة بهذا النوع من الادراك
فللاحساس شروط ثلثة احضار المادة واكتناف الهيئات وكون المدرك جزئيا والتخيل مجرد عن الشرط الاول
والتوهم مجرد عن الاولين والتعقل مجرد عن الجميع بمعنى ان الصورة المكونة مجردة عن العوارض المادية الخارجية وان لم يكن بد من
الاكتناف بالعوارض الذهنية مثل تشخصها من حيث حلولها في النفس الجزئية وصيرورتها عرضا وحلولها في تلك النفس مقارنا
لصفات تلك النفس وفي كون هذا من العوارض الذهنية كلام عرفته فيما سبق وعند الشيخ ابي الحسن الاشعري
الاحساس بالشيء علم به فالابصار علم بالمبصرات والسماع علم بالمسموعات وهكذا البواقي ورده الجمهور بانا نجد
تفرقة ضرورية بين العلم التام بهذا اللون وبين ابصاره وهكذا بين العلم بهذا الصوت وسماعه وبين العلم بهذه الرائحة و
شمها الى غير ذلك واجيب بانا لا نسلم انه لا معنى للاحساس الا حصول العلم به بطريق اخر ولو سلم فيجوز ان يكون علما مخصوصا بالنفس
والاعتبار او النوع ودفع بانا لو لم نعلم الا مكان يحصل علم اخر فمردد في كيفية الحكم عليه بعد تمام الاحساس
ايضا او تماثلها فان مقصود الجمهور نفي ان يكون حقيقة ادراك الشيء بالحس هي حقيقة ادراكه المسمى بالعلم بحيث لا متفاوت
الا في حصول كالعلم بالشيء بطريق الاستدلال والالهام او الحدس وانما يصح لو سلم كونهما نوعين كلمتين تحت
الادراك فيصير البحث لفظيا مبنيا على ان العلم اسم لمطلق الادراك او النوع منه والحق ان اطلاقه على الاحساس مخالف للعرف
واللغة واما ما هو الغرض من الادراكات فقد يحصل ادراك الكلي او ادراك المركب فيسمى ادراك الجزئي او ادراك البسيط مرة وقد يسمى
العلم بانواع اقسام التصديق على اليقين منه ومنها جعل الجزم والمطابقة والثبات فيسمى غير الجازم ظنا وغير المطابق جهلا
مركبا وغير الثابت اعتقاد المقلد وقد لا يعتبر في الاعتقاد المطابقة فيقسم الى الصحيح والفاسد وقد يطلق على مطلق
التصديق فيعم العلم وغيره وقد يراد بالظن ما يشمل معنى الظن العرفي بان الحكم بامكان النقيض فان كان مرجوحا لكن
الظن هو ان المعتبر في النقيض ان لا يكون بحيث لو اخطر النقيض بالبال يحكم بامتناعه وفي الظن لو اخطر يحكم بامكانه حتى ان كلا
منهما اعتقاد بسيط لا مركب من حكمين واعترض على اعتبار الثبات في اليقين بانه لا يقبل غير الزوال فربما يكون اعتقاد
المقلد كذلك في انه لا يقبل امتناع الزوال فالمعنى من الظن بانه ... لا يرد عل الذهن عن تعين جانبه فيشك فيه بل ما يحكم
بحلافه وظاهر انه ان اريد بالوصول بمجرد عدم الحضور بالفعل عند العقل ... مكان طريان الشك ثم وان اريد الزوال
بحيث يتحرى الحصول واكتسابه فلا ... باحكام النظر وكل حكم بامتناع التقليل في اليقين دائم فيما فالمعترض
على ذكر ما يحصر في العلم والجهل المركب الا اعتقاد الصحيح والظن ان غير الجازم لا بد ان يكون بحال لا احتمال وانتم لكم
اعني حصول اليقين اذ عانا لو وقع الشبهة او لا وقوعها لان الشك مرة دون الوقوع وقد جعلوا وما ذكر لا يتم في
محل الذي ان غير الجازم اما ان يكون راجحا فظن او مساويا فشك او مرجوحا فوهم يعني بالظن والوهم هاهنا الطرف
الراجح والمرجوح وكلاهما يتصور لا حكم معه اصلا فان قيل المراد بالشك الحكم بتساوي الطرفين عند العقل قلنا هذا تصديق

ل
انا ح

كون احد الاقسام الاربعة عنزله وكيف ما شاكل فى كذا والذهول شرا الى الفرق بين السهو والنسيان وبالعرف
منهما وبسعيهما الى العلم بسبب الموت الى الحق بعنى انهما عدم ملكة العلم مع خصوصه قد الكريمان والسكاكى علم ملكة للعلم
المصدرى فيكون جعلا بسيطا مقابلا للجهل وان كان علما من حيث المعنى والمراد والجهل المركبى فى الاعتقاد الجازم الغير المطابق
وعلى كل لا يصح جعل فى الواقع مع الجهل بانه حاصل به مضاد للعلم لصدق احد الضدين عليهما لكونهما بحيثيتين صحيحتين احدهما
لذاتهما والاخر منهما مطابق وجود شئ ليس بعلم احدهما العباس الى بعلم الاخر وقال المعتزلة بمانعتهما وان الجهل ضد واحد
والاختلاف انما هو بالعارض اما اولا فلانهما لا يختلفان الا بمخالفة الواقع ولا مخالفة وذلك خارج لان السهو لا يدخل
فى حصة المتنسبين والاختلاف بالخارج لا يوجب الاختلاف بالذات واما ثانيا فلان من اعتقد ان مدافع الدار فى الدار الجهل النهار
وقد كان فيها الى الظهر ثم خرج كان له اعتقاد واحد مستمر لا اختلاف فى ذاته مع انه كان عالما ثم صار جهلا والجواب ان المغايرة
والمخالفة بين صحيحتين انما تكون بين العلم والجهل والاختلاف لا يستلزم الاختلاف بالذات وبالغير بحيثية وكيف
تتوقف على المنع اى لم لا يجوز ان الاختلاف بالعارض لا يوجب الاختلاف بالذات وانما يكون كذلك لو لم يكن لازما ولم لا يجوز
واحد من الاعتقادات على الجزم فى الدار والجزم بعدمه وجه وجه جهل المبحث الثالث العلم اما قديم
لاستحالة العدم عليه او حادث بعد العدم وهو علم الخلوق والحادث ملكة الاولى ما يكون بالنوع الخفيف
هو الاستعداد للعلم وحصوله للضروريات يكون بالحواس الظاهرة والباطنة كما سيعاد من حس الانسان بدنه الذى فى
وجدانه العلم بان كل واحد جزء وعلى هذا العباس والنظريات تكون بالضروريات بان يرتب فيكتسب النظرى
والعلم الاجمالى كمن علم مسئلة يعقل عنها مسئل ما يحضر الجواب فى ذهنه دون غيرها بتفصيل وحقيقة حال
البسيطة اجمالية من حيث عدم حصول المركبات والعالم العلم التفصيلى وهو حضور صور المركبات بحيث يعرف احوالها
متميزا بعضها عن بعض ملاحظا كل منها على الانفراد وذلك كما اذا نظرنا الى الصحيفة ونحوها فلا شك انا نجد حالة اجمالية
من الابصار ثم اذا حدقنا النظر وابصرنا كل حرف على الانفراد حصل لنا حالة اخرى مع ان الابصار حاصل فى الحالتين
فالاولى تعرف العلم الاجمالى والثانية تعرف العلم التفصيلى وبعد امعن معنى كلامهم ان العلم ما لم يستلزم العلم ما لم يستلزم العلم ما لم
كمل اجمالا لا تفصيلا واعترض الامام بان الحاصل فى العلم الاجمالى اما ان يكون صورة واحدة فلا بد ان يكون المحل
المجمل صورة واحدة مطابقة لكل منها على ما سيجئ واما ان يكون صورا متعددة لكنك
المحل فيكون العلم التفصيلى بها حاصلا وعامة العرف ان حال ان حصول الصور ان كان فى واحدة فعلم اجمالى
وان كان على ترتيب زمانى بان يحضر واحد بعد واحد فتفصيلى لكن هذا لا يكون الاجمالى مرتبة متوسطة بين النوع
الخفيف والعلم المحض التفصيلى على ما زعموا ويمكن الجواب بان الحاصل فى الاجمالى صورة واحدة بخلاف الكل من غير
ملاحظة لتفاصيل الاجزاء وفى التفصيلى صور متعددة ملاحظ كل منها واحدا من الاجزاء على الانفراد وفيهم بعضهم
من العلم الاجمالى مجرد عن الشئ عند العقل وبين التفصيلى لذلك ومع العلم بتغيره وقد سبق الكلام فى ان العلم ما شئ
هل يستلزم العلم بالعلم مرة فى ذاته على تعدد الاستلزام هل يلزم من العلم شئ واحد عرضا معه شاء على تعلق العلم

بتعاير

العلم بالاسباب وباسباب الامتياز وعكسه الى غير النهاية المبحث الرابع قال الامام لا كون احوالات العلم
الذهنى كسبيا وبالعكس لان كون معلوم الموضوع والمحمول كما فى فرض الدرس بالنسبة منهما ومعلوما بالنظر امر
ذاتى له والدال الاول وصدايح الجود المنع على عدمه الاولى بخص بالاولية وذكر الامدى وغيره ان اكتساب
النظرى مرة ويا جاز اعتقادا بان يخلق الله فى العبد علما ضروريا متعلقا بما يتعلق به علم النظرى والمعتزلة عولوا
فى الجواز على كاسبى العلوم وهو الوقوع فما يكون مكتسبا كالعلم بالله وصفاته لما يلزم التسلسل بعبر المقصود والوقوع
ممنوع وقوعه من احد فان قيل واللازم من الجواز دون الوقوع فلا يلتئم بين كلامهم ان فى العلم بالله الانقلاب
جائز ليس بواقع بل انه حاصر بطرا الى كونه علما واما ممنوع وقوعه لخارص من خارج سوكونه مكتسبا وانما الاحتلاب الضروى
بطريق الجزء العاشر فى بحث المتكلمين لان العلوم متى تنسى اى بما علم سبقه الما عدد ساء على كون البحث بالعلوم الشاملة
الحاصل بواسطة الحصول عن العوارض التى ليست بعض الذات واذا كانت متعلقة وحكم الامثال واحد جاز على كل منهما
ما جاز على الاخر كما جاز على الاساسة التى فى زيد ما جاز على التى فى عمرو بالنظر الى نفس الاساسة قال فصل قد سبق ان التصور
والتصديق مختلفان بالجنس فكيف اتجه ارادة العلم ما هو احد اقسام التصديق على ما اشتهر فيما بين المتكلمين واورد على ان جنسه
الكل هو الصفة الموجبة التمييز على ما سبق او ارادان التصورات عما شئ وذكر التصديقات محصور على الضروريين من كل
منهما ان سلمنا النظرى منه والجواب نقول سلمنا ان ورد ما الجواز قدم الاجماع اعلما فجوابه الى نفس
لا نسلم جواز ان عسع بواسطة العوارض والخصوصيات على النعوت الاخر وان اريد عدم الاسماع نظرا الى
ماهية العلم فهو ممنوع وما ذكره الامدى من انه لو سلم الى نفس فلا سلم فى الاختلاف بالنوع والشخص فلعل التنوع و
التشخص يقع ذلك بين على انه فهم من الى نفس الاشراك فى الجنس على ما هو مصطلح العلماء نسلم ولا ادرى كيف يتجه عليه
مصطلح المتكلمين وان سلم العام لا يحصل الا شراك فى الجنس دليلا على ان كل علم يشارك من المشاركين ما لا يشارك على الاخر و
الجمهور على ان الضرورى لا يكون اكتسب نظرا والا لزم جواز حصول الجهل عنه مع التوجه والالتفات وجاز سراية
حصول الضروريات لان ذلك لوازم النظريات وعلى هذا لا يرد الاعتراض بان الضرورى قد لا يحصل لفقد شرطه واستعداد
الالهام انما عولوا فى استحالة الجهل عن الضرورى على الوصفين وقد ضعف لان غاية الدلالة على عدم الجهود استحالة
سلما لكن لا حاجة فى ان الجهل الضرورى لما عتنع ما دام ضروريا وبعد الانقلاب لا سبى هذا الوصف وذهب
امام الحرمين وواحد من العاصى الى انه لا يجوز فى ضرورى سوى شرط الكمال العقل الذى به يسهل الاكتساب النظريات
لانه لو انقلب نظريا لكونه شرط الكمال وهو دور فان قيل هذا التعليل يعم ان العقل الاخر للعاصى هو الجواز
مطلقا اى فى كل ضرورى وعناده ظاهر الظهور استحالة النظرى بدون ضرورى فلما عدا الامام منع جواز الجهل
الكل من الانقلاب بحث لا سبى شئ من الضروريات لا جواز انقلاب كل على الانفراد والخلاف
قد حصلوا فى العلم الضرورى هل يستند الى النظرى ام لا يمسك المانع ما نعه لو استند اى يبتنى و
توقف على النظرى للموقف على النظر لزم توقفه على النظر فكون نظريا لا ضروريا منع يمسك المجوزان العلم

ما سماع اجماع الصدين ضروري وسوف على العلم بوجود هما لان الاجتماع واللا اجتماع فرع الوجود والحكم
مع بعلي العلم ما سماع اجماع الصدين ضعف لانه ان اريد انا لا نتصور اجتماعهما ولا حكم ما متناعه فمكابرة بل
ما فصه فان الحكم بعدم تصوره وعدم الحكم بامتناعه حكم بسعدي بصوره وان اريد انا لا نتصور شما سوا اجتماع
الصدين فما ذلك على سبل التشبيه كما سبي بعلا على الشفا فلا سرما المقصود لان حكمنا بان الاجتماع فرع
تماس السواد والحلو لا يمكن مثله تماس السواد والساس يوقف على العلم بوجودهما على الجواب مع ذلك فان كون
الاجتماع واللا اجتماع فرع الوجود على تقدير صحته لا يسعدي يوقف العلم بامتناع الاجتماع على العلم بالوجود
بل على تصور الصدين بوجه وسولا يدم ان يكون بالبطريق ربما يكون الصدين المستغني عن النظر فيه معولا الى النظر
في تصور الغريبين فان شيئ مثله ضروريا كان مستندا الى النظري فمن بهما قبل ان هذا نزاع لفظي يرجع الى
تفسير الصدين الضروري اما الذي لا يعود الى النظر اصلا او لا يعود الى النظري سرا لحكم وان كان لرجاء بالنظر
فالحق ان مراد المتكلمين بالعلم ما سوى اقسام الصدين بالضروري منه ما لا يكون حصوله بطريق لا يستدلال عليه والتنازع
سواء بل يجوز ان يتفق على علم حاصل بالاستدلال المبحث الخامس اسبق العالمون بالعلم العدم على اله واحد سعلق
لمعلومات متعدده واحتجوا بان الحادث قد سبق الشيخ وكثير من المعتزلة الى ان الواحد منه يمتنع ان يتعلق بمعلومين و
هذا سوا لمعنى بقولنا سعود العلم سعود المعلوم وذهب بعض الاصحاب الى انه يجوز وهل الامام الرازي الخلاف
مبنيا على الخلاف في سبر العلم انه اضافة ام لا وفيه نظر لان التعلق بهذا المعنى بداهة كل احد فيه فيجوز ان يكون للواحد
بمعلومات غير معدوده كالعلم العدم وحل الخلاف سوا التعلق بالمعدود على التفصيل وبين حيث انه كثير فلا يكون
التعلق بالمجموع المشتمل على الاحاد بعد القبيل ما لم يلاحظ الاحاد على التفصيل ويرد على الامام ان الجواز
الذهني اعني عدم الامتناع عند العقل بالنظر الى كون العلم صفة ذات اضافة لا يستلزم الجواز الخارجي
اعني عدم الامتناع في نفس الامر على انا نمنع الجواز ان سلم مدلل مع طارح كما قيل وان كان سمعا انه
ليس عدد اولى من عدد فلو تعلق بما فوق الواحد لزم تعلقه بما لا نهاية له وكما قال ابو الحسين البصري العاقل
في العلوم النظرية والا لدام احتماع النظري في علم واحد ضرورة ان النظر المؤدي الى وجود الصانع غير المؤدي
الى حدثه واجب سمع الدوام لجواز ان تكون المعلومات بعلم واحد حاصلين بنظر واحد اد الامتناع
في الحاصل بنظر واحد امور سعدده كما لا يخفى وسي المعارض وكون الحاصل علما لا جملا وكما قال القاضي وامام الحرمين
ان سمع ان كان المعلومان بحيث يجوز انكشاف العلم باحد هما عن العلم بالاخر والا لدام جواز انكشاف الشيء عن نفسه ضرورة
ان العلم بهذا العلم بداهة والتقدير جواز انكشافهما واجيب بانه يكفي في جواز الانكشاف كونهما معلومين بعلمين
في الجملة وهذا الامامي معلوميتهما بعلم واحد في بعض الاحيان وفي الانكشاف فان سبل الامكان للممكن دائم فيجوز
الانكشاف دائما وهذا المطلوب وفيه نظر لانه لا امامي الامتناع بالغير وسو المعلوم بعلم واحد فان عند تعلق
العلم الواحد بهما جواز الانكشاف كما له فان سعلى بهما علمان فان سبل هذا الكلام في معلومين يجوز انكشافهما في التعقل

في التعقل كسب ما على قياس الامكان معلومين بهذه الحيثية نفس المتنازع وقد سعدل بانه لو جاز كون الصفة الواحدة
سوداء للاحكام المحلوة بالعالمة بالسواد والعالمة بالبياض لجاز كونها سوداء للعالمة والقادرة وبدهة استقباح
الاشتراع بعد الصحة ما سعد ذا نازعا الى صفة واحدة ويجاب بانه ممثل بلا جامع كسب الاحكام معنا مبني سنة
كلاف مثل العالمة والقادرة واما فيما لا يجوز الانكشاف كالمي وزه والمماثلة والمغايرة وغيرذلك فيجوز ان يعلق علم
واحد معلومين بل بما لا نهاية كما في العلم بالشيء مع العلم بالعلم به فان بعاكل معلومات غير متناهية لان العلم بالشيء سوا
للعلم بالعلم به وهكذا الا الى نهاية فلو لم يكن عدد من هذه المعلومات معلوما بعلم واحد لزم ان يكون لكل من علم سابقا
علوم غير متناهية وسو لقائم البطلان وجوابه مع الاستدراك المذكور جواز ان يعلم الشيء ولا يلتفت الذهن الى العلم
به ولو سلم فلا نعاري بين العلم بالشيء والعلم بالعلم به الا بحسب الاعتبار فسعلق بالوجود الاعتباري عند العقل
لا هناء في جواز تعلق العلم بمعلوم واحد بل بما متماثلان فيه خلاف في معقول ذلك ان العلم محلا سوا العالم والمتعلق
سوا المعلوم فاذا تعدد متعلقها فالعلمان محلهما ان المحل كعلم زيد وعمرو وان العالم قديم فالعلمان محلهما ان هو لنا
احتمالان كل منهما لمحل لذاته والا لمحلان واذا تعدد متعلقها فالعلمان محلهما سواء كان المعلومان متماثلين
كالعلم بما عرض او محلفين كالعلم بالسواد والساس او لذكا متماثلين لم يحتمل في محل واذا اتحد متعلقها فالجمهور على
انهما متماثلان سواء اتحد وقت المعلوم او اختلف اما عند الاتحاد فظاهر واما عند الاختلاف فلان اختلاف الوقت
لا يوثر في اختلاف العلمين كما لا يوثر اختلاف الوقت في عدمه وتأخره في اختلاف الجوهرين والاحسن الآمدي بان
الفرق ظاهر فان الوقت سهنا داخل في سعلى العلم كالعلم بعام زيد الآن وعامه غدا فالاختلاف في اختلاف المحل
ما اختلاف الحكم كاختلاف كون الجوهر في مكان ما خارج عنه واما نظير ذلك العلم بالشيء في وقت ما العلم بمعلوم معدوم فيمكن
هذا والحق ان المعلوم اذا اختلف وقته كان معدودا لامتحدا وان اتحاده مع تعدد العلم انما تصور عند اختلاف
وقت العلم وانظاهر انهما متماثلان او عند اختلاف محله وقد سبى الكلام في انهما متماثلان او مختلفان
المبحث السادس قد دلت الدلالة السمعية من الكتاب والسنة على ان محل العلم الحادث سوا العلم وان لم يتبين
سولد لك عقلا بل بجواز ان الحكمة الدينية في ذي جوهرنا لكن الظاهر من كلام كثير من المحققين ان ليس المراد ما العلم ذلك
العضو المخصوص الموجود لجميع الحيوانات بل الروح الذي هو اسرار الانسان وظاهر كلام العلامة ان محل العلم
بالكليات سوا النفس الناطقة المجردة وما لجزئيات سوا المشاعر الظاهرة والباطنة الا ان المحققين منهم على ان محل الكل النفس
الا انه في الكليات بكون بالذات وفي الجزئيات بوسطة الآلات اعني الساعد سبى وعلى ذلك في بحث النفس
المبحث التابع لا خلاف في ان محال الحكم الشرعية سوا العقل حتى لا يتوجه على ما قيده من الصبيان المجانين
والنيام وسبى ان لفظ العقل مشترك بين معان كثيرة وقد سبق الشيخ الى ان المراد به سهنا العلم بعض الضروريات اعني
الكليات القدسية بحيث يتمكن من اكتساب النظريات لو كان وعن العلم لصح انكما كما ان يوجد عالم لا يعلم
وغافل لا يعقل وعاقل لا يعلم وسو ناقل فلو كان العلم بالنظريات شرطا بالعقل لدام تاخر الشيء عن نفسه

ولو كان العلم كجميع الضروريات لما صدق على من يفقد بعضها لعدم شرطها من التعاون او نحوه او تواردا ونحو
ذلك مع انه عالم اجمالا واعترض بجميع الالزام قال المعارض قد يلزمان كالحركة مع الارادة والعلم مع المعلول
وقد يجيء بطلان اللازم قال العالم قد يكون فقدان العلم كما في النوم وضعف الادراك العلم في حاصل
عند العلم بالضروريات بحيث يمكن بها من اكتساب النظريات وهذا معنى ما قال الامام انها غيره سميا العلم بالضروري
عند سلامة الالات وما قال بعضهم انها في بعض مما ذكر من الامور الخمسة والتبيين وما قال بعض علمائنا الاصوليين انه ضروري
بمعنى انه يحدث عند اسباب من حيث يعلم الله تعالى اجراء العادة بان الحيوانات بها يتمكن من سلوك طرق
اكتساب النظريات من مولدي سميه الحكماء العقل بالملكة ومنها اي من الكلمات التسعة الارادة وشبيه
ان يكون معناها وافيا عند العقل غير ملتبس بغيرها الا اذا تعرض لها ملكة الحقيقة والتعريف بها عند تصورها وفي بعض
الشروح كما ان معناها وفي الكراهة بخلاف التمني فانه يتعلق بالمستحيل كثيرا وقد يشتهي
ما لا يريده كالمحال لعدم تعلقه وقد يكثر من الحاجة الى ان الارادة انما تتعلق بالفعل اوطنه فان سببا العدم الى
الفعل والترك على السوي فاذا حصل في العلم انعقاد الفعل في احدهما اوطنه ترجح بسببه ذلك الطرف وصار مؤثرا
عنده وقد يعبر عنهم الى انها ميل يعقب انعقاد الفعل اوطنه لان الصادر كثيرا ما يتعقد الفعل اوطنه ولا يريده مثل
حدوث بعد الفعل واحيانا ما لا يحدث وجود الفعل اوطنه مثل فعل لم يؤثر فيه بحيث يمكن وصول ذلك الفعل
اليه او الى غيره من غير مانع من بعد ومعارضه وما ذكر من الفعل انما يحصل لمن لا يقدر على تحصيل ذلك الشيء قدرة تامة
كالشوق الى المحبوب لمن لا يصل اليه اما في القادر التام القدرة فيكفي الانعقاد المذكور وذهب اصحابنا الى
ان الارادة قد توجد بدون انعقاد النفع او ميل يقع فلا يكون شيء منهما لازما لها فصلا عن ان يكون نفسها وذلك
كما في الاصل الذي يرجح فيها احد الامرين المتساويين من جميع الوجوه يحدث ارادته من غير توقف في طلب
المرجح وانعقاد يقع في ذلك الطرف المعين له كما يدعون الضرورة فانه لا فرق بين مرجح حتى لو شاء ايا
من الامرين لم يستقم مع اختيار احد الامرين وسلوك احد الطريقين واما يستبعد عند وجود التساوي سواء كان
النوع الاخير يدعون الضرورة فانه لا فرق بين الترجيح نفس الايجاد الارادة من غير رجحان وانعقاد يقع في ذلك المعين
فالارادة عند عدم صفة منهما يرجح الفاعل احد مقدوريه من الفعل والترك وهذا معنى الصفة المخصصة لاحدهما في الحدث
ما النوع وهذا التغير كما لا يستغني كونها من جنس الانعقاد او الميل كذلك لا يستغني كون معلقها مقدورا
لجواز ان يكون صفة يعلق المقدور وغيره فيكون من شانها الترجيح والتخصيص لاحد طرفي المقدور ولهذا اختار ارادة الله
والموت فصلا فاصل ان معنى الارادة على هذا التفسير لا يكون الا مقدورا فيصح تعلقها بالارادة او الكراهة وبالجملة
الا اذا علمنا ان معدورات العبد ما قدر الله تعالى ترجح ما فعل في الوقت من الارادة والشهوة بان الارادة قد تتعلق
بالارادة وبالكراهة بان يريد الانسان ارادة شيء او كراهته لو كذا الكراهة ولا يلزم منه كون الشيء مرادا و
مكروها معا لان ارادة الكراهة الارادة لا توجب ارادة المكروه وكراهة المراد وهذا بخلاف الشهوة

الشهوة فانه لا معنى لاشتهاء الانسان شهوة الشيء الا بعض الارادة فما فعل لرجحان اشتهى ان اشتهى و
كذا النزوة لا يعلق بالنزوة والعلاسمة بعضهم لما ذهبوا الى ان صدور حوادث الذات لا فاعل بالاختيار
والارادة وعلوا ان في معنى الارادة صدور شيء والحال لا فعاله فعال الحادثات قالوا اضافة كونه
مريدا على معنى كونه موصوفا بامور الارادة صدور شيء عنه والعلم عما هو عند العالم كما هو من حيث هو كذلك
او في العلم يكون العالم عالما بما يعلمه اذا كان ذلك العلم سببا لصدور ذلك المعلوم عنه حال كونه عالما بذلك
في ذلك ولا مستكرها والصدور عالم مذكور فيكون مريدا وغرض ان الارادة والكراهة لو كانا نوعين من العلم
لاقتضيا مذوق العلم واللازم منتفيان لان الحركة بالارادة ما نجده وبعد علم الحيوان فانا نجد انا المراد بالارادة
التشريعي الحيوانات حالة مسلمة الى الفعل او الترك وهي منتفية عن الواجب المحب الثاني وهب الشيخ
الاشعري اضافة الى ان ارادة الشيء تمنع صدوره اذ لو كانت غيره لكان ما علما لها او مصادا او
مخالفا والكل باطل اما الملازمة فلان المعارض ان استويا في صفات النفس اعني الاتجاه الوصف الى الفعل او زائدا كالا
للانسان والحقيقة والوجود والشيئية له كلاف الحدوث والتحريك فعلان كالساكن والالوان بعدا منتهيا
فعلان كالسواد والبياض والاضداد كالسواد والطعام وامانطلان اللازم فلانهما لو كانا ضدين او مثلين
لامتنع اجتماعهما وعدمهما ظاهر لوجودهما وفسادا ولو كانا مخالفين لجاز اجتماع كل منهما مع ضد الاخر ومع خلافه فلا
سواد الحالف كالسواد الحالف للطعام يجتمع مع ضد منها الذي هو الحموضة ومع طعامها الذي هو الزاكة فلم يجز
اجتماع ارادة الشيء مع ارادة ضده لان الضد كراهة الضد ارادة الضد واجب مان عدم الاتحاد لاستلزام
التغاير لعدم اتحاد الامور الثلثة سلمنا لكن لم لا يجوز اجتماع كل من المتخالفين مع ضد الاخر لجواز ان يكون مالا لاي
واما اجتماع المذموم مع ضد اللازم ظاهر او ضدي لامر واحد كالعلم والظن فاجتماع كل منهما مع ضد الاخر
يستلزم اجتماع الضدين وعورض بان ارادة الشيء وكراهة الشعور بانه مقرون لوجود المراد الشيء او ذكر من غير شعور
بعدمه فارادة الشيء لا يستلزم كراهة ضده فضلا عن ان يكون منهما الا ان يقال المراد بما ينتهيها على تقدير الشعور
بالضد معي انا نعني كراهة الضد المشعور به والا قلا معنى لاشتراط كون الشيء بحيث يشعر به واجيب
المعارضون بالمعارضة في الاستلزام فدعوى العاقل والوالي الا ان ارادة الشيء لا يستلزم كراهة ضده المشعور به اذ
لو لم يكن كذلك لما تحقق مراد الرب ارادة الضد وهو باطل لان الارادة من المتعلقين بالضدين متضادان واجب
منع المقدمتين لجواز ان لا يعلق بالضد كراهة ولا ارادة كثير من الامور المشعور بها وجواز ان يكون كل من الضدين
مرادا من وجه ارادة على البدل او مع مرجح احدهما كما سبق ما فيه من بعد راجح وانصاف ترجح ما ذكر لكان كراهة الشيء
مستلزم لارادة ضده المشعور به فيلزم من ارادة الشيء الذي لا ضد له ان يكون كل منهما مكروها لكونه ضد المراد
والمراد كونه ضد المكروه ولا تحقق الاعتبار الجهتين وتخصص الدعوى بما له ضد واحد وارادة ذلك فتجويز
ارادة كل من الضدين لجهة لا يصلح في معرض ابطال حكم العاقل بالاستلزام المذكور لجواز ان يكون كل منهما مكروها

اصنافه وانما تصلح في موضوع الحوادث كما ذكرنا حتى لو وقع ما يكون بحاصل معنى الارادة عارضا لها قادرا من
ارادة الفعل او صانعها كان كلاما على السند مع انه صعب لان العلم بان متعلق الارادة الحادثة لا يكون الا
مقدورا للمريد مفاد بالارادة حتى لا يعلم بعلم العرف والمستفصل ويكون كاذبا من كذب من قبل العلم دون الارادة
كما لك للقوة والوقف والبحث ومنها الوجود لفظ اللغو بعالم للصفة التي بها يتمكن الحيوان من مزاولة افعال شاقة
وعالجها الضعف فدخال الصفة المؤثرة فيصير بعضه من عداد التغرس شيء فاخر من حيث سواخر اشعار بوجوب
التغاير بين المؤثر والمتأثر وورد الحشة اشعارها بان يكون التغاير بحسب الاعتبار كالطبيب يعالج نفسه فيوثر من حيث
انه عالم بالقضاء ويتأثر من حيث انه جسم يعمل عملا فاقدا من الدواء وبدءا بالنظر الى الظاهر الاطلاق والافعند
البحث الباحث للنفس والناظر للعدد فيوشك بالمعالج نفسه في بعد سبب الاخلاق وبعد بالملكات لكان اذب
بهم الوهم الى من وصف المؤثر بانه ان يكون مع قصد وشعور بما يؤثر اولا وعلى العدد بن فانا ان يكون اثارها
محلة اولا فالاول وهي الصفة المؤثرة مع القصد والشعور واختلاف الاثار والافعال بين الحيوانات المعلم بالقدرة
والعالم وهي النوع المؤثرة على سبيل القصد والشعور لكن على نهج واحد من غير اختلاف في اثاره من الملكة في العالمة
الراسخة وهي عداء الاثر على نهج واحد بدون القصد والشعور من النوع الغير وبعده كلها من اقسام الوصف على ما يشترط
لفظ الصفة وهي الغادي الموجه للافعال اما ان لكل منها او لبعضها مبادي من قبيل الجوارح يسمى بالصور الموجودة والنفوس
فلك بحث اخر وهو مارع في اثبات النوع الملكة والنباتية اذا اريد بها غير النفوس والصور اذا غير بعد فصول
اعتبرهم في كون النوع قدرة معارضا للقصد والشعور فصير العدد بصدد تؤثر وفق الارادة محرج من الصفات
ما لا تؤثر كالعلم وما تؤثر على وفق الارادة كالقوى النباتية والعنصرية واما النفوس والصور النوعية التي من قبيل
الجواهر فلا يسمها الصفة واغترهم اختلاف الاثار فصير العدد بصدد تكون مبادي الافعال محلة فالنوع الجواهر
تكون قدرة بالتفسير الى العارضها القصد والاختلاف النوع العنصر لا تكون قدرة شيء من التفسيرين بحلو ما عن
الامرين والنوع الملكة قدرة بالتفسير الاول دون الثاني والنباتية بالعكس وبعد الخامس فبين التفسيرين عموم من وجه
فان فعل العدد الحادثة غير مؤثرة عند الشيخ فلا مدخل في شيء من النوعين فلا يمس المراد الناشر بالفعل بل بالقوة
بمعنى انها صفة من شانها التاثير والاتي دعلى ما صرح به الامدي حتى قال العدد صفة وجودية من شانها ما تالي الافعال
والاحداث بها على ما وهم تصور فعل قامت الفعل به لا في المركز والمركز بالفاعل الفعل والعدد الحادثة كذلك
كيف لم تؤثر لو وقع متعلقها عدد القدرة على نهج على ما سحى ان شاء الله تعالى ومهما يندفع ما قال الامدي العول تكون فعل
العدد بقدرة على ما هو مذهب المعتزلة او بين قدرة العدد اصلا على ما ذهب اليه جهم بن صفوان مع العرض والضرورة
مان كلي الوقعة والنفض وحركتي السقوط والنزول والحاصل انا فاعلون بوجود صوتنا بها الرجح والتخصص
والعالم ولا امتناع في ان لا تؤثر فاعلم الراجح والمرجح في انها بدون العالم بالفعل على سبيل قدرة لعلى والعول بعدم
قدرة القدرة مع جميع حدوث المقدورات على ما مورانا وبثبوت القدرة الحادثة فعل الفعل على ما مور اي المعتزلة

في المبدأ والاثار والافعال محلة لا على سبيل القصد
والشعور في النوع الناشر و

والمعتزلة بوجود ما ذكرنا والوجدان شهد بنفسه على ان الحي من معرفة القدرة سوا الوجدان على ما سوا ي الاشاعرة فان
العاقل يجد من نفسه ان اصنافها يمكن من حركة البطش وتركها دون الرعشة ولا العلم بالفعل من بعض الوجوه من القدرة على
الغير على ما دمنا في بعض العول لان الممنوع قادر عند هم مع عدم الفعل لان العلم بالفعل متى من عدم ارتفاع المنع
لا محال وبالقادر من الغاجز عدم ارتفاع العجز لا ما يعول العلم بالفعل من الممنوع وهو كما لا يخفى وجداه وضعفه واما العول الا
من جارح كلاف الغاجز فانه يعترضه الى منعه ولا العلم به يعني السعي واسعاد الافعال على ما دمنا في الحالي لان العالم كذلك
وليس بقادر الا ان يقال العول لو لم الوجدان كما دل عليها دل على انها صفة زائدة على الذات الذي هو فاعل لان من
الكيفيات المحسوسة وليست بطريق العدد والاختيار على سلامة العلة وليست من قبيل الاجرام على ما ذهب
الى فرار وهشام من ان القدرة على البطش باليد السليمة وعلى المشي من الرجل السليمة وبعد ما قالا القدرة بعض
القادر وان صرحا بها صفة في القادر فهو مذهب الجمهور وما قيل انها بعض الجمهور فانما صح في القدرة بمعنى المقدورية
اي يكون الفعل بحيث يتمكن الفاعل منه وهي بركة وبعد شرين المعتزلة الى انها عبارة عن سلامة البنية من الافات والعلة
ما قال الزاري واعترض على ما ذكره العوم من انها غير مالقدرة في حركتي البطش والرعشة وما ذكر الا لوجود صفة غير سلامة
البنية بوجد العبد للافعال دون البعض كالقدرة على الكتابة ان الاحساس بفعل العبد بالفعل عدمكم ومع ممنوع لامتناع
العدم حال الوجود وانما حصول الحركة حال ما علم الله ضروري وفعل مح فاعل الاختيار وانما حصول العبد عند
استواء الدواعي مح وعند عدم الاستواء كحال الراجح وبمنع المرجوح فلا بعد الملكة والحواب ان الضروري
هو الصفة بمعنى التمكن من العبد والتركيب الى بعض تركه البطش مع قطع النظر عن الامور الخارجة كالمرتعش
وحاصله ان الوجوب والتركيب لا ما في تساوي الطرفين بالنظر الى نفس القدرة المبحث الثاني اختلفوا في ان
الاستطاعة اي القدرة الحادثة على الفعل تكون قبله او معه فذهب الاشاعرة وغيرهم من اهل السنة الى انها مع الفعل
لا قبله واكثر المعتزلة الى انها قبل الفعل بما حلوا في ان يحب تعاونها الى حال وجود المقدور لها وجوه الاول ان القدرة
عرض والعرض لا يبقى زمانين فلو كانت قبل الفعل لا نعدمت حال الفعل فلزم وجود المقدور بدون القدرة والمعلول
بدون العلة وهو محال ولان وجود التعلق بالقدرة القدرة بعد لانها لنفس من قبيل الاعراض واحتج بعد تسليم امتناع بقاء العرض
بان الحي موجود المعلول بعدان يكون له علة اصلا والا لزم موجود بدون مقارنة العلة بل مع عدمها وهو محال
كما لا يخفى المسار ولو سلم فجوران يعدم القدرة وتحدث مثلها فتكون انما تعاد تجدد الامثال على الاستمرار
الى حال الفعل كما هو مان العلم والميل والنفي كذلك مما لا نزاع في جواز بقائها على مثلها وفيه نظر لان وجود المقدور
حال القدرة الزائلة هو المقدور او الحاصل وهو المطلوب لانا نمنع ان الكلام الزامي على من يقول بتاثير القدرة الحادثة الحالي
ان الفعل حال عدم جميع لا صحابه اجماع الوجود والعدم ولا شيء من الجميع بمقدور وفاقا الحالب لو كانت القدرة
قبل الفعل لكان الفعل قبل وهو ممكنا لكنه يرجح لانه يلزم من فرض وقوعه وقوع القدرة معه لا قبله مع والوجدان معارضان
وانما يعد المعنى بالقدرة القدرة اذا ان ارد ما صاغ الفعل حال العدم وقبل الحدوث لصاغه مع وصف كونه مقدورا

وغير واقع فسلم لكنه لا عاصي المقدور وان الحصول من القادر وان اريد اعاصيه في مان عدمه وكونه غير واقع فمم بل هو ممكن مان يحصل بدل عدمه الوجود وكما سوشان سائر الممكنات وهذا اكثام ريد فاده جميع مع القعود وشرطه لكن ممكن حال القعود وفي زمانه مان نزول القعود ويحصل القيام واصحت المعزله بوجوه الاول ان القدره لو لم تعلق بالفعل الا حال وجوده وحدوثه لزم محالات الاول اكاد الموجود ويحصل الحاصل لان هذا معنى تعلق القدره بالفعل حال وجوده والثاني التكليف بالفعل ما يكون حال حصوله ضروره اذ لا معنى لطلب حصول الحاصل فاذا كان الفعل حال الوقوع غير مقدور كان جميع التكاليف الواقعه تكليفا بالامتناع وهو باطل بالاجماع لان القادر لم يعجز نفسه عن عموم الثالث كون جميع الممكنات الواقعه بقدرة الله تعالى قديمه لان المعارض للازلي ازلي بالضروره فان قيل المعزله لا يقولون بالقدره القديمه قلنا لابل انما نازعون في كونها صفه زائده على الذات لو سلم فكون الذات والجواب عن الاول لو سلم ان معنى تعلق القدره الحادثه بالفعل اراده سوان المحل اكاد الموضوع بوجوده حاصل لغير هذا الاكاد واما بعد الاكاد فلا وعن الثاني ان من سهل يكون القدره مع الفعل لا شرطه في التكليف بل ان يكون جائز الصدور عن القدره مع الفعل حال التكليف بل ان يكون جائز الصدور عن المكلف به في المستقبل كما مان الكافر مكلف على الاجسام وهو ممالا يمكن ان يكون مقدورا له حال تعلق القدره الحديثه اصلا ودرس من هذا ما قال ان كون المكلف به مشروطا بالقدره ان يكون سواء وضده متعلق القدره وهذا كما سان الكلام انما هو في تعلق القدره والثاني هو نفس القدره وكونها قديمه صفه زائده للاشاعره كما ان الكلام في كون العلم قديما او حادثا وللمتكلمين في كون تعلقها متغايرا او لا مدخل في كون تعلق القدره الحديثه مع الفعل قديم الحادث او حدوث القديم ولو حمل ما قال الامدي ان القدره القديمه وان كانت متعلقه على جميع المقدورات فهي انما تتعلق بالاحوال المحكمه والفعل في الازل غير ممكن ولا متعلق في الازل على هذا الا ان على هذا المعنى لم يرد عليه اعتراض فان فيه التزام ما لزمه المعتزله مع مناسبه في القدره القديمه فليتصور في الحادثه ايضا سبب اخ وزمان الفعل في الاول وان اتسع لكنه انما يكون فيما لا يزال في زمان سابق على الزمان الذي وجد فيه فجاز تعلق القدره به قبل وجوده لزم كون الفعل في الزمان السابق دون اللاحق نعم يرد ان الكلام في تعلق القدره بالمعنى الذي يصح قولنا فلان قادر على كذا ممكن من فعله وتركه وهو لا تتاخر عن سبب القدره لا بالمعنى الذي اذا نسب الى المقدور كان اي بها للمقدور واذا نسب الى القادر كان حلمه واحاده له فان هذا معان ولا نزاع حادث لاحق في حق القديم ايضا وسنزع على كون القدره مع الفعل ان الممنوع اي الذي منع من فعل صحيح صدوره عنه في الحال لا يكون قادرا عليه حال المنع كالزمن الذي سوجد في الفعل وان القدره الواحده لا تعلق بمقدورين سواء كانا متضادين او مختلفين فان ما نجده في نفوسنا عند صدور احد المقدورين غير ما نجده عند صدور الاخر واعترض بانه ان اريد بالقدره صالحيه الفعل على ما قال الامام ان مفهوم الممكن من حال غير مفهوم الممكن من حال فغير قادح وان اريد بها الحالين بالاشتراك ولم يتناول المعدوم او كون القدره امرا مجموع الممكن المشترك مع ما به الاختلاف كان بعد القدره مقولا بالاشتراك ولم يتناول

معنى ح

بواحد ودس المعزله الى ان الممنوع قادر والمنع لا عاصي القدره واما عاصي المقدور سواء كان المنع بل باده المنع عدما كاسماع صوت وقوع المقعود او وجودا ضده كالسكون للحركه السفلى المعاده للحركه العلويه واستدلوا بانا نفرق بالضروره بين المعدوم من الشيء والزمن العاجز عنه وما دال الا بوجود القدره في المقدور دون العاجز وبان القيد لم يلحق بعجز وزانه ولا صفاته ولم يطراء عليه فيدس هذا القدره وقد كان قادرا حال المشي فكذا مع القعود الثاني ان القدره من صفات التاثير واحسن الاول بان الكون عندنا عائد الى حرى العاده كالقدره في المقدور بارتفاع القعود كلاهما الزمن العاجز عنه فان كان ارتفاع العجز ممكنا لكن لم يجر العاده بذلك وعلى الثاني يمنع عدم التغير في الصور والقعود المعزله على ان القدره الواحده تتعلق بالمتماثلات لكن على مرور الاوقات اذ مع وقوع مثلين في محل واحد بقدره واحده وفي وقت واحد واحتلوا في تعلقها بالضدين كوجود اكثر منهم تعلقها معا على سبيل البدل اذ لو لم يكن القادر على الشيء قادرا على ضده لكان مصدا الى ذلك القدور شاسم ممكن من كونه ضدا خلف ورد دابو هاشم فزعم ناره ان كلا من القدره الحادثه والقدره العامه ما خوارج تتعلق بجميع افعال محلها دون محل الاخرى معنى ان العامه ما تعلقت بفعل باده ما اراد ذلك فعلا معها سلا دون الحركات والاعتمادات والعامه ما خوارج على العكس وباره كلا منهما تتعلق بالجميع لانها لا توثر الا في افعال محلها مثلا العامه ما تتعلق بجميع افعال القلوب والجوارح مع اكاد افعال الخوارج بها لفقد الشرايط والعامه ما خوارج بالعكس وباره ان العامه ما تعلقت بجميع افعال القلوب والعامه ما بالجوارح لا بجميع افعال الجوارح فناره ان العامه ما بالقلب تتعلق بجميع افعال القلوب والخوارج جميعا وان لم توثر في افعال الخوارج والعامه ما بالجوارح لا تتعلق بافعال القلب والى الوجه الاخير اشار في المتن بقوله وباره حصر الحكم بالعليه واراد ما لحكم التعلق بجميع افعال محله حاصره والتعلق بجميع افعال محله ومحل الاخرى واورد امام الرازي كلاما حاصله انا ان اريد بالقدره القوة التي من عداد الاعراض المختلفه سواء كانت عاجزه ما او لم تكمل فلا سلم ان كونها قبل الفعل ومعه وبعده دخيل في جواز تعلقها بالضدين وان اريد بها القوه التي تجلب صحات ما تاثيرها فلا عاء في كونها مع الفعل بالزمان الاقل وفي امتناع تعلقها بالضدين بل بالمقدورين مطلقا مروره ان الشرائط المحصره لهذا غير الشرائط المحصره لذاك لان الشيخ لما لم يعد عاجز القدره الحادثه بحمل الاجماع فسرنا الثاني والحمد لله على ان الكسب الذي سوشان القوه الحادثه فذلك لحصول جميع الشرائط التي جرت العاده لحصول الفعل عندها فصار الحاصل بان القوه مع جميع جهات حصول الفعل بها لزوما او عنها عاده متغايرة وعدوان وذلك

سابق المبحث الثالث الجمهور على ان العجز عن الشيء ثابت عناد للقدره للقطع ناره في الدس معنى لا يوجد في الممنوع مع اشتراكهما في عدم التمكن من الفعل وعند ابي هاشم هو عدم ملكه للقدره والمنع في الزمن صيره متعذر عناد القدره على الفرق ان الزمن ليس بقادر والممنوع قادر بالفعل او من شانه القدره عليه على ما سبق وسنزع على كون القدره متعلقه بالضدين الاشعري من انه انما يعقل بالموجود كالقدره فان يعقل الصفه الموجوده بالمعدوم خيال محض نعم الذي يكون من القعود الموجود لا عن العدم المعدوم والاحياء في ان هذا مكابره وان العجز على تقدير ان يكون وجودا وان لم يعلم عليه دليل فلا امتناع في تعلقه بالمعدوم كالعلم والاراده والحمد لله المعين العلاء على ان مخرج الحدس

لعارضه القوان لما سوى الانتهاء بمثله لاعن السكوت وبوك المعارضه والعول الاشر اك لفظ المجرد بين عدم القدره
فكون عدميا سلبيا للمعدوم دون الموجود من صفة سبعتب الفعل لاعن قدره فكون وجوديا سلبيا للموجود دون
المعدوم خلاف العرف واللغه ولوسلم فالكلام فيما هو المتعارف الشايع الاستعمال وفي مصاد النوم
للقدره لاحياء في جواز حمل الافعال عن العام والاصناع الاكثر واحتلوا فيما يفقد وسب المعرفه ونحو اصحابنا
الى اله مفقود وله وان النوم لامصاد القدره وبعاد الاستاد اوامي دعاما الى التضاد كالعلم والادراك و
بوقت الماضي ونحو للاصحاب والمعرفه في القدره بموجبات وحاصل لما سطول الكتاب تذكرها وتضادها
الحلي موجبان من الكتب الستة الحلي وفسر علكه بمصدر بها عن النفس افعال سهوله من غير عدم فكر وروية
فغير الراسخ من صفات النفس لاتكون خلقا لغضب الحلم وكذا الراسخ الذي تكون مبناه الجوارح سهوله لملكة
الكتابه او تكون بسبب الى التفعل والمرك على السواء كالقدره او بمعنى في صدور التفعل عنه الى فكر وروية كالتخيل اذا
حاول الكرم وكالكرم اذا قصد بالعطاء الشهره ولما كانت القدره مصدرا عنها التفعل لابسهوله واستغناء عن
روية وكانت تسميها الى عرفي التفعل والمرك على السويه حكم بانها تضاد الحلي مصادة مشهوره وعدا ما قال
في الوجدان القدره تضاد الحلي لتضاد احكامهما ومنها اي من الكتب التفاته اللذه والالم وتصورها
عدمي كسائر الوجدانيات وذهب ان وجدانه الى النفس من حيث هو ملائم
والالم ادراك المنافي من حيث هو منافر والملائم للشئ كماله الخاص على الامر الملائم كالتكيف بالحلاوه اللذانيه والتعقل
الاشتمال على ما هي عليه للعاقل وقد بالجيثيه لان النفس قد تكون ملائما من وجه دون من وجه فادراك ولا من حيث هو الملائم لايكون
لذه كالصبر اولى لما علمه بالحلو والمراد بالادراك الوصول الى ذات الملائم لا الى مجرد صوره فان كمال اللذه غير اللذة
ولذا كان الاقرب ما قال ان سينا ان اللذه ادراك من حيث لوصول ما هو عند المدرك كمال وحر من حيث هو كذلك و
الالم ادراك من حيث لوصول ما هو عند المدرك اوشر من حيث هو كذلك فذكر مع الادراك اشارة الى ما به والوجدان
لان ادراك الشئ قد يكون بحصول ذاته وذكر الوصول صوره مساويه وعلة لايكون الا بحصول ذاته والذه لايتم بحصول
ما يساوي اللذيذ بل انما يتم بحصول ذاته وذكر الوصول لان اللذه ليست هي ادراك اللذيذ فقط بل هي ادراك حصول
اللذيذ للملتذ وحصوله اليه والفرق بين كمال واخير حصول ما به كمال الشئ وبلوغ من حيث اتصافه وبراءه ما
لذلك الشئ من العوق الى التفعل كمال له ومن حيث كونه مؤثرا جزم المعتبر بخلافه وحرمه بالعكس الى المدرك لا في نفس
الامر لانه قد تعوق الخالجه والحرمه عن شئ فيلتذ به وان لم يكن فيه وقد لا تعوق عنها فيما تحققناه فلا يلتذ به ولعذا
يحصل من شئ متى لذة او الم لزيد دون عمرو وما يحس بكل من اللذه والالم نوع من الادراك اعتبر فيه اضافة الى الملائم
او منافر بخلاف العاس الى المدرك واضافة ووجدان لذات الملائم اذا تساوى من حيث هو كذلك لا للصوره الحاصله
منه وبعد الجهد مدفوع بما قال ان الامر بعض قد يلتذ بالخلي مع انها لا ملائمه بل نفره وسرعان الاذوه ومن ملائمه وسهوله
وذكر الامام بعد الاعتراف بان اللذه والالم جنسان عسران عن التعريف اما من انفسنا حالة يسعبها باللذه ونجد

وتجد ان مساك ادراكا للملائم لكن لم يثبت لنا ان اللذه بنفس ادراك الملائم ام غيره وسيذكر المغايره بين ما يجب به لذه ام لا وسيذكر
المعلوله بين لكن حصولها نجد بوجدانه ثم قال والاقرب ان الالم بنفس سوء نفس ادراك المنافي ولا سوء كامنة في حصوله لان
الجارحة اللمسيه قد تشهد سلبان سوء المزاج الرطب غير مولم مع ان مساك ادراك امر غير لمسي وسنتكلم على ذلك وزعم
محمد بن بكر ما ان اللذه عباره عن السدل الخروج عن حاله غير طبيعيه وبه صرح طاهر سوس في مواضع كلامه وموسى الحلاص
على الالم وذلك كالاكل للجوع والجماع لدغدغة المني او عنه وانما لهما ابن سينا وغيره بانه قد يحصل اللذه من غير سابقه الم وحاله
قد تضعه كما في معاودة ماله ومعالجه حاله من غير تعب سؤل لا على التعسيل ولا على الاحتمال ما ان لم يحكم ذلك عالم فقط
لا دينا ولا كلفا وكذا في ادراك الدابه الحلاوه اول مره وقد يحصل ذلك السدل من غيره كما في حصول العلم على التدريج
وفي ورود السدل اسئله من الطعوم والروائح والاصوات في عمرها على ولم عاد الشوق الى ذلك وقد عرفت مثل
في السور والادراك الواحد وسبب الصواعد ما المعرض مكان الداست فان الالم والذه لا يعمان الا ما الادراك الحسي خصوصا
اللمسي لا يحصل الا ما لا يعمان عن الضد وكذلك في استوت الصعدا الموجه كذلك لم يحصل الادراك
ولم يحصل لذه ولا الم وبالجمله فلم يحصل اللذه الا عند حصول كمال العبر القصعه لخوا ابهانت ولا حياء في امكان
معارضه هذا الكلام بالمثل وفيها لمسي من الوجهين ثم كل من اللذه والالم يعسم الى الحسي والعقلي حسب الادراك
فان نفس العلم وتحصيلها عند ارباب البحث ما لحسي وظاهر كتكيف العضو الدائق بالحلاوه وبالعين الغضبيه
تصور علمه والوهم تصور شئ تعود الى كف وانما العقلي فلان الفاعل اتقنا كما لا وصوان يحصل فيه ما تعلقه
من الواحد بقدر الاستطاعه ثم تعلقه من صور معلوما به المترتبه على الوجود كله مثلا متقنا ما الصانع شوائب
العلوم والاوهام بحيث يصير فعلا مستعدا على الاطلاق ولا شك ان هذا الكمال غير ما لعاس اليه فانه
مدرك لهذا الكمال والحصول هذا الكمال فادون هو تعلقه مدركا في اللذه العقليه واما الالم فهو ان يحصل له ضد
هذا الكمال له ومدرك حصوله من حيث هو ضد هم اذا فايسنا بين اللذتين والعلمه اكبر كمية وانوى كيفية اما الاول
فلان عدد ما حصل المعلوما اكبر بل تحاد لما عندي اما الثاني فلان العقل الى كنه المعقول الحس المدرك الا ما يتعلق
بلوازم الاجسام فتكون التحالات العقليه اكثر وادراكها اتم فلذا الذات اليها وتحب بها اقوى حال
الامام عند التنبيه لبعد التحالات واما ان العالم قد لا يلتذ بالادراك والعالم بالحجاب لا يتم الفعل لانتفاء بعض
الشروط والقيود المعتبره في كون الادراك لذه والم فان فصل الشئ من اللذه والالم والا حس ان يعد في الحكمة
المحسوسه دون التحالات البتة فلما المدرك بالحس هو الجمعه الى ما يعدها او عالم كالحلاوه والمراره مثلا واما
نفس اللذه والالم التي هي من قبيل الادراك والفعل فلا سبيل للحواس الظاهره الى ادراكها والحس من الالم
سيما اللمسي وسمي وبعما لا شك ان لمط اللذه او الالم بحث اللمع اذا هو للحس دون العقلي وانما بحث التعرف
فالظاهر ان بحث الاسر اك المعقول حيث يؤخذ الادراك اعم من الاحساسي والعقلي والاولى الاعتراض بان المدرك
قد يعقل ان فيه حراره غير طبيعيه ولا سالم بذلك لانا الحاصل بعد التعقل صوره الجواب المطابقه فهو ادراك

ق

ملام لاضافة فاما المبادي سوء المزاج الحاره والسبب يدرك وان كانت حاصله لاجلها عبارة عن مجرد اللمعه
علم يكن مدرك الاعمال وشعور فلم تكن لم وفعل الاسراك اللمعي والعسر اما سوء المحس حاصه واما الوضع فمحص بالحس
في النوع لمعقل على الاطلاق اصبعا ضه بالمشي على ما صرح به البعض وان كان ظاهر كلام امه اللغه ايرادف
الالم ولذا فعل الحسي من الالام يسمى اللمسي يسمى وجعا وانفعت كلها الاطباء على ان كلا من عرق الاتصال
وسوء المزاج المختلف يصح سببا للوجع في الحاله وان لا سبب له سواهما اما محكم الاستمرار واما بالاستدلال
وان كان ضعفا وسواء كمال العضو صحه وفي بالمزاج المعتدل والهيئه التي بها سالمي الافعال على ما بحث فالمنافي
لهذا الحال يكون مطلقا لاعدال المزاج وسوء المزاج او للهيئه وسوء والاتصال واما اختلفوا في ان كلا
منهما يصلح سببا مالذات كما يكون بالعرض وعلى تقدير ان سببا او السبب بالذات هو عرق الاتصال
فقط وسوء المزاج انما يكون سببا بواسطه ما يلزم من عرق ان الاتصال وهذا هو المشهور من مذهب اليونس
واكثر الاطباء او بالعكس اي السبب بالذات هو سوء المزاج فقط والعرق انما يكون سببا بواسطه والى هذا قال
الامام الرازي وجمع من المتأخرين وعلى كل من المذاهب اعتراضات اعرضنا عنها مخافة والطويل وتحاصيلها
في شرح القانون واشهرها ان سببية سوء المزاج المؤلم ان يكون حارا او باردا لا رطبا او يابسا فان يكون مختلفا
لا منتفيا اما الاول فلان الرطوبه واليبوسه من الكيفيات الانفعاليه دون الفعليه وفيه بحث لانه ان اريد بهما ليبسنا
فاعلس والمؤلم بالذات فاعلي مشكل بحل اليبوسه سببا للعرق الاتصال وكلها الكثير من الامراض فليكونا
مستلزمين للوضع مذكك الخشن من غير توسط عرق الاتصال فلا يحصر السبب فيه وفي سوء المزاج الحار او البارد وان
الصلابه بالذات بمعنى المؤثر بالقطع فلا دليل على كون الحار والبارد وعرق الاتصال كذلك ان اريد ان الوضع
الحاصل من الاجتماع بين الاجسام والاتصال لا يكون الا عن فاعل وهما لعسا من الكيفيات الفاعليه فمشكل بصريح ان سببا
في المواضع مركبته على الطبائع المؤلم على انهما من الكيفيات المحسوسه بالذات والمؤلم بالذات بمعنى
الاعد ان يكون ما حاصل فادر اكها من حيث هما كذلك تكون الملائم ذكر ان سببا ان سوء المزاج اليابس
قد يكون مؤلما بالعرض لما فيه من شده التمدد عرق الاتصال المؤلم بالذات واعترض بان الرطب ايضا قد يسبب
بواسطه التمدد الملائم لكثره الرطوبه المحوجه الى مكان اوسع واجيب بان ذلك انما يكون في الرطوبه التي مع المادة
فتكون الموجب هو المادة هو الرطوبه بعينها واما الثاني فلان سوء المزاج المختلف عرمؤلم وذلك يعني بالمختلف
والمستوي حيث يخالف المزاج الاصلي في عدم الالام وذلك لانه عبارة عن الذي يشعر في جوهر العضو وابطل
المعاوده وهذا في حكم المزاج الاصلي فلا انفعال فيه لحاسه فلا احساس ولا الم واما المنافاة اما تحقق
من شكس فلا مدخل لها في سوء المزاج الاصلي عند ورود الموت ليحس ادراك كمعه منافيه لكمعه العضو فيحس الالم
واما الدق اشد جوان من اللمس لان الجسم الصلب لا يتخلخل الا عن جوار فوته ولانها يستعمل مرارا في
ما يستعمل في اللمس ولهما يودي الى ذوبان موضوع من الاعضاء بخلاف الصلبه منهما وصاحب المن لا يحد

وستقيبه

لا يحد من الاكتساب ما يحده صاحب العين وما دام الا يكون سوء المزاج المنفق لا يحس به واما المستحم في الشتا
يشعر بعده عن الماء الفاتر وبعدي به عم اذا بعد ذلك يستلذ به ثم اذا استعمل ماء حارا تادي به ثم بعد ذلك يستلذ به
ثم اذا استعمل الماء الاول يستبرد به وتالم به وبذلك لما ذكرنا واعلم ان سوء المزاج المختلف قد لا يوجع بل
لا يدرك بالحكه وذلك اذا كان حدوثه بالتدريج فان الحادث اولا يكون قليلا بعدا فلا يشعر به وبعد ما فاته ثم
في الزمان الثاني يكون الزياده على تلك الحاله غير مشعور بها وكذا في كل زمان بعد فلا يشعر به وبعد ما فاته ثم الزمان
وبعد ما خلاف ما حدث فجاه فانه لكثره يكون بعد ركا ثم مستمرا دراكه ما دام مختلفا واعرض الامام اشاره
الى ما وجع الشهاده التي اورد بها الامام على كون عرق الاتصال سببا للوجع فمعناها ان العرق الاتصال وسو
عدمي فلا يصلح علة للوجع لانه وجودي وجوابه ان الاتصال المرادف للعرق ليس هو عدم الاتصال بل حركه
تعرض الاجزاء عن العضو فلا تكون عدميا ولو سلم فلا محاله يلزم كون سبب العضو فاقده لحاله الالم به وامكن ادراكه
من جهه الجهه فيكون موجبا عدميا بمعنى انه ليس هو بواسطه سوء المزاج فان كان هو بواسطه ما يلزمه من فوات الهيئه العضو
عن كماله ولو سلم فالعدمي لا يلزم ان يكون معدوما بالمعنى كونه على الوجود ولو سلم فالمراد بالسبب هنا المعدات
الفاعل لاعداد لفعول الوجع لا المؤثر الوجد لا امساع في ان يكون العرق العدمي بحيث من حصل احس الوجع
كسوء المزاج ومنها انه لو كان سببا للوجع لكان الانسان دائما في الوجع لانه دائما في عرق الاتصال بواسطة
الاغذاء وانما تكون سوء الغذاء في الاعضاء والتحلل انما تكون بالانفصال احراء عن الاعضاء لا الاتصال هذا التعرق
لكونه في غاية الصغر لا يولم او لا يحس بالم يستمر وتدضار بالوقاعده لانا نقول كل عرق وان كان صغيرا لكن جملها
كبيرة او لو كان العرق خمس مائة مثلا فاعرض مؤلم لكان كل عرق كذلك لان حكم الامثال واحد ومنها ان العرق لو
كان سببا مالذات لما تاخر عنه الالم بحسب الزمان واللازم بطلا قطع العضو بالة في غاية الحده قطعا في غاية السرعه
لا يحس به مالالم الا بعد لحظة ما لحصل سوء المزاج وجوابهما انا لا نعني بكون عرق الاتصال سببا للوجع بالذات بهذا
تام العلة لحدث الوجع عنه اصلا بل نعني ان العدم المحسوس من العرق اذا كان في عضو حاس مع العلم بالحس
اليه والشعور به عن اعرض مستمرا مؤلما وبشرط ان يدرك من جهه كونه منافيا لكمعه العضو فهو مؤلم بالذات بمعنى عدم الموقف
على سوء المزاج وان كان الملائم بواسطه ما يلزمه من فوات جنسه العضو كما له الاولى وجع كورم لا يكون العرق والاتصال
والحلل فيه ما يدرك الحس او يكون مؤلما لعرض او لا يولم او يكون ادراكه لا من جهه كونه منافيا وعرق قليل من جهه كونه ملائما
وما قالوا للمدد لسعاد العضو والعود وسعاد المدد من الفصول وما ذكر من لزوم اسواء العرفات في الاحكام فلا يصح
السعاد كسعاد العرق الذي يحس دائم في اجزاء صغيره مالوفه سرقت عليه المدد مصالح كثيره وقطع العضو ليس
كذلك واما قطع العضو سريعا مالم في غاية الحده فان كان مع اتلاف الجنس السعور فلا يلم تاخر الالم وان كان بدونه
فلا اشكال الا ترى ان من يقرف فكذه اي اجزائه شريف كالماشي في مسلة فانه او خشن كاللعب بالرد والشرح
او بوسط فالاطباء موجع اقوى او وجع في موكه دنوي ربما لا يدرك الم الوجع والعطش وكثير من المؤذيات

وكذا المستولات وهما اذا كان سببا لكان اخراج العظم لهوى الامامس لسوء العوت لكون الغرق فى اخراج
كثرة وهواه ان دكل امامهم لو كان امم لسوء العوت اصا النوم لاسهال وسوليس بلازم لجواز ان يكون ما حصل
بواسطة السوء من سوء مزاج مختلف من اثر امن اخراج للعظم وهما اى وس الكيفيات النفسانية الصحة
والمرض اما الصحة فقد عرفها ابن سينا من اول القانون بانها ملكة او حالة يصدر عنها الافعال من الموضوع لها سليمة
ولست كلا او للرد بما فى للحد بدل للنفسه على ان جنس الصحة هو الكيفية النفسانية سواء كانت راسخة
او غير راسخة ولا يخفى ما فى السخ كما زعموا البعض على ما قال فى الشفاء انها ملكة فى الجسم الحيوانى يصدر عنه لاجلها
افعاله النفسانية وغرضا على الحى النفسى عرفا ووجها ما ورد ما هو صحيح بالاتفاق وهذا ما قيل ان جنسها هو النفسى
ما قال او الملكة وليس بشئ فى اى الصحة ولا فى غرض على ما قال الامام اما لانه مدار من الشكل فى ابدراج الصحيح
الحال او الملكة شئ فى شئ من موضوعات الصحيح فى بعض عوارضها لان المحاذاة من الحال والملكة انما هى تعارض الروح وعدم
واما عدم الملكة على الحال فى الذكر مع انها متاخرة عنه فى الوجود حيث كون الكيفية اولا حالا ثم تصير ملكة لان الملكة
لو كان لموضوعها اشرف من الحال ولانها اعلت فى الصحة وقال الامام لانها لم يقع اختلاف فى كونها صحة بخلاف
الحال والعادة معتدة فى العلة وهذا السرد ينافى صحة الانسان عرضا من الحوادث وهاذكك الامام من انه يقال
هو التغاب ايضا وسوءا اذا كان افعاله من الحدث والمهم سليمة ليس بمستقيم لان الحال والملكة انما تكون من الكيفيات
النفسانية المختصة بذوات الانفس الحيوانية على ما مر جوابه وعلى كذا تكون فى بحث الشفاء تكرارا لان المراد بالملكة والحال
الراسخ من ملكى الكيفية او المراد بالانفس اعم من الحيوانية والنباتية وكلاهما خلاف الاصطلاح واما ما ذكر فى موضع اخر من
العوارض للصحة سهلة ما تكون فى الانسان فى مزاجه وتركيبه بحث عنه الافعال كلها صحة سليمة ليس على ان الصحة
الموصوف بها فى الطب من صحة الانسان والمراد بصحة الافعال سلامتها حتى عما لا تؤدى كونها على مجرى الطبيعى
على ما مر المعنى اللغوى فلا يكون بوصف صحة البدن والعضو بها معروف الشئ بنفسه وهذا ما قال الامام ان الصحة والافعال
امر محسوس فى البدن غير محسوس وبوصف المحسوس بالمحسوس جايز واما الاعتراض بان قوله مصدر عنها الافعال مشعر
بان المداواة هى تلك الملكة او الحال وقوله من الموضوع مشعر بان الموضوع اعنى البدن او العضو فاجيب عنه بوجهين
احدهما ان الصحة مداواة فاعل والموضوع قابل والمعنى كيفية يصدر عنها الافعال الكاملة من الموضوع الحاصلة فيه وثانيهما
ان الموضوع فاعل الصحة واسطة بمرتبة العلة الفاعلية والمعنى يصدر الافعال وبواسطتها الافعال وبحسب العلوى
الصحة لا يصدر عنها افعالها الا بشركة موضوعاتها والمسخ هو الذى يصدر عنه لكون المادة مسخنة فالمراد ان صحة العضو وان
البدن يصدر الفعل السليم وهذا المعنى واضح فى عبارة القانون فى بحث البواسير وفى عبارة الشفاء الا ان الامام
اورد صحة فى التعريف على الماء ومن مرض فاصطناع الاعتراض عنها فى عبارة المختصر والامام اما اورده على العبارة الاولى
فاذكر فى المواضع ان الصحة ملكة او حالة يصدر عنها الافعال على الموضوع لها سليمة وان الامام اورده عليه لا الاعتراض
ليس على ما ينبغى واما المرض فقد عرفه ابن سينا بانه هيئة مفاده للصحة اى ملكة او حالة يصدر عنها الافعال من

يصدر ج

من الموضوع ولما عبر سليمة وذكر فى موضوع عن الشفاء انه المرض من حيث هو مرض بالجملة عدم لبست اعنى من حيث هو مزاج
او الم وبعد اشعر بان بينهما تعاقل الملكة والعدم ووجه التوقف من كلامه على انسان الامام سوال الصحة عن
هيئة من هواء الملامة الافعال وعند المرض سوال لكل لهيئة وكذلك هيئة من هواء الملاءة فى الافعال فان حصل المرض
عباره عن عدم الهيئة الاولى ورد والما بينهما تعاقل العدم والملكة فان حصل عبارة عن سبب الهيئة الثانية تعاقل التضاد
وكانه بريد بان لفظ المرض مشترك بين الامرين او جعله فى احدهما مجازا فى الاخر والا فالاشكال كالة وحمل المراد بينهما تقابل
العدم والملكة بحسب الجنس هو العوف الخاص على ما مر تعاقل العدم والملكة وبحسب الشهرة وهو العوف العام لان الشهور
ان العدم والملكة بحسب الجنس يتسبان الى موضوع واحد ولا يمكن ان يكونا كالروحة والعروة لا بحسب الجنس لعدم كونهما موجودين
فى العالم الخالص عن شوب المادة حتى يتسبا الى موضوع مادى كذا قال ابن سينا حيث قال ان احد الضدين فى التضاد الشهور قد يكون عدما
للاخر كالسكون للحركة والمرض للصحة لكن له هيئة مفادها معا يعرض المرض ايضا وجودى كالصحة والاحاطة فى ان بينهما
عاد الخلاف فى ان الحال هل الاضداد بحسب الجنس مندرجين تحت جنس هو الكيفية النفسانية واعترض الامام بانهم اتفقوا على ان حال
الامراض المؤدية بالة سوء المزاج وسوء التركيب وغرق الاتصال لا شئ منها داخل تحت الكيفية النفسانية المسماة حالا او ملكة
اما سوء المزاج فلان الكيفية النوعية التى بها تفرح المزاج عن الاعتدال على ما صرح حتى حال الحمى حار كذا وس من
الكيفيات المحسوسة واما انصاف العضو بما هو من حيث هو محله ان يفعل واما سوء التركيب فلانه عبارة عن مقدار وعدد اوضع
وشكل اما التساوى فى مجرى الاحوال ليس شئ منها داخلا تحت الحال او الملكة وكذا انصاف البدن بها وذلك لان
المقدار والعدد فى الجسمانيات والوضع حوله منها والشكل من الكيفيات المختصة بالكميات والانصاف من ان يفعل
وغرق الاتصال لما من الجسوسة او الوضع او عدده فانه اجتماع الغدد ما لم يتعد حاد الجسمانيات المحسوسة
بطلانها ظاهر السقوط ان قولنا سوء التركيب انما هو باعتبار كل من افعال وعدد او وضع او انسداد مجرى كذلك ليس شيئا
من الاحوال الاربعة المتقدمة ومرور الجواب بعد تسليم كون الانصاف جنسيا ان يقسم المرض الى سوء المزاج وسوء التركيب
ومن الاتصال متاخ او العضو الة كيفية نفسانية يحصل عند هذه الامور ويقسم باعتبارها وهذا ما فصل بها مرتبة
الحكم عليها اسم الانواع وذلك كما سلف الصحة على اعتدال المزاج او المزاج المعتدل مع ان المحسوسات المغترة
اختلف فى ثبوت الواسطة بين الصحة والمرض وليس الخلاف فى ثبوت حالة وصفة لا تصدق عليها الصحة ولا المرض كالعلم
والقدرة والحق انه فرد ذلك مما لا يحس بل فى ثبوت حالة لا تصدق معها على البدن انه صحيح او مريض بل يصدق عليه انه
ليس بصحيح ولا مريض فاشتمها حالة وس بحسب الشاخ والاحوال ومن بعض اعضائه آفة دون البعض ورد عليه
ان سبنا ما ذكر اصل الشرائط التى يحسان يدع فى حال ما له وسط وما بين وسطه وفى ان غرض الموضوع واحد البعض فى
زمان احد بعضه دون بعض الجزء واحد البعض والجملة والاعتبار واحد بعضها دون جزء انسان واحد بعضه واعتبر منه

عضو واحد واعضاء متشابهة في زمان واحد وعاران لا يكون معدل المزاج سوى المركب بحث يصدر عنه جميع الافعال
التي هي بدلك العضو والاعضاء سليمة وان لا يكون ليس كذلك فساك واسطة وان كان لا بد من ان يكون معدل المزاج
سوى المركب او لا يكون معدل المزاج سوى المركب اما بالسوية او بعدم احدهما دون الاخر او لا بعدمهما جميعا فليس بينهما
واسطة هذا كلامه وقد اعترض بان جميع افعال العضو سليمة اما لكونه عاريا عن جميع المعاني التي من شانها سلامة جميع
الافعال او عن بعضها بما يكون شيء من الافعال فاسدا ولا احتاج في اسقاط الواسطة الى ما ذكره اذ لا عبرة في المرض ان يكون
في الافعال غير سليمة ما دام لكل عارض عن بعضها بما يكون جميع افعال العضو اعني الطبيعية والحيوانية والنفسانية ما دام
ولا احتاج في سوق الواسطة ما دام يكون بعض افعال العضو سليمة دون البعض وان اعترف جميع الاعضاء فسوق
الواسطة الحد وعلى هذا يكون الاختلاف منصبا على الاختلاف في تفسير المرض وكلام الامام مشعر جليا على
ان الاختلاف في تفسيره حيث قال لسهولة ان يكون المزاج لعضو ما من الواسطة اراد بالصحيح كون العضو الواحد والاعضاء
الكثيرة في الوقت الواحد او في الاوقات الكثيرة بحث يصدر عنها الافعال سليمة وبالمرض ان لا يكون كذلك ومن اثبتها
اراد بالصحيح كون كل الاعضاء بحيث تصدر عنها الافعال سليمة وبالمرض كون كل الاعضاء بحيث يكون افعالها ما هو وفي كلام
ابن سينا ما يشعر بالاتفاق على الاختلاف في تفسير الصحة حيث ذكر في اول العلاوة انه لا بد لحال العالة الا ان يحدد الصحة
كما يشتهون ويشترطوا شروطا ما بهم الصناعة وذلك على اشتراط جميع سلامة الافعال ليصح صحة من يصدر عنه بعض الافعال
على البعض وفي كل وقت ليصح صحة من يصح شيخا ومريضا وفي غير اسبوع وقريب ليصح صحة الشاب
والافعال النفسانية ومنها التوهم وهو للمعاني الجزئية كالحالات الحادثة فيها لما يوسم في بعض نواحي الدماغ
والفكر كالروح وسوء كيفية يعتريها سببها حركة الروح الى خارج البدن طلبا للوصول الى الملذ والغم وسوء يعتريها حركة
الروح الى الداخل خوفا من مؤذ وارع والغضب وسوء يعتريها حركة الروح الى الخارج طلبا للانتقام والدفع وسوء
يعتريها حركة الروح الى الداخل مرة ما من المؤذي واحيانا كان او متخيلا والحزن وسوء يعتريها حركة الروح الى الداخل شبيها
بالغم والهم وسوء يعتريها حركة الروح الى الداخل والخارج بحدوث في سطوحه حز بوضع او خرز بنظم ويوكب
من رجاء وخوف فيهما على الكثير بحركات النفس الى جهة فالحز الوضع الى الخارج لاجله كالموكب من فرح وفرح حيث
يعتري الروح اولا الى الخارج لم يحط بماله اليس فيه كثير مضرة فينبسط ثانيا وسنذكر هذه الحالات في الكلام على القوى
والدوائر والاحتمالات واصحها عند الحصر وكثيرا ما يتسامح فيعبر بالانفعالات كما يقال الفرح انبساط القلب
والغم انقباضه والغضب غليان الدم الى غير ذلك

القسم الثالث الكيفيات المختصة بالكمية وهي الاتي لا يكون
عروضها بالذات الا للكم المتصل كالاستقامة والانحناء للخط والتقعر والتقشب للسطح وكذا الزاوية على تباين
انواعها والكم المنفصل كالزوجية والفردية للعدد وهي ان اضعاف الجنس بعده لعوارض لا يكون الا عارضا ما بعده من بعده الكيفيات
وقد عدل الكيفيات المختصة بالكمية الحاصلة في شيء عن محاذاة مجموع الشكل والشكل من وجوه الاول ان احد طرفيه
اعني الشكل وان كان من الكيفيات المختصة بالكم فانما يعرض له كونه على هيئة احاطة اي بهامة بالجسم كما في العوارض بحط بها مسطح

سطح واحد او حدود اي نهايات لحاوي بعد او بعدين وهي الزاوية والمثلث والمربع وغيرها من الاشكال الحاصلة من احاطة خطين
او اكثر لكل احاطة وان جزء الاخر اعني اللون من الكيفيات المحسوسة المعادلة للكيفيات المختصة بالكم فانما يعني
ذلك على ما فصل ان اللون من حواشي السطح وسيجيء الاشارة اليه هذا ولكن الاظهر قد سبق في علم الجسم الطبيعي ان الكلام
في الكيفية المورودة اولوا عنها تركيب الكيفيات المختصة بالكم بعضها مع البعض لكان منها اقسام لا تحصى مع
انهم لم يعدوا منها ولم يعد منها من انواعها والجواب انهم لما وجدوا الاختلاف اللون والشكل خصوصا ما عسر وصف
الجسم بالحسن والقبح عدوا المركب منهما نوعا واحدا لاختلاف مثل اللون والتضريح الاستقامة والانحناء والزوجية
والفردية الى غير ذلك فالانسان عرض في الجملة لا يصور الا حيث يكون مما كل جسم يحسن كلاف الكيفيات المختصة بالكم فانها
اما تعسر الافادة في الوجود دون التصور على ما مر وسيتم الحكم الى التضرس والرياض والالهي والحواس ان الامور
العارضة للكم منها ما هي عارضة بها لنسبة اجزائه كالاستقامة والانحناء والزوجية والفردية ومنها ما هي عارضة بها لنسبة اجزائه
الزمانية ومنها ما هي عارضة بها لنسبة اجزائه المكانية شيء مخصوص كالحلقة وعد الاحاطة والاختصاص بالكم واعلم ان كلامهم يرد
في ان الحلقة مجموع الشكل واللون والشكل المنضم الى اللون او كيفية حاصلة من اجتماعهما وعدا الاقرب الى الحق وعلى حدة
ويضم المجموع على ان الشكل من الكيفيات بناء على ان الهيئة الحاصلة من احاطة الخط او الحدود بالجسم لا تنس السطح
المحيط فيكون من الكم على ما توهم من نسبته الى الدائرة والمثلث والمربع وغيرها من الاشكال الحاصلة من احاطة خطين
او سطح بكون جميع الخطوط الخارجة منها الى الكف الخط مساويه وبعد المثلث ما يحيط به ثلاثة خطوط وهكذا وقد يكون
الشكل هو المحيط والهيئة الحاصلة من احاطته واما منضما الى الاستدارة والتثليث والتربيع ومن الهيئات الحاصلة للسطوح المكونة
للاجسام هيئات عن الهيئة الحاصلة بسبب نسبة اجزاء الجسم بعضها الى البعض او الى الامور الخارجة كالكون من فصل المربع على
ما زعم ثابت بن قرة والله الامام وذلك لان الحد وان لم يستدع اجزاء للجسم والسطح فان فصل المنسوب ماخوذ من مفهومه والشيء
من الكيف كما احتمل للمعنى والعام لو كان المذكور في موضعه صاحبه او غيره على تورية ما واما عادل الاكمل
الجسم دون السطح واحسان المراد بالجسم هنا هو التعليمي لان الحالات معروضة للحدود السطحي كما ان السطح معروض للحدود الخطية
واما فصل التعليمي بالذكر دون الخط والسطح لانه الذي يحل بتمامه لاشيء كلا منهما كما مر فالمحيط ان السكل هيئة حاصلة من احاطة الحد
بالسطح او الجسم والحدود على الاول خطوط وعلى الثاني سطوح والكيفية المعروضة بالذات للشكل هو الخطوط لحدود الخط المستقيم
لهم الجسم المحاط فتردد والواجب من الكم بحسب نسبتهم الى ان الواجب من عمران يحد الكيفيات ... فالمراد بالتقعر بالذات
فتر وما سطح يحيطه خطان ملتقيان على نقطة واحدة من عمران يحد الخطان وسواء اراد من قال انها سطح حسي او سطح
خفاء وان عدها فاعلى غير موضوع ما من الحسي او مما من الشكل وليس اراده فرادهم انها ما يلي ذلك النوع من السطح على
ما مر حيث قال انها المعروضة اي موضوع الانحناء من السطح الذي يحيطه خطان ملتقيان على نقطة واجيب بالالتزام
ان قولها المعروضة بالذات على اسقاط موصوفها الذي هو السطح ولو سلم فعدنا ما سبق كونها من الكم وسواء اسفل
بالتضعف والاشيء من الكم كذلك اما الجزئي فلان التضعف زيادة في الكم لا انحناء واما التقعر فلان الحاد منهي بالتضعف

مره او مرارا الى فاعله او متعرضه وكل منهما يعلل بالضعف مره اما العامه فلان الحاء الحلقى على اسمع بحث يصران خطا
واحدا واما المتعرضه فلما ذهبا اليه الكتب لان ضعف الكم عباره عن زياده مثله عليه فلا معنى لوجود ذلك الا لزياده كل
ما سواه قبله فلا مدخل فى ضعف المسبح فى حروف مادته المعدار الذى يكون لاعمال الحلقى عنده على اسهاله فيسهل المتعرضه
بالعروض وحدوث الحاده فى الجانب الاخر لاما فى ذلك ايضا لامكان ان الراوه حس فرت للشله فاذا لم يكن العامه من الكم
مكن الاحرمان معدوم والمحسوس على نهاس الكتاب الحصه بالكتاب فلا اصر وهما المعنى الحاصل عند ملتقى الحلقى المحسوس بالسبح اللمس
على نقله وما يقع فى عبارات المهندسين من كونها سطحا وقاطا للهوى والماء والمناف بالذات فمبنى على اهم من هذين
بالراوه ذا الراوه كما سيرد وبالشكل المشكل يعولون الملتسكل بحسبه بلثه اضلاع وما ذكروا فلهندسين ان الراوه ما كان
الحلقى بعما النسبه الحاصل عند ما سنا هذا سوا الراوه المسبح واما المحسوس فهى جسم يحيط به سطحان يلتقيان بخط او النقطه الحاصل
عند ذلك القسم الرابع الكتاب الاستعداد اى الى من حيث الاستعداد لانها مفسره باستعداد شديد على ان يفعل
اى يصير لعول اثرا مسهولا او عسيرا وسوء من لمس كالمراصد واللس وسمى اللامع او على العادم ولا تفعل اى يصير
للعاوه وسهولة الاعمال كالمشى حد والصلابه وذلك سوا النسبه الى ايا صار اظهم لا تعلل المرض وعلى الانفاذ وسمى النوع
فاذا ذكرا بعمل المسمى وبحسبها فلما كنسبه ايا مرجح العامل فى احد عاسى قبوله ومنى ذلك على ان النوع على التعلل كالنوع
على المقادير غير داخله فى هذا النوع بوجه من الاول ان المعاوره صلا اجلى العلم بذلك الصفات والنوع النوع على ذلك الاعمال وتعاقب
المسا وبصلابه الاعضا وكونها فى طبيعها المطبعه بحيث متبر عطبها وتعلمها وذلك عامدا الى النوع على العاوه والانفعال
فلا يجتمع مالث الثانى الى الكراع العاوه شدين على الاحرين فلو كانت داخله فى هذا الجنس مع دخولها فى الحس المسمى بالاعمال
اعنى الرابع من الكتاب الحسى لزم بوجهها الحسه فى دخولها تحت منها على كلا الوجهين مبنى على ان الكتاب المحسوس المسما بالاعمال
او الاعمال والكتاب اللمسى المسما بالملكه او الحال والكتاب المحصله بالحمات الكتاب والاستعداد اقسام من الكتاب بحسب ما
بالذات يصح صدق النوع عليها على شى ما صدق عليه الاخر والا فلا يصح ان يكون العدد من حيث احصاها صدوات الاحرى بحسب
العسا والحراره من حركه ما مدركه بالحس المحسوسا وكل منهما من حيث كونها نوعا شديدا فاعله بالتسهيل من الكتاب الاستعداد
كما ذكروا ان اللون والاستنا والاخا ونحو ذلك من المحصله بالكتاب مع كونها من المحسوسا العصل الثالث فى الاول
وهو السوال عن الكان عن كون الشى فى الحر وللعوم فى كمن هما هنه حرفان احدهما للتكلم والاخر للمخاطب نعم
بسعه وتفارح ولبله الحدوى لا يطول الكتاب مذكورها على مصر على ما سمعا فصول المشكلون عنهم وعن الاس اعنى حصول الشى
فى الحر بالكون وتعرفون بوجوده وان انكروا اصاره الاعراض للاسمه وقد حصروه فى اربعه انواع من الاجتماع والافتراق
والحركه والسكون لان حصول الجوهر فى الحر اما ان يعبر بالنسبه الى جوهر اخر اولا وعلى الاول اما ان يكون بحث يمكن ان يوجد بينهما
ثالث فهو الافتراق والا فالاجتماع واعنى بامكان تخلل الثالث دخوله ليشمل افتراق الجوهرين بحلول الخلاء فانه لا مانع منعا

بينهما بالفعل بل بالامكان على الثانى ان كان مسبوقا بحصوله فى حر آخر وسواء حركه وان كان مسبوقا بحصوله فى ذلك الحر فالسكون
فيكون السكون حصولا ثانيا فى حر آخر والحركه وحصولا اول فى حر ثان واولويه الحر فى السكون قد يكون بحسبها مثل بعد الكائن
الساكن المتحرك لا يحول فيها فلا يحصل فى حر ثان وكذا اولويه الحصول فى الحركه كما ان عدم المحول فى ان اجتماع الحركه فلا يتحقق
له حصولا ثانيا فان قيل اذا اعتبر فى الحركه المسبوقه بالحصول فى حر آخر فحركه لم يكن الخروج من الحر الاول حركه مع انه حركه وقطعا
فيها اما عدم ذلك لو لم يكن الخروج من الحر الاول بعين الحصول الاول فى الحر الثانى من حيث الاضافه اليه وحيث الاضافه الى الحر الاول خروج وحركه منه ثم الاجتماع لا يعقل الا عاد جهه واحده والافتراق يعقل على وجوه متفاوته
فى الورود والبعد حتى ينتهى عامه الترتب الى المحاذره الى من الاجتماع ومن اسمائنا المماسه ايضا على ما ذاه الاسما وارسى وسوسه
الى الصواب ما ذكره الشيخ والمعتبر ان المماسه غير المحاذى على من امرهما ولحدث غضبها وظاهر عباره المواقف
سوى المحاذى اذ ان حيث قال الافتراق يحلف فيه وبعد معاوده ومحاوره قوله وهذا هو احد قسمى ان اجتماع الجوهرين
غير لم يسبقا بحصول الواحد يحلف فيه وذلك ان لكل الجوهرين اجتماعا معلوما بالشخص للاجتماع تمام ما لا
واما الحصول الاختفاء من ان ولم حصول الجوهر فى الحر ادام يعبر بالنسبه الى جوهر اخر فاما ان يكون مسبوقا بحصوله فى
ذلك الحر اخر فليس بكافر فجاز ان يكون مسبوقا بالحصول اصلا فلا ادعى بعض المتكلمين الى ان الاكوان الاربعه فى الاربعه كما وضعنا ان الله
ح حى جوهر انفرادا ولم يكن جوهر اخر فكونه فى اول مان الحدوث ليس كونه لا سكون ولا اجتماع ولا افتراق واجاب الحاكى
وابو هاشم بانه سكون لكونه مماثلا للحصول الثانى فى كل الحر وهو سكون بالاجماع واللمس امر زائد على السكون عند مشروط فيه
الى هذا اولا قال الاستاذ ابو سكون فى حكم الحركه حيث لم يكن مسبوقا بالحصول اخر فى ذلك الحر وعلى هذا الايهام ما ذكر فى الحصر
فى الحر بوجه ان حال اذا كان مسبوقا بحصوله فى حر اخر فحركه والا فسكون فيرد على السكون بعد الحركه حيث مصدق عليه الحصول
مسبوق بالحصول فى حر اخر وان كان مسبوقا بالحصول فى ذلك الحر ايضا فالاول ان يقال اذا ان اصل الحصول ثانيا فى حر آخر
حركه والا فسكون او تقال اذا ان كان حصولا اول فى حر ثان فحركه والا فسكون فيدخل فى السكون فى اول مان الحدوث جميع
الاكوان الملاحظه فى الاعتبار الملاحظه اعنى الاكوان التى من اجزاء الحركه فلا يكون الحركه مجموع سكنات وذلك لانه لا يلزم من
اعتبار اللمس فى السكون ان يكون عباره عن مجرد الحصول فى الحر من غير اعتبار قيد غيره عن اجزاء الحركه الا ان ينفى ذلك
على ان الكون الاول فى الحر الثانى مماثل الكون الثانى فيه وهو سكون فاقا فكذا الاول فيكون هذا الزمان الذى حصول جماعل الحصول
الاول والثانى فى حر الاول فكذا فى الحر الثانى فالزم العاصى ذلك ذهب الى ان الكون الاول فى الحر الثانى فى حكم الحصول
فيه سكون فى ذلك ان كل حركه سكون حركه كالكون الثانى فان فصل الحركه عند السكون فكيف يكون عنه او حركه منه اجيب
بان المفصل بين الحركه والسكون مطلقا هو الحركه من الحر والسكون فيه واما من الحركه الى الحر لسكون فيه فلا معنى لفصل ان
التفات لانه عباره عن الكون الاول فيه وهو على الكون الثانى فى الذى هو سكون بالاجماع واعترض الامدى بمنع ماثل
الحصولين واشر الهما فى كون كل منهما موصوفا للاحصاص مذكر الحر لا وصف العامل لانا لا نام انه اذا حض ضفا بهما بالنسبه
كيف الحصول الاول فى الحر الثانى حركه وفاقا لكونه خروجا من الحر الاول فلو كان عاملا الحصول الثانى فيه لزم ان يكون

اللهم

على و

دو

هو انها حركة فلا اقل من ان يجاب بان عدم المسبوقية بالحصول في ذلك الحيز معتبر في الحركة فيصدق على الحصول الثاني دون الاول
وحاصله ان قلنا كذا اعدم الانتقال بالحصول في حيز آخر معتبر في السكون فيصدق على الحصول الثاني دون الاول فحاصله ان الكون
الاول في حيز تمام الحصولين فيكون الثاني سكونا فيستلزم كون الاول كذلك كما ذكره في المواقف فاذا اعتبر عدم المسبوقية بحصول
في ذلك الحيز المسبوقية بالحصول في حيز آخر فلا يعلم ان الحركة مجموع سكنات فان اراد بالسكون الذي هو الحصول الثاني الكون في
جزء الحركة فلان يكون عبارة عن مجموع السكنات فلا يخفى ضعفا فلعله من باب ايهام العكس لان المعنى حينئذ من مجموع سكنات
ان كل جزء منها سكون فسوانا يستلزم ان يكون كل سكون جزءا منها فان اراد ان مجرد الحصول الاول في الحيز الاول يكون جزء حركة
انه ليس مجموع سكنات بل وجه فان قيل هذا وارد على التقدير الاخر ايضا وسواء اعتبر في الحركة المسبوقية بالحصول في حيز آخر
ان الحصول الذي هو جزء سواء وجد المسبوقية بالحصول في حيز او لم يوجد المسبوقية بالحصول في حيز آخر وذلك الحيز لم يعتبر شيء اصلا
واما المجموع فعبارة عدم ان الحركة مجموع الحصولين في الحيزين على ما ينبغي عنه ولم اما مجموع سكنات الا مجرد الحصول في الحيز الثاني
المعتبر كما يتبين على ما يفهم من ظاهر العبارة وعند الاماني الاعلى هو ان يعتبر في الحركة الحصول في حيز ثاني بعد حصول في الاول
لو ماثل الحصول الاول الثاني في حيز واحد لكان الحصول الثاني في الحيز الثاني ومن الحركة كالاول والحصول في الحيز
الاول مستواه وهو المراد بالحركة التي هي متوسطة بين المبدا والمنتهى بحيث يكون حالا في كل آن على حالة وما بعده ولا يراد
بها الامر الموهوم الممتد من المبدا الى المنتهى فالمتكلمون بالنظر الى الاول قالوا انها حصول في الحيز بعد الحصول في حيز آخر وبالنظر
الى الثاني انها حصولات متعاقبة في احياز متتالية وسموا الاول الكون في الحيز السابق حركة الى اللاحق ثم منهم من سمى
بعد الحصول سكونا ومنهم من اعتبر الحصول بعد الحصول في حيز واحد فكانت الحركة بالمعنى الاول سكونا وبالمعنى
الثاني مجموع سكنات لان الحصول في الاول وهو الحدوث سكونا ومنهم من اعتبر ذلك وقصر السكون على الحصول
بعد الحصول فهو يمكن الحركة ولا اجزاؤها ولا الحصول في ان الحصول سكونا ثم كلامه يقال ان السكون هو الحصول الثاني
في الحيز بعد حصول في حيز واحد لكن لا دليل على ان المراد انه مجموع الحصولين فالحق ان الخلاف في اطلاق على الاكوان
الاربعة فان قيل هذه الكون ان اعتبر الحصول في حيز واحد والامور المعتبرة متغايرات وعوارض يختلف بها حال الاكوان
والاعتبارات للفصول منوعة بل هي لا توجب تعدد الاشياء من حيث الكون المسمى بكونها اجماعا وافتراقا الى حيز
او ان ما التشبث الى آخره وحركة او سكونا من حيث كونه مسبوقا بحصول في حيز آخر اوفي ذلك الحيز يكون حركة وسكونا اذا
لم يشترط في السكون اللبث فان قيل كيف صح ذلك عند المحصلين من المتكلمين كالقاضي والاشاعرة والقطعوا القول
بالاكوان الاربعة فعبارة عن الاكوان المتمايزة في الوجود يعني التعدد والاتصال لا الاجتماع والتوحيد الا انهم
احتجوا على ذلك بان الكون ان وجد فالحصول الحوهر في حيز واحد فيه ما قلنا وان كان فالحصول الاول والثاني في حيز واحد لا كلا
الاخر منه الآخر في الحصول الحوهر في ذلك الحيز وان ادخل فيهما كونه حركة اخرى فيما دل من حيث الامتناع حصول الحوهر
والحوهر في حيز واحد على حد ما يثبت وما قبح فالاكوان بينهما في هذا الباب انما كان من حيث ذلك ثم الكون ما يتصل منه ثم الكل
الحوهر تمام ما هو لا يوجد الدعوى عند كلامه معنى العقل بل الحس فان الجسم في الموام عندي يقول بها الا سور معنى ذلك

ذلك فقد العاملون معتادا الاكوان الاربعة المحسوسة متماثلة وان اعتبارها البحث الثاني يشير الى امرين اختلفوا
في كل منهما اما حركة او سكون الاول حال الاجزاء الباطنة من الجسم المتحرك الثاني حال الجسم المستقر المستمد بمكانه
حركة محيطة به الاجسام كالحجر المستقر على الارض في الماء والهواء كالطير الواقف في الجو عند هبوب الرياح الحق ان الاول
حركة والثاني سكون يشهد به العقل والعرف فقد يستدل على الاول بانه لو كان ساكنا مع حركة باقي الاجزاء لزم الانفكاك اي
انفصال بعض الاجزاء عن البعض وتخلل الاجزاء الباطنة في الاجزاء الظاهرة وعين في الحيز فتكون الباطنة ايضا قد انتقلت
الى حيز اخر الثاني بانه لو كان متحركا لزم التحرك في حالة واحدة الى جهتين مختلفتين عند اختلاف جهات حركات الاجسام المحيطة به
عليه بان يتحرك البعض عليه من يمينه الى يساره والبعض بالعكس ولكل ضعف اما الاول فلان الجزء الذي
هو مكان الجزء الذي هو الاجزاء المحيطة به ولا حركة بدون مفارقة الجزء واحسن من الكل جرم ويده فارقة وفي الثاني بانه قد يصح
جرم هو محيطة به من الحوادث لعدم الحصول في حيز آخر ولا معنى للحركة سوى هذا وبانه قد يدل عليه بما ذكر في معنى الحركة ان اطلق
وبما انه من حيز السطح المعطوف وسطوحه حاصل فيه ولو سلم فالحصول في الحيز الثاني انما يكون حركة اذا كان بزواله عن الاول وتحقق الحس
ومن يقبل الحق وما سبق فاستلزم الحركة اذا كان في جهة فان يعقل في جهاته الى جهاته وظهر ان الخلاف في الاول
على ان الخلاف في حيز الجزء الباطن انه حيز الكل اعني السطح المستوي او الحيز المحيط به ام ماله حاصل في السطوح والاجزاء
المحيطة وفي الثاني ان الخلاف في ان الحيز هو السطح المعطوف الذي لا يفارق المستقر كل الحيز المحيطة ويعلل الحاد بما
يتكلم الحيز المحيطة على انه اتباعه بعض الفلاسفة من ان السطح الباطن من الحاوي وعلى هذا التقدير قيل بوجوب حصول الحركة
على ان يكون مفارقة الحيز ويعلل الخالد فيما سبق من ان الحيز للنفس انه يحصل بان يزول الحيز عنه وعن جهاته وعلى الاول يمتنع حركة
الجسم في حالة واحدة الى جهتين مختلفتين وعلى الثاني يمتنع كما اذا تحرك بعض اجزاء الحيز المحيط به والبعض يسره على انه
لا يستلزم اجوبته ان ينسب ذلك الى غيره للتكثر عليه فما هو العقل وعدم بلوغ ذلك ليس حركة وان تحرك الجسم في حالة واحدة
لا يكون الى جهتين ما ذكر في المواقف من ان هذا نزاع في التسمية ليس حركة ولا حركة للجسم على حسب ان ما ذكره الاستاذ وغيره
في حال الحجر او الحركة انه هذا وذلك ليس اصطلاحا عاما على ما يحصل انما الكلام في الامكان يحمل على لسان اهل العرف والاكمل للا
على ما لا دليل العقلية معنى ان يجعل اللفظ من الحق من لفظ الحجر او الحركة وما يراد في جميع اللغات على اسما واشتقاقها
ومعنى ما للمحصنين حكم على هذا في مرود كل في آخر ولان هذا متحرك وذاك ساكن الطريق الثاني للعلم بثبوته
والحق الاول منع عن الشرع واما الثاني فبناء على نفي الجوهر بشرط الحركة بالخروج من القوة الى الفعل على التدريج او
بما اشبه او دفعة ومنع ذلك على ان معنى هذه الالفاظ واضح عند العقل من غير احتياج الى تصور الزمان والعمر اللازم للحركة
ودخل بعضهم الى ان معنى التدريج ان الكون وجد وحي فيه ان يكون في آن وهو موقوف الزمان هو مقدار الحركة فيكون التوقف
دورا فسر بانا ناكل لا انا نسوي ما لم يحرك ... بالقوة والمراد بالكمال هنا حصول ما لم يكن حاصلا وبقاء في ذلك الحركة
يمكن الحصول للجسم فيكون حصوله كمالا اولا حركة بعد الاولية عن الوصول فان الجسم اذا كان في مكان وهو ممكن الحصول في
مكان آخر كان له امكانان امكان الحصول في ذلك المكان وامكان التوجه وهما كالاول الموجه متقدم على الوصول فهو كمال اول

والوصول كمال ثان ثم ان الحركة تعارق سائر الكمالات من حيث انها لا تحصل لها الا التدريجي الى العدم والسكون اليه
فلا مدخل من مطلوب يمكن الحصول لكون الموضوع موجودا له وكان بعض من ذلك الموضوع ما دام موجودا شيئا بالفعل اذ لا يوجد
بعد الوصول لجميعه الحركة مطلوبا ان من مبدأ شيء ما بالفعل ومن ان لا يكون المبادي الى الحاصلا بالفعل فتكون الحركة كمالا
اول للمتحرك الذي هو بالقوة من جهة المبادي الى المقصود الذي هو الحصول في الكمال المطلوب فتكون كمالا اول لما بالقوة من
من جهة انه بالقوة لا من جهة انه بالفعل ولا من جهة اخرى فان الحركة لا تكون كمالا للجسم في جميعه او في سكليته وذلك بان من
الجهة التي هو بها عسار وها كان بالقوة اعني الحصول في الكمال الاخر واحترز بهذا عن كمالاته التي ليست كذلك كالصورة النوعية
فانها كمال اول للمتحرك الذي لم يصل الى المقصد لكن لا من حيث هو بالقوة بل من حيث هو بالفعل واعترض اولا بان مبدأ الحركة
وان لم يكن مبدءه والصحيح عدم العمل لكن لا جاء في ان ما ذكر في حد التوسط ليس بواضح مساواة اخرى وثانيا بانه لا يصدق على
الحركة المستديرة انها مبدأ لشيء بالفعل فلا يتم كمال اول وثالث واجيب بان هذا البحث مبني على ان الحركة موجودة بعد
او تحصل صورتها عند الفعل بل هو بحث في ان الحركة اذنية كانت او غير اذنية فلا تفرد بكون صورته اخرى
من صور مادة الحركة فلا يكون الكمال الاول والثاني في بعض اقسام الحركة اعني المستديرة وجود الوضع والاعتبار دون الفعل و
الحصول وذلك لان كل جزء من اجزاء الجسم المتحرك على الاستدارة بالقوة الى ان يحاذي جزءا من حيث طبيعة الوضع فتكون كمالا اولا
في حد الحصول عند حاذي فتكون كمالا ثانيا وحاصل هذا المعنى يشير الى ان ما ذكر هناك الحصول الموجود في الحركة
فان بعض الحركة يعلم على معنيين احدهما كونه بها تكون للجسم توسط بين المبدأ والمنتهى بحيث لا تكون قبله ولا بعده وفي
حالة مستقرة اي يوجد للمتحرك ما دام متحركا كالاجسام بعد وصوله من مبدأه وبهذا الحصول الجسم في حيز بعد ما كان
في حيز اخر وجعله كون في الوسط معتبرا الى اكوان كسب العرض اليوم وسوى بينه وبين الحاصل على ما سبق الشارح الى
فما يوجد من حدود المشي لا يدوم بل كل حركة من اجزاء الاين وما بينها الامر المتصل المعقول للمتحرك من المبدأ والى المنتهى
والحركة بهذا المعنى لا وجود لها في الاعيان لان المتحرك ما دام لم يصل الى المنتهى لم يوجد الحركة بتمامها اذا انتفى بعد ما انقطعت
الحركة وبطلت بل الاجسام لان للمتحرك نسبة الى المكان الذي يركه والى المكان الذي ادركه فاذا ارتسم في الخيال صورة
كونه في المكان الاول ثم ارتسم فصل بينهما عن الخيال صورة كونه في المكان الثاني فقد ارتسمت الصورتان في الخيال مع تشاركهما
بالصورتين بما على انها شيء واحد واما بالمعنى الاول فوجود حاضر وفي شهده الحس فان فصل الحكم بالوجود في الحاضر امكان
كونه على الماضي من الحركة او على الآتي او على الحاضر والحكم بالحاضر اما الماضي والآتي فظاهر واما الحاضر فلانه ان لم يكن منقسما لزم
ان لا يكون الذي يلاقي الحركة على المسافة وان كان منقسما عاد الكلام اليه بما لا نهاية له لان وجود الماضي والآتي عبارة عن
انه لا وجود لهما في الحال وهو لا يستلزم العدم مطلقا وكيف لا يكون لهما وجود وهو الماضي ما فات عنه الوجود والآتي ما يحصل
له الوجود البحث الثاني الحركة بمعنى الامر الاول ما هو الحركة وهو المعنى الثالث
ما هو الحركة وهو المعنى الحس العالي الذي يحصل للمتحرك من حيث نوع ما الى نوع اخر او من صنف من نوع الى صنف اخر الرابع
ما هو الحركة الى ان يصير الفاعل وهو الذي الخامس ما هو الحركة اي سببها الفاعلي وهو المحرك السادس الزمان الذي يقع

فيه الحركة وهذا الحصر الزمان غير حصر الحركة الى منتهى الزمان لان الحركة مسائل غير له الشروع لكونها موجودا والزمان ممتنعا
غير لها لكونها واجبة الوجود بقدره اما المبدأ والمنتهى فلكل منهما ذات وعارض اعني وصف كونه مبدأ ومنتهى والعارض
وان غاير المعروض الا ان الحركة وجود بين بغاية لان المبدأ الذي المبدأ او بالعكس وكذا المنتهى وقد تعتبر كل منهما مع الحركة
الى الاخر فصارا ان الاضافي في عاملها او بين من فعل الشيء ومبدأ فعل له ومنتهى او بالعكس وليس عند ما للاخر فلم يبق الا
المعاد والموضوع فصارا ان اعتبار المبدأ والمنتهى سواء كانا محدودين بالذات كما في الحركة المستديرة او كل بعضه موضوع
من حيث انها في مبدأ او منتهى او كانا آنين او متغايرين متصادمين بالذات كما في الحركة من البياض الى السواد وكما
في الحركة من عاد الاول الى عاد النمو او ما عاد عارض اخر كما في الحركة من الكبر الى الحد المتصادمين من جهة الكون الاول عاد النمو
على الكف والثاني عاد النوم او غير متصادمين من جهة آخر كما في الحركة من بعض المشي الى بعض اخرى واما التغير
اي ما سبب الحركة من المقولات العشر اعني الجنس العالي الذي يعرض الموضوع بالتدريج من نوع ما الى نوع اخر او من صنف
آخر فاسد الاقسام عن التعريف من صنف من المقولة الى صنف اخر اي سواء كانا من نوع واحد او من نوعين والحركة الوضعية
خارجة به العارض ان كان في كلام ابن سينا ما يوهم انه مورد بالاطلاع عليها وبالجملة فالذي يحصل هو ان الكلف
حركة لا يخرج بها عن مكان وانما تحصل بالتدريج نسبة اجزائه الى امور خارجة اما نحو بعض كما في الكف الاسطم
واما جواهره ونحوه كما في غيره فحصل المشي الحاصل بسبب تلك النسبة وهو الوضع ولا تعني بالحركة في الوضع الا
التغير من وضع الى وضع على التدريج عبارة ان كل جزء لا يستلزم شيء نحو الاجزاء كما
ثم غرضه على ان ما ذكروه لا يتم في الكف الاعظم عندي لانه ليس في المكان سوى السطح الباطن من الحاوي والحاوي لا
فان نسبة الجسم الداخل من حركات الافلاك وغالب ما ذكره من حركة الكفرة على بعضها ليس الا سدل الاجزاء الموضوعة
وان لم يكن هو بحسب الحكم لكل جزء مسدل ما شوهد لكن فلان ان الكف او الكفرة حركة وسدل وضع فلنا هو فرضي فانه
لا معنى لوضع الكل الا نسبة بعضها اجزاء بعضها الى البعض والى الامور الخارجة فلا معنى لحركته في الوضع الا سدل ذلك
سدا وكيف يؤول الحاصل الى ان الحركة الا نسبة الاجزاء الموضوعة حركة وبعضه مالا صاد والى الكل الحالة الكم الحركة في
الكم مع ما عارض احدهما النمو او الذبول في ما بينهما التخلخل والتكاثف وبقال في بيان ذلك ان الاجسام في الكم اما
ان تكون من الجسمان الى الزيادة اومن الزيادة الى الجسمان والاول اما ان يكون نوره وزيادة تزيد في كمية الجسم
وهو النمو او بدونه وهو التخلخل كما في سواء بالمعارض عند مصححا والثاني اما ان يكون بعضان جزء وهو الذبول
كما في الهزول او بدونه والتكاثف كما في سواء بالمعارض عند المصحح فيهما ويمكن في المكان التخلخل والتكاثف
بان الجسم مركب من الهيولى والصورة لا معدا ولها في بعضها واما بما في مادة المعادن المختلفة بحسب ما توجد من
الاسباب المعدة وكون ان يقال من الهزول الصغر الى الكبر وهو التخلخل وبالعكس وهو التكاثف واما بنواد ذلك
على المعنى لانها عند هم محض قابل سوارد عليه صور المعادن المختلفة من غير ان يعرض عينا من ذلك كلاف ما اذا قال
الجسم بسيطا واحدا متصلا في حد كما هو عند الحس فانه ربما يحس كل قسم بعد ا معرى لا يعلم عنه وبعد ا مع ما ذكره

الامام من انه لا حاجة في ذلك الى اثبات الهيولى بل يكفي ان يحل المقدار واردا على الجسم عرضا فانه سواء
كان هو بسيطا او مركبا من الهيولى والصورة لان نسبته الى جميع المقادير على السوية كالهيولى فانه اذا كان
بسيطا كان الجزء والكل متساويين في الطبيعة والحقيقة فجاز اتصاف كل منهما بمقدار الآخر ما لم يمنع مانع وانتهاء
الجزء الى مقدار الكل بالتخلخل وعكسه بالتكاثف لانه في ذلك من ان يصير الجزء منفصلا ادمج كونه جزءا يمنع ان يكون على
مقدار الكل ضرورة واما الاعتراض بانه لو جاز ذلك لجاز ان يصير العطر على مقدار البحر وبالعكس فجوابه انه يسلم امكان
ذلك لان اشتمال الجسم على مقدار يكون لا محالة بسبب فجاز ان يكون للعنصر حد معين لا يمكن تجاوزه كما جاز على القول بالهيولى
ان يكون لكل مادة حد من المقدار لا يتجاوزه وبالجملة المعهود هو امكان التخلخل والتكاثف وهو لا ينافي الامتناع في
بعض الصور لمانع على ان الاشتراك الانفصال في امكان انتقال الجزء الى مقدار الكل على طرد منع وقد يستدل على الوقوع
بان الماء اذا انجمد ينقص مقداره وهو تكاثف والجمد اذا ذاب يعظم مقداره وهو تخلخل وبان القارورة اذا امتص
منها هواء كثير فلو لم يتخلخل الباقي لزم الخلاء واذا نفخ فيها دخلها هواء كثير فلو لم يتكاثف لزم التداخل اعني اشتغال
حيز واحد بجسمين وهو ضروري الاستحالة   وقد يقال معنى قد يراد بالتخلخل الانتفاش اي تباعد اجزاء الجسم بحيث يداخلها
جسم غريب كالهواء وبالتكاثف الاندماج اي تقارب الاجزاء بحيث يخرج ما بينها من الجسم الغريب فيتماس ويقبل
الوضع لوجوههما الى هيئة نسبة الاجزاء بعضها الى البعض ثم لا يخفى ان هذا الانتقال بالنظر الى الاجزاء حركة اينية
واما بالنسبة الى الكل فحركة في الكم على طريق التخلخل وان لم يكن هو او في الوضع بحسب التداخل حيث تبدلت نسبة الاجزاء
بعضها مع البعض او تلك بحسب الخارج حيث تبدلت نسبتها الى الامور الخارجة فان قيل فعلى الاول لا ينحصر
في الكم في الانتقال الى الربعة فلا كلام في عدم الانحصار وفي ان هذا الانتقال من النقصان الى الزيادة لورود
المادة لا على تناسب طبيعي هو الورم او على ما هو سبب بالطلاء وان هذا انما يسمى قولنا وقد يكون ازدياد المقدار لورود
المادة على تناسب طبيعي وهو الورم او على تناسب طبيعي لكن لا في جميع الاقطار وهو التسمين فانه وان كان ازديادا
طبيعيا بانضمام المادة الغذائية الى المغتذي كالنمو لكنه لا يكون في الطول على تلك النسبة ولا الخصوصية
ولا يكون له غاية ما يقصد بالطبع كالات النمو ويقابل السمن هو الهزال فيكون انتقالا طبيعيا لكن لا في جميع الاقطار
وقد يقال له الذبول ايضا وتحقيق الكلام انه اذا ورد على الجسم ما زيد في مقداره فاذا اخذ منه شيء بالزيادة فنافذ
في الاصل وتخللت فيها واستحقت نظر الاصل وانه يصير اجزاء الاصل الى جميع الاقطار على نسبة واحدة في نوع
وذلك هو النمو وزواله بسبب انفصال تلك الاجزاء عن اجزاء الاصل هو الذبول واما النمو الغذاء على نسبة الاجزاء
الاصلية المتقدمة فيما لم يسم النماء عن ان يتحرك في الاعضاء الاصلية الى الزيادة وان كان الجسم متحركا الى الزيادة في الجملة
وذلك مع السمن وما يقابله الهزال فالمختص باسم النمو والذبول حركة الاعضاء الاصلية   الا انه يعني من المقولات
التي يقع فيها الحركة الكيف ويسمى استحالة وذلك كانتقال الجسم من البياض الى السواد وانتقال الماء من البرودة
الى الحرارة شيئا فشيئا على التدريج وانكر بعضهم ذلك فمنهم من زعم ان في الماء مثلا اجزاء نارية كامنة فيبرز بالاستحالة

بالاستحالة الخارجة فتحس بالحرارة ومنهم من زعم انه يرد عليه من الخارج اجزاء نارية ومنهم من زعم ان بعض اجزائه يصير نارا والحق
الكون والفساد والكل فاسد بدلائل وامارات ربما تلحق الحكم بالمرة ومبناه على ما فصل في المطولات اجمالا ان
الماء كثيرا ما يسخن بتسخين النار ولو كان ذلك لظهور الاجزاء النارية الكامنة وكانت اكثرها اولى بالتسخين
ويحس بها الواردة لكانت بقدر الوارد وان حرارة الماء الشديد السخونة لو كانت لانقلاب بعض اجزائه نارا
من غير استحالة النارية تلك النارية فاعدة بطبعها او انطفئت ببرد الماء ورطوبته فلم يحس بها على انه يستبعد
في حدوث الكون والفساد ان الماء لا يصير نارا الا بعد صيرورته هواء ثم يتصعد بخارا   والحق قد سبقت
الاشارة الى ان الحركة الوضعية عائدة الى الحركة الاينية فهاهنا مدى الحركة في الكم والكيف مع التنبيه على منشأ
توهمها وذلك ان الجسم ينتقل على التدريج من كيفية الى اخرى ازيد او انقص او من كيف الى كيف اخرى مضادة
الاولى وتالتهما من غير ان يظهر لنا حصول ذلك وازمنة وجود كل منها فيتوهم ان ذلك حركة اذ لا تعقل
الحركة الا على التدريج لكن لا حركة عند التحقيق لان معنى التدريج المعتبر في الحركة ان لا يكون فيه الا التدارك
بحسب الاجزاء والانتقال هاهنا انما هو دفعات يتوهم من اجتماعها التدريج لان ما بين المبدأ والمنتهى من المراتب
الكميات والكيفيات محصورة بالفعل فيتنقل الجسم من كل منها الى آخر دفعة كما في حدوث الارض ماء ثم هواء
ثم نارا مع ان الانقلاب على المجموع ذلك يستبعد حركة حقيقية من الارض الى النار لظهور حصول المراتب ورمضه
وجودها وعدل على ان الحركة هي الامور المتمايزة بالفعل سواء كانت كميات او كيفيات في جواز ان الوسط بين
المبدأ والمنتهى ان كان واحدا فظاهر انه لا حركة وان كان كثيرا فلكثرة سواء كان حصولها بالنوع او بالعدد
اما ان يكون غير متناهية وهو ممتنع ضرورة كونها محصورة بين حاصرين واما ان يكون متناهية وهو يستلزم تركب الحركة
من امور لا تقبل القسمة اذ لو انقسمت الى امور متمايزة ينتقل الكلام الى كل واحد منها ويلزم ان يكون في حد منتها غير
متناه فما افضى الى تركب الحركة مما لا يقبل الانقسام باطل لاستلزامه وجود الجزء الذي لا يتجزى وكون الجسم يتحلل
السكنات اما الاول فلا نطباق الحركة على الحركة واما الثاني فلان التدريج اذا تحرك جزءا فالسطح اذا تحرك
فيلزم انا ان تساويهما او الكثر لزم كونه اسرع اذا قل لزم انقسام ما لا ينقسم فلم يبق الا ان يكون له فيما بين الاجزاء
الحركة سكنات وسبق بيان بطلان اللازمين وهذا كلام في الحركة الاينية فان الوسط الذي بين المبدأ والمنتهى
اعني الحدود المسافة واحد بالفعل يحصل بحسب الفرض انقسامات غير متناهية فان قيل يجوز ان يكون كل واحد
من تلك الآحاد المتناهية قابلا للانقسامات غير متناهية فلا يلزم تركب الحركة مما لا يقبل الانقسام قلنا
غير مفيد لان المعتبر ان الانتقال الى كل من تلك الآحاد دفعي والى ما يقبل الانقسام يلزم تركب الحركة مما لا ينقسم تقتضي
ان يكون المقدار منطبقا على مراحل الانقسامات غير متناهية على ما هو شأن الكم المتصل سواء كان عارضا
لجسم واحد كالجزء من الماء او الاجسام متصلة كما في الحركة من الارض الى السماء الا على كم متصل فيما بين الآحاد
سواء كان متروكة جوهرا او كما متصلا او كميا او غير ذلك فهذا امتنع ما يتوهم من انه اذا كان الحركة في المسافة

كونها معروضة معلل الانقسام لا الى امها به في الكم العامل لذلك بحسب اولى ... والباقي الحكم وما في المقولات
سوى الدليل على ثبوت الحكم في الجوهر والمتى والاضافة والكلام ان معلل وان معلل بل وعاما عام الدليل على بعضها اما الجوهر
فلانه لو ثبوت الكون وتوارد الصور على المادة الواحدة فالاستعمال الى كل منهما دفعي لان الجوهر لا معلل الاستعداد
فلا تكون صدوره على التدريج ذلك فلانه لو قبل الاستعداد فاما ان يبقى في وسط الاستعداد ونوع الجوهر للذي هو
الاستعمال فلا تكون الصورة قبل في لوازمه او لا يبقى فتكون في كل احواله استعدادا او سواسيون بالحكم في الكيف ويجيء
ان الجوهر لا بد ان يكون موجودا ولمادة وجدها غير موجوده لما سبق من امتناع وجود مادة دون الصورة وكيفيتان
الحكم في الصورة اما ان تكون مغايرة الصور على المادة بحسب لا يبقى صورة زمانا ما وعدم الصورة بوجب عدم المادة لكونها
موجودة للمادة بخلاف الكيف فان عدم المحل في جوهره ما سبق من ان يوم المادة اما موجود فصورة ما وعدم الصورة المغايرة
اما بوجب عدمها لوم يستعقب صورة اخرى واما ما قيل ان تعاقب الجواهر اعني الاجسام بصورة لا يتبع
في ذلك ان الصور لا تشتد وتضعف في معنى الاشتداد وسواء عاد المحل الواحد اثنا بت مغايرة الى حال فيه
غير فاسد بوجبه اذا قيس ما يوجد منه في ان ما الى ما يوجد في اخر بحيث يكون ما يوجد في كل ان من وسطا من ما يوجد في
الاسن المحسوس بوجد وجسمها على ذلك المحل المعوم دونها من حيث هو منوع ذلك المحدثات الى غاية ما تبقى
الصفة بوجد ذلك المعنى بعينه الا انه يوجد من حيث هو منصرف بها عن ذلك الغاية فالاخر في الشدة والضعف بعد المحل
لا الى المحدد المتقدم ولا سكان بعد هذا المحال يكون عرضا للعوم المحل دون كل واحد من تلك الصورات واما الحال
الذي بعد الى هو المحل المعوم بعد له ومن الصورة فلا صورة فيها استعداد ولا ضعف لاستغاثة بدوامها على شيء واحد
معوم يكون موصوفا في الحالين بيع بين الوجهين مع بعد الى وبعد ما سبق مع انا لا نام بعد الى هو المادة بعد
الصورة وبعد مع ان سنا ان الوجود المحسوس للمادة مستغنية بالوجود الوقتية للصورة لا بالوجود الشخصية
واما الذي يذكر في الجواب بان الحركة من متى فلو وجد لوجد في الذي لكان الشيء متى وسوط وذكر في الشفاء ان الانتقال فيه
في الان لا يعقل من سنة الى سنة ومن شهر الى شهر يكون فيما بين ذلك شيء يكون حاله كحال فاصل في ان الانتقال
لا يكون فيه بل يكون اسعال الاول في كم او كيف يكون الزمان لا ما لا يدل بعد فيه على بعد السعد كما ان الاصفرار
فيه غير مستعمل بل ما يعد لغير ما فان كان السوع فاعلا الاشد والاسعد فكذا الاضافة او لو يقبل غير متغير
سوى ما لوم استعمالها فان الامام وبعد اسوا الحي لان من سبب الزمان والبسيط غير مستعمل فيها يعد لغرضها
في السعد والاستمرار وكذا الملك انما سوا لشبيه وعمل لا بما يوجد فيه وم فان وانما ان تعمل فان تنعدم
فيها الحركة والحي بطلان اما ان يعمل فلان الشيء اذا استعمل من المرد الى المسجد صلا فان كان المرد ما سا لوم الوجه الى
العدم في المرود والسبق في زمان واحد وان لم يكن ما فاصل انما يوجد للشيء بعد وقوف التردد وسهما زمان يكون
لا محالة فلس بها كل استعمال من المرد الى المسجد على الاستمرار ويعالى الشيء قد يصلح عن انصافه بالعمل بيرا بيرا
لان جزء بعض سوا الوصوع لتمام وكما العمل بل من جهة بسيطة بذلك عايد الحال فتور العزم او انصاح العزم او

او الكلال الآلة تكون بيرا بيرا وبعضه دكما بحال السدل في العاعل كما يوهم من بعد المدرجي في ان معلل نفسه انما هو
فيما يوهم به العمل كما اذا يوهم في ان معلل ماء على بعضه فيما يوهم به الاستعمال كالعامل وهذا ما قال في المواقف الحق
انها مع الحركة اما في العزم اراده كاسبا وبعضه او في الآلة واما في العامل واني في العامل بعضه اما دون بعضها على ما اشار
اليه ذكرنا فان قيل ما ذكر في الاقسام من عدم استعمالها كلها من الاعراض البسيطة كاف في الجمع على ما اشار الله الامام
ولا حاجة الى ما ذكروا من التطويل والتعسف قلنا لس معنى عدم الاستعمال الا ما قد محدودها بالاين
والوضع بل معها كونها ما يعبر عنها بالاين والوضع في الاحكام ولذا قال ان بسنا نوا ثبات البعد في الاين والبسي والوضع وان
سعل وان سعل ان البعد الا الامتداد لان الاجسام بجامع غير مستغلة بالبعد صح ان يعبر عنها البعد ولا يقال في حد
العروض ان يكون مستعلا بحيث العروض والا يكون الاخر ضد الابرد كالحار للبارد فلان الاضافة لما كانت بسيطة غير مستغلة
بل ما يعبر عنها وجب ان يكون في بعد الحكم ايضا ما يعبر والا لكانت مستغلة فيه واما الملوك على ما في الشرح فيه
واما الملوك فورد اقسام الحركة ما ذكرت الى الاقسام الثلثة واما مطلق الحركة فتنقسم الى الاربعة عرضه وفسرها بما اراد
به وطبيعة وان كانت الوضعة لا يخرج عن الاقسام الثلثة ولهذا قسل الحركة ان كانت تعاقب حركة جسم اخر فعرضية
الا فان كان محركها موجودا في غير الجسم الملوك فقسرية وان كان موجودا فيه فان كان من شانه الشعور والقصد فارادية
والا فطبيعية والمراد بكون الملوك في الملوك اعم من ان يكون جزءا منه او متعلقا بالمعنى المحسوس كبعض السوس الانسانية
بادانها والسوس العلكة بافلاكها فتحرك الجسم سوما والانسان عنه وبسره والفلك اسعدان فان قيل فعلى
هذا يكون الحركات كلها مستندة الى الله تعالى اسداء على ما تقدم سداء التقسيم ام تكون الحركات كلها قسرية على
ما يأتي بيانه والملوك ما حدث العاده عند الحركة مع كما تقدم عنه وبعضهم بعض الحركات كونه اختيارية وذكر النفس
ارادية واشكل الامر في بعض الحركات انها اي قسم من الاقسام الثلثة الاسماء وقد كثر اختلاف الناس
في انها بعضه او اراد به على البعد من قائمة او وضعه او كيفه والكل من الوجوه تمكنات يذكرون في المقولات ما فروح
الحركات وكل تتصور على ذكرنا سواء قرب ... بعض سوا ما حركة النفس اراده ما عسار طبيعية على ما قال بعض المحققين
من الملوك انها بعض الاراده من حيث وقوع كل نفس في زمان تملك النفس من ان بعده على وكيف الزمان وان وقوعه
تحت اراده كلنا لا بعض الاراده من حيث الاصناع الضروري انها طبيعي من حيث الحاجة الى بعض النفس اراده
من حيث انها بعد النعمة الخ فيه عن اوقات تقتضيها الحاجة وكون وقوعها في تلك الاوقات على حد انها الجنس
وبعد اسوى ما قال صاحب المحاكمات ان حركة النفس اراده تملك ان بعد عن حد ما الطبعي والاغراض ما اراده للقيام فيلزم
ان لا بعض نفس شيء لان العالم بعد الحركات الاراده تملك بعد ما اراده اولا بعد كر شعور وذلك ان وحركة الاعضاء بسبب
الطلاء عن بعض الاوضاع وكيفها عند الحاجة الى الحكم والاشوا واما حركة النمو فظاهر انها طبيعية او بعضه الناس بعضها الرياح
في الاضطرار عند ورود الوباء وبعض الناس الاجراء وكذا النعمة عند المحسوس ما لست تحت القصد والاراده
ولا يخفى ما بين ما ذكر من الوجوه وبعد الجمهور الى انها كلها بعضه وبعض بل وضعه وبعض كيفه فان

فان قيل الحركة الطبيعية لا تكون الا الى جهة واحدة بل لا تكون الا صاعدة او سافلة على ما مر جوابه قلنا ذاك انما هو
في البسائط العنصرية واما الطبيعة البسيطة او الجواهر فقد تفعل حركات الى جهات وغايات مختلفة والطبيعة الطب
والسراج من شأنها الروح احداث حركة مستقيمة من المركز الى المحيط الى المركز وهو الاصعاد لكن ليس الروح من الامتلاء بحيث
المحيط يمنع الروح في جميع الجوانب بل جرب الهواء البارد المصعد للراح الروح وليس الاصعاد بحيث المركز بل في
الهواء المحيط لزاجة والاصعاد الى حيث الارض بحيث المحيط فتخاف الاثار المتصاعدة في الجو الواسع

وبهم فرض بعضهم على الاشكال المذكورة جميع احكام الحركة مالذات في الاقسام الثلثة وحاصل ما في القسمة ان الحركة
اما واحدة او عارضة والعارضة ان كانت على نحو واحد فمستقيمة والا فحركة والمستقيمة اما ان كانت تابعة للارادة فارادية
او حركة الفلك والا فطبيعية كالحركة السافلة للحجر النازل من الهواء والحركة ان لم تكن من جوانب الجوار فساوية كالنمو
وان كانت فاما ان تكون تابعة للارادة وهي الارادية كالمشي اولا وهي التسخين ثم العلة بمعنى ان الحركة كالمشي
والعارضة ان كانت الحركة في المحل او مكانه بالطبع فوضعية والا فتسخين ثم العلة بمعنى ان الحركة الطبيعية في
البسائط العنصرية وان كانت على واحد بمعنى كونها الى الجهة الخاصة بحسب الاحوال كصعود الماء اذا وضع
تحت الارض وسفوله اذا وضع فوق الهواء وهكذا فكما ان العلة للحركة الطبيعية ليست الحيثية المشتركة من الاجسام والاثار
دوام الحركة وعمومها للاجسام واي دخله الحركات القسرية وهي المطلوبة عند من العلة ليست ايضا الطبيعة
المخصصة بملك الجسم والارض دوام الحركة كما ذكرنا بل هي الطبيعة الخاصة بشرط مفارقة امر غريب سيورد مثاله فتحرك
الجسم بطبعه طلبا لملك الحالة الملائمة للجسم الاجسام مختلفة حسب اختلاف الطبائع مثلا الحالة الملائمة للارض ان تكون تحت
الماء والهواء والنار للماء ان تكون فوقها وتحت الارض وعلى هذا القياس في سائر ما ذكر فالحركة الى تلك
الحالة الملائمة لا تحرد الهرب عن الحالة الغير الملائمة كما سيأتي بل الحركة قاصرة والالتجاء وان سمي طلب الحالة
الملائمة هربا عن الحالة المباينة اذا حصل الوصول اليها حصل الوقوف كما في الغايات الارادية كما ان معنى الهرب عن
الحالة الغير الملائمة الانصراف عنها فالكل هذا ما ذكره الارادية كما يوهم من كلامه بل هما اللتان الوقوف على الشعور والادراك
ثم ما كان زوال الحالة الملائمة بحصول الماء في حفرة مثلا فتكون حركته قسرية الى ان يصير عند زوال الحاصر الى الحفرة وقد تكون بالعكس
فالعكس فاما ان الحركة الطبيعية لجسم واحد ان تختلف جهتها فتارة تكون الى فوق تارة الى تحت المحض اختلاف الحركات
وقد تكون في الجسم وقد تكون العوارض والاحوال فقد تكون بالشخص وقد تكون بالنوع بالجنس ثم قد يوصف بالتضاد وقد يوصف
الاعراض شرح هذا المحث الى ان تكلم في وسيط ان الحركة سواء كانت موسية او اسهل على ان يعلمها سلمة منها وما فيه
وما فيه فنقول الذي يختلف باختلاف ما هية الحركة وتعلمها ما للقلة الفاعلة غير الغرض لا يختلف باختلاف ما هية الحركة بل
باختلاف الحركي لا يختلف بهذا ايضا فهو على ذلك لانه اذا الحد المبدأ والمنتهى وما هو حركة الحد الحركة بالنوع وان
اختلف المحرك او مكان لان نوع الشيء اما الاسباب لا توجب تنوع العوارض والمسبب لحد ارقام نوع منها
كالحجر الموضوع على مجلس الحمامة كالانسان والوسن وحصوله مؤثر في مجلس كالجار والسمن وبعد انظر ان الاثر

الاثر لاختلاف القسر والطبع والارادة فالحركة الصاعدة للنار طبعا وللحجر قسرا وللحيوان ارادة لا تختلف نوعا واما
الارادة فلا سيما اختلاف الجاهل ولو فرض فلا حاجة في جواز اختلافها لجهة واحدة والممكن انما عارضه
للحركة واختلاف العارض لا يوجب اختلاف المعروض صفة كما سبق من ان عدم المعلول بالزمان عن علة الحركة التي
على الزمان عارضا لها فاما ان تكون حركة الفلك الاعظم واذا اختلف المدار او المحل اختلف الحركة وان
كان واحدا اما في الاين فكالحركة الصاعدة مع السافلة واما في الكيف فكالحركة من البياض الى السواد على
نحو من التفنن مع التحرم الصعود مع الحركة من السواد الى البياض على نحو من التحرم التفنن وكذا اذا اختلف
ما فيه وان اتحد المدار والمحل كالحركة من جهة الى نقطة على الاستقامة منها على الاتحاد وكالحركة من البياض الى
السواد على نحو الاتصال في الصغر ثم الحمرة ثم السواد متصلا على نحو الاختلاف في اخر الامر ثم السواد وما فيه
في المواقيت اما لا بد من واحدة ما فيه وما اليه او دواخلهما فيه اختلف النوع كالتسخين والتسود ليس
على ما سبق لان هذا انما يصح للتسخين دون التعفن وكذا الاداء المختلف النوع على هذا اختلاف محدودا فيه كما اختلف عند
اختلاف الامور التي تشمل على السخن والسوداء او كان الاصل كالتعفن والتبرد وصحت الى السود واما واحدة
الحركة بالشخص فلا مدخل من وحدة الامور البسيطة سوى الحمل للقطع لان حركة نظير حركة الهروب حركة واحدة اللوم عن حركة
الجسم وحركة من هذا الموضع غير حركته من ذلك الموضع اخر وحركته من جهة معينة الى جهة غير حركته منها الى جهة اخرى وحركته
من جهة الى جهة مطلقا غير ما يقابلها من الاتحاد وكذا ان الكم والكيف الموضع الكل الاتحاد في ما فيه
اعني حد الشخصية بسلام وحدة ما فيه والهوية غير كافية لتحقيق الموضوع والزمان لاستدامتها
وحد المشار مرده ان حركة زيد في زمان جزئي من ان الى ان غير ذلك الجزئي من ان الى ان مغاير لها كيف
كيف مع اي الجنس ايضا لا يصح على الاطلاق لجواز النمو والتحلل او التنفس والتسود في زمان واحد وانما
وحد المحرك ظاهرة بها في حد الحركة لان الحركة الواحدة الى اكثر فيها بالعمل اصلا ويتبع تواترات معدودة بحركة
الجسم في المسافة ملاحظ الحوادث وحركة الماء في الجوان ملاحظ الزمان ولا يلزم من ذلك اجتماع الوقوف على اثر
لان تأثيره اما يكون في اخر وهو بعض من الحركة وهذا البعض والجزء لا يتجزء في حده على الاتصال لانه
يجوز الوهم من غير انصرام بالفعل كل ذلك وانما يوهم من كثرتها بالقسمة بتتابعها الى الحركات فانه لا يتخلل حدها
الاتصالية كما يوهم حركة الفلك مع انصالها انصرامات بسبب الشروق والغروب والسباحة فان قيل ان
اريد الحركة بمعنى القطع اعني الامتداد الموهوم فلا وجود لها في الخارج او بمعنى الكون في الوسط اعني الحالة المستمرة الغير
المستقرة فهي اركان الواقع بعد الحركة حتى يختار الواقع بذلك فلا معنى لحركة واقعة بالشخص وانه ممكن قلنا
الظاهر هو الاول مع كونه وهما انما يصح الامتداد والاجتماع ولا وجود الا في الوهم والا فالواقع منها الموجود
في الخارج لكن على الحد والانتضاء كالزمان لا على الاجتماع والاستقرار كالخط مثلا وهذا المجموع الوهمي وهو يتحد
مع حد المحرك كالخط الواحد مع بعض اجزائه مع على بعضها على اخر لكن مثل الامام الرازي الى الساعي وقد

مالشخص ج

حتى نقول فمعنى ان الحركة بمعنى التوسط بين المبدأ والمنتهى امر موجود في الآن المستمر باستمرار الزمان وتصير واحدًا بالشخص بوحدة الموضوع والزمان وما فيه واذا وضعت للمسافة حدود معينة فحدوث المتحرك اليها بحسب الحصول في الوسط ان صار حصولا في ذلك الامر زيد على ذاته الشخصية وصار عارضا له عند زوال الجسم عن ذلك الحد الى حد آخر واما بدون عارض من عوارضها وليس الحصول في هذا الحد من المشاعر الحصول في ذلك في الوسط امرا كليا يكون له كثرة عددية لان ذكر ما يكون لو كان في المسافة كثرة عددية حتى يحال الحصول في هذا الحد من المشاعر الحصول في ذلك وليس كذلك لان المسافة متصل واحد لا اجزاء لها بالفعل والحركة فيها عند اخذ الموضوع والزمان لا يكون الا واحدا بالشخص وان امكن فرض الاجزاء فيه كالخط الواحد وذلك لان المعتبر في الكلية امكان فرض الجزئيات للاجزاء وهو غير ممكن هيهنا وقال هذا على هذا الموضع مشكل العبارة وانت خبير بما مضى في كلامه فان قيل كيف يتصور الاتصال مع تخلل العدم وما قدر من الوحدة الشخصية دون الموضوع حتى يصح الحكم بوحدة ما منه وما اليه ايضا قلنا ما كان المعتبر في وحدة الحركة بالشخص وحدة مبدئه الامور بالشخص او في حد هما النوعية وحد هما بالنوع كالمسافة ان حدد فيه ما فيه بالشخص يستلزم وحدة ما منه وما اليه وحدة بالنوع لا يستلزم وحدة هما بالنوع كما في النوع من الابيض والشخص من البياض والسواد مع التبدل في الشخص والجوهر كذلك من حيث تتوارد عليه انواع الحركة وما فيه وما منه وما اليه ظاهر في الكم والكيف والوضع فان الحركة فيها تعرض لابعد الانسان من القعود والكمون مثلا وانواع محله وكذا الوان الجسم او اوضاع الفلك وما في الآن المتوهم لا يتصور فيه حركة لانه لا يتصور فيه تغاير بين مبدئه ومنتهاه ولا يتصور فيه الحركة على الاستقامة وغيره وربما او اكثر معه بالنوع لعدم الاختلاف في شيء من الامور المتشتتة فلم يحتج الى بعد الاحاد والاختلاف كما في جميع الاجسام المحفظة بالفلك من حال الالوان نفسها وظاهر ان كون الآن الذي للحركة في المعلول بالنوع للآن الذي في العلة وكون الآنين اللذين في الاوساط متفقة بالنوع لحكم العقل لا بحسب الواقع فان الحركة اذا لم تحفظ وسواء عارض ذلك احد نوعي العروض والعارض يوجب نوعا مختلفا ثابتا في الاوساط غاية الامر ان لا يكون على ذلك الحد من الوسع والبعد وذكر الكلام في الآنين اللذين يترتب على استقامة المسافة اولاهما والذي يترتب على الاستقامة وغيرها عند الاختلاف النوعي والاتحاد فيما ليس بظاهر وغاية ما يمكن في ذلك ان الحركة لما انطبقت على المسافة الذي هو متصل واحد يتوارد عليه ان المستقيم والمنحني نوعان من الكم كالاستقامة والانحناء من الكيف حلوا الحركة ايضا كذلك ولهذا توصف بها ايضا بالاستقامة والاستدارة ومعا كخلاف الزمان المنطبق على الحركة لانه واحد لا نوعي له البتة والاجتماع بالفعل واما في القعود والنهوض فذكر الامام ان الظرف ان لم يختلفا بالماهية كهما اختلف بالمبدأ والمنتهى وبهما معا لان بحاذي التصاعد وعدم العود كاف في وقوع الاختلاف في الحركة ويرد عليه ان هذا خلاف

جار في كل حركة صعدا الى منتهى مع الرجوع عنه الى وكذلك الهبوط الا ان يقال لما كان صعدا الصعود والهبوط وهي جنس صعبة لا سهل اصلا فالامر الطبيعي سفلا وبالعكس كلاف ساير الحيوانات اعتبر ذلك وبهذا لا يحتاج عسار الصاعد ويسارها او بالعكس كلاف الحركة عسرة ويسرة. واما ان حدها الجنسية ذكروا ان الوجوه الخمسة للحركة اما ان يكون موجودة بما فيه حسا او في المحل حس او ان الحركة في الكم مع الحركة في الكيف والاين والوضع احاد بحسب محله وحركة النمو والذبول والتخلل والتكاثف جنس واحد وكذا في الكيف غيره وضرع الامام ان احاد حركات القوة المحلة الواحدة احاد في الجنس العالي مع سافل على تردد احاد القوة سفلا الحركة في الكيف جنس عالي لحركة في الكيفية المحسوسة وكما الحركة في المقولات وكما الحركة في الالوان وعلى هذا العباس ولا احاد في ان هذا اما صحيح اذا لم يكن لمطلق الحركة حسا تحاط بل تكون موجودة الحركة على الاربع مالا شتراك للعقل فلا تخص بساحل او بالتمسك فتكون المطلق عرضا للاقسام لا ذاتا واولا بل عسل ام في الوجود كيف والعسر المدركي الذي موجا صل قولهم كمال اول لما سوا لعنوع من حيث مفهوم واحد شمل الكل واما النقل اعني التمسك فحسب الله الكمر وان عسكا ان الحركة كمال اي وجود الشيء لشيء من شانه ذلك والوجود مقول بالتمسك فردان الكبرى لمنعه لا كلية لان المعول بالتمسك مفهوم الوجود لا ما صدق عليه من الافراد ومعه اخرون لا سهور كون بعض اقسام الحركة اولى او اقدم او اشد في كونها حركة بل لو امكن في الاتصاف بالوجود فان قيل كون بعض اقسامه بعدم على البعض في الوجود لا في العدد مع فكون التمسك قائدا الى الوجود فان قيل على تقدير التواطؤ لا يثبت للبقية الجواز ان يكون عارضا لما شي فلنا سدا مع انه بعد عن معد اما المبعد فلانه لا معمل من الحركة في الكيف مثلا الا بعد على التدريج من كيفية الى كيفية واما عدم الافادة فلان المعول ما ان الوجوه الخمسة موقوف على وجود ما فيه اما مع اذا ثبت عدم جنسية مطلق الحركة ولا سبيل عدم ثبوت الخمسة وقد يقال لو كانت الحركة جنسا لافسامها لذوات المقولات على العشر لانها لا محالة يكون جنسا عاليا فلا يكون تحت المقولات الاربع فسفل كونها اجناسا عاليه وكاب بالمنع لجواز ان يكون من مقولة ان ينفعل على ما سيجيء مع وقوعها في المقولات الاربع بالمعنى الذي ذكرنا وانما يلزم ما ذكر لو كان الحركة الواقعة في الكم من الكم وفي الكيف من الكيف وفي الاين وفي الوضع من الوضع فاذ ستمع ح يكون مطلق الحركة مندرجة تحت شيء من المقولات العشر لامساع ما فلها نعم لو اريد ان الوجوه الخمسة لما يعدون عليه ان بعض اقسام الحركة انما يكون بالوجوه الخمسة لما قاله لكان صحيحا ولا ساغ له كون مطلق الحركة جنسا. واما تصادها فلاجل ان خلاف اجل ان الحركة انما يكون لاختلاف متعلقيهما تضاد المتحرك لما جسم ولا تصاد فيه بالذات ولو اعتبر التضاد بالعرض فقد يكون من عاقل الحركتين حركة الحار والبارد والماء الى العلو وقد يكون واقعا مع تضاد الحركتين حركة جسم من العلو الى السفل وبالعكس من البياض الى السواد وبالعكس او من جانب منوعه الى ذيوله

وبالعكس اومى انتضا به الى انتكاسه وبالعكس لا لبعضا د والحركل لتمانعهما مع بعضا د والحركس كما فى
الحركه الصاعده للحجر والنار بالقوه القسريه والطبيعيه المتضادتين فى بعضا د معا مع احاد الحركل كما
فى حركه الجسم صعودا وهبوطا مالارادهاو بالقسر والانتضا د الزمان لانه ليس فيه اختلاف بامنه
فصلا عن التضا د ولو فرض فيضا د العوارض لا توجب بعضا د العروضات لا لتضا د مانعه لان الصعود
والهبوط متضادان مع احاد مانعه وكذا السواد والبياض عند احاد الطرس فيتعين ان يكون تضا د
الحركه لتضا د مانعه وما الليس وبعضا د ويكون مالذات كما فى الحركه من السواد الى البياض و
بالعكس ومن غايه العمو الذى هى طبيعه الجسم الى غايه الذبول وبالعكس ومن الانتصاب الى
الانعكاس وبالعكس وما بعالا نه لا بعضا د فى الحركه الوضعيه محض بالمستدير ه ودو تكون بالعرض كما
فى الحركه الصاعده مع الحابطه بحسب اس مداء هما من التضا د تعارض كون احدهما فى غايه القرب
من المركز والبعد من المحيط من الاخر بالعكس وكذا المنتهى فان فصل ودكران بعا د العارض لا توجب بضا د
المعروض فكنا توجب بعضا د عارض بعض ما يعرض الحركه بعضا د الحركه مع ان هذا بعيد فنا قراد م
ان ذلك بمجرده دعلى الخلا ولا توجب بعضا د العروض واما اذا كان بخصوصه بحيث توجب صدق
الضدين على المعروض او على ما يعرض ه فلا استبعاد وبهذا قد عرفت بعضا د الطرفين فى الضدين كما
الحركتين لانهما اعنى الصاعده والحابطه امران وجوديان مع اجتماعهما فى زمان واحد من جهة
واحده مع كونهما نوعين من جنسين منهما غايه الخلاف فى سواء الخلاف الحركه المستقيمه من نقطه
من المسافه الى نقطه مع الرجوع منها الى الاول لا بطرفى الصعود والهبوط فانهما نوع واحد و
خلاف المستقيمه والمحنيه والمحسس وان كانا متحدين نوعا والاخرى بحث فانهما لتساعلى غايه
الخلاف لان من كل مختلفين فيما عرضا سه والعطى اشد انحا فاسد مخالفه ولا كوران يعرض مطلق
الانحاء لما لم يوجد فى الخارج الا فى ضمن فرد معين من كل جنس يوجد معه ما هو اشد مخالفه منه
وههنا مواضع بحث الاول ان الفوس التى تماس حدب الفلك المحيط فى غايه الخلاف فالحركه
عليها سعى ان يكون هذه الحركه المستقيمه لصدق الحد بجميع شرايطه العالى ان الصاعده والحابطه
المستقيمتين ابعاد ولا يكونان على غايه الخلاف كالصعود والارض الى النار والهبوط منها اليه
للصوران الصعود الى البعد اشد مخالفه لانكاس الهبوط الى مركز الارض اشد مخالفه لذلك الصعود
الثالث ان كلامهم هو ان المعترض بعضا د الحركتين بعضا د بعيدا بعضا د بعضا د هما فالصعود والهبوط من المركز
والمحيط الى ضرب الهواء مثلا لا يكونان متضادين لاتحاد المنتهى وكذا الصعود والهبوط منه الى المحيط
والمركز لاتحاد المبدا ء وقد صرح ابن سينا بانه لا تضا د بين حركتى الماء بالطبع من قوى الهواء وبين
الارض تنتهيان الى بعده واحد ولا يظهر لهذا سبب سوى ذكر الامام سوا نهما ليستا على غايه

لانهما م

على غايه التباعد لان البعد بين حركه النار وحركه الارض اكثر من البعد بين صعود الماء وعن المركز وهبوطه عن
م المركز وعلى هذا لا يحسن التضا د فى الحركات الاينيه الا بين الصعود من المركز الى المحيط والهبوط
من المحيط الى المركز اذ فيما سوى ذلك لا يحسن بما عبروه بهنا فى التضا د من غايه التباعد وكون حدة
الواحد واحدا وهم معترفون بان حركتى الحجر علوا وسفلا بالقسر والطبع متضادتان والحق ان بعضا د الحركه
لتضا د مانعه وما الليس بين حيث الحصول فيهما او الحركه نحو بل بين حيث الوجه فيصير حاله الجهة و
بهنا العلو والسفل متمانعان بالطبع مختلفتان بالنوع متضادتان بالعرض لازم سوغايه القرب
من المحيط والبعد عنه بخلاف سائر الجهات الرابع ان الامام فى عشرى بعضا د الحركه المداء والمنتهى من
حيث وصف المداء والمنتهى وذكر ان السعى الذاتى للحركه لما كان بين الوضعين دون المداء اذ
لو لم يعرض للنقطتين كونهما مداء وغايه للحركه لم تكن للحركه بعلى بهما او جب بعضا د الاطراف
بعضا د الحركات فان قيل موجب بعضا د الحركس بعضا د منتهيها لا بعضا د المداء والمنتهى قلنا
معنى الكلام ان المداء والمنتهى لما كان متضادين كانت الصاعده والحابطه مداءيهما متضادين
لكونهما مداء ومنتهى للصاعده وكذا منتهيهما لكونهما مبداء ومنتهى للحابطه فان قيل لزم التضا د
بين كل حركه مستقيمه نقطه الى اخرى مع الرجوع منها الى الاول على المستدير ايضا كما اذا تحرك
جسم من اول الحمل الى اول الميزان ثم رجع منه الى اول الحمل بحث تكون حركتى على الحمل والثور
والجوزاء والسرطان والاسد والسنبله ومحس الدابه والحابه بالفعل فلا يندفع بما قيل
ان الحركه على التوالى لا بعضا د الحركه على خلاف التوالى لان كلا منهما تفعل مثل ما تفعل الاخرى لكن
فى العكس على التبادل مثلا المقدر من السرطان الى الحدى على خلاف التوالى تكون مسافته الجوزاء
والثور والحمل والحوت والدلو والصعود وبالعكس فقد فعل كل منهما ما فعله الاخر لكن
فى النصف الاخرى قلنا لو ثبت الاختلاف بالماهيه وعايه الخلاف الزم التضا د وهم انما
سوا البعضا د عن الحركات المستديره الوضعيه كحركه الرحى وما ذكرت من الحركتين بين الحمل
والميزان حركه انمه على الاستقامه كحركه الحمل على الرحى واما انتكاسهما لاتحاد
الحركه والزمان وما يقع فيه التغير من المقادير والكيفيات والالوان والاوضاع فهو انقسام
احد الامور الثلثه بعسم الاخران عروض وامر المداء والمنتهى ظاهر وفى الحركه تفصيل وسواء قد
عسم وقد لا ينقسم وسر الانعسام قد يعرى المعروض عنه على التحريك وقد لا يعرى وتقدير القوم
مثل يكون بعض الاثر اثر البعض وبالجمله فالكلام فيه محتمل واما المتحرك فمن حيث انه محل للحركة
والانعسام المحل موجب للانعسام الحال كما سبق ان يكون الجسم بما هو جسم ظاهر لكنه حيث من جهة
اخرى فى ان العامل للانعسام من الحركه مثل سواء فى المحرك حلول السرطان كالبياض فى الجسم و

وا خص ذلك في الحركة الاينية بزيد خفاء فان اجزاء المحل لا تفارق امكنتها بالكلية بل بسببه
ان تكون الاجزاء الحاصلة لا تفارق امكنتها اصلا ثم لو عرض للاجزاء انفصال كان للحركة انقسام
شبيه بالانقسام في العرض لكن العرف المدرج المسمى بالحركة على امتداده فان يسمى مثل هذا انقساما
للحركة بانقسام المحل فلا مشاحة واما الانقسام الكمي الذي هو كثرة امتدادها المسمى بالمدة
الاجزاء الفرضية كخط يحصل بين السماء الثلث والربع وكذلك فلا تصور الا بانقسام المقدار
او الزمان البحث الخامس لما كان للحركة من زمان ومن امتداد في الاين وسميا على العادة او الكمية
اذ الاوضاع ولا مكان سميت مسافة فان كان الاسم بالحقيقة لما في الاين وسميا على الزمان والمقدار
بحسب القسمة فاذا فرضنا قطع مسافة في زمان فربع ذلك المسافة في زمان اقل او بعض في ذلك
الزمان مساوا اقل مع ان جملة الحركة مخالفا لها فلا محالة تكون ذلك لبعض في الحركة كشدة قطع
المسافة الاطول وسمي سرعة وبعض قطع المسافة الاقصر وسمي بطؤا ولا بد من التغير
عنهما الا بامر مما من قطع المسافة الاطول في زمان مساو والمسافة المساوية في زمان اقل وقطع
المسافة الاقصر في زمان مساو او المسافة المساوية في زمان اكثر او قطع في زمانهما مساوا اقصر
وبطئه بالنسبة الى عكس ذلك وسبب البطو بحسب المعاوقة التي تكون من نفس المتحرك
كمثل الجسم يصلح سببا لبطؤ الحركة الغريبة كما في الحجر المرمى الى فوق والاراضي كما في صعود الانسان
الجبل لا الطبيعة لامتناع ان يكون الشيء معينا لامر ومانعا عنه والمعاوقة التي تكون من الخارج
كغلبة قوام ما يتحرك فيه تصلح سببا لبطؤ الحركة الطبيعية كرول الحجر في الماء والغريبة والارادية
كحركة السهم والانسان فيه وقد يكون السبب في بطؤهما نفس الارادة كما في رمي الحجر وتحريك اليد
برفق ولا خفاء في نسبة هذه الامور في الجملة لكن عند العلماء من وجه اما بصير سببا للضعف
المسمى الذي هو العلة الغريبة للحركة فبضعف المعلول وعند المتكلمين من حيث انه يكثر من تحلل السكنات
التي للخارج الحركة عن شوبها وتكثيف بالبرودة والبطوبحسب قلتها وكثرتها والعلماء تفاوتوا لذلك
بوجوه الاول انه لو كان البطو لتخلل السكنات لامتنع تلازم حركتين مع اتحاد الزمان واختلاف
المسافة وبالطول والقصر لان الحركة التي في المسافة الاقصر يكون ابطأ فرورة اتحاد الزمان
فيكون تخلل السكنات فيها اكثر فيصدق انه قد لا يحرك الثاني عند تحرك الاول فلا يصدق انه
كلما تحرك الثاني تحرك الاول وبالعكس على ما هو معنى التلازم منع لكن اللازم ما حصل
لعين الملازم مع اتحاد المسافة في صور كثيرة كحركة الشمس مع ما تحمل من حركة خلال
الاشياء مما قلنا به يحصل لان الحمل عرض لا حركة له بل اما مقارنة علة الضوء الاول
اعني الضوء الحاصل من مقابلة جرم الشمس فيرى كانه يتحرك الى الاسافل وبزول الضوء الاول

الاول فيحدث الكل شيئا فشيئا فيرى كانه يتحرك الى الارتفاع وحركة في الزمن اعني الزمان
الوهمي والصغير وكحركة الشعبذة الحارة والمتوسطة من الحارة في الشعث الملتف عند
رسلها الدائرة العظمى والصغيرة واجب ما قالا تسلم بلازم الحركتين معنى امساع الاتصال عقلا
واما هو عادي كجواز ارتفاع فان يتحرك الشمس مع سكون الظل وكذا في جميع الصور عاينة
انه يلزم ابطال الزمن والجزاء وهو ملتزم السامي ان في الحركة البطيئة علة الحركة موجودة شيئا فشيئا
والرابع رتقه والا امتنع الحركة فلو وقع في اثناء ذلك سكون لزم تخلف المعلول عن تمام العلة
وهو محال والجواب ان المؤثر في الحركات بل في جميع الممكنات قدرة الفاعل المختار فلا ان
توجد الحركة في زمان والسكون في آخر بل كون المتحرك حالة عادية الا ترى ان جميع الحركات تكون قسرية
لمن كونها ما كان الغرض العالم شاء لو كان البطو لتخلل السكنات لزم ان يقع الاختلاس شيء من
الحركات التي شاهدت في عالم العناصر كعدو الوحش وطيران الطائر ومرور السهم ومر ذلك لان السكنات
سكنات في الضعاف والجواب ان لقائل ان يقول لم لا يجوز ان تلك الحركات لا تنقطع في
اليوم والليلة الا بعض وجه الارض وجميع ما انتهت الارض الى الفلك الاعظم الذي يتم في اليوم
والليلة دورة مما ليس له قدر محسوس وما لجملة من غاية الصغر فتلك الحركات في غاية البطو
فلزم ان تحلل حركة الوحش مثلا سكنات عديدة وحركة الفلك الاعظم على حركاته وتكون
الحركات معدومة لا يحس بها اصلا سيما الوحش ساكنا على الدوام او يحس بها في زمان اقل
من زمان السكنات بملك النسبة فيرى ساكنا اضعاف الالف ما يرى متحركا لان السكون
وان كان عدميا عديم لكن لا حاجة في زمان الجسم قد يرى متحركا وفرق الحس بين الحالتين
اجيب بان تحلل السكنات بين الحركات واختراعها بما ليس بحث عن الحس بل ارتفاعها
بل عبارتنا تعم له شيء واحد الان الحركات لكونها وجودية يظهر على الحس شيئا فشيئا السكنات
وتنافيها وان كانت للسكنات في غاية الكثرة فيرى الوحش متحركا ولا تخفى على المنصف قوة
الاول وضعف الاجوبة له ثم كل من السرعة والبطو قابل للشدة والضعف لا حاجة في ذلك
الى ميل ينتهيان الى حد حتى يجعل حركة سريعة لا حظ لها من البطو وبطيئة لا حظ لها من السرعة
اما لان لكل حركة حظا من السرعة بالنسبة الى ما هو ابطأ منها ومن البطو بالنسبة الى ما هو اسرع فيه
تردد والاشبه ما صوبه هو السامي لان الحركة لا تكون بدون زمان ومسافة الى احد
الاحوال المعقولات الاربع وكل منهما منقسم لا الى نهاية فكل حركة تفرض فهي بالنسبة الى
ما هو اسرع منها في نصف ذلك الزمان بطيئة وبالنسبة الى ما هو ابطأ منها في ذلك الزمان
نصف تلك المسافة سريعة لكن مثل الامام الى الاول مسكا ما بهما لم ينتهيا الى حد ما

كان بينهما عام الخلاف فلم يحصل المعاد فلم يتصور الشرع والضعف كونه اسما لامر ضد الى
ضد وضعف ظاهر وقد يمسك ما ان انقسام الزمان والمسافة وينتهي الى ما لا يمكن الحركة في اقل
منه وان كان قابلا للقسمة بحسب الوهم لكن لم يحصل بحسب ذلك الزمان سرعة بل بطؤ وبحسب
تلك المسافة بطؤ بلا سرعة وهو ايضا ضعيف لان تلك السرعة مطلقة بالقسمة الى ما يقطع في ذلك
الزمان ضعيفة بتلك المسافة وتلك المطلقة سرعة بالقسمة تلك المسافة في ضعف ذلك الزمان
هم لما كانت للابعاد فقط بعد قطع الحول مسافة في قدر زمان وما لم يقطع البطؤ واما كون حركة
الاعظم اسرع الحركات فانما هو بالقسمة الى ما في الوجود دون ما في الامكان اذ لا يمتنع ان يقع في اقل
من ذلك القدر من الزمان ... المحث السادس سبب بعض العلاسفة والمتكلمين الى ان بين كل
حركتين مستقيمتين زمان يسكن فيه المتحرك سواء كانت الثانية راجعة الى الجانب الاول او انقطاع
الى جانب آخر ولا يخفى ان حصول الزاوية اما يكون على سبيل الانعطاف دون الرجوع لان الخط
واحد فعاد الى الحد المفروض اما بالاتصال لذوات الزوايا والانعطاف ليس على ما يتبين وقد سبق
انه لا اتصال لو كانت الانية التي تفعل نقطة من خط رواحا الرجوع ولا التي للمس تفعل خطا من نقطة
رواحا الانعطاف والجمع في حاجج العلاسفة ان الوصول الى النهاية انما اذا لو كان زمانيا فمتى
نصف ذلك الزمان اما ان يحصل الوصول فلا يكون في ذلك الزمان مل في بعضه او لا يحصل فلا يكون
المفروض زمان الوصول وكذا الرجوع اعني الابتداء الذي هو عرضة لا الوصول والالتماست
والمباينة والمغايرة فلا بد ما فصل ان كلامنا في حركة وفي زمانه لا انه ثم الانان متغايران
ضرورة فان لم يكن بينهما زمان كرم تالي الاثنين فيكون الامتداد الزماني الذي هو مقدار الحركة
متناسا من الاجزاء وهو منطبق على الحركة المنطبقة على المسافة فعدم وجود الجزء الذي اذا كان
بينهما زمان والحركة فيه بعض السكون وما كان مع ضرورة معايرا لامر ظاهر بناء على جواز ان يقع
الوصول والالوصول اعني نهاية حركة الذهاب وبداية حركة الرجوع في ان واحد هو حد مشترك
بين زمانيهما كالنقطة الواحدة تكون بداية خط ونهاية خط آخر وليس هذا من اجتماع النقيضين
اعني الوصول والالوصول من شيء لامتنا ان نصدق على شيء انه واصل وليس بواصل لان
يحصل له الوصول وابداء الرجوع سوى الالوصول كما يحصل للجسم الحركة والسواد الذي هو لا حركة
وربما يفهم هذا الجواب وجه آخر سوى ان الحركة انما تقدر على موجود سمي باعتبار كونهما مزيلة
للمتحرك من حد ما متغيرة له الى حد آخر ميلا وهي على الوصول الى الحد وان لم تتم باعتبار الايصال
ميلا فتكون موجودة في ان الوصول اذ ليس الميل من الامور التي لا توجد الا في زمان كالحركة ثم
الالوصول اعني المسافة عن ذلك الحد لا لحدوث الابعد حدوث ميل ثان في ان ما فرضنا

من الكلام ان حركة الاولى سطح وسوم محدث بعد ما حركة اخرى وهذا مما لا يتصور فيه نزاع
اصح المانع اى العالمون بعدم لزوم سكون من الحركتين بوجوه الاول انه لو لزم انتهاء
الصاعدة القسرية الى زمان سكون لزم تعاقب من غير تعقب هبوط لانه لا سبب لضعف القاسر
الا معاندة المحدث ومن منتفية عند السكون واجيب بالمنع بل الطبيعة مدرج الى النوم والتعب
الى الضعف بحسب الذات وان كانت حركة الخ العابط عند القرب من الارض اشد و
ما ذكر ابن سينا من انه لو لا معاندات الهواء المحدث للنوع القسرية لوصل الخ المرمى الى
سطح الفلك فى حز المنع التالى انه لو لزم لكان اما ساكنا طبعا وهو ظاهر البطلان واما قاسرا
والمعدوم عدم القاسر الى السكون واجيب بان تعادل القوتين قاسرا الى السكون الى ان تغلب الطبيعة
وفى كلام ابن سينا ان النوع القاسرة مسكنة للجسم فى بعض الاخبار والى احد مدلولى المعندين
سطرا قال الامام ان مدا السكون لما كان ضروريا لحصول لم نستدع عليه كسائر اللوازم الثالث
انه لو لزم لصدور تعادل القوتين او استحالة ما لا يمنع كونه فى زمان فالآن يلزمه ان
نفرض فاعلا مه كافيا فى رفع تلك القوة واجب بانه يقع فى زمان لا يقبل الانقسام الا
بحدود الوهم الذى يمنع ان يكون بعضه مدار السكون وبعضه لا الرابع انه مستدرم وقوف الجبل
العابط بملاقات الخذ له الصاعد واجب بان الخذ له يرفع بمصادمة راكب الجبل فسكونه
يكون فعل ملاقات الجبل فان قيل فرضنا ان الملاقاة كانت حال الصعود دون الرجوع
كما فى السهم الصاعد مثلا كان الحركة المدالى فوق فانه يعلم قطعا ان الرجوع لم يكن الا بعد الملاقاة
فلما لو سلم فوقوف الجبل مستبعد لا مستحيل المبحث السابع قد يكون للجسم حركتان الى جهة
واحدة كالمركوب فى السفينة الى الصوب الذى يحركه السفينة فسودى المداء تقدر الحركتين او
الى جهتين متقابلتين كالمركوب فى السفينة الى خلاف جهتها فان لم يكن لاحدى الحركتين فضل على
الاخرى يرى الشخص ساكنا فى المداء وان كان فاما لحركة السفينة فيرى ماشيا او لحركة الشخص فيرى
راجعا وعلى هذا يبتنى ما قد الكواكب بطيئة وقوتة ورجوعه اوالى جهتين غير متقابلتين كالمركوب
شمالا فى سفينة تجرى غربا فسوالى الجهتين بعد الحركتين وقد يحرك الجسم الى جهات محللة كحركة الشخص
سرقا فى سفينة ترفع شمالا فيجرى غربا وتحرك الريح جنوبا فتكون موسلة اليه بتلك الجهات على
حسب ما تقتضيه الحركات المبحث الثامن السكون عادل الحركة فيقع فى المقولات الاربع
اما فى الاين فهو قول السلف الحاصل الى اشاءة دوات الاوضاع فان تكون مستندا فى المكان
الواحد واما فى الملة الثانية فهو عدم خط النوع الحاصل بالعقل من غير تغير وذلك فان تقف فى الكم
من غير نمو وذبول او الحل وتكاثف وفى الكيف من غير اشتداد او ضعف وفى الوضع من غير تبدل

تبدل الى وضع اخر وهو عدا المعنى الروجودى مضاد للحركة وقد يراد به عدم الحركة عما من شانه ان يتحرك
سواء عادل العدم والملكة وبعد عما من شانه فخرج عدم حركة الاعراض والمفارقات والاجسام
فى ازمنة الحركة او انتهائها فى كل آن وكذا الاجسام التى يمتنع خروجها عن احاديها كالكليات
للافلاك والعناصر قال الامام ومن الاجسام الحالة عن الحركة والسكون الاجسام التى لا يمكنها ان يحيط
بها اكثر من آن واحد كالجسم الواقف فى الماء السائل فانه ليس بمتحرك لعدم تبدل اوضاعه بالنسبة
الى الامور الخارجة عنه ولا ساكن لعدم استمراره فى مكان واحد زمانا ما وفيه نظر ثم انه يعادل
الحركة والسكون واما الخلاف فى انهما امران اعتباريان الحركة فى المسافة فالعادل للحركة عدمها والله وكلاهما
والحق هو الاخير لصدق حد العادل عليهما لو اريد بالسكون المعادل للحركة ما وراء على الحركة هو السكون فى
المسمى وما وراء عليه الحركة هو السكون فى المداء وكذا فى جانب الحركة فان ما وراء على السكون هو
الحركة بعينها وما وراء عليه السكون هو الحركة وما قال ان السكون فى المسمى كمال للحركة وكمال للشئ لا
يعادله وان الحركة عادت الى السكون فى المنتهى والشئ لا عاد الى مقابله فمردود بمنع الصغرى الاولى
وكبرى الثانى فان السكون كمال للمتحرك لا للحركة والحركة منتهية الى عدمها وهو معادلها وما احتج ابن سينا
بان السكون ليس عدم انه حركة ابعد فى الالحاق المتحرك فى مكان ساكن من حيث عدم حركته فى مكان
الذى يلى ما الحركة والحركة فى المكان بعينه مغايرة المكان بعينه وذلك الحركة عدا ما الحركة اليه فجوابه ان السكون
عدم الحركة فى مكان ما عن عموم السلب اى لا يتحرك فى شئ من الامكنة فعادل الحركة فى مكان ما هو له وهما السكون
المضاد فافهم ولا غير قسمة والساكن والمسكن والزمان على ما مر ولا معنى للسكون بعد وما البعد
ويكون اى السكون قسما للكون على الارض وقسرا كسكون معلق فى الهواء او اراد ما كوقوف
الطير فى الهواء والطبعى لا ينتزع الى مفارقة امر غير الجسم كما فى الحركة بل يستند الى الطبيعة مطلقا لان الجسم
اذا على الطبيعة لم يكن له بد من موضع معين لا يطلب لا يطلب مفارقته ولا تصور فى السكون تركب فانما
يوصف البناء والتركيب للحركة كما مر فى المبحث السابق فان قيل سكون الانسان على الارض تركب من الطبيعى
والارادى قلت لا من حيث هو واحد واما بوصف العدد فهو على الحق والحق انهما الطبيعة فقط وانما الارادة تعلل
ازالته اى الحركة فان كلا من الطبيعة والارادة والقاسر انما تقوم على السكون عند عدم رجحان الحركة و
هذا كلا فى الحركة فانهما ما كانت تعلل الشوق والضعف جاز اجتماع علتين على حركة واحدة فى الحجر
المرمى الى فوق ظاهرا انها تعلل من تركب فى شئ واما هو اشتداد العمل السادس الاضافة
التى هى احد اجناس الاعراض هى النسبة المتكررة اى النسبة التى لا تعقل الا بالقياس الى النسبة الاخرى كقولك
بالقياس الى الاول وهو يسمى مضافا حقيقيا والمجموع المركب من معروضيهما مضافا مشهوريا وما وقع
فى الموافق من ان المعروض ايضا يسمى مضافا مشهوريا خلاف المشهور ثم قد يطلق على نفس المضاف

معنى الذى له الاضافة على ما هو قانون اللغة والحكماء تكلموا فى هذا الباب اولا فى المضاف المشهورى
لان الاطلاع ما دى النظر على المركبات اسهل وصيروا المضاف على نحو الجنسى والمشهورى
ما كان ماهية معقولة مالقياس الى الغير وارادوا بالغير امرا آخر مكونا ماهية معقولة مالقياس الى الاول
وهذا معنى تكرار النسبة فصح سائر الاغراض النسبية ومعنى بعقل ما هيته مالقياس الى الغير ان يعقلها لا يتم
الا بعقلهم حتى ان بعقل المضاف من حالا تقدم لاحدهما على الاخر فصح ما كون بعقل مستلزما ومستلزما
لبعقل شيء آخر كالملزومات الستة اللوازم على ان هذا ما سوهم ورود ما اذا كان بعقل اللوازم ايضا
مستلزما لبعقل الملزومات وما ذكرنا فى الوقائع من انه ليس معنى قولهم بعقل ما هيته مالقياس الى الغير انه
ملزم من بعقله بعقل الغير فان اللوازم البينة كذلك محمول على المضاف اى ملزومات اللوازم على ان ذلك
اشارة الى الغير معنى ان اللوازم البينة من حيث الغير الملزوم من بعقل الملزوم بعقله وان لم يكن الملزوم مضافا
وهذا اى الذى ذكرنا من معنى تكرار النسبة هو معنى قولهم الانعكاس اى حكم ما صدق المضاف
الى الاخر من حيث هو مضاف كالعالم والاب فانه يقال الاب عالم لان ابن واما ادام الغير الحقيقة لم يتحقق
الانعكاس كما اذا قيل الاب ابو انسان لم يكن الانسان مضافا الى الاب فلا يقال انسان اب
وقولهم عود الانعكاس ان يقع فى اوصاف الغرض فلما كان بحث اذا وضعه ووضعت غير بيت
الاضافة وادارته ووضعت غير من الاضافة هو الذى له الاضافة فلا اذا اعتبرت مع الابن
البنوة من حيث صارت الصفات بل الذاتيات كالاب صار فاله واذا وضعت البنوة مع اعتبار
البواقى لم يحصل الاضافة وهم الانعكاس وقد لا يصح الى عشار حرف البسيطة كالعلم والقدرة وقد يتكرر
اما على يساوى الحرف فى الخامس كقولنا العبد عبد المولى والمولى مولى للعبد او على احد او كقولنا
العالم عالم المعلوم والمعلوم معلوم للعالم مالواو عدم الاضطرار انما موحشت يكون للمضاف بما هو
مضاف لبعط موضع وفيه نظر والنسعان يعنى ان النسبة التى فى المضاف الجنسى قد يكون بين الاثنين
فى الخامس كالاخوة وقد لا تكون سواء كالابن والبنوة والاختلاف وقد يكون محدودا كما فى الضعف
والنصف وقد لا يكون كما فى الزائد والناقص والاعرف فى المضاف قد لا صير الى حرف بسيطة وذلك
حيث يكون لكل منهما لبعط موضوع مثل ما يصدق على الاضافة مثل الاب والابن والعبد والمولى وما اشبه
ذلك وقد يصير وذلك حيث يلتبس ذلك الدلالة فى المضاف الذى مثل جانب الظرف فعرفه مدى الجناح
او فى المضاف كوم العالم فعرفه مالعالم وعروض الاضافة وقد يصير الى حصول صفة من كل من الطرفين
كالمشتقة الى الادراك والمشوقة الى الحال او فى احدهما كالعالمة الى العلم كلاف المعلومية
وقد لا تقوم اصلا كما فى كثير من الالتباس فان الاضافة بذلك لا تكون ما عسار صوته
فى شئ منهما قال ابن سينا كاد يكون المضاف محصورة فى اقسام العادلة والى الزيادة والتى

والى بالفعل والانفعال ومصدر ما من الفعل والى بالفعل لما كان. فاما الى بالملكة فاما من الكم
كالعلم واما من الكيف مثل القادر والعالم وغيرهما وكذلك الى بالفعل والانفعال كالاب والابن
والعالم والمتعلم وما اشبه وكذلك الى بالمتى كان. كالعلم والمعلوم والحس والمحسوس فان
منهما متى كانا: فان العلم كان كى متى المعلوم والحس كان كى متى المحسوس على ان هذا لا يضطر صدر
ويجوز ورده عبارة وقد علمنا فى الوقائع تكرار الاضافة بحصر فى اقسام العادلة
كالعالم والقادر والعالم والمتعلم والفعل والانفعال كالقطع والكسر والى متى كانا: كالعلم والحس وفى
الاكاد كالمكان والمتى وما شابهه وهو الى الاضافة والكل موجود فالواجب كالاول والجوهر
كالاب والكم كالاول والكيف كالامر والابن كالاين على والمتى كالاقدم والاضافة كالاقرب
والوضع كالاستدعاء والملك كالكيف كالكسبى والفعل كالقطع والانفعال كالاشد
نسخا وكلها تكون مالاضافة والموضوع بردان الاضافة ليس لها وجود مزدوج
وجودها ان تكون امرا لاجلها للاشياء وكلها تخصص بهذا التحوق وهذا معنى نوع الاضافة
وكلها قال المشائية مثلا متوافقة فى الكيف ومن نوع من المضاف الجنسى اما المجموع المركب
من التحوق والاضافة كالكيف الموافق فاما موسى واما ومن الاضافة ولهذا اتفقوا على
ان المقولة من الامر الذى عرض له الفعل والتحوق اعنى المضاف الذى ما هيته لا سوى كونه مضافا
لا المجموع والا لما الحرت المعولات بل كان كل مشتق من العرض مقولة وسكتوا
للطرفان يعنى ان الاضافة اذا كانت فى احد الطرفين محصلة كانت فى الطرف الاخر كذلك اذا
كان علمه مطلقة مثلا الضعف العددى على الاطلاق واراء النصف العددى على الاطلاق
والضعف الذى موصدا والعدد كالاربعة مثلا واراء نصف كالاثنين وكذا اذا كان فى احد
الطرفين وجود اوا معدوما مالفعل او مالقوة حسب الدرس او حسب الخارج كان فى الطرف الاخر كذلك
فان فعل العدم والمتاخر متضايفان مع انهما لا وجود ان معا قلنا المضاف ما سوى موجودا
لا وانهما بل من سوى العدم والملكة وهما معا فى الدرس واما الافتراق فى الذاتيين وذاتا المضافين
فى وجود كل منهما معدوم الاخر كالاب وقد يوجد احدهما معدوما الاخر من غير عكس كالعالم والعلم
وبمنع كل منهما الاخر كالعلم مع طولها الخاص يعنى ان ما ذكر وان كان مشعرا بان الاضافة
قد توجد فى الخارج كما جمهور المتكلمين وبعض الحكماء على انه لا تحقق للاضافة فى الخارج بسكا
وجوه الاول انها لو كانت موجودة فى الخارج للاب فى محل وحلولها فى المحل اضافة
بينهما وبين المحل محاورة لما قاله فيما فسقل الكلام الى ويلزم التسلسل فى الموجودة الثانى انها
لو كانت موجودة متصفة بالوجود واتصافها بالوجود اضافة خاصة فوجودها على وجود

مطلق الاضافة لزم الدور ولا حاجة الى ما يقال من انها لو كانت موجودة لكانت موجودة لسائر الموجودات في الوجود وممازة عنها كخصوصية مالوجود لم تكن الاضافة موجودة لكن لا نضاف اضافة مخصوصة موقوف وجودها على وجود مطلق الاضافة فعدم تعدده على نفسه الثالثة اعلم ان توحد لكل عدد صفات لانهاية لها كما سبق للماس الاضافة الى اعداد العراة الماسة فان الاثنين مثلا نصف الاربعة وثلث الستة وربع الثمانية وهكذا الى غير النهاية وقد حكى على الوجوه الثلثة فان المحالات المذكورة انما لزمت على تقدير ان يكون كل ما يوصف اجزاء الاضافة موجودة فيكون المستحيل عدم الاوجود بعض الاضافات وذلك لان امتناع الاجتماع الكل انما يستلزم عدم الكل الجزئي الذي يوجب الكل لا سلب الكل الذي يوجب كل الاجزاء الاضافة فلعله واحدة فلا تحقق افراد ما ما متناع الوجود وامكانه لانا نقول بل بجميعه فانه لا تمتنع وجود بعض الانواع منها وقد يستدل على وجود الاضافة بانا نقطع بفوقية السماء وتحتية الارض وابوة زيد وبنوة عمرو سواء وجد اعتبار العقل او لم يوجد فيكون كل من ذلك موجودا عينيا لا اعتباريا عقليا والجواب ان القطع انما يصدق لو لم السماء فوقنا لغاية وكذا زيد اب وعمرو لا يستدعي وجود الوقوف والعمى ثم المشهور غنى عن الشرح ومعنى على ما ذكروا من ان الاضافات لما كانت لمتابيع غير مستقلة بانفسها بل ما هو لموضوعاتها كانت ما هيتها في الاحكام لتلازم الاستقلال وما ذكر انا سنا من ان التضاد لا يوجد الا في الاضافات اراد بطريق الاستدلال مثل ان يقال كما ان الحار ضد للبارد وكذا الاحر للابرد اولم تكن الاضافة ما هو لموضوعاتها في هذا الحكم لكانت مستقلة هذا خلف فيجاب بان يقال التضاد غير متابل التضايف فجاز ان يوجد في المتضادين شئ ليس بمتضايف لكن في صف التضاد متضايف ثم يتبع الامر موضوع التضاد فلزم ان يكون غير متضايف مثل على ان المتضايفين لا يتضادان لانهما وجودا ان استقلالا وحاصله انه لا يصدق على مثل الاخر ولا يرد حد الضدين اذ لا تعقل كل منهما الا بالقياس الى الاخر لا حال الشئ الذي لا يتضايف فيه هو موضوع الاخر والابرد اعني الجنسين لا ما تقول المتضادان ما تعتبر مادتهما على موضوع كالحار والبارد والاحمر والابرد فيكون موضوع وصف السواد والبياض لا موضوعاتهما من النار والماء وغير ذلك مما يمكن بعقل كل منهما دون الآخر ولو في الجملة قوله وما مر اشارة الى وجه التوقف من قولهم ان الاضافات في نوعيتها مع لموضوعاتها وقولهم ان نوع المتضايفات لا يوجب نوع العوارض لكن لا يخفى بانه من اخذ الموضوع في مواد الانسانية في الناس مادة الانسان ومادة الناس قوله ومنها المتى كالان الاين هو النسبة الى المكان لا المكان هو كذلك المتى هو النسبة الى الزمان الا انها وتكون نوع الشئ فيه وهو يكون نوعه في الزمان الذي هو الان فان كثيرا مما يسأل عنه بمتى وهو في الآن كالوصول الى منتصف المسافة مثلا

سيلان الوقوع في الزمان فقد يكون بان يكون للشئ هوية اتصالية تنطبق على الزمان ولا يمكن ان يحصل الا فيه وهو معنى الحصول على التدريج وذلك كالحركات وما معها كالاصوات وقد يكون بمعنى انه لا يوجد في ذلك الزمان آن الا ويكون لذلك الشئ حاصلا فيه فيكون حصوله فيه لكن على استمرار الامات وتسمى الى ما يكون حاصلا في الان الذي هو طرف حصوله كالكون والى ما لا يكون حاصلا في ذلك كالوسط اعني كون المتحرك على مسافة معينة فيما بين طرفيها قوله وبهذا تصريح بما ذكروا من وقوع بعض الاشياء بعد الوجود لكن لا حصاء في ماهيته لا كحصول طرف الشئ في الحاضر الا بعد اصطلاحه واتصافه بالفعل والزمان ما ينقسم بالوهم والوهم قد يغلط ايضا لو وجد الان ولا سكت انه على الانصاف دون الماضي وقد يشكل عدم الكون الا في الان لعدم بقاء الاثنين وجوابهم بان عدمه يكون في جميع الزمان الذي بعد الوجود لكن لا على التدريج لعصر الان زمانا بل بمعنى انه لا يوجد في ذلك الزمان ان الا وذلك العدم حاصل فيه على ما مر لما دفع الاشكال لان الكلام في حدوث العدم وسواء وكون بعد الآن فغاير الآن الوجود ضروري قوله ثم المتى كالان حصص وسكون الشئ في زمان لا يفضل عليه كذلك الكسوف وما هيته بينة وغير خفية وسكذا قد يكون الكسوف في يوم كذا او شهر كذا الان الحسي من المتى زمانه الاشتراك زمان بعض اشياء كثيرة ما لكون في زمان معين كلاف الان وسواه قوله ومنها الوضع وهو هيئة تعرض للجسم باعتبار نسبة اجزاء بعضها الى البعض بحيث تختلف الاجزاء لاحلها بالحواس الى جهات كالوراء والاحراف ونسبة اجزاء الى اشياء غير ذلك الجسم خارجة عنه او داخلة فيه كالقيام فانه هيئة للانسان بحسب انتصابه وسوسه فيما بين اجزائه وبحسب كون راسه من فوق ورجله من تحت ولهذا يصير الانسان بحسب انتصابه وسوسه فيما بين اجزائه وبحسب كون راسه من فوق ورجله من تحت ولهذا يصير الانعكاس وما آخر فالمحيط على الاطلاق يكون له الوضع بحسب الامور الداخلة فقط والمحاط على الاطلاق بالعكس وما هو محيط ومحاط فبالاعتبارين وحصول الوضع للجسم قد يكون بالفعل وكل منهما قد يكون بالطبع كقيام الانسان وبالطبع كالحركة وحركي الصعود فان العام والاشكال في وجدان بعضها فان على موضوع منهما غاية الخلاف لفعل الشروع والضعف على ما هو ظاهر في كل من الانتصاب والركوع قوله ومنها له وسمي الملك في الحد وبعضهم بالنسبة الى حامله الجسم اي الحاضر له او لبعضه فعل بالنقاله كالبعض والجسم وكون ذا تا كنسبة المرء الى ما يها وغرضا كنسبة الانسان الى قميصه وقد يحال بحسب الاشراك كنسبة الشئ الى الشئ واحصاره له بوجه اسعاله اياه وتفرقة فيه كون الثوب للبس والفرس لزيد وقال ابن سينا اما فلا اعرف هذه المقولة حتى المقولة لان قولنا له كم اولة مضاف كونها ان اولة هو حامل بكلة كما في لوب اولبعضه كما في عام او محصورة كما في قولنا للدن شراب مع علمنا انه لا ما لبوالي لكن بالنشاء والشكك في ان فعل حتى يحال ان مقولة له تدل على نسبة الجسم الى اشامل اما ه بفعل باسعاله كالبس والتسلح والفعل لم يكن لهذا المعنى من العدد في عداد المقولات

وان كان السكنك بزول ومنها ان منفعل وسوتاثر الشئ في غيره على الاتصال غرقار كالحاد الذى للمتسخن مادام يتسخن وان سعل وسوتاثر الشئ عن غيره كذلك كالحال الذى للمتسخن مادام يتسخن واما الحال الحاصل للمستكمل عند الاستقرار اى اصطلح الحكماء عليه كالطول الحاصل للمسخن وكالسخونة الحاصلة للماء والاحراف الحاصل لبوت والقعود والقيام الحاصل للانسان فليس من هذا القبيل وان كان قد يسمى اثرا او انفعالا بل من الكم او الكيف في الوضع او غير ذلك فكذلك الحاصل للعاعل فعل العاثر وبعده يكون العاثر يسمى اجرا وكرى في كل من المعولين لسعاد فان التسخين ضد التبريد و التسخن ضد التبرد ومعلل السخن والضعف فان سخن العاثر اشد من سخن المجرى والاسود او الذى سوالحركة الى السواد منه ما سوا قرب الى الاسود او الذى سوالعاعلية في ذلك اسرع وسوالة من اسود او احرود سبب الامام وجمع من المحققين الى ان شوت ما من المعولتين اما سوى الدس اذ لو جدنا في الخارج لاسعر كل منهما الى مؤثر له تاثر آخر ضرور : امتناع كون العاثر نفس الاثر على حد سركونهما من الاعمال الخارجة وح يلزم التسلسل المحال وترتب امور لا نهاية لها مع كونها محصورة من حاضرين والجواب ان ذلك انما يلزم لو كان كل تاثر واتخاذ حتى الابتداء الذى لا سعر الى وان من فعل ان سعل وكل تاثر وحصول حتى الدعى من قبيل ان سعل وليس كذلك بل اذا كان العاعل سعر المنفعل من حال اى حال عن الاتصال في الاستمرار فحال العاعل سوان سعل وحال المعول حين فسران سعل بالتغير والتحرك سعل بالتغير والتحرك وقال لاولون من قولنا سعل وبس قولنا بتغير وتحرك وانواع حد الجنس من انواع الحركة في الجوهر الكون والفساد وفي الكم النمو والاضمحلال وفي الكيف الاستحالة وفي الاين النقلة وحد ان سعل سوتصير الجوهر من شئ الى شئ وتغيره من امر الى امر ما دام ساكنا من الامر من على الاتصال فالكون كاتاء الثبت فلا وشيئا شيئا وجزءا جزءا على اتصال الى آخر النبت وعلى هذا قياس النوالى وان سعل وان ينفعل العاعل ما يتصال على النسبة التى الى جزء ما الحدوثة في المنفعل حين ما ينفعل فالمسخن حين ما يسخن له نسبة الى جزء جزء من الجزاء التى الحدث فيما سخن للمنفعل من نسبة الى جزء من الجزاء التى نسبة الى جزء آخر على الاتصال وانواعه على عدد انواع ان سعل فان كل تغير وحركة تعامله تغير وحركة كالكون للكون والفساد للفساد وكذا انواع كالفناء للابتداء والعدم للاعدام وعلى هذا قياس الفساد فكما ان عدم فساد لان يفنى وان يفسخ لا يتصور كذلك ان عدم فساد لان يفنى ان سخن لان يتحرد وعلى هذا قياس النوالى وقال ان بعضنا اما اثر لعلة ان ينفعل وان يفعل على الاتصال والفعل لا يتصور وحالان لكن حل بعد انقطاع الحركة واما المعولة ما كان بوسطها الى غاية من وضع او كيف او غير ذلك غير مستمر من حيث هو كذلك لعلة ان سعل وان سعل وان سعل مخصوص بذلك والله اعلم بالصواب قوله

المقصد الرابع في الجوهر

قوله واعلم ان هذا المقصد مرتب على مقدمة لتقسيم وما سبق بذلك وما سبق بذلك وما لحق لما سبق الاقسام ومباحث المجردات اما بالقسمة على راى المتكلمين هو ان الجوهر لما كان عبارة عن المتحيز بالذات فاما ان يقبل الجهم الانقسام وهو الجسم او لا وهو الجوهر الفرد وعلى راى المتاخرين من الحكماء هو انه اما عقل او نفس او جسم او هيولى او صورة ولهم في بيان ذلك طرق مبناها على امور من نفى الجوهر المفرد وتجرد العقل والنفس وتحقق جوهرين حال ومحل هما جسمية الجسم وكون كل من مواد عالم والاعلى هيكلا لكل الطريق الاول ان الجوهر ان كان حالا فلا جوهر آخر في الصورة والا فان كان ومحلا له هي الهيولى والا فان كان مركبا من الحال و المحل فهو الجسم والا فان تعلق التدبير والتصرف فالنفس والا فالعقل الطريق الثاني ان الجوهر ان كان متحيزا في ذاته لا يكون متحيزا في معارنة جوهر آخر فاما ان يكون متحيزا في محل اصلا او هو العقل اولا وهو النفس وان لم يكن متحيزا في ذاته بل متحيزا بالجوهر آخر فاما ان يكون حالا فيه او محلا او مركبا منهما لان ما لا يكون كذلك كان متحيزا لا لمعارنة الطريق الثالث ان الجوهر ان كان قابلا للابعاد الثلثة جسم والا فان كان جزأ منه سوية بالفعل في الصورة او بالقوة فمادة وان لم يكن جزأ منه فان كان متصرفا فيه فنفس والا فعقل وهذا ما قال في الشفاء ان الجوهر ان كان مركبا فجسم وان كان بسيطا فان كان داخلا في قوام المركب فما دخول الكف في وجود الكرسي فمادة او خارجا عنه حتى في تصوره وان لم يكن داخلا فيه بل متحيزا فان كان له علاقة تصرف فيه في الاحسام بالتحريك فنفس والا فعقل فالجسم يكون مع الهيولى فعلا بالفعل البتة لامتناع انفكاكها عن الصورة كما سيجئ وفي الجواب ان وجود المركب بالنظر الى الاجزاء التي منها متاخر لانه لا يكون الا بالقوة وبالنظر الى الصورة بالفعل على ما قال في الشفاء ان الاجزاء التي هي مادة للمركب وجود بالفعل بل بالقوة والصورة : اما صير المركب جوهرا هو بالفعل لحصولها حتى لو جاز وجود الصورة بدون المادة لكان مستلزما لحصول المركب بالفعل البتة فالجسم الداخل في قوام الجسم والحال في المادة الى هي احد الاجسام الخمسة اعني الهيولى البسيط اما هي الصورة الجسمية والما النوعية لتحقق الجسم نسبة وان كانا سميين من حيث توارد الصورة عليه هيولى ما دة وفي الصورة النوعية وان لم يكن داخلا في قوام الجسم المطلق فهي داخلة في انواعه من الكتاب والعنصريات وحي ان محلها الذى هو الهيولى وعند الاقدمين من الحكماء الجوهر ان كان متحيزا بالذات وهو الجسم لا غير اذ لا وجود لجوهر حال هو الصورة واما محل هو الهيولى واما الهيولى اسم للجسم من حيث هو له لا عراض المحلة للاجسام المتنوعة والصورة لذلك للاعراض وان لم يكن متحيزا فهو حال هو النفس والعقل قوله فيه قد سبق ان للموضوع هو المحل المقوم للحال فيكون المحل اعم منه وان الحال قد يكون جوهرا كالصورة وقد يكون عرضا فيكون اعم من العرض وان للعرض لا يقوم نفسه للامور غيره وان جاز كونه محلا للعرض لكن الاختصاص اثبت فيكون من العرض والموضوع مباينة كلية واما من العرض والمحل بعموم من وجه لتصادقهما في عرض بعموم عرض وافتراقهما حيث يكون المحل جوهرا او يكون العرض مما لا يقوم بشئ قال فلم استناد العرض الى المحل يقوم به ضرورة وهو شئ الموضوع فالعرض الذى يقوم به عرض يكون موضوعا فلا يكون منه وعلى الموضوع مباينة فلم استناد الى الموضوع كوزان يكون بواسطة هي العرض والمحل الذى يقوم به كاستناد السرعة الى الجسم بواسطة الحركة للالزم من لزوم استناد والى الموضوع ان يكون محلا للاول موضوعا قوله وقد توهم لما كان معنى الموضوع هو المحل المقوم للحال وهي الجوهر هو ما يقوم نفسه لا بغيره كان استغناؤه عن الموضوع ظاهرا الا انه قد توهم اختصاص ذلك بجزئيات الجواهر دون الكليات لوجهين احدهما انها غيرة في الوجود الى اشخاصها التي هي موضوعات لها كونها محمولة عليها بالطبع وثانيهما انها صورة قائمة بالنفس للافراد لما مر من حيث هي كليات بدونها وقد رد الاول بانها غلط من جعل مفهوم الموضوع من المحكوم عليه في القضية ومن المحل المقوم للحال والشخص انما يكون موضوعا للكلي بالنسبة الى الاول دون الثاني وقد رد الثاني بان معنى كون الصورة جوهرا نها في ذاتها طابع اذا وجدت في الخارج كانت في موضوع واما من حيث حلولها في الجسم الخارجي وقيامها بها فهي من قبيل الاعراض الخارجة لا الجواهر الكلية قوله واعلم ان هذا المقصد الى آخره لا خلاف بين العقلاء في ان لفظ الجوهر في لغة العرب وكذا ما يرادفه في سائر اللغات موضوع بازاء معنى واضح عند العقل من حيث الامتياز عما عداه لكن لفظه صعبة وكثرة لوازمه كثرة النزاع في بعض مسمياته واذا اختلف العبارات في بعض الالفاظ فربما ادى ذلك الى اختلاف في بعض الاشياء انه هل يكون جسما ام لا عند الجمهور من المتكلمين هو الجوهر

العابل للانقسام من غير تقدير بامتناع النهاية فلو فرضنا مولفا من جوهرين فردين كان الجسم هو المجموع المركب من الجواهر الفرده وكان هذا مراد من قال انه احراز عن السطح اى على توهم كونه جوهرا والمراد بالجسم التعليمى لانهم لا يوهمون ان الجبلون الحاصل من تراكم السطوح هو الجسم التعليمى المطلق لانه غير مراد وهو محال ان سمى الاحراز عن السطح لان العابل للابعاد وشبا له فصار حاصله التجسم صلاحى وعرض العمل لضرورة اخص من الجوهر مطلقا لامن وجه وهذا انما تم لو لم يتحقق بهذا المعنى الجسم التعليمى واما اذا عرف العرض بان الجسميات باعتبار ما لها من الابعاد بالعمل الانهاما مع الجسم الحسى محالها وتشتمل كلا من السمع وقد يرد وقد يعرض للمتحلل والكثافة ولانه قد يمسك الجسم ما هو عن السطح والخط كما في بعض رسم غير شاء بل وعلى الخطوط الوجود انفكاكها الكره المصمته والاسطوانه وذكر الامكان لان فعل العرض انما لس بالفعل بل مجرد امكان وقع في الحركات يسحل وض الابعاد بمعنى ان اتصافها بها من المحالات التي لا يمكن وضعها والظاهر ان يكتفى ذكر الامكان والقابلة ولا حاجة الى اعتبار العرض وذكر ما ان المراد بهذا الامكان العام لشمل ما يكون الابعاد حاصلة بالفعل لازمة كما في الافلاك او غير لازمة كما في العنصريات وما يكون بالقوة القريبة كالكره المصمته فكلاهما يسيل بان المراد بالامكان الاعم المتداول الاخذ في الحد شيء على ما هو الحق

جسمية الجسم التعليمى اعنى الكمية العامة بالجسم السارية في المحسوس من السطوح حتى ان من السطوح الستة للجسم المربع حوصرا لجسم وعرضا سارية في التعليمى له ابعاد ملء من اجزاء لان الخطوط اذ لا تكاد تعد بالفعل لكانت في كل جسم بالفعل وهذا غير المتداول الذي هو الصورة الجسمية الحاصلة في كل جسم بالفعل بحيث لا يقبل السدل والغور اصلا وتارة الى انها الخطوط التي لا توجد في الكره الساكنة الا بالقوة القريبة كما لكانت فان المحور عندهم خط بالفعل وتارة الى انها السطوح والخطوط الى هي النهايات حتى لغوا عن الجسم الغير التعليمى ولا حاجة الى انها ليست بمعقولة على ما زعموا انما قاله واللائق ان المراد بها الخطوط الموجودة المساوية الى هي الطول والعرض والعمق وهي ليست بالفعل لانها في الطبيعي والتعليمى والانصال الذي هو اعم بالعرض لما لا يلزم كون الجسم ليس متصل بالفعل ولا حاصل بالفعل بل الانصال الذي هو حاصل بالفعل وفرق ان يسمى ما بين العدد والمقدار بان العدد هو الذي يكون من اجناس عدة مسلاقتان ومن شانها ان توجد بينها نهايات مشتركة يوجد بينك النهايتين بعد يكون تلك النهايتين غير سطح كالجسم الذي لا اتصال في داخله بالفعل فليكن اذا فرضت فيه نقطتين فبينهما بعد خطي وان فرضت خطين متقابلين فبينهما بعد سطحي والسطح وذلك البعد الخطي طول والسطح عرض والخط والسطح من العرض والسطح حتى البعد الاول بدون الثاني والثالث بوجود خط بلا طول وسطح بلا عرض قول والمراد بالاعراض اورد الامام ان الوهم يسبق عرض الاتصال الى الذهن وليس بجسم فاجاب ان المراد ما يكون كذلك بحسب الوجود كالاعراض كما في قوانين الرطب ما يقبل الاتصال بسهولة ولا خفاء في ان هذا في المحسوسات لا يرد الا على من لم يسر مكررة تحصيل الابعاد المتقاطعة والا فقد ان الوهم سابق بعد الجوهر وكما ان المراد صحة فرض الابعاد بحيث يمكن الاشارة بها وذلك في الوجود الخارجي ومن آخر فيما ان الوهم يسبق فرض الابعاد الثلثة عاشة ان صورها للابعاد يكون مشروطا بقبولها للصور الجسمية والا كفوان يكون الصور الجسمية والصور الابعاد الثلثة من انها مبادء الفعل والحصول دون الامكان والحصول بل الجوهر العامل هو الهيولى لا غير وقد آن ان احصى الصور الهيولية هو الصور بالاعراض من الكميات والكيفيات وغيرها كيف وقد صرحوا بانه لا فرق للهيولى من الجدار وانما ذلك الى الصورة فانها متداولة وهي به فصول الا متداولة والعرضية على انه قد سبق ان المراد بهذا الصور هو الفعل والوتر وقد يقال ولعل هذا الاعتراض بالنظر الى الصورة او جهة قول وكلامهم صريح الظاهر ان الشرف المذكور في بالخاصة المركبة اذ على تقدير تسليم كون الجوهر العامل للابعاد اعم منه من وجه ولا كذلك بل الفصل ولهذا اشتهر ان الجزء اعلى من الكل من وجه مما عموم وخصوص من وجه ما يشاركه واضح بحصل جسمية الجسم بالابعاد الثلثة وصرح بعض المحققين ان الجسمية ان كانت امرا وجوديا فهي نفس الابعاد الثلثة لا امر زائد عليها وان كانت امرا اعتباريا فهي الابعاد الثلثة مع اعتبار كونها مشارا اليها بالاشارة الحسية وعلى التقديرين فالجسم هو الابعاد الثلثة لا غير وقد يقال ان الجسمية هي الامتداد في الجهات الثلث وهو الاظهر

قاله لا الى التقاطع والدفع وهم من سوء هم الشريف ان الجوهر العابل للابعاد متساويا السطح متى على بركه من الجواهر الفرده وكان هذا مراد من قال انه احراز عن السطح اى على توهم كونه جوهرا والمراد بالجسم التعليمى لانهم لا يوهمون ان الجبلون الحاصل من تراكم السطوح هو الجسم التعليمى المطلق لانه غير مراد وهو محال ان سمى الاحراز عن السطح لان العابل للابعاد متساويا له فصار حاصله التجسم صلاحى وعرض العمل لضرورة اخص من الجوهر مطلقا لامن وجه وهذا انما تم لو لم يتحقق بهذا المعنى الجسم التعليمى واما اذا عرف العرض بان الجسميات باعتبار ما لها من الابعاد بالعمل الانهاما مع الجسم الحسى محالها وتشتمل كلا من السمع وقد يرد وقد يعرض للمتحلل والكثافة ولانه قد يمسك الجسم ما هو عن السطح والخط كما في بعض رسم غير شاء بل وعلى الخطوط الوجود انفكاكها الكره المصمته والاسطوانه وذكر الامكان لان فعل العرض انما لس بالفعل بل مجرد امكان وقع في الحركات يسحل وض الابعاد بمعنى ان اتصافها بها من المحالات التي لا يمكن وضعها والظاهر ان يكتفى ذكر الامكان والقابلة ولا حاجة الى اعتبار العرض وذكر ما ان المراد بهذا الامكان العام لشمل ما يكون الابعاد حاصلة بالفعل لازمة كما في الافلاك او غير لازمة كما في العنصريات وما يكون بالقوة القريبة كالكره المصمته فكلاهما يسيل بان المراد بالامكان الاعم المتداول الاخذ في الحد شيء على ما هو الحق

جسمية الجسم التعليمى اعنى الكمية العامة بالجسم السارية في المحسوس من السطوح حتى ان من السطوح الستة للجسم المربع حوصرا لجسم وعرضا سارية في التعليمى له ابعاد ملء من اجزاء لان الخطوط اذ لا تكاد تعد بالفعل لكانت في كل جسم بالفعل وهذا غير المتداول الذي هو الصورة الجسمية الحاصلة في كل جسم بالفعل بحيث لا يقبل السدل والغور اصلا وتارة الى انها الخطوط التي لا توجد في الكره الساكنة الا بالقوة القريبة كما لكانت فان المحور عندهم خط بالفعل وتارة الى انها السطوح والخطوط الى هي النهايات حتى لغوا عن الجسم الغير التعليمى ولا حاجة الى انها ليست بمعقولة على ما زعموا انما قاله واللائق ان المراد بها الخطوط الموجودة المساوية الى هي الطول والعرض والعمق وهي ليست بالفعل بل بالقوة القريبة كما في الطبيعي والتعليمى والانصال الذي هو اعم بالعرض لما لا يلزم كون الجسم ليس متصل بالفعل ولا حاصل بالفعل بل الانصال الذي هو حاصل بالفعل وفرق ان يسمى ما بين العدد والمقدار بان العدد هو الذي يكون من اجناس عدة مسلاقتان ومن شانها ان توجد بينها نهايات مشتركة يوجد بينك النهايتين بعد يكون تلك النهايتين غير سطح كالجسم الذي لا اتصال في داخله بالفعل فليكن اذا فرضت فيه نقطتين فبينهما بعد خطي وان فرضت خطين متقابلين فبينهما بعد سطحي والسطح وذلك البعد الخطي طول والسطح عرض والخط والسطح من العرض والسطح حتى البعد الاول بدون الثاني والثالث بوجود خط بلا طول وسطح بلا عرض قول والمراد بالاعراض اورد الامام ان الوهم يسبق عرض الاتصال الى الذهن وليس بجسم فاجاب ان المراد ما يكون كذلك بحسب الوجود كالاعراض كما في قوانين الرطب ما يقبل الاتصال بسهولة ولا خفاء في ان هذا في المحسوسات لا يرد الا على من لم يسر مكررة تحصيل الابعاد المتقاطعة والا فقد ان الوهم سابق بعد الجوهر وكما ان المراد صحة فرض الابعاد بحيث يمكن الاشارة بها وذلك في الوجود الخارجي ومن آخر فيما ان الوهم يسبق فرض الابعاد الثلثة عاشة ان صورها للابعاد يكون مشروطا بقبولها للصور الجسمية والا كفوان يكون الصور الجسمية والصور الابعاد الثلثة من انها مبادء الفعل والحصول دون الامكان والحصول بل الجوهر العامل هو الهيولى لا غير وقد آن ان احصى الصور الهيولية هو الصور بالاعراض من الكميات والكيفيات وغيرها كيف وقد صرحوا بانه لا فرق للهيولى من الجدار وانما ذلك الى الصورة فانها متداولة وهي به فصول الا متداولة والعرضية على انه قد سبق ان المراد بهذا الصور هو الفعل والوتر وقد يقال ولعل هذا الاعتراض بالنظر الى الصورة او جهة قول وكلامهم صريح الظاهر ان الشرف المذكور في بالخاصة المركبة اذ على تقدير تسليم كون الجوهر العامل للابعاد اعم منه من وجه ولا كذلك بل الفصل ولهذا اشتهر ان الجزء اعلى من الكل من وجه مما عموم وخصوص من وجه ما يشاركه واضح بحصل جسمية الجسم بالابعاد الثلثة وصرح بعض المحققين ان الجسمية ان كانت امرا وجوديا فهي نفس الابعاد الثلثة لا امر زائد عليها وان كانت امرا اعتباريا فهي الابعاد الثلثة مع اعتبار كونها مشارا اليها بالاشارة الحسية وعلى التقديرين فالجسم هو الابعاد الثلثة لا غير وقد يقال ان الجسمية هي الامتداد في الجهات الثلث وهو الاظهر

الشريف

الروحة من لوازم الماهية وانما اللازم هناك الشعة المحيطة فتحمل طولها مادة بنزا وعرضها اصابع وتارة ذراعا وعرضها اصبعا قول انها من الاجزاء مع بقاء الجسمية واحسن ان اسناد الخط والسطح بالفعل لسلم عدم اتصاف الجسم بالطول والعرض والعمق بان المراد حصول ذلك الابعاد وامكانها وهذه خاصة شاملة لازمة على ان ما ذكرين زوال مقدار وصوت آخرها لا تنقسم له عند المتكلمين بل الجواهر الفرده هي التي تنقسم من طول الى عرض ولو سلم فالمراد مطلق الابعاد وهي لازمة وانما الزوال للصوت قال نصار عند من العابل للطول فقط في الجسم وعلى تقدير انتهائها فالجوهر الطويل قائم حاله ذكر العرض والعمق قلنا انما صح ذلك لو كان كل منهم جسما حتى المولف من فرق وهم لا يقولون بذلك بل عند النظام اجزاء كل جسم غير متناهية وعند الكباش اقلها ثمانية بان يوضع اربعة كحب الحصل مربع ثم فوقها اربعة كذلك وعند ابي الهذيل سنة بان يوضع ثلثة ثم فوقها اربعة كحب احدها في سمت آخر جزء آخر وواحد الثلثة جزءا آخر وامام عرض الثلثة على وضع السقف والرابع على طرفها بحيث يحصل مكعب لان جواز ذلك عندهم في حز المكعب لاستلزامه الانقسام على ما سمى وما كمله فالجوهر الفرد الذي يكون عدد اجزاء اول من ادنى ما يصح تركب الجسم منه او يكون تركب اجزائه على اعلى وجه يقبل هو المسمى بالسطح يكون واسطة بين الجسم والجوهر الفرد وحكى الاحراز عنه لقبد العرض والعمق قول وعند الكلابية الموجود السابق هو الذي ذكره قدماء العلماء وحسن ورد على ظاهره ان المراد من ذكر الجوهر احراز عن الجسم التعليمى وانه لا يجوز ان يوجد الا بالفعل صرح الارسطو وشيعته بالمعقول فالوا هو الجوهر العامل للابعاد الثلثة اى الذي يمكن فيه ان يعرض فيه الابعاد وما زاد بعضهم فيه السطح على زوالها فانه وعلى ذلك اذا قام خط على آخر فان كان قائما عليه اى عمودا على احد جانبيه قائما وان كان مائلا فلا يخلو اما ان يكون احدى الزاويتين اصغر وتسمى حادة والاخرى اعظم وتسمى منفرجة فاذا وضعنا في الجسم بعدا كيف اتفق ثم آخر عاطفا على اى جهة شئنا بحيث يحصل اربع قوائم ثم مائتا عاطفا بحيث يحصل منه بالكعب الكل منه الاولين اربع قوائم وهذا الثالث معدل لا مصور فالتعدد وهذا يعني نقاط الابعاد على زوالها فانه وهذا الجواب ان المعترض الجسم حصول الابعاد على هذا الوجه فاذكر في المولف ان الجوهر العامل للابعاد لا يكون الا كذلك والذي يحصل الابعاد لا على هذا الوجه انما هو السطح فيجوز ان يكون اشاره الى جعل السطح عارضا ما فيه

البالة ٢

ما بعده

صفا وبطل اجتماع المتماثلين مع للعقول للاحيص الاتان تعال الماني اسعد او محس لس بعسها حولعد ولا كس ولا مصله ولا مصله
ان الاعسام لوم كس حاصله ما لعمل بعسر بعضها على بعض لما تعاقبت اجزاءها مرون والالزم بط لان مقطع النصف غير مقطع
الثلث وكذا الربع والخمس وغيرها فكون الجزء الذي هو مقطع النصف مساويا عن الذي هو مقطع الربع وكذا في الثلث والربع
مع للتلازم فاذن اختلاف الخواص انما حصل بعد فرض الانعام وذلك ان النصفية والثلثية والربعية وغيرها من اضافات
واعسارات لحكم بها العمل عند اعسار الانعام الا تحصل وكذا بقاطعها فان ادعى ان ما هو قابل لان يكون مقطع النصف
عند فرض الانعام سمر الفعل عما هو قابل لان يكون مقطع الربع مثلا وهو نفس المساع وحاصله انا لا امتاع في اتصاف الاجزاء الوضعية
بالصفات المختلفة لجواز ان يكون الخط والطلع في الوضع على الاعسارية لاتحاد الانعام عند هم عن عرضا بهم وهو لا يلام لانا نعني
وما لا نهاية له لا مصور له نصف او ثلث او ربع او عشر الا ما تقول انما مسع ذلك فيما هو غير عرضا بحسب الكمية المتصلة او المنفصلة
واما ما هو معاس للمقدار لكنه غابل للانعام عن عرضا بهم فلا وانما يسع لو كانت هناك اقسام بالفعل عن عرضا بهم بالعدد وليس
كذلك اذ ليس معنى قبول الجسم للانعام عن عرضا بهم انه يمكن خروجها من القوة الى الفعل بل الذهن يشاء وقوله ان نصفه واما
ولا سهى الجاهل الى حد لا يمكن انعامه كما ان معدورات احد عن عرضا بهم بمعنى ان قدرته لا تسع الى حد لا يكون قادرا على ازيد منه
فلعصه حال قابلية الانعام الجسم للانقسام الى الاجزاء الحال واعلمه الباري لم كلفنا بشيء على ان ما هو كذلك لزوم قابلا ما
للعمل حصول لزوم اجزاء بالفعل هو لس وما سبها الطريق الذي للمتكلمين اسباب حدوث الجسم للفعل كالانعام اصلا ان لا قطع ولا
كسر اولا وبها ولا غرضا والفرق بينهما ان القطع الى آخره نقاره خلاف الكسر لم انها تو ولان الى الافتراق كخلاف الوهمي والفرض
والوهمي اذا اريد به ما يكون بحسب الوهم الى سلطان العقل وقد يطلق على ما لا يعتد به العقل بالكلية كالمعدوم
بعد عدهم من مساوي افعال العقل كخلاف فرض العمل فان للعمل سلطانا على الخيالات بالكلية على الصغير والكبير والمساوي
وعن المساوي هو الاول ان اسباب الجزء للعدد الطرائق التي يدرك الجسم منها فليس هو الاول لانه لا يكون لدفع ما يدعيه الفلاسفة من
اسناده على ان بعض الوجوه المذكورة مما بعد اصل الخطوة بما يحاول هذا من هذا الطريق من مسالك الله ما بقي على ان قبول الانعام
لسدس حصول الاقسام بالفعل وهو ممنوع الاول ان اسناده ما ذكر على ان الجسم اجزاء بالفعل لا يستلزم
اجتماعا حالا وهو ظاهر لان نسبة العدد الى الضدين على السواء وليس اصل الافتراق حصول نسبة الجزء الذي لا يتجزى لانه لو كان قابلا
للتجزي لكان الكلام فيه كما مر فيما مضى ان ما كان اكبر من الذي لا يتجزى لانه لو لم يكن قابلا
للانعام عن عرضا بهم لكان اجزاء الذي لا يتجزى ما كان اكبر من الذي لا يتجزى لان ما لا يكون قابلا
لان عدم الاجزاء بل يكون اجزاء لكن ما عند مقابلة من عدم تفاصل وهو معنى لها ولي بان حصل على الاقسام
بان للاسبوا والاجزاء بالفعل لكن لسبوا في العدد لصرفهم ان تفاوت المقادير انما هو تفاوت الاجزاء بمعنى ان ما يكون متعلقا
اعظم يكون اجزاء كثيرة ما لا يكون اجزاء كثيرة ما لا يكون اجزاء كثيرة ما لا يكون اجزاء كثيرة ما لا يكون اجزاء كثيرة
كان يجب ان لا يكون الجسم قابلا للانعام عن عرضا بهم وهو ان لو كان كل من الاسام الثلاثة والخمسة قابلا للانعام من غير انتهاء والمنتهاء للعمل كان اصلا
كان يجب ان لا يكون الجسم قابلا للانعام عن عرضا بهم وهو ان لو كان كل من الاسام الثلاثة والخمسة قابلا للانعام من غير انتهاء والمنتهاء للعمل كان اصلا
خروجها من القوة الى العمل لس يلزم امكان حصول ما لا نهاية لها والمكان انما لها ولنا لسبب ان الجسم لا يكون قابلا للانعام
مساهية للعدد ومنها ما سبق على ان الجسم عبارة عن مجموع حصولات بحسب معاقبة من عن اسبوا وان كان عبارة عن
متناليه وهو وجه والحد يعرون ان وجود الجزء في المسافة معلوم بالضرورة مع العلم بانه لس بموجود لان ان جسم
كان حاضرا في المستعمل انا يصير موجودا حاضرا لم يصر حاضرا لم يصر حاضرا هو الحاضر لا غير وهو لا يقبل الانعام والا لكان كل جزء

كحث حسن لك العصول اما ان تكون جوهرا فنقل الكلام الى ما عارضا واما لم لس واما ان تكون اعراضا فعدم لعوم الجوهر بالعرض وهو بط لاستلزام
اصعار الجوهر الى الموضوع واصا لم لزم كون العرض محمولا على الجوهر ونفسه كس الوجود على ما سيشان العصل مع النوع واما الثاني فلان عرض القابلة
وامكان العرض وصحته وكودلك من العبارات امر لا كصول في الخارج والا لعلم كحل قابل لضروره انه لس لكل العرضية دون الجوهرية فنقل الكلام
الى لك العابلة ولم لس في الامور الموجودة الرسعضروره توقف كعو كل قابلية على قابلية اخرى صاوعليها وهلم جرا بالاتعاق ستماو بزه التسلسلة
محصوره بين صاهزه القابلة والمحل واحب عن الاول بان الموجود لا موضوع ريم لاحد اذ لا احد للاجناس العالية وعدم حسنه
العارض لاستلزم عدم حسنه المعروض وعن الثاني بان كون حصول الجواهر جواهر لاستلزم افتقارها الى الحصل آخر واما لزم دلك لو كان الجوهر
حسنها لها الصا لا عرضا عا كما كون للناطق وعن الثالث بان العصل لس هو القابلة بل العابل اعني الامر الذي يشاء الفعل كالناطق
للانسان عند الجوهر الذي يشاء النطق اي ادراك الكليات لا الحال بدليل انه لو جرد عنه فكنف يكون فصلا لا ما تعول هو نفسه بحسب
الخارج وجزؤه بحسب الذهن كما في سار الفصول هذا كله بعد تسليم امتاع كون العرض حسنا او فصلا للجاهة الجسمية واورد صاحب للواقف
بعد نعل هذه الجوهر كلاما طويلا لكدوى جدا ولهذا لم نتعرض لذكره وقال في ضبط مذاهب العوم في مسئلة الجسم ان الجسم السبطائي اعني الذي
لا تتالف من اجسام مختلفة الطباع اما ان تكون الانعامات الممكنة حاصلة بالفعل او لا وعلى التعدير ين فاما ان تكون متناهية او لا فالاول مذهب
المتكلمين والثاني مذهب النظام والثالث مذهب جمهور الفلاسفة والرابع مذهب محمد السمرستاني لكن لا لاقتضاء ان الاول مالا يتجزى
جمع الانعامات بالفعل لجواز ان تكون بعضها كذلك على ما ذهب اليه دعقراطيس من ان الجسم متالف من اجزاء صغار صلبة قابلة للقسمة الوسمة
دون الفعلة فلذا لعلن الاسام خمسة واما العقول مالف الجسم من السطوح المتالفة من الخطوط المتالفة من النقاط التي هي جواهر فردة بهذا
قول المتكلمين مع اشتراط الانعام في الاطار السلمة حث لا مالف من اقل من ثمانية اجزاء ثم اقتفت الفلاسفة القائلون بالاتناهي
الانعامات وقلين منهم من حمل قول الانعام معتبرا الى الوسول ومنهم من دلك واما نسبة الى المجاز والفرار من المحاله من ان الجسم
مولف من محض الاعراض في الالوان والطعوم والروائح وغير دلك فمردود بالضرورة والذي حدثه من الذاهبة في حسبة الجسم ثلثة الاول
للمتكلمين انه من الجواهر الفردة المساهية للعدد والثاني للاشاعرة من تركب من الجواهر الثالث لكل واحد من الجوهرين
انه في حيز يسطه كما هو عند الحكم لس له بعد واجزاء وانما نسل الانعام بناء على الاسوى الى حد لا تقبل قبول الانعام كما يشان معدورات الناس
وكانه وقع اتفاق الفرق على ثبوت ما وه سوارد عليها الصور والاعراض الا انها عند الاشاعرة من جنس الجسم بمعنى من حث قبول المادة ما وه وهيولى
والمادة من حث الحلول فيه صورة وعند المشائين جوهر مقوم لجوهر آخر حال فيه سمي صورة كصل تركيبها جوهر قابل للمادة وسائر الاجزاء
هو الجسم وعند المتكلمين هو الجواهر الفردة الى تعوم بها الى تالف فيحصل الجسم فالتالف عندهم بمنزلة الصورة عند المشائين الا انه عرض للعوم
مدامة بل كملة والصورة جوهر تعوم بذاته وسعوم به كملة وقول المتكلمين في كون الجسم من اجزاء لا يتجزى طريقان احدهما انبات ان
قبول الانعام مستلزم لحصول الانعام وتقريره الكلام ان كل جسم فهو قابل للانعام وفاقا وكل ما هو كذلك فانعامه حاصل بالفعل
لوجوه الاول ان العامل للانعام لو لم يكن معنا ما بالفعل بل ما صدق به كما موعند اكس لزم قبول الوحدة الانعام واللازم بط
اذ لا معنى لها سوى عدم الانعام وجه الزوم ان الوحدة ح تكون عارضة لدلك العامل حال انعامه سوآء حصل لازمه او عرلازمه ضروره
انها لست نفسه ولا جزامنه والانعام المحل لستلزم انعام الحال ضروره ان الحال في الآخر والخبر بان الوحدة من للاعتبارات العقلية
ولو سلم فلست من الاعتبارات الباعثة على تقسم ما تعلم المحل لنا انه لو كان واحدا لكان عسم الجسم وعرن اجزائه اعتبارا له ضروره ايراله
لهوية الواحدة واحدا في هوية من اوعين واللازم بط للقطع بان شق العوض البحر بابرته لس اعتبارا له واحدا بالعين آخرين و
احب بانا ان اريد بالجزء دلك الما مع تاله من الاتصال والتحيز في انعدامه عند عروض الانعصال وان اريد عرض دلك الاتي من غير
اعتبار الاتصال للحل في الشق والاحدوث كرمن وهذا انعى تعولون ان العامل للشيء كيف ان يكون بانيا
عنده محتاجا معه فان نعل الكلام الى الماك بانها ان كانت متعددة فهو المرام وان كانت واحدة فان صحت بعد الانعام لدلك فقط البطلان
للقطع بان ما هو محل لهذه الصورة عرما هو محل للصورة الاخرى وان صارت متعددة بعد ان كانت واحدة فان صحت بعد الانعام لدلك فقط البطلان

و نعم فاد فرضا
كلام الضليعي صح

طامل فيه ولسان الله تعالى اعلم قوله وفي بعض النسخ ذكر الغبار عوض الكلام شكر عاطفه قوله واما القائلون بكون الاعراض
يكون الجسم من اجزاء صغار قابلة للانقسام الوهمي دون العملي اشتغلوا في ابطالها فذهبت المعتزلة الى ان الاجسام
انما هو الاجتماع بالحلول وقيل مجاورات وقيل تماسات وقيل تماسات والوان وهي الاكوان والغبار والهواء
والارض مركبات والهواء وحده مثلث قاعدة مثلثات والنار وحدها مثلثات والملك ذوات عشر قاعدة
خمسات وذكر الشيخ ابو علي ان الاكوان هي المعنية بكونها انواعا قوله ثم الجمهور من العاقلين
اي القائلين بكون الجسم من اجزاء صغار قابلة للانقسام الوهمي وهما الاصل انها متماثلة اي في الجوهرية والطبع في جميع الاجسام
فاختلاف الاجسام لتباين بكون تحت الاعراض دون الاجزاء واختلاف الاعراض مستند عند المتكلمين الى الفاعل المختار وعند
الاوائل الى الاجسام السماوية على ما مر من ان الاجسام متماثلة وقبل يلزم ان يكون بعض تلك الاعراض داخلا في حد الجسم فيكون
عوارض الاجزاء اجزاء للجسم وهو خلاف ما مر من ان الجسم ما يصح ان يكون مبتدأ ومخبرا عنه قوله واما القائلون بكون الجسم
مركبا من الجواهر الفردة فاختلفوا في ان الاجزاء التي لا تتجزأ هل هي متصلة او متباينة والاتصال اما بالتماس او بالتداخل
كالمعتقدات وذكر الامام ان الحكماء اتفقوا على ان الاجزاء لا تتداخل فعلى هذا لا يتصور الا بالتماس او بالتباين وهو
الفصول وهو ان يتخلل بينها فصل الا يصال الامكاني متقدر بالمكان الذي لا يقبل القسمة بالفعل ولا بالوهم وهو الجوهر الفرد
والاجسام الخارجة عنه كالاعراض لان لازم المتحيز لا يكون متحيزا ولا يتحلل ويتحلل وذكر الشيخ ان الجسم اذا
خالف جسما اخر فاما ان يكون لاجل امر وجودي او عدمي والاول اما ان يكون لذاته فيكون كل جسم مخالفا لكل جسم
اذ كل جسم فهو مختص بحيز خارج عن حيز الاخر وهو امر وجودي وهو الحيز الكلي الموجود لذاته وهو الطبع الكلي
عند الطبيعيين والخلاء عند المتكلمين او لامر وجودي قائم بالجسم وهو الطبع الخاص عند الطبيعيين والمكان الخاص
عند المتكلمين او لامر عدمي وهو عدم الاتصال الذي هو نفس الجسم او لازم له فيكون مخالفا لغيره بنفسه او بلازمه
ليس بشيء لان الجسم من حيث هو جسم لا يتصور ان يكون مخالفا لجسم اخر بنفسه او بلازمه لان الجسم من حيث هو جسم
مشترك بين الجسمين المختلفين والمشترك لا يكون علة للمختلف وان كان لامر عدمي فاما ان يكون لعدم الاتصال
بالكلية او لعدم اتصال مخصوص والاول باطل لان عدم الاتصال بالكلية لا يتحقق الا بعدم الجسم بالكلية فلا يكون
الجسم مخالفا لجسم اخر والثاني باطل لان عدم الاتصال المخصوص لا يكون الا بعد الاتصال المخصوص فيكون
الجسم مسبوقا بالاتصال المخصوص فلا يكون مخالفا لجسم اخر قوله وانما يكون ذلك اي عدم الاتصال المخصوص
لان الجسم الذي يكون مخالفا لجسم اخر لا يكون الا بعد الاتصال المخصوص فيكون مسبوقا بالاتصال المخصوص
فلا يكون مخالفا لجسم اخر قوله وانما يكون ذلك اي عدم الاتصال المخصوص لان الجسم الذي يكون مخالفا لجسم اخر
لا يكون الا بعد الاتصال المخصوص فيكون مسبوقا بالاتصال المخصوص فلا يكون مخالفا لجسم اخر قوله وانما يكون ذلك
اي عدم الاتصال المخصوص لان الجسم الذي يكون مخالفا لجسم اخر لا يكون الا بعد الاتصال المخصوص فيكون

لكن قولها لسلم قولها وهو لسلم ثبوت الملاء في نفس الامر قوله الثاني مرفوع القول بالهيولى انها مسمع ان يتصور مجرده
عن الصور الاتباعية او ان يكون ذات وضع اولا والمراد بالوضع هنا كون الشيء بحيث يمكن ان تشار اليه بانه هنا او هناك فان كان غير
ذات وضع كان جسما لكونه جوهرا مفردا قابلا للابعاد الثلاثة في الجملة على ان في كون الجزء الذي لا يتجزأ جوهرا بحثا وسيجيء
بعد له الخط او السطح ولما لم يعلم كون عما او طلاء ولم يكن كذلك لا الخلاء والصور لان الكلام في جوهر قابل للصور وان لم يكن ذات وضع وان
ولا يصير محلا للصور الا بعد حلول الصور اما ان يكون في جميع الاحياز او لا يكون في غير احدها وكلا شقي الترديد باطل بالضرورة او يكون في بعض
الاحياز دون بعض فيصير ملاصقا لبعض الصور دون بعض الخ في الاشارة على الهيولى قال بعضهم لعل مرادهم بوجود الهيولى
الاتصال قلت لعل مرادهم ان الهيولى لا توجد الا متصلة بالصورة ولا يخفى ما فيه من التكلف ثم ان هذا الوجه انما يتم لو كان
الاخير من الاحياز منقسما لجواز كونه كذلك مع كون الصورة في الجزء الاخير من الارض مثلا حتى يكون بعض هذا الجزء خاليا عن الصورة
فانه ينزل على استعداد ان الجزء الاخير من الارض مركب من جزء خال عن الصورة وجزء متصور بها وكذا الكلام في بعض اجزاء الماء
والهواء المحيطين بالصورة الارضية وقد يجاب بان الكلام في الجوهر الفرد الذي لا يتجزأ وهو غير منقسم بالضرورة وفيه بحث
لان الجوهر الفرد لا يتصور الا في الجزء الاخير من الارض وهو منقسم بالضرورة ثم ان هذا الوجه انما يتم على تقدير ان يكون
الهيولى قابلة للصور المتضادة في آن واحد وهو ممنوع بل الحق ان قبولها للصور المتضادة انما هو في آنين متواليين وقد يجاب
بان المراد بالاتصال بالصورة ان يكون في حيز يمكن ان يشار اليه بانه هنا او هناك فان كان غير منقسم كان جوهرا فردا وان كان
منقسما كان جسما لكونه جوهرا مفردا قابلا للابعاد الثلاثة في الجملة على ان في كون الجزء الذي لا يتجزأ جوهرا بحثا وسيجيء
بعد له الخط او السطح ولما لم يعلم كون عما او طلاء ولم يكن كذلك لا الخلاء والصور لان الكلام في جوهر قابل للصور وان لم يكن ذات وضع وان
ولا يصير محلا للصور الا بعد حلول الصور اما ان يكون في جميع الاحياز او لا يكون في غير احدها وكلا شقي الترديد باطل بالضرورة او يكون في بعض
الاحياز دون بعض فيصير ملاصقا لبعض الصور دون بعض الخ في الاشارة على الهيولى قال بعضهم لعل مرادهم بوجود الهيولى
الاتصال قلت لعل مرادهم ان الهيولى لا توجد الا متصلة بالصورة ولا يخفى ما فيه من التكلف ثم ان هذا الوجه انما يتم لو كان
الاخير من الاحياز منقسما لجواز كونه كذلك مع كون الصورة في الجزء الاخير من الارض مثلا حتى يكون بعض هذا الجزء خاليا عن الصورة
فانه ينزل على استعداد ان الجزء الاخير من الارض مركب من جزء خال عن الصورة وجزء متصور بها وكذا الكلام في بعض اجزاء الماء
والهواء المحيطين بالصورة الارضية وقد يجاب بان الكلام في الجوهر الفرد الذي لا يتجزأ وهو غير منقسم بالضرورة وفيه بحث
لان الجوهر الفرد لا يتصور الا في الجزء الاخير من الارض وهو منقسم بالضرورة ثم ان هذا الوجه انما يتم على تقدير ان يكون
الهيولى قابلة للصور المتضادة في آن واحد وهو ممنوع بل الحق ان قبولها للصور المتضادة انما هو في آنين متواليين وقد

وللسند عن هذا المنع بوضع الاتصال للاتصال والانفصال قبل الاتصال الاجسام بعضها ببعض في اصناف اشكالها و
مقاديرها وعلى هذا الحمل ما قال شارح المقاصد ان المغايرة بين الاجسام لا تصور الا بانفصال بعضها عن بعض و
اتصال بعضها ببعض وذكر مسلم للمادة وفيه ان على هذا الطريق الصعب بناء على انهم ينوا ثبوت الملاء على امكان الانفصال
والاتصال في الخبر فتح لزم ثبوت الاجسام ولم يكن كذلك لان الانفصال والاتصال يعارضان الاجسام وان دعوى امكان الانفصال
فيما بين كل جسمين على الكل والبعض بحسب الطبيعة الجسمية بعيدا لما سبق عند الطرق الافعال وقال بالجملة لا يمكن ان يحصل الانفصال
المقارنة والكلية عن فاعليها الا مقترنا الا توجد ان يكون قبوله للملاء والاتصال المعتضد للملاء واقعا عن النفس اما بوجه
احد هما ان يتملك مادة بعد الكل والجزء لقبولها بدايتا الاتصال والانفصال بعد وجود الكل والمقارنة فيما بين الجزء والكل الواقع
العامل وان كان الفاعل والمقارنة امرا تصوره النوعية بخلاف الصورة الجسمية اذ قد يصدر عن المادة فانه لا تصور فيها ذلك
لانفصول الجزئية بالاجسام والكلية بالاتيام من لواحق الملاء وثانيهما ان يتملك ما فيه مواد الجزء فانه لما حصل للكل ذلك الكل
والمقارنة اصبح بالصور فصوله للجزء مادام الجزء والكل كلا ولا صور ذلك الصور المجردة عن المادة وبهذا عاد لما
الاول الا انه يرد عليه ان الجزء وان اصبح كونه فيما بعد الكل لا يصح كونه على سبيل كمون بل الكل بجملته والصور بعد
النظر واما المقارنة بعد الوجود فجوابه ان الجزء يمنع لزوم كون الجزء على سبيل الكمون ضرورة اصباغ كونه الجزء الكون وبهذا كان
ما ذكر من النقض على عدم المقارنة بعد الوجود في الفاعل والعامل هو ان يكون الشكل الجزء والكل والمقارنة بالنفس ولا ما فيه ظهر ان الجزء
تمنع ذلك قوله الرابع لجواز ان يكون اصباغ كل من الهيولى والصور بدون الاولى فاصبح على ذلك فيه الاعتراض
وذكر ان الهيولى لما كان في ذاتها قابلة لما يصورها متواردة كما لم يتصف بعض الاجسام بنزال ولحوقه والجسام
لقرى يتم قوامها صورة ولقى بالاجسام حاوية كالكل والبعض يحتاج في تشخصها الى الهيولى المعينة التي هي محلها لما علم من
تشكل اما يكون بالملاء وما فيها من العوارض ولبس البعض عليه الهيولى كذلك حاله فيما يحتاج اليها وكونها معارضة لما هو
هو مما يخرج عن الهيولى اعني الساري والبعض لكن الهيولى عليه للصور لما مر عندهم من ان العامل لا يكون فاعلا ومحالا
في الشيء الا ان يكون عليه شيئا لا بد منه للصور ولكنت الهيولى عليه للصور لما مر عندهم من ان العامل لا يكون فاعلا ومحالا
الهيولى لا يعقل الا بالقول الا بالصور فيكون محتاجا اليها في الوجود متقدما عليها والا فيما قلتم الصور عن مساعده فلا يكون علة لشيء منها
لقول الاولوية وان الصور انها ما تعدد الاولوية لم يكن للهيولى الا القبول والجواب ان كونه يقبل الهيولى الصور واصباغ عليه لقولها
للاولوية ووجوب تقدم الصور على الهيولى من حيث صورة منشئيته وبالجملة فما ذكرتم من صور يمنع شيئا فهو مدفوع عنه ما سبق
من الكلام غير جيدا والمتن هو قوله ولم يعلم له حيزا الاوردناه قوله اي من حيث
تعارض القول بالهيولى والصور اثبات صورة نوعية من مبادئ اختلاف الانواع بالاعراض وبيانه انه لو كان ان للاجسام آثارا
مختلفة كقبول الاشكال والانتظام بسهولة كالماء او عسر كالارض او اصباغ عن ذلك كالفلك وكالاختلاف بالخواص كما انها
تختلف طبيعتها من الاشكال والاوضاع وليس ذلك لمجرد الجسمية ولا الهيولى العاملة وهو ظاهر ولا الامر معارض مساوي
نسبة الى جميع الاجسام ولان الكلام في آثار الاجسام فيلزم الخلف فيعين ان تكون امورا مختصة وكيف ان تكون صورا لما اذا فيما
لما تقول الكلام لما ليس بشكل الاعراض فيس ولان سوق الاجسام وكمالها موقوف على الاتصاف بتلك الامور
ومن الجواهر بالعرض واعترض بان المراد المذكور تحريك للخصاص بكل جسم بما هو من الصور وفيه ان الامام قد
اختصاص الجسم بعض الصور مثلا لو كان الشكل صورة لغوى فاما ان تكون ذلك على طريق الماهية او لا فعلى الاول
صون الصور الى الجسم الا الى انتهاء او على طريق المسابقة بان يستعد الصورة اي صلاحية الى الصور سابقة عليها فيصدع الصور
الاولى في الجواب ان يستعد كل عرض على عرض سابق عليه فاصاب ماء على طريق المسابقة في الشكل الاعراض لانها
مستندة الى مبادئ معلومة من الاجسام لعشر ما عدد ذكرها بالتقريب لوجهين الاول ان الماء المسخن بالنار اذا عاد باردا
فلو لان في جرم الماء شيئا محفوظا الذي عند طلاقه الماء فاذا كان كذلك فخلاف الصور الماء فانها اذا زالت لم تعد

يوجب الى غير النهاية توجب عدم تناهي المقدار الشامل عليها الحكم المفروض او الحكم امتناع المداخل وانما فرض الزيادات متساوية احترازا عما اذا كانت متفاوتة فان امتناع امتداد ما يلي الى ما لا نهاية الاصل الامتناع بالفعل فلا يلزم وجود البعد الغير المتناهي اولا يظهر آنفا في صورة الزايد فلا حاجة الى ان الزايد مثل وزيادة فالمردوم فيه ظهر وانما كان في هذا المورد بطول مع كون استدلام عدم تناهي الزيادات لوجود بعد غير متناه محل بحث ونظر لخص صاحب الكشف في بعض حواشيه البرهان نافي فرض بعد متناه من الخطين وانما تقدر امتدادهما حلوا متساويا الى غير النهاية كان ما منها غير متناه مفروض ان المتساويين لا يكون متساويا لغير المتناهي وعلى قدره وهذا اللزوم واضح لانه لو كان متناه لكان في امكان المفروض نوع تناهي فرضه بعضهم ما لفرض زاوية مبدأ الخطين ثلثي قائمة واللزوم تساوي الزاويتين الحادثتين من الخط الواصل بين كل خطين متساويين من تساوي المثلث ولزوم كون زوايا متساوية لما تقدم من لزوم ان يكون كل من الزاويتين ثلثي قائمة ولزوم من تساوي زوايا المثلث تساوي اضلاعه كل ذلك لما بينه اقليدس تقدم من عدم تناهي الخطين عدم تناهي ما منها وحاول صاحب الاشراق سلوك طريق توجب كون زاوية مبدأ الخطين ثلثي قائمة فاحوج البرهان الرسي وتقريره انا نخرج من مركز مستدير كالقرص ستة خطوط قاسمة له الى ستة اقسام متساوية فتكون كل من الزوايا الست ثلثي قائمة وكذا كل ثنتين من الخط الواصل بين كل خطين متواليين من كل ضلعين فحصر كل قسم منها تساوي الزوايا والاضلاع ولزوم من امتداد الخطين الى غير النهاية امتداد بعد ما منها الى غير النهاية ومن ورود في لزوم تساوي الزوايا والاضلاع وجوز كون ذي زاوية مبدأ الخطوط الستة اقل من الضلعين او اكثر فلعدم شعوره بالبداهة واعترض على هذه البيانات بانها انما تفيد زيادة الابعاد والتساعات فيما بين الخطين الى غير النهاية لا وجود بعد ممتد الى غير النهاية وانما يلزم ذلك لو كان متناهيا بعد هو آخر الابعاد تساوي الخطين الذين تناهيا قال المثلث ولا تصور ذلك الا باقطاعها وتناهيها فتكون اثنات الناس مدركة مصادرة على المطلوب وكيف كان فالحق انما يلزم من المجموع المفروض وهو لا يستلزم آحاده لانا نختار الخطين والخواص انه لا يلزم تساوي اضلاع مثل هذا المثلث كان علم تناهي قاعدته على تقدير تناهي ساقيه ظاهرا لا يخفى منعه وانما السند فلنا لانا لا نسلم انه لو لزم تساويهما لزم تساوي زاويتي القاعدة للساقين وكانت متساوية لانحنادهما من حاصرتين لزم تناهي الساقين على تقدير تناهيهما فتكون الاتناهي وحاصله ان لا نسلم ان القاعدة ليست هو فاعلي تناهي الساقين بل لزم المصادرة بل نسلم انه يلزم الخلف ونقرره انه لو كان الساقان غير متناهيين لزم ثبوت قاعدة متساوية لهما مأخوذة من الدليل لكن التالي لا يكون لا متناهية ضرورة انحصار ما بين حاصرتين فالمقدم مثله بيان الملازمة ان الساقين لا تكون متساويا لغير المتناهي وقد فرضا متساويين هذا خلف واما كون الخ ما شيا من لا تناهي الخطين فللعلم الضروري بامكان ما عداه من الامور المذكورة قال الثالث هذا هو برهان النطق ونقرره انه لو وجد بعد غير متناه نفرض نصفان ذراع من ثم نطبق عين النصف الاول على النصف الثاني فاما ان ينتهي بالانطباق ذراع من التمام ذراع من الناقص وهو محال لتساوي الزايد والناقص بل الكل والجزء او لا ينتهي ولا محالة يكون ذلك بانقطاع الناقص ويلزم منه انقطاع التمام لانه لا مزيد عليه بالانذراع وقد مر في ابطال القسم الاول على هذا البرهان من الاعتراضات والاجوبة فلا حاجة الى الاعادة قال وبيان الاول اي برهان المساواة على نفي الامور الثلاثة بجميع اقسامها اعني الزاوية والمزاوية والمساواة بينهما ان لا تكون لا متناهية بين جهات حتى يفرض انفراج ساقي المثلث لا الى نهاية بل على القرب لا مدخل فرض اللانهاية في جميع الجهات فكان طرفي السطح منتهية على طرفي الرام الخطين اللا متناهيين الابعاد في جميع الجهات وبيني برهان البطيء على مقدمات ضعيفة سبقت الاشارة اليها في ابطال القسم الثاني مثل امتداد الوهم على الخطين وحمل استدلام وضع ذراع بازاء ذراع للثاني ومثل انحصار ذلك بما فرض وترتيب لفصل المنفصل على بعض جزئيات الاعداد وحركات الافلاك قال

قال وقد ذكرت الوجوه اي وجوه الاستدلال على تناهي الابعاد بتعرف في البراهين الثلث واستيفاء ما من الطارف الى الوجوه الضعيف في السلم فقد بقيت وراقي المسابقة وجهان احدهما ان الخلص والمحصر فرضا ان لو لم يكن لما كان الابعاد لا يمكن ان نفرض كرة يخرج من مركزها خطوط غير متناهية ملازم لتناهي ما بين آخر متساويين وان كان ذلك الكرة على تقدير جاز فرضه بحيث الخارج من مركزها بعد المقاطعة متساويان جوازا لكن ذلك لا يوقف على تخلص احد الخطين عن الآخر وهو المقصود الاعظم من تعرف احد الخطين وقد وضعا متساويين هذا خلف وقد يجاب عنه بمنع امكان وهم الخارج الغير المتناهي سيما بحث مبني من المقاطعة لما لا تناهي المساحة واورده ابو البركات بالزام على برهان المساواة وسوء صاحب الاشراق في المطارحات والاظهر ما وجه لان الفرض بمساكة حركة مطر الكرة وسوء متساويان وتناهيها بسبب الزوايا وعلى ان نفرض مطر الكرة متساويا للخط الغير المتناهي ثم سواء بالحركة الكرة فلا تناهي المساحة لعدم بلوغ الخط الغير المتناهي نقطة من آخر المساحة وسيوضح لان كل نقطة نفرض كذلك فالمساحة بالنوبة بعد المساحة بها وانما على برهان النطق لمثل ان نفرض البعد الغير المتناهي آخر اما ثم بعد المتطبق بين عدة الابرقف بينا وبين الاحاد طلبا مارين في النفس اوتقا ما من البداء الحق او الفرض من كل ذراع متساويا لكونه مجهولا من خارج من فتناهي الكل لانه لا مزيد على ذلك الا واحد او تقال الاقرع مقرته في الوضع مغيض من قبليتها وبعديتها فان لم تساويا يلزم الضايف وان تساويا لزم وجود ذراع لم يعده ذراع لبعيده لقبليته لا بعديته وايضا اذا طبقا وقعت بقيته الاول بازاء بعده الثاني وقبلته الثاني بازاء بعده الثالث وهكذا لما لا نهاية فهي قبلت بالاجزاء بطل الضايف وايضا الاول قبلت بالاجزاء فكان لكل عذاء قبلية وبعدية معا لزم قبلية بالا نهاية بطل الضايف وايضا الاول قبلت بالاجزاء فكان لكل ما عذاء قبلية وبعدية معا لزم قبلية بالا نهاية بطل الضايف وايضا الاول قبلت بالاجزاء فكان لكل ما عذاء قبلية وبعدية معا لزم قبلية بالا نهاية بطل الضايف

قال احتج المخالف بوجوه فان لسل الاولان لا شك ان سوى ان وراء العالم امرا لا يحس بالغير فالله على اجسام او بعد الوسلم فلا دلالة على انه غير متناه قلنا لا شك ان بطلان ما ذكر من نقيض ثم بدلان على عدم محض ثم بدلان على عدم الخط بعينه ممتدات بدليل مثل ان ما لا طرف العالم لا يكون الا خلاء وهو بعد او جسما وهو ذو بعد بل اذا من استحالة الخلاء تقدير جسم ولا يكون متناهيا والا كان له طرف هو بعد الكلام وشك ان ما وراء العالم امرا لا يحس بالغير فالله على اجسام او بعد قال خامسها لعل بحث الجهة داخل تحت مباحث الابعاد فكونها ابعادا عن نهاية الامتداد وكذا لان طرف الامتداد بالنسبة اليه طرف ونهاية وبالنسبة الى الاشارة جهة ثم انها موجودة ومن ادوات الاوضاع لانها مقصد المحرك بالحصول فيه ومنهي الاشارة بالمعدوم وهو الحد مع الحصول فيه والاشارة اليه وهذا بخلاف المحرك فانه المحرك من الناس على السواد فان السواد مقصد المحرك بالحصول فلا يجب بل يصح ان لا يكون موجودا للقاطع لحصول الحاصل ثم لا نسلم ان ليس الحصول في الجهة الحصول عندنا معقولا وعلى ان ليس الحصول فيها كذا المحرك في جهة كذا المحرك في جهة تنادي اليها وكذا لان كلا من المحرك والمحرك جسم للقاطع حتى الاول يحس والجهة لا يحس فيه اعني في ماخذ المحرك والاشارة اذ لو احست الى الجزء مثلا فالجزء الذي على المحرك اما ان لا يحاوز المحرك بحركته اذا وصل اليه فتكون جهته من غير محل للجزء الآخر واما ان يحاوزه فتلك الحركة اما حركة عن الجهة فالجهة هي الجزء الاول فقط واما الى الجهة فهي ايضا لفظ لا تنال بل في الجهة لانا نقول المحرك في الشيء المنعم لا محالة يكون اما الى جهة اوفي جهة وعود الضمير بان الجهة هي مقصد المحرك لا المسافة التي يقطع بالحركة وهذا مدل على انها لا تحصل الا بحصول المحرك والاشارة وهو كاف في افادة المطلوب فحسن اصلاح وقوع الجسم او المحرك فيها والا مدل على انها لا تحصل الا بحصول المحرك لا تكون الا لقطة بل لبثا كون خطا او سطحا بحث الكلام في ان طرف كل امتداد وهي كل اشارة جهة حتى تكون جهات كل جسم اطراف امتدادات تكون على سطوح ام الجهة نهاية جميع الامتدادات وهي جميع الاشارات حتى لا تكون الا على سطح محدود الجهات الحق هو الاول قال ثم انها اي الجهات غير محصورة في عدد لجواز فرض امتدادات غير متناهية العدد في جسم واحد بل بالتحاس الى نقطة واحدة الا ان المشهور انها ست وسبب الشهرة امران احدهما حاصي وهو انه يمكن ان نرسم على كل جسم ابعاد متقاطعة على كل نقطة فيكون لكل جسم ست جهات وثانيهما عامي وهو اعتبار حال الانسان فانه من اكثر

والتقدم بحسبها له الفوق والتحت ومن اليمين والشمال بحسبهما له التقدام والخلف ومن الجنبين الذين عليهما مدار الرحى في الغالب
وسمى الخ واذى اصغف وسمى اليسرى بحسبهما الحس والشمال ثم اعتبر ذلك في سائر الحيوانات بحسب المعادة الغالبة
وكان في ذوات الاربع الفوق والتحت ما على الظهر والبطن والقدام والخلف ما على الراس والذنب والس شئ
من الاعضاء من يراعى حتى يخص الجهات بست **قوله** والعلى منها هي من الجهات جهة العلو وسوا على وجه
الانسان بالطبع والسفل وسوا على قدمه بالطبع حيث لا تقدر ان اصلا والا ربعة اضافة وصف متبدل بتبدل الاضافة
كما موجه الى المشرق كون المشرق قدامه والمغرب خلفه والجنوب يمنه والشمال يسارة ثم اذا توجه الى المغرب صار
المشرق قدامه والمشرق خلفه والشمال يمنه والجنوب يساره بخلاف ما اذا صار القائم منكوسا فانه لا يعبر ما على رجله
تحتا وما على راسه فوقا على بعد راسه من تحت ورجلاه من فوق والفوق والتحت محالها فالشمس ان التقاطان على طرفي نقطة
الارض تكون راس كل منها فوق ورجلها تحت **قوله** والعلو لا يلزم ان تكون بالاضافة سلك السفل ردد دوم ما سبق
سلك كثير من الاوهام وهوان الفوق والتحت مضافان لا يستقل كل منهما الا بالقياس الى الاخر وكذا القدام والخلف
واليمين والشمال والحق ان المضاف انما هو من الفوق وذى الفوق وكذا البوالى واما الجهات فهي حقيقية في التعقل
على الوجود كالى الارض فانه لا تحت لها الا بالوهم فان جسم الافلاك امتدادا تها الفعلية الى السماء عليها الفوق فقط **قوله** وهنا
اى من احكام الاجسام انها محدثة بالزمان ولا احتمالات الحكمة هنا ملة الاول حدوث الاجسام بذواتها وصفاتها واليه ذهب ارباب الملل من
المسلمين وغيرهم والثاني قدمها كذلك الى وقت ما بسطوة وشيبة وهي الصور والاعراض وتفصيل مذهبهم ان الاجسام الفلكية حدثت
بذواتها بموادها وصورها واعراضها من الصور والشكل واصل الحركة والوضع لجميعها ما عدا حركة واحدة حدثت مع الاول لا الى الابد الا ان حركة بعرض من
حركة نفسها فهي مسبوقة بما حدثت وكذا الوضع والعنصريات قديمة المواد والصور الجسمية وكذا صورها النوعية بحسب الجنس بمعنى انها
تنزل منزلة اما كمن خصوصية الشاربة والهوائية او الناية او الارضية لا يلزم ان يكون قدمه ما سبق من قبول الكون والفساد والتالف فصيا بذواتها
دون صفاتها والى هذا ذهب المتقدمون من الفلاسفة واختلفوا في تلك الذات الى اقوال فقيل هي انها جسم اولي بسيط وقيل هي جوهر الجسمية انها الفاصلة لا الاجسام
جنسها او واحد منها والهواء المتلطف او الكثيف والسماء الذي هو فان يرتفع من ذلك الجسم او جوهرة غير العناصر حدثت منها السموات والعناصر او اجسام
عنصرية قابلة للانقسام الى الهيولى والصورة واعلموا ان المركبات ومصنوعات وعلل من ورعدم الجسمية مثل من نور وظلمة والعالم من امتزاجهما وقيل من نور
على الاول والاخرى فحدثت الكائنات وفسدت فصارت بخارات فصارت ضبابا واصبح الخلط فصارت سحابا واصبح
السطح فصارت حمما والحمأ طينا فمن يعلم العالم مذاهب مختلفة ولكن الاقسام والله انها رموز واشارات على ما هو دأب المدرس من الحكماء
واما قدمها بعضها دون ذواتها فغير معتد **قوله** لنا وجوه الاستدلال على حدوث الاجسام انها لا تخلو عن الحوادث وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث
اما الكبرى فظاهر واما الصغرى فلوجهين احدهما ان الاجسام لا تخلو عن الاعراض كالحركة والسكون وما يعرض لهما كالاجتماع والافتراق
العدم والازلية يستلزم الابدية لكن اللازم باطل لما سبق من ادلة امتناع تجاوز الاعراض على الاطلاق وثانيهما ان الاجسام لا تخلو عن الحركة والسكون لان الجسم
لا يخلو عن ان يكون في الحيز او لا يكون فيه والاول اما ان يكون ساكنا او متحركا والثاني اما ان يكون مسبوقا بالغير وذلك هو الحركة او لا يكون
مسبوقا بالغير وذلك هو السكون والسكون حادث اما الحركة فلوجهين احدهما ان كل متحرك فانه مسبوق بالغير وقد مر وكل ما هو مسبوق بالغير
فهو حادث والثاني ان الحركة لو كانت قديمة لكان ما لا يتناهى من الحركات قد انقضى قبل الحركة التي نحن فيها وما لا يتناهى لا يمكن انقضاؤه
وانما لزم لو كانت تلك الحوادث متناهية للزم ان يكون قبل كل حركة حركة اخرى لا الى بداية فالحركة متحركة ازلا وابدا بمعنى انه لا حد زمان
لا وهو مثلث من حركات الحركة وهذا معنى كون ما هية الحركة ان لا توجد في الآن الذي هو حد الفاصل بين الزمانين فان ما لا يوجد في الآن
وانما يلزم لو كانت تلك الحوادث متناهية للزم من فناء الجسم فناء ما يحله وفناء الحال فناء المحل والاعراض فانية بذواتها
والاجسام باقية بموادها وصورها النوعية والشخصية وعلى الصحيح ان الاجسام باقية بموادها وصورها النوعية والاعراض فانية بذواتها
وانما قلنا ان الحوادث متناهية للزمان على اصل من يقول ان الحوادث ان كانت متناهية فالحركة ازلية وكذلك من وجهين احدهما ان الازلية
تنافي الحدوث ضرورة والمسبوقية من لوازم ما هية الحركة وثانيهما ان الحركة عبارة عن الخروج من حال الى حال وتنافي اللازم تنافي الملزوم ضرورة
وثالثها ان ما هية الحركة لو كانت قديمة اي موجودة في الازل لزم ان يكون شئ من اوضاعها ازليا اذ لا معنى للكل الا في ضمن اجزائه لكن اللازم باطل
فالملزوم مثله وانما قلنا ان الحوادث على اصل من يقول بتناهي الحوادث الغير المتناهية وكذلك الا على اصل من يقول بتناهي الحوادث
من الآن والا فهي من يوم الطوفان كل منهما لا الى نهاية ثم نطبق بينهما كما حكي فرض العقل اجمالا بان نحاول الاول
من هذه بالاول من تلك وهكذا فانا ان نطابق فساوى الكل والجزء اولا يسمى الطوفان قديما وعدم اسما وآلا يلزم ان لا يزيد عليها
الا بقدر متناه وثالثها طريق المكافئة وهو انا نفرض سلسلة من الحوادث المتن الذي هو مسبوق بحادث وليس ما قبل
حادث آخر مثل العلول الاخيرة للضرورة ضاف السابق والمسبوقية وكافئ المضافين في الوجود لزم ان يشمل السلسلة
على السابق غير مسبوق وهو المتهى وبعبارة آخر انا نفرض سلسلة من المسبوقة واخرى من اللاحقة ثم نطبق منها سبع مسبوقة
الاخيرة بازاء سابقة ما فوقه فلدم الاولى ما لا نهاية له الى ما لا نهاية بعده دون المسبوقة كحلقتي المضاف **قوله** وقد ذكر بعض المتكلمين اسماع
حادث الحوادث لا الى بداية ونهاية وجوه الاول انه لو كان كل حادث مسبوقا بالعدم كان الكل كذلك فانا اذا كان كل
زنجي اسود كان الكل اسود ضرورة وزر قبح كلية هذا الحكم الا ترى ان كل زنجي فرد وكل من المجموع خلاف الكل وثانيها ان
ان الحوادث اللانهية قابلة للزيادة والنقصان للقطع بان دورات الفلك من الآن الى ما لا نهاية اكثر من دوراتها من يوم الطوفان
ودورات الشمس اكثر من دورات زحل وعدد الايام اكثر من عدد الشهور والسنين وكل ما يقبل الزيادة والنقصان فهو متناه لان ما لا يتناهى
نقصان السابق من اللاحق ان يكون بحيث لا يبقى فيه شئ بالقوة ما يمكن من الزايد فيما سبق الناقص ويلزم فيه ما سبق الزايد حيث لم يزد
عليه الا بقدر متناه وقد سلم المعتزلة الاولى لمنع انتفاء وانا نمنع لم لم يكن الزايد والنقصان من اجناف المساوي والتالي
للزيادة والنقصان وهيهات الا ان يحصل في احاد الكلين مثلث لم يحصل في الاخرى وسوا توجب الانطباق كما في مراتب الاعداد وثالثها انه لو
كانت الحركات الماضية غير متناهية لما صح انقضاؤها لان ما لا يتناهى لا يتصور انقضاؤه واللازم باطل لان حصول اليوم الذي نحن فيه
موقوف على انقضاء ما قبله وقد قبح فان غرضهم انا لم نحصل انقضاؤه من اجناف الغير المتناهي **قوله** وثالثها ان الحركة اثر الحاصل المختار
وكل ما هو كذلك فهو حادث مسبوق بالعدم اما الكبرى فلان كل اثر يصدر فلان كل اثر يصدر من الحركة فهو على ان الزوال الذي هو
ضرورة كونها غير مستمرة الا بآن والا فهي من الزايل بالغير للموجب لا مساع اسماء المعدوم مع ما عليه الموجب وان كان كل جزء من

وكيات فالبساط كونه على كل من ابواتها الثلث بهذه الحصول في غير الآخر وفاعل الاباحة والمركبات كونه على كل من بسايطها
الثلاثة ان يكون على ما سهل الذي وضع بجزء من هذا النوع لسائر ابوابها المشابهة وذلك ما ذكره واجب عرض على ما ذكر في بيان
امساع خلو الجسم عن الحركة والسكون مادة ويوضح لزوم ان يكون الجسم في اول الكون متحركا او ساكنا واللازم بط قطعا لانه صدق آخر كل
منها المسبوقة بكون آخر وثانيا لانا لم ان الكون في حيز ان لم يكن مسبوقا بالكون في ذلك الحيز كان حركة واما ملزم لو كان مسبوقا
بالكون في ذلك الحيز جزء آخر وهذا في الاول ظاهر لان الازلية تنافي المسبوقية كسب الزمان واحسب بان الكلام في الكون المسبوق
بكون آخر بالقطع بان الكون الذي لا كون قبله حادث قطعا وقد الخط فلن هذا فالمنع ساقط لان معنى الكلام ان الكون ان لم يكن
مسبوقا بالكون في ذلك الحيز بل بجزء آخر فهو كان حركة وما ذكر من ان هذا تنافي الازلية بط لان الازل ليس عبارة عن حال زمانية لا حالة قبلها
لكون الكون فيها كونا لا كون قبله بل معناه ان لا يكون الشئ بحيث يكون له اول وحصته الكاتب اردفي الازمان المقدرة الماضية كيف
لا يكون له بداية كان ضعوا الامر سوا الاسرار في الارض الآتية لا الى نهاية فان قيل وكل من دليل امساع الازلية انما يصوم لو كان
جزئي من جزئيات الحركة والبارع مذهب الحكما وهو ان كل حركة مسبوقة بحركة اخرى لا الى بداية فلا يلزم من امتناع سبق حركة
الا وقد سبق من جزئيات الحركة وهذا معنى كون ما هية الحركة ان لا توجد في الآن الذي هو حد الفاصل بين الزمانين
وانما يلزم لو كانت تلك الحوادث متناهية للزم من فناء الجسم فناء ما يحله وفناء الحال فناء المحل والاعراض فانية بذواتها
والاجسام باقية بموادها وصورها النوعية والشخصية وعلى الصحيح ان الاجسام باقية بموادها وصورها النوعية والاعراض فانية بذواتها
وانما قلنا ان الحوادث متناهية للزمان على اصل من يقول ان الحوادث ان كانت متناهية فالحركة ازلية وذلك من وجهين احدهما ان الازلية
تنافي الحدوث ضرورة والمسبوقية من لوازم ما هية الحركة وثانيهما ان الحركة عبارة عن الخروج من حال الى حال وتنافي اللازم تنافي الملزوم ضرورة
وثالثها ان ما هية الحركة لو كانت قديمة اي موجودة في الازل لزم ان يكون شئ من اوضاعها ازليا اذ لا معنى للكل الا في ضمن اجزائه لكن اللازم باطل
فالملزوم مثله وانما قلنا ان الحوادث على اصل من يقول بتناهي الحوادث الغير المتناهية وكذلك الا على اصل من يقول بتناهي الحوادث
من الآن والا فهي من يوم الطوفان كل منهما لا الى نهاية ثم نطبق بينهما كما حكي فرض العقل اجمالا بان نحاول الاول
من هذه بالاول من تلك وهكذا فانا ان نطابق فساوى الكل والجزء اولا يسمى الطوفان قديما وعدم اسما وآلا يلزم ان لا يزيد عليها
الا بقدر متناه وثالثها طريق المكافئة وهو انا نفرض سلسلة من الحوادث المتن الذي هو مسبوق بحادث وليس ما قبل
حادث آخر مثل العلول الاخيرة للضرورة ضاف السابق والمسبوقية وكافئ المضافين في الوجود لزم ان يشمل السلسلة
على السابق غير مسبوق وهو المتهى وبعبارة آخر انا نفرض سلسلة من المسبوقة واخرى من اللاحقة ثم نطبق منها سبع مسبوقة
الاخيرة بازاء سابقة ما فوقه فلدم الاولى ما لا نهاية له الى ما لا نهاية بعده دون المسبوقة كحلقتي المضاف **قوله** وقد ذكر بعض المتكلمين اسماع
حادث الحوادث لا الى بداية ونهاية وجوه الاول انه لو كان كل حادث مسبوقا بالعدم كان الكل كذلك فانا اذا كان كل
زنجي اسود كان الكل اسود ضرورة وزر قبح كلية هذا الحكم الا ترى ان كل زنجي فرد وكل من المجموع خلاف الكل وثانيها ان
ان الحوادث اللانهية قابلة للزيادة والنقصان للقطع بان دورات الفلك من الآن الى ما لا نهاية اكثر من دوراتها من يوم الطوفان
ودورات الشمس اكثر من دورات زحل وعدد الايام اكثر من عدد الشهور والسنين وكل ما يقبل الزيادة والنقصان فهو متناه لان ما لا يتناهى
نقصان السابق من اللاحق ان يكون بحيث لا يبقى فيه شئ بالقوة ما يمكن من الزايد فيما سبق الناقص ويلزم فيه ما سبق الزايد حيث لم يزد
عليه الا بقدر متناه وقد سلم المعتزلة الاولى لمنع انتفاء وانا نمنع لم لم يكن الزايد والنقصان من اجناف المساوي والتالي
للزيادة والنقصان وهيهات الا ان يحصل في احاد الكلين مثلث لم يحصل في الاخرى وسوا توجب الانطباق كما في مراتب الاعداد وثالثها انه لو
كانت الحركات الماضية غير متناهية لما صح انقضاؤها لان ما لا يتناهى لا يتصور انقضاؤه واللازم باطل لان حصول اليوم الذي نحن فيه
موقوف على انقضاء ما قبله وقد قبح فان غرضهم انا لم نحصل انقضاؤه من اجناف الغير المتناهي **قوله** وثالثها ان الحركة اثر الحاصل المختار
وكل ما هو كذلك فهو حادث مسبوق بالعدم اما الكبرى فلان كل اثر يصدر فلان كل اثر يصدر من الحركة فهو على ان الزوال الذي هو
ضرورة كونها غير مستمرة الا بآن والا فهي من الزايل بالغير للموجب لا مساع اسماء المعدوم مع ما عليه الموجب وان كان كل جزء من

من الحركة اثنا للفاعل المختار كانت الحركة اثاره لان الموجد لكل جزء من اجزاء الشي موجد له ضروره وقد سبق الكلام على

ذلك في بحث اسناد الحوادث الى الموجب القديم وانه يجوز ذلك بشرط حادث فغايته الامر لزوم حوادث غير متناهية

يكون حدوث اللاحق منها مشروطا بانقضاء السابق ومنها ان كل حركة يعرض لها من ان يكون مسبوقة بحركة اخرى

فلا يكون ازليه ضروره سبق العدم عليها او لا يكون مسبوقة باخرى بل يحتمل حركة لا حركة قبلها فيكون اول الحركات فيكون للحركة

بدايه وهو المط ورد بانا نختار الاول ولا نعني الا حدوث كل من جزئيات الحركة ولا نزاع فيه وانما النزاع في ان من الحادث

لا يكون قبله حادث آخر ومنها انا لو فرضنا عدم الحوادث من حد معين لكان كل منها مسبوقا بالعدم ازلي لان ذلك معنى

الحدوث ويلزم من ذلك اجتماع تلك العدمات في الازل اذ لو تاخر شي منها من الازل لما كان ازليا واذا اجتمعت العدمات

في الازل فان حصل شي من الوجودات في الازل لزم مقارنه السابق المسبوق والا لزم اجتماع النقيضين ح وان لم يحصل فهو المط و

اعترض بان الازل ليس عبارة عن حالة محصورة مشتبهة بالطرف يجتمع فيها عدمات الحوادث حتى لو وجد فيها شي من وجوداتها

لزم اجتماع النقيضين بل معنى ازليه العدمات انها ليست مسبوقة بالوجودات وهذا لا يوجب مقارنتها في شي من الاوقات وما قال

من انها لو لم يكن متقارنه في حين لكان حصول بعضها بعد آخر فلا يكون قديما انما يستقيم فيما يتناهى عدده فالعدمات لا يتقارن في حين

لعدم تناهيها لا لتعاقبها قوله ولولا التعقيد يريد ان القوم حاولوا بهذا الدليل الصحيح بين ما ذهب اليه بعض الفلاسفة من قدم الافلاك

بحركاتها بمعنى ان كل حركة مسبوقة باخرى من غير بداية ويعضهم من ان مواد العالم اجسام صغار ازليه لا تقبل الانقسام بالفعل وهي في الازل

ساكنة يعرض لها الحركة فيتكون المركبات من اجتماعها وبعضهم من انها متحركة متصادمة فتتكون الافلاك والعناصر والا فلا يدور اظهر

لا يسير اليه بيان ان السكون وجودي وان الجسم لا يخلو عن الحركة والسكون وان الحركة اجزاء مسبوقة بعضها ببعض وبيانه لو كان شي من الاجسام

قديما لزم السكون قديما واما تعاقب الاكوان من غير بداية والكلام اما الزوم فلان حصول الكون للجسم ضروري فان العقل اذا تصور

وتصور الجسم جزم بثبوته له فان كان شي من اكوانه قديما فذاك والا كان كل كون مسبوقا بكون آخر لا الى بدايه وهو الامر الثاني واما محاله

الامرين فالاول لما سبق ان كل جسم قابل للحركة من جملة جزء لا تتجزأ كالحركة المستديرة او بداءة كما في الحركة المستقيمة فيكون كل كون جائز

الزوال ولا شي من جائز الزوال بقديم لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه ويمكن بيان انما جاز عدمه امتنع قدمه والثاني لما مر من طريق

التطبيق وامثاله من الطرق السالفة والمسوقة وغير ذلك قال والثاني ان الجسم محل للحوادث اي متصف بها كالحكم المشاهدة ولا شي

من القديم كذلك لما سبق في الالهيات فان قيل ان اريد العموم كله فالمنع ظاهر ودعوى الضروره باطلة وان اريد جملة

لم يفد المط اعني حدوث كل جسم فان حدوث بعض كالمركبات فلا نزاع فيه فلان لوحده كله وعين بان الافلاك والعناصر كلها

متصف بالحركات والاوضاع الحادثة والعناصر جامعة بالاوضاع مضيئة والاحوال الاخر ويلزم من حدوث البسيط حدوث المركبات

ضروره قال الثالث لا خفاء في ان الجسم بل كل ممكن يحتاج الى موثر ولا بد من الانتهاء الى الواجب ونسخ انه فاعل بالاختيار وقد تبين

ان كلما هو اثر المختار فهو حادث مسبوق بالقصد الى الايجاد ولا يكون ذلك الا حال عدمه وهذا يثبت حدوث ما سوى الله من

الجواهر والاعراض ويشكل بصفاته القديمه والاثم الاولى من يحتمل بسبب الاحتياج الى الموثر مجرد الامكان وكذا الرابع الا انه الاموقف

على اثبات كون الحادث الصانع مختارا لكن بيتنى ع الغلط المشهور وهي ان المؤثر في الشي حال وجوده يحصل الحاصل وقد مرت

حلها واما الحاجة الى ان الاول الادلة يتوقف عدم خلو الجسم عن الحوادث وذلك لا يخلو عن مواد مخصوص وخصوص وكل منهما حادث

لكونه اثر المختار اذ نسبة الموجب الى جميع المقادير والاحيان على السوية ونسيتقلله انه يجوز ان يكون ذلك باعتبار المادة او الصورة

او بعد الجواهر النورانية وغيرها من الاسباب الخارجة قال الخامس لو كان الجسم قديما لكان قدمه زائد على ذاته فيكون مشاركا به

الواجب وح اما ان يكون قديما ومحصل الكلام بلا قدم القدم وهلم جرا وحادثا فيلزم حدوث القدم بل الجسم لامتناع تحقيقه بدون

القدم وضعفه ظ لان القدم امر اعتباري عدمي لا ثبت والقادم القدم القدم عينه والقا معارض بان الجسم لو كان حادثا فحدوثه اما

حادث فيتسلسل او قديم فيكون الجسم المتصف به اولى بالقدم قال تمسك القائلون بقدم العالم بوجوه الاول ان جميع ما لا بد منه في تاثير الصانع

[illegible]

الصانع في العالم وايجاده اياه اما ان يكون حاصلا في الازل او لا والثاني باطل فتعين الاول وهو يستلزم المط وتقريره انه لو وجد في الازل

جميع ما لا بد منه لوجود العالم لزم وجوده في الازل والعدم حق يكون التقدير ان اللزوم فلامتناع تخلف المعلول عن تمام علته والا لم يكن فيه جميعه

العدم فلانه لو لم يكن جميع ما لا بد منه حاصلا في الازل بل كان بعضه حادثا ينقل الكلام اليه لانه جميع ما لا بد منه لوجوده اما ان

يكون حاصلا في الازل او لا ويتسلسل والجواب النقض اجمالا وتفصيلا اما اجمالا فهو انه لو صح هذا الدليل لزم ان لا يكون ما وجد

اليوم من الحوادث حادثا بجريانه فيه لا يقال الحادث اليوم موقوف على استعدادات في المادة مستنده الى الحركات

والاوضاع الفلكية والاتصالات الكوكبية ووجود كل منها مشروط بانقضاء الآخر لا الى بدايه على تسلسل التعدد دون الاجتماع و

دون الترتب في الوجود على ما هو شان العلل والمعلولات لنلزم التسلسل المحال فان البرهان انما قام على استحالة التسلسل المجتمع المترتب

دون المعدات المتصرمة لانا نقول معنى البراهين كالتطبيق والتضايف يتناولها لتضمنها الوجود دفعة او تدريجا سواء كانت مجتمعة او متصرمة

كما سبق انما ولو سلم فالكلام في العالم الجسماني فيجوز ان يكون حادثا مستندا الى حوادث متعاقبة لا اول لها كتصورات وارادات

من ذات مجردة مثل ما ذكرتم من الحادث اليومي لانا نقول تعاقب الحوادث انما يتصور في الجسمانيات دون المجردات لما سبق من ان كل

حادث مسبوق بمادة ومدة لانا نقول قد سبق الكلام على ذلك هنالك واما تفصيلا فهو انا لا نم انه لو كان جميع ما لا بد منه في ايجاد العالم

حاصلا في الازل كان العالم ازليا وانما يلزم لو لم يكن من جملة ما لا بد منه الارادة التي من شانها الترجيح والتخصيص متى شاء الفاعل

من غير افتقار الى مرجح ومخصص من خارج فلو لم يلزم تخلف المعلول عن علته التامة وهو باطل لامتناع الترجيح بلا مرجح فلا نم بطلان التخلف

في الافعال المستندة على الارادة والاختيار فانه ليس ترجيحا بلا مرجح بل ترجيح المختار احد المقدورين من غير مرجح خارج واستحالته ممنوعة

كما في اكل الجائع احد الرغيفين وسلوك الهارب احد الطريقين فان قيل لا نزاع في ان نفس الارادة لا تكفي في وجود المراد بل لا بد

من تعلقها فان كان قديما كان العالم قديما وان كان حادثا كان ذلك ترجيحا بلا مرجح قلنا لا بل ترجيحا فان تعلق الارادة مرجح بالارادة

من غير افتقار الى امر آخر والحاصل انا نجعل شرط الحوادث تعلق الارادة ونلتزم فيه التخلف عن تمام العلة قال الثاني لو كان العالم ممكنا

العالم ازليا وكذا صحة تاثير الصانع فيه وايجاده اياه لزم ان يكون ذلك وجوده ايضا اذ ليس للمقدم حق اذ لو كان في الازل ممكنا

ثم يصير ممكنا فيما لا يزال لزم الانقلاب لكذا الثاني وجه اللزوم انه اذا كان الامكان مع صحة التاثير فيهما في الازل ولا وجود

الا فيما لا يزال كان ذلك تركا للجود مدة لا تتناهى وذلك لا يليق بالجواد المطلق والجواب بعد تسليم امتناع ترك الجود

انه انما يلزم لو امكن وجود العالم في الازل بمعنى ان يكون ظرفا للوجود وهو ممنوع واثبات برهان استحالة الانقلاب

ههنا ان وجوده ممكن في الازل بمعنى ان يكون الازل ظرفا للامكان الا ترى ان الحادث بشرط الحدوث ممكن ازلا ووجوده في

الازل ممتنع دائما وقد سبق ذلك في بحث الوجوب والامكان والامتناع قال الثالث قد سبق الكلام على ما يجب القول

من تركيب الجسم من الهيولى والصورة وكون الهيولى قديمة وكونها غير منفكة عن صورة ما قال الرابع لو كان الزمان

لغير معدار الحركة القائمة بالجسم قديما كان الجسم قديما اما اللزوم فظ واما حقيقة الملزوم فلانه لو كان الزمان حادثا

اي مسبوقا بالعدم فسبق العدم عليه لا يكون بالعلية او الشرف او الرتبة وهو ظ ولا بالطبع لان الزمان ممكن ولكن

بمعنى لا امكانية الوجود والعدم نظرا الى ذاته فلا يفتقر لذاته الى عدم كيف والمتقدم بالطبع يجامع المتاخر وعدم الشي

لا يجامع وجوده فتعين ان يكون بالزمان وهو ايضا لا يستلزمه وجود الزمان حين عدمه لان معنى التقدم بالزمان

وجود المتقدم في زمان لا يوجد فيه المتاخر والجواب بعد تسليم وجود الزمان وكونه عبارة عن مقدار الحركة انا لا نم

انحصار اقسام السبق في الخمسة المذكورة لان سبق اجزاء الزمان بعضها على البعض خارج عن ذلك فليكن سبق

عدم الزمان على وجوده كذلك لا يقال التقدم والتاخر داخل في مفهوم اجزاء الزمان فان تقدم الامس على الغد

بالنظر الى نفس مفهومه ولا كذلك حال عدم الحادث بالنسبة الى وجوده لانا نقول انما جاز ذلك من جهة ان الامس اسم

للزمان المأخوذ مع التقدم المخصوص اما في نفس اجزاء الزمان فلا بل غايته لزم التقدم ان حصرنا فيها لكونه عبارة عن اتصال غير قار ولو سلم فالكلام

الاول ان الحكم بالحسن ... لا يصح ... المراد ... الا ... الجواب ...

من حيث الحدوث اعنى كونك اذ لا معنى لسبق ما يكون وجوده مسبوقا بالعدم ولزم فالمقصود دفع انحصار السبق في الاقسام الخمسة
مستندا الى ليس ثم من اجزاء الزمان فانه ليس زمانا معنى ان يوجد المعدوم في زمان لا يوجد فيه الحادث ولا نعرف له
زمانا بمعنى اخر وقد سبق تحقيق ذلك في موضع قال ره اقول التحقيق ان الزمان مقدار امر وهمي يقدر به المتجددات
ويحسب كون العالم مسبوقا بالعدم وليس امر موجودا من جملة العالم يتصف بالعدم او الحدوث فان انتفاء الممكنات في
وجود الزمان بمعنى مقدار الحركة لم يمنع سبق العدم عليه باعتبار ما ذكرناه الا مر الوهمي كاف في سائر الحوادث وبهذا يظهر الجواب عن استدلال
على قدم العالم بان وجود الباري اما ان يكون متقدما على وجود العالم تقدما غير زماني او لا وعلى الاول يلزم قدم الزمان لان معنى لا
زماني التقدم وجود جملة وبعدية مقدره للاول لها ومعنى قدم الزمان وقدم متعلقه قدم الحركة والجسم وعلى الثاني يلزم حدوث
الباري او قدم العالم لان عدم تقدمه على العالم تقدما غير زمانيا ان لا يعدم عليه اصلا وذلك ان تحصل معنى في وقت حدوثه فيكون حادثا
او تحصل العالم في الازل فيكون قديما والباري يتقدم عليه تقدما غير زماني وذلك ان لا يوجد تحصل ذلك العدم فيكون حادثا وهو ره قال

الفصل الثاني في معنى الاسم على التحصيل مثل البحث عن احوال البسائط الكلية او العنصرية او المركبات الخارجية او
غير الخارجية او حال ما هو من اقسام بعض هذه الاربعة وله جزؤه المستدار احترازا عن الجزء السلبي كالجنس والفصل والبسيط كالهيولى
والصورة فانه لا يكون مثل الكل في الاسم والحد في البسيط وفي المركب قال ره والماهية قد تذكر تارة بمعنى ما يقال في جواب السؤال
بسؤين احدهما وجودي والاخر عدمي فالاول شرحي والثاني تحصيلي اخذ السؤين من اقسام التأليف من الاجسام المختلفة الطبائع وتساوي الجزء و
الكل في الاسم والحد قد تعتبر من حيث الكمية وقد يعتبر من حيث التحصل فالكل من البسيط والمركب اربع سيرات مختلفة بالعموم والخصوص
معاكسة في الوجود والعدمية فالبسيط ما لا يتألف من المختلفات حسا ما لا يساوي جزؤه الكل حقيقة
ما لا يساوي حسا والمركب ما يتألف من حسا ما لا يساوي حسا فالماخوذ من المختلفات حسا ما لا يساوي جزؤه الكل وجودي
والبسيط عدمي والماخوذ اعنى بالكل مثل الحيوان المتألف منها لا يساوي حسا ولا مساواة جزؤه الكل في الجسمية والحد
لا حسا ولا حقيقة كان مركبا ياتي تفسيره وباقي اعتباراته والماخوذ لعدم تألفه منها لا يساوي جزؤه الكل فيها كان بسيطا كذلك والكل
لعدم تألفه منها لا حسا ولا حقيقة وعدم مساواة جزئه الكل كذلك كان بسيطا على الغير الاول ما لا عاري مركبا على الغير الثاني
بالاعارين والذهب المتألف من الاجسام المختلفة حسا لا حسا ولا مساواة جزئه الكل حسا لا حقيقة كان على الغير الاول مركبا اذا اخذ
باعتبار الجوهر البسيط اذا اخذ باعتبار الحس وعلى العكس قال ره ولعلم يريد ان اكثر الاجناس التي تورد في الاجسام الاربعة
من هذا الفصل كالعاري عن الكائنة غير مسلم عند المكلمين لانتهائها على احوال مختلفة وانما مثل كون الصانع موجبا لا مختارا والله
الواحد لا يصدر عنه الا الواحد اقول ثم صحيحا مثل كون الاجسام مختلفة بالحقيقة مركبة من الهيولى والصورة **قال العلم الاول**
في البسائط الفلكية فصل اول المباحث في اثبات فلك محيط بجميع ما سواه من الاجسام بمعنى محدد الجهات وتقرير البرهان
انه قد سبق ان الجهات موجودات ذوات اوضاع وانها حدود ونهايات للامتدادات وان العلو والسفل منها جهتان
متعينتان للامتداد ان وبهذا السلم وجود جهة محددة بسطح ومنتهى وعدم ان يكون جسما واحدا كريا محيطا بالكل يسمى العلو
بالقرب من محيطه والسفل بالبعد عنه وهو الكرة اما بالجسمية فلوجوب كونه ذا وضع واما الوحدة فلانه لو قدر
بان كان جسمين مثلا فاما ان يكون كل واحد منهما بالغا حد الكرة اولا فان احاط كان كل منهما محددا للجهات دون الاخر
فكان كل منهما في جهة من الاخر فيكون متباعدا وتغاير الجهتين او متقاربا فيكون كل منهما محددا لجهة
الاخر دون نفسه فلا يكون غير محدد والخط الذي اثبات احدى الجهتين مغايرا لخط اثبات الاخرى وان لم
يكن احدهما غاية للبعد عن الاخر فيجب ان يكون لكل منهما غاية للقرب من الاخر ضرورة ان الجهتين
عن منتهى طرف اعلى كل امتداد اذ لو كان مركبا او بسيطا زائدا عن استدارة لزم حوار الاكرة على ما مر وهو محال ضرورة انها لا تكون
الا من جهة واحدة فيكون الجهة بسيطا وحدة فلا يكون محددا به وجب اللزوم اما في زوال السطح عن الاستدارة فظاهر واما في الاكرة فلان تألف لا

فان تمكنوا يا معشر العلم بالرصد انها تجرى على الاستدارة فتكون فيها ميدانا مستقيما فلا تخبرنا على الاستقامة لاجماع المتناسبين انه لم يدرك
فاسماع المطلع الاستدارة وحدوث الاستقامة لم تعلم بالرصد وزعم فمانه من قدماء الحكماء والمتأخرين ان الافلاك في غاية ما تكون من
الصلابة واليبس والملاسة وهي في دوراتها تماس بعضها بعضا فتسمع منها الملطوفون بالحكمة والرياضة اصواتا تجيء عنه موسيقية
مطربة والحانا ونغمات مناسبة مستحسنة عند القوى البدنية وتحير العقول البشرية قال المبحث الثاني في الكلام فيما
الى كل جزء من علم الهيئة الباحث عن احوال الاجرام البسيطة العلوية والسفلية من حيث كيفياتها وكمياتها واوضاعها وهو كما
اللازمة لها لان نصف ذلك جامع بين الشرعات كبعد المشارق والمغارب واختلاف المطالع وامر العقبلة واوقات الصلوة وغير
ذلك ونصف جامع بين الفكرتين على السموات والارض المودي الى معرفة جهة القبلة بما لا يخفى وما يقدر به وبعضه جامع بين النظرية والعملية
فمحكي كذلك وهذا العلم فمنهم الصامد كر على طريق الحكماء عن علم اخر يعبر عنه بالمجسطي فلذا يأتي ان اقصر ناظر في مجرد الحكماء لكن
على وجهها ان شاء الله تعالى وهو في المواقف تسعة من له ادنى نظر في هذا الفن من له اهتمام الحكمي الحكمي ويجد ذلك مقررا عليا
المصدر لعلوم الاسلام فصول الاول وجدوا الشمس والقمر وسائر الكواكب متحركة بالحركة اليومية من المشرق الى المغرب ووجدوا
بالنظر الدقيق متحركة حركة بطيئة من المغرب الى المشرق ووجدوا الكواكب السبعة على السير والقمر وزحل والمشتري والمريخ والزهرة
وعطارد ذوي حركات غير متشابهة بعكس بعضها الى البعض وكان الكواكب عند هم مركوزة في الافلاك كالجواهر في
المياه شواعلى ذلك ان الافلاك الكلية الشاملة للارض الكائنة على مركز العالم اثنان الكرسي الاول وسبعة اطلاق الكواكب السبعة السيارة
لاسماع الكرسي المتحدين في زمان واحد من جسم واحد وانما جاءت الكثرة فلاطلاع الحواران تكون كل من الثوابت على فلك وان تكون
الافلاك التي تركب منها بالبعض لكنهم لم يدعوا الى ذلك لعدم الدليل ولانهم لم يجدوا في السموات فصلا لا حاجة اليه وهو زعمهم ان يكون
الافلاك ثمانية مستديرة الكرة الاولى محيطة بالكل فلك واحد وكذلك فاصلها بالغير واحد كرة الكواكب فمحوزان تكون بسيطة
بان تكون الثوابت في دائرة البروج متحركة بالحركة البطيئة ليتحلل الثوابت بها من برج الى برج كما هو الواقع وله وان لا تكون كذلك وانه تحرك انما
تحلل ذلك من تحلل زعمهم لان الذاهبين الى ان الكواكب سابحة في الاطلاق كالسمكان في الماء لا يقولون بذلك قوله سمي معدل النهار ولتساوي الليل
والنهار في جميع البقاع عند كون الشمس عليها والمراد بالمنطقة اعظم الدوائر الحادثة من حركة الكرة على نفسها وقطبيها نقطتان ثابتتان عند حركة الكرة
والدوائر الصغار الموازية للمنطقة تسمى دارات تلك الحركة واحد قطبي العالم وهو الذي في شمال الواحد المشرق سمي الشمالي والآخر الجنوبي قوله وتتم
دورة في اربع وعشرين ساعة فان في قوله لانها بعض من اليوم بلفظ اما فان في قوله لانها بعض من اليوم بلفظ معتدا اراد كرة الحادثة للشمس من المشرق الى المغرب قوله وتحرك الكل بعض
التاسع تحرك جميع الافلاك الثابتة التي تحت فلك المنازل كونها مرة واحدة حتى عادها وقوي عليها حتى صار الجميع مرة كرة واحدة
والاولى الحركة الوصية تحرك المحاط بحركة المحيط ليس بلازم الا اذا كان المحاطي نحن المحيط كالكواكب الكرسي المتحرك على ما سبق ان شاء الله تعالى فيه
على الخسف قوله وتحت فلك الثوابت سمي به لكونه مكانا للكواكب الثوابت اعني عاد السبعة السيارة وليس ثوابت لبطوء حركتها
في الغاية بحيث لم يدرك الا بالنظر الدقيق وانما لتباعدها من الابعاد على وتيرة واحدة وتشاركها وضعا من غلوة حركتها وكلها تكون حركة
اثنا من غير مختلفة وقطبين فرضا غير متحركين لان حركة الحاوي اذا كانت على تحاطي وانقلاب بأعيانها تحس باختلاف الحركتين
بل اتفاق الحس بحركة واحدة هي حركة من تحوها ان احدى الجهات او احد من فصل السابع على البطيئة ان جهلت الجهات
مكانا كان وايضا فوق قالت العباس ان الثوابت لا تحفظ البعد ما عن قبل العالم بل بعد بعضها عن بعض واختلفوا في البعد لزمان الحركة
لعلي ما يطلبون ومن قيد بعض في كل مائة سنة درجة فتم دورة في ستة وثلاثين الف سنة وعلى راي الباقين بعض في كل مائة وستين
درجة فتم الدورة في ستة وعشرين الف سنة وسبع مائة وستين سنة وبعضهم وحد بعض الدرجة في كل ستين سنة فتم الدورة في ستة
وعشرين الف سنة ومائتي سنة وثواقب رصد مراغة يمكن ان تكون ذلك لاختلال في الآلات او لسبب لا يطلع عليها الا الخالق
السموات قوله واستدلالا على الكرية بمن انهم وجدوا الشمس لا يرى من الثوابت الا تكون على من في الكرة ايان كانت بحيث

بحث الكل وهكذا الحكم في البواقي الا ترى ان القمر لا يمكن فيها بشيء من الكواكب لاستوائها عند مقارنتها فالحكم بكونها
فوق الزهرة وعطارد استحسان مأيد من حسن الترتيب وجود النظام حيث يكون النير الاعظم في الوسط من السيارات بمنزلة
شمس القلادة وقد تأكد بهذا الاستحسان مناسبات اخر وزعم بعضهم انه راى الزهرة كشامة على صحن الشمس والحكم يكون نهاية العلو
اعني زحل والمشتري والمريخ ما خود من حد النظر وسوء مد طرفي الخطين المارين من مركز الكواكب الواصلين الى فلك البروج الخارج اصوبا
من مركز العالم والاحسن من موضع الناظر فان وجود دلالة على البعد صغا وعدمه على العدد ووجود الشمس دون العلوية والثوابت لعدم
انتهائها ولم يعرف وجود للزهرة وعطارد دلالة انما يعرف آله لهم سوى ذات الذنب مصمت في سطح نصف النهار والزهرة وعطارد
كونها حوالي الشمس دائما الاهلال الى نصف النهار ظاهرين ولكانوا معترضين دائما لا يقطع فيما تكرر الافلاك وانه لا يمنع كون الثوابت
على افلاك شتى متصلة الحركات وانهم انما نفوا الحكام على عدم اثبات الفصل المتصل فيه فلا جعله الاعراض بانه لم يعلم لا يحكم ان يكون كل
من السموات على فلك وانه يكون بعضها تحت السيارات اولها منها قوله والافلاك الكلية ممتلئة يعني ان الفلك الكلي الكل
من السبعة السيارة يسمى فلك الكواكب يسمى كونه مشتملا لفلك البروج اي مواقعاله بالمركز والمطقة والمطلق وفي جوف
فلك القمر يريد الاشارة الى الفصل الافلاك الجزئية الى شتمل فلها الافلاك الكلية وقد اسلفنا هم الى ذلك ما اذكروا بالرصد
للسيارات من احتمالات الاوضاع والحركات قوله الافلاك الجزئية ممثل القمر ويسمى الجوزهري كونه محركا للجوزهر ما وسمعها ومنها فلك
القمر وهو فلك في جوف ممثل القمر مركزه مركز العالم يسمى فلك الكون مطلقه ما دعى مطلق البروج جيلا ثابتا لاصغر فالجوزهري يماس
بمحدبه معتقر ممثل عطارد والمتخير محدب المماثل المماس لمحدب كرة القمار ومنها الافلاك الخارجة المراكز وجامع المركز
فلك خط بالارض خارج مركزه عن مركزها ويكون في ثخن فلك موافق المركز يماس بمحدبه محدب الموافق على نقطة واحدة تسمى خط الاعتدال
طلعه من مركز العالم الارض ويسمى الاوج والمتقرب جميعا الموافق على نقطة مواجهة معالم للاولى على اقرب نقطة علت وتسمى الحضيض
وبالعكس وهو الفصل من مواقف المركز بعد الفصال الخارج المركز عن سمت سمت مركز على مركز العالم على نقطي الوسط بعد رماين
مركزي الموافق المركز والخارج المركز يسمى فلك الخط الى ان خدم عند نقطتي التماس المتماسين لمحاذاة العلط وهو ان الجسمان
لسمان بالمسمى ويكون الدرج من الخط الى الرد فيها على السادل يعني ان عاد رد الحاوي منها يكون عند الاوج وعاد غلظه
عند الحضيض وعاد رده المحوي عند الحضيض وغلظ عند الاوج وقد يكون الخارج المركز في ثخن خارج مركز آخر كما في فطارد و
منها الدوابر والتدوير كرة في ثخن الخارج المركز ماس سطحيها محدب الخارج بعطة تسمى الذروة ومقعره بعطة معادلة لها
تسمى الحضيض والكوكب مركوز فيها حث ماس سطحيها وتسمى قمرها والكوكب تقعر مل اغترا مصمت وقوله ثم في ثخن الحامل
اشارة الى ان المواقف المركز المشتمل على الخارج المركز هو في الحامل في البواقي مثلها وان الحامل اسم للخارج المركز اذا
كان في ثخنه التدوير والحامل مركز التدوير وان خارج المركز لعطارد يسمى مدبرا لان دائرة مركز الحامل وهو الخارج المركز الذي معتدل
عن المدبر انفصال المدبر على المثل ليكون له التدوير فلعطارد خارجان مركز واوجان وحضيضان وارباع ممتمات والمثل
في المتخير الحامل للتدوير اسم للخارج المركز الحامل للتدوير اذا قدر بها فصول للشمس مثل في ثخنه خارج مركز في ثخنه
الشمس والقمر مائل في جوفه ممثل في ثخنه خارج مركز هو الحامل للتدوير فلعطارد فصل في ثخنه خارج مركز يسمى مدبرا في ثخنه خارج
مركز هو الحامل للتدوير فله عطارد ولكل من الاربعة الباقية ممثل في ثخنه خارج مركز هو الحامل للتدوير قوله الكواكب وبزه صورها

قال المحب السالك لما كان منطقة البروج ومعدل النهار متقاطعين على نقطتين توهموا دائرة تمر بقطبي المقاطع وقطبي البروج
واجرى تمر بالاقطاب الاربعة ومقطع معدل النهار ومنطقة البروج على زوايا قوائم فتقع على غاية بعدها من المنطقتين
وتسمى الميل الكلي فحينئذ تمر الدائرة بسمتي فلك البروج اربعة اقسام متساوية فتوهموا على كل واحد من رؤس ميلا صغيرا متصلا بنقطتين
احدهما من الاولى بعد الاخرى على ادبار الربع النهاري توهموا اربع دوائر تمر بالقطب الرابع وبعلامات تلك الرؤس الى ان
وقعوا الدوائر الست قاطعة للعالم فانقسم الفلك الاعظم وسائر الافلاك المتصلة اثني عشر قسما متساوية كل قسم منها برجا وحملوا كل برج
ثلثين قسما متساوية كل قسم درجة وكل درجة ستين قسما متساوية كل قسم دقيقة وهكذا اتحدوا كل دقيقة ستين ثانية وكذا ثانية ستين ثالثة
بالغا ما بلغ وتوهموا من نقطتي تقاطع المنطقتين القطبة التي تجاور نقطة الشمس الى شمال معدل النهار قوسا على القطب الشمالي عدد الابعاد
والقطبة التي تجاور نقطة الشمس الى جنوب المعدل عدد الابعاد فوجدوا توهموا قطبة تقاطع منطقة البروج والدائرة المارة بالاقطاب الاربعة
في جانب الشمال بعيدا وفي جانب الجنوب قريبا لان الربع اسم لمدة وكل الشمس من الاعتدال الاول الى جنوب الشمال يسمى
الانقلاب الشمالي لتغير زمان مطلعها للحمل والثور والجوزاء والصيف لمدة وكلها منه الى الاعتدال الاخير في الجنوب اعني زمان مطلعها
للسرطان والاسد والسنبلة والخريف لمدة وكلها منه الى الانقلاب الجنوبي اعني زمان مطلعها للميزان والعقرب والقوس والشتاء لمدة
وكلها منه الى الاعتدال الربيعي اعني زمان مطلعها للجدي والدلو والحوت وهذه الاسامي مأخوذة من صور وهمت من كواكب وقعت
عند الشمس بحذاء الاقسام وحين انعطفت عن محاذاتها لحركة الفلك الثامن آثروا ابقاء الاسماء تيسيرا للامر في ضبط الحركات

قوله وكل من السيارات يقطع هذه البروج على التوالي تارة من الحمل الى الثور الى الجوزاء وهكذا وتارة على خلاف التوالي
وعكس على التوالي اعني من الحمل الى الحوت الى الدلو وهكذا واعني بحركة الكل اجمالا حركة الفلك التي يظهر بها انتقال الكواكب من برج
الى برج من غير ان يطرأ في ذوات الافلاك وفي تفاصيل الحركات وبالفصل خلاف ذلك فالشمس تقطع البروج الاثني عشر
في ثلثمائة وخمس وستين يوما وربع يوم وهي السنة الشمسية والقمر في ثلثمائة واربعة وخمسين يوما وسدس يوم وخمس يوم وهي
السنة القمرية وزحل في ثلثمائة وخمسة وسبعين سنة والمشتري في اثني عشر سنة والمريخ في سنتين الا شهرا او نصفا فكل من الزهرة وعطارد
في سنة وتسع وكذلك على سبيل التقريب واما التحقيق فتعرف من الزيجات قوله واما تفصيلا شارة الى ان الحركات المتعلقة
للافلاك الخمسة السيارة على التوالي او خلافه قسر على خلاف التوالي حركة مدبر عطارد حول مركزه على غير معدل النهار ومنطقة البروج
وغير قطبيهما وهو قطبا فلك البروج الحامل وتحت منطقته وتحت قطبيها مركز الحامل يدار حول مركز المدبر على فلك الحامل اكثر الحامل وهي في
اليوم المتوسط تسع وتسعون دقيقة ومقدار ثوان وعشرون ثالثة وجب مرور المدبر وكون حركته على خلاف التوالي وعلى هذا المقدار
مشهور فيما بينهم الا في المتعلق بصاحب المواقف سهو قلم لا مدخل للفهم له وتوانه جعل حامل مركز التدوير حامل الوسط
العاملة وانما هي المعادلة وجعل المدبر اسما لحامل مركز التدوير وانما سوى بحركة مركز الحامل الوسط المتحرك على غير مطلقة حاملها والنصف الاسفل من مدار المركز
على الصحيح والسبب في المكان اعظم منه في الحمل والامر بالعكس ومنها حركة مثل الوسط حول مركز العالم تسمى اذلال الوسط والمدبر
ولذلك تنسب اليها وتسمى حركة الروح وغير اعطارد كل يوم احدى عشرة درجة وسبع دقائق وتحمل بها الخارج المركز ومركزه وتسمى حركة
الاوج للطافة وقد تسمى مجموع حركتي الخارج والحامل الحركة الاولى وانما كانت اتهاما الى التوالي لتنتهي الاوج المتوسط سوى مثل
الوسط وتطهر في الاوجات والحضيضات وهي على دفن الحركة الثامن حتى ذهب بعضهم الى انها حركة واحدة الا ان عشرون كوبها كانت
الملك نداوتها احتراز عن كونها عطلا والمراد بحركة كما ذكر الثامن لان عكسه يكافئ للحوى ليس بلازم ومنها كان الافلاك
الخارجة المراكز سوى الحامل متساوية المدار وهي في كل يوم للشمس تسع وتسعون دقيقة وثمان ثوان وعشرون ثالثة على مطلقة البروج
دون قطبها ولزحل اثنتان وشتري خمس دقائق وتسع واحدى وثلثون دقيقة وللزهرة كالشمس ولعطارد درجة ونصف وللمريخ
اربع وعشرون درجة وثلث وعشرون دقيقة تمسح ذلك على غير معدل النهار ومنطقة البروج وغير اقطابها وتطهر في مدار المركز
السنة ولذلك تسمى حركة مركز الكوكب ومنها كوكبة النصف الاعلى من مدار كل المتحيرة على غير منطقة حاملها والنصف الاسفل من مدار المركز

الخارجة المركز وهي ما كان المركز حول مركز العالم على غير معدل النهار ومنطقة

المركز على منطقة الحامل والحامل وهي في كل يوم لعطارد ثلاثة عشر درجة وثلث وعشرون دقيقة وثلث وعشرون ثالثة وللزهرة كالشمس وللمريخ
وللمشتري ربع درجة وتسع وخمسون دقيقة وثلث وعشرون ثالثة واجزاء وست وخمسون ثالثة وللمشتري كالمريخ وللزحل ربع درجة
وثلاثة عشر جزءا واربع وثلاثون ثالثة وانما لم يكن النصف الاسفل من مدار المركز المتحيرة والاعلى من مدار المركز الخارجة التوالي قوله
ومع للمركز يعني لما كان كوكب المركز الخارج يدور على مطلقة الحامل والحامل مع ميل عن مطلقة البروج الاحسب الحامل فلما كان كوكب المركز يدور
الحامل عن مطلقة الحامل لم يحسب الحامل عن مطلقة الروح وحسب التدوير عن مطلقة الحامل وكل من المطلقتين يقسم قوسي عرض الكوكب
وحصته قوس من الدائرة المارة بقطبي البروج وبراس خط المار بمركز الكوكب الخارج من مركز العالم الى الفلك الاعلى يسمى المطلقة
وبين راس ذلك الخط وبين معادله الطول وهو قوس من مطلقة الروح على التوالي مع من قطبة الاعتدال الرسمي وبين الكوكب
ان كان قائم العرض او من المطلقة الى بعدها ان كان ذا عرض قوله واعلم ان الحامل والمماثل
بالكور هو من نعني بالمماثل مماثل المركز والافلاك الخارجة المراكز للمتحيرة لا عرف من انها تشابه في سطح مطلقة البروج ما ثلة عنها الذي تقاطع
الافلاك المماثلة وسموا من الكوكب ومن البعد الى محاذاتها الكوكب الى شمال مطلقة البروج بالراس والتي تحاذيها بالذنب تشبيها للشكل الحاصل
من بعض المنطقتين الاتقال بالتقيين وجعل الاخذ في الشمال راسا لانه اشرف من قبل ظهور القطب الشمالي وميل الساكن اليه وكون الكوكب في

قوله نظير نعني لما انجبوا الكواكب الحركة اليومية وآحاد كوكبة الثوابت وما يلوح احوال السبعة السيارة يتوهمون انها كواكب ايضا
للشمس مثلا وحامل ومركز وتدوير ومعطارد مثلا ومدبر وحامل ومركز وتدوير ولكل من المذكورات كوكبة خاصة صانت الافلاك الحركة
اربعة وعشرين وكذا الكواكب السطحية ومن ذلك على انها معدودة في الكواكب انها سطحية في حركاتها لا عرض لها ووقوف او رجوع لمرتبة
او بطء او انحراف عن سننها لحس ادركوا اشياء من ذلك فنبهوا لسببها لاخل هذا الاطلاع كانبات الخارج المركز او التدوير للانحراف
بالمرتبة والبطء وانبات التدوير للرجعة والاستقامة والوقوف مثلا اذا كان الكوكب متحركا كوكبة مشابهة على سمط فلك حامل مركزه عن مركز
العالم الذي نحن بقربه يكون حركته بالحس حركة مركز العالم المخلوقة في المطلقة التي هي البعد منه بقطبه وفي المطلقة التي تقرب منه لان التسيير
المشاهد المحسوس بالقرب والبعد ري السعد منها اصغر من القرب وتوضيحه انا فرضنا خطا مركزين وصل الى الاوج والحضيض ثم قام على احدهما
ثم حرك الخط والقائم وصل الى الحضيض ثم قام على احدهما ثم حرك الخط والقائم وصل الى الاوج والحضيض ثم قام على احدهما ثم حرك الخط والقائم
وصل الى الحضيض ثم قام على احدهما ثم حرك الخط والقائم وصل الى الاوج والحضيض ثم قام على احدهما ثم حرك الخط والقائم وصل الى الاوج
وهكذا فان الاوج والحضيض يتحركان على التوالي بحركة الخط الاول وعلى خلاف التوالي بحركة الخط الثاني وهذا ظاهر بالتأمل فيما ذكرنا
في ساعة وبحسب ما قوي فرضنا ولهذا كان مدبر الشمس اكثر من مدبر الزهرة والمشتري مع ان كلا من المدبرين زمان قطع القوس
من فلك البروج واذا كان الكوكب من البعد وهو في النصف الذي يوالي كوكبة كوكبة الى النصف الاعلى من المتحيرة والنصف الاسفل من الري
ري كوكبة سريعة لقطع فلك البروج بالحركتين جميعا واذا كان في النصف الذي يخالف كوكبة كوكبة الى اسافل المتحيرة واعلى الخارجة كانت
كوكبة اقل من كوكبة ري بقليل لانه انما قطع فلك البروج بفضل كوكبة الحامل على التدوير وان اشتهت كوكبة ملاحقة التساوي كوكبة الحامل
وذلك اما كون في المتحيرة دون الخارجة او في من مدار كوكبة العاوده والحامل ري الكوكب واقعا لان الحامل كوكبة الى التوالي فوق
ومرة الى خلاف التوالي فوق اما قري من فلك البروج في موضعه كما لا تحول وان زادت كوكبة التدوير على كوكبة الحامل ري راجعا
لان الحامل كوكبة فوق والتدوير بريده فوقين مثلا قوله واشتمال به البيانات قد سوهم ان اثبات الافلاك الخمسة والحركات
السطحية على الوجه المحسوس شاق على العقل به ومدرك بالرصد من الاختلافات اللازمة على تقدير شيوعها اثبات للملزوم بتأييد
على وجود لازمه وليس يستقيم الا اذا علم المساوات ليست بمعلومة اذ لا ضرورة ولا اجماع بها ان على امتناع ان يكون تلك الاختلافات
لاسباب اخر والجواب انها معدات حاكمة حتى لحكم العقل الجازم باستلزام السحوبات بشتى انها عند ادراك الاختلافات
من غير ملاحظة ريب ووسط وسم معروفين بذلك معروفين في امر الكسوف والكسوف ونحو سماوا لهذا اختلفوا وردوا فيما
لم يحكم الحدس به كالمتحيرة ونحو القرآن اختلاف الشمس مالزعة والبطو من عند الله وراء الحاجز الكرة ان حكما ايجاب الملك بانبائها او

الهامش: والقمر بالمثلثة وهي ما كان مطلقة الروح والتدوير والكل من المعلومة

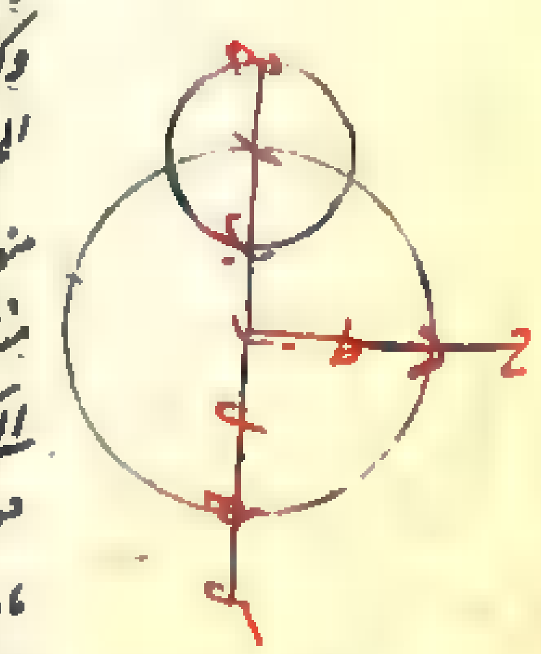
او بالكلية. الثامن **قوله** كما تجد مستوا. اوردهما من المحسوسات المشهورة. اما منهم اضاءة القمر بالشمس وما يترتب على ذلك من الخسوف والكسوف

وذلك ان اختلاف تشكلات القمر بحسب ... من الشمس يدل ان جرمه مظلم كثيف صقيل يقبل من الشمس الضوء لكثافته ويعكس ... لصقالته

فيكون ابدا المضيء من جرمه الكري اكثر من النصف ... دائرة قريبة من العظيمة تسمى دائرة

النور ... [illegible]

[illegible]



[illegible]

قوله المبحث الرابع

[illegible]

مثلا اذا كانت الشمس في النهار في النصف الاعلى من فلكها الخارج كانت حركتها الثانية ابطأ التي من المغرب الى المشرق ابطأ فبعدها بالحركة الاولى
من المشرق الى المغرب اسرع واذا انتقلت بالليل الى النصف الاسفل كانت الحركة الثانية اسرع فبعدها بالحركة الاولى ابطأ فتتفاوت الحركة
في بعض مدار ذلك اليوم لكن ذلك غير محسوس ومسامتات الشمس في جميع السنة فرض مرة في اعتدال راس الحمل ومرة في اعتدال راس الميزان
لان مدار الشمس حينئذ هو المعدل الذي يسامت رؤسهم وبعدها عن غاية البعد مرتين مرة في انقلاب راس السرطان واخرى في انقلاب راس
الجدي ويكون غاية القرب مبدا الصيف وغاية البعد مبدا الشتاء فيكون لهم صيفان وشتاءان ومن كل صيف وشتاء خريف وربيع فكل
شتاء وصيف ربيع فيكون فصولهم ثمانية كل منها شهر ونصف تقريبا واما في عرض تسعين فحيث يكون قطب العالم على سمت الراس
فدور الفلك يكون رحويا ويكون معدل النهار هو الافق والشمال في الافق ظاهر والجنوب خفي في جميع الجهات يمكن ان يكون طلوع وغروب
الا نصف النهار اذا المقابل في جميع الجهات يمكن ان يطلع الشمس فيها من الشتاء تمام الارتفاع والنصف من الفلك يكون ابدي الظهور والاخر
يكون من معدل النهار في جهة القطب الظاهر والنصف الاخر يكون ابدي الخفاء فالشمس ما دامت في النصف الظاهر من فلك البروج يكون نهارا دائما
دائما في النصف الخفي منه ليلا فيكون السنة كلها نهارا وليلا ولا فاصل الا من جهة بطء حركة الشمس وسرعتها واما في المواضع التي يكون عرضها
دون تسعين فيكون الادوار مائلة لميل المعدل عن الافق في جهة القطب الخفي وميل الافق عنه في جهة القطب الظاهر واما تسعين الا في ان ال...
قطع المدارات اليومية على زوايا غير قائمة وما سامت السمت ... الا ما هو في غاية القرب يكون بعده عن القطب بقدر عرض البلد ويكون دوره هو امس منه
الى القطب ابدي الظهور في جانب القطب الظاهر وابدي الخفاء في جانب القطب الخفي واما التي يقطعها الافق فان كانت في شمال المعدل كان الخفي
اقل من الظاهر او في الجنوب فالظاهر اقل وكانت الشمس في البروج الشمالية اعني من الحمل الى الميزان كان النهار
اطول من الليل في العرض الشمالي لكون القوس الظاهر اعظم وكان اقصر في العرض الجنوبي لكونها اقصر واذا كانت في البروج الجنوبية من الميزان الى الحمل
كان الامر بالعكس اي كان النهار في العرض الشمالي اقصر وفي الجنوبي اطول لما عرفت وان كانت المدارات التي يقطعها الافق في جنوب
المعدل كانت القسي الظاهرة اعظم في العرض الجنوبي واصغر في الشمالي فعند كون الشمس في البروج الشمالية كان النهار اقصر في العرض الشمالي
واطول في العرض الجنوبي وعند كونها في البروج الجنوبية كان الامر بالعكس وكلما كان عرض البلد اكثر كان مقدار التفاوت بين الليل والنهار اكثر
لازدياد ارتفاع القطب الظاهر والمدارات التي تليه وازدياد فضل قسيها الظاهرة على الخفية وازدياد انحطاط القطب الخفي والمدارات التي عنده
فيزداد فضل قسيها الخفية على الظاهرة ويكون تزايد النهار وتناقص الليل الى راس المنقلب الذي في القطب الظاهر وتناقص النهار وتزايد الليل الى
راس المنقلب الاخر ويكون نهار كل جزء مساويا لليل نظيره وبالعكس كنهار اول السرطان لليل اول الجدي وبالعكس

خاتمة

مدار ان الحكماء ذكروا من علم احوال السموات وتفاصيل حركاتها ووضع صنفها واسطام امرها امر يمكن تشهد بها الامارات ودل عليها الاعلامات
من غير احتمال لما يثبت منها القواعد الشرعية والعقائد الدينية الا انهم بنوا ذلك على اصل هو كون الصانع موجبا لا مختارا
وذلك في غاية الفساد وجعلوا له فروعا هي تاثير الحركات والاوضاع فيما ذهبوا اليه في علم الكون والفساد من الحوادث
وهو اصل الالحاد ثم انهم لما ذهبوا الى ان الفلكيات خالية عن اللون والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ونحو ذلك اورد
عليهم انا نشاهد السماء ازرق والقمر عند الكسوف اسود وزحل كمدا والمشتري ابيض والمريخ احمر وانهم يجعلون زحل
باردا يابسا والمريخ حارا يابسا وكذا في سائر السيارات ودرجات البروج على ما في كتب الاحكام فاجابوا بان الزرقة متخيلة
في الجو لا متحققة في السماء وسواد القمر عدم اضاءة جرمه وما نشاهد في المتحيرة ليس اختلاف الالوان بل اختلاف الاضواء
ومعنى نسبة الكيفيات الى الكوكب او الدرج بالكيفيات الفعلية والانفعالية هو ان لها تاثيرا في عالم العناصر بحسب ما يحدث لها من الحركات
والاوضاع ولما ذهبوا الى ان الفلك بسيط ليس فيه اختلاف اجزاء اصلا اورد عليهم بعض الاجزاء لكونه منطقة وبعضها
كونه قطبا وبعضها لكونه محلا لارتكاز الكوكب والتدوير الى غير ذلك من الاختلافات اللازمة على اصولهم فاجابوا بان
نشأه الاسباب القابلة لا تمنع اختلاف الاثار لجواز ان يكون عائدا الى الاسباب الفاعلة وفيه نظر لان الفاعل ان كان موجبا
كما هو مذهبهم فنسبته الى الكل على السواء فلا يتصور هنا اختلاف وان كان مختارا كما هو الحق بعد سقوط جميع ما بنوا من اصول علم الهيئة على

عن بني الا... المختار اذ يجوز ان يكون اختلاف الحركات والاوضاع المشاهدة مستندا الى مشيئة القادر المختار فلا يثبت انها من
الحركات والاوضاع والافلاك لم علموا اعراضا لخصوصها وهوانهم جعلوا هذه الحركات المخصوصة على النظام المخصوص مع لزومها
ازلا وابدا من قبيل الحركات الارادية واثبتوا ارادات جزئية من النفوس الفلكية كما سبق مع انا قاطعون بان الحركة الارادية
يجوز ان يختلف او يسقط بمعنى الارادة ولا يلزم ان يستمر على وتيرة واحدة القسم الثاني في البسائط العنصرية المعروف عند العوام
العلاقة انها اربعة النار والهواء والماء والارض لان المشاهدة بالحس والتجربة والتامل في احوال المركبات والتحليلات
دلت على ان الاجسام العنصرية بسائطها ومركباتها لا تخلو عن حرارة وبرودة ورطوبة ويبوسة ولم يوجد في البسائط ولم يوجد في البسائط
ما يشتمل على الواحد فقط ولم يمكن اجتماع الاربعة او الثلاث لا من الحرارة والبرودة ولا من الرطوبة واليبوسة من التضاد فتعين اجتماع
اثنين من الكيفيات الاربع في كل بسيط عنصري فكان ما فيه الحرارة واليبوسة هي النار وما فيه الحرارة والرطوبة هو الهواء
وما فيه الرطوبة والبرودة هو الماء وما فيه اليبوسة والبرودة هو الارض ومستند ما ذكروا من ان الحكم على هذه الكيفيات كما عرف العنصر انما
حار وبارد ولكن منها اما رطب او يابس ... على ... اخف ... وكل منها ... على ... كذا ...
فالبطء المخرف بحركة ... وهو النار ... وهو الهواء ... وهو الماء ... وهو الارض ... في ... المركبات الفاعل بها اللطيف ... الكثافة
سهولة او عسر وكل منها اما ان يكون لهو ... والسهولة على ... كما في ... الباحث مع ... الاعراض علة بحال
ولهذا ... انهم ... على ... الكون ... التحليل ... من ... وحلها
ميتها العالم لم يجدوا ... مركبة من ... الكل الامر زعموا ان الاصعب هي هذه الاربع قوله ولم يثبتوا الا شيئا منها
ان للعلماء في كمية العناصر اختلافا فمنهم من جعل العنصر واحدا وانه بالاستحالة قبل النار وقبل الهواء وقبل الماء وقبل الارض وقبل البخار
ومنهم من جعله اثنين قبل النار والارض وقبل الماء والارض وقبل الهواء والارض ومنهم من جعله ثلاثة قبل النار والهواء والارض
وان الماء هواء متكاثف وقبل الهواء والماء والارض وان النار هواء شديد الحرارة ولم يذكروا لهذا الاقوال ما يعارض الا ما
المذكور الصحيح قد يقع في كون العناصر اربعة على الكيفيات المذكورة ولم ... الاشياء الاربع الاول وجود كرة النار فانه لا دليل
الى اثباتها والاستدلال بالشهب زعما منهم انه دخان غلظ يشتعل بالوصول الى كرة النار ضعيف لجواز ان يكون لها سبب غير ذلك سيما
على القواعد الاسلامية وان يكون ما يشاهد من الشعل والنيران هواء اشتدت حرارته لا عنصر برأسه الثاني حركة النار بعض عنصر
حول الاسكال وتركها فان الطرف الى الامثال وذلك هو السحر والشمس والاجال ... النار المحيطة بالهواء على زعمهم لا انما المحيطة
التي على الارض فقط انها ... وذلك والاستدلال بان شأن الحرارة ... الرطوبة والنار الصرفية غاية الحرارة فيلزم ان يكون في
غاية اليبوسة ضعيف لان ... الرطوبة ... لسهولة قبول الاشكال وتركها غير مسلم بل انما ... البلة والالواح ...
وما هو كذلك لا يلزم ان يكون ما ... في كالهواء الثالث حرارة الهواء فانه لا دليل على اثباتها في الهواء الصرف
من العكس الاشعة الا ترى انه كلما كان ارفع من الارض كان ابرد الى ان يصير زمهريرا وما يقال ان ذلك بسبب مجاورة النار دون
الماء والارض مع زوال المانع الى انعكاس الاشعة غير مسلم واما الاستدلال بان النار حارة فلو كانت رطبة لكانت هواء
وبان الهواء رطب فلو كان باردا لكان ماء ففي غاية الضعف لان الاشتراك في اللوازم سيما اللوازم المختلفة بالشدة والضعف
المختص بكل من الملزومات بعض تلك الحقائق لا يوجب اتحاد الملزومات في الماهية قوله ثم علوا معنى ... انهم ... العناصر ان كان جميع المركبات العنصرية المسماة بالمواليد العالية للمعادن والنبات والحيوان ... من هذه الاربعة
وكل جميعها الى ما هو اليها اما التركيب فلانا نشاهد انه اذا اجتمع الماء والتراب ... الهواء ... الحرارة من الشمس حدث
النبات ثم انه يصير غذاء للحيوان فساد ... سوار ... من الاحتكاك والانحلال الى ان يكون ... حيوان ... الاربعة
لم يحدث كالتراب ... او ما هو هواء ... كما في ... والاشبق ... بارا من
شأنها ... تصاعد اجزائه هوائية وتقاطر اجزاء مائية ... اجزاء ارضية ... اثاره ... حصول ...

لسبع صوره توجبه خلط الاخر آو المحو ما لكاب السابق على التوق والاتصال والدرك عقلا لكلال انوار بحالا يكفي ملك الاسباب كلونها على المقصى والوراك
وهما كثيرا دفع لما قال انسان الحران تعرق الكلاب تكلف يكون حامله لها وانضا للبدن الحي ورده وان وضاع على الجزء الناري وغيره من سيد
لسعدنه رسما مع التاثير والتاثر فلم لا يكون هو الناضج من نوعي الاخر آو من غير العناصر الى الصوره النوعيه فهم مردانه لم للكور ان يكون الطبيخ
والنضج بحرار الجسراء الهوائيه او الناضجه من الاجرام السماويه من غير جواري وان يكون الجاذب فيض اراده الى او المختار او فيض واصلاح الوطب باليابس
ولو سلم ما ذكر فحالتها بدخلسد وتركب للادل على ان جميع الكرات كذلك قوله المحب زعموا ان سبوليه العناصر مسكونه فاصل صوره ها
النوعيه وخصوصات الصور انما تحصل بحسب الاعداد الخاصه بكل واحد من الكواكب والاعداد الخاصه فعند حدل الكواكب وكل الاعداد الخاصه تحوزان يزول صوره وهو المراد بالفساد
وحدث صوره اخرى وهو المراد بالكون وهذا معنى قولهم عنصر الى آخره وقد علم ان النار توجد في الكل وكذا الهوا آو الماء والارض فكل من الاربعه يجلب
الى ماجاوره وضع ثلث ازدواجات احدها من النار والهوآء والثاني من الهوا والماء والثالث من الماء والارض والى غير الجاور توجد واحد صنع ازدواجان
احدهما من النار والماء والثاني من الهوا والارض اوتوسط صنع الازدواج واحد هو من النار والارض وتسهل كل ازدواج على نوعين كما تقدم
الى هذا الكلام يذا الى آكل والكس فالانواع الاوسطه والى توسط اربعه والى توسطين اثنان فالجمع اثنى عشره حاصله من ضرب كل من الاربعه في الثلثه الباقيه
وتسهد بوضع الكل الحس والبرد والرطب اليابس الى الكلام الهوآء ماء لعدليل ان دكوت العلوات على الماء البرد بالجمد بخوزان يكون للنضج او للكوك
الاخر الله على قال ابو البركات ان الهوآء اللطيف فانا ذا اوآء لطيف فانه لكنها نضجا وجب حرارة الهوآء اذا لم يكن من فوق الهوآء والنزول
على الماء فلا زالت تحوها لما جاورة الا البرد بالجمد كشف فعلت فرلت واتضح على الماء ودة الاول انه لو كان نضج لكان الماء احرار اولى بذلك
كونها لطف ولكان الهدى الاولى موضع الرطب على ان الرطب انما توجد في الماء المجاور دون الكثيب عليه والثاني انه لا يصور حيا هذا القدر
من الابحاث الثانية في الهوآء الحاز الصفي على لا يدرس ان نضج وتصعد ولو سلم فعسى ان تتفذ او تنتفي بالنزول فلا يصود تفاوت الماء بعدا زالتها
ولو ادعى انها لست من ساداليد لزم ان تكون في زمان الطول والوجود بخلاف على ان النزول انما تكون خط مستقيم لكنه منع على جواب الماء قوله

المحث الثالث

لا كنف ان ناره شديده الاحاله لما حاورها الى جوهرها نعوذ. كسبه احراره النار وسورها كاب لها طبعه الاصح
وسي صحي الاعداد تجدها وتعوها لسانها على صفي فيها الاعدد يحمل النار عباره عن حوآء مسي حركه الكلك فلا محاله سرق في الموضع الوسي من الطبقه
لطف الحركه والاسطع عند المطبعه لرعبها لكن متعرا نصح الاستدار ثم لا كن ان حركه للخط لا توجد حركه للخط عند انتفاء الكرة لكن قد تحرك لضعفه كالباب
حارته وقد اسندوا بنا يدمن حركات النهب وقد ذهب الاذهاب على هج حركه الكلك ان كنه النار تحرك حركه الكلك وانما تحرك الهوآء معا للنار لقه
لرطوبه وعدم تماء اجزآء على اوضاعها سهوله فلا لازم عدم الخط. وقيل ان كل ما عرض من النار له جزء معين من الكلك كالكان الطبيعي له
وسو لازم له ملاصق به طبعا فصعه في حركه وردمان الكلك مشاه الاجزآء. وكذا النار الملاصقه له كلونها لسطح فتكون حال كل جزء من النار مع كل
جزء من الكلك كحاله مع سار الاجزآء فلا تكون الصعف نهنا طالبا للصعف طالبا للصعف منه بالطبع واما الهوآء فحدبه صحيح الاستدار على الرأي الاصح
لملاصقه متعوا النار لا متعوه. لا ترى من ارالمياه. والجبال والوياد قوله اربع طبعات احدها الدخانيه المجاوره للنار وكالطبقا الجزآء من النار
وتصاعد الهباء الجزآء من الدخان فتكون مركبه من الارضه والهوائه والناريه وضها الصرده الى مجاورها الدخان ولم يرتفع الها الخار ولا يلك
لان الدخان لخفه الاجزآء النارية وتصعد من الجس من حيث انه يابس تكون اخف وكه واشد نفوذا وكسبها الطبقه الزمهريريه
البارده حد الحافظ الاكره الصاعد اليها واصطاع انوار الكواكب وكسبها الطبيعيه المجاوره للارض للسي بالكاكر
الانوار من مطح الشعاع واما الماء طبقه واحد هي البحر لكنها المحيط بالارض ولم يشاهدها لسود انار الاشعه ومحافظ الهوآء الارضه
واما الحلوف بالعذوبه والملوحه والصفا والكدورة لاختلاف مخالط الهوآء الارضه فلا وكره. واما الارض فلها طبعات احدها
النزيه التي انكسف عنها عن الماء وكسف بعر الشمس والكواكب وهي بعضها كحك الملح والنانيه الطينيه المتوجه من الماء والتراب والنار
للصرده الرتبه من المركز فتكون طبعات العناصر لسعاد وصلها صاحب الموافق سعا لانه اسعط الماء لعدم بعاده عن الكره والاحاله عن
الطبقات وصل الهوا، على اعلا ما المخلوط من الناريه والهوائه وكبها الزمهريريه وقربا بالهوا، الصرف وكبها المجاوره المخالط من الهوآء
والمائه ولا ادري كيف تتي حاله ان ماكن الاعلى مع بعده عن مجاوره الارض والماء لا تكون زمهريرا ولان الزمهرير لا تكون مواهرا قوله

وهي اي الارض مع الماء. بمزلة كره واحده مركزها مركز العالم وليست الارض على حسب الاستدارة لما فهما من الجبال والوهاد وما حاله
ان ذكك لا يعدح في كرتها هنا. انه ليست لتفاوت الارض من الجبال والوهاد نسبه محسوسه اليها لان اعظم جبل على الارض هو اقل من عشرة اميال
وبناء على ما ذكره نصف المهندسين للارض كنسبة سبع عشر شعره الى ذراع. قطرا ذراع بالتقريب واما الكره بحسب الحس فتعدح فيها اقل من ذلك لانها تاصل السدد. والصعف لان تتاها ان تكون سطح الخطوط الخارجه من المركز الى المحيط متساوية بحسب الحس لا بحسب الدقه قوله
والذي يقتضيه قواعدهم احاطة الماء بجميع الارض لان الارض سفل مطلق والماء سفل مضاف لعني ان حيزه الطبعي ان يكون فوق الارض
وهي الهوآء. والسبب في انكشاف الربع المكشوف فصل سواد الخدات اكثر المياه الى ناحيه الجنوب كلونها لهو بوب السمس منها وعدها عن تلك
الشمال كون قصص السمس في الربع الجنوبي واوجها في الشماله وكونها في الربع اسد شعاعا من كونها في البعد وكون الحرارة للارض
من الشعاع الاشد اقوى واوهن الحرارة للارض من الشعاع الاضعف والاحاني لما من شان الحرارة جذب الرطوبات كما ان الماء في السراج
وعلى هذا فصل العمارة من الشمال الى الجنوب وبالعكس بسبب شمال الماء من احد جهاتي الاخر وكون العمارة داما حيث اوج الشمس
لسلامتها من الصعف وقرب الشمس الجهتين من سمت الراس وبرهان الارض يبلغ الى حد الكفاية والاوفاق والاسعد في السماء. فصل البرد
الى حد الكفاية والصحيح وفصل السبب كثرة الوهاد والانغوار في ناحية الشمال ما يجاوز من الاسباب الخارجه بتبخير الماء. الجبال ما ارتفع
الارض بحسبه او قال بعضهم ليس لانكشاف العدد المذكور سبب معلوم غير العناية. الالهيه فان ارادوا ادراكه اسم ان يكون ذلك سترا
الانسان وسائر الحيوانات. وما دون لها كجاب السمس من الجاذبين وانت بعد دخولك في زمرة المهندسين حسبت علوا الصانع عالما بالكيفيات فاعلا بالاختيار
لاوجدها لذات. لكنهم يفسرون العنايه بالعلم بالنظام على الوجه الاكمل وهو الحق على ما حرى عليه سوجي الا ان الفضل بالقصد وان خسار
قوله والعدوني كره الكل لدا على المحسوس على ان العناصر كلها كره بالسكل. وان الارض في الوسط بمعنى ان وضعها من السماء كالكره
الكره عند سطحها وانها لا تحرك لان المحرك لا بد له وان علت واسعد لوا على ذلك بحسب النظر العلمي ما دل مذكور في كتب الهيه بعد الانسه
وبحسب النظر الطبي ما عند الاسطقا ما ذكروه في علم السماء. والعالم من اجتماع العناصر على الكلك بسائط والكل الطبي للبسيط هو الكره. لان الجسم
الطبيعي الواحد لا يختلف وان للارض فصل مطلق تكون بحسب الكل وهو ما على ذكره محمد والكواكب واذا كانت في حيزها الطبيعي لم تحرك عنه والا
وان في الارض هذا فصل مسمى على ما مر في اجزائها فلا تكون لها هذا فصل مسدد بل لصفا والسلين فلا تحرك على الكره كما ذهب اليه الصعف من انها
طبعا من القطوع والوجوب ما ذكره الموسه مسدده الى حركه الارض على مركز ما حركه وصعه من المغرب الى المشرق والكل صعف لانها لما تعدل
كونها كذلك في الوجود لان معنى القطع لا مرزول بالعاسر فجوز ان لا تحرك على الكره. وفي الوسط وتحرك على الاستدارة. لا القطع كالفلك والماء
الاول الطبيعيه لكنه مذكوره في موضعها بما عليها من الاشكالات فصل اسعد للالم على كره الماء. ما قولهم كمن كرة ساسار بتبعيه لا ساقل الكل
ان القاع على ساحل البحر لظر الجبل كله وقفه للسار في البحر وليس كذلك لانه لظره. واس الجبل اولانم ما تحته للسلا للسلا وبحس ذلك لو قدر
نران على مواضع مخلصه من على الجبل الى اسفله وصل اسعد للالم على كون الارض في الوسط بالها لو لم يكن كذلك لزم ان يرى الكوكب في
بعض الساعات اصغر بعده عن السماء. وفي البعض اكبر لقربه منها والتوالي بخلافه وصل اسعد للالم على كره الارض بما ذكر لكان امتداد الخط
اعني ما بين المسرق والمغرب على اسماء كمان طلوع الكواكب على كل زمانها وكذا غروبها عنهم في آن واحد او على تقدير لكان الطلوع على
المتوسطين قبله على المشرقين في مساكن معدل الارض وكذا الغروب فيها وليس كذلك بل الطلوع بالغروب للمشرقين قبلها للمغربين فلكم ارصاد
الكواكب الثابته على الكسوفات القمريه وغيرها فان اوساطها انما تتفق في آن واحد للحاله وهي كما تقدم في الليل الاول من الشهر والليل الثاني بعد
مضي ساعتين كانت للشرقي بعد مضي ثلث ساعات ان كان ما بين بلديهما خمس عشر درجه ومن سكنها المتوسط الغرب فصل وكذا على
هذا النسق فصل المحدب ولو كان الامداد الرضي اعني ما بين الجنوب الشمال على استقامة لتتي ارتفاع اعلا القطبين والخطاط الاستواء حاله
بالنسبة الى السايرة كم سار او على بعد لاسعد تي ارتفاع القطب الذي والخطاط الآخر بالنسبة الى السار الى جهة القطب الذي بالعكس للسار الى الجهة
القطب الخفي والوجود كذلك اذ مرداد ارتفاع القطب الشمالي والخطاط الجنوبي للوا على الشمال وبالعكس للوا قلس في الجنوب
بحسب رغبة لها فعلى المحدب في مذنب الامداد من وكذا في سار الامداد الى في جنوب السمس تركب الاحتلاف بحسب ما فعله المحدب

فوكل ما هو من سبب الزلزلة وكيفيته اذا لم يكن الارض كارة وقفا او ربح او ما اشبه ذلك وكان منشأ الارض تحرك
في ذاتها او تحرك الارض وما تشتمل عليه وهو معلول مته تارة يقع واسطة الشيء المحاكي والمحاكي به وتارة منهما
دون الشيء الذي حدث الزلزلة في الارض الوضع لسهولة حدوث الاكرة وقد يكون من العلة نفسها وكما ان جميع
الارض في العلاة التي يكثر فيها الزلزلة اذا اعترفت فيها الاكثر حتى كثرت محال الاكرة تلك الزلزلة ما هو
سببا للزلزلة لتعدد اوان الحامة عن الشعاع دفعة وحصول البرد الحامر للرياح في كارة الارض بالجملة يعني ان
البرد الذي يوجب معلول بالانفعال العارض بالتدريج ورجا يسلك العبارة اشارة الى اسباب العيون والآبار
والقنوات وذلك ان الاكرة التي تحدث تحت الارض ان كانت كثيفة واحلت مياها الشق منها الارض فان كان العامد
حدث منها العيون الجارية وجرى على الولاء لضرورة عدم الطلاق تكلفت تلك المياه التي احدثت الى مواضع هي
او تجاوزتها وتمر وتجري الحاصل من ذلك معلول ايضا وكذا الان منبع ما نبع تحدث فوارة على الدوام وان لم تكن
تلك الاكرة مددا حدثت العيون الواكدة وان لم يكن الاكرة مكثرة تحت الارض فاذا ازيل عن وجهها ثقل التراب عن
صادفت منفذا وابدت السبب حدث منها العيون الجارية والآبار تكثر مصادر المدد وفقدانه وقد يكون سبب العيون
والقنوات والآبار ما ذكرناه الابطار والنوح لانا نجد ما يوجد بزيادتها ونقصانها ثم انهم يعرفون بعض ان
ما ذكرنا من الآبار والعيون انما يكون في الارض السفلية التي على وجهها وكما ان ما يوجد في العلاة السطح المكاني للعالم
ما يشاهد وجميع ذلك الى ما ذكرناه الجاري مع ذلك العلة الا انه يتعرفون بها ما يحصل من تحت على حدس وتخمين شاهدوا لها
فانهم في الحمام من صاعد الاخرة والعقاد بها وما يوجد في البرد الشديد من كاشف ما يخرج ما الماء من كالثلج وفي البرد الماسي
اختلاف الصورة للانواع والمعاكس الاضواء على الآلة المختلفة الى غير ذلك فنذكر امثالها من الحارث الماسورات
وعند ذلك نسند تلك الآلات الى ما ذكروه من الاسباب وقد ينفع التعاس في ان الاحوال ما بعد المعدن الحديدي وكذلك ذلك
مختلف الاختلاف في تحصيل البعض للبعض دون البعض واعترفوا الاضطرار للامتناع استنادها الى اسباب اخر جوازا ان تكون
للواحد بالنوع علل متعددة وان تكون متعددة على البعض اكثرها وان حمله ما ذكرنا من الاسباب لحكم
الحدس بانه غير ناشئ السبيت على تعذر الى انضمام شيء من بعض ما ذكرنا لما كانت كافية في حالات ما ذكرنا من الرياح
ما يعلم الاستكار العظام وكيفية الكيب من الحوادث الجوية ما سبق على البحث عنه وعلى البحث عنه وعلى البحث عنه وعلى البحث عنه
صيرورة بعض الاجسام الكثيفة الصلبة حتى يدخل الاجسام الكثيفة الصلبة حتى يدخل الاجسام الكثيفة الصلبة حتى يدخل
الكيس الاكثر في الاذن في وضع قعر الموسى والكوب الحاوي من الكواكب ذوات الاذناب الى غير ذلك من الامور
تكون ذكرت لحوالته عرضا الى غير ذلك من الامور العرضية التي لا تكفي عنها ما ذكرنا من الاسباب الماضية والعاقلة على الاجمال
من تأثير من القوى الروحانية وقد تواترت في بلاد الترك نوادر من رسوخ وتغاريس عوام الناس في الاجابة من سؤال السحاب والرياح
والامطار وغير ذلك مما لا يحصل العقل ما يمنع من اسناد اعني الناس واجراء من عالم القوى والقدرة جميع ذلك الى الخالق
اذا ساقوا في الصنف اصبحوا واحدا من الكثرة يعوم ذلك من الاحجار متصلا متصرعا على الله ذلك الى الخالق

الحالين القوى والقدرة وجعلت من الاشياء سجادة تتبع على مرتبتهم وله رياضة عظيمة وترك الشهوات ونفسه في جماعة
محبوسة مشهورة ملتصقة الى الحق وحبسه على ذلك ما يطل او كان الغير فيها يمنع عنهم السوء شرعا واذا سار رعا
وقعت الاشياء ويرجع اشارة جوابا عند استقبالهم فرقة اخرى منهم سجادة لكفهم ورجع الى خلاف ذلك من هذه الريح
والكار هذا عندهم من قبيل الكاذب المحسوسات واما حدث الساسة الذي سنح التقدس الحديد على عوام الترس عند اصحاب
الشهود والعرض ان المقصود الوارد في استناد اشارات هذه الآثار الى العاد الجاري فالمراد هو ما هو المهدي الى الكمال والنجاة
لكن من لم كمل اعتقاده بعد ما علم من غير القسم الرابع شروع في رابع الاقسام التي علت عليها الكلام من فصل مباحث
الاجسام على العلل وهو في الكون حسب الى المزاج وفيه مقدمة اسباب وضع المزاج وفاقها وثلثة مباحث الاشارة
الى الاقسام الثلثة المتفرعة على الكون والفساد والمواد وحول الكلام في ذلك مبني على قانون الفلسفة واما ابو
نصر المزاج كما في التفريع على الطريق التوسط في حول وكيفية توسطه حسبما عده من ما عن العالم المجتمعة
المتصورة الاعراض والاجزاء المتكثرة حول كل من تعدادها الاربع لان ذكر الوسط والنشأة اما لكن يعار
ذكر اجزاء العناصر واجناسها وكيفياتها وفي بيان ذلك مواضع يسبق اسقام اللغط دون فرج المعنى فان من
اي حاجة الى ذكر الوسط فنا الآخر ان عن يوابع المزاج كالالوان والطعوم والروائح لان من الوسط ان يكون اورث
الى كل من المعنى المتصادين مما يعادلها يعني ان يسخر بالعاس الى حره البارد ويسخر بالعاس الى البارد
كما في الرطوبة واليبوسة واما ذكر النشأة على ما سيجيء من معناها للحق دون الآخر ولو ذكر لها للملو
على وجه التحديد وعنان ان سنا في القانون طارح عن الخانون حداه ذلك انه قال المزاج كيفية حادثة عن كيفيات
متضادة موجودة في عناصر متصغرة الاجزاء المتماسة الكل واحد منها الكرة الآخر اذا عاد غلب بعواقبها بعضها في
بعض حدث عن جملتها كيفية متشابهة في جميعها هي المزاج وسلك طريق التوسط مخرجا الى بحر التفريع وخالف طريقة
اعني قوله اذا عادت الى آخره ان كانت لعالم وضع مكرار لما حاده الى وكان قوله في المزاج احسن لانه ترك في الباقي
الالتباس كمل صنوكيفيته شابهته فذكر المحدود في الحد وان حمل المعرف متعلقا بقوله حدث كان الوارد في موضع الحال
مولم والظاهر ان قوله اذا عادت الى آخره لغو وفي التفريع بعد تمام السوء واسناد التفاعل في السوء حسبما الكيفيات
على ما سوطاهر نظر الصنف في التفريع الى العناصر بواسطة القوى البحرية الكيفيات او العرض البوعية على ما سواقوله الى التحقيق
الطبيعي فان فصل وتحليل في التوسط بواسع المزاج فلا وكذا حسبما اشرطه من تمام البوسف لان اخراجها لقد
المشابهة تفسر الفاعل وابو السوط تعتقد على ما سبجيء ان شاء الله بيع ثم لابد لوضع المقام من الكلام في مواضع
الاول اذا عتبر في المزاج تصغر لجزاء العناصر لان تأثير الجسم وان لكن بدون المماسة كما في سحق الشمس الارض وحدب
المعاطس للجديد الكي الاخلاط وان في الامتزاج اما سوء بطريق المماسة بكثرة سكثرة السطوح الحاصل بكثرة الاجزاء الحاصل
بصغرها فكان كان صغر الاجزاء الزكان الامتزاج اتم وبهذا من حصل المماسة شرطا في تأثير الجسم لانه ان اشترط في
اصلا فاصل التقطع بان يازاء الجزء الكرة خلف الوان كان اسبط المجاورين ولو بوسط او ووسائط فالمنفعل الاصل الاسبط

الفعل الترتب العامل للانفعال وهو ظاهر وامّا وجه الحصر فلانه اما ان يستدعي الاثر القطع ان يحيط بالجسم المحاور للهواء المحاور للنار او لا يكون الثاني فلا يكون الثالث وهو ظاهر كما في حصل الشعف الاخضر وعنب الثعلب الثاني لانه لا بد في حدوث المزاج من العناصر الاربعة لان في كل منها قابلية لاسم ضده فانها اكسر واللاكسار وحدوث الكيفية المشابهة واعلم ان المركب من الماء والتراب لا يترتب عليه اثر الا بعد تحلل في الاجزاء وجزاء وتوقف في الهواء فعلى هذا لا بد في تحصيل الزوج العادي من الكون والعفن اذا ينزل من الاثر الا ما ظاهر فلا قاهر وتعميمهم على ما ذكر حدوث المزاج من اجتماع اربعة العناصر فانها اذا بقيت اجزاء ما عدا واحد فلم يحصل فاعلية المحال وحدوث الكيفية المتوسطة العالمة على مزاج العناصر العامل والمنفعل بين الكيفيات الملائمة في رفع الطبع اذا ليست عنده للصور النوعية واما العلامة فلما ابثتوه ما سبق من الادلة على صور الفاعل صور الصور بوسط الكيفية التي لها دخل فيها مثل الماء الحار او البارد او الرطب او اليابس كالماء الحار يسخن الهواء المجاور له بواسطة كيفية الحرارة التي فيه ثم الهواء يسخن الارض المجاورة له بواسطة كيفية الحرارة التي فيه ثم الارض تسخن الماء الذي تحتها بواسطة كيفية الحرارة التي فيها وكذا الماء البارد يبرد الهواء المجاور له بواسطة كيفية البرودة التي فيه ثم الهواء يبرد الارض المجاورة له بواسطة كيفية البرودة التي فيها وكذا الماء الرطب يرطب الهواء المجاور له بواسطة كيفية الرطوبة التي فيه ثم الهواء يرطب الارض المجاورة له بواسطة كيفية الرطوبة التي فيها وكذا الارض اليابسة تيبس الهواء المجاور لها بواسطة كيفية اليبوسة التي فيها ثم الهواء يبس الماء المجاور له بواسطة كيفية اليبوسة التي فيه وهذا ظاهر لكن لقائل ان يقول ان الكيفية المتوسطة التي هي الحرارة مثلا التي في الماء الحار هل هي بعينها الحرارة التي في الهواء المجاور له او مثلها فان كانت بعينها فهو محال لان العرض الواحد لا يقوم بمحلين وان كانت مثلها فهو ايضا محال لان الكيفية الواحدة بالعدد لا يقوم بها مثلان فلا يكون الماء الحار مسخنا للهواء المجاور له وكذا الباقي فلا يحصل المزاج في العناصر فلا يحصل المعدن والجواب ان الكيفية المتوسطة هي بعينها الحرارة التي في الماء الحار لكن لا يلزم من ذلك ان يكون الماء الحار مسخنا للهواء المجاور له لان الكيفية المتوسطة هي بعينها الحرارة التي في الماء الحار لكن لا يلزم من ذلك ان يكون الماء الحار مسخنا للهواء المجاور له لان الكيفية المتوسطة انما تسخن الهواء المجاور له بواسطة الكيفية التي فيه وهي الحرارة التي فيه لا بواسطة الكيفية التي في الماء الحار وهي الحرارة التي فيه فلا يلزم من كون الكيفية المتوسطة هي بعينها الحرارة التي في الماء الحار ان يكون الماء الحار مسخنا للهواء المجاور له وكذا الباقي وهذا ظاهر

ساكن صور توجب اكتساب صورة الكيفية المتوسطة في مزاج الماء الحار بالكاد القطع مادة الصورة الماء لا يكسر البرودة فانا نعلم ان ليس سبب تحلل العناصر الا كسر واكتسار لعدم وجود صورة كاسرة بل استوفت المادة بواسطة اجتماع الماء ثم ان لزوال الكيفية المتوسطة حدوث كيفية متوسطة من الماء البعاص فلم لا يكون الامر في المزاج كذلك فانا نقول الاستواء الكيفية وصيرها الاعتدال كيفية وحدوث اخرى اشد منها او اضعف بحسب اختلاف الاستواء وانا نسلم ان المزاج في العالم وان عموا ان الكامر لصورة مزوده الماء هو الصورة النارية التي حدثت الحرارة في الماء والمزاج فلما قد ظهر انه ليس يلزم ان يكون الكامر للكيفية صورة بسط بواحد اجزاء المركب بعمل فيكم في المزاج بان اكتساب الكيفية اما هو بصور عناصر المتزوج ثم الاستواء ان يحال الكامر لصورة البرودة التي في الماء المادة المحافظ مادة الماء هو الصورة العالمة بوسط الحرارة العارضة لان من قواعدهم ان صورة كل عنصر تعمل في مادته بالذات في محاورة بواسطة الكيفية واحدة كاسبة كبرودة الماء او عرضه كحرارة فعله كالحرارة والبرودة او بالعرض كالرطوبة واليبوسة ومادة كل عنصر منفعل بالذات عن صورته وبالعرض عن الفاعلة او العرضية الفاعلة او الاستحالة عن مجاورة وعلى هذا الاردة على العاطس يكون الفاعل هو الصورة مادة على العاطس بكونه هو الكيفية من لزوم اعمال الكيفية الفعلية فيما اذا كان الكسر والاكتساب من العطاس اعني على الرطوبة واليبوسة فان تعمل في الحار والبرودة ولزم فعله الكيفية الانفعالية فيما اذا كان الكسر والاكتساب من الاعطاس اعني على الرطوبة واليبوسة فان تعمل ان كان في الفاعلة حقا فلا حاجة في ان المنفعل عند المزاج هو الكيفية بل كيفية الحار والبرودة لما وكذا الباقي قلت نعم بمعنى انها تزول وتحدث الكيفية المتوسطة واما الذي حاورته متعرض حال الى حال هو المادة لا غير وكما لا تمنع اجتماع الكيفية الفعلية كالحرارة والبرودة لا يمنع حال الصورة للكيفية الانفعالية كالرطوبة واليبوسة للطبع فان صورة الماء مثلا اذا كسرت صورة الماء البارد برطوبته لا برودته وصورة البارد كسرت رطوبة الماء وتوسطتها الحرارة ان حتى يشابه الكيفية الراجحة في المحل ان الحاصل في كل واحد من الاجزاء اذا تركبا او البسيطة المتزوج عاملة الحاصل في الجزء الآخر اي يشابهه في الكيفية النوعية من غير مقاومة الا ما لحل حتى ان الحار والبارد في كالماء الحار والبرودة والرطوبة واليبوسة وكذا المواد الاولى او الكيفية الكسبية في اجزاء المتزوج اذا كان التشابه في الجنس بين المزاج الكيفية العنصرية الباقية على حالها لكن التمييز عند الحس اما كان سهل او لعسر لكن لا يمكن كيفية بحيث تشابه المتزوج لعنصر من عناصره او نائبه لو صوانه او نائبه على الشباهة عليه لكان هذا مزوجا وتركيبا في مخلوق من العناصر لا المزاج لان الامتزاج هو اجتماع العناصر بحيث يحصل منه الكيفية المتوسطة المشابهة والمركب قد عرفت في ذلك وكذا الاختلاط وقد يحصل ادنى الامتزاج كذا في الشفا وما ذكره في مخرج الغالين من ان موالي النساء في جميع الاجزاء ان يسخن ما العاس الى الحار ويسخن ما العاس الى الحار وكذا في الرطوبة واليبوسة بعيد الا مع اعراض الامام رحمه الله وقوله ان المزاج هو نوعه فمحال لصريح العقل وصحيح النقل وما ذكروا من الفهم والمذكور في كلام القوم [illegible] من اجتماع العناصر في كيفيات تشابهها وعرفت ما سبق ان الكون والفساد في الصور النوعية العناصر بان يحلل صور عناصر كيفيات اخرى مع بقاء المادة والاستحالة تدخل في الكيف بان يزول كيفية وتحدث اخرى مع بقاء الصور والحاصل ان الحلول بالمزاج بالمعنى المذكور اعني حدوث كيفية متوسطة مشابهة في كل جزء

اخاره من عشره الى عشرين والبارد من خمسه الى عشره فاذا زادت الخمسه الاخيره على عشرين والبارده على
اواسبعتها فصارت الحراره ثمانيه والبروده اربعه فان الاعتدال باق بحاله والنسبه وان صارت البروده بسبع كون
الحراره احد عشر ليس بمفاخر وجها على الاعتدال المكتفى من البروده فقط اذ المزاج صار باردا مرطبا لان
الحراره ثلثه عشر قليلا لا خروجا على الاعتدال الحاصل من ثمان حر يابس وكذا في الرطوبه والبوسه والحاصل اذا كانت
النسبه القاضيه ان يكون الحار ضعف البارده مثلا فغير النسبه اما ان يكون زياده الحراره على الضعف او نقصانا او زياده
البروده على النصف او نقصانا والاصور مع زياده الحراره على الضعف بعضا من البروده على النصف والمراد
بعضا ما عن الضعف زياده البروده على النصف وكذا الكلام في كمالات العناصر فالبارد منها ما يرد على الاعتدال
الحسي وان لم اعتبر فيه مساواه الحر في الكم ايضا عاد الروح عنه بالعصر الحار والبارد وهما ان يردا احدهما على
الاخر فوكان المعتبر منها نسبه بين كمالات العناصر كالضعف والنصف مثلا فغير النسبه لا تصور الا ميل ما
ذكر في المكتفى فلنا مثل نعم لا يعود الروح بالمكتفى المتضاد بل على الاعتدال الشخصي بالنسبه الى المداخل
ما يصير مزاج ذلك عند احراره ايبس من اعدل احواله ومزاج دماغه ابرد واوطب منه والعكس وذلك لا ينافي
ما ذكرنا كيف وموضعه حكم بقائها ما دامت النسبه محفوظه وان كانت المعاده بمحل
البقاع قد اسعوا على انه اذا اعتبرت الانواع كان اعدل الامزجه اما ارضها الى الاعتدال الحقيقي مزاج نوع الانسان
الذي متعلق النفس الناطقه الاشرف فلا بد ان يكون اشرف اي اقرب الى الوسط وابعد عن التطرف والكثره والنسبه
احوج الانواع الى الاحوال المتعدده الى معتدل على بعضها الحرارة كالطعم وعلى بعضها البروده كالامساك وعلى بعضها
اليبوسه كالحفظ وعلى بعضها الرطوبه كالادراك واختلفوا في اعدل الاصناف فالاطباء الى وضاع العلوم كابن
سينا سكان خط الاستواء اي الموضع الموازي لمعدل النهار دون كما يشاهد احوالهم في الحر والبرد لتساوي ليلهم
ونهارهم دائما ولانه ليس فيهم شده الحر لان الشمس تزول عن سمت رؤسهم سريعا لما تقرر من ان حركتها في الليل
اعظم البعد عن معدل النهار اسرع عند الاعتدال وانتهاء عند الانقلابين ولاسماعهم شديد البرد لان الشمس لا تبعد
عن سمتهم كثيرا فلا تعظم التعاوت بين صيفهم وشتائهم ومع ذلك فمع كل منهما قصره وهي شهر ونصف تقريبا وكون
الفصول مما كان عامه فالصيف لا تسمع فيهم عن بعد كثير بل عن قرب من المتوسط فهم دائما منتقلون من حاله متوسطه الى ما شابهها
وكانهم في الربيع دائما واستدل بعضهم على فساد مذهب القدماء ان الشمس ساعه رؤسهم في السمت مرتين
مع ما سمعت من انها اكثر من ثلثه وعشرين حرا وبعضهم على ما سمعوا عن الميل الكلي فيهم دائما في المسامته او في قرب منها
فتكون حرارتهم موطنه لان قرب المسامته في مكان سبب كمال الصيف عندنا مع عدم برد الشتاء المزج للهواء
عن اسعداد الشيء لما يقبله اولى وجوابه ان ساعتهم لسرعة زوالها قليل بجانبه وتسخين الهواء عن المحاذاة
او القرب منها في البلاد ذوات الروس لان قرب المسامته على سمت انما تكون في ساعه كثيره وتكون النهار طول من الليل
طولا ظاهرا والسبب الدائم وان ضعف قد يكون اكثر تاثيرا من عكسه لان الهواء كالجدار في بقاء الحر فيه وفي نار

بقعه غالبا ان وصول الشمس الى اول السرطان شتاء وخط الاستواء كون الشمس في عامه البعد عن سمت
رؤسهم وضعف حره عن حرها سبعه وعشرين صيفا وان يكون صيف الميل الكلي كبلاده صيفا على عامه التوسط بينهما وان بعدها
عن سمت البقعتين على السواء فكون حر خط الاستواء كحر صيف البلاد بل اكثر اذا علمت ان ما قبل من هذه الحاله
انما هي اسباب السخونه ولا سبل البلاد من اسباب البرد ولا كان حر بلادهم هذا فما ظنك بحر صيفهم وحواليه مع مسابقه
حر الصيف للشتاء واما عدم تولد المطر بسبب الحر في قرب الشمس من سمت الرأس وهو ممنوع فجواز ان يتسبب وجب البلاد
المفروضه عن اعتدال النهار على الليل الى الضعف تقريبا لان طول نهارها يبلغ سبع عشره ساعه تقريبا وقصر ليلها
على نهاريها كذلك كلا في خط الاستواء فان الليل والنهار فيه دائما على السواء فمعادل الحر والبرد وايضا
المانع لا يؤثر فلعل اهل خط الاستواء لانهم مألوف لا يتاثرون حرهم ولا يتسخن من مسامته الشمس ويعتبرون دون
الهواء عند مرور المسامته اعني عند كون الشمس في الاعلامس سمتي الاعتدال كلاف البلاد المفروضه فان الرؤس سمت
حرهم تؤثر فيهم لعدم الفهم بمرور المسامته من شده البرد وان كان على التدريج ولا كمن على النصف صيف هذا
الجواب وكذا استناد حره البلاد الى الاسباب الارضيه واما الجواب عن احتجاجهم على كون سكان خط
الاستواء اقرب الاصناف الى الاعتدال الحقيقي بالنظر الى وضاع العلوم بما هو الواقع عليه انه
لا يلزم اعليهم حر معتد به ولا يلحقهم كما من حر او برد لان عدم المتاثر من الاعتدال الحسي لا يدل على تساوي الكيفيات
حرارة ان يكون البالغ في الحراره او البروده كذلك فجاز جمع من الاوايل وكثير من المتاخرين الى ان اعدل الاصناف
سكان الاقليم الرابع استنادا لا ما لا ثار كما سمعت مذكورة في المتن عن شرح وما شاكله الى وجه اعراضنا عنه ان
كثره التوالد والتناسل وتوفر العمارات وغير ذلك من الحالات انما يليق الاعتدال الوضعي الذي سمعت توفر القسط
الاتي من الكيفيات لا الحقيقي الذي موضعه ما وقع النزاع ودفوا ان المعتدل الوضعي كلما كان الى المعتدل الحقيقي اقرب
وللواحد المتاخر ان يمنع كون ما فاقد الكمال اجدر بصيغه الاستدلال بوجاده الكمال على زياده القرب من الاعتدال
الحقيقي على ما سمعت الخط وثانيها ان الحالات في خط الاستواء وكثيرها في الاقليم الرابع لجواز ان يكون عايده الى
الاسباب الارضيه دون اوضاع العلوم ما سمعت ودفعه ان الحس شهد بما ذكرنا وحكم ببطلان انه لا يوجد في خط الاستواء
وسواحله آلاف فرسخ تتقوم خاليه عن الموانع الارضيه ولا في الاقليم الرابع على كثره ملاد ما ملوء خالصه للاسباب
العلويه فان قيل اذا صح الاستدلال على اعتدال الاقليم الرابع بكونه في وسط الاقاليم بعدا عن المنجاحات الشماليه
والجنوبي فلم لا يستدل على اعتدال خط الاستواء بكونه على مساق الوسط من الشمال والجنوب فيما الوسط
منها توسط ما سوى اسباب البرد والبرد اعني وقت المسامته وبعدها كلاف الوسط من التقطيب فان مسامته الشمس اليهما
على السواء واصل ذلك الوسط دائما في المسامته او القرب منها واما صحيح الاستدلال لو كان عامه الحر والبرد كحد تقطع
الجنوب والشمالي وليس كذلك واما المخالفات اعني النوائع عن عدم القسم الرابع من الاقسام الاربعه المركب عليها الكلام
فما معنى الاقسام على التفصيل وسيوافيك كيفيات الى الخاتمه شرع في مباحثه وهي ثلثه حسب اقسام المزج المتسما

مشاكله المعدى وفى تغير الهاضم اردء العداء ما هو بالقوه كالدم داطر وبالاصاله العسر فى الكيفوس كعسر الطعام الى الكيلوس او فى الجوهر كعسر الكيلوس الى الدم والدم الى اللحم وفى عسر العاده اردء العداء ما هو بالفعل اعنى ما عسر فرامس العضو وبالاحاله التغير فى الجوهر وهى المشاكله المماثله فى الجوهر والقوى العوام واللصوص لم يسمها معا ما ان احدهما ان حاربها اما الاول فدليل على وجود الحادثه فى المعده حركه العداء من الهم السماوكه صاعدة كما فى السهام والانسان العلى رجليه فانها فسرته تكونها على خلاف الطبع وعدم السقوط الموكل على العداء وليس القاسر امرا مس خارج للقطع ما شاءه والاراده من الحيوان لوجوبها حث الاراده بل مع اراده المنع كما اذا كان فى العداء شوه او عظم مثلا صعدا الى المعده لوط سوءها وان كنت تريد لغرابه من الهم وايضا فدرى المعده عند شوقها الى الطعام تصعد بالجذبه وبظهر ذلك بساى الحيوان الواسع الهم العسر الرقه كالتفاح فعسر كونها سوء من المعده وما ذكرى المواقت من ان سوء الحركه لسبب اراده امامن الغداء فلعدم سوء واما من المعدى فلوجوبها مالاراده قسى على انه اراد مالاراده ما سبب الى الاراده على ما هو الواقع او اراد بالتذكر والتابعه لاراده القاسر بعا للقسم الخضر عيان وبدل على وجودها فى الرحم اذ الكل خالص عن الفضول بعيد العهد بالجماع يشتد شوقه الى المنى حتى يحس المجامع بانه تجذب الاجلسل الى داخل جذب المجه للدم وفى باقى الاعضا ان الكبد سولد فيه مع الدم الصفراء والسوداء ثم تجذ كل واحد منها يتمرعن صاحبه ويسبب الى عسر محمود وجرى الدم فى عروق الروق الى جميع الاعضا ولا سعود ذلك الا ما فيها من الحوادث ويدل على وجود الماسكه ان العداء ان كان فى غايه الرقه والسيلان سعى فى المعده الى الانهضام والمنى مع اعضائه الحركه الى اسفل سعى فى الرحم وكذا الدم فى سايرالاعضا وعلى وجود الدافعه انا نجذ المعده عند القى ودفع ما فيها ونحركه الى فوق بحث تحث تنزعزعها وتحركه الاحشاء تبعا لها وكذا الامعا عند دفع ما فيها ما لاسهال والرحم عند دفع الجنين واما فى سايرالاعضا فلانشك ان الدم الوارد عليها محاط بغيره من الاخلاط فلولم تكن فيها دافعه عن الملائم لما حصل الاقتدار على ما يشبع وعمل على الماصه غير العداء فى المعده وطعوم الخوخ فى الحبش ثم بلام الاستخدام سعدل المعده الى صور الاخلاط واما الثانى وهو عاد سوء المعده فعلى ما تقرر عند هم من استحاله صدور الافعال المحتلفه عن قوى فاسده طبيعيه واما الذى بعض الاعضاء ضعيفا فى بعض سايرالاعضاء وهو ما فى الاكثر ولا كلى اما لا دليل على وجود السوء فى الذات لجواز ان يكون لاختلاف عائد الى احوال الآلات والاستعدادات ويوجبها الامزجه فى الحادثه والماسكه والدافعه فى كل عضو لا يفتقر فى الثانى الى الاعتداد المسدر الى الافعال الى المنى الاربعه وجود صناعه فى بعض الاعضا واعنى التى من الآت الغذاء كالمعده فان لها حاجه الى الغذاء فى الهم وماسكه له فيها ومعونه الى ما يصح ان يصدر عنها فى الكبد ودافعه للفضل الى الامعا فحاجتها الى الهم الذى يضر عند الجوهر المعده كسايرالاعضا وماسكه وبما تعبر الى ما شاكل جوهر المعده من ما فى ليفضل لكنه دافع لما خالط ذلك من غير الملائم

الملائم وكذا الكبد والعروق والاصوب ان يقال المضم بمعنى ان الغذاء من اسداء المضع الى حين يصير جزءا من العضو يعرض فى كل ان يعرو اسحاله من غير ان يكون ذلك محسوسا فى عدة الاتهم يقولون الى اعضاء الغذاء و العضو المغتذى والى الهموز المعراب فى العاده حالوا مضم الغذاء اما ان لا يلزمه جلع صورته وذلك هو الذى يصير الى ان يصير كيلوسا وسوء مضم المعده واسداؤه من الهم او يلزمه جلع صوره فاما ان يلزم من كمال ذلك النضج حصول الصوره العضويه وهو المضم الرابع ويكون فى كل عضو او لا يلزمه حصول الصوره العضويه فاما ان يلزمه حصول التشبيه بها فى المزاج وذلك هو الذى به يصير جوهره مائله وسوء ان يكون فى العروق او لا يلزمه ذلك وهو الذى به يصير خلطا ويكون هذا فى الكبد ويستدل على كون اسداء المضم المعدى فى الهم بان الخلط المغتذى يسعل فى اضاج الاماميل ما لا ينفعل المدقوق المبلول بالماء او المطبوخ فيه وبان ما سعى من الطعام فى الانسان شعر وبشر رايحه تشبه ريح كيفيه لكيفيه مثل كعصم الهم والسمك فى ذلك ان سطح الهم متصل بسطح المعده بل كانهما واحد شهاده التشريح ولذلك يحل ما فى الهم والمعده معضما واحدا لا كايسى الى العمل الاوعام من ان اول المضوم فى الهم والثانى فى المعده والثالث فى الكبد والرابع فى العروق حقا لما هو المعده والعاشر فى المضم اعنى العسر الى جوهر العضو فى درجه الاعتدال واما جعل المضم الكبدى واحدا مع ان اسداءه فى الماسارتا الى العروق الدقيقه الصاله الواصله بين الكبد وبين اول فم المعده وجمع الامعاء وليس لها الى الكبد طلاء لا يظهر فيها للطف الكيلوس المحدث العسر بعد وحاله سمرع الكيلوس الى حصله فى المعده والخلطه الى يحصل فى الكبد هم الحل من هذا البعض فضل يدفع ضروره ان الماضى لا يمكنها احاله جميع مادة الغذاء لما لها من كثره واما لان من احراءه ما لا يصلح ان يصير غذاء من المعدى فالمضم الاول لا يحصل كسر لاله سعمل فى العداء وسوء ان على طبيعه واحداثه الصالح وعسر الصالح وعلى كثره الواردة على المعده ما حاس من الحيوان سما الانسان المغتذ ما عدا ان مزاجه الى سوء الاعتدال وكثره ما اكل وغيره لاختلاف الاحداث طبعى النافع وضده كما فى ما فى المضوم وكما فى غذاء الساعه فليدا اصاح منغذيه بسبب كثره الفضلات وسوء المخرج والمضم الثانى يكون بصلاته فاسله لطعمه لان الغذاء ورد اليه لحدث طبعى ومن منافعه صفو حدا صوح اكثرها بالبول والغائى من مخرجى الطحال والمرار واما المضم الثالث والرابع فاندفاع فضولها اما ان يكون خروجا طبيعيا اولا فالثانى اما ان يكون ما فى على خلطه من عسر صرف المضم الثالث كبعض البواسير والدم الفاسد الخارج بالرعاف وغيره واما ان يكون قد استحال عسر بامه كالصديد والبلغم اوبامه اما الى حاله يصلح للتغذيه كالشامل النضج الخارج فى البول فى حال النضج فافات الفضل العاده اولا كالمل الخارجه من الاورام المنجره والاول سوء ما يكون خروجه طبيعيا اما ان يخرج الى سعه الامعاء ثم سعه اخرى اولا فالاول اما ان يكون تلك السعه تولد جسم مصل البدن من جنس الاعضاء وسوء ماده الغذاء اولا وسوء ماده الشواء وغير مصل وسوء ماده الولد اعنى المنى او يكون غير تولد جسم اخرج تلك السعه وسوء ما لسى كالذى الحافظ لرطوبه المنى السهل بخروجه وسوء ما لحس كالطمث او حال خروجه كالرطوبات الكائنه حاله الولاده او بعد ذلك كالمنى

البيض ج

اخلاق ج

القوى المفصلة فيما تمر ذكره واختلاف مواد الاعضاء فلنا نعود الكلام الى القوى المفصلة فان اعرفوا ان القوى
في مرتبة الوسائط والآلات للقوى والموبرات والموبرات ما هو عالها الفاعل المحاذ المحال فاما ما هو استعداد
ولم نسبل الى اسم القوى والحاصل ان ما يدرك بعلم التشريح من الصور والكيفيات والاوضاع في هذا الانسان يمتنع
ان يكمل فعل القوى المصورة وما هو الى امام من جهة الفاعل فلكونه عديم الشعور واما من جهة الفاعل فلكونه مشابها وهو كذا
في الاول ما استبعاد واما مع لم يكن ذلك ما دون جاعلها بعض ما خلقها كذلك او بعضها كذلك في الثاني بانه
لو سلم سقاط القوى المصورة ولسابه اجزاء التي فلا اصاء في ان مزاج اعضاء مخلقة الصانع وهو لا يلزم لو يكون الحيوان
كره او كراسا دلا يلزم ان يكون فعل القوى في المركب فعلها في واحد واحد من الاجزاء واما الاعراض وهو
معنا سوال وسوال العلاسعة كحصول المولد والمصور واعرفها قوى النفس وآلات اعاد والنفس حادثة بعد حدوث
المزاج وتمام صور الاعضاء فالقول باستناد صور الاعضاء الى المصور هل لحدوث الآلة قبل ذي الآلة وفعلها
نفسها غير مستعمل اما عاد سوا طل وجوابه بعد سلم ان النفس ليست بعد بعد كما سوا ي بعض الفلاسعة ولا حادثة
فعل حدوث البدن كما سوا ي بعض المتكلمين اذ لك ما يرد لو حصلت المصور من قوى النفس الناطقة للمولود واما لو حصلت
من قوى نفسه العالمة العارفة بالدات لنفسه الناطقة كما سوا ي البعض او من قوى النفس الناطقة للام فلا الاشكال الا ان كلام
مصلوب في ذلك على ما شعر به اسمه اهم وان الطابع لا جزاء البدن هل هو الحافظ لها ام لا وفي ان نفس المولود
ام غيرها وذكر الامام ان الطابع لاجزاء البطة نفس الوالدين ثم اورد سوال ذلك النزاع في تذكير نفس اللام الى ان يستعد لقبول
نفس ثم انها تصير بعد حدوثها حافظة له وجاموا بسايرا لاجوبة مقربا براد العداء ونقل عن ابن سينا ان الطابع للاجزاء
من الجنين نفس الوالدين والحافظ لذلك الاصناع او الا المصور لذلك البدن ثم نفسه الناطقة وذلك القول ليست واحدة
في جميع الاحوال بل هي قوى معاونة بحسب الاستعدادات الحاصلة لمادة للجسم وذكر في الشفاء ان المنفس التي لكل حيوان
جاموا استعمالات به وهو لها وتركيبها على نحو يصلح معه ان يكون بدنا لها وهي حافظة لهذا البدن على النظام
الذي هي والاسباب المعنى لوا عدهم ما ذكر في شرح الاشارات وهو ان نفس الانوي تجمع مالقوى الحادثة اجزاء غذائه ثم تحلها
اخلاطا وتوزعها مالقوى المولدة لاعضاء الى ان تحصل استعدادات لقبول قوى من ما تحلها اعدادا لمادة لصيرورتها انسانا
فيصير بذلك القوة مساويا لذلك القوة يكون صورة حافظة لمزاج التي كالصور المعدنية ثم ان التي تزايد كمالا في الرحم بحسب استعداد
مكتسبها سماكل الى ان يصير مستعدا لقبول نفس اكمل يصدر عنها مع حفظ المادة الافعال النباتية فيحدث الغذاء ويضيفها الى تلك
المادة فيتمها ويكاملها الى ان يتم بها انسانا فيصير بذلك الصور مصدرا مع ما كمل يصدر عنها من الافاعيل وكذا
الى ان يصير مستعدا لقبول نفس اكمل يصدر عنها مع جميع ما تقدم الافعال الحيوانية ايضا فيصير البدن على
ان كمل البدن ويتكامل الى ان يصير مستعدا لقبول نفس ناطقة يصدر عنها مع جميع ما تقدم النطق وسن بدن في البدن الى ان يحل الاجل
وقد شبهوا ذلك القوى في جوانبها في عداء حدوثها الى استكمالها انسانا سماوية بحران تحدث في جرم من نار مستعلى حاول ثم
يشتد فان الجرم ذلك الحوان يسعد للان يحرق ما يليه فيسعد نارا شبيهة بالنار المجاورة فيداء الحران الحادثة في الجرم ذلك الصور ثم

الان يشتعل ج

للصورة الحافظة واشتد ادسا كعداء الافعال النباتية وكحرها كعداء الافعال الحيوانية واشعوا بانها فاز الكمال الحافظ وطاهر ان كل عداء
سابق معد عن شكل ما صدر عن المتقدم وزياده فجميع هذه القوى كشئ واحد موجود في هذا من الفعال الى عداء من الكمال الاتم النفس
واقع منها على السلك الاخر هي على اصناف مراتبها نفس لهذا المولود وتبعض ذلك ان الكامل للاجزاء الغذائية الجامعة هي
البشر هو نفس الابوين وسوغر حافظها والجامع للاجزاء المتشابهة الى اربع البدن الى الخراب والحافظة للمزاج بتونيس
المولود لم يرد بعض الكل كلامهم في باب القوى بعضها على الحس والحركة والتغذي والتقوي وهي على ما ذكر
منها ان الحادثة والمعدة والمولدة هي موجودة متغايرة بحسب الاحكام مجردة الاعتبار وتكون اصلا والافعال والاثار راجعة
الى اختلاف الآلات والاستعدادات مثلا نفس الحادثة للنمو هما اذا كان الوارد زايدا على المحلل والمولد هما اذا
صار مثلا لان يصير مثلا وحاصلا في الانتشار وبعوض لافعالها هو اوضعت في بعض الاحوال سببا عائدة الى المواد و
الآلات وزيادة الاران الموزعة وتقصانها كذا تفاوت في الحدوث ان حدث التوليد بعد النمو هو المعد وهي
التوليد دون التعهد وسمي المعدة دون المعد والمتولدة وما تقرر عندهم من ان ازالواحد لا يكون الا واحدا فاما في الواحد
بجميع الجهات وهنا ان النفس الناطقة اسم لهذه القوى في الانسان وكذا الحيوانية في الحيوان اسم هي صدر جوهره مبدأ لهذه القوى
في الانسان والحيوان وكذا ريضا في الحيوان والادراك المعقولات فضائل الانصال منها ان الحادثة سهل في عاونه مالذات الحادثة
والى سكنه والباضم والدافعة الهابل من عوان عند الحكماء شعر مكلام جالنوس وغيره واضادت بعضهم الى ان الاربعة
واحد مالذات مشتركة مالاعتبار بمعنى ان يكون قوة واحدة فعلها حدث عند الازدراد اساك بعد الازدراد
معد بعد الامساك دفع بعد الاحتباس ومنها ان الحادثة تظاربها للموافق حل من وجه واحد فعلها التحلل والتشبيه
والالصاق اما قوى ثلث معاونة مالذات حادثة الافعال الثلثة وميل ابن سينا الى الثاني وسوا الطاهر ترفع اعدم
ثم انها نفس القوى الثلث والاقوى تسمى نفسا لانها نفس نفاك فضل لغو غير ابراد البدل والتشبيه والالصاق منها اذ كيف
صدر هذه الافعال المتقنة المحكمة على النظام المخصوص عن القوى التي هي اعراض عديمة الشعور عالا عضاء التي لا سعور لها هذه اوارد
او علم صورها اذا توهيل في الصور العجيبة والاشكال الغريبة والنقوش الموبهة والالوان المختلفة الموجودة في انواع النبات
والحيوان هل العقل الفعال هذا ذكر في صدور هذا عن القوى التي هو عاصور واما ذكرنا كونها مركبة وكون المواد مخلقة كيف
وقد تطلق الكتاب الالهي في عن مواضع ما سناد صنع ذلك الى الله سبحانه وتعالى واشار الى ذلك انبيا على كونه قادرا على كل
وصانعا فيها والفلاسفة اضافوا ما رجعوا الى النفوس السليمة مرجوا ما رهم القوى اما بعمل ذلك ما ذن خالقها القدير و
موجدها الحكيم الخبير وتتميم ما قال الخبر يعلم قطعا ان طرق العود والبدء والتولد من الحركات الى الصفات المحلة من الاعضاء
وعلى التشكلات لا يصح بعقل الادراك ولان هذا الادراك ليس من الافعال الصناعية فان هذه الافعال دائمة في البدن والنفس غافلة
عنها وكذا من هذا هو الفعل الى صولات ما لعلم اعيد الادراك من افعال هذه القوى وما ادانها فاذن هو ادراك آخر وراء
هذه الانواع عاد لا خلاف في ان النبات ليس كحوان لان المراد به ما علم فيه كالحس والحركة وانما الخلاف
في صورته فعلى هو في الان الجوهر صفة هي مداء النمو به والتغذية وصل الا ذا لحق صفة هي مداء الحس والحركة الارادية اعرضا ما

لانم اسعاد وكلب في النبات غايه الاعراسعاد العلم فمنهم من لدعي كعدد ومنهم من لدعي كعدد وسنشهد اما الادراك على ان
ومنهم من ليع في اسعاد ما الادراك حس اثبت لادراك الحيات وسوا المعنى بالعقل في عامنه ان ما شا من مثل اناث
الفضل الى بعض الذكور دون البعض ومثل عروقها الى الصوت الذي في الماء والرائحة في صعود ما على الجدار الى
الاعلى دون كعدد هذا سنا الى جمع من فدماء الحكماء المعرف الثالث للاحساء وهي اشتراك الحيوان
من النبات والحيوان وان كان اشتراكا بمجرد المفهوم دون الحقيقة للعلم بان عاده الحيوان كخلاف النوع عاده النبات
من مرع ابن سينا بان عاده كل عضو كخلاف النوع عاده عضو لنوع الحيوان كحس تتوهى لاخرى مدركه وهو كره سمى نفسانيه
نسبه الى النفس الحيوانيه او الى النفس الناطقه لكونها في الانسان الكل عنها في سائر الحيوانات وفي ذلك بان الحيوان ما له
اعتقاد الادكحس بما ينفعه ويلائمه ويضره وينافره فاضاع الى ملك النافع ويهرب من الضار وذلك مادر آلهما
والاقتدار على الحركه الى النافع وعن الضار كخلاف النبات فانه ليس في ذلك الا غفال ولو كان فانه يكون في موضعه
لا يمكنه التحرك من شيء والى شيء فيكون وجه الادراك والتحرك صادقا على ما يكون ضارا ثم كلا منهم يرد على ان النوع
النفساني حس المدركه والمحركه بعبارته الحس وكذا في انقسامه كل منهما الى الاقسام على جميع الانقسامات
الواقعه في ما ت النوعي وذلك لان حروف الاجناس والفصول وتعم الذات والعرضيات متعسره جدا وفي الحالي المدركه
بالسار كفي مع الاعتراف الامن جهه الاثار والاعمال الاكحس الفضائيه والاعتبارات كحكون الشيء مولما والتغير
في آخر ورد سم على الاطلاق يسوى جنسا آخر من الجوهر يسمونها القوه الحواسيه وكحلونها النوعي الجسماني
الستة حتى يعبرونها بالعرض الى اداخلت في الاعضا بتهيئتها لقبول الحس والحركه واعمال الجوهر كجعل الطحال
بحيث يصلح لعوده بدل الحيوان وكحركات الانبساط عند الغضب والنوم والانقباض عند الخوف والغم ويستدلون
على ذلك بان في العضو المفلوج او الذابل فوه بحط عليه الحس ومنعه التعفن والعفن والبست سي من الحس والحركه
لتعذر معاد المفلوج ولان فوه النعذيه لتعذرها في الذابل هي التي سميتها القوه الحيوانيه والاعتراض عليه من وجهين
احدهما انا لانم استناد الحس والحركه في المفلوج وفوه النعذيه في الذابل لجواز ان يوجد العين ولا ترى عليها النظر
لتعذر شرط لوجود مانع فان فقد لواحد الشرط او وجد المانع لما رئت خلط الجسم فلما كورا ان يكون بعض الشرط
والمانع اختصاص بعض الافعال دون البعض فان فعل القوه الواحده لا يكون صدا للفعل واحد قلنا في جاب
الى ما ذكر من المعدات والجواب للعلامه معروف باسعاء القوتين في المفلوج والذابل فما سمعا ان الخاط يجوز
ان يكون المراج الحاص لو تعلق النفس بالحس والحيوان الكلام فيما يخط المراج الحاص الذي هو الم الحس في
الحيوان الناطق وغيره وقد نظر الانهم لا يقولون النفس الجوهر المجرد بل مبدا الحركات والافاعيل المحسله او مبدا
الادراكات والتحريكات الارادي اما المدركه فالحواس الظاهره والباطنه لان الكلام في القوى التي تشترك فيها
الانسان وغيره من الحيوانات واما القوى المدركه للكلي فسيا تي في بحث النفس وكل منهما اي من قسمي القوى المدركه
حسيه او عمرله الجنس لقوى حس كما ان المدركه حس او عمرله الحس للقسمين وذلك ظاهر في الحواس الظاهره كما ان كل احد

احد يجد من نفسه تلك الادراكات وتعلمها بما يخصها من الآلات وثبت ما لبرهان كما سيا تي على التفصيل ثم لما
جزم المعقل الامتناع حاسه سادسه من الظاهره والباطنه اذ الممكن بعد لا يوجد لانتفاء شرط من الشرايط الوجود
وما يقال ان للبصيره ادسعل من درجه الحيوان الى درجه فوقها الا وقد استكملت جميع ما في تلك المرتبه فلو كان في الامكان
جنس آخر لكان حاصلا للانسان لا داعدل في هذا العلم ضعيف وكذا ما يقال ان الادراك كمال للنفس وفي مستعد
لحصول الكمال والافتقر من جانب العالم فهو ممكن وجوده لغوى ادراكه لكانت حاصله للنفس ومنهم من
زعم ان مدرك اللذه والالم حاسه اخرى غير العشر هان من الذا وتالم كذلك من نعت حاله ادراكه معاره لعقل اللذه والالم
وكلما وغيبه ان يكون جميع الوجدانيات من الجوع والعطش والخوف والغضب وغيرها من هذه النابه فانا نجد عند تحقق هذه
المعاني حالا ادراكه مغايره لحاله تعلقها صورها الكليه وكلما صورها الحرفه والجواب ان اللذه مثلا من قبيل الادراكات
لانها ادراك حس او عقلي وبقبل لما هو عند المدرك كمال وخير لا من قبيل الادراكات ليطلب لها حاسة تدركها وهو باطل
المحسوسات المشركه مثل المقادير والاعداد والاوضاع والحركات والسكنات والاشكال والقرب والبعد والملاسه ونحو ذلك
فليست كما يظن ان مدركها جنس لغوى بل ادراكها انما هو بالحواس الظاهره وان كان بعضها قد يستعين البعض او بضرب
من القياس والتعقل اما الحواس الظاهره فمنها اللمس من قوه تاتي الى الاعصاب الى جميع الجلد والكزاز اللحم والغشاء
من شانها ادراك الحراره والبروده والرطوبه والسوبسه الخشونه والملاسه ونحو ذلك بان تنعقل عنها العضو الاكثر
عند الملامسه حكم الاستعداد ولانها لو ادركت البعد بانضمام لحصل التغير بين ما حاذ دفعه وما لاحك فيفوت الغرض من
خلق الملامسه اعني دفع الضار وجلب النافع والملامسه للحيوان من محل الضرورة للعاده للساسه فان اسنا
اول الحواس الذي يصيبه الحيوان حيوانا هو اللمس فانه كما ان للساسه في عاده كذلك بعد سار القوى ونبا كما
حال الملامسه للحيوان لان مزاجه من الكيفيات الملموسه وفساده ما حلافها والحس طليعة للنفس فيجب ان يكون الطليعه
الاول هو ما دل على ما يوجب الفنا وكحفه السلاح وان يكون من الطلايع الى يدل على الموت على بعضها منفعه
عارضه عن القوام او ضرره خارجه عن الفنا والذوق ان كان دالا على الشيء الذي يستبقي الحي من المطعومات
فهو كذا من قبل الحيوان بدونه للارشاد الحواس الاخر على الغذاء الموافق واجتناب المضار وليس شيء منها بعين على ان الغذاء
المحيط بالبدن محتاج او مجرد ما يحفظ فالجوع شهوة الجاف اليابس والعطش شهوة البارد الرطب والغذاء ما تكيف بالكيفيات
المتوسطه واما الطعوم فتطيبيات فلذلك كثر ما يسفل حس اللمس او غيره وسن الحيوان حيوانا كخلاف اللمس والشم الذي
له كان بعوده الاعضا سارا في جميع الاعضا الا ما كون عدم الحس اسهل له كالكبد والطحال وكليه للذابتا ذي بما يلاقيها
من الحاد الاذاع فان الكبد مولد للصفراء والسوداء والطحال والكليه مصبتان لما فيه لدغ وكالرئه فانه دايم الحركه حتى
سالم ما صفكاك بعضها بعض ومولد للابخره الحاده ومصب ومصفوه للمواد فيتاذى بذلك وكالعظام فانها اساس
البدن وعاده الحركات بمعنى انها بحمل الحركات اشد تحمل اعضائها اقوى فلو احست لتالمت بالضغط و
المزاحمه وما يعرض عليها من الصاكات واعلمها اي القوه اللامسه بعضهم للملكيات زعما منهم انها من توابع

الحيّ والافلاك حيّة لكون حركاتها بعقل فيكون لها شعور ولمن الصوت والقول بانها انما تكون بحدث الحلام فيها
المانع فيكون وجودها والعلة المتمنع عليه الكون والفساد معطلاً مردود بان ذلك انما يصح في الارضيات واما في الفلكيات
فيجوز ان يجعل الله تعالى كيفيات ذاتية بها الملامسة والاحتكاك والجواب منع كونها من لوازم الحيوة على الاطلاق واما ما يجده
البعض من وجود الآلة للعضو فانما ذلك على ان الارض بعد ما انفعلت بالسفل على الوجه الواقعة والنار بالعكس وذلك
يدل على شعور ما بالملامس وغير الملامس في حالة الضعف وقال ابن سينا الى احد ما اشتهر على ان الملامس وهو الذي
يدركه جميع الحيوانات كسائر الحواس فان اختلاف الاركان لا يوجب اختلاف الادراكات ليستدل بذلك على تعدد محالها
وما ذكره ابن سينا في القانون ان اكثر المحصلين على ان اللمس هو كيفية تعقل قوى اربع وقال في الشفاء بسببان يكون الملامسة
عندهم لانواع اخر ايضا حتى الغذاء وهو مما يشهد بعدم تعقله في الحيوان واحدها خاصة في المتضاد الذي هو الحار
والبارد والثاني في السطح الذي هو الرطب واليابس والثالثة في الذي هو الصلب واللين والرابع في الذي هو الخشن والاملس
الاان اجتماعها في آلة واحدة تو بتمامها ذكرها في الادات وقال ايضا شبيه بذلك ان اللمس هو الذي يكون بحيث يخص كل واحد منها
بمضاده فيكون ما يدرك به المضاده الذي هو الفعل والحقيقة غير ما يدرك به المضاد حالتي من الحار والبارد فان هذين احوال
لهذه الحس بحسب ان يكون لكل حس منها قوى خاصة الاان هذه القوى لما انتشرت في جميع الآلات ما يستوي كثيف وواحد
كما لو كان اللمس والذوق منتشرين في العدن كله انتشارهما في اللسان فلم يبد واحد منها قوى واحدة فلما تميزا عن احدهما
وليس يجب ان يكون لكل واحد من هذه القوى آلة تخصها بل يجوز ان يكون آلة واحدة مشتركة لها ويجوز ان يكون بعض آلة
في الآلات غير محسوس بها حال فعل واسع لبعض مدرك لمضاده التي هي الصوت المنقول والحار والبارد من الصوت الخافت
والجهير وغير ذلك فعلم الاجمال هو كثيره والجواب ان محسوس الاول هو الصوت وهذه اعراض لها وتوابع كملاك اللمس
فان كل واحد من المتضادات يحس بملابسة الاسفنج الا ترى انا كما نحس بالتوالي في الدوي المدرك للطعوم المتضاد ظاهرا
اجاب الامام بان الطعوم وان كثرت فليست متضادة واحد كملاك الملموسات فان من الحار والبرودة نوعا من
التضاد غير النوع الذي هو الرطوبة واليبوسة والحكماء اوجبوا ان يكون الحاكم على نوع من انواع المتضادة واحد
تسمى الشعور والتمييز واحد حسر بان دعوى نوع التضاد في الملموسات ان كانت من حيث ان نوع للمدرك هو نوع نوع الاضافة
العارضة والكل سواء وان كان بالنظر الى نفس التضاد العارض فليس بمدرك بما هو وجوده في نفسه الكلام ما قبل ان يجاب
الكيفيات الاول اعني الحار والبارد والرطوبة واليبوسة اشد في حالي الكيفيات الهوائية الحادثة من بعضها كالرياح والابخرة
والطعوم فلذلك تعددت قوى اللمس دون حالي الحواس من حالي آخر وسوال المدرك بالحس هو المتضاد الحار والبارد
دون التضاد فانه من الحالي العقلية فكيف يجوز ان يبنى عدد الملامسة بعدد انواع التضاد وجوزوا ادراك القوى الواحدة
للمدرك كالمتضاد كالناظرة للسواد والباصرة لم يجدوا ذلك فيما لا يختلف من مبدأ واحد بالذات والاعتبار
ومنها الذوق سوال للمس في المطعوم حيث يفعل ما به تتم الهضم البدني وتشهيه الغذاء واختياره وتواقعه في الاحياء الى الآلة
وبعادته في ان حس الملامسة لا يودي العلم كما ان حس ملامسة الحار يودي الى ان بل الادراك بواسطة الرطوبة اللعابية المنبعثة من الغدد

١٥١

النسيا بالملعبة بشرط خلوها عن الطعم والالم نود الطعم بصحة كما في بعض الامراض واختلفوا في ان وسطها هل هو كالطعم اذا
أدى الطعم الى الفم فانتشر فيها ثم نفذ فتعرض في اللسان حتى يخالط اللسان فيحاوله ان يسحل بين الرطوبة التي كسبه المطعوم وبين
الطعم منه من غير مخالطة على الاول يكون الرطوبة واسطة بسحل وصول صورة المحسوس الحامل للكيفية الى الحاس ويكون الاحساس
بملامسة الحاس للمحسوس بلا واسطة وعلى الثاني يكون المحسوس بالحقيقة هو الرطوبة ويكون بلا واسطة وفي اللسان
قوى للطعومات كما بعد ذوقا بعد بعضها لمضاها الماضي لمرة في الحس كما في طعم الخار واما بدونه وجه بمركب من الكيفية
الطعمية وفي الغالب اللمسي شيء واحد بصر كطعم محض مثل الزاج فانها طعم مع غوص واسخان وكالحموضة فانها طعم مع سوق بلا انجذاب
وكالعصوصة فانها طعم مع تخشف وتكثيف ومنها الشم الجمهور على ان ادراك الروائح بوصول الهواء المتكيف بكيفية
في الرائحة الى الشم وفصل هذا وانفصال اجزاء في الرائحة كالطعم الا ان اجزاء الهوائية تفصل الى الشامة وفصل بعلق في الرائحة
في الشامة من غير استحالة في الهواء والماء وانفصال اجزاء وردد الحاني بان العلل في المسك اسم على طول الامد وكثرة الاماكن
من غير نقصان في وزنه وجرمه فلو كان الشم بالسحق وانفصال الاجزاء لما امكن ذلك والجواب ان المسك قد ينتهي
الى مسافة بعيدة جدا او حق وتفي بالكلية مع ان رائحته مدرك في الهواء الاول ومنه مخالطة بمسك الموضع الثاني بان
الشم لو لم يكن بالسحق وكلل الاجزاء اللطيفة وانفصالها من في الرائحة لما كانت الجارحة وما يحسها من الادلك والتنعم
بركي الروائح ولما كان الرد الشديد يخنها ولما ذلت العادة كثرة الشم واللازم بطل كلام المشاهدة والجواب منع
اللازمة لجواز ان يكون ذلك من جهة ان السحق ويحلل الاجزاء نص على تكيف الهواء بكيفية في الرائحة وكره اللمس والشم اللذين
الموكلة والحم الملاحم في المفردات على ان ول النفاحة وتحلل رطوبتها وتمسك الآخرون بان النار مع شدة لطافتها
لما كانت ورعا لا تسخن الا مسخنا قوية وتحلل الجسم ذو الرائحة الهواء على مساواة بعيدة ربما يبلغ مسيرة اميال على ما حكى ارسطو
انه وقع ملح بلاد يونان الى بلاد رحم فيها فساوت الرحم العطارة الجيفة من مسيرة اشهر والجواب انه استعداد
والدليل على الامتناع سلمنا لكن وصول الهواء المتكيف الى المسافات البعيدة على ما حكى كيف يتصور ان يكون سببا
دماغ قوته ومن الفلاسفة من عول على افلاطون وفيثاغورس وهرمس وغيرهم ان الافلاك والكواكب لها شم وشهادتهم
ورد عليهم المشاؤن بانه لا هواء هناك يتكيف ويتحلل واجيب بان اسراعها ذلك اما سوى العنصر بالمحن من
كلمات بعض المتاخرين انا عهد ابصالها ما يعلق بالثياب في يوم او بعضه نشم منها روائح الطيب من المسك والعنبر
على السنة لما عندنا الى ما شاء الله وهذا امر لا ريب ارباب العلوم الروحانية على ان الكل كوكب نوراني مخصوص والكل روحاني
رائحة موروثة يستنشقونها ويتلذذون بها وبروائح الاطعمة المصنوعة لهم فيفيضون على من ترتئ ذلك ما شوقت
له ومنها السمع وهو حس يحل الصوت ما نفى عن شرح هذا الموضع والمراد بالهواء المتوسط هو المسموع
الحامل للصوت سواء كان معلولا للقرع او للطرح او بوسطه من القارع والمقروع كوسط الماء الذي يفعل الصدى
عند الصدم وفي كيفية الصماخ وهذا الجاهر ولما الاشكال في عدم النشاء وسوال السامعة هو مرتبة في العصب المفترق
في سطح الصماخ مدرك صوته ما عادى الله من نوع الهواء المتقطع من قارع ومقروع معا وما انفقا على الفتح

معنى هو

تحدث من صوت معادي يوجه الى الهواء المحصور الراكد في تجويف الصماخ وتحركه بسكل حركته حتى اذا سرى بسبب
الصوت على النوع مع بقية ما فيه قد يكون الملمع ولا يسمع اشاره الى فرع اسكالين احدهما ان الهواء
المتموج يسمع ان يبقى على هيئة من تعطفات الحروف وسكناتها عند دخوله في المعاقد الصعبة والمتسع شاهد الى
وقوع امكان احدهما ان الهواء المتموج يستطيع ان يبقى على هيئة ومعناه قابله للجريان الصلبه وثانيهما ان الهواء
الحامل للصوت اذا قام الصوت لمجموعه لزم ان لا يسمعه الا واحد من الحاضرين لان مجموعه لا يصل الا الى صماخ
واحد ان قام لكل واحد منه لزم ان يسمعه كل سامع مرارا بعدد ما عادي البعد من اجزاء الهواء المتموج
مما حكى بعد اذا كان حدوث الصوت في معاقد صعبة وعلى الهواء لم يمكن لناس الافلاك صوت ولو فرض لم يمكن وصوله
ايضا لاسماع التنوخي في حرم الملك لكن سمعه اكثر القدماء من الاساطين انهم يشبهون للملكات اصواتهم
ومعانيهم بحيث من سماعها العقل وسمع منها النفس وحكى عن صاحب خوارزم انه عرج بسمعه الى العالم العلوي وسمع
تصفا وجوهر نفسه ودكاء قلبه بحيات الافلاك واصوات حركات الكواكب ثم عرج الى استعمال القوى البدنيه
وترتب على الالحان والنغمات وتكمل علم الموسيقى ومنها البصر فقد ورد في علم الشرع اذ سبب من الدماغ
ازواج سبعة من العصب فالزوج الاول مبداءه من غور البطين المقدمين من الدماغ عند حواز الوادس الشبيه بثدي
يحلب الثدي وهو صغير مجوف معا من النابت منهما سارا واصغر النابت منهما عاد ثم ملتحمان على قاطع صلبي
ثم سعد النابت يسارا الى الحدقة اليمنى والنابت يسار الى الحدقة اليسرى والدليل على كون القوى المدركة في المقدم الدماغ
هو ان الآفة فيهما توجب الآفة في تلك القوى واضلعوا في كيفية الابصار وعلل ادائه بانطباع شبح المرئي في جرم الرطوبة
الجليدية التي تشبه البرد والجمد فانها مثل مراءة فاذا قابلها متلون مضيء انطبع مثل صورته فيها كما ينطبع صورة
الانسان في المراة لان متصل من الملون شيء ومعنى العين لان يحدث مثل صورته في المراءة وفي عين الناظر
ويكون استعداد حصوله بالمعاملة المخصوصة مع توسط الهواء الشفاف ولما اعترض على هذا لوجهين احدهما ان
المرئي يكون صورة الشيء وشبحه لا عينه وكلي والمعلوم بالمماسة ليس هذا الملون وثانيهما ان شبح الشيء مساوله في
المقدار والالم تكن صورته له وما لا وجه لدعوى ان المرئي ما هو اعظم من الجليدية فلان اشعاع العظيم في الصغير
معلوم بالضرورة اشار الى الجواب بانه اذا كان ذو الشيء بانطباع شبحه كان المرئي هو الذي انطبع شبح الانسان
الشبح كما في العلم وبان شبح الشيء لا يلزم ان يساويه في المقدار كما يشاهد من صورة الوجه في المراة الصغيرة
اذ المراد به ما يناسب الشيء في الشكل واللون دون المقدار عادة الامر انا بالانوف لما ابصار الشيء العظيم والادراك
السوء من الراس بمجرد انطباع صورة صغيرة منه في الجليدية وبانها هو انطباع الروح المصبوب في العصبتين
الى الناظرة وصل ان الابصار بخروج شعاع من العين على هيئة مخروطة راسه عند العين وقاعدته عند المرئي ثم اختلفوا
على ان كل المخروط مضيء او موقف من خطوط مجتمعة في الجانب الذي يلي الراس مبدؤه في الجانب الذي يلي
القاعدة وصل الاعلى هيئة المخروط يصل على استواء لكن سبب مرور الذي يلي العين وضعف سيره واللون المرئي

الرئي وصل الشعاع الذي هو العين تكثف الهواء كثيفة وصير الكل آلة في الابصار وصل الاشعاع وانطباع
وانما الابصار بمعاينة المستنير للعضو الناظر الذي فيه رطوبة صقيلة فاذا وجدت هذه الشروط مع زوال المانع
يبقى النفس علم اشراقي حضوري على البصر عند ركه النفس مشاهده ظاهرة حلة والحق ان الابصار يخص على الادراك
عند فتح العين والمشهور من اراء الفلاسفة الانطباع والشعاع اي العين انطباع شبح المرئي في الرطوبة
الجليدية والعين وخروج الشعاع من العين على هيئة المخروط مستدل الاول بوجوه احدها وهو العمدة ان العين جسم
صقيل نوراني وكل جسم كذلك اذا قابل كشف ملون ارتسم فيه شبحه كالمراة اما الكبرى فظاهرة واما الصغرى فلما
شاهد من التنوخي في الظلمة اذا اخذ المعدة من النوم عينيه وكذا عند اول الرمد على الهر المرة السوداء والان الانسان
يشاهد بعض عروقه في الظلمة دون علمه دائم في الضياء واذا انتبه من النوم فيبصر ما فوت منذ زمان نائم بمقعدة وكذلك ما مثلا
للعين من العود في كما لوقت واذا غمض احدى العينين تشتت تلك العين الاخرى وما ذاك الا لان جوهر انورانيا علا
ولانه لولا انفعيات الارواح النورانية من الدماغ الى العين لما جلت تعشيا الابصار محوفتي ومعاندتهما
يعند انطباع الشبح لاكون الابصار به وثانيهما ان صار الحاسة لما مدركة بان ما تاتي صورة المحسوس العالم ما مع جمع
منها شيء الى المحسوس وكذا الابصار وردوه بمثل بلا جامع وثالثها ان من سمو الى الشمس بالاتم اعرض عنها سقي
سود تها في عينه زمانا وردان الصور ما في خيالنا عند كما اذا غمض العين فلعمان الشيء اذا قرب
من الراي حتى آلم عما اذا بعد عنه وما ذاك الا لان الانطباع على محروط من الهواء الشفاف متصل بالحدقة
وقاعدته سبح المرئي شيء لانه وتر لزاوية المحروط ومعلوم ان وتر انصيفه كما قوس من الراوية كان الساق
اصغر والراوية اعظم وكلما بعد فالكسر والشبح الذي في الزاوية الكبرى اعظم من الذي في الصغرى وصغا
اي مستقيما اذا صغا موضع الابصار هو الراوية على ما مر والى الانطباع لا الشعاع عن علي ما هو
راي خروج الشعاع فانها لا سعاوت بقدر ما ان لا يسبب معنى وكلما كبر كان اصغى واصح للشعاع
ايضا ليستقيم سببا على استدار اعظم الزاوية الرؤية عظم المرئي وصغره ما صغره محل نظر والى ما ذكرنا
من وجود الرد اشار لعوله وهو ضعيف بمنع الملازمة بين الشعاع وانطباع احدهما ان من كل شعاع
بصره كان ادراكه للقريب اصح من ادراكه للبعيد لعود الشعاع في البعيد وبكثرة شعاع بصره مع غلظه كان
ادراكه للبعيد اصح لان الحركة في المسافة الطويلة عند رقة وضعفا ولو كان الابصار بالانطباع لما
تعاوست كما وثانيهما ان الابصر بصر بالليل دون النهار لان شعاع بصره لغلبة يحلل نهارا شعاع الشمس
فلا يبصر وكيف لا يقوى على الابصار والاعشى بالعكس لان شعاع بصره لغلظه لا يقوى على الابصار
الا اذا قاومته الشمس رقة وصفا وبالثالثها ان الانسان اذا سطح الى ورده وراء كلها لم يظهر له منها الا
السطح الذي تحدق به البصر وما ذاك الا لتعيين ان مستقيم محروط الشعاع اصح ادراكا من حوانبه
ورابعها ان الانسان يرى في الظلمة كان نورا منفصلا من عينه واشرق على انفه واذا غمض عينيه على السراج

و ثانيهما في منتهى الى

يرى في الظلمة كان حصولها معا عند انفصالها من عينه والتمراج فالحراب عن الكل انما لا يدل على المطلوب
اعني لون الابصار كروج الشعاع بل على ان في العين بخارا وبخار لا يدركان في الآت الابصار انما شاهد
مصيئة يسمى بالروح الباصر ولا يسلم ايضا ان العين والمرئي يخرج وطبه وفي بدن المرئي من جهة راوسه الى عند
الجليدية يستدل حركتها عند رؤية البعيد وتقلل الشعاع وتعتبر الى التلطيف اذا غلظ وتكثف اذا ضعف
ورق قوى ما ينفي وكثرة منها في المقابل الصقيل واهواء تكون قوتها فيما ادى مركز العين الذي
يدركه الراؤه المحوطة الوسطى ولشدة استقامة تكون الصور المنطبعة فيه اظهر وادراكه اقوى واكمل وبسبب
ان كان منافرا دالعاملين كروج شعاع بحرارتهم على ما مرح به ان سينا والا فهو غلط واما اذا اريد
بصيد الشعاع الذي هو فصل الاعوان وظاهر وان اريد جسم شعاعي يحرك من العين الى المرئي فلا نسلم فاطعون
بانه يمتنع ان يخرج من العين جسم متشظ في الجو على تعاقب كرة العالم ثم اذا التبس الجسم عاد اليها او انعدم واذا
قيل خرج مثله وهكذا او ان تحرك الجسم الشعاعي من غير مادة والاراد اليه الى جميع الجهات وان تنفذ في الافلاك
ويخرقها من الكواكب وان لا يستوعب بسرعة الرياح والاصل بعد المقابل كما في الاصوات حتى عليها الرياح
الى الحاسة والمانع يلزم ان يرى البعد فصل الهواء بينهما ليس كذلك بل يرى الافلاك
بما فيها من الكواكب دفعة واحدة يلزم ان يرى ما في الخرف لكثرة السهام فيه وليس الريح دون ما في الرواح الواقعة
ولو كان رؤية ما فيها من جهة السهام لوجب ان يكون بعد رؤيتها من غير ان يرى الشيء بجموعه وتمثل بعد الاوراد
الامارات على ابطال الخواء بان الابصار يمكن الهواء بسعاع البصر والضعاف الملرئي
القول بخروج الشعاع بالبداهة على الباطل والرابان على حدة اعني اكثر من المحسوس وتنوا الكلام فيه على وجه
الشعاع بمعنى وقوعه من العين على المرئي كما يقع من الشمس والقمر وسائر الاجسام المضيئة على ما يقابلها على سننه
محوط راسه عند المضيق وقاعدة عند المرئي فمرى الشيء اذا بعد اضوءها اذا قرب لان المخروط يستدق فيقتضي
وابانه الى عند الباصرة وبعض لذلك الدائر الى عند البصر وكلما ادى الشيء بعدا ازداد دقة الزوايا والاراء
صغرا الى ان تنتهي في البعد الى حد لا تكمل الابصار ومن الشيء في الماء اعظم منه في الهواء لان الشعاع يتفرق
الهواء على استقامة واما في الماء فيعطفه معدل مستقيما وبعضه يلتف على سطح الماء ثم يعود الى البصر فيرى
فالابعاد الشعاعي الباقي مستقيما ومنعطفا معا من غير تمايز وكذلك اذا وقع الرى من سطح الماء واما اذا وقع
فيرى في موضعين لكون في نفسها لما عدا دين المتمايزين وكذا اذا غرقنا الى القمر نراه قمرين لان الامتداد الشعاعي
الخارج منها يوقع عن المحاذات فلا يلتقي موردي الامتدادين في الحل المشترك على موضع واحد بل يوقعان في
المرئي اثنين وكذا في الاحوال فيما اذا وضعت الشبابة والوسطى على المعين في اختلاف في الوضع ونظرنا
الى السراج فانا نراه اثنين وكذا اذا نظرنا الى الماء عند طلوع القمر فانا نرى في الماء قمرا ما الشعاع الواقعة وفي
السماء قمرا بالشعاع المنعكس من سطح الماء الى السماء ومن هذا العمل يرد به الشيء في المراة وكذلك ان الشعاع

الشعاع المتقدم الناظر والى الجسم الصقيل منعكس منه الى جسم آخر وضوء من ذلك الصقيل كوضع الباصرة معه شرطان
لا يكون جسمه محاذيا بحيث الراى واما السبب في رؤية الشيء على سطح النهر متشكلا فهو ان الشعاع اذا وقع على ما
سطح الماء ينعكس منه الى راس الشخص من موضع اقرب الى الراى والى اسفله من موضع ابعد من الراى الى ان يصل
فاعدل البصر ما عدم عكسه والبصر لا يدرك الا عكس لتعودها ما يرد الاشياء على استقامة الشعاع
فحسب الشعاع المنعكس ما وراى الماء فيرى راس البصر اكبر مرولا في الماء لكونه اعد منه وما دونه على الترتيب
الى قاعدة البصر فراه مستقيما ويبان ذلك التحقيق في علم المناظر وشرطه في الابصار عشرة
العلامة وسيجيء المعرفة ان الابصار موقوف على شرائط تسع حصوله عدمها وتلك حصوله منها اما الاول فلا يجب
بالضرورة اسناد الرؤية عند اسناد شيء من تلك الشرائط وردها ان العدم لا يدل على الامتناع واما الثاني فلانه
لو صار عدم الابصار معها جاز ان يكون بصر لما حال شاهده وهو باطل رايته وكل لازم باطل وملزوم
وبرهانه ان اريد بالملازمة امكان ذلك في نفسه فلا نسلم بطلانه وان اريد الاحتمال والتجويز العقلي بحيث لا يكون استحالة
معلوما عند العقل على سبيل القطع فلا نسلم لزومه فان ذلك من العلوم العادية على ما سبق تحقيقه ومنهم من قال ان
اشتراط هذه الشرائط انما يتوجه على البصر بحسب العين الباصر الخصوصي او كون الناظر على هذا العدد من العين
لا على حد آخر ممكن كما في الآخرة وفي حكم المقابل يعني كما في رؤية الوجه في المراة واما الحاسة الثالثة فتتي
ايضا على حسب ما جرت به عادة خمسة وان احتمل امكان غيرها وما قال انها اما مدركة واما معينة للصور والمعاني
والعين اما حافظة للصور او للمعاني واما المبصرة فهي موجبة بالذات وجعل الحافظة والمتصرفة ركنا باعتبار
الاعانة على الادراك اما الحس المشترك وسمي بالهوا سة بنفسها اي لوح النفس في العين الى تجمع فيها صور
المحسوسات الظاهرة والباطنة المدركة بالحواس وبدل على وجودها وجوه الاول انا نحكم بتعلق المحسوسات
الظاهرة على البعض بالحكم بان هذا الامر هو بعينه هذا الذي راه او سمعه او شمه او ذاقه او لمسه وكل من الحواس
الظاهرة فلا يدرك من موضوعه الا ما حضر الثاني انا نشاهد العطشان البارد يسرعه حظا مستقيما والشعلة
الحارة يسرعه حظا منعطفا وما ذاك الا لان ما في غير البصر يتسلم فيها صورة والشعلة وسمي فيلا على
وجه يحصل الارتسامات البصرية المسالمة بعضها بعض بحيث يشاهد خطا للقطع بانه لا ارتسام في
البصر عند زوال المقابلة وضع ذلك على ما ذكره الامام محاكيا والى هذا اشار في الكتاب حيث قال
انه لا يرتسم في البصر الا المقابل او ما هو في حكمه والمانع قوله ومنا على ان صور المحسوسات لا ترتسم في البصر فاحتمال
الى جواز اعراض الجوهر وسواء لا يلزم من عدم كون الارتسام في الباصرة كونه من الغرض جسما حتى يكون في البصر هذا
الصور الى شاهدها المرء في العالم وصور المحسوسات المحكوم فيها بالبعض على البعض كهذه الصفرة والحرارة
وغيرها الا يرى انا نحكم بالكل على الرى بكونها من هذه الصفرة لون وزيد انسان مع القطع بان مدرك الكلي هو النفس
فاذا كان الحكم على البصر ما لحصوله فيها عند الحاكم كان الرى حاضرا عند البصر فيها كالكلي فلا يلتبس

المشترك وسو والحواس اما معروفة بان مدرك الكيفيات والحركات جميعا والحاكم بينهما سو النفس لكن الصور الحاصلة
لا يتوسم فيها المكيفي بل في آلتها فلابد في الحكم من محسوسين من آلة مشتركة وهذه نظر لحواران يكون حضورهما
عند النفس وحكمها بينهما لا رتسامهما في النفس كما ان الحاكم من الكلي والجزئي تكون لارتسام الكلي في النفس والجزئي
في الآلة فلا بد من آلة مشتركة غاية الامر انه لا تكفي الحواس الظاهرة بل يصح الحكم حال الغيبة والحضور بل يكون لكل
حس ظاهر حس باطن ومن اغراض العلم اما بعلم قطعا ان الذوق اعني ادراك المذوق ليس بالدماغ كما انه ليس
بالعقب وكذا اللمس والحواس المعلوم قطعا سوى الدماغ لمس الة للذوق او اللمس او لاوعلى وجه الاختصاص
واما انه لا مدخل له فيه فلا تعلق الاذى والدماغ موضع اصلال الذوق واللمس بخلاف الاذى في العقب ومن هنا
يحال الى بطلان الذوق في النسان ومامر في العصب الماشي من الدماغ وبخلاف عدم الحس المشترك وكذا في سائر الحواس
الا لما يحال استدل على شوبها ومغايرتها بالحس المشترك من جعل الاول ان الصور المحسوسات
قبولا عندنا وحفظا ومعا فعلان مختلفان فلابد لها من مبدأين متغايرين لما مر من ان الواحد لا يكون مصدر الاثرين
ومبدأ القبول سو الحس المشترك فمبدأ الحفظ سو الخيال واما احتج الى الحفظ لان الحس يطالع العالم بانا ذا بدا
الشيء ثانيا طلوع المعرفة انه سو المبصر اولا لما حصل التميز من الماضي والقتار واعترض بان الحفظ مسبوق بالقبول
واشروطه بالضرورة فوا حصلا في وقت واحد يستحيل بها الجمع قلنا الحس المشترك مبدأ لادراكات مختلفة
من انواع الاحساسات وبان النفس تعلل الصور المعلومة وتصرف في البدن وتعلل فوكم الواحد لا يكون مبدأ الا بوا
واجيب بان الخيال لابد ان يكون في محل جسماني فجوز ان يكون محله لاجل المادة وحفظ لقوة الخيال كالارض تقبل
الشكل بادتها وتحفظه بصورتها وكيفيتها اعني اليبوسة وبان عدم ادانة الحس المشترك للادراكات المحلة انما
لاحلاف الجهات اعني لخواص المادة من الحواس الظاهرة وكذا ادراكات النفس وسو جاهل من جعل الخيال المحل
والحاكم ان هذا الجواب يدفع اصل الاستدلال لجواز ان لا يكون الاوه واحدا هو القبول والحفظ لاختلاف
الجهات وكذا الجواب بان القبول والادراك من فعل الاعصاب دون النعل باصماع العقول والحفظ او انواع الاثار
في شيء واحد لا تقدح في كون الواحد لا يصدر عنه الا الواحد الثاني ان الصور الحاضرة في الحس المشترك قد تنظر
بالجلية كما تجاح الى احساس جديد وسو النسيان وقد تزول الا بالكلية بل بحيث تحضر بادنى التفات وسو الذهول
معللا انها محفوظة في موضع لقوى تسخرها الحس المشترك من جهتها الماضي وهو النسيان والمعرض بانه يجوز
ان لا يكون محفوظا الا في الحس المشترك ويكون الحضور والادراك بالتفات النفس والذهول لعدمه واجيب بانه لو كان
كذلك لم يمتنع ان يشاهده والعمل لان كلا منهما حضور بعض المحسوس في الحس المشترك من جهة الحواس
بالتفات النفس ومعلوم ان محل المبصر ليس بصارا ولا محل المدوق ذوقا وكذا النواتي بل الشاهد ادراكات
من جهة الحواس والعمل من جهة الحال فيه بطريق جواز ان يكون الفرق عائدا الى الحضور عند الحواس والتفات النفس
الى فيه الارتسام وضعفه ولا يكون الادراك والحفظ الا في محل واحد

والضعف منهما الابطال

الابطال اجمع الامام على ابطال الحال بان من طاف في العالم وراى البلاد والاشخاص الغير المعدودة فلو انطبعت
صورها في الروح الدماغي فاما ان تحصل جميع تلك الصور في محل واحد فيلزم الاختلاط وعدم التمايز واما ان
تكون لكل صورة محل فيلزم ارتسام صورة في غاية العظم في جزء في غاية الصغر والجواب انه قياس للصور على
الاعيان وسو باطل فانه لا استحالة ولا استبعاد في ورود الصور على محل واحد مع تمايزها ولا في ارتسام الصورة
العظيمة في المحل الصغير وانما دكت في الاعيان الخالية عن الحال لما حلول العرض في الموضوع او الجسم في المكان
ومنها الوهم سي القوة المدركة للمعاني الجزئية الموجودة في المحسوسات كالعداوة والعشقة من زيد وعند بذلك لان
مدرك العداوة الكلية من زيد ملوم النفس والمراد بالمعاني ما لا يدرك بالحواس الظاهرة فعامل الصور التي يدرك بها
فلا حاجة الى معاني بمعنى المحسوسة فادراك تلك المعاني دليل على وجود قوة بها ادراكها وكونها غير مادية من الحواس
دليل على مغايرتها للحس المشترك وكونها جزئية دليل على مغايرتها للنفس الناطقة بناء على انها لا تدرك الا الكليات
متدامج وجودها في الحيوانات العجم كادراك الشاة معنى في الذئب سي الكلام في ان المعنى الواحد لما جاز ان
يكون له ادراكات في انواع المحسوسات لم لا يجوز ان يكون له ادراكات في معانيها انصافا واما اثبات ذلك بانهم حكموا من
احكام الوهم ما اداه اياسا صفو شكل ما يحسل في حلو فيكون الوهم مدركا للصفرة والخلاف والعسل صحيح
الحكم ومان مدرك عداوة الشخص مدرك لا صورة لضعف لان الحاكم جنسه سو النفس فيكون المجموع من الصور
والمعاني حاضرا عندها بواسطة الالات كل منها بالة لها الحافظة والوهم كون محل الصور والمعاني هو واحد لان
شكل هذا مان مثل هذا الحكم قد يكون من الحيوانات العجم الى لا يعلم وجود النفس الناطقة لها ومنها الحافظة
سي الوهم كالخيال الحس المشترك وهو معاير لها ان هو العقول عرفوه الحفظ والحافظ للمعاني غير الحافظ للصور و
سميها قوم والكرماديها الذكر اعني الحافظة المحيطة بعد الذهول عنه وسمكره اديها التذكر اعني الاحتيال الاستخراج
الصور بعد اندراسة ومنها المتصرفة اي في الصور الماخوذة عن الحس والمعاني المدركة بالوهم بتركيب بعضها
مع بعض وفصل بعضها عن بعض كتصور انسان له اجنحة او انسان ولا راس له وتصور العدو صديقا وبالعكس وسمي باعتبار الاول
متخيلة وبالثاني متفكرة وبها تفتقر الحافظة الاوسط باستقراض ما في الحافظة ومي الحاكمة للمدركات والمعانات الماضية وتنتقل الى
الضدية والشبيهة وليس من شانها ان يكون عملها مستطابا بل النفس سي الى استعمالها على اي نظام ورد اما بواسطة العقل الوهمية
من غير تصرف عملي وهي سمي متخيلة او بواسطة العقل العملية وحدها او مع الوهمية وهي سمي مفكرة غاية
ما علم بالتشريح ان للدماغ كاوسا علمها اعظمها النذر الاول واصغرها البطن الاوسط وسو كسعي النخلة العدم الى
البطن المؤخر وقد دل اصلال الحس المشترك مانعة عرض لعدم البطن الاول من الدماغ دون غيره من لواحق الدماغ على انه
محله وكذا الدليل على كون الخيال في سو مقدم البطن الاول وكون المحل في البطن الاوسط وكون الوهم في مؤخر البطن
الاخر وكون الحافظة في الاخر واما الدليل على تعدد هذه القوى فهو اختلاف الافاعيل مع ما تقرر عندهم من ان الواحد لا
يكون صدر الكثير فان فصل العاقل على تعدد سو بها الناس في الواحد من جميع الوجوه فلم لا يجوز ان يكون مدرك الكل

هو النفس الناطقه لوجوه واحده باعتبار شرائطه والآت المختلفه فلنا كون المدرك هي الحس والقوى الحيوانيه
الات لها مدخل جميع ما يحتقق الا انه يشكل بوجوه الادراكات للحيوانات العجم واما كون المدرك هو واحد
جسمانيه وهذه المحال الآت لها مما لا سبيل الى اداء لا تعقل الله العضو لعوض جسمانيه لا يكون حاله فيه ولا لحق
صوره اثنان بعمل الحدمات الموروده في المقامين اعني اثنان بعدد القوى وتعين محالها وما يعال في تعين
محالها بطريق الحكمه والعنايه ان الحس المشترك ينبغي ان يكون في مقدم الدماغ ليكون في مبادي الحواس الظاهره
فيكون النادي اليه سهلا والخيال خلفه لان جرا ما الشيء ينبغي ان يكون كذلك ثم ينبغي ان يكون الوسطى سوء الحال ليكون
الصور الرديه كذاء معانيها الرديه والحافظه بعده لانها خزانه والمتصرفه في الوسط ليكون قريبه من الصور والمعاني
فيمكنها الاخذ منهما بسهوله ويرد ان سينا سرا الى ما قال في الشفا نسبه ان يكون القوى الوسطى بين طرفيها
المتذكره والمتخيله والمفكره ومن معانيها الحاكمه فيكون بداياها حاكمه وذكرا هما وافعالها متخيله ومتذكره فيكون مفكره
بالعمل في الصور والمعاني ومتذكره ما ينبغي الله عملها وله ورد ايضا في ان الحافظ مع المتذكره اعني المسترجعه
لما غلب على الحفظ من مخزونات الوسطى وان لم يكن واحد ويصير الاطباق لما كان يرسم متصورا على حفظ
صور القوى واصطلاح اختلالها ولم يحتاجوا الى موزه الوزن من القوى ويحصل نواعها مل الى موزه افعالها ومواضعها
وكلت الآلات العارضه لها فتجالس اصعر واعلى اون في العقل العدم من الادماغ سموها الحس المشترك والخيال والقوى
في العقل الاوسط سموها المفكره وفي الوسطى والقوى في العقل المؤخر سموها الحافظه والمتذكره واما الحركه
ببسط الكلام في القوى المحركه بسطه في القوى المدركه لان الحاجه الكلام اسطع بوجه تعلقها بالمدرك والمراد بالمحركه
اعم من العامله للحركه والعامه عليها وتنقسم الى شهوته ونزوعيه وتنقسم الى شهوته وهي الباعثه على الحركه كما تعلق
اوطى صارا واما الفاعل فهي قوى من شانها ان ينبسط العضل نارخاء الاعصاب الى خلاف جهه مبدائها بالبسط
العضو المتحرك الى جهه مبدائها وينقبض بتمدد الاعصاب الى جهه مبدائها بانقباض العضو المتحرك الى جهه
عرضا وبنعص طولا والعضل عضو مركب من العصب وفي جسم شبيها بالعصب بسبب من الاوتار العظام سميت
رباطا وعصبا ومن لحم احتشى به الترج للتي هي الاجزاء المنتشره الى مفاصل باشتباك العصب والرباط ومن غشاء
يجللها والعصب جسم منبث من الدماغ او النخاع ابيض لين اي لين في الانعطاف صلب في الانفعال
واما مبدأ السوق فهو موهم ان هي القوى المحركه قوه لغويه من مبدأ قريب للشوق تحمد للعامله كالقوه التي يبعث
عنها سوق الآلات بالشيء الى الوقوع وشوق المجوسي الى خلاصه وشوق النفس الى الفعل الجميل فاشار الى ان ذلك
من فعل القوى المدركه لان مبدأ السوق والنزوع كمال او معمل ثم بعض هذه القوى يعني المدركه والمحركه
قد تنعدم في بعض انواع الحيوان كالبعوض والعنكبوت والخيال والنواة او اشتى حتى كالحلقه كالاكه في الولد
منعدم الحس والحركات او حتى العارض لكن اصابه افة اخلت بعض ادراكاته او حركاته
المقاله الثانيه فيما يعلق بالمدركات وفيها فصلان اولهما في النفس والثاني في العقل اما الاول فهو ان الحيوان

الجزء الذي يعلق بالبدن يعني الادراك والتصرف فيحس والافتعل وقد يطلق لفظ النفس على الحس بحيث يقال في النفس
السائمه الى من هذا وانما غيلم من السعده والسمه والتولد والنفس الحيوانيه الى من هذا والحس والمحركه الاراده وكجعل
العقل الارضي انسانها لها وللنفس الناطقه الانسانيه منعقرها لها كمال اول لجسم طبيعي آلي ذي حيوه بالقوه والمراد بالكمال
ما يحل به النوع فرذاته وسمي كمالا اول كهيئه السيف للحديد او في صفاته وسمي كمالا ثانيا كسائر ما يتبع النوع
من العوارض مثل القطع للسيف والمحركه للجسم والعلم للانسان فان قيل وسيجيء ان المحركه كمال اول قلنا نعم بالنظر
الى ما هو القوى من حيث هو بالقوه فانه اول لا يحصل له بعد ما لم يكن واما نسبة الى ذات الجسم وكمال ثان في المراد
بالجسم ههنا الجسم على الحاجه لا مسترط ان يكون في حد اولا فعال بل مع كونه بحيث يمكن ان يعاونه غيره لانها الطبيعيه
الجسميه الفاضله الى عالم ويحمل نوعا ما تتمام العمل الله لا الماخوذ بشرط ان يكون في حد لانها مادة مبعده
بالوجود على النوع عن محموله على النفس بالنسبة اليه صوره الكمال كجعل نوعا ما للفعل وقد سبق تحقيق ذلك في بحث
الهيولى واما اخذ الجسم في تعريف النفس لانه اسم لمفهوم اضافي هو مبدأ صدور افاعيل الحي على الجسم من حيث يسري الكون
بواسطة الاعضاء جاز او ما ذكر فلان الحد من حيث هو حد لا يعتبر فيه العامل من حيث انه مالك للفعل او البناء
في تعريف العامي والمراد بالطبيعي ما يعلل الصناعي وبالالي ما يكون له قوى والآت صلح العاده والسامه وكذلك
في تعريف النامي والمراد بالطبيعي ما يعلل الصناعي وبالالي ما يكون له قوى والآت صلح العاده والسامه وكذلك
في تعريف بالقوه السابعه الكمالات السامه وكمالات الموجودات والاوامر وسمات الحركات الصناعيه وبالالي
مثل البيطار والمونث اذ ليس فعلها بالالات لانفعال فيه وفي حيوانيه مغني عن ذلك لانا نقول ليس معنى الى
ان يكون لكل جسم حيوانا ان يعده عنه جميع افاعيل الحي والالم يصدق التعريف الا على النفس الانسانيه دون السامه والحيوانيه
بل ان يكون بحيث يمكن ان يصدر عنه بعض افعال الاحياء وان لم يوجد على الحي ولا حياء وان البناء والمولد
كذلك وفائده هذا القيد الاحتراز عن النفس السماويه عند من يرى ان النفس اما من للفلك الكلي وانما فيه من الكواكب
والافلاك الحركه بعمله الآت له فتكون جسما آليا الا ان يقصد عنه من البعلات والحركات الاراديه التي هي من
افاعيل الحي تكون احيانا وبالفعل كافاعيل السامه والحيوان من السعده والسمه وتوليد الحس والادراك والحركه
الاراديه والنفي اعني بعمل الكمالات فانها ليست دائمه بل قد تكون بالقوه واما عند من يرى ان الكل كره نفسا وانها
ليست من الاجسام الآلية فلا حاجه الى هذا القيد ولهذا لم يذكره الاكثرون وذهب ابو البركات الى انه انما ذكر ليخرج
قولهم الآلي معال اول لجسم بحيث ذي حيوه وعبارة الوجاز كمال اول لجسم طبيعي آلي واخر بالطبيعي عن الكمالات
الصناعيه كالمنشكلات الحاصله بفعل الانسان ثم قال وقد يعال كمال اول بتاخر طبيعي ولعوارضه غلظ في النقل و
اما معهوده العلي الذي ذكرنا وظهر ان ما يعال من ان بعضهم رفع لجسم صفه الكمال الحس مما لا يرفع مع التاخر صفه الكمال
ويحتمل بعد آلي صفه جسم فانه في عبارة الشيخ وكذا الرفع ع آلي ايضا صفه الكمال مع ذكر ذي حيوه صفه لجسم بل معنى انه
تقدم فرفع على ما قال الامام ان بعضهم جعل الطبيعي صفه للكمال فعال كمال اول لجسم طبيعي آلي قال فصل وعلى ما ذكرنا
ان صدر ذي حيوه بالقوه لاخراج النفس السماويه ولكون قولنا كمال اول لجسم طبيعي آلي مغنيا عن الاحتراز عن الصناعي

لنوعها وقد صرحوا بان الطلاق النفس علمها لمحض اشتراك اللفظ اذ الاولى ما عناها فعال محله والثانية باعتبار
فعل مستمر على نهج واحد وانه لا يتثنا ولا يجامع سم واحد ولو اقصر على مبدأه فعل ما دخلت صور البسايط و
العنصريات وان سرطا القصد والارادة حرجت النفس النباتية وان اعتبر اختلاف الافعال خرجت الفلكية فلنا
مبنى هذا التصريح على المذهب الصحيح وسواء لكل فلك نفسا وليس للنفوس السماوية اختلاف افعال والاستدلال على ذلك
ايضا موضع نظر لما ذكروا في الشفاء من ان النفس اسم لمبدأ صدور افاعيل ليست على نسق واحد عادية للارادة
ولا اختيارية معي شامل لها صالح لتوقفها به على المذهبين لان فعل النفس السماوي ايضا ليس على نهج واحد دائم الارادة
بل على اتباع محله على اي نهج واحد مع الارادة على الصحيح فان فعل النفس كما انها كمال للجسم من حيث انها تتم
وتحصل نوعا كذلك من حيث انها فاعل للمادة فتحصل جوهرا ما وحيوانا وهو له من حيث انها مبدأ
صدور افعاله فلم اوثر في توقفها الكمال على النوع واللون وما ذكروا من ان تخيل صور الاجسام يخص صدور آثار
مخيلة عنها فموضع بان ذلك ليس لخصوصيتها المشتركة بل لمبادي خاصة تسمى طبائعا وعناصر بان الاولى ذكر النوع
فلنا اما الثاني على الصور فلانها اسم لما حل المادة فلا يتناول النفس للانسان مثلا المجردة جوهرا وجدا ضرورة
ولانها بقاس الى المادة والكمال الى النوع فهي بوصف المعنى الذي يتحصل الجسم فيصير احد الانواع وصدور الافعال
كون المنفس الى موصوفة ذلك المتحصل اولى من النفس الى ربعد لا يكون موصوفا بالنوع ولا منسوبا شيء من
الافاعيل هذا ملخص كلام الشفاء وصرح الامام ان النفس الى النوع اولى لان الدلالة على النوع دلالة على اتم
كونها جزءا منه من غير عكس ولان النوع اوسط الى الطبيعة الجنسية من المادة وكان حق ان النفس بهاس الى
الطبيعة الجسمية المهيمة الفاعلة الى ما تتحدد به نوعا فنصاف النهاس العقل الى النفس فهو بعدها بالكمال
النفس الى النوع الذي هو اوسط الى الجنس من انها موجودان في الوجود لا سيما وان الاولى العقل بان اخذ هذا مبهما
وذلك محصلا لكون اولى هذا وقد سوى مما ذكروه الامام ان النفس كمال بالقياس الى الطبيعة الجسمية كانت ناقصة
وبانصاف العقل انها كمال النوع ان الكمال يكون بالقياس الى الطبيعة الجنسية ان النفس كمال بالقياس الى ان
الطبيعة الجسمية على الخروج به في المواقف وح تكون بوسط النوع وكونه اقرب الى الطبيعة الجسمية مستدركا وهو فاسد
على ان الكمي واما اشتراكه على النوع فلانها لفظ مشترك بين مبدأ الفعل كالتحريك ومبدأ القبول والانفعال كالاحمرار
وكلاهما معتبر في النفس وفي الاقتصار على احدهما مع انه احتمال بما سوء مدلول النفس استعمال المشترك في التعريف
وكذا في اعتبارهما معا وان الشيء انما يكون نفسا لكونه مبدأ الاثار ومحل النوع ولفظ النوع لا يدل
الا على الاول كلا لفظ الكمال ولا شك ان تعريف الشيء بما ينبئ عن جميع الجهات المعتبرة فيه يكون اولى في الجملة
فلما امكن تعريف النفس بامور السماوية والارضيات لم تعرف كل بما يختصها وكان ذكر اقرب الى الضبط وابعد
في المس فان قيل قد ذكروا ان للسماوات حياة وحركة وتعقلا كما في هذا الانسان وذلك ممر الليوانية
والانسانية فلما ذكر في الشفاء ان المراد بالحس منها ما يكون على طريق الانفعال وارتسام المثال وبالتعقل

ما يشارك العقل الهيولاني والعقل بالملكة وامر السماويات ليس كذلك ثم معنى قولهم يعني ان مقتضى
ما ذكروا من ان كل نفس مبدأ لآثار مخصوصة وان لكل نوع من الاجسام صورة نوعية من جوهر حال في المادة وان
البدن الانساني بهم جسما حاصلا مع نفس الناطقة يعني ان يكون في الانسان من مبدأ الفعل الكمالي ما
كذا في كل حيوان لحواسه وللغذي مبدأ الحركات والاحساسات وللغذي مبدأ التغذية والتنمية وتولد المثل لكن
ذكر في شرح الاشارات غيره ان ليس الامر كذلك بل المركب منها مثلا صورة معدنية تقتضي فعلها على حفظ
المواد المجتمعة من الاستحصاف المعتادة بكيفيتها المذكورة المعدة الى الانعكاس لاختلاف صورها الى المكتسبة المختلفة
ومنها مثلا صورة نباتية تقتضي بعنصرها المذكور جمع لغذاء لنوعها من الاستحصاف واضافتها الى
مواد المركب وترفيعها وجوه التغذية والانماء والتوالد ومنها مثلا صورة حسية تقتضي بعناصرها صدور عنها مع
الافعال الست والحفظ المذكور الحس والحركة الارادية ومنها مثلا صورة انسانية تقتضي بعناصرها صدور عنها مع
كليا النطق وما يتبعه وعندنا نعني بالنفس ما هو المبدأ عند المتكلمين لاختلاف انواع الاجسام واسناد الاثار اليها
يحتاج الى فصول موضوعة ومبادي مختلفة سوا اسمي النفس مثلا لادلة التسمية والسببية المعللة مثل ان البدن
واعضاءه الظاهرة والباطنة دائما في التبدل والتحلل والنفس بخلافها وان الانسان الصحيح العقل قد يعقل على البدن
واجزائه ولا يعقل كمال عن وجود واحد وامر مدرك ما هو البدن مثل ادراكه الى العلو والجلد واختلفت كلها
النزعتين في جعله النفس فصلا من الابار السارية في المتكل المحسوس وفصل الهواء وفصل الماء وفصل العناصر الاربعة
والحي والحيلة اي الشهوة والغضب وفصل الاخلاط الاربعة وفصل الدم وفصل نفس كل شخص مزاجا لحاصل وقيل
جزء لا يتجزى في الغلظ وكثير من المتكلمين على انها الاجزاء الاصلية العامة من اول العمر الى الغذ وكان مقدار من
قال من هذا البيكل المحفوظ والبنية المحسوسة اي البين من شانها ان يحس بها وجمهورهم على انها جسم مخالف بالماهية
للجسم الذي سولد منه الاعضاء نورا نيا علويا خفيف الذات ما قد في جواهر الاعضاء سار فيها سريان الماء والورد
في الورد والنار في الفحم لا بطريق الحلول والاتحاد ولا الحال بالمحل ولا الاعضاء صح واسعاله عنها الى عالم الارواح بموت
وفصل انها اجسام لطيفة متكونة في الغلب سارية في الاعضاء من طريق الشرايين الى العروق الغائرة او متكونة
في الدماغ ناقلة في الاعصاب الباسة منه الى جملة البدن واختار المحققون من العلاسوة والعدل الاسلام انها جوهر مجرد
وانه متعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف وتعلقه اولا بما ذكروا المتكلمون من الروح العلمي المتكون في جوف القلب
من بخار الدم اللطيف المتصعد منه بما يسري في جميع البدن فتعلق كل عضو منه بما يليه بتوسط من القوى المذكورة فيما
سبق اصح العلاقات بكونها مغايرة للاجسام بوجوه الاول ان المدرك للكليات اعني النفس موصوف بالمدرك للجزئيات
لانا نحكم بالكلي على الجزئي كقولنا هذا الجزء مركب والحاكم على الشيئين لا بد ان يكون متصورا لهما والمدرك للجزئيات جسم لانا
نعلم بالضرورة انا اذا اغمضنا اعيننا ثم فتحناها ادركنا ان ما كان مدركا بالبصر قبل الاغماض هو العضو الملموس لا غير
والانسان لما ذكر في الشفاء ان المراد بالحس منها ما يكون على طريق الانفعال وارتسام المثال وبالتعقل

العين واسطة وكل الاسباب في ان المدرك للكليات والجزئيات هو النفس لكن للكليات بالذات وللجزئيات بالآلات واذا لم يجعل العضو مدركا اصلا لا يلزم ان يكون الادراك برمته للانسان مدركا من على ما قيل ولكن دفعه بانه يستلزم اما انسلاب النفوس المجردة للحيوانات الاخر واما جعل احساساتها للقوى والاعضاء واحساسات الانسان للنفس بواسطتها مع القطع بعدم التعاوس العاقل ان كل احد منا يعلم قطعا ان المشار اليه بانا وهو هو النفس بصفاته ما دام حاضرا متكاملا وقائما وقاعدا وماسا وواقفا ونحو ذلك من خواص الاجسام والمتصف بخاصة الجسم جسم وقريب من ذلك يعلم ان للبدن ادراكات هي بعينها ادراكات المشار اليه بانا اعني النفس مثل ادراك حر النار وبرودة الجمد وحلاوة العسل وغير ذلك من المحسوسات فلو كانت النفس مجردة بل مقارنة للبدن امتنع ان يكون صفتها غير صفته والحوالة الى المشار اليه بانا وان كان هو النفس على الحقيقة لكن اما تشاركه الى البدن ايضا لشدة مابينهما من التعلق بحيث يصدق امر الاجسام كالقيام والقعود وكادراك المحسوسات عند تحلل المدرك بعض الاعضاء والقوى الا النفس بواسطتها فالمراد به البدن وليس معنى هذا الكلام انها نفس بتعلقها بالبدن واستوائها في احوال التعقل تحكم عليها بما هو من خواص الاجسام على ما فيه صاحب الصحائف لزم كونها في حالة الثالث انها لو كانت مجردة لكانت نسبتها الى جميع الابدان على السواء فلم تعلق ببدن دون بدن ولجز وعلى ادبر التعلق جاز ان تتعلق من بدن الى بدن وجميع القطع بان هذا الآن هو الذي كان بالامس وردوا بانا لم ان نسبتها الى الكل على السواء بل الكل بعض بدن لا على ما هو الواجب واعتذاله الا لكل النفس الناطقة بحسب استعداده الخاص الى اصل ما عنده الى الخامس الرابع المعلوم الظاهر من الكتاب والسنة يدل على انها بعد خراب البدن ومصنف بما هي من خواص الاجسام كالاحتراق في النار وغرقها عليها وكالتفرق حول الخانق وكونها في دماغ دماغ من نور في جوف قبور وانشال ذلك والاحتجاج في احتمال التاويل وكونها على طريق التمثل والخيال مما يمسك بها العاملون بخبر والمعتزلون عما منهم ان مجردة وما يغايرها للعدل بعد ذلك وقد يستدل بها لا دليل على تجردها فهو ان لا تكون مجردة لان الشيء اما ان يحل في البدن او في احد اجزائه او على العاشر الواسعة معارض بما لا دليل على كونها جسما او جسمانيا فهو ان لا تكون كذلك

احتجوا: اي العاملون بتجرد النفس بوجوه الاول انها لو كانت محلا للامور التي حصل لها في الماديات وكل ما هو كذلك يكون مجردا بالضرورة اما الصغرى فلان كونها محلا للامور المذكورة بداهة اما الكبرى فلان التعقل اما ان يكون بحلول الصورة وارتسامها او بحلول المثال وعن المادي لا يكون صورة للمادي مثالا والا لما جاز ذلك الامور وامتناع حلولها في المادة فهو ان من حيث انه معقول انما الواجب وان لم يمكن بحلوله بالكنه والجواهر المجردة وان لم تعلل بوجودها في الخارج اذ ربما تعلل الشيء وحكم بانه موجود او ليس بموجود لامتناع حلول صورة المجرد في المادي ومنها المعاني الكلية التي لا تتشخص بحسب تصورها الشركة كالانسانية المتناولة لزيد وعمرو وغيرهما بل تمتنع اشخاصها شيء من المقادير والاوضاع والكميات وغير ذلك مما لا ينفك عنه الشيء المادي في الخارج بل يجب ان يعاقبها جميع ذلك واللازم مما ليس كذلك في الخارج اعني الحال ان الحلول في المادي يستلزم الاتصاف شيء من المقادير والاوضاع و

الكميات

والكلية بما هي كذلك فلو لم تكن النفس مجردة لم تكن محلا للصور الكلية غافلها واللازم باطل ومنها المعاني الغير الانقسام كالوجود والوحدة والعلة وغير ذلك والا لكان كل معلول مركبا من اجزاء غير متناهية بالفعل وهو مجمع وبعد ذلك فالملط وسوء وجودها لانقسام حاصل لان الكثرة عبارة عن الوحدات واذا كان من المعلولات ما يوجد غير منقسم لزم ان يكون محل العاقل غير جسم بل مجردا لان الجسم والجسماني منقسم وانقسام المحال مستلزم لانقسام الحال فما يكون الحلول لذات المحل كحلول السواد والكم والتقدر في الجسم الملتصق بحسب حلول النقطة في الخط لثنائية والحلول الشكل في السطح لكونه داخلا له وامن اوكثر وكحلول المحاذاة في الجسم من حيث وجود جسم لغير على وضع ما منه وكحلول الوضع والاجزاء من حيث هو مجموع ومنها المعاني التي لا يمكن اجتماعها الا في الوجود دون الجسم كالتقدس وكون من الصور والاشكال فانها لا يمكن اجتماعها في العقل بل تصورها وحكم فيما بينها بامتناع الاجتماع في محل واحد من المواد الحارة حكما ضروريا هذا الوجه من الاحتجاج لكن لا يحل وجوها اربعة ما ان يعال لو كانت النفس جسما لكانت عاقلة للجزئيات او للكليات او للبسائط او للمتناقضات والجواب لا من هذا الاحتجاج على مقدمات غير مسلمة عند الخصم منها ان تعقل الشيء يكون بحلول صورة في العاقل لا بحد اضافة من العاقل والمعقول ومنها ان النفس لو لم تكن مجردة لكانت منقسمة ولم يجز ان تكون جوهرا وضعا غير منقسم كالجزء الذي لا يتجزأ ومنها ان الشيء اذا كان مجردا كانت صورته الادراكية مجردة تمتنع حلولها في المادي ولم يجز ان يكون حال في جسم عاقل لكنها اذا وجدت في الخارج كانت كذلك الشيء ومنها ان صورة الشيء اذا انقسمت بوضع ومقدار ولبعضه لحلولها في جسم كذلك كل الشيء ايضا مختصا مدركا فلم يجز ان يكون في ذاته غير مختص شيء من الاوضاع والكميات والمقادير ومنها ان الشيء اذا لم يقبل الانقسام كانت صورتها الحاصلة في العاقل كذلك فلم يجز ان يكون منقسما بانقسام المحل العاقل مع كون الشيء غير منقسم لذاته وللحلول في منقسم ومنها ان الشيء اذا كان غير منقسم امتنع اجتماعهما في محل كالسواد والبياض كانت الصورتان الحاصلتان منهما في الجوهر العاقل كذلك وقد سبق ان صورة الشيء قد تخالفه وكثير من الاحكام ومنها ان اجتماعهما في العاقل لا يجوز ان يكون بعد انقسام كل منهما بجزء منه ومنها ان انقسام المحل يستلزم انقسام الحال فيه لذاته فيمتنع حلول البسيط في العاقل الجسماني المنقسم البدن بناء على ما مر الرد الذي لا يتوى ولا يخفى ان بعض هذه المقدمات مما قامت على الخ الثاني اي وجوه الاحتجاج على تجرد النفس انها متصفة بصفة لا يوجد للماديات في كل ما هو كذلك يكون مجردا بالضرورة بيان الاول انها تدرك ذاتها والآتها وادراكاتها ولا شيء من العوى الجسمية كذلك في بيان الكبرى انه يمكن ان يحل وجوها احدها انا ندرك ذاتها والآتها والمدرك الجسماني ليس كذلك كالباصرة والصامعة واللوامس والخيال لانه انما تفعل بواسطة الآلة ولا يمكن بواسطة الآلة من الشيء وذاته والآلة وادراكاته وثانيها ان النفس لا تضعف والتعقل عند ضعف البدن واعضائه وقواه بل ربما يتخيل الانسان في سن الاختلاط يكون اجود تعقلا منه في سن النمو لما حصل له من التمرن على الادراكات واستحضار صور الادراكات وكل ما عند ذوي الافكار الموديه الى العلوم مع ضعف الدماغ بكثرة الحركات في عند كثرة سورة القوى

ثبت ع

البدنيه كالرياضات فلو كان تعقلها بالآت بدنيه لكانت تابعه لها في الضعف والكلال وثالثها انها لو كانت
من الماديات لوجبت كثره الافعال والحركات لان تلك القوى الجسمانيه تحكم التوجه والتعاكس ايضا فلا يصدر
الافعال عن القوى الجسمانيه لا تكون الا مع انفعال لموضوعاتها كتاثر الحواس عن المحسوسات والمدركه والمتخيله الا عضاء
عندك مكث غير ما في الحركه والانفعال لا تكون الا عن قاسر يتعبر بطبيعة المنفعل ويمنعه عن المقاومه وهو بين وبيم معترفون
بان الوجه الثلثه اعنه لا مرية بجوازان يدرك بعض الجسمانيات ادراكا تاما من غير توسطه اله وكذا
لا موآله لها في سائر الادراكات فان يكون كمال القوه الجسميه الفاعله متعلقه تقدر من الصحه والمزاج متى ضعف
البدن او بعضو لا يلحقه الاختلال او بتاخر اختلاله وان يكون حالها كخلاف حال سايرالقوى في الكلال والانفعال
الثالث القوه العاقله يعني لو كانت النفس الناطقه جوهرا ساريا في جسم او عرضا حالا فيه لزم ان تكون تعقلها لذلك
الجسم سواء كان تمام البدن او بعض اعضائه كالعقل والتخيل دايما او غير دايم اصلا واللازم باطل لان البدن او
اعضائه مما تعقل تارة وتغفل عنه اخرى بحكم الوجدان وجه اللزوم انه اما ان تكفي في تعقل ذلك الجسم حصوله للنفس
عند القوه العاقله او لا بل تتوقف على حصول صوره منه كادراك الامور الخارجه فان كان الاول لزم الاول لوجوب
وجود المحكم عند تمام العله كادراك النفس لذاتها ولصفاتها الحاصله لها لا بالمقايسه الى الغير كلوتها مدركه لانها
خلاف ما يكون حصولها للنفس بعد المقايسه الى الاشياء المغايره لها كلوتها مجرده عن المادة غير حاصله في الموضوع
فانها لا تدرك كما دايما بل حال القياسه فقط وان الثاني لزم الثاني لانه لو حصل لها تعقل ذلك الجسم في وقت دون وقت
ثان كان ذلك لحصول صوره لها تعقل لم تكن وقد فرضنا النفس مادته حاصله في ذلك الجسم لزم كون تلك الصوره
حاصله فيه لزم في مادته مجتمعا اجتماع صورتين شيء واحد اعني الصوره المستمره الوجود لذلك الجسم حال التعقل
والصوره المجرده التي تحصل له حال تعقل النفس اياه وذلك محال لان الصورتين متغايرتان صروره والاشخاص
المتحده الماهيه يمنع ان يتغايرا من غير تغاير المواد وما يجري مجراها وبيني هذا الاحتجاج على ان ليس الادراك مع واسطه
مخصوصه من المدرك والمدرك بل لابد من حصول صوره من المدرك عند المدرك والا لجاز ان لا تكون حصول الصوره
العينيه لذلك الجسم كافيا في تعقله ومع هذا الاحتياج الى انتزاع الصوره بل الى حصول شرائط تلك الاضافه المخصوصه
وايضا لا تماثل بين الصورتين لان المسرعه حاله في النفس وللاصله في الجسم بل في مادته ولو جعلنا مثلين من جهة
كونهما صورة لشيء واحد من غير اختلاف لافي كون احديهما مسرعه قائمه بالنفس والاخرى اصليه قائمه بالمادة فاجتماع
المثلين ايضا ممتنع من جهة ارتفاع التمانع على ما سبق ومنعنا الامتياز بان وان حصلا فاين شيء واحد لان والمسرعه
بواسطة النفس كخلاف الاصله على ان الجواب هما نعاد الجسم ونعاد المسرعه بالجسم نفسه وان ذلك كما يلزم لو
كان حلول النفس في ذلك الجسم حلول الوعاء في محله لا بطريق مداخلة الاجزاء ثم نعود انشر الى ان الافلاك
نفوسا مجرده لتعقل الكليات وفي صميمه لتعقل الجزئيات فلكيات المستديرة ليست طبيعيه تكون على
حاله منافره الى حاله ملائمه فلو كانت طبيعيه لزم في الوصول الى كل نقطه ان تكون مطلوبا بالطبع من حيث الحركه اليها

اليها ومهروبا عنها بالطبع من حيث الحركه عنها وهو محال ولا يلزم ذلك في الحركه المستقيمه لان الحركه الى النقطه التي هي مبدا
المبداء والمنتهى ليست لان الوصول اليها مطلوب بالطبع بل لان الوصول الى المطلوب بالطبع اعني الحصول في اخر الامكنه
بدون ذلك ولا كذلك حال المستديره اما فيما لا ينقطع عند تمام دوره فظاهر واما فيما ينقطع فلان المطلوب بالطبع
لو كان هو الوصول الى بعضه الانقطاع لكان مقتضى طبع كل جزء من اجزاء الجسم الواحد البسيط شيئا آخر وهو الحركه
مع ذلك الجزء عند الانقطاع ولكان معنى الطبع اشارة الطريق الاطول على الاقصر والاقصر لانها انما تكون على خلاف
الطبع فحيث الطبع لا قسر وعلى وفق القاسر فلا اختلاف في الحده والسرعه والبطوء فمعنى ان تكون ارادته مقرونة بالادراك
ولا تكفي ارتسامها وخصوصياتها بعمل كلي الى ان ينتهي الى الجزء والادراكات جزئيه كما سيجيء وذلك
على نظام واحد من غير انقطاع واختلاف كيف وقد لزوم على القوى الجسميه فان لابد لتلك الحركات من ارادات و
ادراكات جزئيه وقد مر ان ذلك لا يمكن الا بقوى جسمانيه وفي ارادات وتعقلات كليه وقد مر ان ذلك لا يكون الا للذات المجرده
فحسب ان المباشر لتحريك الافلاك قوى جسمانيه وفي محله النفوس الحيوانيه لابدانها وقوى مجرده وان ارادات عقليه
وتعقلات كليه وفي محله نفوسنا الناطقه واعترض بانه يسلم انحصار الحركه في الطبيعيه والقسريه والارادية وان التعقل الكلي
لا يكون الا للمجردات ولا الحركه الارادية الجسمانيات بانا لانم لزوم كون المطلوب بالطبع متروكا بالطبع لم لا يجوز ان يكون المطلوب
بالطبع هو الحركه لا شيء من الابون والاوضاع التي هي بها كما لو سلم ان العسر لا يكون الا على خلاف الطبع وان العاسر لا يكون
الا منشا لعدم نشاة الحركات وان الكلي من الاراده والادراك لا يصلح مبداء لخصوصيات الحركات لم لا يجوز ان تستند الحركات
الواقعه الى ارادات وادراكات كليه متعلقه بالارادة والادراك الكلي حركه على الاطلاق وخصوص كل شارالناس سنا
في الاشارات من ان المطلوب بالحركه الوضعيه لا يكون الا الوضع المعين وتمنع ان يكون موجودا لان الحاصل لا يطلب وان يكون
في الحركه العسر مدة جزئيا لان الحركه المتوجه الى مقطع عنده مطلوب ارادة الفلك كما ان يكون وضعا معينا منوطا
بها تزول عنه الارادة وسيجيء الله بالحركه والعمل الاعلى الكلية لان كل واحد من كل كلي فلو مع كلية يعين مقارنة عن سايره
اعاد ذلك الكلي واعلم ان المشهور من مذهب المشائين والمذكور في الكتب والشفا ان المحرك الفلكي هو جسم
مطبوع والمراد منه ما يعم النفوس والطوا ويصرح في الاشارات بان المحرك نفوس مجرده بمنزله نفوسنا الناطقه فعلى الاول
فلا يمكن ان يكون لكل فلك بعض مجرده من مبداء الاراده الكليه وبعض من مطبوع من مبدا الاراده الجزئيه ورد عليه الكلي
الجسماني فعلى هذا عالم مدبر واحد وان الجسم الواحد يمتنع ان يكون واسطة اعني ذا اوضاع متباينة بنفس هو آله لها بل
الاراداة الجزئيه بتوسط على ارادة كليه ومبدا معين وامور مجرده مدركة للمعقولات بلا آلة والجزئيات بحسب الفلك
وحركة الفلك بواسطة صوره النوعيه التي هي بها عساركما هو كائن هو نفسنا وابدانها بعينها والكلي ان مبدا نفوسنا
في النطفة حين يحصل تلك الصوره والعود نفسا المبحث الثاني في سبب ضبط من مبداء الفلاسفه الى ان المحسوس
الحيوانيه والانسانيه متماثله مجرده الماهيه واحكام الافعال والادراكات عائده الى خلاف الالات في هذا
لازم على العاملين بانهما اجسام والاجسام متماثله لاحكام الا بالعوارض واما العاملون بان المحسوس الانساني مجرد

السوال ٥

ذهب الجمهور منهم الى انها مجردة الماسة لما خلق الصفات والملكات لاحلاق والاجساد والادوات وذهب بعضهم
الى انها مخلوقة بالماسة تعلق انها حس بجميع انواع مخلوقة بحسب كل نوع افراد متنوعة الماسة مناسبة الاحوال بحسب ما يعرض الروح
العلوي المسمى بالطباع التام لذلك النوع وسببه ان يكون قوله على اللام الناس حادثة كحوادث الاجساد والصفات والعلوم
عرض الارواح صور تحدث مما تعارف عليها السلف وما كر منها احدث شارع الى هذا وذكر الامام في المطالب العالية
ان عند الفلاسفة هو المختار عندنا واما معنى ان يكون كل فرد منها مخالفا ما ماسة سائر الافراد حتى لا شركة لاحد في
الحقيقة فلم يقل قائل بصحة كما ذكره ابو البركات والمعتبر اجمع الجمهور بان ما يعقل من النفس ومحل حدا ما معنى واحد ظاهر
الجوهر المجرد المتعلق بالبدن والمدبر لماسة وهذا فتحت لان مجرد البحت مجرد واحد لا وجه الى وجوه النوعية
اذ المعاني الحسية ايضا كذلك كعقول الطوائف جسم حساس متحرك بالارادة وان ادعى ان هذا مقول في جواب ما سئل عن زيد
وان ماهية بعض هو متنوع بل ما يحاج الى جسم مميز جوهري وفي بحث ما يشارك في كونها نفوسا سائر فلو
تخالفت بحصول هيئة للكمالات في الركبات دون المجردات والمرات عند مسلم لون العنصر من الماسات دون الهيولى
ان المركب العقلي من الجنس والفصل الماسي والتوحد ولا مسلم الجميعة واصح الاخرون ان اختلاف النفوس في ذاتها
لو لم يكن لاختلاف صفاتها بل لاختلاف الاخرة والاحوال البدنية والاسباب الخارجة للكمالات الاستعدادية
حتى في احوال البدن والاستعدادات الخارجة معارف السوء والملكات والاخلاق من الرحمة والنفس والكرم والبخل والعفة والفجور
والكيس واللازم بطل اكثر اما يوجد الا مركبا لاف ذلك بل ما يوجد الا انسان الواحد ويدل مزاجه جدا وسوء مزاجه
الاقل احتمالا في ان يتداخل الاقل عشر الضعيف لجواز ان يكون ذلك لاسباب لم يطلع على تفاصيلها واستندوا

الازواج قبل ٥

بعض ان النفوس الانسانية سواء حدثت مجردة او مادية حادثة عندنا كلوبها انها الفاعلة المختارة واما الكلام في ان
حدوثها قبل البدن لعوده عزم جمع لقلة الاجساد بالمعاد عام او بعوده لعوده مع عدم ذكر الاطوار البدن ثم انشاء حلما آخر
انشاء الى اضداد النفس ولا دلالة في الحديث مع كونه خبر واحد على ان المراد بالازواج النفوس البشرية او الجواهر العلوية
ولا في الآية على ان المراد اعداد النفس او احداث علمها بالبدن اما الفلاسفة فمنهم من عمم قدمه لو جميع احدا منها
لو كانت حادثة لم تكن ابدية واللازم باطل بالاتفاق على سبيق وجه اللزوم ان كل حادث فامكان العدم طارئ
كونه مسبوقا بالعدم وقبول العدم ينافي الابدية لان ما دام الوجود فيها ينتفي ورجانه ان ارادة قابل للعدم
اللاحق فمنع الملزوم وان اريد الاعم فلا سلم دوام وجوده لدوام علته وثانيهما انها لو كانت حادثة لم يكن مجردة لما
لزم من ان كل حادث مسبوق بالمادة والدور ورد بمنع الملازمة فانها مرعى تقدير تمامه لا يفيد لزوم مادة كلها الحادث
بل كلها او بعضها وهذا لا ينافي كونه مجردا في ذاته ورد بمنع الشيعة الى انها حادثة لوجوه الاول انها لو كانت
قديمة لكانت فعل الله تعالى بالبدن معطلة ولا تعقل والطبيعة وجه اللزوم ما سبق وفي بطلان التناسخ ولا يلزم ذلك فيما
بعد المفارقة عن البدن لانها تكون ملتذة كمالاتها او متألمة بزوالها وجهالاتها فتكون في شغل شاغل وقد تسلم

ان لا تعقل في الطبيعة وان لم تعقل فعل البدن ادراكات وكمالات والا على تجسيم فزمان الترجيح لا تتصف بالكمال تتصور
فلا تكون معطلة الثاني انها مشروطة بمزاج خاص في البدن ما سبق بعض عائش بعض علمه لتمام الاستعداد في العالم
عموم الفيض من الله على الشروط بالحادث حادث بالضرورة فان قبل ندرم ان سعدم عند انعدام المزاج ضرورة
انتفاء الشروط ما نتفاء الشرط فلما يجوز ان يكون المزاج شرطا لحدوثها لا لابقائها كما في كسر من الحداد والصرف
جاز ان يكون الشرط هو المزاج بحلها بالبدن لا وجودها اثبات وهو العدم في اثبات المدعى لو كان كذلك قدمه
فاما ان يكون في الازل واحدة او متعددة لا سبيل الى الاول لانها بعد التعلق بالبدن اما ان يبقى على وحدتها وهو
محال وبزوال الواحد وحصول الكثرة وسوئيل بالحدوث فالى الثاني لان ما عداها اما مساوية او مخالفة كل في شخص والنوع
مستحيل مثلان والجسم لو اقتضى على سبيل الاطلاق والعوارض لما كان اختلاف العوارض لما كان عند تقابل
الواحد وهو النفس مع البدن ولا بدن في الازل لان المركبات العنصرية حادثة وفاقا ولو سلم والكلام في النفوس
المتعلقة ما لا بدان الحادثة لها كلا فتمايز بعضها في الازل بابدان عدمية لا يتصور الا ما لا سعال عنها الى هذه الابدان
وسوئيل وعدم سبق بطلانه على تجسيم النفس فان قيل لم لا يجوز ان يكون بعضها في الازل كما فيها كالشعور بعضها تاما
قلنا لان هذا انما يصور بعد التمايز لكون الحال في هذه صالحة للحال في تلك فيتعلل التمايز عند ذلك ورد بان هذا لو صح
لذكر لزم عدم تناهي ما بعد من ابدان الا ما لا يتناهى وانصاله لان الاشتغال الحادثة فلما ممنوع لجواز ان يكون
ما فضل لكل من خواصها البدن الا يوجد في الثاني واقبلها النفوس موجودا واعترض بوجهين احدهما الالام امتناع
بل وجه عدم قدم بعض النفوس والازل مر مستعمل منها الى آخر واجيب على سبيل التسامح كيف وعدم الوقوع في
امتناع التسامح مسلمة على صلوحه النفس كما سبق وفيه اما ثبات الحدوث على بطلان التسامح كان دورا فان قبل
لكن يمتنع تعلق النفس ابدان غير متناهية بالفعل وهو معنى بطلان التسامح بان يقول لو كان تعلق النفس بالجواهر
المتعلقة بعد البدن لما كانت معدة فعل عدم كل موجود بعد وجود كان التسامح صحيحا او باطلا قلنا اللازم ممنوع لجواز ان
يكون فعل بعد البدن معدة بعدم آخر معين وهلم جرا لا الى بداية فيكون وجوده معدا بعدم ما لا يتناهى من الاعدام
كل وهذا لا يخفى على من تأمل الكلام الذي على من تأمل ما يتعلق بالتسامح ان كل نفس تعلم بالضرورة ان امس مبدأ لما هي عليه
الان بدن معين والحس لا يدرك الا ما هو موجود الان فلا يدرك ما مضى من ابدانها فلا يمكن العلم بتناهيها
ولا بعدم تناهيها على التسامح ولئن سلم ان لكل بدن واحد النفس واحدة والاسعال بحسب احاد الابدان واحدا على سبيل الاجماع
على ما هو الحق على سبيل التبادل والانتقال من بدن الى آخر فلوجوه الاول ان النفس المتعلقة بهذا البدن كانت منتقلة
اليه من آخر لزم ان يكون كذلك من بدن الى آخر وهلم جرا والتسلسل محال والتذكر للصفات العلمية بتجدد الآلة التي
لا تختلف باختلاف البدن اللازم باطل على انا نعلم بالضرورة ان ما نعلمه بعد مفارقة هذا البدن بدن آخر لم يكن لنا علم به
الابدان الماكلة مساوية لعدد الابدان الحادثة لبطلان تعطل بعض النفوس واجتماع بعضها على التعلق

موجودا قائما وحالا ان يكون العالم بالفعل قائما بالعلم والمعلوم بالبسيط محل العلم قائما بالفعل فيمتنع ان يكون
بعضها محلا لبعض العلم او مستلزما علة فلا يكون شيء من الاشياء مدركا غايرا العالم والعلم واما يكون ذلك للصور الارتسامية
ويكون العالم هو المادة الصورة قال فصل وهو العاشر في امكان العدم وسواء اعتباري لا يقتضي وجود محل اجيب بان المراد
الامكان الاستعدادي الذي يجتمع مع وجود الشيء لا الامكان العام الاعتباري ورد هذا الدليل بانا لا نسلم ان وصول الامر
العدمي كالعلم الى بعض وجود محل العالم يجتمع مع المعقول ولو سلم فنمنع ان الحدوث ايضا يقتضي مادة ونكتفي الاعادة التي
يعني بها الفلسفي من غير طول فلم لا يكتفي عليها في وجود الاشياء ويكتفي بالعدم الاستعدادي من غير عرض ولا بد له من محل سواء
كان استعداد العقول امرا وجوديا او عدميا ثم استعداد بعض الجنس قد يكون اعدادا للمراتب لان بعض علة من البعد امتنع
بعد وجود معقولا اما استعداده سلمنا ان كل المراتب لان عدم وكل امور عدمية معقول بل غايته ان يعدم بينهما من العلاقة
وهو لا يقتضي العلل التحف الرابع للانزاع في ان مدرك الكلي من الانسان هو النفس واما مدرك الجزئيات على وجه كونها
جزئية فعند النفس وعند العلامة والحواس لنا وجوه الاول بالضرورة انا نشير الى كل احد نقوله انا وهو حكم النفس بالحكم من
افراد الانسان الكلي وليس هذا اللون عين هذا الطعم وان هذه الخاصية صورة زيد المحسوس الى غير ذلك
من الحكم على الجزئي الحسي او على الجزئيات والحاكم من الشيئين لا يدان مدركتان فالمدرك من الانسان بجميع الادراكات شيء واحد
الثاني ان لمس كل احد يصرف في بدنه الجزئي وسائر افعاله الجزئية وكذلك وقوعه على ادراك الكليات لان اي الطرفين بالنسبة
الى الحركة على السواء ولان كل عاقل يحدس بهذه البديهة ان كل ما هو مفهوم ومتصور بعينه الحاضر عنده ان كل احد يعلم
بالضرورة انه واحد بالعدد يسمع ويبصر فمدرك المفهوم الكلي ان كان موقوفا على ادراكات بعض الآلات ليست
النفس سوى ذلك الاحد نشير اليه كل احد بقوله انا فالمفهوم بان الانسان للباصرة والسمع للسامعة
ليس فعل هو واحد وهذا في التحقيق دعوى كون الضرورة ما هو ولم يكن الا بصار الذي هو باصرة والسمع للسامعة
للطائفة وكذا جميع الحواس الظاهرة والباطنة لما كانت آلة في محال هذه المعنى عوضت الافعال فيها كالانواع
الاربعة عن الاعضاء الالهية واللازم ما لحل بالتوسط ثم ادراك المحسوسات الظاهرة لو كان للمحسوس الخواص لما توقف على
حضور المحسوس عند الحاسة لان حال النفس واداكاتها لا يتفاوت بالبعد والحضور عنه لو كان المحل للنفس لامتنع ذلك
بما امكن محل دون الاوضاع والمقادير لامتناع ارتسامها في الجرد وبتسليم انه لا بد في الادراك من الارتسام فلو كان
لكن المعقول للعقل الجزئي لحصل الامتياز بين المتماثلين والتباين بين المختلفين اذا تخلف الامر الخارج عن مقتضى امر يقتضي تساوي
في جميع الوجوه الاولى احدهما على يمين الربع والاخر على يساره مثلا اذ ليس اعتبار يهما بالماهية لوازمها وعوارضها
فلعدم الشكل والتسوية والساعة عن ذلك لو جاز التساوي في هذا المحل وليس المحل الخارج لان العروض انما لا يوجد
في الخارج فمحل الادراكي والجرد لا يصلح محلا لذلك فمحل الآلة الحسية ولا يخفى انا اذا اضفنا الى الحسيات
الالهية ادراكات الجزئيات والمدرك هو النفس على ما مر رد ما ذهب اليه المتأخرون من الحكماء ان مع وقوع الواسطة وظهر الجواب عن قولهم
الا تعلق ادراكات الانسان من الحيوانات بمدرك المحسوسات فلو كان المدرك هو النفس المجردة كما في الانسان لما

هو عنهما بنوبة كالتطلع على الاعداء والطوارق والمشي على الماء وحفظ صوتها المعصوم عن كثير من الآفات واما الجن والشياطين [illegible]
بعض الناس [illegible] على [illegible] والبركات وما شاكل ذلك قوله ولا يمتنع ان يكتسبوا اشارة الى [illegible]
المدبر [illegible] الملائكة والجن والشياطين لما كانت اجساما [illegible] من العناصر يجب ان يكون [illegible] يتشكل بشكل سائر المركبات والاحجار ان
يكون [illegible]
[illegible]
[illegible] والدخول في المنافذ الضيقة وايضا لو كانوا من المركبات
المزاجية لكانت لهم صورة [illegible] واحدة [illegible] ولا يتصور تشكل بالاشكال المختلفة [illegible]
مع [illegible] على [illegible] والاحوال [illegible]
والارادة [illegible] الكشف [illegible]
[illegible]
[illegible] والاحوال [illegible]
[illegible]
[illegible] الحكماء [illegible]
والكبر [illegible] قوله [illegible]
[illegible] والاجسام [illegible]
والاوضاع [illegible]
[illegible]
وهذا العالم الحسي [illegible] العالم العقلي [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] قوله المقصد

المقصد الخامس في الإلهيات

اى المباحث المتعلقة بذات الله تعالى وتنزيهاته وصفاته وما يجوز عليه
وما لا يجوز وافعاله واسمائه فلا جرم جعل المقصد ستة فصول يشتمل الاول منها على تقرير الادلة على وجود الواجب وعلى
بحث ان ذاته هل تخالف سائر الذوات في [illegible] اثبات الواجب عند الحكماء انه لا شك في وجود موجود
فان كان واجبا فهو المرام وان كان ممكنا فلا بد له من علة ترجح وجوده وننقل الكلام اليها فاما ان يلزم الدور او التسلسل
وهما محال او ينتهي الى الواجب وهو المط وعند المتكلمين انه قد ثبت حدوث العالم او لا شك في وجود حادث وكل
حادث فله بالضرورة محدث فاما ان يدور او يتسلسل وهو محال واما ان ينتهي الى قديم لا يفتقر الى سبب اصلا و
هو المراد بالواجب فكلا الطريقين مبني على امتناع وجود الممكن او الحادث بلا موجد وعلى استحالة الدور والتسلسل
والمتكلمون لما لم يقولوا بقدم شيء من الممكنات كان ابطال العدم اثباتا للواجب فلا يرد عليهم ما جوزه الحكماء من تعاقب
الحوادث من غير بداية كالحركات والاوضاع الفلكية اما اولا فلما مر في مسئلة حدوث العالم واما ثانيا فلان ذلك
انما هو في المعدات دون العلل الموجدة التي لا بد من وجودها مع وجود المعلول وتوهم بعضهم انه يمكن الاستدلال على وجود الواجب بحيث
لا يتوقف على امتناع الترجيح بلا مرجح بان يقال لا بد ان يكون في الموجودات موجود لا يفتقر الى الغير دفعا
للدور والتسلسل ولا معنى للواجب سوى هذا وفيه نظر لان مجرد الاستغناء عن الغير لا يقتضي الوجوب و
امتناع العدم الا بعد ابطال الترجيح بلا مرجح والا جاز ان يكون المستغني عن الغير يوجد تارة ويعدم اخرى
من غير ان يكون ذلك الوجود والعدم لذاته ولا لغيره بل لمجرد الاتفاق ومنهم من توهم صحة الاستدلال بحيث
لا يفتقر الى ابطال الدور والتسلسل وذلك من وجوه الاول انه لو لم يكن في الموجود واجب لكانت باسرها ممكنة فيلزم
وجود الممكنات باسرها بلا موجد وهو محال وفيه نظر لان وجود الممكن من ذاته انما يلزم لو لم يكن كل ممكن مستندا الى ممكن
لا الى نهاية وهذا معنى التسلسل فان اريد مجموع الممكنات من حيث هي فلا بد من بيان ان علتها ليست نفسها ولا
جزءها بل خارجا عنها وذلك مراد به ابطال التسلسل وهذا بعينه الوجه الثاني المشتمل على ابطال التسلسل وهو ان مجموع
الممكنات [illegible] لا يخرج [illegible] ممكن [illegible] وكل ممكن فله بالضرورة فاعل مستقل اي مستجمع
لجميع شرائط التأثير وفاعل مجموع الممكنات لا يجوز ان يكون نفسه وهو ظاهر ولا كل جزء منه والا لزم توارد العلل المستقلة على
معلول واحد مع لزوم كون الشيء علة لنفسه ولعلله لان المستقل بعلية المركب يجب ان يكون علة لكل من اجزائه [illegible]
من الاجزاء بعلية اخرى بطل الاستقلال ولا بعض الاجزاء منه اما اولا فلانه يلزم ان يكون علة لنفسه ولعلله على
ما مر واما ثانيا فلانه معلول الجزء الاخر لانه لما قدر ان كل جزء فرض فهو ممكن مستند الى ممكن آخر فلا يكون مستقلا
بالفاعلية واما ثالثا فلان كل جزء فرض كونه مستقلا بالفاعلية فليس المجموع بعلية اولى بذلك لكونه اقدم واكثر تأثيرا و
اقل احتياجا فلا يتعين شيء من ذلك الاجزاء لذلك فتعين كون المستقل بالفاعلية بمجموع الممكنات خارجا عنها
والخارج عن مجموع الممكنات يكون واجبا واجيب بان هذا اول الادلة المذكورة لابطال التسلسل وقد مر
الكلام فيه تقريرا واعتراضا وجوابا فلا حاجة الى الاعادة الوجه الثالث مجموع الممكنات ممكن وكل ممكن

فلم علة يجب بوجوده لان الممكن مالم يجب لم يوجد فلم يوجد على تقدير والعلة التي يجب بوجودها وجود المجموع المركب من الممكنات
الصرفة لا يخلو ان يكون بعضها من جملتها لان كل بعض يوصف فلم علة نعم بوجودها فلا يصح وجوب الوجود بالنظر الى
مجرد وجوده فتعين ان يكون خارجا عنها وهو الواجب وبهذا خلاف المجموع المفروض من الواجب الممكنات
قال بعضهم انما الواجب بحث يغني للعلية ويصح الوجوب بالنظر اليه ولما كان وجوب الوجود في قوة امتناع
العدم كان لهذا تقرير آخر وهو انه لابد للمجموع الممكنات من فاعل مستقل يمتنع عدمها بالنظر الى وجوده ولا شيء من افراد
المجموع كذلك ولا شيء من المجموع وينتج عدم الوجه الرابع ان العلة التامة للحادث المقارن لما آن حدوثه ضروري امتناع خلف
المعلول عن العلة وتقدمه عليها لو لم يكن واجبا او مشتملا عليه لزم المحال لانها لو كانت ممكنة بنفسها فاما ان يكون لها تمام
خارج ولا يكون تاما لاحتياج الحادث الى ذلك العلة الخارجة ايضا وقد فرضنا انها تامة هف واما ان يكون لها تمام
خارج وح اما ان يمتنع وجود ما قبل ذلك الحادث فيلزم الانقلاب من الامتناع الذاتي الى الامكان واما ان يمكن
فيكون اختصاصها بالزمان المعين رجحانا بلا مرجح وقد نظر آما اولا فلان الطرف الان يتعلق بوجود العلة فلا يتم على
تقدير الامتناع لزوم الانقلاب وان يتعلق بالامتناع والامكان فلا يتم على تقدير الامكان لزوم الترجيح بلا مرجح وقد
سبق مثل ذلك في دفع ما توهم من امتناع الحادث في الازل لم امكانه وآما ثانيا فلان ما ذكر مشترك الالزام كما انه
في العلة المسلمة على الوجوب وكذا في العلة التامة التي يكون بعض الواجب لكن بالنظر الى وجود الحادث وقوله

الوجه الثاني قد سبقت الدلالة على وجود الصانع بالبراهين وههنا سر الى وجوه اقناعية والى كونها من الآيات
التي لم يكلف فيها احد ممن بعد به مدا للجهود في اثبات ما هو موضع المطالب العالية بيان ذلك انه لا يشك في وجود
عالم الاجسام من الافلاك والكواكب والعناصر والمركبات المعدنية والنباتية والانسانية والحيوانية وفي اوصاف
صفات لها واحوال وعدم الاستدلال بدوامها وصفاتها لامكانها وحدوثها على وجود صانع قديم قادر حكيم
فعال لما يريد طرق هي اشرف الطرق واشيرها اليها في اكثر من ثمانين موضعا من كتابه العزيز كقوله تعالى في خلق
السموات والارض والاختلاف الليل والنهار والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس وقوله ومن آياته
الليل والنهار والشمس والقمر والنجوم مسخرات بامره وكقوله الم تر ان الله سخر لكم ما في السماوات
والارض واختلاف السنتكم والوانكم الى غير ذلك من مواضع الارشاد الى الاستدلال بالعالم الاعلى من الافلاك
والكواكب وكاتها واوضاعها والاحوال المتعلقة بها وبالعالم الاسفل من طبقات العناصر وغرائب مزاجها
الآثار العلوية والسفلية واحوال الحادث والنبات والحيوانات لاسيما الانسان وما اودع بدنه مما شهد به
علم التشريح وروحه ما ذكر في علم النفس مبني الكل على ان افتقار الممكن الى الموجد والحادث الى المحدث امر
يشهد به العقل وان فاعل العجائب على الوجه الاوفق الاصلح لا يكون الا قادرا حكيما قال سلمنا
ذلك لكن لم لا يجوز ان يكون ذلك الصانع جوهرا روحانيا من جملة الممكنات دون الواجب بقي ما يوكد به من

ذلك واما ان يكون بعضها فلزم الترجيح بلا مرجح لان المقتضي للمقدورية ذات الاله والمقدورية امكان الممكن فنسبة الممكنات
الى الالهين المفروضين على السوية من غير رجحان لا تعالى بجوز ان لا يقع مثل هذا المقدور للزوم المحال او يقع
بهما جميعا لا بكل منهما للزوم المحال لانا نقول الاول باطل للزوم ترجيح بلا مرجح والثاني للمانع من وقوعه بالاخر يلزم من عدم وقوعه بهما وقوعه بهما وكذا الثالث لان القدرة بالاستقلال كل منهما ما لقدرة والارادة الوجه الثاني
لو وجد الهان بصفات الالوهية فاذا اراد احدهما احركه الجسم مثلا فاما ان يمكن الاخر من ارادة ضده او لا
والكل ممتنع اما الاول فلانه لو فرض تعلق ارادته بذلك الضد فاما ان يقع مراد هما وهو ممتنع لاستلزامه اجتماع الضدين
او لا يقع مراد واحد منهما وهو ممتنع لاستلزامه عجز الالهين الموصوفين بكمال القدرة على ما هو المفروض ولاستلزامه
ارتفاع الضدين المفروض امتناعهما على المحل عنهما كحركة جسم وسكونه في زمان معين او يقع مراد احدهما دون
الاخر فهو ممتنع لاستلزام الترجيح بلا مرجح وعجز من قرض قادرا حتى لم يقع مراده واما الثاني فلانه يستلزم عجز الاخر
حيث لم يقدر على ما هو ممكن في نفسه اعني ارادة الضد والمقدور كما بينه سوى من فانها ربما تمنع وتعال للام ان يخالف
احدهما للاخر وارادة ضده ارادة ممكنة حتى يكون عدم القدرة عليها عجزا وكل لان الممكن في نفسه ربما يصير ممتنعا
بحسب شرط كون الجسم في هذا الحيز حال كونه في حيز آخر والجواب ان الممكن في زمان ممكن على كل حال ضرورة امتناع
الانقلاب والمتنع فيما ذكرتم من تحيز الجسم هو الاجتماع اعني كونه في ان واحد في حيزين فكل منهما يمتنع اجتماع
الاراءتين وهو لا ينافي امكان كل منهما فسلمنا ان لزوم المحال انما هو من وجود الالهين فلم لا يجوز ان يكون كل
منهما عالما بوجه المصالح والمفاسد قادرا على المصلحي احد الضدين امتنع ارادة الاخر قلنا لو سلم كون الارادة
مانعة للصلحي بوضع الكلام فيما اذا استوت في الصدين وجوه المصالح قال سلمنا فلم لا يجوز ان يكون كل من
المقدورين قادرا عليه ضرورة امتناع ايجاد الموجود فلم ما لا يصلح للالوهية قلنا عدم القدرة بناء
على عدم القدرة ليس عجزا بل كمالا للقدرين بخلاف عدم القدرة بناء على هذا الغير طرق القدرة عليه فانه عجز بتغير الغير اياه
وهذا البرهان يسمى برهان التمانع وآليه الاشارة بقوله تع ولو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا قال ابو بكر الباقلاني
عدم التكوين مقدوره انه لو تعدد الاله لم يكونا السماء والارض لان تكونهما اما بمجموع القدرتين او بكل منهما او بالكل
والكل باطل اما الاول فلان من شان الاله كمال القدرة واما الاخيران فلما مر وان اريد بالفساد الخروج عما
عليه من النظام المقدر فانه لو تعدد الاله لكان منهما التنازع والتغالب وقد صرح كل عن صنع الاخر بحكم الاول
الحادث فلم حصل من ايجاد العالم هذا الالتيام الذي باعتباره صار الكل بمنزلة شخص واحد وحصل الانتظام الذي
بقاء الانواع وترتب الآثار **الوجه السادس** لو وجد الهان فان اتفقا على ايجاد كل مقدور لزم التوارد
وان اختلفا لزم مفاسد التمانع اعني عجز هما او عجز احدهما مع الترجيح بلا مرجح **الوجه السابع** لو تعدد الاله
فغايته التمانع لا الجواز ان يكون من لوازم الالهية ضرورة استحالة الصوارف فيحتمل مقارنتها لبعض الاشخاص
فيلزم جواز وحدة الاثنين وهو ممتنع **الوجه الثامن** ان الواحد كاف والدليل على الثاني فيجب نفيه والازم محال

لا يخفى مثل كون كل موجود نبصره اليوم غير الذى كان بالامس ونحو ذلك بان يقال كان الله تعالى في الازل ولا دليل ح
يجب بان المراد هنا الدليل الذى عليه يجب علينا نصبه ولنا دليل على وجوده في الازل وقد يجاب بان المراد هنا لا يمكن ان
يقوم عليه دليل يجب نصبه وانه الواجد فقام عليه الدليل في هذا الزمان وان لم يكن في الازل بخلاف الشريك فانه لو كان عليه دليل
فانما ازلي وهو باطل لانه لا يلزم اضافته الى المؤثر بل لا يجوز عند المتكلمين وانما حادث وهو لا يستدعي موثرا ثانيا وانما
ضعفه بل ضعف هذا الوجه الخامس الوجه التاسع انه لا اولوية لعدد دون عدد فلو تعدد لم ينحصر في عدد واللازم باطل
لما سبق من الدلالة على ما هي كلها داخل تحت الوجود وقد سبق ضعفه الوجه العاشر ان بعثة الانبياء وصدقهم بالادلة
المعجزات لا توقف على الوحدانية فيجوز التمسك بالادلة السمعية كاجماع الامة على الدعوة الى التوحيد ونفي الشريك وكالنصوص
القطعية من كتاب الله تعالى على ذلك وما قيل ان التعدد يستلزم الامكان لما عرفت من ادلة التوحيد ومالم يعرف ان الله تعالى
واجب الوجود خارج عن جميع الممكنات لم يتم اثبات البعثة والرسالة ليس بشئ لان غايته استلزام الوجوب الوجوه
لا استلزام معرفته معرفتها فضلا عن التوقف ومنشاء الغلط عدم التفرقة بين ثبوت الشئ والعلم به قوله حاصله ضعفه
التوحيد اعتقاد عدم الشريك في الالوهية وخواصها ولا نزاع لاهل الاسلام في ان مدبر العالم وخالق الاجسام واستحقاق
العبادة وقدم ما يقوم بنفسه كلها من الجواهر وبمعنى القدم بمعنى عدم المسبوقية بالعدم واما بمعنى عدم المسبوقية بالغير فهو
نفس الالوهية ووجوب الوجود ونحن انما نقول بالصفات القديمة دون الذوات ومع ذلك لا نجعل الصفة
غير الذات والمعتزلة انما يقولون بخلق العباد لافعالهم دون غيرها من الاعراض والاجسام نعم نعويضهم مدبر شطر من
حوادث العالم وهو الشرور والقبائح الى الشيطان على خلاف مشيته ايضا وان كان باقداره وتمكينه خطب صعب واصبح
منه قول الفلاسفة بعدم العقول والنفوس وبعض الاجسام ونعويض تدبير عالم العناصر اليها والى الافلاك لنوع
التوحيد عندهم الى وحدة الواجب لذاته لا غير فالمعتزلة انما يتأتى لهم في نفي تعدد القديم واهل السنة في نفي تعدد الخالق
والكل متفقون على نفي تعدد الواجب المستحق للعبادة والموجد للجسم واما المشركون فمنهم الثنوية القائلون بان العالم اصله نوران
هو مبداء الخيرات فظلمة هو مبداء الشرور ومنهم المجوس القائلون بان مبداء الخيرات يزدان ومبداء الشرور اهرمن
واختلفوا في ان اهرمن ايضا قديم او حادث من يزدان وشبهتهم انه لو كان مبداء الخير والشر واحدا لزم كون الواحد خيرا
وشريرا وهو محال والجواب منع اللزوم ان اريد بالخير من حيث خيره وبالشرير من حيث شره ومنع استحالة اللازم
ان اريد فاعل الخير وخالق الشر في الجملة عامة الاحرار لا يصح اطلاق الشرير لنظون فيمن علم شره وعورض بان الخيران اقدر
على دفع الشر منه والشر ورضاه وان قدر ولم يفعل فشرير وان جعل ابقاؤه لحكمة راجحة من الحكم والمصالح الخفية كما ربما يظن
في خلق ابليس وذريته واقدار وتمكينه من الاغواء فعل بعض خلقه السرور والقبائح ايضا كذلك فلا يكون شرا وسفها وانهم
عبدة الملائكة وعبدة الكواكب وعبدة الاصنام اما الكواكب فيمكن انهم اعتقدوا كونها موثرة في عالم العناصر مدبرة لامور
قدرها بازمان شفعاء للعباد عند الله مقربة اياهم اليه تعالى واما الاصنام فلما مر في ان العاقل لا يعتقد فيها شيئا من ذلك
قال الامام فلهم في ذلك تأويلات باطلة الاول انها صور ارواح بدبر امرهم ومعنى باصلاح حالهم على ما سبق الثاني انها صور

الملائكة خ

صور الكواكب التي الهامه سبحانه العالم فرتبوا كلا منها بما يليق بكل الكواكب الثالث ان الاوثان والصنائع التي
العبوية الاثار لا يوجد الا احيانا من ارمنة متطاولة وجدا فعلوا في ذلك الوقت طلسما مطلوب خاص يعطونه ويرجعون
اليه عند طلبه الرابع انهم اعتقدوا ان الله تعالى جسم على احسن ما يكون من الصور وكذا الملائكة فاتخذوا صورا مثلها في كبرها
وتزيينها وعبدوا لذلك الخامس انه للامات منهم من هو كامل المرتبة عند الله تعالى اتخذوا له تمثالا على صورته وعظموه
تقربا الى الله تعالى وتوسلا ومنهم اليهود القائلون بان عزيرا ابن الله تعالى لما احياه الله تعالى بعد موته وكان يقرأ التوراة
عن ظهر قلبه ومنهم النصارى القائلون بان المسيح ابن الله حسب ولد بلا اب وورد في الانجيل ذكر ما يلفظ الاب و
الابن والجواب انه لو صح النقل من غير تحريف فمعنى الابوة الربوبية وكونه المبداء والمرجع ومعنى البنوة الوجه
الى جناب الحق بالكلية كابن السبيل او قصد التشريف والاكرام ولهذا يقال في لا تجعل مسكني كالكنيسة الى اصحاب
الى ابي وابيكم والهي والهكم وبالجملة معنى الشركة في الالوهية باطل عقلا وشرعا وفي استحقاق العبادة شرعا وما امروا
الا ليعبدوا الها واحدا لا اله الا هو سبحانه وتعالى عما يشركون قوله المبحث الثاني الواجب ليس بجسم لان كل جسم مركب
من اجزاء عقلية هي الجنس والفصل ووجوده هي الهيولى والصورة والجواهر الفرده ومقدارية هي الاعراض وكل
مركب محتاج الى جزئه ولا شئ من المحتاج بواجب وليس بعرض لان كل عرض محتاج الى محل يقومه اذ لا معنى لموجود
ذلك لا الجوهر لان معنى الجوهر ممكن مستغن عن المحل او ماهية اذا وجدت كانت لا في موضوع فيكون وجوده زائدا
عليه والواجب ليس كذلك على ما سيجئ ولا مكان وجهة لان المكان اسم للسطح الباطن من الحاوي الماس للسطح الظاهر من المحوي وللفراغ الذي يشغله الجسم والجهة اسم لمبهى ما غدا الاشارة ومقصد الحركة فلا يكونان الا للجسم
والجسماني والواجب ليس كذلك والمتكلمين خصوصا المعتزلة منهم في هذه التنزيهات مسلكان احدهما نفي الجوهر
والعرضية ان الجوهر اسم لما تركب منه الشئ والعرض لما يستحيل بقاؤه وان كان يصح في الشاهد ان كل جوهر قائم
بنفسه وكل قائم بنفسه جوهر وكل عرض قائم بالغير وكل عالم بالغير عرض الا ان اطلاق الاسم ليس من هذه الجهة بل من
جهة ما ذكرنا بدلالة اللغة مثلا يقال فلان يحري على جوهره الشريف اي اصله وهذا الثوب جوهري اي محكم الاصل
جيد الصنف وهذا الامر عارض اي يزول ويخص لعلمان احد اي معنى لا قرار له ولا دوام ومنه العارض للسحاب
ومن بينها لا يجعلون الصفات القائمة بذات الله تعالى اعراضا وفي نفي الجسمية وجوه الاول ان كل جسم حادث
لما سبق الثاني ان كل جسم متحيز بالضرورة فالواجب ليس كذلك لما سيأتي الثالث لو كان الواجب جسما
فاما ان يتصف بجميع صفات الاجسام فيلزم اجتماع الضدين كالحركة والسكون ونحوهما واما ان لا يتصف
بشئ فيلزم اما بعض لوازم الجسم مع ان الضدين قد يكونان بحيث يسع خلو الجسم عنهما واما ان يتصف ببعض
دون البعض فيلزم احتياج الواجب في صفاته الى كل وكل مخصص ويلزم الترجيح بلا مرجح ان كان لا لمخصص
الرابع انه لو كان جسما فكان متناهيا بما هو مقرر في ما بين الابعاد فيكون مشكلا لان الشكل عبارة عن هيئة احاطة النهاية
بالجسم وح اما ان يكون على جميع الاشكال وهو محال او على البعض دون البعض لمخصص ويلزم الاحتياج او لا لمخصص فيلزم

وليس خ

المرجح بلامرجح لا يقال يشكل هذا وارد في اضافات الواجب بصفاته دون اضدادها لانا نقول صفاته صفات كمال يتصف بها لذاته واضدادها صفات نقصان يبرء عنها لذاته بخلاف الاضداد والموارد متساوية الاقدام وفي نفي الحيز والجهة وجوه الاول لو كان الواجب متحيزا لزم قدم الحيز ضرورة امتناع المتحيز بدون الحيز اللازم بالقسم من حدوث ما سوى الواجب وصفاته الثاني لو كان في مكان لكان محتاجا اليه ضرورة والمحتاج الى الغير ممكن ملزم امكان الواجب وكمال المكان مستغنيا عنه لامكان الخلاء والمستغني عن الواجب يكون مستغنيا عما سواه بطل الاول فكون واجبا والمفوض ان الواجب هو الممكن لا المكان وهبي الوجهين على بان الحيز موجود لا متوهم لان لو كان الواجب في حيز وجهة فاما ان يكون في جميع الاحياز والجهات فيلزم تداخل المتحيزات وهي لطه الواجب لما ينبغي كما ان واما ان يكون في البعض دون البعض فان كان لمخصص لزم الاحتياج والا لزم الترجيح بلامرجح قوله واما المخالفون اي والجسم يجري الموجود مخالف للعرف واللغة ولما اشتهر من الاصطلاحات لكن اطلاق الجوهر بمعنى الموجود القايم بنفسه بمعنى الذات والحقيقة اصطلاح سايغ فمابين الحكماء ومن بهما يقع في كلام بعضهم اطلاق الجوهر على الواجب في كلام ابن كرام انه قايم بذاته اخرى الذات اخرى الجوهر ومع هذا فلا ينبغي ان يحمل على ذلك لما على ظلان الجسم عليه بمعنى الموجود واما كما ظهر اذ الشارع واما عقلا فلابهامه باعلمه المحسة من كونه جسما بالمعنى المشهور وبما علمه النصارى من انه جوهر واحد ثلثة اقانيم على ما سمي واما القائلون بعدمه الجسمية والحيز والجهة فقد بنوا مذهبهم على قضايا وهمية كاذبة بسبب انها وعلى ظواهر ايات واحاديث يشعر بها اما الاول كقولهم كل موجود اما جسم او حال فيه والواجب يمتنع ان يكون حالا في الجسم لامتناع احتياجه فمعاين ان يكون جسما وكقولهم كل موجود اما متحيز او حال في المتحيز ويتعين كونه متحيزا لما مر وكقولهم الواجب اما متصل بالعالم او منفصل عنه واما ما كان يكون في جهة منه وكقولهم الواجب اما داخل في العالم فيكون متحيزا او خارج فيكون في جهة منه وتترعون في صحة هذه المنفصلات وتمام الحصار بالضرورة والجواب المنع كيف وليس تركيبها عن الشيء ونقيضه او المساوي لنقيضه وانطبق العقلا على خلافها وعلى ان الموجود اما جسم او حساني وليس بجسم ولا حساني وكذا باقي القسمين المذكورين والجزم بالانحصار في القسمين انما يومن الاحكام الكاذبة للوهم ودعوى الضرورة مبنية على العناد والمكابرة او على ان الوهميات كثيرا ما يشتبه بالاوليات ولهذا ترى كثيرا من الجهال يقولون بالله ان الله في كل مكان ويقولون ان الله الرحمن على العرش استوى اليه يصعد الكلم الطيب والعمل يبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام فوق ايديهم والتصنع على عيني تجري على مدى والسموات مطويات بيمينه باحسرتا على ما فرطت في جنب الله الى غير ذلك وكقولهم عدم الوجدان يدل على العدم فانه اشارت الى السماء فلم ينكر عليها وحكم باسلامها وكقولهم ان الله ينزل الى سماء الدنيا الحديث ان الله خلق ادم على صورته ان الجبار يضع قدمه في النار انه يضحك الى اوليائه حتى سرورا جزاء الى العدد ونحو ذلك والجواب انها ظنيات سمعية لمعارضة ظنيات عقلية قطعية منها ليست على ظواهرها ويفوض العلم بمعانيها الى الله تبع مع احتمال وجيها جريا على الطريق الاسلم الموافق للوقوف على الا الله في قوله تع وما يعلم تاويله الا الله او باول تاويلات مناسبة موافقة لما عليه الاول على ما ذكر في كتب التفسير وشروح الحديث سلوكا للطريق الاحكم الموافق للعطف في الا الله والراسخون

في العلم فان يشكل ان الكلام الدال على نفي الحيز والجهة فاما بال الكتب السماوية والاحاديث النبوية مشحونة بما يوهم ذلك في مواضع لا تحصى بثبوت في كل من غير ان يقع في موضع منها تصريح بنفي ذلك وتحصيل كما كررت الدلالة على وجود الصانع من نعامه التاكيد والتحصيل لما تقرر في فطرة العقلا مع اختلاف الاديان والاوامر للتوجه الى العلو عند الدعاء ورفع الايدي الى السماء وايجاب اتيان ما كان لتنزيه عن الجهة مما يقصر عنه عقول العقلاء العامة حتى يكادوا يحرمون نفي الجهة كان الكل في خطاياهم والاقرب الى اصطلاحهم والابس بدعوتهم الى الحق ما يكون ظاهرا في الشبيه وكون الصانع في اشرف الجهات مع منها وقعة على التنزيه المطلق عما هو من سمات الحدوث وتوجه العقلاء الى السماء ليس من جهة اعتقادهم انه في السماء بل من جهة ان السماء قبلة الدعاء او منها ينزل البركات والخيرات وهبوط الانوار ونزول الاقطار

قوله تنبيه ثبت ان الواجب ليس بجسم ظهر ان لا يتصف بشيء من الكيفيات المحسوسة بالحواس الظاهرة او الباطنة مثل الصورة واللون والطعم والرايحة واللذة والالم والفرح والغم والغضب ونحو ذلك اذ لا يقبل شيء منها الا ما يخص الاجسام وان كان البعض منها مختصا بذوات الانفس ولان البعض منها تغيرات وانفعالات وهي على الله يتعالى محال وايضا اللذة العقلية لان كمالا ادراكا ملايمة هو مدرك لها فيتبع بها واعترض بانه ان اريد ان الحالة التي تسمى اللذة هي نفس ادراك الملايم فمعلوم وان اريد انها حاصلة البتة عند ادراك الملايم فربما يخص ذلك بادراكنا ودون ادراكه فانها مختلفان قطعا واعلم ان بعض القدماء بالغوا في الامر حتى امتنعوا عن اطلاق اسم الشيء بل العالم والقادر وغيرهما على الله تعالى زعما منهم انه يوجب اثبات المثل له وليس كذلك لان المانع انما يلزم لو كان المعنى المشترك بينه وبين غيره فيهما على السواء ولا تساوي بين شيئين وشيئية غيره ولا بين علمه وعلم غيره وكذا جميع الصفات واسوء من ذلك امتناع اطلاق اسم الموجود عليه واما الامتناع عن اطلاق الماهية مذهب كثير من المتكلمين لان ما هو الجنس يقال ما هذا الشيء اي من اي جنس هو قالوا وما روي ان ابا حنيفة كان يقول ان الله تعالى ماهية لا يعلمها الا هو ليس بصحيح اذ لم يوجد في كتبه ولم ينقل عن اصحابه العارفين بمذهبه ولو ثبت فمعناه انه يعلم نفسه بالمشاهدة لا بصورة وحد لان له اسما لا يعلمه غيره فان ما تقدم سؤلا عن الاسم قال الشيخ ابو منصور رحمه ان سائلا سأل عن الله تعالى ما هو قلت ان اردت ما اسمه فالله الرحمن الرحيم وان اردت ما صفته فسميع بصير وان اردت ما تفعل فخالق الخلق وواضع كل شيء موضعه وان اردت ما هيته فهو متعال عن الجنس

المثال ٤٢

المبحث الثالث الواجب لا يتجزى بغير ولا يحل فيه اما الاتحاد فلما سبق من امتناع اتحاد الاثنين ولانه يلزم كون الواجب هو الممكن والممكن هو الواجب وذلك محال للضرورة واما الحلول فلوجوه الاول ان الحال في الشيء يفتقر اليه في الجملة سواء كان حلول جسم في مكان او عرض في جوهر او صفة في ماهية كما هو راي الحكماء او صفة في موصوف كصفات المجردات والافتقار الى الغير ينافي الوجوب فان قيل فقد يكون حلول الافتراق كالماء في الورد قلت ذلك من خواص الاجسام ومفض الى الانقسام وعايد الى حلول الجسم في المكان الثاني انه لو حل في محل فاما مع وجوب ذلك المحل وهو تحصيل الحاصل او مع امكانه وقدم المحل بل وجوبه لان ما يفتقر اليه الواجب اولى بان يكون واجبا واما مع جواز وجوده يكون عرضيا

عن المحل وانما الحال يجب افتقارها الى المحل فلزم انقلاب الغنى عن الشئ محتاجا اليه هكذا قرر الامام ثم اعترض بانه على التقدير
الاول لا يلزم الا انقلاب الجواز ان يوجب انه ذلك المحل والمحل الحلول او يوجب ذاته المحل والحلول جميعا ووجوب اللوازم
والاثار عن المؤثر لا يوجب احتياجه اليها وعلى التقدير الثانى لا نسلم لزوم الانقلاب لانا لا نسلم ان الحال فى الشئ امكون محتاجا اليه
كالجسم المتحيز حال فى الحيز المتحيز مع عدم احتياجه فى ذاته اليه وقد تقرر بانه ان كان مستغنيا بالذات عن المحل لم يحل فيه لان
الحال فى الشئ محتاج اليه ولا شئ من الغنى بالذات كذلك الا ولى وان لم يكن مستغنيا بالذات لزم امكانه وعدم المحل وهو
باطل واعترض بان عدم الاستغناء بالذات لا يستلزم الاحتياج بالذات لجواز ان يكون
كل من الغنى والاحتياج عارضا لحصول امر خارج واجيب بان مجرد عدم الاستغناء بالذات يستلزم الامكان لان الواجب
لستغنى بالذات ضرورة ولا حاجة الى توسط الاحتياج بالذات وقد تقرر بانه ان كان محتاجا بالذات لزم امكانه
والا لامتنع حلوله فرد بان عدم الاحتياج الذاتى لا ينافى عروض الاحتياج بملاحظة الحلول المستلزم ان الحلول فى
الغير ان لم يكن صفة كمال وجب تعليله على الواجب ان كان لزم كون الواجب متكملا بالغير وهو باطل وفاقا الرابع انه لو حل
فى شئ لزم تجزيه لان المعقول من الحلول بانه تمام العقلاء هو حصول العرض فى الحيز تبعا لحصول الجوهر واما صفات البارى
فالفلاسفة لا يقولون بها والمتكلمون لا يقولون بكونها اعراضا ولا بكونها حالة فى الذات بل قائمة بها بمعنى اختصاص
الى غير ذلك الخامس انه لو حل فى جسم على ما زعم الخصم فاما فى جميع ابزائه فيلزم الانقسام او فى جزء منه فيكون اصغر الاشياء وكلاهما
باطل بالضرورة والاعراف السادس لو حل فى جسم والاجسام متماثلة لم كنها من الجواهر الفرده المتحيزة على ما بين فجاز حلوله
فى اصغر الاجسام وارد لها فلا حصل للزعم بعدم حلوله فى مثل العوضة وهو بط بلا نزاع **قوله** والقول بالحلول يعنى لما ثبت
الدلالة على امتناع الحلول والاتحاد على الذات فكذا على الصفات بل اولى لاستحالة انتقال الصفة عن الذات والاتحاد بها
التى يذهب اليها او مام الحق لفساد فى هذا الاصل بما سلف من حلول ذات الواجب وصفته فى بدن الانسان او وجهه
وكذا الاتحاد والحلول منهم نصارى ومنهم منتمون الى الاسلام كالنصارى تعدد ذهبوا الى ان الله تعالى جوهر واحد ثلثة
اقانيم هى الوجود والعلم والحيوة المعبر عنها عندهم بالاب والابن وروح القدس على ما يقولون ابا ابنا روحا قدسا او
يعنون بالجوهر القايم بنفسه والاقنوم الصفة وجعل الواحد ثلثة جهالة او مثل الى ان الصفات نفس الذات والتصارهم على
العلم والحيوة دون القدرة وعمايا جهالة اخرى وكانهم يجعلون القدرة راجعة الى الحيوة والسمع والبصر الى العلم كما
ان الكلية وهى اقنوم العلم اتحدت بجسد المسيح وتدرعت بناسوته تطرق الامتزاج كالمزج بالماء عند الملكانية وتطرق الاشراق
كاشراق الشمس من كوة على بلور عند النسطورية وتطرق الانقلاب لحما ودما حيث صار الاله هو المسيح عند اليعقوبية ومنهم
من قال ظهر الاهوت بالناسوت كما يظهر الملك فى صورة البشر وقيل ركب اللاهوت والناسوت كالنفس مع البدن
وقيل ان الكلية قد تداخل الجسد بعد عروج العادات وقد بعارة وصحابة الالام والافات الى غير ذلك من الهذيانات
واما المنتمون الى الاسلام فمنهم بعض غلاة الشيعة القايلون بانه لا يمتنع ظهور الروحانى بالجسمانى كجبرئيل فى صورة دحية
الكلبى وبعض الجزمة الشباطين فى صورة الاناسى فلا يبعد ان يظهر الله تعالى فى صورة بعض الكاملين واولى الالباب

بذلك على ما ورد فى النصوص الذين هم خيار عباده العلم فى الكمالات العلية والعلية فلهذا كان يعتقد عقيبهم فى العلوم والافكار
ما هو فوق طاقة البشر ومنهم بعض المنصوفة القائلون بان السالك اذا اتعب فى السلوك وخاض لجة الوصول قريبا كل الكل
عما يقول الظالمون علوا كبيرا كالقطرة فى الجرة بحيث لا يتمايزان ابدا ويتحد بحيث لا اثنينية ولا تغاير وصح ان يقول انا هو وهو انا وح
يرتفع الامر والنهى ويظهر من العجايب والغرايب ما لا يتصور من البشر وفساد الرأيين غنى عن البيان وههنا مذهبان اخران
يوهمان بالحلول والاتحاد وليسا منه فى شئ الاول ان السالك اذا انتهى سلوكه الى الله وفى لله يسعون فى محو الموجود والعرفان
بحيث يضمحل وانيته فى وانه وصفاته فى صفاته ويعرض عن كل ما سواه ولا يرى فى الوجود الا الله وهذا الذى يسمونه الفناء فى
التوحيد واليه يشير الحديث الالهى ان العبد لا يزال يتقرب الى بالنوافل حتى احببته كنت سمعه الذى يسمع وبصره الذى
به يبصر وربما يعبر عنه بعبارات يشعر بالحلول او الاتحاد لقصور العبارة عن بيان تلك الحال وبعد الكشف عنها بالكلية
ونحن على ساحل التنزيه نعرف من محو التوحيد بعد الامكان ونعرف بان طور الفناء فيه العيان دون البرهان والله
الموفق الثانى ان الواجب هو الوجود المطلق وهو واحد لا كثرة فيه اصلا وانما الكثرة فى الاضافات والتعينات التى هى بمنزلة
الخيال والسراب اذ الكل فى الحقيقة واحد يتكرر على المظاهر لا بطريق المخالطة ويتكثر فى النواظر لا بطريق الانقسام فالحلول
ههنا والاتحاد لعدم الاثنينية والغيرية فكلامهم فى ذلك طويل خارج عن طور العقل والشرع وقد اشرنا فى بحث الوجود الى
بطلان كل من يضلل الله قال من **قوله** ما ورد **الصحيح الجمهور** على ان الواجب يمتنع ان يصف بالحوادث اى الموجود بعد
العدم خلافا للكرامية واما اتصافه بالسلوب والاضافات الحاصلة بعد ما لم يكن فلكونه غير زائل لزوم المحيط وزائل لزوم الوجود بعد
وبالصفات الحقيقية المتعلقة بالمعلومات لكونه عالما بهذا الحادث وقادرا عليه جايز وكذا بالاحوال المتحققة بعد ما لم يكن كالعالمية
المتجددة بتجدد المعلومات عند ابى الحسين البصرى على ما سيجئ تحقيق ذلك وبهذا اندفع ما ذكره الامام الرازى من ان الفرض
يكون الواجب محلا للحوادث لازم على جميع الفرق وان كانوا يتبرؤن عنه اما الاشاعرة فلان زيدا اذا وجد كان الواجب غير
قادر على خلقه بعد ما كان قادرا او عالما حالا عالما بانه موجود مبصر الصورة سامعا للصوت آمرا له بالصلوة بعد ما لم يكن كذلك
واما المعتزلة فلقولهم بحدوث المريد والكاره بما يراد وجوده او عدمه والسامعية والمبصرية لما حدث من الاصوات والالوان
وكذا يتجدد العالمية بتجدد المعلومات عند ابى الحسين البصرى واما الفلاسفة فلقولهم بان الله تعالى اضافاته الى ما حدث ثم
فنى بالقبلية ثم المعية ثم البعدية وهم لا يقولون بوجود كل اضافة حتى يلزم اتصافه بموجودات خارجية على ما هو المتنازع ولزم
ان الشبهة هى المعنى فى عشك الحوامل ولا تكون واردة فى محل النزاع وقد يتمسك بان المصحح لقيام الصفة بالواجب اما
كونها صفة قديم او الحادث وامانع قيد القدم اعنى كونه غير مسبوق بالعدم وهو عدمى لا يصلح جزاء للمؤثر
وجوابه منع الحصر لجواز ان يكون المصحح ماهية الصفة القديمة الحالفة بها صفة الصفة الحادثة على ما مر من متخالفين
مشاركين فى مفهوم الوصفية ولو سلم الحصر جاز ان يكون القدم شرطا او الحدوث مانعا فجاز ان يقوم بالقديم بوجه الاول انه لو جاز
اتصافه بالحادث لجاز انتقاضه عليه وهو باطل بالاجماع وجه الزوم ان ذلك الحادث ان كان من صفات الكمال
كان فقده عنه مع جواز الاتصاف به نقصانا بالاتفاق وقد خلا عنه قبل حدوثه وان لم يكن من صفات الكمال امتنع اتصافه

الواجب بالذات على ان كل ما يصف به يلزم ان يكون صفة كمال واعترض بانا لا نسلم ان الخلو عن صفة الكمال نقص وانما يكون
لو لم يكن حال الخلو متصفا بكمال يكون زواله شرطا لحدوث هذا الكمال وذلك بان يصف وبانه نوع كمال يتعاقب افراده
من غير بداية ونهاية يكون حصول كل لاحق مشروطا بزوال السابق على ما ذكره الحكماء في وكات الافلاك فالخلو عن كل فرد فرد يكون
شرطا لحصول كمال بل لاسرار كالات غير متناهية فلا يكون نقصا وتجيب بان المقدمة اجماعية بل ضرورية والسند
مدفوع بانه اذا كان كل فرد حادثا كان النوع حادثا ضرورة انه لا يوجد الا في ضمن فرد وبان الواجب على ما ذكرتم لا يخلو عن
الحادث فيكون حادثا ضرورة وبانه في الاول يكون حالها عن كل فرد فرد ضرورة امتناع الحادث في الازل فيكون ناقصا
الصفة وهو المقصد عند الحكماء ان الاتصاف بالحادث تغير وهو على اربع حال واعترض بانه ان اريد بالتغير مجرد الانتقال
من حال الى حال فالكبرى نفس المتنازع وان اريد تغير في الواجبية او ما زوانفعال عن الغير فالصغرى ممنوعة لجواز ان يكون الحادث
معلول الذات بطريق الاختيار او بطريق الايجاب بان يحصل صفة كمالية مثلا حقة الا فراد مشروطا ابتداء كل بانقضاء الاخرى
كحركات الافلاك عندهم الى غير النهاية لو اتصف بالحادث لزم جواز ازليته الحادث لو صفا الحدوث وهو باطل ضرورة
ان الحادث ما له اول والازلي ما لا اول له وجه اللزوم انه يجوز اتصافه بذلك الحادث في الازل اذ لو امتنع لاستحال انقلابه الى
الجواز وجواز الاتصاف بالشيء في الازل بعض جواز وجود ذلك الشيء في الازل فيلزم جواز وجود الحادث في الازل وجوابه
ان اللازم من استحالة الانقلاب جواز الاتصاف في الازل على ان يكون الازل قيدا للجواز وهو لا يستلزم لا ازلية جواز الحدوث
لجواز الاتصاف به في الازل على ان يكون قيدا للاتصاف ليلزم جواز ازلية الحادث فلا نسلم ان المحال جاز ازليته الحادث بمعنى
امكان ان يوجد في الازل لا ازليته جواز بمعنى ان يكون في الازل موجودا في الجملة وهذا كما يقال ان ما بالذات لا يعلل لا يحادث
العالم متحققة في الازل بخلاف ما بالذات لا يحادث العالم في الازل اي يكون في الازل ان يوجد ولا يكون ان يوجد في الازل و
تمسك الكلام على ان عمر الحادث بشرط الحدوث والا فلا خفاء في امكان وجوده في الازل الرابع انه لو جاز اتصافه بالحادث
لزم عدم خلوه عن الحادث فيكون حادثا للسبق في حدوث العالم والتالي بقسميه على الخصم على ذلك اما الملازمة فلوجهين احدهما
ان الموصوف بالحادث لا يخلو عنه وعن ضده وضد الحادث حادث لانه يفتقر الى الحادث ولا شيء من القديم كذلك لما تقرر
ان ما ثبت قدمه امتنع عدمه وفنائه لانه لا يخلو عنه وعن ما بالذات وهي حادثة هذا خلف ان ازليته الحادث يستلزم جواز
ازلية المقبول فيلزم جواز ازلية الحادث وهو محال وكلا الوجهين ضعيف اما الاول فلانا ان اردنا بالضد ما هو المتعارف
فلانسلم ان لكل صفة ضدا وان الموصوف لا يخلو عن الضدين وان اريد بحيث ما بالذات وجوديا كان او عدميا حتى ان عدم كل
شيء اصلا ويستحيل الخلو عنها فلانسلم ان ضد الحادث حادث فان القديم والحدوث ان جعلا من صفات الموجود خاصة
فعدم الموجود الحادث مثل وجوده ليس بقديم ولا حادث وان اطلق على المعدوم ايضا ما عنا كونه غير مسبوق
بالوجود او مسبوقا به فهو قديم واضح وزوال القديم انما هو في الموجود لظهور زوال العدم الازلي لكل حادث واما
ان الثاني الثابتة اعتبار عقلي معناه امكان لا اتصاف ولو سلم فازليتها انما يقتضي ازلية جواز المقبول اي امكانه
لا ازليته ليلزم المحال وقد عرفت الفرق الثاني في الصفات لوجوده لا خفاء، والنزاع في ان اتصاف الواجب

بالسلب مثل كونه واحدا بحيث ليس بجسم وجبر لا بعض بثبوت صفات له وكذا بالاضافات والافعال مثل كونه العلة
العظيم والاول والاخر والقابض والباسط والحافظ والرافع ونحو ذلك وانما الخلاف في الصفات السبوتية المنبعثة
مثل كونه العالم والقادر بعد اتفاق اهل الحق له صفات ازلية زائدة على الذات فهو عالم وقادر له قدرة وحي له حيوة
وكذا في السميع والبصير والمتكلم وغير ذلك مع اختلاف في البعض وفي كونها غير الذات بعد الاتفاق على
انها ليست عين الذات وكذا في الصفات بعضها مع بعض وهذا الغرط حرزهم عن القول بتعدد القدماء حتى منع
بعضهم ان يقال صفاته قدماء وان كانت ازلية بل يقال هو قديم بصفاته وانكروا ان يقال هي قائمة بذاته او موجودة
ولا يقال هي هو ولا غيره ولا حالة لا يهامه التغاير واطبقوا على انها لا يوصف بكونها اعراضا وخالف في
القول بزيادة الصفات اكثر الفرق كالعلافية والمعتزلة ومن يجري مجراهم من اهل البدع والاهواء وسموا القائلين بها
بالصفات لم اسلف عبارتهم فقيل هو حي عالم قادر لنفسه وقيل بنفسه وقيل لكونه على حالة هي اخص صفاته وقيل
لا لنفسه ولا لعلل وكلام الامام الرازي في تحقيق اثبات الصفات وتحرير محل النزاع ربما يميل الى الاعتزال قال في المطالب
العالية اهم المهمات في هذه المسئلة البحث عن محل الخلاف فمن المتكلمين من زعم ان العلم صفة قائمة بذات العالم والعالم
تعلق بالمعلوم من غير ان يكون ان المتعلق هو العلم او العالمية ليكون هناك امور اربعة او كلا بها ليكون هناك امور خمسة
ثم قال واما نحن فلا نسلم الا امرين الذات والصفة المسماة بالعالمية وندعي انها امر زائد على الذات موجود فيه للقطع
بان المفهوم من هذه النسبة ليس هو المفهوم من الذات وان من اعترف بكونه عالما لم يكفه نفي هذه النسبة اذ لا معنى
للعالم الا الذات الموصوفة بهذه النسبة ولا للقادر الا الذات الموصوفة بانه يصح منه الفعل هذا وقد عرف انه
لا يجوز ان يكون العلم نفس الاضافة وقد صرح هو ايضا بذلك حيث قال في نهاية العقول لو كان كونه عالما وقادرا
امرا اضافيا لتوقف سوته على ثبوت المعلوم والمقدور لان وجود الامور الاضافية مشروط بوجود المضافين
لكن المعلوم قد يكون محالا وقد يكون ممكنا لا يوجد ابدا يجاد الله المتوقف على كونه عالما قادرا قوله لنا وجوه
الاول طريق القدماء وهو اعتبار الغائب بالشاهد ونعرفه على ما ذكره امام الحرمين انه لا يدري ذلك من جامع للقطع
بانه لا يصح في الغائب الحكم بكونه جسما قاعدا بناء على انا لا نشاهد الا على الاكوان والجوامع اربع العلم و
الشرط والحصة والدليل فانه اذا ثبت في الشاهد كون حكم معللا بعلة كالعالمية بالعلم او شرطا كالعالمية
بالحيوة او تعرت حصة في محل كون جسمة العالم من قام به العلم او دل دليل على مدلول عقلا كدلالة الاحداث
على المحدث لزم اطراد ذلك في الغائب وقد ثبت في الشاهد ان جسمة العالم من قام به العلم وان الحكم بكون
العالم عالما معللا بالعلم فيلزم القضاء بذلك في الغائب وكذا الكلام في القدرة والحيوة وغيرهما وهذا اجماع
على المعتزلة العالمين بصحة قياس الغائب على الشاهد عند شرائطه ويكون هذه الاحكام في الشاهد معللة بالصفات
كالعالمية بالعلم ملتبسة ومنع الامرين نعم يتوجه ما قيل ان هذه الاحكام انما يعلل في الشاهد لجواز انا لا نعلل
في الغائب لوجوبها وان من شرط القياس ان يماثل الامران فيثبت لاحدهما ما ثبت للاخر وهذه الاحكام مختلفة

عما يوهمه شيء هذا بالقدم والحدوث والمعقول واللامعقول وغير ذلك وكذا الصفات التي انتهوا عللا لها واجيب بان
الوجوب لا ينافي التعليل غايته انه لا يعلل الا بما لو اجيب الجائز يعلل بالجائز وانه لا اخلاف لهذا لاحكام والصفات
مما يعلق بالمعلوم فالعلم انما يوجب كون العالم عالما من حيث كونه على لا من حيث كونه عرضا او حادثا او نحو ذلك الكل
الى للجميع عالم وكل عالم فله علم او لا يعقل من العالم الا ذلك وكذا القادر وغيره وتقريره ان الله تع معلوم وكل من
لم معلوم فله علم اذ لا معنى للمعلوم الا ما يتعلق به العلم قال قيل سلمنا ان لم علما لكن لم لا يجوز ان يكون علمه نفس ذاته
لا زائدا عليه وكذا سائر الصفات قلت لانه يلزم منه محالات احدها ان لا يكون حمل كل الصفات على الذات مفيدا بمنزلة
الانسان بشر والذات ذات والعالم عالم والعلم علم وثانيها ان يكون العلم هو القدرة والقدرة هي الحيوة وكذا البواقي من
غير عايز اصلا لانها كلها نفس الذات مبتظم فياس وكذا العلم هو الذات والذات هو القدرة اذ الكل نفس
الذات كان الذات نفس القدرة ضرورة وثالثها ان يلزم العقل بكون الواجب عالما قادرا سميعا بصيرا من غير قيام دليل
اثبات ذلك بالبرهان لان كون الشيء نفسه ضروري ورابعها ان يكون العلم مثلا واجب الوجود لذاته قائما بنفسه صانعا للعالم هو
للعباد وحيا قادرا سميعا بصيرا الى غير ذلك من الكمالات وليس كذلك وفاقا حتى صرح الكعبي بان من زعم ان علم الله يعبد
فهو كافر قال قيل يكفي في عدم لزوم هذه المحالات كون المفهوم من الذات غير المفهوم من الصفات وكون المفهوم
من كل صفة مغايرا للمفهوم من الاخرى وهذا لا نزاع فيه ولا يستلزم الزيادة بحسب الوجود كما هو الحط الاخرى ان حمل مثل
الكاتب والضاحك والعالم والقادر على الانسان مفيد وربما يحتاج الى البيان مع اتحاد الذات وعدم لزوم كون الكاتب
هو الضاحك او العالم او القادر قلت ليس الكلام في العالم او القادر والحي ونحو ذلك مما حمل على الذات ملحوظا فيه بل
في العلم والقدرة والحيوة ونحوها مما لا حمل الا بالاسناد فانها اذا كانت نفس الذات كان لزوم المحالات المذكورة ظاهرا
قال قيل انما يلزم ذلك لو لم يكن للذات مع الصفات وكذا الصفات بعضها مع بعض مغايرة بحسب الاعتبار وبحسب
الوجود وذلك بان يكون للذات من حيث التعلق بالمعلوم عالما بل عالما من حيث التعلق بالمقدور قادرا بل قادرا من حيث كونه
يصح ان يعلم ويقدر حيا بل حيوة وعلى هذا القياس ويكون معنى الحمل ان الذات ينطبق بالمعلوم وبالمقدور اصلا ولا معنى
افادته وافتقاره الى البيان ولا الى تغاير الاعتبار بعضها عن بعض من غير حكم في الذات اصلا بحسب الوجود وهذا كما ان
الواحد نصف الاثنين ثلث للستة ربع للاربعة وهكذا الى غير النهاية مع ان الموجود واحد لا غير والحامل معدود والصفة مغيرة
عن الستة قلت كون الذات نفس التعلق الذي هو العلم والقدرة مما لا ضرورة في البطلان كقول الواحد نفس الصفة
والبشرة وانما هو عالم وقادر وقد مر في صدر الكلام في ماخذ الاستدلال اعني العلم والقدرة وانه لا بد ان يكون معنى وراء الذات
النفسية ولا معنى لتسمية بالتعلق لان مسمى العلم والقدرة ليس من الاعتبارات العقلية التي لا تحقق لها في الاعيان بل من
الحدوث والامكان بل من المعاني الحقيقة فلا بد من القول بكونها نفس الذات موجودا لمحذور او غير الذات فيثبت المط
وايضا صفة العالمية والقادرية وكذا المعلومية او المقدورية انما تصح بعد قيام التعلق على ما ذكر يكون كل من العلم والقدرة
عبارة عن تعلق الذات بامر فلا بد في المغايرة من حصوله بها يكون احد التعلقين علما وقدرة وهو المراد بالمعنى الزايد على

على الذات وانا نقول انه لا نزاع في ان صفة عالم هي قادر ونحو ذلك وهذه الالفاظ ليست اسماء للذات من غير اعتبار
معنى بل هي اسماء مشتقة معناها اثبات ما هو ماخذ الاشتقاق ولا معنى له سوى اوراث المعاني والتمكن من الفعل والترك
ونحو ذلك فلزم بالضرورة ثبوت هذه المعاني للواجب كيف والخلو عنها نقص وذهاب الى انه لا يعلم ولا يقدر ثم هذه
المعاني لم يسع ان يكون نفس الذات لامتناع قيامها بانفسها ولما سبق من المحالات مع انكارهم لشيء عن العالم بلا علم والقادر بلا قدرة لا يرضون راسا براس بل يباهون سائر الصفات ويعدون اسمائها
من الجهالات الوجه الثالث التنصيص الدال على اسماء العلم والقدرة بحيث لا يحتمل التاويل بل انزله بعلمه وقوله فاعلموا انما
انزل علم الله اي ملتبسا بعلمه بمعنى انه تعلق به العلم لا بمعنى كونه عالما للعلم لسلزم كون العلم منزلا بعلم وايضا كقوله تع ان القوة لله
وقوله تعالى ان الله هو الرزاق ذو القوة المتين قوله لمسك المخالف بوجه للعاقلين بنفي الصفات شبه بعضها
على اصول الفلاسفة تمسكا للفلاسفة وبعضها على قواعد الكلام تمسكا للمعتزلة وبعضها من تحريرات اهل السنة على
اعم الطاعين وفعالها ولم يصح في المتن نسبة كل الى من تمسك به لعدم عثوره على الناظر في المعتمد الاول وهو الفلاسفة لو كانت
له صفة زايدة لكانت ممكنة لان الصفة لا تقوم بنفسها فضلا عن الوجوب بنفسها وقد ثبت ان الواجب واحد وما وقع
في كلام بعض العلماء من ان واجب الوجود لذاته هو الله تع وصفاته لمعناه انها واجبة لذات الواجب اي مستندة الى الله تعالى
بطريق الايجاب لا بطريق الطلب بالقصد والاختيار يلزم كونها حادثة وكون القدرة متمسكا بوجوبه بقدرة اخرى وهلم جرا ثبت من كون
الواجب مختارا لا موجبا انما يوجب اثر صفاته واما استناد الصفات عند مثبتيها فليس الا بطريق الايجاب كذا لوهم
علة الاحتياج الى المؤثر هو الحدوث دون الامكان ينبغي ان يحسن بعض صفاته ولا يخفى ان مثل هذه التخصصات في الاحكام العقلية
بعيد جدا لم صفاته على اقدر بعضها ولزوم امكانها بجعل الكون اثره لامتناع اقدار الواجب على صفاته وكالاثر الغير
فيلزم كون العابد والعامل وهو جعل الحاصر واجبا بالمنع كما مر وقد تقرر لزوم كونه الى غير النهاية وكان
الزامي والاثار كالمكنات عند الفلاسفة اثر للغير وان كانت بالاخرة منتهية الى الواجب مستندة اليه بالواسطة وهذا لا يوجب
كونه الفاعل الا في الصفة الزايدة ان لم يكن كما لا يجب بقيامها عنه لتنزهه عن النقصان وان كانت يلزم استكمال بالغير
وهو يوجب النقص بالذات فيكون محالا واجيب بانا لا نلتزم ان ما لا يكون كمالا لا يكون نقصانا وان ما لا يكون عين الشيء يكون
غيره بل صفاته لا هو ولا غيره ولو سلم فلا نسلم استحالة ذلك اذا كانت صفة الكمال ناشية عن الذات دائمة بدوامها بل ذلك
غاية الكمال الممكن قوله وهو للمعتزلة ان عالمية واجبا لا يستحق الجهل عليه ولا استحالة انصرافه الى فاعل يجعله عالما كذا ابو الهذيل
والوجوب لا يعلل لان سبب الاحتياج الى العلة هو الجواز لترجح جانب الوجود فعالمية مثلا لا يعلل بالعلم بل يكون هو عالما بالذات
بخلاف عالميتنا فانها جايزة والجواب بعد تسليم كون العالمية امرا وراء العلم معللا به كما هو راي سمي الاحوال وجوبها ليس
بمعنى كونها واجبا الوجود لذاتها لتنتج تعليلها بل بمعنى امتناع خلو الذات عنها وهو لا ينافي كونها معللة بصفة ناشية عن الذات
قال للازم للذات قد يكون بوسط الرابع وهو المعنى الوقفي لسماء الصفات من المتلين انها اما ان تكون حادثة فيلزم قيام الحوادث
بذاته ونحوه في الازلي من العلم والقدرة والحيوة وغيرها من الكمالات وصدور بعضها بالقصد والاختيار او بشرايط حادثة لابد انتهاء

لنهاية الكل طبل بالاتفاق واما ان كون قديمة يلزم تعدد القدماء وهو كفر باجماع المسلمين وتد كفرت البصاري بزيادة قديمين
فكيف بالاكثر وأجيب بانا لا نم تغاير الذات مع الصفات ولا الصفات بعضها مع بعض لمعنى التعدد قال المعربون بها الذات
يمكن انفكاك احدهما عن الاخر بالامكان او بزمان ما بوجود وعدم او بهذا ذا بان ليست احدهما الاخرى وتغيرهما بالشئين او الموجودين او
الاثنين فاسد لان الغير من الاسماء الاضافية ولا انتغاير في هذا التغيير بزعمكم كما قال صاحب البصيرة وكذا التغير بهما بالشئين من حيث ان
احدهما ليس هو الاخر لصدقه حينئذ على الكل مع الجزء كالعشرة مع الواحد وزيد مع عمرو مع انه لم يقل احد بكون الجزء غير الكل الاصغر من حارث
من البصرة وعندهما من جهانة لان العشرة اسم للجزء بمعنى كل فرد مع اخويه فلو كان الواحد غير العشرة لصار غير نفسه لان من العشرة
وان كون العشرة بعده وقال كل الشئ ليس غيره لان الشئ لا يغاير نفسه واعجب من هذا ما قاله لو كان الغيران بهما الاثنين لكان الغير انتفا
والاثن ليس مستعملا والغير مستعمل والقول عا قال امام الحرمين رح ان ايضاح معنى الغير من هما لا يدل عليه لفظة غير عقلية ولا ولا انه
قطعية سمعية ولا يقطع ببطلان قول من قال كل شئين غيران نعم نقطع بالجزم من اطلاق الغير في صفات الباري وذاته لانتفاء
الايهام على ذلك لم قال ولا يسمى شئ من اطلاق القول بان الصفات موجودات والعلم مع الذات موجودان لكنا نسمع
الصفات فظهر ان القول بالتعدد لا يتوقف على القول بالتغاير نحو له ولو سلم معناه لو سلم التغاير والتعدد بدون
التغاير فالقول بازلية الصفات لا يستلزم القول بقدمها لكونها اخص فان القديم هو الازلي القائم بنفسه ولو سلم ان كل ازلي قديم
فلا نم ان القول بتعدد القديم مطلقا كفر بالاجماع بل في القدم الذاتي بمعنى عدم المسبوقية بالغير وعدم الصفات زائدة بمعنى كونها
غير مسبوقة بالعدم ولو سلم ان القول بتعدد القديم كفر ايتما كان او زنانيا ولا نسلم ذلك في الصفات بل في الذوات خاصة
عنى ما يقوم بانفسها والنصارى وان لم يحصلوا الا ثلاثة القديمة ذوات لكن لوجهم القول بذلك حيث جوزوا على الاقانيم
وقد سبق بيان ذلك وقوله تعالى ومن الها واحدا بعد قوله لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلثة شاهد صدق على انهم كانوا
يقولون بثالثة فاسن هذا من القول بالله واحد صفات كمال كما نقل عنهم فكان قوله واما التمسك اشارة الى
اخوى ضعيفة جدا الاولى انه لو كان موصوفا بصفات فانه بذاته لكان صيغة الالهية مركبة من تلك الذات والصفات وكل
مركب ممكن لاحتياجه الى الجزء والجواب منع الملازمة بل صيغة الالهية تلك الذات الموجبة للصفات الثانية
ان القديم الجليل وصاف لالهة والكاشف عن صيغته لانه تعرف تميزه عن غيره طوشا ركتها الصفات في القدم لشاركته
في الالهية فيلزم من القول بها القول بالالهة كما لزم النصارى والجواب منع كون الاخص والكاشف هو القدم بل وجوب
الوجود الثالثة انه لا دليل على هذه الصفات لان الدليل العقلية ولا سم والسمعية لا تدل الا على انه ذو علم قادر الى
غير ذلك والنزاع لم يقع فيه فلا دليل عليه يجب نفيه كاسبق مرارا والجواب منع المقدمتين الى رابعة انه لا يعقل
من تمام الصفة بالموصوف الا حصولها في الجبر تبعا لحصوله والتخير على السوية فكذا قيام الصفات والجواب ان معنى القيام هو
الاختصاص الناشئ على ما هو مرادكم بانضمامه بالاحوال الاحكام قوله والعجب الزامهم بعينى ان الشبهة القوية في هذا الباب
وان كانت عدمها الراجحة لاحتمله انه لو كانت لموصوفات قدمه لزم قيام المعنى بالمعنى لان القديم يكون بائنا بالصفات
وعندكم ان بقاء الشئ صفة زائدة عليه قائمة وان قيام المعنى بالمعنى باطل فمن لا صحاب من لم يجعل البقاء صفة زائدة بل

اثر الواحد ما انتفت عنه النهاية كالدورات التي قبل هذه الدورة التي نحن فيها على رأي الملاحدة من ان العالم لم يزل على ما هو
عليه ولم يزل دور قبل دورة الى غير اول ودور قبل ولد ولد قبل زرع وجاء قبل بصفة وهذا خلاف اسات حوادث
لا اخولي كتعليم الجبان فانه ليس قضاء بوجودها لا يتناهي وهذا كما اذا قيل لا اعطيك درهما الا اعطيتك قبله دينارا
ولا اعطيك دينارا الا اعطيتك قبله درهما لم يتصور ان يعطيه على حكم شرطه درهما ولا دينارا بخلاف ما لو قال لا اعطيك
درهما الا اعطيتك بعده دينارا ولا اعطيتك دينارا الا اعطيتك بعده درهما وبالجملة فالحدوث بيانا في نفي
الاولية ولا تناهي نفي الاولية لا يقال قد يمكن تقرير هذا الاستدلال بحيث لا يعود الى احد الامرين المذكورين كما ذكر
في الموقف من انه لو لم يكن قادرا لزم اما نفي الحادث او عدم استناده الى المؤثر او التسلسل وكلها باطل الاثر على المؤثر لانه
ان لم يوجد حادث اصلا فهو الامر الاول وان وجد فان لم يستند الى مؤثر فهو الثاني وان استند فان لم ينته الى قديم فهو الثالث
وان انتهى فلا بد من قديم موجب حادثا بلا واسطة وهو المطلوب وهو الرابع لانا نقول هذا ايضا تقرير الاستدلال
المشهور بزيادة مقدمات لا حاجة اليها وهي الشرطيات الثلث الاول بان الكلام في قادرية القديم الذي اليه ينتهي الكل
مع ان النافي في كل من الاولين عين المقدم ولذا عدل عنه وقال وان ثبت فلت اي في تقرير هذا الاستدلال لو كان الباري
موجبا بالذات لزم قدم الحادث اذ لو حدث لتوقف على شرط حادث وليس ثم انه لا يتم الا بما ذكرنا على التعريف حيث
قال واعلم ان هذا الاستدلال يبنى على التقريرين لا يتم الا ان يعلم حدوث ما سوى الله تعالى وامتناع قيام حوادث
لا تناهي لها بذاته او بمن في الحادث الذي ما انه لا ستند الى حادث مسبوق بما لا الى نهاية محفوظا لحكمة ونحو ذلك لانه لو لم
يعلم ما ذكر لم يصح الشرطية الرابعة من الامر الاول لم يلزم الخ المذكور في الامور الثلاثة ان انتهى الحوادث الى قديم يوجب قديما
لاستناد الحادث المعلوم الاختيار دون الايجاب فلا يلزم التعلق ولا التسلسل ان لا يثبت قدم موجب حادثا بلا واسطة
بل كون كل حادث مسبوقا بما خرج من غير بداية كما هو رأيهم في الحركات فلا يكون هذا من التسلسل المسلم استحالته عنى ترتب العلل
المعلولات لما الى نهاية فلا بد من بيان استحالة النوع الاخر من التسلسل عنى كون كل حادث مسبوقا بما خرا الى نهاية ليتم به
الاستدلال قوله ولتعدد من الادلة عدة بعد السبعة على اصلي الخ يريد ايراد عدة تقريرات للاصحاب الاول ما
بناء على سبق اثبات الصانع وابطال التسلسل انتهاء الحوادث الى الواجب لزم كونه قادرا مختارا والا فاما ان يوجب حادثا
بلا واسطة فيلزم التخلف حيث وجد في الازل ولم يوجد الحادث او لا فيلزم ان يكون كل حادث مسبوقا بما خرا الى نهاية
وقد بين بطلانه اثنى ما ثيرا الواجب في وجود العالم بحال ان يكون بطريق القدرة والاختيار اذ لو كان بطريق الايجاب
فاما ان يكون بلا واسطة او بوسط قديم فلزم قدم العالم وقد بين حدوثه واما بوسط حادث فنقل الكلام الى كيفية صدوره
ويلزم الحوادث وقد بين بطلانه الثالث اختلاف الاجسام بالاوصاف واختصاص كل بما له من اللون والشكل
الطعم والرائحة وغير ذلك لما بد ان يكون لخصص لامتناع التخصيص بلا مخصص فذلك المخصص لا يجوز ان يكون نفس الجسم لما سبق
من توارنها لكونها مشتركة بين الكل بل امر اخر فنقل الكلام الى اختصاصه بذلك الجسم فاما ان ينتهي المخصصات الى موجب اوهي
الى قادر مختار بنا على ان نسبة الموجب الى الكل على السواء وهو الخلط الرابع لو كان موجد العالم هو الله تعالى موجبا بالذات

لزم من ارتفاع العالم ارتفاعه بمعنى ان بدل ارتفاعه على ارتفاعه لان العالم يكون من لوازم ذاته ومعلوم بالضرورة ان
ارتفاع اللازم يدل على ارتفاع الملزوم لكن ارتفاع الواجب محال فتعين ان يكون تاثيره في العالم بطريق القدرة والاختيار
دون اللزوم والايجاب خامسها ان اصحاب الكواكب والاقطاب يحكمون بانها لو لم تكن بقادرة مختارة لم يوجب لزوم الترجيح بلا مرجح لان نسبة
الموجب الى جميع جواز البسيط على السواء فالشمس في فلك الجوزاء واعضاءه على صورتها واشكالها لما كان لان يكون فاكهيا
مختارا اذ لو كان طبيعة النظفة او امرا خارجا موجبا لزم ان يكون الحيوان على شكل الكرة ان كانت النطفة بسيطة لان ذلك مقتضى
الطبيعة ونسبة الموجب الى ايجاد البسيط على السوية وعلى شكل كرات مختلفة بعضها الى البعض ان كانت النطفة مركبة من البسايط بمثل ما ذكروه وقد يتمسك في اثبات كون الباري قادرا عالما بالاجماع والنصوص الناطقة بهما من الكتاب والسنة
وبان القدرة والعلم والحيوة ونحو ذلك صفات كمال واضدادها من الجهل والعجز والممات صفات نقص يجب تنزيه الله عنها وبان
صانع العالم على ما فيه من لطايف الصنع وكمال الانتظام والاحكام عالم قادر بحكم الضرورة وهذه الوجوه لا يخلو عن مجال للمناقشة
اما الوجه الاول فكما لا يخفى على المتامل فيها الوقوف على قواعد الفلسفة واما السابع فلان مرجع الادلة السمعية الى المعجزات
ودلالة المعجزات وهل يتم الاقرار بها والادعان لها قبل التصديق بكون الباري قادرا عالما فيه تردد وتامل واما الاجماع
فلانه فرع جواز اتصافه فيها وكونها كمالات في حقه ووجوب اتصافه بكل كمال ونحو ذلك من المقدمات التي ربما يناقش فيها
واما الخامس فلا يخفى على ان ما نشاهده من امر السماء والارض مستند الى الواجب بلا واسطة لا الى البعض معللا به على
ما يزعم الفلسفي لكن من كان طالبا للحق غير مايل في اودية الضلال ربما يستفيد من هذه الوجوه القطع واليقين بلا اهمال
قوله تمسك المخالف بوجوه الاول لو كان الباري تعالى فاعلا بالقدرة والاختيار دون الايجاب لتعلق قدرته بايجاد
معدوم ما ومن بالنظر الى نفس القدرة دون الامور الخارجة الى مرجح تنقل الكلام الى تاثيره في ذلك المرجح ولزم التسلسل
في المرجحات ان لم يقف لزم ايجاده بلا ثبات الصانع لان جميعه على تقدير عدم المرجح بلا مرجح واعتدار وقوع الممكن الى موقوف
والجواب منع الملازمة حينئذ الى لانم انه لو لم تتعلق القدرة الى مرجح لزم التسلسل بل ان يكون المرجح هو الارادة التي سيجيء ما قد للمستدل
لذاتها كما في اختيار احد اجزاء الزمان على ما يليه وعلى هذا الطريق ولا يخفى ان هذا اولى مما قال في الموقف فقد اجاب بالتزام ان
القدرة تتعلق بايجاد الممتنع ومن لزاميها ولا نلتزم لم لو لم يفتقر الى مرجح لزم افتقاره ايضا الى ثبات الصانع فان المقتضي الى ذلك
جواز ترجح الممكن بلا مرجح يعني بحسب ذاته بلا ترجيح القادر احد المقدورية بلا مرجح بحسبي بحصيصة بالايجاد من غير داعية فلا يلزم
من جواز هذا جواز ذلك الا ان يعلل القدرة والارادة بايجاد العالم ان كان ازليا لزم كون العالم ازليا لامتناع التخلف
عن تام العلة وان كان حادثا تنقل الكلام الى تعلقها بايجاد ذلك التعلق وتسلسل التعلقات الحادثة والجواب منع
الملازمتين اما الاولى فلجواز ان تتعلق القدرة والارادة في الازل بايجاد العالم فلا يزال واما الثانية فلجواز ان يكون حدوث
تعلق القدرة والارادة لذاتها من غير افتقار الى حدوث تعلق على ان التعلقات اعتبارات عقلية تنقطع التسلسل فيها
بالانقطاع بالاعتبار الثاني ان الواجب ان يجمع جميع ما لا بد منه في صدور الاثر عنه وجودا كان او عدميا وجب صدور
الاثر عنه بحيث لا يمكن من الترك لامتناع عدم الاثر عند تمام المؤثر فلا يكون مختارا بل موجبا وان لم يستجمع جميع ما لا بد منه امتنع

سوان كل عاقل يعلم بالضرورة حسن بعض افعاله وذم بعض اخر ولولا انه يعلم بالضرورة كونه كذلك لما افتقر الى العلم بكونه عالما
على الوجه الذي ذكرتموه فان قيل لم لا يجوز ان يكون العالم بذلك انما علم بالضرورة كونه عالما بالنظر الى العلم
الذي هو الدين والعقد بصحة بعض الامور دون بعض من الاول دون الثاني والجواب ان النزاع ليس الا في ان العالم بالضرورة
هل يكون عالما بالنظر الى الدين والعقد بصحة بعض الامور دون بعض من الاول دون الثاني والجواب ان النزاع ليس الا في ان العالم بالضرورة
هل يكون عالما بالنظر الى الدين والعقد بصحة بعض الامور دون بعض من الاول دون الثاني والجواب ان النزاع ليس الا في ان العالم بالضرورة
هل يكون عالما بالنظر الى الدين والعقد بصحة بعض الامور دون بعض من الاول دون الثاني والجواب ان النزاع ليس الا في ان العالم بالضرورة
هل يكون عالما بالنظر الى الدين والعقد بصحة بعض الامور دون بعض من الاول دون الثاني والجواب ان النزاع ليس الا في ان العالم بالضرورة
هل يكون عالما بالنظر الى الدين والعقد بصحة بعض الامور دون بعض من الاول دون الثاني والجواب ان النزاع ليس الا في ان العالم بالضرورة
هل يكون عالما بالنظر الى الدين والعقد بصحة بعض الامور دون بعض من الاول دون الثاني والجواب ان النزاع ليس الا في ان العالم بالضرورة
هل يكون عالما بالنظر الى الدين والعقد بصحة بعض الامور دون بعض من الاول دون الثاني والجواب ان النزاع ليس الا في ان العالم بالضرورة
هل يكون عالما بالنظر الى الدين والعقد بصحة بعض الامور دون بعض من الاول دون الثاني والجواب ان النزاع ليس الا في ان العالم بالضرورة
هل يكون عالما بالنظر الى الدين والعقد بصحة بعض الامور دون بعض من الاول دون الثاني والجواب ان النزاع ليس الا في ان العالم بالضرورة
هل يكون عالما بالنظر الى الدين والعقد بصحة بعض الامور دون بعض من الاول دون الثاني والجواب ان النزاع ليس الا في ان العالم بالضرورة
هل يكون عالما بالنظر الى الدين والعقد بصحة بعض الامور دون بعض من الاول دون الثاني والجواب ان النزاع ليس الا في ان العالم بالضرورة
هل يكون عالما بالنظر الى الدين والعقد بصحة بعض الامور دون بعض من الاول دون الثاني والجواب ان النزاع ليس الا في ان العالم بالضرورة
هل يكون عالما بالنظر الى الدين والعقد بصحة بعض الامور دون بعض من الاول دون الثاني والجواب ان النزاع ليس الا في ان العالم بالضرورة
هل يكون عالما بالنظر الى الدين والعقد بصحة بعض الامور دون بعض من الاول دون الثاني والجواب ان النزاع ليس الا في ان العالم بالضرورة
هل يكون عالما بالنظر الى الدين والعقد بصحة بعض الامور دون بعض من الاول دون الثاني والجواب ان النزاع ليس الا في ان العالم بالضرورة
هل يكون عالما بالنظر الى الدين والعقد بصحة بعض الامور دون بعض من الاول دون الثاني والجواب ان النزاع ليس الا في ان العالم بالضرورة
هل يكون عالما بالنظر الى الدين والعقد بصحة بعض الامور دون بعض من الاول دون الثاني والجواب ان النزاع ليس الا في ان العالم بالضرورة
هل يكون عالما بالنظر الى الدين والعقد بصحة بعض الامور دون بعض من الاول دون الثاني والجواب ان النزاع ليس الا في ان العالم بالضرورة
هل يكون عالما بالنظر الى الدين والعقد بصحة بعض الامور دون بعض من الاول دون الثاني والجواب ان النزاع ليس الا في ان العالم بالضرورة
هل يكون عالما بالنظر الى الدين والعقد بصحة بعض الامور دون بعض من الاول دون الثاني والجواب ان النزاع ليس الا في ان العالم بالضرورة
هل يكون عالما بالنظر الى الدين والعقد بصحة بعض الامور دون بعض من الاول دون الثاني والجواب ان النزاع ليس الا في ان العالم بالضرورة
هل يكون عالما بالنظر الى الدين والعقد بصحة بعض الامور دون بعض من الاول دون الثاني والجواب ان النزاع ليس الا في ان العالم بالضرورة
هل يكون عالما بالنظر الى الدين والعقد بصحة بعض الامور دون بعض من الاول دون الثاني والجواب ان النزاع ليس الا في ان العالم بالضرورة
هل يكون عالما بالنظر الى الدين والعقد بصحة بعض الامور دون بعض من الاول دون الثاني والجواب ان النزاع ليس الا في ان العالم بالضرورة
هل يكون عالما بالنظر الى الدين والعقد بصحة بعض الامور دون بعض من الاول دون الثاني والجواب ان النزاع ليس الا في ان العالم بالضرورة
هل يكون عالما بالنظر الى الدين والعقد بصحة بعض الامور دون بعض من الاول دون الثاني والجواب ان النزاع ليس الا في ان العالم بالضرورة
هل يكون عالما بالنظر الى الدين والعقد بصحة بعض الامور دون بعض من الاول دون الثاني والجواب ان النزاع ليس الا في ان العالم بالضرورة
هل يكون عالما بالنظر الى الدين والعقد بصحة بعض الامور دون بعض من الاول دون الثاني والجواب ان النزاع ليس الا في ان العالم بالضرورة
هل يكون عالما بالنظر الى الدين والعقد بصحة بعض الامور دون بعض من الاول دون الثاني والجواب ان النزاع ليس الا في ان العالم بالضرورة
هل يكون عالما بالنظر الى الدين والعقد بصحة بعض الامور دون بعض من الاول دون الثاني والجواب ان النزاع ليس الا في ان العالم بالضرورة
هل يكون عالما بالنظر الى الدين والعقد بصحة بعض الامور دون بعض من الاول دون الثاني والجواب ان النزاع ليس الا في ان العالم بالضرورة
هل يكون عالما بالنظر الى الدين والعقد بصحة بعض الامور دون بعض من الاول دون الثاني والجواب ان النزاع ليس الا في ان العالم بالضرورة
هل يكون عالما بالنظر الى الدين والعقد بصحة بعض الامور دون بعض من الاول دون الثاني والجواب ان النزاع ليس الا في ان العالم بالضرورة
هل يكون عالما بالنظر الى الدين والعقد بصحة بعض الامور دون بعض من الاول دون الثاني والجواب ان النزاع ليس الا في ان العالم بالضرورة
هل يكون عالما بالنظر الى الدين والعقد بصحة بعض الامور دون بعض من الاول دون الثاني والجواب ان النزاع ليس الا في ان العالم بالضرورة
هل يكون عالما بالنظر الى الدين والعقد بصحة بعض الامور دون بعض من الاول دون الثاني والجواب ان النزاع ليس الا في ان العالم بالضرورة
هل يكون عالما بالنظر الى الدين والعقد بصحة بعض الامور دون بعض من الاول دون الثاني والجواب ان النزاع ليس الا في ان العالم بالضرورة
هل يكون عالما بالنظر الى الدين والعقد بصحة بعض الامور دون بعض من الاول دون الثاني والجواب ان النزاع ليس الا في ان العالم بالضرورة
هل يكون عالما بالنظر الى الدين والعقد بصحة بعض الامور دون بعض من الاول دون الثاني والجواب ان النزاع ليس الا في ان العالم بالضرورة
هل يكون عالما بالنظر الى الدين والعقد بصحة بعض الامور دون بعض من الاول دون الثاني والجواب ان النزاع ليس الا في ان العالم بالضرورة
هل يكون عالما بالنظر الى الدين والعقد بصحة بعض الامور دون بعض من الاول دون الثاني والجواب ان النزاع ليس الا في ان العالم بالضرورة
هل يكون عالما بالنظر الى الدين والعقد بصحة بعض الامور دون بعض من الاول دون الثاني والجواب ان النزاع ليس الا في ان العالم بالضرورة
هل يكون عالما بالنظر الى الدين والعقد بصحة بعض الامور دون بعض من الاول دون الثاني والجواب ان النزاع ليس الا في ان العالم بالضرورة
هل يكون عالما بالنظر الى الدين والعقد بصحة بعض الامور دون بعض من الاول دون الثاني والجواب ان النزاع ليس الا في ان العالم بالضرورة
هل يكون عالما بالنظر الى الدين والعقد بصحة بعض الامور دون بعض من الاول دون الثاني والجواب ان النزاع ليس الا في ان العالم بالضرورة

الحادية

او نبي لزم قيام الوحي به وقد بطل اعتراف الكل وقام من الوجه الزوم ان حسن الفعل صلاحه لورود الشرع به لما مر وقبح الفعل لا يعقل
حسنه او قبحه مع قطع النظر عن ورود الشرع به وهذا معنى الوجوب اما عدم القيام بالفعل فقط واما الوجوب والامر فضلا وهو سبب اذ لو
لم يكن سببا للاستحقاق لما توجه الوجوب على العدم الذي هو محسن وهذا باطل بالضرورة وانما الكلام في ان الفعل هل يكون سببا للثواب
ضرورة امتناع ارتفاع النقيضين عن الفعل الذي هو انتهاء عدمه فيلزم قيام الوجود به والوجود هو الاثر والعدم هو الانتفاء
فلو كان عدمه كالفعل اذا ارتفع النقيضان عن الفعل امتنع ان يكون له على مطيعه اثر لانه لا اثر للعدم والا لصح ان يكون العدم
لا لطاعة حاصلا بعدم الطاعة فلا يكون الثواب لاجل الطاعة وكذا النهي ما لم يحصل ما هو المطلوب منه لا يكون سببا لما هو المطلوب
بالامر والسلطان قلنا لا مطلقا بل اذا اطاع امره الامر او انما يحصل مطلقا بالامر والاحسان والحكم الواجب للكل
الكون مرادا لله تعالى طاعة لان معنى ما فعل مراد الطاع لورود امره وهو اوجد عدما وهو باطل على ما مر والامر انما
يرد بعد حصول الارادة اذ لم يتم الفعل او تتم لدارته او بعضا لورود بعضها ثم لكن الثاني يكتفي بالارادة فقط بالاجماع وهو
الزوم ان الارادة للامر في الفعل هي حكم والحكم على خلاف المعقول فيجب ان يعلل بما يعقل الحكم بالحكم لا يعقل الزاجح طرد لا يطرد ركه
وفقه في الاجماع وامر عن ناره وان لم يعقل الوجه لصارف الحكمة قادر عليه يحكم منه ولو علم فالاجماع لصارف الحكمة لا ينفي
الاجماع على ان الحكم عند عدم فكيف يكون بالاجماع اللهم الا ان تقصد الامر الوجود ويجعل معللا بالاجماع السابق مع العقل
او بعضه اذ الكلام في صارف ما منه او واجبا الله كان سببا بما علله فلم ضمام الموجود بالعدم وهو امر من كان الصارف والزاجي
في الحقيقي عدم العلم بالمصالح الفعل بالجمع والكسر عند الحصول عكسا موجبا للحكم والجمع فعلي وجه
الاول وهو عدم المقتضي ان حسن مثل العدل والاحسان وقبح مثل الظلم والكفران مما اتفق عليه العقلاء في الدين لا يتوقف
عندهن ولا يتوقف في شرع لمكابرته والدوامه وعدهم مثل هذا مما لا يعقل فضلا عن الحكيم بعقل فرع الجزاء في ذلك مع اختلاف
امرهم وهواهم ورسومهم وعوائدهم فلولا ان علة العقل العلم بالعقل عالما لكذلك والجواب منع الاتفاق شاهد
الحس والعيان بخلافه المشاهد وسؤلوه مصلح المدح والذم عند العدم والمحاكاة العوائد والعقائد حكم مثل هذه الامور العامة
وطباعهم وعاداتهم ومصلح المدح والذم نفس معاني العقول والعادات والمذاهب فكل يطلق احواضهم بانا على ما يليق
عندهن المحاكاة في الذم وبالقبح خلافه واما امرهم بما طابت الشرع فالمدح والذم والمحاكاة العوائد والعقائد الشاهد كذلك
الغائب حتى تعالى في صفته كيف وهو الشرع وما الاصل الا ذا الاتفاق والعوائد والعقائد الا ان من العلوم في حصول وضعه
الصدق والكذب كما في المدح اصلا والاعلم بالعوار السراج على حسن الصدق وقبح الكذب عالم لو لم الصدق قطعا
وما ذاك الا لان حسنه والمدح وكون الكذب منافيا مما شرع الاعلام حتى لا يصور للمتقدم وهو من والمدح جاء
الحكم والجواب ان ايثار الصدق مما ظهر في العقول من كلام الملائم لقوى العامة ومصلح العالم والاستواء المذموم انما هو
في حصول غرض ذلك الشخص والارفاع عنه لا على الاطلاق كبعض الصدق عند الوجوه والكذب يعلم عند العقلاء وعلى هذا حكم
عندهم الحكم العدل ابتداء ولو وجد الاستواء في كل وجه فلم ايثار الصدق وطبعا وانما الكلام عند ذلك عند الوهم والتقدير
المجعول في الطبيعة وكلامه بصور مثل ذلك الحال بنفي العقل في غرض في عرض الاستواء من كل وجه

ايضا لو وقع فعل هذا القائم وتزيين ما وهم غير اعطاء الكسر ولا الصدق كسبا ولا الصدق كسبا في وجه الاول
ان اراد به الصحيح حتى ما سيوجد من الشائع وزوال ما لا صحيح منه فانا لا نسلم ان الامر الله على ما ذكر وجه الثاني ان
علم وجه ما منع فانه يصور في ملكه ان الامر بالفعل الذي علم انه سيقع ويمتنع الامر بالكذب الذي علم انه لا يقع ما علموه
ما علموه كما لو اراد الله تعالى ان يعذب احدا بعينه على مطيعه ام لا فانه لا يمتنع الامر بطاعته والعصيان او اعتقد ان امر بانه
لا يطيعه حتى يزيد بعصيانه العصيان ولا علموه ما لا يرتب احواله وكذا النهي ما لم يحصل ما هو المطلوب منه ولا يلزم الامر
معللا بارادة المأمور والسلطان قلنا لا مطلقا بل اذا اطاع امره الامر او انما يعلل مطلقا بالامر والاحسان والحكم الواجب للكل
الكون مرادا لله تعالى طاعة لان معنى ما فعل مراد الطاع لورود امره وهو اوجد عدما وهو باطل على ما مر والامر انما
يرد بعد حصول الارادة اذ لم يتم الفعل او تتم لدارته او بعضا لورود بعضها ثم لكن الثاني يكتفي بالارادة فقط بالاجماع وهو
الزوم ان الارادة للامر في الفعل هي حكم والحكم على خلاف المعقول فيجب ان يعلل بما يعقل الحكم بالحكم لا يعقل الزاجح طرد لا يطرد ركه
وفقه في الاجماع وامر عن ناره وان لم يعقل الوجه لصارف الحكمة قادر عليه يحكم منه ولو علم فالاجماع لصارف الحكمة لا ينفي
الاجماع على ان الحكم عند عدم فكيف يكون بالاجماع اللهم الا ان تقصد الامر الوجود ويجعل معللا بالاجماع السابق مع العقل
او بعضه اذ الكلام في صارف ما منه او واجبا الله كان سببا بما علله فلم ضمام الموجود بالعدم وهو امر من كان الصارف والزاجي
في الحقيقي عدم العلم بالمصالح الفعل بالجمع والكسر عند الحصول عكسا موجبا للحكم والجمع فعلي وجه
الاول وهو عدم المقتضي ان حسن مثل العدل والاحسان وقبح مثل الظلم والكفران مما اتفق عليه العقلاء في الدين لا يتوقف
عندهن ولا يتوقف في شرع لمكابرته والدوامه وعدهم مثل هذا مما لا يعقل فضلا عن الحكيم بعقل فرع الجزاء في ذلك مع اختلاف
امرهم وهواهم ورسومهم وعوائدهم فلولا ان علة العقل العلم بالعقل عالما لكذلك والجواب منع الاتفاق شاهد
الحس والعيان بخلافه المشاهد وسؤلوه مصلح المدح والذم عند العدم والمحاكاة العوائد والعقائد حكم مثل هذه الامور العامة
وطباعهم وعاداتهم ومصلح المدح والذم نفس معاني العقول والعادات والمذاهب فكل يطلق احواضهم بانا على ما يليق
عندهن المحاكاة في الذم وبالقبح خلافه واما امرهم بما طابت الشرع فالمدح والذم والمحاكاة العوائد والعقائد الشاهد كذلك
الغائب حتى تعالى في صفته كيف وهو الشرع وما الاصل الا ذا الاتفاق والعوائد والعقائد الا ان من العلوم في حصول وضعه
الصدق والكذب كما في المدح اصلا والاعلم بالعوار السراج على حسن الصدق وقبح الكذب عالم لو لم الصدق قطعا
وما ذاك الا لان حسنه والمدح وكون الكذب منافيا مما شرع الاعلام حتى لا يصور للمتقدم وهو من والمدح جاء
الحكم والجواب ان ايثار الصدق مما ظهر في العقول من كلام الملائم لقوى العامة ومصلح العالم والاستواء المذموم انما هو
في حصول غرض ذلك الشخص والارفاع عنه لا على الاطلاق كبعض الصدق عند الوجوه والكذب يعلم عند العقلاء وعلى هذا حكم
عندهم الحكم العدل ابتداء ولو وجد الاستواء في كل وجه فلم ايثار الصدق وطبعا وانما الكلام عند ذلك عند الوهم والتقدير
المجعول في الطبيعة وكلامه بصور مثل ذلك الحال بنفي العقل في غرض في عرض الاستواء من كل وجه

ان افعال العبد معللة بالاغراض بمعنى ان فعله تعالى لما كان مشتملا على مصالح العباد كان فعله لاجل تلك المصالح وهي عبارة اخرى عن كونها مطلوبة له تعالى بمعنى ان ذلك ليس بلازم في كل فعل من افعاله تعالى بل قد يفعل الفعل لا لغرض اصلا وقد يفعل الفعل لغرض واحد وقد يفعل لاغراض كثيرة متعاقبة او مجتمعة وان كل غرض من اغراضه تعالى في فعل من افعاله فانما هو لاجل العبد لا لحاجة له تعالى اليه بوجه من الوجوه لان ذلك الغرض اما ان يعود اليه تعالى او الى غيره لا جائز ان يعود اليه تعالى لاستحالة الحاجة عليه تعالى فتعين ان يعود الى غيره فلا يلزم من ذلك ان يكون مستكملا بالغير لان الاستكمال بالغير انما يلزم لو كان الغرض عائدا اليه تعالى وهو ممنوع بل يكفي في صحة الغرض ان يعود الى غيره تعالى وان لم يعد اليه تعالى اصلا وهذا ظاهر لان الغرض من الفعل انما هو ما يترتب عليه من المصالح والمنافع لا ما يعود الى الفاعل من ذلك بوجه من الوجوه وان كان قد يعود اليه تعالى ايضا ما يترتب على فعله من المصالح والمنافع لكن ليس ذلك من حيث انه غرض له تعالى بل من حيث انه مصلحة لغيره تعالى وان كان قد يعود اليه تعالى ايضا ما يترتب على فعله من المصالح والمنافع لكن ليس ذلك من حيث انه غرض له تعالى بل من حيث انه مصلحة لغيره تعالى وان كان قد يعود اليه تعالى ايضا ما يترتب على فعله من المصالح والمنافع لكن ليس ذلك من حيث انه غرض له تعالى بل من حيث انه مصلحة لغيره تعالى

وقد ظهر مما ذكرنا ان الغرض من فعل الفاعل المختار لا يجب ان يكون امرا عائدا اليه تعالى بل يجوز ان يكون امرا عائدا الى غيره تعالى وان يكون ذلك الغير هو العبد الذي صدر الفعل لاجله او غيره من العباد وان يكون ذلك الغير امرا عائدا الى الدنيا او الى الآخرة وان يكون امرا عائدا الى الجسم او الى الروح وان يكون امرا عائدا الى الجسمانيات او الى الروحانيات وان يكون امرا عائدا الى الدين او الى الدنيا وان يكون امرا عائدا الى الجسمانيات او الى الروحانيات وان يكون امرا عائدا الى الدين او الى الدنيا وان يكون امرا عائدا الى الجسمانيات او الى الروحانيات وان يكون امرا عائدا الى الدين او الى الدنيا

وقد ظهر مما ذكرنا ان الغرض من فعل الفاعل المختار لا يجب ان يكون امرا عائدا اليه تعالى بل يجوز ان يكون امرا عائدا الى غيره تعالى وان يكون ذلك الغير هو العبد الذي صدر الفعل لاجله او غيره من العباد وان يكون ذلك الغير امرا عائدا الى الدنيا او الى الآخرة وان يكون امرا عائدا الى الجسم او الى الروح وان يكون امرا عائدا الى الجسمانيات او الى الروحانيات وان يكون امرا عائدا الى الدين او الى الدنيا وان يكون امرا عائدا الى الجسمانيات او الى الروحانيات وان يكون امرا عائدا الى الدين او الى الدنيا

بجعل صدره فسيحا حرجا من هدى الله وهو المعتدى في ضلاله فاولئك هم الخاسرون ان من الاشكال تفضل بما من شاء بفضله كثيرا وهدى كثيرا خصهم الله على علم منه بانهم اهل لذلك وعلمنا على علم منا انكم لستم كذلك ان تفهوه وجعلنا على قلوبهم وفي اسماعهم وعلى ابصارهم غشاوة الى غير ذلك مما ورد في هذا المعنى راجعة الى معنى الامتحان والاستدراج والكبر والضلال جاء على ما مر في اول الخالق وهو خلاف الظاهر لانه بنا على اصلهم الفاسد انه لو خلق فيهم الهدى والضلال لما صح منه الامر والنهي والثواب والذم والعقاب فحملوا الهداية على الارشاد الى الحق والى البيان ونصب الادلة والامارات وفي الاخرة الى طريق الجنة والاضلال على الاضلال عن الثواب والتسمية والتعذيب بالضلال والوجدان ضلالا وما ظهر على بعضهم ان بعض هذه المعاني لا يصح الا بالمشيئة وبعضها لا يكفي فيه التجويز دون الجواز وبعضها ليس معناها الى الله تعالى دون البشر كالاضلال بمعنى الدعاء والاضلال بمعنى الاضلال الموصل الى العقاب والاضلال من الشيطان مسندا الى الله تعالى بمجرد الاقدار والتمكين ولان ضلالهم بواسطة فعله في الشيطان كثيرا وبواسطة الفتنة التي هي الابتلاء والتكليف في بعض ما مر شيء وكون صول الهداية هي الدلالة على الطريق الموصل الى المطلوب لا يستلزم الحصول والله الهادي

المبحث الثاني اللطف والتوفيق على درج الطاعة والخذلان على درج المعصية والعصمة هي التوفيق بعينه فان عممت كانت بوصف كذلك وان خصصت كانت بوصف خاص كذا ذكره امام الحرمين قال التوفيق لا يصح اذ لا قدرة له على المعصية وبالعكس وبناء على القدرة مع الفعل وليست تالية للغرض على التواء من اصحابنا من قال العصمة ان لا يخلق الله في العبد الذنب وخالف الخلافية في ذلك بعض المعتزلة من قال هي ان يخلق الله في العبد ما يمتنع معه الذنب مع القدرة عليه وصل خاصة وهي التي تخص الانبياء عليهم السلام دون غيرهم من الصلحاء وقد يطلق على عدم صدور الذنب عنه وورد بها مدح لا تسمى المدح من ترك الذنب والثواب عليه ولا التكليف وفي كلام المعتزلة ان اللطف ما يحصل المكلف عنده اقرب الى الطاعة تركا او ايقاعا او يتعذر منهما مع تمكنه في الحالين فان كان مقارنا من الواجب وترك العبد به قبيحا ممتنعا وان كان محصلا له وتخص المحصل للواجب باسم الموفق والمحصل لترك القبيح باسم العاصم ومنهم من قال الموفق هو الذي لطف الله به ان العبد يطيع عنده والخذلان منع اللطف والعصمة لطف لا يكون معه داع الى ترك الطاعة ولا الى ارتكاب المعصية مع القدرة عليهما واللطف هو العلم الذي يعلم الله به ان العبد يطيع عنده.

المبحث الثالث الاجل في اللغة الوقت واجل الشيء محله الذي ينقضي عنده وآخره كما قال اجل هذا الدين شهران او آخر شهر وفسره وله به ثم قضى اجلا واجل مسمى عنده بعضهم بما حل الموت واجل العمر وبعضهم عابرين ان كلا الى الموت وما حل الموت والبعث ثم شاع استعماله في الوقت الذي علم الله به موت الحيوان فاذا انقضى الوقت الذي علم الله به بطلان جميع الحيوان ثم من عداه الباجل المقول تسببا بالحال موت كل شيء في الوقت الذي علم الله به في الازل وقد حاصل بايجاد الله به من غير صنع للعبد مباشرة ولا تولدا وانه لو لم يحصل لكان يموت في ذلك الوقت الا الموت من غير قطع بانفراد العمر والا الموت مدل القتل وخالف في ذلك طوائف من المعتزلة وزعم الكعبي انه يحسن ان يقال ان العبد حصل الاجل الله به اي خلقه واثر صنعه وورد ان العبد قاتل باجله حال فيه الا الى المقبول وانكاره الموت واندفاق الروح الذي هو ما حاد الله عنه العبد بطريق جرى العادة وكانه يريد بانفراد المعتزلة وكلها بحسب بطلان الجميع وتخص الموت لا لكون على وجه العبد على ما شعر به قوله به فان مات او قتل لا يكون الا الى الاجل الذي مات حتف انفه وان مرض بطلان الجميع موت واعدا فعل ان في المعلوم مختص فلا يموت من فعل الغالب وموتا من

فعل الله به

وفي غيره ولا الغير رزقه خلافا لاكثر المعتزلة وهو الانتفاع والمكن منه على ما مر والخبيث ويعم الصالحا نظرا الى انواع
الاطعمة والثمرات يسمى رزقا وتوهم الانعام من الاذرا ي والمنفذ الخاص وان تحت الحمل المصدري الممكن من الانتفاع
وهي العين ما يصح به الانتفاع ولم يكن لاحد منعه لغير لزام وعما أبيح للمضطر فلا قبل ان ما كل حرم غيره بما ساء الله
مع الى العبد فاكله لجعل غير المأكول رزقا غير واف صح لغة حتى يرد قوله الله ولد اصالحا واراد بالعبد ما شمل الجماد
تغليبا وتعسره مالك ليس بمرزوق ولا متمكن لان المعقول بمكن اطلاقه مع وجوب ورزق التوابيت والجبيد والاماء مع الانفاق
على الوجه من الاضافة الى الرازق اللهم الا ان يقال المراد المملوك اي المجعول ملكا بمعنى الاذن في التصرف الشرعي وهو على الاطلاق
والاشمل ملك الله مع لحاهر ومن غيره فالانتفاع اراد المنتفع او احد الرزق مصدر اطلق بمعنى المفعول اي الارتزاق سفولوا
كان الرزق بمعنا فا الى الرازق وسواء الله مع وجوه لم يكن لزام المنتفع به رزقا على احتراز لبيع ووقوف فاسد اهم
وتوهم ان ما كل حول غيره الا الحرام لم يرزقه الله مع وهو مدفوع بقوله وما مع ابه في الارض الا على الله رزقها ولعبت ما يعم
فيها ما لا نهاية له من الحيوانات الا انه اعرفي عرف استواء اقتضاء على انتفاع مع استحقاق وعم ما كل حلالا وحراما كما في ايكم ان
حالوا لو كان الحرام رزقا لما حرد فعه عنه ولا للزم ولا انتفاء على عدمهم واما صح لو لم يكن مرزوقا للنهي بكتسابا لقبح
على العمل بسماوي مباشره الاسباب قال السعي في تحصيل الرزق ذبح في وقت عادة الحاجة وقد اركان النهي كالغصب
والسرقة والربوا المبحث الخامس الشرط قدرة يتاتي بها التمكن من الشيء على ما كان وغيره وتكون علما وقد يضاف باعتبار
تعلقه على المقدار الغالب في كل كان والاوان والانتفاء عنه وتكون حالا اقتدار فيه للعبد كتعلل كل الجنس
وتكثر الرخيات فيه وما تعسر ومالف لفقدان كافة السبيل وشرع التباين وقد خار الاحناف ومرجعها الى الله
تعالى بسره مع الله مع وهو خلاق للمعتزلة زعما منهم انه قد يكون من حال الاعاد تولدا كما مر ومباشره كالمواضعة على بعد للامام
الجبت السادس كل ما يتمثل وجوب شيء على الله مع كثناء موعوده كثير من نصوص الوعد الخاص به الخاص بوجوب اشياء على الله مع في ذكر
علوا كبيرا وقد اكثروا الكلام في معناها فقيل وعدا عدم لان الاول الخلف في موعود تعجيزا لى الثناء ويبعده عن الحصة
الى عدة الاجانب وسمي الخلف المذموب وكخلف الوعيد بمعنى المحتمل وقد كان اوقد اي والاجانب والعوض والآلات والحال
المعتزلة ونقيض الاول وما شبهه ذلك وفسروا الوجوب على انه قد يباح لا بد ان يحل لعدم الداعي او لمعاوضة الصارف وبان
ان الترك بدخلا في استحقاق الذم وقد عرفت ضعفه واستدلوا على الوجوب بوجوه الاول انه لو لم يجب للطاعة فلو جاز من يخلها
لو توجب منها لكان غير مريد لها وهو ناقض وردة بمنع الملازمة ومنع ان كل ما هو به مراد اقال في ان منع الخلف تنقض لوجوه الذ
لو الاحسان المأمور به وبعض الوضوء فرض مع تركه ولا منع المدعى جواز ان لا يكون المأمور به مرادا وفرضا وسعى ينتفض
حكم وصاح العالم ان منع الخلف يحصل الاحصنة او تتوب منها وكلاهما قبيح مع تركه ولا منع فان عدم تحصل الطاعة
انما هو من تحصيل الاحصنة وكذا التوب فلا يلزم ان يجاد المنع شرح وقد ير الراي ان الواجب لا يتم الا بما تحصلوا وتتوب منه فيكون
واجبا وقد يسلم العاجز بان لكل وجوب على الممكن بشرط كونه مقدورا له فلا يكون بما لخي قوم عوضت الوجوه بوجوه
الاول انه لو وجب الخلف لجاز الكافر والفاسق الان من الاخلاف بما يحصل وفي قواعد هم ان اصل الخلف واجب فلا يندفع

علاوة فيه ما ذكرنا ما قيل ان الكافر والفاسق لا يخلف عليه الخلف تعاوت النسبة الى المكلفين وليس كل
ما يحسن الله تعالى ان يعد للغافل على ان عمر وليس من معلوم الله مع ما سوا الخلف في حق الكل حتى يحصل اياتهم ورد بالنقض
الله تعالى على ان اسعاد اعلى الكل متى على اسعاد مشيئة الله مع وكف كعوله مع ولو شئنا لاتينا كل نفس هدنا ولو شاء ربك
لآمن من في الارض كلهم جميعا ولو شاء ربك لجعل الناس امة واحدة ولو شاء الله لكم لجمعين الى غير ذلك مما لا نحصى سمعا واوكد
سورة الانعام وحملها على مشيئة القسر والالجاء اجراء والنقل عن اهل التفسير اقراء والحمل عوله مع كذلك كذب الذين
من قبلهم حتى ذاقوا بأسنا لا يدل على ان معنى الامور بمشيئة الله مع كذب من على ان حصول الكفرة لو شاء الله ما اشركت والآباء وعباد
منهم وتكذيبهم الرسل وتسويتهم مشيئته ورضاه وامره على ما والوا من فعلوا ما فعلوا وجدنا عليها آباءنا والله امرنا بها
الثاني انه لو وجب لما اخر الله مع سعادة البعض وشقاوة البعض لان كل اقدامه واخراجه على الحكمة وسلم الوضع
ولو حتى من علم الله مع انه لا يجدي عليه اللطف الخالف انه لو وجب لكان في كل عصر نبي وفي كل بلد معصوم يأمر بالمعروف
وينهى عن المنكر وعلى وجه الارض خلق كثير لم يبلغهم العلوم وسمعت من العلم الى غير ذلك من الالطاف التي الوضع
وهو تنفع حال عن التعظيم يستحق في مقابلة فعل الله مع بالعبد من الاستقام والآلام لا على الحسن كل خروج اللجوز والتوا
كونها للتعظيم في مقابلة فعل العبد وكذا النفع المستحق به لكونه غير مستحق وواجب على الاطلاق بان تركه قبيح لكونه ظلما
عبثا فعلى قالوا وسمي على الله مع ما يزيد الآلام على العباد وينفوذ هذا المنع على المعتزلة القائلين بالتركين وبانزال العموم التي
لا يستفاد الى فعل العبد كالنعم المستقبلة على ما مر ورد لو كتسب او ان الموصول غيره او لو اسلم سمعه كلا والمستفاد الى الجبر
تركب لانه من العبد وباره العباد بالمضارة كما مر في اصل الحدي الذي اوا باحته اياها كالعصاة وعملكة غير العاقل كالبهائم
والسباع من غير اضرار للعباد لا عمل لم الافراق بين الحي والجماد والم العقل بشهادة الزور لان الاقل مما يجب ضمانه كالمال
الدين وذلك فيما طريق الى العادة فالعوض على المتقرن والثاني مما وجب شرعا بفعل السهو وفعليهم العوض واما في كل الظلم
من الخلم فالعوض على الله مع قال الاستاذ ابو اسحاق واجب عليه قالوا ان كان المعلوم من حال الجبة فرق بالله بالواحد الموازية للظلم
الظالم على الاوفى الثاني الله على وجه لا يقبح انفكاكها كبلا يتاخر او تفضل الله على عفو عن الاعواض حتى العطا فلا ان الم و
ان كان من اهل النار ما استطاع الله باعواضه جزاء الصبر عنه حتى لا يقبح العقاب وذلك ان يزيد الله مستحقا على الاوفى لتحمله
كبلا يعطي المؤ وفسروا الظلم بضرر غير مستحق لا يشتمل على نفع او دفع ضرر معلوم او مظنون او لا يكون في ضمن نفسه ولا معفوا
طريق جرت العادة فوزع العقاب وملعوا السفر واجي مرة في العاجل واجراء الله مع العصلي الملقى في النار كان الايلام اذا كان
مستحقا او مشتملا على نفع او دفع ضرر لو عاريا لا يكون ظلما بل كون حسنا يجوز صدوره عن الله مع غير عوض على سلم المعتزلي حتى
الآلام والاعواض فروع واختلافات لا بأس بذكر بعضها فنها ان الالم اذا وقع ابتداء الشهي عوضه لا عوض عليها وان
لم يقع فان كان من الله مع وجب العوض عليه وان كان من مكلف حال كانت له حسنات فنفذ من حسناته واعطاها المؤلم
عوضا لا يلام وان لم تكن له حسنات وعلى الله العوض من عنده حتى لكن الظالم ولم يعرف عن الايلام كالواجب على الواقع
اما الضرر واما الزام العوض وان كان من غير فاعل كالافعال الوحشية والسباع فان كان بجناية المؤلم بسبب من الله مع كوخ

الاصلح كذلك الثالث يلزم ان لا اصلح للكفار لانه متى اراد لو كان للخروج او عدم الدخول اصلح للفعل فان قيل نعم لعلمه
بانهم لو ردوا لعادوا لما نهوا عنه قلت لا خفاء في ان الامامة في اوقع العذاب ثم سلب العقول اصلح واصغر اذ كان
يكلف من علم انه يكفر اصلح مع انه شيخ مشوه فلم لا يكون انقاذ من علم انه يعود اصلح مع انه سخرة راحة والرابع
يلزم ان لا يستوجب الله سبحانه على فعل شكرا لكونه مؤديا للواجب كمن يرد ويعيد وذلك لازم الخامس معدوم لان
الله سبحانه غير متناه فان قدر تضعيفه ثم في الاصلح فليزد عليه ثم كذلك فيجب الى حد فان قيل يلزم ان يصير ضم المرء عليه
مفسدة كما ان ضم النافع يصير مضره قلنا اذا زاد من الدواء للشفاء انما هو بطريق جرى العادة من الله تعالى
فانه النافع والضار لا الدواء حتى لو غير العادة وجعل الشفاء في القدر الزايد جاز ولو سلم فالنفع مقدور
الزيادة في الدواء ليس من جنس النفع الذي من جنس ما ليس بنفع مثل النافع والحي قدر من البرد تعلم
انه ان زاد عليه قدر قليل ينفع لان علمه ليس بنفع مع علمك بان زيادة الحرارة التي هي المرض بل في الثبات
على تلك الزيادة تزيل الصحة والاعتدال كذلك الصلاح في الدين فانه لا يتعدد بتعدد ولا ينتهي الى حد فكل صلاح الى صلاح
هو اصلح وان فرض متعددا الاصلح للناس قدر الله سبحانه بل بما علم ان المزيد عليه يصير سببا للطغيان اجيب
بانكم لا تعترفون في وجوب الاصلح بانه المعلوم حيث تزعمون ان من علم الله سبحانه انه لو كلفه لمتنع وعصى واستكبر
وكفر يجب على الله سبحانه تعريضه للثواب مع علمه بانه لا يدركه بل يعصي ويعاقب فانه لو اخرمه قبل كمال العقل خلص
نجيا السادس يلزم ان يكون الخلق كلهم انبياء والاولياء المرشدين بعد حبيبنا ونبينا عليه ابلغ السلام وذرياته المفضلين الروم
الدين اصلح لجماعة وتكفي هذه الفظاعة السابع يلزم ان يعلم الله سبحانه منه الكفر والعصيان والارتداد بعد الاسلام
فلا خفاء في ان الامامة او سلب العقل اصلح له ولم يفعل قال فصل بل الاصلح التكليف والتعويض للنعيم الدايم لكونه
اعلى المراتب فلنا فلم لم يعقل فكلف لم يأت طعنا وكيف لم تكن الكلفة والتعويض لا على المرتبة اصلح له ومعه الكلفة
الزم الاشعري الجبائي ورجع عن مذهبه قال فصل علم من الفضل انه ان عاش فضل واضل غيره فامامة المضل الغير
قلنا فكيف لم تمت فرعون وهامان الغير سفها وظلما الخامس لجميع الانبياء والانبياء وجميع العقلاء على الدعاء لدفع البلاء
وكشف الباساء والضراء فعندكم يكون كسؤالهم الله سبحانه ان يغير الاصلح ومنع الواجب وهو ظلم السابع ان على
ابا جهل لعنة الله غاية مقدورة من الصلاح والالطاف فقد سوى بين النبي عليه السلام وابي جهل علة اللعنة في الاعدام والاسقام
ورجع فضل النبي صلى الله عليه وسلم الى محض الفضل من غير امتياز وهاهنا منع ابا جهل بعض الصلاح والالطاف معدود في الواجب
ولزم السوء والظلم على ما هو اصلكم الفاسد العاشر لو وجب الاصلح لما بقي للتفضل محل ولم يكن لله سبحانه خيرة
في الانعام والافضال وسوط لعوله سبحانه وتعالى ربك يخلق ما يشاء ويختار ما كان لهم الخيرة سبحانه من يشاء ان الله اصطفى آدم ونوحا
وآل ابرهيم وآل عمران على العالمين ولعمري ان مفاسد هذا الاصل اظهر من ان تخفى واكثر من ان تحصى ولو وجب
على الله الاصلح للعباد لما فضل المقربة طرق الرشاد **فصل** الفصل السابع في اسمائه وفيه مباحث معظم كلام القدماء
في هذا الفصل شرح معاني اسماء الله سبحانه ومرجعها الى اله من الصفات والافعال والمتأخرون وضعوا كلامهم على

ما سنذكر فيه ان شاء الله تعالى واحصروا على ما اخترعوه من مخارج الاسم للمسمى وكون اسما والله سبحانه وتعالى اعلم
الاول الاسم هو اللفظ المفرد الموضوع للمعنى على ما يعم انواع الكلام وقيد ما بالاستقلال والتجرد عن الزمان ضابط الفعل
والحرف على ما هو مصطلح النحاة والمسمى هو المعنى الذي وضع الاسم نازلا له والتسمية هو وضع الاسم للمعنى وتصويرا بانه
ذكر الشيء باسمه كما تقال سمى زيد ولم يسم عمرا على ما خفاء وفي تغاير الامور الثلاثة اعني الاسم والتسمية والمسمى
ان الاسم هو المسمى وهو ما ذكر الشيخ الاشعري من ان اسماء الله سبحانه هي الله الدال على الذات
الى الذات وهو غيره كالعالم والرازق ونحوهما مما دل على فعل وما دل على فعل لا يكون هو ولا غيره كالعالم والقادر وكل ما
دل على الصفات القديمة واما التسمية فغير الاسم والمسمى وهو ضم اتهم يريدون بالمسمى الدال بالاسم مدلوله كما يريد من
قال سمعت قول الواعظ التسمية بدعة وكما نقول ان الله واحد فالمقول ان الواحد قديم الا ان الاشاعرة اعتبروا المدلول المقابل للدال
فقالوا ان الاسم هو المسمى فقط بان مدلول الخلق هو مدلول الاسم الحي والعالم مثلا مدلول العالم شيء واحد العلم والشيخ احد المدلول
اعني واصلين سماه الله سبحانه وتعالى المتصور وزعم ان مدلول العالم الحي هو غير الذات ومدلول العالم وهو لا عين ولا غير فتكلموا
في ذلك بما لا طائل تحته والحق ان الاسماء غير الذات لكانت حادثة ولم تكن اسماء في الازل آنفا وتعالى وقد اجمعوا
على خلاف هذا الجاحظ فانه يلزم منه قدم المحدث واذا عدم العالم كان العالم في حق الله سبحانه وتعالى
الوضع كالقاطع في حق السيف والقدرة على الخلق في الخالق ومعناه الاقتدار على ذلك واما التنزل
على ما هو مسمى الاسم ربك العظيم وسبح اسم ربك الاعلى فالمراد تنزيه الذات دون اللفظ وقوله تعالى ما تعبدون من دونه الا اسماء سميتموها انتم وآباؤكم
الآية للاصنام التي هي المسمات دون الاسماء اي انكم سميتموها آلهة مع ان الاسم لو كان غير المسمى لما كان قولنا محمد رسول الله حكما بثبوت
الرسالة للنبي بل للغير فتشبهه واعلم ان الاسم واما لم يكن مسمى لكان الاسم عيبا ووضع الكلام على ان يذكر الاسم
ويراد به المسمى كما في قولنا زيد كاتب ليس بمتصف بالكتابة وقد رجع صدر الدين الى
نفس اللفظ كما في قولنا زيد مكتوب ملفوظ وهو سخيف وكذلك ما اجيب عن الاول بان المتصف بالكتابة هو
والعلم والادراك من اسماء الاسم على اللفظ اسماء وكذلك الجواب عن الثاني بان ما يسمع الاسم نقيضه وتنزيهه عن الاسم
او عن ان يتغير عما لا يليق او عن ان يدرك بحاسة عند سماع الاسم تعظيم وتنزيه عن سمع الذات كما في قولهم سلام على المجلس الشريف
والجناب المنيف وفي التعظيم والاجلال لا يخفى ان قطع الاسم بتمامه كما في قول الشاعر ثم اسم السلام عليكما ومن يسلم على عباده الاسماء
انهم يعبدون الاصنام التي ليست فيها من الآلهة الا مجرد الاسم كما سمى بعضهم السلطان وليست عنده الآلهة السلطنة
واسبابها فصل انه قد فرض السلطنة بالاسم على ان في مورد الاستعمال غرابة فانا نقول الغرض حصول التسمية للمدلول
دون الاسم والعبادة لذوات الاصنام دون اسمائها على انا نجد في الاسم دلالة على المعاني حتى اضيفت الاسماء الى
الرب وفصل الاسماء وتسميتهم وتعليمهم مع القطع بان اشخاص الاصنام ليست كذلك ثم عورض الاسماء بان جعل الاول ان
الاسم لفظ وموضوع غير ما ولا ما هو متصف بما فركب من الحروف فباعتبار الاول يكون ثلاثي او رباعي او خماسي والمسمى هو المعنى
وصف لذلك في ارباعي كون حلقيا عاصفا متصفا بالالوان ممكنا في المكان الى غير ذلك من الخواص فكيف يعقل ان الثاني

والصانع والواجب والمحال لكف الحسن بوجه الاول ان المتضمن على اسم الجود ينبغي ان لا يكون اسمي الزيادة بل الفوز في الخير كزيادة
المفضل مثلا الثاني ان قوله عزم من الحصا ما دخل الجد في موضع الوصف كقولك للامير عشره غلمان يكفون جهادا يعني ان لهم زيادة
قرب واشتغال بالمهمات وان عهد الاقدمين بالحاجة كاف لهذه المهمة من غير افتقار الى الآخرين فان قيل ان كان احدهما الاعظم فما جاز
منع الجملة لكشف تحقيق ما سوى هذا الشرف فان كان داخلا فكيف يصح اندماجه بحرفه بين اولي وايه سبب ذكرا ما عطفه
المرتبة على قبل الوصف بين رضيا الخاص بعين مشتمل الوصف الاعظم الاعظم فلم احتمل ان يكون خارجا وان يكون زيادة
بعرف السعد والتسعين ٧ والاولى الاشتغال على ما اصلها عز فكون في الصحيح والاظهار على الصفات والمعبر وورد كثيرا في الكتاب
ان الى اسناد ما اصلها وعلى هذا يظهر معنى قوله عز بيان الله يبع وترك الوتر الى اصل الاصفاء الى معنى بها نفسه سعد وسعيد وام بكلها
مائة لاله ورجب الوتر وكون معنى ما تعالى الاجتهاد في التفاضل من الكرم والتسعة وصعاد وصعدها على ما حال الحاسن الذي الذي
عندي قرب من ما نفي سعد على الكمال والصعاد من الاجتهاد الباقي بمعنى ان يحصل من الاجتهاد ما يقرب من الاحتياط والمشهور
في الحصاء ما عدها والتلفظ بها حتى ذكر بعض اللغة انها بمعنى ان يكون الاعراب لكون احصاء والمشكل ما يتوقف
كل الكف الكف في بلال وقيل صعدها اولها وانا اقول في بيانها

الفصل الاول في النبي وما يتعلق به

النبي ومباحث الجاد ومباحث الاسماء والاحكام وما يلائمها وما يناسبها وما حال الفصل الاول في النبي وهو
كون الانسان سفيرا من الله الى اهل قال الراغب اخذوا من النبوة وهو الارتفاع عن حلوشانه واستنبأ مكانا وقيل
النبي بغير همزة كونه بسبيل الى الله تع فعلى هذا النبي اعم من الرسول وقد خص
كل كتاب بشريعة كموسى ومحمد عليهما السلام وقد يكون نبيا ولا يؤمر بتبليغ ما اوحي اليه وكذا الرسول وقد يخص
الرسول بمن يكون معه كتاب او شريعة ناسخة لشريعة من قبله او مبينة لشريعة من قبله ويدل على عدد الكتب فصل موصل لكتاب
سماوي او ناسخ لبعض احكام الشريعة السابقة والنبي قد يخلو عن ذلك كموسى عم وفي كلام بعض المحققين ان الرسول صاحب الوحي بواسطة الملك
والنبي هو المخبر عن الله تع بكلامه العام او المتضمن في مقام ثم البعثة لغة تعم الطلاق ورحمة للعالمين للافهام من حكم ومصالح
الكتبي منها معاضدة العقل في استعمال الوحي تعم وجود الباري تع وعلى قدرته لما كون الناس على الله بحجة بعد الرسل
ومنها اسعاده الحكم من النبي فما لا يستقل به العقل مثلا الكلام والرؤية والمعاد الجسماني ومنها ازاله الخوف الحاصل عند
الاسرار بالحسنات لكون معرفة في تكميل النفوس بغيرها وعند تركها لكونه تركا لما عد منها حال الافعال التي يحسن فاعلها وقبح
الخبيثة من غير اسناد الفعل الى ما اقتضاها ومنها بيان ما هو من الاعتقادات والاعمال الا تتم بها الفوائد الا بعد ادراك
والطوارق ما فصلها من الاخبار منها تكميل النفوس البشرية بحسب اعتقاداتهم المتعلقة بالمبدأ والمعاد ومنها تعليم الصانع
الحكيم من الحاجيات والضروريات ومنها تعليم الاخلاق الفاضلة المرجوة الى الانتظام والتيسيرات الكاملة العائدة الى
الجماعات على المنازل والمدن ومنها الاخبار بما حاصل ثواب المطيع وعقاب العاصي ترغيبا في الحسنات وتحذيرا عن
السيئات الى غير ذلك من الفوائد فلهذا كانت الحاجة اليه ضرورية ومنها على الاطلاق وهي ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب
حتى؟ والحاصل ان النظام الموجود في اصلاح حال النوع على العموم في المعاش والمعاد لا يكمل الا بنفي الايذاء فيجب

وهو على ما تقدم للمانع ان العوده هي البعثه هي الكلفه وهو ثابت لما مر على الحكم اذ لا اشتغال على فائده للعبد لكونه في حيز مضره
ناجزه وشقه ظاهره وللمعبود لتعاليه عن الانتفاع وانتفاء وشغل العبد عما هو غايه الاعمال نعاده المحال
اعني الانسان على صوره واحده في عظمه والجواب ان مضار هذا الناجز قليله جدا بالنسبه الى منافعها الدنيويه والاخرويه
الظاهره لعقل الواقف على الحكم الشرعيه السويه وصلاحه الكاشف عن اسرارها الخفيه واذا تأملتم فالتكليف صرف الى اذكر تم
لاشتغل العبد على انه متمم للراحه وبه لاصل الملاذ المتمكن في اتباع الهوى وترك العاده اما بالجذ الشرعي المشتمل على اعمال ميات
لاشك في ان العاقل الحكيم لا يعتبرها ولا يأبرها كما شاهد في الحج والصيام وكخصي بعض الاعضاء لنوبت بعض اخ الى
غير ذلك مما لا يعد العاقل عن فاعليه الحق والجواب انا نمنع كونها امورا وجوديه اعتبرها الشارع ابتلاء المكلف وتطويعا لنفوسهم
وكالكف المكلف انتهائهم الاوامر والنواهي والعمل بها كما وصلاح لا يعلمها الا الله تعالى والراسخون في العلم وقد اشار اليها
بعض العارفين في اسرار الشريعه الحامله القدح في ثبوت المعجزه ووجه دلالتها وتقلها وسيأتي ما يوجبها
الوجه الثاني المعجزه مأخوذه من العجز المقابل للقدره وهذا الاخير انما يثبت العجز استحال الاتيان ثم استعمل مجازا الى ما يوجب
العجز وجعل المحال فاتا والعجز عن الوصف كما في الخشيه وفعل الجبان كما في العلامه وذكر امام الحرمين جاء على
رأي الاشعري ان ما يجوز آخر سواء يسمى العجز في الصنع كالجهل في علم العلم وسوى الخشيه عند الفزع واما على
ما اخترناه من ان العجز عن الفعل مع القدره عليه حتى ان عجز الزمن انما حصل المعلول لهم اذ وجد منه القدره لا الاختيار فلو بقي العجز على المعارضه الاصطراريه والمعجز هو الوصف امر خارق للعاده مقرون بالتحدي مع عدم المعارضه وانما قال او لسماوا الفعل كانجاز
الآتي من الامام وعدم كعدم العواد الغار وبالوصف على الفعل حصل المعجزه منها كون الناقه مرده او سلاما او بناء الجسم على
كان عليه من غير افتراق واحترز بعدم المعارضه للمحدي عن كرامات الاولياء والعلامات الارهاصيه التي تتقدم بعثه الانبياء وعن
اتيان الكاذب بمعجزه من معارضه الاصحاء وبعدم عدم المعارضه عن السحر والشعبذه كذا ذكره الامام الرازي
فيخرج اما اولا فلانه لا يدرس عند الجمهور على يد المدعي ليس معجزه اخراجا على يد الكاذب معجزه من معارضه الاصحاء محمد
بقيد عن ابطال معجزه تظهر من النبي الماضي وكان يستمر الى المدعي والاخرج عقيد الاقران معدوما واما ثانيا
بكلمه من عدم المواقفه للمدعي احترازا عما اذا قال معجزتي نفس هذا المعجز وهي باقيه مستمره كذلك فيما قال الشيخ ابو الحسن
جعل على يد ادعام العمل بعد فعل التصديق وحال العمل الاصحاب من قصد به اظهار صدق مدعي الرساله واما ثالثا بما
قال العموم عدوا من المعجزات ما هو متقدم غير مقرون بالتحدي والمقصود اظهار الصدق لعدم الدعوى كاظلال الغمام وتسليم
الحجر المدعى وكلام اما ثانيا فلان المعجزه قد تنافي عن التحدي كما اذا قال معجزتي ما يظهر عن يوم كذا فعلمت وكان الجواب عن الاول
ان ذكر التحدي مشروط العدول فان عنا طلب المعارضه فيما يتناقض الدعوى وتعجيز الغير عن الاتيان مثل ما ابداه سول تحدث
فلانا اذا باشر بيت الغيل وفاز عند الغيبه وخرقه الواحد انما اقراره وما ليحدي بحصل ربط الدعوى بالمعجزه حتى لو حدث آخر من
غير تحدي وقعت لم تكن معجزه وكذا لو ادعى الرساله وظهرت الآيه من غير اشارته ما لتحدي قالوا ويكفي في التحدي ان يقول آيه
صدقي ان كنت كذا وكذا ولا يحتاج الى ان يقول من آيتي ولا أني احد عنها فعلى هذا لا تكون معجزه نبي ماضي ولا معاصر معجزه

نبي آخر وعن الثاني ان الارهاص امر على الجواز اما وقوعه على سبيل التعقيب والنسبيه والمحسوس على ان جواز العاده
المتعلقه بعثه النبي اذا كانت متعاديه فان اخبرت منه فان شاءت وكانت موعظه البعثه كما في حق نبينا عليه الصلاه والسلام
وكذلك بعض اهل الكتاب والكهنه ارهاص لنبينا عليه الصلاه والسلام على البعثه والاكرام محمد وان اخبرت من غير
فان كان من الاخبار فكذلك اي ارهاص او كرامه والارهاص متحقق كظهور نور في جبين عبد الله او ابتلاء كما اذا اخبرت
على يد من ادعى الالوهيه فان الاله الحقيقه قاهر على كذبه بخلاف مدعي النبوه فلهذا اجزوا ظهوره على يد المتنبي
وعن الثالث ان التأخر ان كان بزمان يسير بحيث لا يخل بالمقارنه والعرف مقارنا فلا اشكال وان كان بزمان يطول
فالمعجزه عندنا شرط المقارنه بمعنى وكذلك الحول المقارن كما اذا اخبار بالغيب لكل العلم بما في الغد متراخ الى وقت
وقوع ذلك الامر من حيث المعجزه نفس ذلك الامر هو الاشتراط المقارنه وعلى التقدير لا نسلم وكذلك نمنع
الملازمه بانتفاء الشرع عند انتفاء المعجزه اذ العلم بها كما يوجب الاحكام وعلق التزامها على وقوع ذلك الامر مع
علم الامام والمبلغ عند العاقل هم المراد بعدم المعارضه اذ لا يظهر مثله على يد نبي واما من تعذر فلا امتناع وزاد
بعضهم في شرط المعجزه قيدا آخر وهو ان يكون في زمان التكليف لما يقع في الآخره من الحوادث ليست معجزه ولا
ما يظهر عند ظهور اشراط الساعه وابتداء التكليف لا يشهد بصدق المدعي لكونه زمان نقض العادات وتغير
الرسوم اما امكانها فضروري فجاز بعض المنكرين للنبوه والمعجزات ما ان كروا وان العادات استمرت
اذ لو جازت لجاز ان يخلف الجمل فيلدا والقرد ما والمدعي للنبوه شخصا آخر عليه ظهرت المعجزه الى عمر كذلك من
المحالات وبعضهم ما بنا على تقدير ثبوتها لا يثبت على العاقل ان اقوى فرق بينها وبين السواحر وسولا بعد التحدي
لان اختيار الكذب على كل احد موجب على الكل لكونه نقيض الاعتماد ولانه لو افاده لافاده خرق الواحد لان كل
واحد منهم عدد التواتر مع عدم واحد منهم ان تثبت منفرد للعلم بما ذكرنا الى ان احد ظاهر وان لم يسم كل العدد
سوى كل واحد الزايد ولانه غير مضبوط بحيث دليل ضابطه فحصول العلم واسبابه النفس فيكون دورا ولانا
على الاول ان المراد كوان العادات امور ممكنه في نفسها ممتنعه في العاده بمعنى ان العلم بعجز العاده ضروري كما تقدم
العصاحيه فانها ضروري وابدا نها ليس بعد من ابتداء على الارض والسماء وما بينهما والجزم بعدم وقوع
بعضها كانقلاب الجبل والبحر وصدا الشخص وامثال ذلك لانا في الامكان الذاتي على السواء في عدم الكون به
وعن الثاني بان المتواترات احد اقسام الضروريات والقدح فيما ذكر مع انه ظاهر الاندفاع لاستغنى الجواب
واما وجه دلالة المعجزه على صدق دعوى الرساله انا عند العلم بانه صرح الصدق بالعادات العاده من
ان الله تعالى يجريها العلم الضروري بالصدق كما اذا قام رجل في مجمع من الملك بحضور جماعه وادعى انه رسول هذا
الملك اليهم فطالبوه بالمعجز فعال هي لركاب هذا الملك عادته وسوم من يوم ثلاث مرات ويفعل فانه
يكون بصدقه وعند العلم الضروري بصدقه من غير ارتياب فان فعل هذا عقيب دعاه للعاس على الشاهد بحيث
يجزم على سبيل الجامع انما تعتبر في العلمات لافاده الظن وقد اعتبر فيه بلا جامع لافاده السبس في العلمات

ومحاورات ولا ينتظم الامر بين ولا يتم الا بقانون معين عليه مبنى على العدل والانصاف ضابط لما لا حصر له من الحركات
للطابع الحر فضل لا يستقيم الا بقانون منتهى على امر النظام لما جبل عليه كل احد من ان يشتهي لنفسه الخير
الله ويغضب على من يزاحمه وذلك القانون هو الشارع ولا بد له من شارع نزوله على ما يسعى متعرفا
الآخرين لخصوصه فمنهم من وصل حاله الكمال واستحكام بناءه وامداده والا لما قبلوه ولم ينقادوا له وان يكون
انسانا نخاطبهم ويلزمهم المعاملة على وفق ذلك القانون ويراجعونه في مواضع الاحتياج ومحال الاشتباه
فذلك الخصوصية هي البعثة والنبوة وذلك الانسان الشارع لهذه المعاملات فيما بينهم والسياسات
في حق من يخرج من مصالح البقاء هو النبي ولا بد من امر مختص يدل على ان شريعته من عند ربه ويعصى لكل وقت
عليه ان تقرر بنبوته وينقاد له وهو المؤيد قالوا ومنه الانسان هو الذي يجمع فيه هذه الثلاث هي الاطلاع
على الغيبات وظهور هذه الخوارق العادات ومشاهدة الملك مع سماع كلامه ومعنى ذلك على ما شرحه
في الشفاء وغيره ان يكون كاملا في جوهره النفسانية اعني الانسانية والحيوانية المدركة والمحركة بمعنى ان نفسه
القدسية لصفاء جوهرها وشرف اتصالها بالمبادي العالية المنتقشة بصور الكائنات ماضيها وحاضرها
وآيتها وعلة التفاتها الى الامور التي هي في الجنسية السافلة يكون بحيث تحصل لها جميع ما يمكن للنوع ان
او قوتها من فعله اذ لا يخل بشيء والاحق به واما الموانع هو الحواس القوابل الى عالم الطبيعة وانغماسها
في الشواغل عن عالم العقل وان قوته المتخيلة يكون بحيث يمثل لها العقول المجردة صورا او اشباحا تخاطبه
وتسمعه كلاما منظوما محفوظا وان قوته المحركة يكون بحيث يطيع لها سعي الاعضاء متصرف فيها متعرفا في البدن
تصور الخصايص خصائص هذه القوى الاخصائص النبي وعشاروه الملك هذا المعنى ولا يرد الاعتراض بان
الاطلاع على الغيبات وظهور خوارق العادات قد يوجد لغير الانبياء فلا يكون من خواصهم وان مشاهدة الملك
وسماع كلامه مجرد عبارة لا معقول معها على ان الخاتمية قد تدل على الاضافة وان ذكر محمد اعلم بحاله
التقدي بصره خاصة جمعته واما تقرير هذه المعجزات فاعلم انه لا بعد ان يختص بعض النفوس الانسانية بقوة
في مبدأ الافعال غريبة بسبب ما لها من الخصوصية او بسبب امر طارئ عليها من عالم الكتاب فحاصل الامر
ما لاكتساب على ما يوشك بعض الاطباء وهذا الاتحاد النفوس بحيث النوع وخصوصا ان المشهور
من معجزات الانبياء وكرامات الاولياء ثلاث بحسب النوع الانساني والنوع الحيواني ما عدا الحركات
والسكنات فالاول الاطلاع على الغيبات وليس بعيد لبعضهم في خيال النوم على ما يتوفى من نفسك وتسمعه من
غيرك بسبب ذلك اتصال النفس بالمبادي العالية اعني العقول والنفوس السماوية المنتقشة بصور ما يستند اليها
من الحوادث لما تقرر من انها عالمة بذواتها وان العلم بالعلل والاسباب يوجب العلم بالمعلولات والمسببات
غاية الامر ان علم العقول بالحوادث لا يكون الا على وجه كلي خال عن حدود المادة وخصوص الوقت والكيفيات
على الوجه الجزئي اما لجهلها بجزئيات بعض الحواس الباطنة على ما قرره الحكماء واما لاشتغالها في النفوس السماوية بتدبير

كذلك على ما رآه بعضهم ومعنى اتصال النفس بالمبادي العالية صيرورتها مستعدة لحصول العلوم لها وزوال المانع اعني الشواغل الجسمية عنها فهو كالمرآة مجلوة يحاذي شطر الشمس ولا يدرك من ذلك انتقاء
ما في المبادي من الصور الى النفس بل حصول كل صورة استعد لاكتسابها والى الصور كمالات وافضال يجود عن امثالها
كحدوث ريح وزلزلة وغرق وحرق وهلاك اشخاص هالة وخراب مدن عامرة وابجار للمياه من الاماكن
من الاصابع وليس بعيد ان علاقة النفس مع البدن ما من التدبير والتصرف الجلوي والانفعال فجاز ان يكون
بعض النفوس بحيث يتصرف في اجسام العناصر بمجرد تعلق به تعلق ما على كيفية ما كما تتصرف نفس العالم الناظر
والثالث الامساك على النفوس بغير معاونة ولا مساعدة كما في مرض الامراض واستعمال الطبيعي بعضهم الاحلاء
الناس وكحلول الجواهر من كحل المواد المجوفة والارطبات الاصلية الخروج الى البدن كحلول في الاخلاط
الحامل الاخلاط بسبب ما فيها من الخصوصية او بسبب امر طارئ عليها من عالم الكتاب فحاصل ما ذكر
والمعجزات ما يسمى بالمعجزات الحسية والكلية واستفادتها العلوي الجسماني الى شأنها العظيم والشهير
والصورة وما يسمى بالمعجزات الروحية ان يكون هذا في حق سواء او في اقرب غير في الارض كون اجنحة الملائكة الى الثواء
اوفروا وفي اما اولا فلان الطبيعة بعيدة عن الحيوان الغريزة المسماة سوء المزاج وما فوقها الى الصحة
القوى البدنية الحاصل بسبب كل القوى البدنية اما لما عدا الحواس الخمس الظاهرة وكذلك عن اسباب
المرض المضاد لها من الفتور واما ثانيا فلان الحواس الخمس الظاهرة مع سلامة الاستعداد عن الآفات
البدني الحاصل بسبب كل القوى البدنية اما لما عدا الحواس الخمس الظاهرة وكذلك عن اسباب
الكلف مع ما بين المجردات في الاجسام وبيان ان النائم وان يجوز في حقه عدم استعداد الحواس الخمس الظاهرة
امورا غريبة ويسمع اصواتا عجيبة لبعد ما يحصل من الموجودات في الخارج بل في القوة المتخيلة والحس
المشترك ورد لا يكون متأديه اليه من طرق الحواس الخمس الظاهرة بل من عالم آخر فلا يمتنع ان يكون بعض النفوس
نفس شريفة شديدة الاتصال بعالم العقل بعيدة الانغماس في عالم الحس ومتعلقة شديدة بحيث القوة النفس في
عالم الغيب فيسلم الانفعال في جانب الظاهر لا يعصيها المخزون ولا يتخيلها المحسوسات عن اتقان الخاصة ويحيل
لذلك الانسان والمعنى ان يحصل عالم الغيب في مثل القوة المتخيلة العقول المجردة والنفوس السماوية اشباحا
معقولة مما العقل العقال الذي لا وراءه لفتقاتها من عالم العناصر في قابلة وكذا تشاهد معه كلاما مسموعا
يحفظ ويتلى ويكون كذلك في مثل الصرع وملائكة الامر الانساني وهذا معنى الوحي ومعنى الملائكة والكتاب
وقد يكون ذلك على سبيل الكمال عند غيبتها بمدده وجه الله الكريم وسماع كلامه من غير واسطة واما نوادرهم
في كون النبي معصوما من قبل الله تعالى لحفظ النظام وصلاح العباد في المعاش والمعاد مع انهم لا يستحقون
الا العقل بالاحساد والعلم بالمباشرات ويطلعون بالهامه على جميع المبادي العالية الاعلى الوجه الاتم
الشاملة لهو ان العادة الالهية لم تجر في وقت اعني احاطة العلم السابق بنظام الموجودات على الوجه الاتم
في الآفات المرسلة التي يقع كل موجود منها في وقت من تلك الاوقات بعضها فاضية ذلك النظام على ذلك

ارشاد الطالب الحق وتعليما الاول انه قد اجتمع فيه من الاخلاق الجميلة والاوصاف الشريفة والسلائق المرضية والكمالات
العلية والعملية والمحاسن الراجعة الى النفس والبدن والنسب والوطن ما يحرم العقل بانه لا يجمع الا لنبي وقد صح ذلك نصا
على حد الكمال ان من نظر ما اشتمل عليه شريعته مما يتعلق بالاعتقادات في العبادات في المعاملات في السياسات في الآداب
وعلم بانفرادها دون الحكم علم قطعا انها ليست الا وضعا الجبار وحيا سماويا والمبعوث بها ليس الا نبيا الفائق في
النصيب من صفوة وفقره وقد اعوزه وانضاف مربا الامل الارض احاديهم واوساطهم والكاسيهم وجبابرهم فضل ارادهم
ووسعه احلامهم وابطل ملالهم وهدم دولهم وظهر دينهم على الاديان وزاد على اعمار الاعصار والازمان والمدة الى الافناء
والانقطاع وشاع في الشارق والمغارب مع غبران بقدر الاعداء مع كثرة عددهم وعددهم وبثهم سوكنهم وشكيمتهم وفرط
حنقهم وعصبيتهم وبدلهم غايته الوسع في اطفاء انواره وطمس آثاره على احاد ثران مرمان فهل يكون ذلك الا بعون الهي و
وتاييد سماوي الرابع انه لم احوج ما كان الناس الى من يهدي الى الطريق المستقيم ويدعوهم الى الدين القويم وينظم
الامور ويضبط احوال الجمهور لكونهم في زمان فترة من الرسل وغلبة للجهل واختلال واشتغال للضلال والاستيلاء
بالجملة فالعرب على عبادة الاوثان وداء البغي والنفوس على تعظيم الجبارة وطي الاماني والمتاجر والمتركة بحيث البلاد وتعذيب العباد
والهند على عبادة البقر وبحر الجر والبحر والبهود على الكفر والنصارى حيارى بحيرة بين بولاد ولا مولود وهكذا سائر الورى
في داء الضلال او جنة الخيال والكمال اطلبني لحكمة الملك الحق ان لا يرسل رحمة للعالمين ولا يبعث من يجري امره الا بعز
وبذل ظهر احد بصلح لهذا الشان وتوسم هذا العنوان غير محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد المناف من قصي مرة كلاب مرة
مرة بن كعب بن لوي بن غالب بن فهر بن مالك بن النضر بن كنانة بن خزيمة بن مدركة بن الياس بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان
علية افضل الصلوات واكمل التحيات للياس النصوص الواردة في كتب الانبياء المتقدمين المبعوث الى العرب المشهورين فيهم
اسمهم الماني المذكورة فيها ما جاء في السفر الخامس جاء الله من طور سيناء واشرق من ساعير وتلالا من جبال فاران ربوات الابرار
عن انزال التوراة على موسى بطور سيناء والانجيل على عيسى بشبان فانه كان مسكن من بشعير نزوله بمكة وانزال القرآن
على محمد بمكة فاران جاء بمكة فصل المعدن بملين ونصف وهو كان المنزل وقد بقي البوم على جانب الطريق من العراق
الى مكة وهذا ما ذكرته التوراة ان اسمعيل اقام بمرنة فاران اعني بادية العرب وفيها ما جاء في السفر الخامس انه تكلم
موسى الى معشرهم بني اخوتهم بني اخوهم سعير وهم اولاد عيسى فقال لهم يأمره وهو الرجل الذي لا يعصى الله الذي يكلم بامره فاما
اسفر منه والمراد بني اخوته اسرائيل هو اسمعيل على ما هو المتعارف فلا نصرف اليه ما بعد طوى من انبياء بني اسرائيل والا لزم
عيسى لانهم لم يكونوا من بني اخوتهم ولا اسئل موسى فيكون صاحب شريعة مسانغة فيها بيان مصالح الدارين فيقين محمد صلعم وفيها
ما جاء في السفر الاول انه يقال الابراهيم عرم ارفع جوله وبكون من ولده امة من فوق الجميع ويدا الجميع مبسوطة اليه بالخشوع واما في
الانجيل فيها ما ورد في الاصحاح الرابع عشر انا اطلب لكم الى ابي حتى يعطيكم فارقليطا ليكون معكم الى الابد وهو الفارقليط روح
الحق واليقين وفي الاصحاح عشر ايضا فارقليط روح القدس الذي يرسله الي ابي هو يعلمكم ويعلمكم جميع الاشياء وموبذكركم ما قلته
لكم ثم قال واني قد اخبركم بهذا قبل ان يجيء حتى اذا كان قد جاء متواليه وقوله ابي يعني النبوة ومعنى فارقليط كما قيل الحامد

وفي السياق بعشر اقول لكم الان حقا نقيضا ان انطلاقي عنكم خير لكم فان لم انطلق عنكم لم ابي بانكم الفارقليط وان انطلقت
ارسلته اليكم فاذا جاء هو يفيد اهل العالم وبدنهم وبونهم وبوتهم على الخطية والبر فاما البر فان ذهابي روح الحق واليقين يرشدكم
ويعلمكم ويذكركم بجميع الخلق لانه ليس يتكلم بدعة من بلقاء نفسه واما في الزبور فقوله بقلدها الجبار السيف فان ياسين
وشرايعك مفروضة بحيه بسيفك وسهامك مسنونة والامم يخرون تحتك وقوله قال داود الله لعبدي اسحق حامل السر حتى يعلم الناس
اد بشرتي ابن بحراجي يعلم الناس ان عيسى بشر قال في بعض المحصل وامثال هذا في كتب الانبياء المتقدمين بذكرها المصنفون
الواقفون على كتبهم ولا عذر المخالف على دفعها او صرفها الى ملك او نبي آخر ولان يكيها ولقد جرى ابو الحسين البصري في كتاب
غرر الادلة ما هم فت من نصوص التوراة بنعت عاصحة من محمد عم . واما المذكورون انك الشركون من النصارى واليهود
وباجري الجاهم بنو محمد عم فبقيا منهم وحسدا وعنادا ولدواجس غير نسك شبهة واكثر اليهود تمسكوا بانه لو كان حقا لزم نسخ
دين موسى واللازم باطل اما اولا فبطلان النسخ مطلقا لوجهين اح انه ان لم يكن لمصلحة بعث وان كان لمصلحة لم يعلمها عند
الحكم المنسوخ مجهل وان كان لمصلحة علمها واحكمها اولا ثم راعاها جدا او بقول ان كان في شرعه الحكم المنسوخ مصلحة لم يعلم انها
عند النسخ مجهل وان كان تعلمها فاي رعايتها اولا ثم اهملها فجدا، والحق ان يقال انه لمصلحة كذا وقد صلت بعد ما لم تكن فان
المصالح كما يكلف باختلافها الافعال والاحوال قد تجري وتزول بحسب في الصيف دون الشتاء ولزيد دون عمرو لهذا وردت النوراة
ان آدم امر بزوج ما من كل صنف ليدوم نسجه دفاعا وما هو ان الحكم اما موقت مثل صم غدا فصمه بعد ذلك لا يكون نسخا واما مؤبد
مثل صم ابدا فنسخ ما صح نسخه فوكل الصوم واجب ابدا ليس بواجب والا رسل لا يوجب فيه ولا ما سد وجه فاما ان يعلم
لله استمراره ابدا فلا يرتفع للزوم الجهل او الى غاية ما فلا يدفع بعدها فلا نسخ وفي الجواب ان امر بعض الوجوب
الوجوب صلاة ما يدل والمعلوم عند الله استمرار الوجوب الى غاية موسخه ورفعه ولا ما قض بي ذلك سواء كان الواجب
مؤبدا او مؤقتا غير له وكل صوم الغد واجب صادون زمان لا وجوب فيه وهذا النزاع في مسمانة هو
المراد بعولهم النسخ بداء في الماسد وعليه بنى امتناع نسخ شرعنا والعرف بين كون الناسد راجعا الى الواجب
نصح بالرجوع الى الاصل الذي هو عدما في كف الرويه في قول يعاد يدركا الابصار على ان التحقيق ان الرفع
هنا واما النسخ فان الله هاء حكم شرعي سنى على الاطلاق واما بنا فلبطلان نسخ شريعة موسى عم لوجهين
اح تواتر النص منه على ما سد عا مثل سكوا ما لسبت ابدا وهذه شريعة مؤبدة ما دامت السموات والارض في الكتاب
اد افراء على موسى عم ودعوى تواتره مكابرة ولو صح للطعنت المعجزات على عيسى ومحمد عليهما السلام والظهورة
في زمانها اجتماعا عليها ولو اطهروه لاشتهر ولو فوا الرواعي على انه كثيرا ما يعبر بالسد والدوام عن طول الزمان وانتهاء
انه اما ان يكون قد صرح بدوام شريعته فدوم بانقطاعها فلزم تواتره لكونه من الامور العظام التي تتوفر الدواعي على
نقلها ولم تواتر او سكت عن الدوام والانقطاع فيلزم ان لا يكرر ولا يتغير لبي اوان النسخ قد تقرر واجوا
انه صرح بانقطاعها بالنسخ ولم تواتر لعدم توفر الدواعي ولعلها الفاتيت في بعض الطبقات الاولى ممن بقي من اليهود
في زمان يجب عمرا الاول من الفليل او سكت قد تقرر ذكره، على بكرر الاسماء والحال او على ان الاصل

ع والمات هو النفاء حي بظهر دليل العدم ... المبحث الخامس هذا موقوف الى المعلوم الى العرف حاضره
على ما زعم بعضهم والنصارى زعامهم ان الاجتماع الى النبي انما كان للعرف حاضره دون ليل الكتاب ورد بما مر من
احتياج الكل الى مكرر امر الشريعة بل احتاج اليهود والنصارى اكثر لاختلال دينهم بالتحريفات والانواع
الضلالات مع ادعائهم انه من عند الله بديع والدليل على عموم بعثته وكونه خاتم النبيين لا نبي بعده ولا نسخ لشريعته
هو انه ادعى ذلك كثير لا يحتمل التاويل والظهر المعجزة على وفقه وان كان المعجز شهادة الكتاب واجماع الفرق الهادين
الاكافة للناس فقل اني رسول الله اليكم جميعا قل اوحي الي انه استمع نفر من الجن الاية ولكن رسول الله وخاتم النبيين
ليظهره على الدين كله لا محال فمع القرآن ما دل على ان التوراة والانجيل هدى للناس من غير تعرض لما يوافق القرآن
وكما لم يعتبر هذا القرآن لمعتبر محمد عم لقومه الذين هم اعرف على ما بشر اليه قوله وما ارسلنا من رسول الا بلسان
قومه لا ما يقول بما هدى للناس قبل نزول القرآن او هدى لهم الايمان بمحمد والاتباع بشريعته لما فيها من الشارة
ببعثته والامر عن اتباعه مما تقدم قال قبل السر عيسى عم جنا بعد بعثا رفع الى السماء وسيتي الى الدنيا قلت
بلى ولكنه على شريعته جئنا لا سعا الا اتباعه على ما قال في حق موسى عم انه لو كان حيا لما وسعه الا اتباعي فمع انه خاتم الانبياء
بمعنى انه لا سعث بعده واجمع المسلمون على ان افضل الانبياء محمد عم لان امته خير الامم لقوله تع كنتم خير امة اخرجت
للناس وكذلك جعلناكم امة وسطا وبفضل الامم يحصل الرسول الذي هم امته ولا سعوث الى
المعلوم وخاتم الانبياء والرسل ومعجزته الظاهرة الباهرة ما هو على وجه الزمان وشريعته ناسخة لجميع الاديان وشهادته قائمة
في القيامة على كافة البشر الى غير ذلك من خصايص الابعد والابهج وفوق بعض ورفع بعضهم فوق بعض درجات اشارة الى
والاحاديث الصحاح في هذا المعنى كثيرة ضح قال عم انا اكرم الاولين والاخرين على الله ولا فخر فاقال عم لا تخيروني
على موسى وما ينبغي لعبد ان يقول اني خير من يونس بن متى ونحوا حتفوا به الافضل بعد فضيل آدم لكونه
ابا البشر وقبل نوح لطول عبادته ومجاهدته وقبل ابراهيم لزيادة توكله والطمينانه وقبل موسى لكونه كليم الله وكذا قبل
عيسى لكونه روح الله وصفوته وفضله النصارى على الكل بانه كلمة الله الى مريم وروح منه ظاهر مقدس لم يلحق من نطفة
قد ولدته سيدة نساء العالمين المطهرة من الادناس وتزيد في حق الانبياء والاولياء وتكلم في المهد بعبودية نفسه وربوبية
الله لم كل زمانا من التوحيد والشرايع ولم يلتفت الى رهارف الدنيا ولم يستمتع بلذاتها ولم يموت قوم ولم يسبح
في ملاك بعل او سبيها واسترقاقها ولا في احد مال وولد ولا ايذاء لاحد معجزاته من احياء الموتى وابراء الاكمه والابرص
انهار العجوات واظهارها تم موالسماء وفي زمره الاحياء وتنوعه ما انفق عليه دود الاواء واعرف بحاكم الانبياء
والكتاب ان البعض من ذلك حجة لما وشاهد بفضل نبينا كالاية من المشركين والشركات والدرج في حجرهم مع المواظبة
على التوحيد والطاعات والاقبال على الجهاد وقمع المشركين وقهر اعداء الدين كالقيام بمصالح الطعام العالم مع
الاستغراق في الموه الى حضرات القدس واما معجزاته فاما اشتهرت ذلك الشهرة باخبار من تواتر كتابه ومع ذلك فاري
من معجزاته ان الكون سماوي الارض ابعد للامة من الكون حيا في السماء حيث صارت الامة المقدسة مهبطا للبركات ومعدن

الدعوات وموطنا للاجتماعات على الطاعات الى غير ذلك من انواع الخيرات في نوع محمد عم وانطوى الجماعة
وشهد به رب الارض والسماء واتفق عليه من سبقه من الانبياء وخصائصه عما لا يضبط العد والاحصاء وقد اشرقت
الارض بنورها اشراق الشمس في كبد السماء وصباح الخفاء باج الكلاب في ليلة القراء ... خاتمة قد ثبت
صراح ان عم ما الكتاب والسنة واجماع الامة الا ان الخلاف فيه في المنام او في اليقظة وبالروح فقط او الجسد والروح
المسجد الاقصى فقط او الى السماء والحق انه في اليقظة بالمسجد الى المسجد الاقصى شهادة الكتاب واجماع الفرق الهادين
بعدهم الى السماء ما الاحاديث المشهورة والحكم مسدع ثم الى الجنة او العرش او طرف العالم على اختلاف الاثر بخبر الواحد
وقد اشتهر انه عرف لفرش المسجد الاقصى على ما هو عليه واصرهم بحال غيرهم لكان على اصره وبارى في السماء من النعيم
وبما شاهد من احوال الانبياء على ما هو مذكور في كتب الحديث لما انه امر ممكن اخبره الصادق ودليل الامكان
اما ما مل الاحلام فجواز الحق على السماء كالارض وعروج الانسان كعبرة واما عدم دليل الاسماع وانه لا يلزم من عدم
وقوعه وايضا لو كان دعوى انه عم المعراج في المنام او بالروح فلا انكره الكفرة غاية الانكار ولم يرتد بعض المسلم
ردوا منه في صدق النبي عم تمسك المخالف بما روى عن عايشة رض انها قالت والله ما فقد جسد محمد عم وعن
معاوية انها كانت رؤيا صالحة وانت خبير بانه على صورة ابنة لا يصلح حجة في مقابلة ما ورد من الاحاديث واجماع الكافة
الصحابة واجماع القرون الاخيرة ... المبحث السادس في عصمة الانبياء قد سبق ان المعجزة يقتضي الصدق
في دعوى النبوة وما يتعلق بها من التبليغ وشرعية الاحكام فما يوهم صدوره عن الانبياء من القبايح اما ان يكون صغيرا فما
لا يقتضي المعجزة كالكذب فما يتعلق بالتبليغ اولا واما ان يكون كفرا او معصية غيره وبنى اما ان يكون كبيرة كالقتل و
الزنا او صغيرة منفرة كسرقة اللقمة والتطفيف بحبة او غير منفرة كالكذبة ونحوهم بمعصية كل ذلك اما عمدا او سهوا او بعد
البعثة او قبلها والجمهور على وجوب عصمتهم عما ينافي معجزته وقد جوز العابدي سهوا زعما منه لا يدخل في النقص
المقصود بالمعجزة وعن الكرخي وقد جوز الازراقة من الخوارج بناء على تجويزهم الذنب مع قولهم بان كل من كفر وجوز
الشهادة الجهاد بعثة واحترازا عن العقاب والنقص في الحكمة ورد بان اولى الاوقات لعدم ابتداء الدعوة لصعف الداعي
وسوء المخالف وكذا عن بعد الكبائر بعد البعثة عمدا سهوا وعند المعتزلة عقلا وجوزه الجبائية اما العمد فلدليل الاجماع
ولهذا ذهب كثير من المعتزلة الى نفي الكبائر قبل البعثة ايضا وبعض الشيعة الى نفي الصغائر ولو سهوا والذي عندنا
منع الكبائر بعد البعثة مطلقا والصغائر عمدا لا سهوا لكن لا يقرون ولا يقرون بل ينتهون فينهون وذهب امام
الحرمين وابو هاشم من المعتزلة الى تجويز الصغائر عمدا الى انه لو صدر عنهم الذنب لم امور كلها منتفية الاول فلوجوب ايمانهم
لكنه واجب بالاجماع وقوله تع قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله الاية وشهادتهم لقوله تعالى جاءكم كما في
الاية لكنه مسلم للقطع بان من يرد شهادته في القليل من متاع الدنيا لا يستحق القبول في امر الدين القائم الى يوم
الدين الثالث في وجوب منعهم وزعم قوم لعموم اولى الامر بالمعروف والنهي عن المنكر لكنه منتف لاستلزامه ان يهلكهم الله
وبقولهم والدين يؤذون الله ورسوله الاية الرابع استحقارهم والعذاب والطعن واللوم والذم لوجوبهم بحسب قولهم

ومن بعض الله ورسوله فان له نار جهنم وقوله الا لعنة الله على الظالمين وقوله لم يقولون ما لا يفعلون وقوله
اتامرون الناس بالبر وتنسون انفسكم لكن كل صنف للاجماع ولكونه من اعظم المبرات الخامس عدم سهوهم عن
لقوله نع لا ينال عهدي الظالمين فان المراد به النبوة او الامامة التي وهما السادس كونهم غير مخلصين لان الرب
قد اعواه الشيطان والمخلص ليس كذلك لقوله نع لاغوينهم اجمعين اي عبادك منهم المخلصين لكن اللازم صنف بالاجماع ولقوله
نع في ابراهيم ويعقوب انا اخلصناهم بخالصة وذكرى الدار وفي يوسف انه من عبادنا المخلصين الستابع كونهم من حزب الشيطان
ومتبعيه واللازم قطعي البطلان التاسع عدم كونهم مسارعين في الخيرات معدودين عند الله من المصطفين الاخيار لانهم
اذ لا خير في الدنيا لكن اللازم صنف لقوله نع في حق بعضهم انهم كانوا يسارعون في الخيرات وانهم عندنا لمن
المصطفين الاخيار وحصول المطلوب من هذه الوجوه محل بحث لان وجوب الانتهاء امتثالي بالشرع ويتبع
الاحكام وما نحن فيه ليس كذلك ولو سلم فليس كل ترك للشهادة انما يكون بكبيرة او اصرار على صغيرة من غير اناية ورجوع
ولزوم الرجم والمنع واستحقاق العذاب واللوم انما هو على تقدير التعمد وعدم الاناية ومع ذلك فلا يدل على انه
بل سهو ونحوه كبيرة سهوا او صغيرة ولو عمدا لا يفيد المرام لان الدين اغواهم الشيطان فلا من حزب الشيطان
بسماع الاناية وعلى تقدير كون الخيرات لعموم كل فعل وترك فمسارعة البعض اليها او كونه من زمرة الاخيار لا ينافي
صدور ذنب عن احدهم سهوا او مع التوبة بالجملة فدلالة الوجوه المذكورة على نفي الكبيرة سهوا والصغيرة الغير
عمدا على ما هو المشارع محل نظر اصح الخلاف بما نقل من العصمة الانبياء وما يشهد به كتاب الله من نسبة المعصية والذنب
اليهم ومن توبتهم واستغفارهم وامثال ذلك والجواب عنه اما اجمالا فهو ان ما نقل احاد ورود وما تقل متواتر
او منصوص في الكتاب محمول على السهو والنسيان او ترك الاولى او كونه قبل البعثة او غير ذلك من المحامل والتأويلات
واما تفصيلا فقد ذكر في المطولات وفي الكتب المصنفة في هذا الباب اما في قصة آدم عليه السلام فان احدها ما ورد في التنزيل
من انه عصى وغوى وازله الشيطان فخالف النهي عن اكل الشجرة واعترف بظلم نفسه وعوتب قولا وفعلا بقوله نع الم انهكما
عن تلكما الشجرة وبمرع اللباس والاخراج من الجنة ثم تاب الله عليه واجتباه والجواب انه كان قبل البعثة كيف ولم يكن في الشجرة
اثما او كان عن نسيان لقوله نع فنسي ولم نجد له عزما او كان زلة وسهوا حيث نظر ان النهي تحريمة بعينها وقد قرب فيه
اقرب من جنسها واما عوتب لتركه الاحتياط والعمل بالاصابة المراد وقد تقدم ربانه وان كان عمدا لكن لم يكن الا صغيرة وهذا
الا الان فيه نسيانها للدين وناهيها قوله نع هو الذي خلقكم من نفس واحدة ثم جعل منها زوجها الى قوله جعلا له شركاء فيما
آتيهما ولم يقل احد في حق الانبياء بالشرك في الوجه ولو سلم البعثة فالوجه انه على حذف المضاف اي جعل اولادها
شركاء بدليل قوله نع فتعالى الله عما يشركون والمراد ما وقع لهما من الميل الى طاعة الشيطان وقبول وسوسته او الخطاب
لقريش والنفس الواحدة فيه وفي جعل منها زوجها جعلها من جنسها عربية قرشية واشراكهما فيما اتاهما الله سمى اولادهما
بعبد مناف وعبد العزى وعبد الدار ونحو ذلك واما الشبهة في حق نوح عليه السلام فهو ان قوله يا نوح انه ليس من اهلك لكونه
عملا غير صالح قوله ان ابني من اهلي والجواب انه ليس للتكذيب بل للتنبيه على ان المراد بالاهل في الوعد هو الاهل الصالح الذين

اليس من ديننا وانه لحق انما بعد من آل اذ كان له عمل صالح واما الشبهة في حق ابراهيم فهو انه كذب في
قوله هذا ربي وبل فعله كبيرهم واني سقيم والجواب ان الاول على سبيل الفرض والتقدير كما يوضع الحكم الذي
يراد ابطاله او على الاستفهام او على انه كان في مقام النظر والاستدلال وذلك قبل البعثة والثاني على التعريض والاستهزاء
والثالث على ما به عرض الهم والحزن من عنادهم وايذائهم واما الشبهة في قصة يوسف فمن وجهين يعقوب الافراط
في الحب والحزن والبكاء والجواب انه لا معصية في مثل النفس بما لا بد من طروء عليه اما بالجزع والصلاح وانواع الكمال
ولا في الشكوى والحزن الى الله في مصاب يكون من جهة العباد بسببه وقد قال ان كان من حسود فان يوسف
على غير دين الاسلام ومن جهة الاخوة ما فعلوا يوسف وما قالوا ما ان الكذب والجواب انهم لم يكونوا انبياء و
من جهة يوسف الهم البشارة بقوله ولقد همت به وهم بها لولا ان رأى برهان ربه على ان يكون الجواب الحروف
عائدة عليه الكلام السابق ولا يكون التقدير لولا ان رأى برهان ربه لطلبها وارادها والمعنى المركوز في الطبيعة البشرية
لا الهم بالمعصية والقصد اليها او هو من باب المشارفة اي ما قارب ان يهم بها وبالجملة فلا دلالة لها على الهم والقصد
الى المعصية فضلا عما يذكره الحشوية ولهذا ورد في هذا المقام من الثناء على يوسف ما ورد من غير ان ينهى عليه زلة
او يذكر له استغفار وتوبة واما جعل السقاية في رحل اخيه فقد كان باذنه ورضاه بل باذن الله ونسبة السرقة
الى الاخوة لو سلم انه عما كانوا جعلوا يوسف عما يجري مجرى السرقة او هو قول المؤذن والسجدة كانت عندهم كتحية
كالقيام والمصافحة او كانت محرمة الخ، وتواضع لا وضع جهة واما في قصة موسى عليه السلام فعمل الغطة ونسبته عدوة
اعترافه بكونه من عمل الشيطان محمول على انه كان خطأ، وقصة العنة واردة للشهرة في اظهار السحر بقوله بل القوا
ما انتم ملقون ليس بصارف بل العرض اظهار بطلانه مع اظهار معجزه ولا يتم الا به وقيل لم يكن عزما وحزما والعاقل اذا وقع
كان عن جهله وبجر لشدة غضبه والاخذ برأس هارون وجره اليه لم يكن على سبيل الايذاء بل كان بدنية الى نفسه
ليسمع منه حقيقة الحال فخاف هرون ان يحملوا امر اسرائيل على الايذاء ويفضي الى تمام الاعداء فلم يثبت لذلك
وتب لي ولاخي هرون فانه كان نهاهم عن عبادة العجل وقول الخضر لقد جئت شيئا نكرا اي عجبا وما فعله الخضر كان
باذن الله وامانع قصة داود عليه السلام فلم يثبت سوى انه خطب امرأة كانت خطبها اوريا فزوجها اولياؤها
داود دون اوريا وسأل ان ينزل عنها فيطلقها وكان ذلك عادة في عهده فكان زلته منه استعظامه نفسه
وتسعين الحسان كانا ملكين ارسلهما الله تنبيه فلما نبه استغفر ربه وخر راكعا واناب وسياق الآيات
يدل على كرامته وزلفاه عنايته اليه الحشوية الا انه بالغ في التضرع والبكاء والاستغفار استعظاما للزلة
بالنظر الى ما هو من رفيع المنزلة وتعيرا للملكين عتبا وتصويرا للقصة للاخبار بمضمون الكلام ليلزم الكذب ويحاج الى
ما قيل ان المتخاصمين كانا ملكين دخلا عليه للسرقة فلما رآهما اخرعا الدعوب او كانا راعي غنم طلم احدهما
الآخر والكلام على جميعه واما في قصة سليمان فامور احدها ما اشير اليه بقوله اذ عرض عليه بالعشي الصافنات
الخ وذلك انه اشتغل بأسر امر الاوائل حتى غربت الشمس وغفل عن العصر او عن ورد كان له وقت العشي فاغتم

لذلك وأسره والافراك فعزما والجواب ان ذلك كان على سبيل التعود والتبنان وعزم الجهاد اعنا فما كان
لاظهار الندم والتعرب الى الله والتصدق على الفقراء من اجل ما على ان من المسيرين من قال المراد بجهاد
واعلاء كلمة الله وضبر نوادب الجهاد للشمس وانا طفق مسحا بالسوق والاعناق شرعا لها او امتحانا او
اظهار الاصلاح آلة الجهاد بنفسه وتاهبا ما اشير اليه بقوله ولقد فتنا سليمان الاية فان كان ذلك ما روى انه
ولد له ان يكون بعدوه والسجابة حوفا من ان تفعل الشياطين او تحمله ما راعاه الا ان الى على كرسيه مساقط جسده
في ترك التوكل فاستغفر ذنبه لهذا اما لا باس وعاتبه ترك الاولى اذ ليس في الجهاد ومناشئ الاسباب ترك
الامتثال لامر التوكل على ما قال عزم اعقلها وتوكل وكذا ما روى انه قال لاطوفن الليلة على سبعين امراة كل
واحدة تاتي بفارس يجاهد في سبيل الله ولم يقل ان شاء الله فلم تاتي الا امراة واحدة جاءت بشق ولد له عسير واحد
وبيده احد ورجل واحد حالفاه العاملة على كرسيه واما ما روى من حديث الحمام والشيطان في عباد الوثن
في معه وجلوس الشيطان على كرسيه فعلى تقدير صحته يحوران يكون الجماد الماثل غير محرم في شرعه وعباده الصنم
في معه غير معلوم له وتانيها ما يشعر به قوله ثم وهب لي ملكا لا ينبغي لاحد من بعدي من البعد وعدم ارادة الخير للغير
والجواب ان ذلك لم يكن حسدا بل طلبا للمعجزة على وفق ما غلب في زمانه ولان بحالها واظهارا لانكان طاعاته وعباداته مع
العجز بالملك والجاه وهو كان ما شاء بين الكف والنبوة وانا لها واظهارا لانكان طاعاته وعباداته مع
هذا الملك العظيم وقيل اراد ملكا لا يورث مني وملك الدين لا الدنيا او ملكا لا اسلبه ولا يقوم فيه غيري على
كافة وكل مرة وقيل ملكا حقا او مبنيا للناس وهو ملك النعاة وقيل كان ملكا عظيما مخالطا لا يقوم غيره
بشكره ولا يحافظ فيه على حدود الله وانما في قصته لو نسي عزم فما يشعر به قوله ثم وذا النون اذ ذهب مغاضبا ظن
ان لن نقدر عليه والجواب ان المغاضبة على الكفار المعاندين لا على الله ومعنى لن نقدر لن نضيق عليه كما في قوله
فقدر عليه رزقه فلا يوجب سكاكي القدر ومعنى الظلم في قوله انك من الظالمين ترك الافضل وهو الصبر هذا
معنى قوله ولا تكن كصاحب الحوت اي في ترك الصبر على معاندة الكفار وانما في حق نبينا مثل استغفر لذنبك ولقد
تاب الله على النبي وليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك تحول على ما فرط منه من الزلة وترك الافضل وقوله ووجدك
ضالا فهدى معناه فقدان الشرائع والاحكام وقيل انه ضل صباه في بعض شعاب مكة فرده ابو جهل الى عبد
المطلب وقيل ضل في طريق الشام حين خرج به ابو طالب وما يجلا دلالا على العصيان والميل عن طريق الحق ولذا
قال ما ضل صاحبكم وما غوى وقوله ووضعنا عنك وزرك مثل لما كان يثقل قلبه ويحمله من فرطانه قبل النبوة
او جملة بالشرائع والاحكام او منها لكه على اسلام ابوي العباد وقوله عفا الله عنك لم اذنت لهم بلطف في
الخطاب وعتاب على ترك الافضل وارشاد الى الاحتياط في قدر المحبوب وقوله وما كان لنبي ان يكون له اسرى
الى قوله ولولا كتاب من الله سبق لمسكم فما احدهم فيه عذاب عظيم عتاب على ترك الافضل وهو ان لا يبرضى لنبيه
اصحابه الفداء وكذا الكلام في قوله لم تحرم ما احل الله لك وقوله عبس وتولى اذ جاءه الاعمى وما روي من انه قرأ

بعد قوله افرايتم اللات والعزى ومناة الثالثة الاخرى تلك الغرانيق العلى وان شفاعتها ترتجى فلما اخبره
جبريل ما وقع منه حزن وخاف خوفا شديدا فانزل قوله وما ارسلنا من رسول ولا نبي الا اذا تمنى القى الشيطان
في امنيته بسببه فالجواب انه كان من الغاء الشيطان لا تعداده وقيل بل الغراني هي الملكة وكان مذاهبا
فنسخ وقيل مبني على ان حديث النفس وكان الشيطان يوسوس اليه غير الهدى فيسمع العدو ساءه من نفسه
ويهديه الى الصواب في قوله وتخفي في نفسك ما الله مبديه وتخشى الناس والله احق ان تخشاه عتاب على انه اخفى في نفسه
غرضه بروح زيد عند تطليق زيد اياها خوفا من طعن المنافقين ولاخفاء في ان احفاء امر دنيوي خوفا من طعن
اعداء الدين ليست من الصغائر فضلا عن الكبائر بل عاتبه ترك الاولى وكذا ميلان القلب لو ثبت
واما مثل قوله ما نهاك ان لا تسجد ولا تكونن من الساجدين بدعون ربهم فلا تكونن من المشركين لئن اشركت ليحبطن عملك
وان كنت في شك مما انزلنا اليك فسال الذين يقرؤن الكتاب فجوابه ان الامر لا يقتضي سابقة نهي ولا
سابقة فعله ولا الشروط وقوعه مضمون وبالجملة فمسلم جواز الصغيرة عمدا على الانبياء في معرض الجهاد ولا قاطع
فيها نقيا ولا اجماعا فما قيل ما بال زلة الانبياء حيث يحدث القراء على الصوت على وجه الزمان مع ان الصنع
خفار سترا قدارها بالستر على امتهم كيف وفي بنا فلتا ليدل على صدق الانبياء وكون ما صدر من الله من غير
احداث شيء وليكون امتحانا للامم كيف يفعلون بانبيائهم بعد الاطلاع على زلاتهم وليعلموا ان الانبياء مع علو
اقدارهم وكثرة طاعاتهم كيف التجاؤا اليه بالتضرع والاستغفار في اذنى زلة وان الصغيرة ليست مما يقدح في الولاية
والايمان البعة او نوع مكفرة لا محالة لكنها لا عتاب عليها ولا عقاب. خاتمة من شروط النبوة المذكورة
وكمال العقل والذكاء والفطنة وقوة الراي ولو في الصبي كعيسى ويحيى عليهما السلام والسلامة عن كل ما يسقط عنه كبائر
الاباء وغيرها من الامراض والعلل والغباوة والعيوب المنفرة كالبرص والجذام ونحوهما والامور المخلة بالمروءة
كالاكل على الطريق والحرفة الدنيئة كالحجامة وكل ما يدل بحكم العقلاء على خلل في العقل وقبول الامة. وقد ورد
نفي قد وكر في بعض الاحاديث بيان عدد الانبياء والرسل على ما روي عن ابي ذر الغفاري انه قال
قلت لرسول الله كم الانبياء فقال مائة الف واربعة وعشرون الفا قلت كم الرسل فقال ثلثمائة
وبضعة عشر جما غفيرا لكن ذكر بعض العلماء ان الاولى ان لا ينقص عددهم لان خبر الواحد على تقدير اشتماله على جميع
الشرائط لا يفيد الا الظن ولا عبرة الا في العلميات دون الاعداد اذ في ههنا صغر عددهم يخالف ظاهر قوله
ومن قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص ويحمل ارجاعا لمخالفة الواقع واثبات نفي لا يستلزم ان كان عددهم
في الواقع اقل مما يذكر ونفي البعض عن هو نحان كان اكثر فالاولى عدم التنصيص على عدد. البحث
السابع جمهور المسلمين على ان الملكة اجسام لطيفة نظيرة صورة مخلقة ويقوى على افعال شاقة فهم عباد مكرمون
لو اطلعون على الطاعة والعبادة ولا يوصفون بالذكورة او الانوثة واستحالة الخلاف من المسلمين
في عصمتهم وفي فضلهم على الانبياء ولا قاطع في احد الجانبين ولنذكر تمسكات الفريقين في المقامين

اما المقام الاول اعني العصمة فمسك المثبتون بمثل قوله تع وهم لا يستكبرون ويخافون ربهم من فوقهم ويفعلون
ما يؤمرون وقوله تع عباد مكرمون لا يسبقونه بالقول وهم بامره يعملون الى قوله وهم من خشيته مشفقون وقوله
لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون الليل والنهار لا يفترون ولا خفاء في ان امثال هذه العبارات تفيد الظن
وان لم تفد اليقين وما يقال انه عبرة بالظنيات في باب الاعتقادات فان اريد انه لا يحصل منها الاعتقاد
الجازم ولا يصح الحكم القطعي فلا نزاع فيه وان اريد انه لا يحصل الظن بذلك الحكم فهو باطل فانا نمسك الناقون
بوجه الاول ان ابليس مع كونه من الملئكة بدليل تناول امر الملائكة بالسجود في قوله تع واذ قلنا للملائكة اسجدوا
لآدم اباء ولذا عوتب بقوله تع ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك في بدليل صحة استثنائه منهم في قوله تع فسجدوا الا
ابليس وقوله فسجد الملائكة كلهم اجمعون الا ابليس ابى واستكبر وكان من الكافرين ورد بالمنع بل من الجن بمعنى
عن مرتبة وانما ادرج في الملائكة على سبيل التغليب كونه حينئذ واحدا مغمورا فيهم لا يقال حينئذ قوله كان
من الجن صار او كان من طائفة من الملئكة مسماة بالجن شانهم الاستكبار لانا نقول هذا مع كونه كلاما على السند
خلاف الظاهر الكثير ان قولهم في جواب اني جاعل في الارض خليفة اجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن
نسبح بحمدك ونقدس لك اعتياب للخليفة واستبعاد ونفعل لهم بحث شبه صون الاستكبار عنه انه لا ينبغي
ان يكون وانتباع للظن ورجم بالغيب فما لا يليق واعجاب بانفسهم وتزكية لها وامثال هذا كل بعضه لا محالة
والجواب ان الاعتياب انما يكون حيث الغرض اظهار مفضلة الغير وتحقير النفس والاستهزاء وليس شيء من ذلك
ذلك بالنسبة الى علام الغيوب بل الغرض التعجب والاستفسار عن حكمة استخلاف من يصنف بما لا يليق بذلك مع وجود
الاولى والاليق وانما علموا ذلك باعلام من الله تع او مشاهدة من اللوح او معاينة بين الجن والانس لشيوع كونها في الشهوة
والغضب المفضيين الى الفساد في مسكن الارض لا يقال قوله تع انبئوني باسماء هؤلاء ان كنتم صادقين اي في اني
استخلف من يتصف بما ذكرتم بناء على كون ذلك متوقعا معلوما لهم باعلام من الله تع واخبار او بشاهدة من اللوح
لانا نقول المعنى ان كنتم صادقين في اني استخلف من يصدر عنه ذلك من غير حكم ومصالح وصفات تلائم الاستخلاف
اذ التبكيت انما يكون عند ذلك وانما قال في الرد عليهم اني اعلم ما لا تعلمون اشارة الى ذلك الحكم والمصالح الانفعال
فهذه دلالة على نفي العصمة باثبات الكذب في الجملة لانا نقول هذا القدر من السهو والخطاء لا ينافي العصمة والاولى
المعصية الثالث قصة هاروت وماروت ملكين ببابل بعد بان لارتكابهما السحر والجواب منع ارتكابهما
العمل بالسحر واعتقاد تاثيره بل انما تدرع عليهما السحر اسلا، للناس في تعلم وعمل فهو كافر ومن كذبه او تعلم لسوء ظنه
ولا نظر فمن وهما كما يعلمان الناس ويقولان انما نحن فتنة وبناء فلا تكفر وا اي لا يعتقدوا ولا يعلموا
فان ذلك كفر ونعذبهما انما هو على رد المعاينة كاعتاب الانبياء على السهو والزلل من غير ارتكاب منهما كبيرة
فضلا عن كفر واعتقاد سحر او عمل به وهم الذين يزعمون ان الواحد من الملك قد يرتكب الكبيرة فيعاقبه الله بالمسخ
والعام الكاذب جمهور الصحابة والشيعة الى ان الانبياء افضل من الملائكة خلافا للمعتزلة والقاضي ابي

عبد الله الحليمي ما وضح بعض اصحابنا بان عوام البشر من المؤمنين افضل من عوام الملئكة وخواص الملائكة افضل
من عوام البشر اي غير الانبياء لنا وجوه نقلية وعقلية والاول ان الله تع امر الملائكة بالسجود لآدم والحكيم لا يامر بسجود
الافضل للادنى واباء ابليس واستكبره والتعليل بانه خير من آدم لكونه من نار وآدم من طين يدل على ان المنوط
كون سجود مكرما ومعظما لا سجود خدمة وزيارة ولا سجود الادنى للاعلى عظاما له ورفعا لمنزلته ومعضدا لمغوس الشاهد من
انا نجد ان آدم انباءهم بالاسماء وباعلا الله من الخطابي والمعلم افضل من المتعلم وسوق الآية ناد على
ان الغرض اظهار ما خفي عليهم من فضيلة آدم ودفع ما توسوا فيه من النقصان ولذا قال تع الم اقل لكم اني اعلم
غيب السموات والارض وهذا يندفع ما يقال ان لهم ايضا علوما جمة اضعاف العلم بالاسماء لما شاهدوا من اللوح
وحصلوا في الازمنة المتطاولة بالتجارب والافكار المتوالية الثالث قوله تع ان الله اصطفى آدم ونوحا
وآل ابراهيم وآل عمران على العالمين وقد خص من آل ابراهيم وآل عمران غير الانبياء بدليل الاجماع فيكون
آدم ونوح وجميع الانبياء مصطفين على العالمين الذين منهم الملئكة اذ لا محض للملئكة من العالمين ولا جهة
لتفسيره بالكثير من المخلوقات الرابع ان للبشر شواغل عن الطاعات العلية والعلية كالشهوة والغضب وسائر
الحاجات الشاغلة والموانع الخارجة والداخلة فالمواظبة على العبادات في تحصيل الكمالات بالقهر والغلبة
على بقايا القوة العاقلة يكون اشق وافضل في استحقاق الثواب ولا معنى للافضلية سوى زيادة استحقاق
الثواب والكرامة لا يقال لو سلم انتفاء الشهوة والغضب وسائر الشواغل في حق الملائكة فالعبادة مع كثرة
الموانع والشواغل انما يكون اشق وافضل من الاخرى اذا استويا في المقدار وبانتفاء الصفات وجبا في الملائكة
اكثر القوام وادوم فانهم يسبحون الليل والنهار ولا يفترون والاخلاص الذي به القوام والنظام والسفين
الذي هو الانهكس والقوى التي هي الثمرة فهو قوي واقوم لان طريقهم العيان لا البيان والمشاهدة لا الاثر
لانا نقول انتفاء الشواغل في حقهم مما لم يدع فيه احد وجود المشقة والالم في العبادة والعمل عند عدم المعاني
والمضاد مما لا يعقل فلت او كثرت وكون باقي الصفات في حق الانبياء اضعف وادنى مما لا يسع ولا
يعقل وقد يتمسك بان للملئكة عقلا بلا شهوة وللبهايم شهوة بلا عقل وللانسان كلاهما واذا ترجح شهوته على عقله
يكون من البهايم لقوله تع بل هم اضل واذا ترجح عقله على شهوته بحيث يكون اعلى من الملائكة وهذا عايد الى ما
سبق لان تمام تاثيره ما ذكره من الكافر والناقص مع التمكن من الكمال وكل من فعل كذا فهو اضل وارذل
ممن آثره بدونه لان الايثار انما يتحقق مع وجود الضد والمنافي ارجح وابلغ من ايثاره بدونه فيلزم ان يكون
من آثار الكمال مع التمكن من النقصان افضل واكمل ممن آثره بدونه واما تمسك بقوله تع ولقد كرمنا
بني آدم والتكريم المطلق لا حد الاجناس يشعر بفضله على غيره فضعيف لان التكريم لا يوجب التفضيل ايا
مع قوله تع وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلا فانه يشعر بعدم التفضيل على الجليل وليس الملئكة بالاجماع كذلك
وقد وصف الملائكة ايضا بانهم عباد مكرمون ومسك المخالفون اصح المخالفون ايضا بوجوه بعيدة

مطل

وعقله اما العقليات فمنها قوله تع والله يسجد ما في السموات وما في الارض من الملئكة وهم لا يستكبرون يخافون ربهم
من فوقهم ويفعلون ما يؤمرون خضعهم بالتواضع وترك الاستكبار في السجود وفيه اشارة الى ان غيرهم ليس كذلك
وان اسباب الكبر والتعظم حاصلة ووصفهم باستمرار الخوف وامثال الاوامر ومن جملتها اجتناب المنهيات ومنها
قوله تع ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون يسئمون الليل والنهار لا يفترون ووصفهم بالقرب
والشرف عنده وبالتواضع والمواظبة على الطاعة والتسبيح ومنها قوله تع بل عباد مكرمون لا يسبقونه بالقول وهم
بامره يعملون الى ان قال وهم من خشيته مشفقون ووصفهم بالكرامة الطلقة والامتثال الكلية وهذه الامور
اساس كافة الخيرات والجواب ان جميع ذلك انما يدل على فضلهم لا افضليتهم سلمنا على الانبياء ومنها قوله تع
قل لا اقول لكم عندي خزائن الله ولا اعلم الغيب ولا اقول اني ملك فان مثل هذا الكلام انما يحسن اذا كان
الملك افضل والجواب انه انما قال ذلك ردا على من استجهل قريش للعذاب الذي اوعدوه به بقولهم ائتنا والذين كذبوا
بآياتنا يمسهم العذاب بما كانوا يفسقون والمعنى اني لست ملكا حتى يكون ابي القوة والقدرة على انزال العذاب
باذن الله كما كان لجبرئيل ع م او يكون للعلم بذلك اخبارا من الله بلا واسطة ومنها قوله تع ما ودعك ربك وما قلى
الا ان يكونا ملكين يعني ان الملك بالمرتبة الاعلى وفي الاكل من الشجرة ارتفاعا لهما والجواب ان ذلك
وكمثل ان ما شاهد في الملك من حسن الصورة وعلم الخلق وكمال القوة يحمل اكل الشجرة ولو سلم فغايته التفضيل على
آدم قبل النبوة ومنها قوله تع علمه شديد القوى يعني جبرئيل ع م والعلم افضل من المتعلم والجواب ان ذلك
بطريق التبليغ واما التعليم من الله تع ومنها قوله تع لن يستنكف المسيح ان يكون عبدا لله ولا الملئكة المقربون
اي لا مرتفع عيسى عن عبوديته ولا من هو ارفع منه درجة كالملك لا يستنكف من هذا الامر الوزير ولا السلطان
ولو علت اخت بشهادة علماء البيان والبصراء باسالب الكلام وعليه قوله تع ولن ترضى عنك اليهود ولا
النصارى اي مع انهم اقرب مودة للاسلام ولهذا خص الملئكة بالمقربين منهم لكونهم افضل والجواب
ان الكلام سيق لرد معالا النصارى في غيرهم في المسيح وادعاهم فيه مع البنوة بل الالوهية والرفع عن العبودية لكونه
احد ولد بلا اب ولكونه يبرئ الاكمه والابرص والمعنى لا يترفع عيسى عن عبوديته ولا من فوقه في هذا المعنى وهم
الملئكة الذين لا اب لهم وانما يقدرون على ما يقدر عليه عيسى ولا دلالة على الافضلية بمعنى كثرة الثواب
وسائر الكمالات الا ترى ان فما ذكرت من المثال لم يقصد الزيادة والرفعة في الفضل والشرف والكمال
بل فيما هو مظنة الاستكناف والرضا كالعلة والاستجارة والاستعلاء في السلطان وقرب المودة في النصارى
ومنها اما ان يقدم ذكر الملئكة على ذكر الانبياء والرسل ولا يفعل الا حجة سوى الفضيلة والجواب انه يجوز
ان يكون لحكمة تقدمهم في الوجود او في قوة الايمان والاهتمام به لانهم اجفى فالايمان بهم اقوى بالحري عليه اولى
واما العقليات فمنها ان للملئكة روحانيات مجردة في ذواتها متعلقة بالهيا كل العلوية منزهة عن ظلمة
المادة وعن الشهوة والغضب الذين هما مبداء الشرور والقبائح متصفة بالكمالات العلمية والعملية بالفعل

من غير شوائب الجهل والنقص والخروج من القوة الى الفعل على التدريج ومن احتمال القوة قوة على الافعال
العجيبة واحداث السحب والزلازل وامثال ذلك مطلقة على اسرار الغيب سابقة الى انواع الخيرات لا تدركها
حال البشر والجواب ان مبنى ذلك على قواعد الفلسفة دون الملة ومنها ان اعمالهم المنوطة للثواب
اكثر لطول زمانهم وادوم لعدم كلل الشواغل واقوم لسلامتها عن مخالط المعاصي المنغصة للثواب وعلومهم
اكمل واكثر لكونهم نورانيين روحانيين يشاهدون اللوح المحفوظ المنقش بالكائنات الا سرار المودعة
والجواب ان هذا لا يمنع كون اعمال الانبياء وعلومهم افضل واكثر ثوابا بجهات اخرى كون المعاد دار الجزاء
ومحل المتاع والمشاق ونحو ذلك على ما مر المبحث الثامن الذي هو المعارف احد نوعي
المواظبة على الطاعات المجتنب عن المعاصي المعرض عن الانهماك في اللذات والشهوات وكرامة ظهور
امر خارق للعادة من قبله غير مقارن بدعوى النبوة وبهذا يمتاز عن المعجزة وعقارنة الاعتقاد والعمل
الصالح والتزام ما يمنع عن الاستدراج وعن موكدات تكذيب الكاذبين كما يسلبه وعالا عوران يعمر
العوراء فيجعلها صحيحة فصارت عمياء صحيحة وسمي هذا اهانة وقد يظهر الخوارق من اهل عوام المسلمين كلهم
من الجن والكهنة ويسمى معونة فلذا قالوا ان الخوارق انواع اربعة معجزة وكرامة ومعونة واهانة
وذهب جمهور المسلمين الى جواز كرامة الاولياء ومنعه اكثر المعتزلة والاسماعيلية وابو اسحق يميل الى
الى قريب من مذاهبهم كذا قال امام الحرمين ثم المجوزون ذهب بعضهم الى امتناع كون الكرامة بقصد
واختيار من الولي وذهب بعضهم الى امتناع كونها على قصد الدعوى حتى لو ادعى الولاية واعتقد خوارق العادات
لم يكن ولي بل يسقط عن مرتبة الولاية وبعضهم الى امتناع كونها من جنس ما وقع معجزة لنبي كانقلاب العصا
وانقلاب العصا واحياء الموتى قالوا وهذه الجهات تمتاز عن المعجزات قال الامام منه الطرق
غير سديدة والمرضي عندنا ان كل خارق جاز ظهوره في معرض الكرامات فانما يمتاز عن المعجزات
بخلوه عن دعوى النبوة لو ادعى النبوة مع ما رءوا الله لا يسحق الكرامة بل اللعنة والاهانة فان قيل
هذا الجواب مما ينافي الاجماز من شرطه عدم تمكن الغير من الاتيان بالمثل بل معه اي تكذيب النبي
حيث يدعي عند التحدي انه لا يأتي احد بمثل ما اتيت به احد من المتحدين الا انه لا يظهر مثله كرامة لولي ودعوى النبي
لم تفد لهم فنقول نعم قد يرد في بعض المعجزات نص قاطع على ان احدا لا يأتي بمثله اصلا كالقرآن وهو لا يأتي
الحكم بان كل ما وقع معجزة لنبي يجوز ان يقع كرامة لولي لما على الجواز ما مر في المعجزة من امكان الامر
في نفسه وشمول قدرته تع وذلك كما لك يصدق رسوله بعض ما ليس من عاداته فعل ذلك
اكراما لبعض اوليائه وعلى الوقوع وجهان الاول ما مثل ما نبض من جنبة مريم عند ولادة عيسى
وانه كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقا قال يا مريم انى لك هذا قالت هو من

عند الله وقصة اصحاب الكهف وليتهم يزاد الكهف سنين بلا طعام وشراب وقصة اصحف وانباءه بعرش بلقيس
قيل اريد او الطرف فان قيل كان الاول ارهاصا لنبوة عيسى او معجزة لزكريا والثاني كان بنبأ في زمن
اصحاب الكهف والثالث لسليمان عم فلت منبأ في العصر يتأتى عادة لكم لم يكن لقصد بعثهم في زمانهم
النبوة بل لم يكن لزكريا علم لذلك ولذا سأل ونحن لا ندعي الا جواز ظهور الخوارق من بعض الصالحين
من غير مقرونة بدعوى النبوة ولا بسبوقة لقصد تصديق نبي ولا نضر اسمها ارهاصا ولا معجزة لنبي من
امة على ما ذكرتم ورد على كثير من المعجزات الانبياء بجواز ان تكون معجزة نبي لغو والتاما فتواتر معنا
وان كانت العاصي حادثا من كرامات الصحابة والتابعين ومن بعدهم من الصالحين كرويته
على المنبر حشبة بهاونديجي قال بالشارة الجبل الجبل وسع سارية وذلك وكثرت خالد بن الوليد السهم عيران الضرة
ومن على ما فاكثر من ان يحصى وبالجملة ظهور كرامات الاولياء يكاد يلحق بظهور معجزات الانبياء والكارا
ليس يعجب من اهل البدع والاهواء اذا لم يشاهدوا ولم يسمعوا ذلك من انفسهم قط ولم يسمعوا ذلك من رؤسائهم
الذين يزعمون انهم على شيء مع اجتهادهم بفنون العبادات في احياء الليالي فتعوا في اولياء الله
اصحاب الكرامات يرفعون اصواتهم ويضعفون كلامهم لا يسمعونهم الا باسم الجملة المنصوبة ولا يعدونهم
في عداد آحاد المبتدعة قاعدين تحت المثل السابر او سمعهم سادوا وما بالا بل ولم يعرفوا الا بشيء
هذا الامر على اصفاه العقيدة وفقاء السريرة وانقاء الطريقة واصطفاء الحقيقة واما التعجب عن
بعض فقهاء اهل السنة حيث قال فيما روي عن ابراهيم بن آدم انهم رأوه بالبصرة يوم النروزية
وفي ذلك اليوم هكذا ان من اعتقد جواز ذلك يكفر والانصاف ذكره الامام النسفي تقول حتى يسأل
عما يحكى ان الكعبة كانت تزور واحدا من الاولياء هل يجوز القول فيقال نقض العادة على سبيل
الكرامة لاهل الولاية جائز عند اهل السنة والمخالف في وجه الاول وهو العادة انه لو ظهرت الخوارق
من الولي لالتبس النبي بغيره اذ الفارق هو المعجز ورد بما مر من الفرق بين المعجزة والكرامة الثالث
انه لو ظهرت كثرت كثرة الاولياء وخرجت عن كونها خارقة للعادة نقض رد بالمنع بل غايته
استمرار العادة بنقض العادة الرابع لو ظهرت لانسد باب اثبات النبوة
بالمعجزة لجواز ان يكون ما يظهر من النبي لغرض لغير التصديق ورد بما مر من انها عند معارضة الكاذب
تفيد التصديق قطعا الرابع ان مشاركة الاولياء للانبياء في ظهور الخوارق تخل بتعظيم قدر الانبياء
ورفعهم في النفوس ورد بالمنع بل هو في جلالة اقدارهم والرجعة في اتباعهم حيث كانت امورهم واتباعهم
مثل حتم الدرجة بهركة الاقتداء بشرعهم والاستقامة على طريقتهم الخامس هو الاخبار عن المغيبات
قوله تعالى فلا يظهر على غيبه احدا الا من ارتضى من رسول خص الرسل من بين المرتضين
بالاطلاع على الغيب فلا يطلع غيرهم وان كانوا اولياء مرتضين كما شاهد من الكهنة العراف الحاوي والسابر

ومن اصحاب السير والنجوم ظنون واستدلالات ربما تقع وليس من اطلاع القدر في شيء والجواب
ان النفي ههنا ليس للعموم بل مطلق او معين موقت وقوع النفي بغير النبي ولا يبعد ان
يطلع عليه بعض الرسل من الملائكة او البشر فيصح الاستثناء وان جعل منقطعا فلا حاجة بل لا اسناع
ح في جعل الغيب للعموم لكون اسم الجنس المضاف بمنزلة المعرف باللام سيما وقد كان في الاصل
مصدرا فيكون الكلام لسلب العموم اي لا يطلع على كل غيبه احدا وهو لا ينافي اطلاع البعض على البعض
وكذا الاشكال ان خص الاطلاع بطريق الوحي وبالجملة فالاستدلال بشيء على ان الكلام لعموم السلب
اي لا يطلع على شيء من غيبه احدا من الافراد نوعا من الاطلاع وذلك ليس بلازم فافهم
حكي بعض الكرامية ان الولي قد يبلغ درجة النبي بل ابعد وعن بعض الصوفية ان الولاية افضل
من النبوة لانها تنال عن القرب والكرامة كما هو شأن خواص الملك والمقربين منه والنبوة عن الانباء
والتبليغ كما هو حال من ارسله الملك الى الرعايا لتبليغ احكامه الا ان الولي لا يبلغ درجة النبي لان النبوة
لا يكون بدون الولاية وعن اهل الاباحة والالحاد ان الولي اذا بلغ العامة في المحبة وصفاء القلب
وكمال الاخلاص سقط عنه الامر والنهي ولم يفرض الذنب ولا يدخل النار مرتكب الكبيرة والكل باطل
باجماع المسلمين والاول خاصة بان النبي عم مع ما له من شرف الولاية معصوم عن المعاصي
ما مون عن سوء العاقبة بحكم النصوص القاطعة مشرف بالوحي مشاهدة الملك مبعوث لاصلاح حال
العالم ونظام امر المعاش والمعاد بل لغير ذلك من الكمالات والثاني بان النبوة مبنى على النبأ و
التبليغ من الحق الى الخلق فيها ملاحظة للجانبين وبيقين قرب الولاية وشرفها لا محالة فلا يقصر عن تبه
ولاية غير الانبياء لانها لا يكون على غاية الكمال لان علامة ذلك سلب رتبة النبوة نعم قد يقع رد و
في ان بنوة النبي افضل ام ولاية من قايل بالاول لما في النبوة من معنى ارسال من الحانبين
والقيام بمصالح الخلق في الدارين مع شرف مشاهدة الملك ومن قايل بالثاني لما في الولاية
من معنى القرب والاختصاص الذي يكون في النبي في غاية الكمال بخلاف ولاية غير النبي وفي كلام
بعض العرفاء ان ما فيه الولاية افضل من النبوة لا يصح مطلقا وليس من الادب اطلاق العنوان
بل لا بد من التقييد وهو ان ولاية النبي افضل من نبوة لان نبوة البشر تتعلق بمصلحة الوقت
والولاية لا يتعلق لها بوقت دون وقت بل قال سلطانها الى قيام الساعة بخلاف النبوة
فانها بحكم من حيث قام بها الذي هو الانباء وان كانت في ابه من حيث بالغها الذي
هو الولاية اعني التصرف في الخلق بالحق فان الاولياء من امة محمد عم حكمهم التصرف في الخلق
بالحق الى قيام الساعة ولهذا كانت علامتهم المتابعة وليس الولي الا مظهر
تصرف النبي عم واما بطلان القول بسقوط الامر والنهي فلعموم الخطابات في لان الخلل الناس

في الجنة والاخلاص هم الاجناء بينما جيب القطع ان التكاليف في حقهم اتم واكمل حيث يعاقبون باوهن
رتبة بل هم اكمل الافضل نعم يحكى عن بعض الاولياء انه استفتح الله تعالى عن التكاليف في سالة الاعفاء عن
ظواهر العبادات فاجابه الى ذلك بان سلة العقل الذي هو مناط التكاليف وهو ذلك كان
من علو الرتبة على ما كان وانت خبير بان العارف لا سانه من العبادة ولا يعرضه الطاعة ولا
سال الهبوط من اوج الكمال الى حضيض النقصان والنزول من معارج الملك الى مغازل الحيوان
بل ربما يحصل به كمال الانجذاب الى عالم القدس والاستغراق في ملاحظة جلالة الحق بحيث يشغله
عن هذا العالم وكل التكاليف من غير تمام بذلك لكونه في حكم غير المكلف كالنائم وذلك الغرة عن
مراعاة الامرين وملاحظة الجانبين فربما يسال الى مقام ملك الكمال وعدم العود الى عالم الظواهر
وهذا الذهول هو الجنون الذي ربما يرجح على بعض العقول والمشهور بين العقلاء وبهذا
يظهر فضل الانبياء على الاولياء فانهم مع استغراقهم الكمل واكرامهم اشغل لا يكون بادنى طاعته
ولا يذهلون عن هذا الكمال بحيث لا يشغلهما شاغل عن ذي الجلال
ولهذا منع عليهم اوينزله عن منصب الصواب البحث الثامن السحر الظاهر امر حادث للعادة
من نفس شريرة خبيثة بمباشرة اعمال مخصوص يجري فيها التعلم والتعلم وبهذين الاعتبارين يفارق
المعجزة والكرامة وبانه لا يكون بحسب افتراح المفترين وبانه تخص ببعض الازمنة او الامكنة او الشرائط
وبانه قد يتصدى لمعارضته وبدل الجهد في الاتيان بمثله وبان صاحبه ربما يعلن بالفسق وبتعجب
بالرجس في نطاق الباطل والجري في الدنيا والاغواء الى غير ذلك من وجوه المفارقة وهو عند اهل
الحق جايز عقلا ثابت بسمعا وكذلك الاصابة بالعين وقالت المعتزلة بل هو مجرد اراءة فالاصابة
عندهم كمعتزلة السعيد الذي يسهاحضر وكان البداوا عالم وجه الحكمة فيه لنا على الجواز مامر في الاعجاز
من امكان الامر في نفسه وشمول قدرة الله تعالى فانه هو الخالق وانا انسان وفاعل وكاسب وايضا
اجماع الفقهاء وانما اختلفوا في الحكم وعلى الوقوع وجوه منها قوله تعالى يعلمون الناس السحر وما
انزل على الملكين بابل هاروت وماروت الى قوله تعالى فيتعلمون منهما ما يفرقون به بين المرء
وزوجه وما هم بضارين به من احد الا باذن الله وقد اضاف ربانه ثابت حقيقة ليس مجرد
اراءة وغيره وبان المؤثر والخالق هو الله تعالى وجعل منها سورة الفلق صد النفاثات السلبين
على انها نزلت فيما كان من سحر لبيد بن اعصم اليهودي لرسول الله صلى الله عليه وسلم حتى مرض
ثلث ليال ومنها ما روي ان جارية سحرت عايشة رضي الله عنها وانه سحر ابن عمر رضي فمكثت بين نايم
ويقظان السحر لا فوت السحرة بجمع الابناء والصالحين ولحصلوا لانفسهم اكمل النظم وكيف يصح
ان يسحر النبي عليه السلام وقد قال الله تعالى والله يعصمك من الناس فلا يخلو السلام حيث اني وكانت الكفرة

يعتقدون النبي عليه السلام بانه مسحور مع القطع بانهم كاذبون قلنا ليس السحر نوعا واحدا في كل عصر وزمان
وبكل قطر ومكان ولا بعد في حكم كل اوان ولا بدع في كل شان وابنى معصوم من مهلكة الناس
او يوقع خللا في سنة الا ان يوصل ضررا والما الى بدنه ومراد الكفار بكونه مسحورا انه
مخبول ازيل عقله بالسحر حتى تركهم فان قبل قول المنجم في قضية موسى عليه السلام يحمل انه
من سحرهم انها تسع يدل على انه لا حقيقة للسحر وانما هو تخيل وسنة قلنا يجوز ان يكون
سحرهم هو ايقاع ذلك التخيل وقد يحقق ولو سلم فيكون الله في تلك الصورة هو المخيل
لا بدل على انه لا حقيقة له اصلا واما الاصابة بالعين وهو ان يكون لبعض النفوس خاصة
انها اذا استحسنت شيئا طلقة الا فيفتنها كما يجري مجرى الشاهدات التي لا يقتصر اثرها على محله
وقد قال عليه السلام العين حق وقال العين يدخل الرجل القبر والجمل القدر وذهب كثير
من المفسرين الى ان قوله تعالى وان يكاد الذين كفروا ليزلقونك بابصارهم الاية نزلت
في ذلك وقالوا كان العين في بني اسد وكان الرجل منهم يصوح ثلثة ايام فلا يمر به شيء الا تفوله
لم ار كاليوم كاعانه فانفس الكفار من بعض من كانت له هذه الصفة ان يقول في رسول الله
عليه السلام ذلك فيصيبه واعترض الجبائي بان القوم كانوا يطلبون الى النبي عليه السلام نظر استحسان
بل مقت ونفس والجواب انهم يستحسنون منه الفصاحة وكثيرا من الصفات وانما كانوا يبغضونه
من جهة الدين ثم للعائنين بالسحر والعين اختلاف في جواز الاستعانة بالرقى والعوذ وفي جواز
تعليق التمايم وفي جواز النفث والمسح وكل من الطرفين اخبار وآثار والجواز هو الارجح
والله سبحانه وتعالى اعلم **الفصل الثاني في المعاد وهو مصدر ميمي**
وحقيقة العود تعلق الشيء الى ما كان عليه والمراد منها الرجوع الى الوجود بعد الفناء او رجوع لم
البدن الى الاجتماع بعد التفرق والى الحيوة بعد الموت والارواح الى الابدان بعد المفارقة
واما المعاد الروحاني المختص بما يراه الفلاسفة فمعناه رجوع الارواح الى ما كانت
عليه من التجرد عن علاقة البدن واستعمال الالات او اسرائها عما علق من الظلمات
البحث الاول كثير من مباحث المتكلمين يرى في الغالب اجماعا عن العلم بالعادة
الدينية ويعلم عند التحقيق ان المقاصد الاصلية انما هي ايراد الحجج عليها او دفع الشبه عنها وكم
كما عادة المعدوم وثبوت الحي والخلاء وصحة الفناء على العالم وجواز الخرق على الافلاك وعدم
اشتراط الحيوة بالبنية وعدم لزوم تساوي القوى الجسمانية ونحو ذلك في اثبات الحشر وعذاب القبر
والخلود في الجنة والنار ونحو ذلك على اختلاف الاراء واما اخترعت اعادة المعدوم حاجة
الى مهما لما لها من زيادة الاختصاص بالمعاد حيث لا نعرف بها الا في اثبات المعاد بطريق

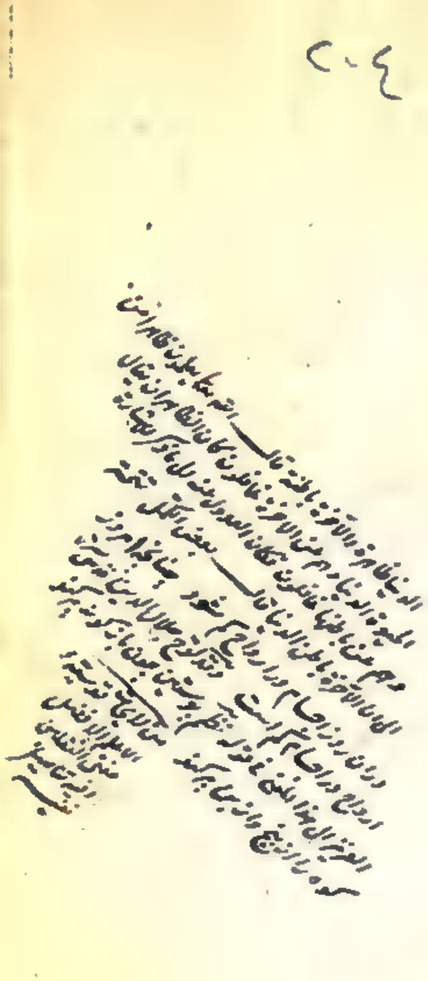
الوجود بعد انفنائه واتفق جمهور المتكلمين على جوازها والحكماء على امتناعها واما المعتزلة فذهب غير
البصري بالي جواز اعادة الجواهر لكن بانه على بقاء وذواتها في العدم حتى لو بطل الاستحالة اعادتها
واختلفوا في الاعراض فقال بعضهم بمنع اعادتها مطلقا لان العاد انما يعاد بمعنى فيلزم المعنى بالمعنى و
الى هذا ذهب بعض اصحابنا وقال الاكثرون منهم بامتناع اعادة الاعراض التي لا تبقى كالاصوات و
الارادات لانقضائها عندهم بالذات فسموا الباقية التي يكون مقدورا للعبد وحكموا بانه لا يجوز
اعادتها لانها خلاف ان للاصل فما الدليل على جوازه وامتناعه وهو الامكان على ما قالت الحكماء
ان كل ما فرض سمك من القرايب فذره في نفسه الامكان عالم يذهل عنه فاي برهان ادعى امتناع
اعادة المعدوم فعليه الدليل والزاما ان العاد مثل المبتدا، بل عينه لان الكلام في عادة المعدوم
بعينه وسيجيء كون الشيء ممكنا في وقت متعافي وقت القطع بانه لا اثر للاوقات فيما هو بالذات
وعلى هذا لا يرد ما يقال ان العود هو الوجود ثانيا اخص من مطلق الوجود ولا يلزم من امكان الاعم
امكان الاخص وقريب من هذا ما يقال ان المعدوم الممكن قابل للوجود ضرورة استحالة الانقلاب
فالوجود الاول ان افاده زيادة استعداد الوجود على ما هو شان سائر القوابل بانواع الكمالات
ملكة الاتصاف بالفعل فقد صار قابلية للوجود ثانيا اقرب واعاده على الفاعل المختار وشبهه
ان يكون هذا هو الحق والمراد بقولهم هو الذي بدا الخلق ثم يعيده وهو اهون عليه وان لم
يفد زيادة الاستعداد فمعلوم بالضرورة انه لا يعوض عما عليه من الذات من قابلية الوجود في
جميع الاوقات هذا ولكن الاقرب ان محل الاعادة التي جعلت اهون على اعادة الاعراض وما يشبهها
من الدلايل ما كانت عليه من الصورة والمتابعات على ما يشير اليه قولهم فاعل كما الذي انشاها
اول مرة لان اعادة المعدوم لا تلزم سبق مماثل القابل والمستند فضلا عن الاستعداد العام به فان قيل
يمنع كون الاعادة اهون على القادر وقدرته خديمة لا تتعاون المقدورات بالنسبة اليه قلنا
كون الفعل اهون تارة يكون من جهة الفاعل بزيادة شرايط الفاعلية وتارة من جهة الفاعل
بزيادة استعدادات القبول وهذا اهو ان لم نقل انها من جهة قدرة الفاعل فالكل على السوا
لا يقال غاية ما ذكرتم ان المعدوم ممكن الوجود في الزمان الثاني كما في الزمان الاول نظرا الى ذاته وهو
لا يقتضي امتناع وجوده لان لازم لم كما امتناع الحكم عليه والاشارة اليه على ان الكلام ليس في الوجود
بل في الاعادة التي هي الايجاد ثانيا لذلك الشيء بعينه وامكان الوجود لا يستلزم امكانها لانا نقول لو
امتنع المعدوم لان لازم لم لامتنع وجوده اولا كما لو امتنع لذاته ثم امكان الوجود مسلم فالامكان ثابت
فيما بقي الى قدرة واحدة على ان المراد بالاعادة ههنا كونه معادا وهو منع الوجود ثانيا
والمكرون منهم ادعى الضرورة وقال الحكم بان الموجود ثانيا ليس بعينه هو الموجود اولا ضروري

لا مرد وفيه العقل عند الخلوص عن شوايب التقليد والتعصب واسخنة الامام في المباحث حيث
قال لم ار قال الشيخ من ان كل من رجع الى فطرته السليمة وفض عن نفسه المسل والعصبية شهد عقله
الصريح ان اعادة المعدوم ممتنع ورد بالمنع كيف وقد قال كوان كثير من العقلاء وقام البرهان
عليه ومنهم من تمسك بوجوه الاول لو اعيد المعدوم بعينه لزم كلل العدم بين الشيء ونفسه والالزم
بطلا بالضرورة ورد بمنع الملازمة كما في الخارج بالشخص وبكفي لتخلل العدم تخلل الوجود
بين العدم السابق واللاحق وجعل صاحب المواقف هذا الوجه بيانا للدعوى الضرورية وهو
مخالف لكلام القوم وللتحقيق فان ضرورية مقدمة الدليل لا يوجب ضرورية المدعى الثاني لجواز
اعادة المعدوم اي بجمع مشخصاته جايز اعادة وفيه الاول لانه من جملتها ضرورة ان الموجود يقيد
كونه في هذا الوقت غير الوجود بعد كونه في وقت آخر ولان الوقت ايضا معدوم كجواز اعادته
لعدم القايل بالفرق بطريق الالزام لمنتفي المبتدا، الا الوجود في وقت الاول وفي هذا جمع من المتعاطين حيث
حمل على شيء واحد في زمانين واحد من جهة واحدة انه مبتدا، ولعاد ولا اشك في لزوم كونه
مبتدا، من حيث كونه معادا بين والامتياز بين المبتدا، والعاد حيث لم يكن معادا الا من حيث
كونه مبتدا، والامتياز بينهما بحسب العقل ضروري وقد يجعل هذا الوجه لمنة اوجه بحسب ما يلزم من
الفساد ات والجواب انا لا نسلم كون الوقت من المشخصات لانا قائلون بان هذا الكتاب هو
بعينه الذي كان بالامس بحيث ان من زعم خلافه لك سبب السعط وتعابير الاعتبارات و
الاضافات لا بما في الموصوف الشخصية بحسب الخارج ولو سلم فلا نسلم ان ما يوجد في الوقت الاول يكون
مبتدا، البتة وانما يلزم لو لم يكن الوقت ايضا معادا، او لم يكن مبدءا لحدوث لغو وهذا ما يقال
ان المبتدا، هو الواقع اولا الواقع في الزمان الاول والمعاد هو الواقع ثانيا لا الواقع في الزمان
الثاني وهذا يمكن ان يدفع بما يقال لو اعيد الزمان بعينه لزم التمس لانه لا معاودة بين المبتدا، و
المعاد بالذات بعينه ولا بالوجود ولا بشيء من العوارض والا لم يكن اعادة له بعينه بل بالقبلية والبعدية
بان هذا في زمان سابق وذلك في زمان لاحق فيكون للزمان زمان يكون اعادته بعدم العدم و
جنس الثالث لجاز ان يعاد والمعدوم بعينه يجاز ان يوجد ابتداء ما لم في الماهية وجميع العوارض
المشخصة لان حكم الامثال واحد ولان التقدير ان وجود فرد بعينه من جملة الممكنات
واللازم باطل لعدم التميز بينه وبين المعاد لان التقدير انتفاء الكل في الماهية وجميع العوارض ورد بان
عدم التميز في نفس الامر غير لازم كما سبق لو لم يتميز بالحس وعند العقل غير مسلم الاستحالة
اذ ربما يلتبس على العقل ما هو متميز في نفس الامر وقد يجاب بانه لو صح هذا الدليل لجاز وقوع شخصين
متماثلين ابتداء بعين ما ذكرتم ويلزم عدم التميز وحاصله انه لا تعلق لهذا بالاعادة المعدوم الرابع

الى المعدوم يمنع الاشارة اليه اذ لم يثبت اصلا فيمنع الحكم عليه بصحة العود لان الحكم بثبوت شئ
لشئ يفرع ثبوته في الجملة والجواب عند المعتزلة القائلين بثبوت المعدوم وبقاء ماذاته ظ
وعندنا ان العبد والثبوت عند العقل كاف في صحة الحكم والاحتياج الى الثبوت العيني انما هو عنده
بثبوت الصفة له في الخارج وما يقال ان القضية بكون ذهنية لا حقيقية ولا خارجية ولا بعيد الاصحة
العود في الذهن ليس بشئ لانا نجد للقضية مفهوما عاما موافقا لصدق عليه الوصف العنواني في الجملة
لصدق عليه المحمول فالمعنى هنا ان ما يصدق عليه انه معدوم في الخارج يصدق عليه انه يوجد في الخارج ولو سلم
فالمنع معنى ان الموضوع الماخوذ في الذهن محكوم عليه بالمحمول فالمعنى هنا ان الشئ الذهني المعدوم
بقيد الخارج يصح ان يعاد ويوجد في الخارج وبالجملة هذا كما يقال ان المعدوم الممكن يجوز ان يوجد ومن سلم
الجواز الى غير ذلك من الحكم بثبوت ما ليس بموجود في الخارج قال الحكم وقد اجاب عن جميع الوجوه
بما ملخصه بالاعادة ان وجود ذلك الشئ الذي في يجمع اجزائه وعوارضه بحيث ينقطع كل من يراه بانه هو ذلك
الشئ كما يقال اعد كلامك اي ذلك الكلام بعينه ومنها ولا يضر كون هذا معادا او في زمان وذاك
مبتدأ وفي زمان آخر ولا المنافاة في ان هذا الفعل الاول او مثله وهذا القدر كاف في اثبات الحشر
ولا بطل شئ من الوجوه الخ اقول زعمت الفلاسفة الطبيعيون الذين لا يعدهم في الملل ولا في
الفلسفة انه لا معاد للانسان اصلا زعما منهم انه هذا الهيكل المخصوص بما له من المزاج والقوى والاعراض
وان ذلك شئ مالوف وزوال الصورة ولاحق الا المواد العنصرية المتفرقة وانه لا اعادة للمعدوم وفي هذا
تكذيب للعقل بما يراه المحققون من اهل الفلسفة وللشرع على ما تقرره المحققون من اهل الملة وتوقف
جالينوس في امر المعاد لتردده في ان النفس هو المزاج فيفنى بالموت فلا معاد ام جوهرا فيبقى بعد الموت
يكون للمعاد واتفق المحققون من الفلاسفة والملتين على حقية المعاد واختلفوا في كيفيته فذهبت جمهور
المسلمين انه جسماني فقط لان الروح عندهم جسم سار في البدن سريان النار في الفحم والماء في الورد
وذهبت الفلاسفة الى انه روحاني فقط لان البدن عندهم لصورته واعراضه فلا يعاد والنفس جوهر
باق لاسبيل اليه للفناء فيعود الى عالم المجردات بقطع التعلقات وذهب كثير من علماء الاسلام
كالامام الغزالي والكعبي والحليمي والراغب والقاضي احمد زيد الدبوسي الى القول بالمعاد الروحاني والجسماني
جميعا وذهابا الى ان النفس جوهر مجرد تعود الى البدن وهذا راي كثير من الصوفية والشيعة والكرامية
وبه يقول جمهور النصارى والعامة قال الامام الرازي الا ان الفرق ان المسلمين يقولون بحدوث
الارواح وردها الى الابدان لافي هذا العالم بل في الاخرة والناسخ يقدمها وردها اليها في هذا العالم
ويكون الاخرة والجنة والنار دوامها على هذا الفرق لانه يعلم على الطباع العامة ان هذا المذهب
يجب ان يكون كفرا وضلالا لكونه مذهب اليه الناسخ والنصارى ولا يعلمون ان الناسخ انما يكفرون

يكفرون فلكارم العرب والحمد والنصارى لتقولهم بالتثليث واما القول بالتناسخ المجرد فلا يدفع اصلا من اصول
الدين بل ربما يؤدي وسلوك الطريق الى اثبات المعاد بحسب الاعتدال فقد شبه المتكلمين كذا في سماه المعراج وقد مال الامام
الغزالي في بعض المعاد الروحاني وعال لانواع الموالات والعجائب المنسوبة الى الروح حتى نسبها الى اكثر الاوهام ووقع في
السنة بعض الكرام منكرا حشر الاجساد افراءا عليه كما صرح به في مواضع كتاب الاحياء وغيره ودعوى ان الكلام كيف
والامام شرحه وكتبه كثيرة شرح لما قال الامام لا يخلو اما ان يحاج الى مادة بيان لم وما عيل كلامه وكلام كثير من العلماء من المعاد في الى
ان حتى وكيف ان كلي الانسان من الاجزاء المتفرقة لذلك البدن وما يقع به الجزء الباقي بعد مرور السنين ولا يضر فنا
كونه عين البدن الاول بحسب الشخص ولا امتناع اعادة المعدوم بعينه وما عمدته المعتزلة من كون اصل الجثة جزءا مردا و
كون عرض الكافر مثل جبل احد بعضه ذلك فكذا قوله يخ كلما انضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها ولا معنى ان يكون ولم
لبلس الذي على السوءات والارض تغادر على ان كلي منهم اشاره الى معدا فان قيل فعلى هذا تكون الاعضاء والحواس
والآلات في موطن بعينه وكذا اجزاء الشهوة والاصلية من البدن ولمعد الاعمال للشخص من الصبا الى الشيخوخة اذ هو بعينه فان
مدلول الصور والصفات بل كثير من الآلات والاعضاء والاعمال لبس حتى في الشباب وهو في الشيب انها غيره
لغرا الجاني لنا المعتمد في اثبات حشر الاجساد دليل السمع والمنصوص عليه عادة الاصحاح من الادلة من الاسلام فكل
الكتب الثلاثة ومن الاحاديث ما يحمل على العلم والمعرفة لدعوى شهوده بل في وجوده دليل العقل وتوسيره ما ذكر على الادلة من سوات المطعمين
وعمات العاصين في عواض المسحين والاسامي لكل الاماكن عليهم بما عيابهم صحيح ولان الاماني الواجب الابد واحد وما تمسكوا
بعد اوجب الاعادة على بعد العباد وبنا على اصلهم الفاسد في الوجوب على الله وفي كون تركه الجزاء على الاصح صدوره
عن الله مع امكان المانعة في ان الواجب لابد منه الا به واله لا تكفي المعاد الروحاني فيدفعون بكلمات المطمع والمعاصي من حال
الحمل او الاجزاء الاصلية لا الروح وحده فلا اصل الجزاء الى السحق الا ما عادهما والجواب ان اعتبار الاجزاء الخمسة
فالمسموع هو الروح لان سبب الطاعة والعصيان على الادراكات والارادات والحركات هو المعدات الكل فان اعتبر
بحسب الكل لزم ان يعاد جميع الاجزاء الكائنة من اول التكليف الى الممات فالمعقول بذلك فالاولى التمسك بدليل السمع وحده
ان الحشر والاعادة امر ممكن اخبر به الصادق فيكون واقعا اما الامكان فلان الكلام فيما عدم بعد الوجود او غير بعد الاجتماع
وفات بعد الحي فكون قابلا لذلك والعالم هو القادر على كل الممكنات فالعالم بجميع الكليات والجزئيات واما
الاخبار فلما تواتر من الانبياء منهم بتبيينا عزم انهم كانوا يعولون عليه كما ورد في القرآن من نصوص الكثيرة الحاوية على قليله
ح كي العظام وهي رميم قل يحيها الذي انشاها اول مرة فاذا هم من الاجداث الى ربهم ينسلون فسيقولون من يعيدنا قل
الذي فطركم اول مرة الحسبت الانسان ان لن نجمع عظامه بلى قادرين على ان نسوي بنانه وقالوا الجلود لم شهدتم علينا قالوا
انطقنا الله الذي انطق كل شئ كلما نضجت جلودهم جلودا غيرها يوم يسعى الارض عنهم سراعا ذلك حشر علينا يسير اقائم
اذا بعثر ما في القبور الى غير ذلك من الايات وفي الاحاديث اكثر وبالجملة فاثبات الحشر من ضروريات الدين والكلام

كونه بعض فان فصل الاناث المشوه بالمعاد الجسماني لكثرة الكثرة والظهور الاناث المشوه بالتشويه والجبر والتوبة ويجوز ذلك
وقد وجد ما وجدها فلصرف هذه البعض الى اهل المعاد الروحاني واحالة سعادتهم التوسوس وشقاوتهم بعد معارفة
الابدان على وجه يعمهم العوام فان الانثى مسوقون الى كماله الخلائق لارشادهم الى السبل الحق ويكمل موسهم بحسب الفوق البشرية
والعلم وسعة المطعم المعين الى صلاح الكل وذلك الترغيب والترهيب بالوعد والوعيد والبشارة فالسعادة
لذة وكمالا والانذار عما تعدونه الما وبعضا واكثرهم عوام بعضهم عوام فهم الخيالات الحسية والادراكات العقلية بصرف
ما الفوق من الادراكات والالام الحسية وغروره من الخيالات والتصديقات البديهية وحسابهم الانثى فالمعاد الجسماني
ترغيبا وترهيبا للعوام وبهما لا مرام والسلام وعدا ما قال ابو نصر الفارابي الى ان الكلام مشتمل على حالات لتفلسفه فلما اعاد الحاكي الحاول
عند نصر الظاهر ولا بعد ههنا سما على العول بكون العدد المحاصل الاول لا عنه وما ذكروه من حمل كلام الانثى وتصوص الكتاب
على الاشارة الى معاد الجسماني والتفنن والرعاية لمصلحة العامة بسبب الانثى فالسعادة الحقيقية بالسلوك والعصمة الى يحصل اكثر
الخلائق بالخلائق والتعصب لحق العترة وحب الفاضل في احياء الحق لا يهم لا يعمون الانثى العوام الى لا حصة لها عندكم بل لو قيل
ان عوام الطوائف مع ارادهم من الكلام وسوسها في حس الامر مثل المعاد الروحاني واللذات والالام العقلية وكذا اكثر الخواص
العوان على ما ذكره المحصلون من علماء الاسلام لكان حالا رب فيه ولا بعد اولى بنفسه اصح المكرون بوجه الاول
ان المعاد الجسماني موقوف على اعادة المعدوم وقد مان استحالتها وجه الوقوف اما على تقدير كونها اي واعادة الفناء فظ
واما على تقدير كونها حيا واحياء بعد الموت فلتعطل معاد التالف والمراح والحوض وكثير من الاعراض والالتذاذ
والحواب مع اعاده وقد تكلفنا على ادلته ولو سلم فالمراد اعادة الاجزاء الى كانت عليه من المالسفة الفوق
وبحو ذلك لا سعر ما كون المعاد مثل المبدأ والا عشه العامي لو اكل انسان انسانا وصار بعدا وله وجزء امن بدنه فالاكل
اما كوله اما ان يعاد في بدن الاكل او في بدن المأكول واما ما كان لا تكون احدهما بعينه معادا سعامه على اله لا اولوية لجعلها
جزءا من بدن احدهما دون الاخر ولا سبيل الى جعلها جزءا من كل منهما وايضا اذا كان الاكل كافرا والمأكول مؤمنا
لزم تنعم الاجزاء العاصية او تعذب الاجزاء المطيعة والجواب انا نعني بالحشر اعاده الاجزاء الاصلية الباقية من اول العمر
الى آخره لا الى اصلية بالتغذية فالمعاد من كل من الاكل والمأكول الاجزاء الاصلية الى حاصلة في اول السطر من غير لزوم فساد
قال فصل يحوران تصير تلك الاجزاء الزوائد الاصلية في المأكول العصل في الاكل بطنه واجزاء اصلية لبدن آخر وبعود المحذور
على الفناء اما سوى وقوع ذلك لا في امكانه فلعل الله يجمع بخلقها من ان تصير جزءا لبدن آخر فصلا عن ان تصير جزءا اصليا
وزاد في المعونة انه يحب على الحكيم حفظها عن ذلك فتمكن من ايصال الجزء الى محله وفي سهل العلة بحفظها عن السوء فالاجاج
الى اعاده الجزء الثالث اما اعاده الى الحي والصور والاشباح فان فصل الاناث الوارده في باب الحشر من مثل من
كي العظام وهي رميم اه وذا متنا وكنا ترابا اذا مزقتم كل ممزق انكم لمبعوثون بعد بعثرة ما في ما في الحي والمعطل وصوار والاناث
والنفس بل اعاده الاجزاء بامرها الى الحي لا الاصلية وحدها ولا اعاده المعدوم بعينه فلفاوي الاناث ما موسون
لبعد الاعاده مثل موالذي بدأكم اول مرة تعودون من بعدما قال الذي فطركم اول مرة وكان الكفرة استبعدوا الحيا



احياء ما كانوا شاهدون من الرمم والتراب فأنزل استبعادهم تذكيرا ابتداء الخلق والقدرة على كمال العلم والقدرة و
اما وجب اعادة المعدوم والاجزاء الاصلية فلعلم لحظ ما هم الثالث ان الاعاده الوزن عند الله تعالى والحكم ولوزن عامد
الى الله فتقول بحث تتم معه عليه ولوزن عائد الى العبد اضافة ملك اما اتصال الم وسوء الحكم واما اتصال لذة والذة
في الوجود سعاني عالم الحس وكل متصل لذة فاما سوء خلاص عن الالم والالام في العدم او الموت ليكون الخلاص عنه لذة بعضوا الاعاده
على اما تصور ذلك بان يوصل الله الالام بمن كلفه عنه فتكون الاعاده اتصال الم بعد خلاص وسوء تارة الى الحكمة والحواب منع
لزوم الوزن وجميع الحاكوه في فعل الله تعالى منع الحصار الوزن في اتصال الله والالم اذ كوران يكون بسبب اتصال الجزاء الى من اتحد
عرضا مع كون الالم دفعا للالم وخلاصا عنه كيف والله والالم من الوجدانيات الى لا سبب الفاعل في بعضها وقد سبق
بعضها ذلك مع كون الالم دفعا للالم وخلاصا عنه بحث الجمع لزم كونها دفعا للالم وخلاصا عنه سلمنا الحاصل ما
الروحاني فقط اوه وبالجملة سمعاهم الذي يقولون ان السوسن الحاصلة محرده ماهية لا تفنى لحاب العين ما سمن الذلال والسعد
ذلك سوء من الكمالات والسعادة الحاصلة للانس الى زماده عاد في اساس المعاد للاه عاده في وجود العين الى كانت عليه في الوجود
او الجزاء في علمات السعي بها ملده ما الكمال او خلاله ما العصاب ولا الاخر من بعد اشاء حسر الاجساد فان العول ما جاء الدين
مع علمي سبل اجرى به بذم اره وبقاء سبه محققه او متعلقه بعد اخر غير معقول عند العقل ولا معقول عن احد كيف وبعضها ما سبقه لذلك
الراح الفوه ما عاده الا الاسماء فالمعاد ليصير فاما في عاد الحاصلة عاد العلي الى حاله وقد حال ما مع فلا علم سبل العلي الم
مرقه اعني الدين احس الحسني وزياده ورصواب من الله اكبر اشاره الى المعاد الروحاني وكذا الاحاديث الوارده في حال
ارواح المؤمنين حبوصا العصد سعي والشهداء والصالحين واما في حواصل طيور خضر وفي فاديل من لؤلؤ معلقه تحت العرش فان
كانت لحاسم حاشوه ما ان الارواح في سبل الاجسام على ما قال امام الحرمين ان الاظهر عندنا ان الارواح اجسام لطيفه
مشاكله للاجسام المحسوسه اجرى الله مع العوائد ما سمراد من الاجساد وما اسمر ما سكتنا عنه ما ذا قاد وما سمعت الموت
الحوع واصفرار الخاد وعدم الروح سوح ه وترفع في حواصل طيور خضر في الجنه وتسبطه الى سجين من الكره كما وردت فيه
الاثار والحوض عرض كي به الجوهر والروح كي بالحوض اسعاد ان قامت الحوض قبل الروح كما في الارشاد
المحي الثالث وسعت في بيان الحشر اشار الى ان الاجسام ما فيه غير عزائله على ما مر اه النظام وقاطبة العقلاء وغيرهم
العقلاء على ما مر اه الفلاسفة هو لا ما بقاء ازليه ابديه والحافظ وجمع من الكرامية هو لا ما اعاده غير ازليه وبوصف العقلاء في الحس
في محل الفناء ولعقل العاقلون بقاء في الفناء ما عدام معدوم او كذوب فقد اوما سعاء شروطا ما الاول فلان سعت العامي معنى العود
الى ان الله يعدم العالم ثلاثا واسطة قصير معدوما كما اوحد كذلك اعاده قصير وجودا وسبب اوالعدل الى ايجاد سول
لو افرض سعي كما قال لم يكن وما الثاني فلان سعت جمهور المعزله الى ان فناء الجوهر كذوب فقد اسوا الفناء ثم اختلفوا
فسبب الاشعري الى ان الفناء وان لم يكن متغيرا لكنه يكون حاصلا في محله معتقد فاذا اعدثه الله تعالى فيها عدمت الجواهر
قاصر عاد وسبب الى سبب ان الله تعالى يعدم كذوب في كل جوهر فناء ثم ذلك الفناء بعضي عدم الجوهر في الزمان الثاني
وسبب ابو علي وابنه الى ان الله تعالى يعدد كل جوهر فناء ثم في كل الفناء بعضي الجواهر قاصرها وقال ابو هاشم والقاضي تحلي فناء

واحد الا فی محل یسمی به ماسواه واما الی الث وسوای فاء والحوام ماسواه وشرط وجوده فوجوم شرائط تلک الشروط جاء کلهم
ح لا فی محل فادام الحل علی عدم الجوهر وهو مذهب الاکثرون من اصحابنا والکعبی من المعتزله الی ان قال جاء کلهم
فادام کلهم الله فهو اسمی الجوهر وقال امام الحرمین ما عدا الاعراض التی تقوم الاجسام بها فادام کلها الله ح علی
وقال العامری واحد قوله سوا الاکوان التی کلهما الله ح فی الجسم حالا فحالا فمتی لم کلهما فهو انعدم وقال النظام انه
لیس جاء فی محل حالا فحالا فمتی لم کان فنی واکثر من الاقاویل فی فصل الا ماحل سمی العول کون العناء اجزاء محتج
فی الخارج ضد اللاشئا فاعما سواه والجوهر وکون العناء موجودا الا فی محل وهو النظام فنفی عن البیان قوله الوجه الرابع
سمی ان الفاعل یسمی العناء وکحد حشر الاجساد واحتجوا فان تلک الاکاد بعد العناء اوما جمع بعد بروز الاجزاء
والحی النوعی سواجسادام الجوهر حشر قال لو کز عقلا ان تعدم الجواهر ثم تعاد فان سمی مرول اعراضها الموجودة
ثم تعاد منها ولم یدل قاطع سمعی علی نفی احدهما فلا سبیل الجزم احدهما والعباد وعلی سواجسام الذات ثم تعاد
ترکیبها الی ما تعهد ولا یحال ان تعدم بعض اشیاء ثم تعاد والله اعلم اجمع الاولون بوجوه الاول الاجماع علی ذلک قبل
ظهور المخالف کسمی المحاجرین من المعتزله واصل السمه ورد بالمنع کسمع قد الجمعت معتزله بغداد علی خلاف نوم کان
الصحابه رضوان الله علیهم اجمعین مجمعین علی عناء الحی فناء الحی سمی بلاک الاشیاء ومرور الاجناء وغرق الاجزاء
لا سمی انعدام الجواهر بالکلیه لان الظاهر انهم لم یکونوا مخصوصین فی من الدقیقات الخامی قوله ح سمی الاول الله
ای فی الوجود ولا سمور ذلک لانا ما نعلم انه ماسوی ولیس بواجب لعینه وفاقا فیکون فعلها واجب ماهو کوران یکون
المعنی بوجوده وجوده کل موجود وفاعله کل معبود او سو الموجد فی الالوهیه او فی صفات الکمال کما اذا قیل لک اسدا اقل
من اراک ام اجسم فقول سو الاول الاخر وتزید انه لا ازار سوره وسو الاول والاخر ما لسمه الی کل حی سمی انه یستحیل بعد
موت جمیع الاحیاء او سو الاول جاعلا والاخر رزقا کما قال جاعلکم ثم رزقکم وما لجاء فلیس المراد انه احدث کل شئ وخلق
للزمان للاعانی علی اندراجه وفی فیها الحالیه قوله ح کل شئ هالک الا وجهه قال المراد به الانعدام لا الخروج
عن کونه موجودا لان الشئ بعد البروز سمی دلیلا علی الصانع وذلک من اعظم المنافع واجیب بان المعنی انه هالک فی
حد ذاته لکونه ممکنا لا سمی الوجود الا بالنظر الی العله او المراد ما لمآل الموت لا الخروج عن الانتفاع المقصود والا فان
حاله کما حال حلک للطعام او الم من صانا للاکل وان صلح لمنفعة اخری ومعلوم ان لیس مقصود الباری ح من کل جوهر
الدلاله علیه وان صلح ذلک کما ان من کتب کتابا لیس مقصوده کل کلمة الدلاله علی الکمالات والمراد الموت کما فی قوله
ح لیأتی ویملک وصل فیها علی عمل لم نعتد به وجه الله هو هالک ای غیر مثاب علیه الوجه قوله ح وهو الذی یبدأ
الخلق ثم یعیده کما بدانا اول خلق نعیده وعدا علینا انا کنا فاعلین الی الاعاده والبعث وقالت
عائشه رضی الله عنها قلت یا رسول الله یحشر الرجال والنساء جمیعا ینظر بعضهم الی بعض قال عائشه الامر اشد من ان ینظر بعضهم الی بعض واعلم ان الوجه الاول للاقائم بذاته
لا یفنی بفناء القالب بل ینقطع تعلقه منه بالموت ومفارقه بالحشر والنشر ان یقال قالب یتعلق فیه ایضا وهذا الحشر ایسیر من الاول جدا لان الروح واجزاء القالب موجودة به
خلافا فی هذا الشرط بخلاف الاول ولیس شرط الاعاده ان یکون القالب الذی عاد الیه الروح هو الذی خرج الروح منه فان البدن للروح کالمسکن للراکب فیتبدل الراکب
فان ذات زید ملاقاة کبره وهو الذی یا صغره وهو الذی اجزاء بدنه قد تحللت وتبدلت بحصول بدل من غذاء فمن شرط هذا لزم علیه من الاشکالات التی صعب فیها

حلقکم من تراب ای کیکم وکلمون اخلقا ای ترکیبه فلا یکون صعبه فی الاکاد دعا للاشراک فضعف الاطهار واصل اللغه
علی اتحاد واحد اس مع عدم سواء کان عن مادة کما فی حلقکم من تراب وبدونه کما فی خلق الله العالم الخامس قولنا
کل من علیها فان فان العناء سوا العدم واحتج النافی بان لو صح فروج الشئ عن العصه الی سمع عند عناء فحالا فی الدوم
وفی الطعام والثمار ولمذا سمعل بالموت علی اقسام الحب وفصل سمی الاله کل من علی وجه الارض من الاحیاء فمیت
قال الامام الرازی ولو سلم کون المعلل والعناء سمی العدم فلا نسلم ان الاسمی من ماوبل اذا دخلا علی ظاهر سما لزم کون الکل ماکلا
فاما فی الکال فلسمه لذلک فی فسل الماوبل بکونه آئلا الی العدم علی ما ذکرم اولی من الماوبل بکونه فاعلا له وبهذا منه اشاره
الی ان الاله العرمه من کون اسم الفاعل وحی مجازا فی الاسعمال واله لا مدخل الاتصاف بالمعنی المشتق واما الخلاف فی
انه هل یشترط عناء ذلک المعنی وقد یوسم صاحب السلم ح کالمعارج مسرک من الکال والاسعمال فاعرف بان صله
علی الاسعمال فسی ماوفلا وصر فاعل الظاهر قوله اصح الاوجه وهم الفاعلون بان حشر الاجساد اعاده ما جمع بعد البروز
لا ما لا کاد بعد الاعدام بوجوه الاول انه لو عدم الاجساد لما کان الجناء واصلا الی سمعه والاتام ط سمعا عند البعض
الوارده فی ان الله ح لا یضیع من بعض عملا وعملا عند المعتزله لما سمن من وجوب ثواب المطیع وعقاب العاصی بان
المدوم ان اعاد لا یکون هو المستحق بل مثله لامتناع اعاده المعدوم بعینه وورد بالمنع وقد برهان صعبا وله ولو سلم
فلا یوم علی من بقول بعناء الروح والاجزاء الاصلیه واعدام العوارض ثم اعاد هما وان لم تکن الساعی سو الاول بعینه بل مثاره
لو فی صعبا الاعاده والاعاده او ما عبارة آخر ولا سک ان العود فی الاسعمال سو الروح علی ما مر وقد مر ما لو عدمت
لما علم انصال الجزاء الی مسمه لانه لا یعلم ان ذلک المحشور هو الاول عند بعینه ام مثل له حلق علی صفته اما علی عدم الفناء
ما کلی ظاهر واما علی عدم عناء الروح والاجزاء الاصلیه فلانعدام الترکیب والمثاب والعصاب الی هما عامر المکلفین
سمعا علی قول من کمل الروح انصاف فصل الاجسام واللازم مسعان الاول له فاعده علی وصول الجزاء الی المسمی الاتصال
لعمل الله ح بحفظ الروح والاجزاء الاصلیه عن العود والاکلال بل الحکمه سمعی ذلک لیعلم وصول الجزاء الی المسمی الانتقال
المقصود انطال رای من قال بعناء الاجزاء بل اجسام العالم ماسمعا ما اعادها وقد حصل ولو سلم لعود علت
ان العود فی الحشر هو الاجزاء الاصلیه لا الاصلیه وورد سلم انها لا سعود فصلا عن الاعدام ما لکلیه بل الجزاء المعلوم
ما لاوله سوان الله ح توصیل الجزاء الی المسمی ولا دلاله علی انا نعلم ذلک عند الاتصال البته وکیف ما الله علیما ولو سلم فعل
الله کلی علی ما مر وربما اوطبعا جلیا حتما او کلیا العالم هو المعزله ان فعل الحکیم لا بد ان یکون لغرض والاتصاف بالغرض
علیه ولا سعود له غرض فی الاعدام اولا سمعه فلا عدلا نها اما تکون مع الوجود بل الحق وانصاف الله ح المستحق
کالوان والسوال والحساب فی الجزاء ذلک فی عدا ظاهر ورد بمنع انحصار الغرض فی المنفعه فلعل الله ح فی ذلک حکمی
ومصالح لا نعلمها غیره علی ان فی الاخبار بالاعدام لفنا الملکمین والجهاد الغامه العظمه والاسعفا والعبر والدوام
والتمام الاعدام کمسی لذلک فی نصوص ورد بورود الوحمان علی طریق سرمی الاجزاء اما الثانی فظ واما الاول فلانعدام
العالم فی المثاب الی هما التغایر فانا ان سمع الاعاده او ملسمن الجاد بالمثل فی عاسامه کذلک لا تنعدم العصاب

وقال صلعم انکم تحشرون حفاة عراة غرلا الحدیث وقد مر قوله ح کما بدانا اول خلق نعیده وعدا علینا انا کنا فاعلین الی الاعاده والبعث وقالت
عائشه رضی الله عنها قلت یا رسول الله یحشر الرجال والنساء جمیعا ینظر بعضهم الی بعض قال عائشه الامر اشد من ان ینظر بعضهم الی بعض واعلم ان الوجه الاول للاقائم بذاته
لا یفنی بفناء القالب بل ینقطع تعلقه منه بالموت ومفارقه بالحشر والنشر ان یقال قالب یتعلق فیه ایضا وهذا الحشر ایسیر من الاول جدا لان الروح واجزاء القالب موجودة به
خلافا فی هذا الشرط بخلاف الاول ولیس شرط الاعاده ان یکون القالب الذی عاد الیه الروح هو الذی خرج الروح منه فان البدن للروح کالمسکن للراکب فیتبدل الراکب
فان ذات زید ملاقاة کبره وهو الذی یا صغره وهو الذی اجزاء بدنه قد تحللت وتبدلت بحصول بدل من غذاء فمن شرط هذا لزم علیه من الاشکالات التی صعب فیها

حلقکم من تراب ای کیکم وکلمون اخلقا ای ترکیبه فلا یکون صعبه فی الاکاد دعا للاشراک فضعف الاطهار واصل اللغه
علی اتحاد واحد اس مع عدم سواء کان عن مادة کما فی حلقکم من تراب وبدونه کما فی خلق الله العالم الخامس قولنا
کل من علیها فان فان العناء سوا العدم واحتج النافی بان لو صح فروج الشئ عن العصه الی سمع عند عناء فحالا فی الدوم
وفی الطعام والثمار ولمذا سمعل بالموت علی اقسام الحب وفصل سمی الاله کل من علی وجه الارض من الاحیاء فمیت
قال الامام الرازی ولو سلم کون المعلل والعناء سمی العدم فلا نسلم ان الاسمی من ماوبل اذا دخلا علی ظاهر سما لزم کون الکل ماکلا
فاما فی الکال فلسمه لذلک فی فسل الماوبل بکونه آئلا الی العدم علی ما ذکرم اولی من الماوبل بکونه فاعلا له وبهذا منه اشاره
الی ان الاله العرمه من کون اسم الفاعل وحی مجازا فی الاسعمال واله لا مدخل الاتصاف بالمعنی المشتق واما الخلاف فی
انه هل یشترط عناء ذلک المعنی وقد یوسم صاحب السلم ح کالمعارج مسرک من الکال والاسعمال فاعرف بان صله
علی الاسعمال فسی ماوفلا وصر فاعل الظاهر قوله اصح الاوجه وهم الفاعلون بان حشر الاجساد اعاده ما جمع بعد البروز
لا ما لا کاد بعد الاعدام بوجوه الاول انه لو عدم الاجساد لما کان الجناء واصلا الی مسمه والاتام ط سمعا عند البعض
الوارده فی ان الله ح لا یضیع من بعض عملا وعملا عند المعتزله لما سمن من وجوب ثواب المطیع وعقاب العاصی بان
المدوم ان اعاد لا یکون هو المستحق بل مثله لامتناع اعاده المعدوم بعینه وورد بالمنع وقد برهان صعبا وله ولو سلم
فلا یوم علی من بقول بعناء الروح والاجزاء الاصلیه واعدام العوارض ثم اعاد هما وان لم تکن الساعی سو الاول بعینه بل مثاره
لو فی صعبا الاعاده والاعاده او ما عبارة آخر ولا سک ان العود فی الاسعمال سو الروح علی ما مر وقد مر ما لو عدمت
لما علم انصال الجزاء الی مسمه لانه لا یعلم ان ذلک المحشور هو الاول عند بعینه ام مثل له حلق علی صفته اما علی عدم الفناء
ما کلی ظاهر واما علی عدم عناء الروح والاجزاء الاصلیه فلانعدام الترکیب والمثاب والعصاب الی هما عامر المکلفین
سمعا علی قول من کمل الروح انصاف فصل الاجسام واللازم مسعان الاول له فاعده علی وصول الجزاء الی المسمی الاتصال
لعمل الله ح بحفظ الروح والاجزاء الاصلیه عن العود والاکلال بل الحکمه سمعی ذلک لیعلم وصول الجزاء الی المسمی الانتقال
المقصود انطال رای من قال بعناء الاجزاء بل اجسام العالم ماسمعا ما اعادها وقد حصل ولو سلم لعود علت
ان العود فی الحشر هو الاجزاء الاصلیه لا الاصلیه وورد سلم انها لا سعود فصلا عن الاعدام ما لکلیه بل الجزاء المعلوم
ما لاوله سوان الله ح توصیل الجزاء الی المسمی ولا دلاله علی انا نعلم ذلک عند الاتصال البته وکیف ما الله علیما ولو سلم فعل
الله کلی علی ما مر وربما اوطبعا جلیا حتما او کلیا العالم هو المعزله ان فعل الحکیم لا بد ان یکون لغرض والاتصاف بالغرض
علیه ولا سعود له غرض فی الاعدام اولا سمعه فلا عدلا نها اما تکون مع الوجود بل الحق وانصاف الله ح المستحق
کالوان والسوال والحساب فی الجزاء ذلک فی عدا ظاهر ورد بمنع انحصار الغرض فی المنفعه فلعل الله ح فی ذلک حکمی
ومصالح لا نعلمها غیره علی ان فی الاخبار بالاعدام لفنا الملکمین والجهاد الغامه العظمه والاسعفا والعبر والدوام
والتمام الاعدام کمسی لذلک فی نصوص ورد بورود الوحمان علی طریق سرمی الاجزاء اما الثانی فظ واما الاول فلانعدام
العالم فی المثاب الی هما التغایر فانا ان سمع الاعاده او ملسمن الجاد بالمثل فی عاسامه کذلک لا تنعدم العصاب

الى بها النار كاصناف الجواهر مما لها من الحياة مثلا ولو سلم فالمسخ هو تلك الجواهر الموصوفة العاقلة لا المجموع الجملي
والصفات والتغيرات كما اذا صح وشاب بعض سلم الاعضاء واضمحل منه بعض صار هرما بجملته فاسد الاعضاء
وعن الثاني بان في العرض منعه الاعتبار والمكان اللام والالم على بعض الجزاء الباقية الموصوف الدالة على كون النشور الاخير
بعد الموت والحشر بعد البعض الاجزاء بعد العدم كقوله ع واد قال ابرهيم رب ارني كيف تحي الموتى الاية وكقوله ع او كالذي
مر على قرية وهي خاوية على عروشها قال اني يحي هذه الله بعد موتها الى قوله واسوا الى العظام كيف ننشزها ثم نكسوها لحما
وكقوله ع يحشرون كما بداءكم تعودون بعد ما ذكر بداءة الحي من الميت على وجه يرى وشاهد محسوس اولم يروا كيف يبدئ الله الخلق
اولم يسيروا في الارض فينظروا كيف بداء الله الخلق وكقوله ع يوم تكون الناس كالفراش المبثوث وتكون الجبال كالعهن المنفوش
الى غير ذلك من الايات المشعرة بالعود بعد الاعدام والحوالة بها لا على الاعدام وان لم يدل عليه وانما يثبت
لسان كقوله الاحياء بعد الموت والجمع بعد البعض لان السوال مع عين ذلك والظاهر من ادلة الطرفين الشواهد عليه اكثر من
معارضه ما يشعر من الايات المشعرة بالاعدام والثاني قوله المحث الخامس ذهب المسلمون على ان الجنة والنار مخلوقتان الان
خلافا للاشاعرة والعاصي بعد الجبار ومن يحكي محاسن المعتزلة حيث وعموا انهما تخلقان يوم الجزاء لما وجهان الاول قصة آدم
وحواء واسكانهما الجنة ثم اخراجهما عنها باكل الشجرة وكونهما يخصفان عليهما من ورق الجنة على ما مر به الكتاب والسنة
وانعقد عليه الاجماع قبل ظهور المخالف بين ومحلها على بستان من بساتين الدنيا كما حكي عن الغلاة في الدين والمراد عدم اجماع
المسلمين ثم لا قائل بخلق الحور دون النار فنشوهما الباقي الايات المصرحة في تلك كقوله ع ولقد رآه نزلة اخرى
عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى وكقوله في حق الجنة اعدت للذين آمنوا بالله ورسله والتخلف للمس في حق
النار اعدت للكافرين وبرزت للجحيم للغاوين وحملها على التغيير عن المستقبل بلفظ الماضي مجاز لا يصار اليه في كلامه تعالى
في الصور ونادى اصحاب الجنة اصحاب النار خلاف الظاهر فلا يعدل اليه بدون قرينة عسك المنكرون بوجوه الاول ان
علمها يوم الجزاء عبث لما بين الحكم وضعفه ظاهر الثاني لما لو خلقت لهلكت لعموم كل شيء هالك الا وجهه والالام
بط للاجماع على دوامها والمعصوم الشاهد بدوام اكل الجنة وظلها واجيب بخصصهما من ايه الهلاك حصائل الاول
ومحل الهلاك غير العقل كما مر وبان الدوام المجمع عليه سواء لا اعطاء لبقائها ولا ابدا ولو جد سبحانه بقيتان
على العدم زمانا يقدر به كما في دوام الماكول فانه على التجدد والاعطاء قطعا وبدا لا على الحظ الثالث انهما لو
وجدتا الان فاما في هذا العالم او في عالم آخر وكلاهما باطل اما الاول فلانه لا معنى في افلاكه لامساع الخرق والالتئام عليها
وحصول العنصريات فيها وبعودة دوامها ولان عنصرها بائد لانها لا يسع جرم عرضها كوني السماء والارض ولانها لا معنى
للتناسخ الا عود الارواح الى الابدان مع تناثرها في عالم العناصر واما الثاني فلانه لا مدرك لتلك العالم اصلا من حيث
انها محدودة بالحيط والمركز فتكون كرية فلا يلائم هذا العالم الا سطحه فلزم من العالمين خلاء وقد مر انه محال ولانه يستعمل لا محالة
على عمارة لها فهو لجهاز طبقة فتكون لعنصر واحد هو الذي في حيزه الذي في ذلك العالم لكونه طبيعيا
له وحركته عنه الى حيزه الذي في هذا العالم لكونه قاسرا عنه واجتماع الحركة والسكون محال وان لم يلزم الحركة والسكون فلا

اقل من لزوم المحل اللهو عنه ولانه لا محالة يكون في جهة من محدود هذا العالم والمحدود في جهة عنه فلزم تحدد الجهة فيه لانه
مع لزوم الترجيح بلا مرجح للاستواء الجهات والجوابان ممنوع تلك على اصول فلسفة غير مسلمة عندنا كما قاله العلماء
واصناع الحرفي الانسان ومن العادة المجاز الذي مقدوره واراده كحدوث الجهات في رفع المساويات الى
غير ذلك من المعدات على ان ما ادعوا تحدده ما لم يحط والمركز اما موجبه العلو والسفل لا غير وقد تسلم على امتناع
اقامة في المحدد لا غير وكون العالمين في محيط بهما محيط موجود ومن ثم تلك لاستلزام الخلاء ولا مسح كون عالم
العالمين محل الطبائع ولا كون بحرها في العالمين غير مسلمين مع ان الطبائع لا تعود الارواح الى اجسادها بعد بدن
آخر في هذا العالم لا محال هذا الدليل لا على الغائبين بوجود الجنة والنار يوم الجزاء لانه على هذا سيرها موجودة
بدليل الحس وبوجودها العنصريات لابنائها وذلك على خرق الافلاك كما مر على هذا العالم بالكلية
واحاد عالم آخر فالجنة والنار والانسان وسائر العنصريات لا عدم الخرق ولا غيره من الحالات فلا يخص هذا
الدليل من الجنة والنار مع وجود هذا العالم قوله عاد لم يرد نص صريح في بعض تلك الجنة والنار والاكثرون على ان
الجنة فوق السموات السبع وتحت العرش بمكان مر قوله ع عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى وقوله ع ثم استوى على العرش
الرحمن والعارف الارض السبع والحي يوضع وتلك الى علم العلم الخبر قوله المحث السادس في سوال الملكين
على جميع سوال منكر ونكير في القبر وعذاب القبر وبعض المقابر فيه وسبب خلاف الى بعض المعتزلة قال بعض المتاخرين منهم
بحكي الكفار وذلك عن ضرار بن عمرو وما نسب الى المعتزلة وهم براء منه لعن الله ضرارا واياهم وتبعه قوم من السفهاء والمعاند
للحق الآيات كقوله ع في آل فرعون النار يعرضون عليها غدوا وعشيا اي قبل يوم البعث ويوم القبر بدليل قوله
ع ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب وكقوله ع في قوم نوح اغرقوا فادخلوا نارا والفاء
للتعقيب وكقوله ع ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين اي احدى الحياتين ليست الاولى القبر ولا تكون لا للانموذج
ثواب وعقاب بالاعراض وكقوله ع ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتا بل احياء عند ربهم يرزقون
فرحين بما اتاهم الله والاحاديث المشهورة المعنى كقوله عم القبر روضة من رياض الجنة او حفرة من حفر النيران وكما روى
انه ع مر بقبرين فقال انهما ليعذبان الحديث وكالحديث الموصوف في المكتل الذي به طلان القبر وهما مرزبان فيها
لان الميت عن بينة وعن قربه وعن بعيده الى غير ذلك من الاخبار والآثار المسطورة في الكتب المشهورة وقد تواتر عن
النبي ع استعاذته من عذاب القبر واسماعه ذلك في الاذن عسك المنكرون بانه لم يسمع في العقل اما السمع
وهو المعترف بطوائف الشرائع فقوله لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى ولو كان في القبر حي فلا محالة
يعقبها الموت اذ لا خلاف في احياء الحشر فكان لهم قبل دخول الجنة موتتان لا موتة واحدة فان قيل ما معنى
هذا الاستثناء ومعلوم ان لا موت في الجنة اصلا ولو قدر فلا معنى ذوق الموتة الاولى فيها قلنا هو مسوق على اي الكل
ذاقوا الموتة الاولى ومحمل على صد المبالغة في عدم انقطاع نعم الجنة ما لموت عبر له تعلقه بالموت اي لو امكنت
فيها موتة لكانت الموتة الاولى التي مضت وانقضت لكن ذلك محال فان قيل وصف الموتة بالاولى يشعر بموتة ثانية

ولسب الاعداجاء القبر فكون الامه مجمع على التمسك لانه قلت المراد الاولى بالنسبة الى ما سوهم في الحشر وبعد نفخها
فان قيل يجوز ان المراد الواحد بالعدد مل الحس المحسوس العامل بعد الكوم على ما معاول بوه الدنيا وهو القبر
قلنا يا بناء المرة وتاء الوجوه وكذا اولوه بع وكنتم امواتا فاحياكم ثم يمتكم ثم يحكم ربنا امتنا اثنتين واحيينا
اثنتين ولو كان في القبر احياء لكان الاحياء ثلث في الدنيا وفي القبر وفي الحشر وقوله بع وما انت بمسمع من في
ولو كان في القبر احياء لصح اسماع والجواب ان اياتا الواحد او الاثنين لا سيوجود الثاني والثالث على ان
التعلق ما حد الى كلف في المعالمة وآيات الاماتة والاحياء بعوله ثم يمتكم ثم يحكم يحكم جملة على جميع ما يقع
بعد حوه الدنيا من الاماتة والاحياء في الدنيا وفي القبر وفي الحشر اذ لا دليل للتفصيل على امره الكبر ما معاول ان في لفظ
ثم اشارة بعض من عرف بك بم انظاهر ان المراد الاماتة في الدنيا والاحياء في الاخرة ولم سوغ لهم في القبر حياة امره
وضعف اثره على ما سيجيء فلا اصلح ذكره في معرض الدلالة على ثبوت الاوتعيين ووجوب الايمان والسعي والتجنب من
الكفر واما قوله اما اثنتين واحيتنا اثنتين فالاماتتان في الدنيا وفي القبر وكذا الاحياءان وتركها في الاخرة لا يجاب
وقيل بل ملق القبر وما في الحشر لان المراد احياء يعقبه موته ضرورة مالقبر بع واعتراف بالذنوب في قوله بع وما انت
بمسمع من في القبور فمثل لحال الكفرة كحال الموتة والاموات في ان الميت لا يسمع وآما العقل فلان الذم والالام والمشاق
والكلم وكذلك لا يعقلون العلم والجهل والاحسن مع فقد البنية وبطلان المدارج ولو سلم فانا نرى الميت
والمقتول والمصلوب بعد موته من غير تحرك بكلم ولا اثر تلذذ او تالم ورما مدفن في صندوق او لحد ضيق لا يعقل
فيه جلوسه على ما ورد في الخبر ورما يذر على صدره كف من التراب فيرى ما فعله كالعامل عاما كل السباع او الحرقة
النار فصير رمادا تذروه الرياح في المشارق والمغارب فكيف يعقل حيوته وعذابه وسواله وجوابه وكون ذلك
مستمرا وليس بالعدم المحض بحسب سير الميت وكلامه وعدم حشر المصلوب واحراقها وكل ما عاما كالها وآما الجواب
اجمالا ان جميع ما ذكرتم استبعادات لا تنفي الامكان كسائر جوازات العادات وادعاء حصر العادة وعلم الغيب
وتعصيلا انا لا نم اشتراط الحيوة بالبنية ولو سلم فجوازان يتعلق بعض الاجزاء قدر ما يصلح بنية والقدرة بالمسالة كجوازان
يكون للروح الذي هو اجسام لطيفة او لاجزاء الاصلية العالمة فلا يسع ان الناشئة من الناطق وللان يخلق الله بع في الميت
والجن الحكمة لا الطلاع لنا عليها ولان يحيى بع كون الميت في بطون السباع وحيث قال بالعادة الجاري المجرى الممتنع لا يستبعد
توسيع اللحم والعضو ولا حفظ الذات على حد المحوك والتحول ما يحول احوال ذلك بعضي الى البسيطة اما بع فنعم
لم يعم عليه الدليل ولم يخبر به الصادق واما سوال الصالحة والكرامة من حوار التعذيب بدون الجمع لانها ليست شرطا
للادراك فان الرؤية في الجنة موجودة في كل منة لان الموت نفس ضد الحيوة بل هو آفة كلية معجز عن الافعال
الاختيارية فهو صفة للعلم ضد للاوا في اصول اهل الحق قوله عامة اهل الحق على ان الله بع يعيد الى الميت في القبر نوع
حيوة قدر ما يسأل ويتلذذ ويعذب لكتاب الاحاد والاثار لكن يجوز ان يكون الروح الذي اعيد اولا وآخرا
سوى من اجسام الحيوة بدون الروح فم وآما دكيت في الحيوة الكاملة التي يكون معها القدرة والافعال الاختيارية

الاختيارية وقد اتفقوا على ان القدرة لم تكن في الميت القدرة والافعال الاختيارية فلهذا لا تعرف حيوة كل احد
سكنة ومشكل هذا الجواب بالنكير ونكير على ما ورد في الحديث بعد التحقيق السابع في سماع الميت المتعلقة بالحي
وحمل الامر انا امور ممكنة يدل عليها الكتاب والسنة وانعقد عليها اجماع الامة فيكون القول بها حقا والتقدي بها
واجبا فمنها اني سبب الشارع بها بعوله بع ان الله يسمع الحاب وبعوله عم حاسبوا انفسكم قبل ان تحاسبوا
وانوا بها سوال الوقوف قبل الانسنة وقبل حسوال الفاء وقبل اول وقبل كثر والله اعلم قال الله بع وقفوهم
انهم مسئولون يوم يوم الوقوف والملائكة صفا لا يتكلمون الا من اذن له الرحمن وقال صوابا وسوال بطاير الكتب
قال الله بع واما من اوتي كتابه بشماله فسوف يدعوا ثبورا وقال كل انسان الزمناه طايره في عنقه ونخرج
له يوم العيمة كتابا يلقاه منشورا وسوال السئال وقوفهم انهم مسئولون فوربك لنسئلنهم اجمعين وسوال بهما والشهود
العشرة الالسنة والايدي والارجل والسمع والبصر والجلود والارض والليل والنهار والحفظة الكرام قال بع يوم
تشهد عليهم السنتهم وايديهم وارجلهم بما كانوا يعملون وقال بعد عليهم بسمعهم وابصارهم وجلودهم وقال عم
ما من يوم وليلة ما تاتي على ابن آدم الا قال انا خلق جديد واما فيما تعمل في شهد وكذا قال في اليوم وقال بع وجاءت
كل نفس معها سائق وشهيد وسوال بعد الالوان قال بع يوم تبيض وجوه وقال وجوه يومئذ مسفرة ضاحكة مستبشرة
ووجوه يومئذ عليها غبرة ترهقها قترة وسوالها وما السعادة او الشقاوة وقال عم يكون عند كل كفرة القرآن
فاذا توضع كفة الجنة في الملك الثاني الا ان فلانا ما شقي شقاوة لا سعادة بعدها ابدا والحكم في عدم المحاسبة والاسوال ما ان
الثاني في الملك الثاني الا ان فلانا ما شقي شقاوة لا سعادة بعدها ابدا والحكم في عدم المحاسبة والاسوال ما ان
المحاسب جيز والسائق بصير لحضور جاسة رب العالمين فصاح اصحاب الصعصاف على رؤس الاشهاد زيادة في
لذات مولاة وسرائهم والالام للاولياء وآخرانهم ثم ما بعدا توغيب في المحاسبة وفي جزع الشاب في سل يظهر
من اثر هذه الاسوال في الاشقياء والاولياء وسائر الصلحاء والاشقياء فيه تردد والظاهر السلامة لعوله بع يترل
عليهم الملائكة ان لا تخافوا ولا تحزنوا الا ان اولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون ومنها العراط وهو جسر ممدود على
متن جهنم يرده الاولون والاخرون اد ق من الشعر واحد من السيف على ما ورد في الحديث الصحيح ويشبه ان يكون المرور
عليه سوا مرور جميعهم وكل هذا مبني على ما قال الله بع وان منكم الا واردها وانكره العاضي عبد الخارج وكثير المعتزلة
زعما منهم انه لا يمكن العبور عليه ولو امكن فجهنم يعذب فيها الكفار فلا يعذب فيها المؤمنون والصلحاء يوم العيمة قالوا المراد به
طريق الجنة المشار اليه بعوله بع سيهديهم ويصلح بالهم ويدخلهم الجنة عرفها لهم وقوله بع اهدوهم الى صراط الجحيم وقيل المراد
الادلة الواضحة وقيل العادات كالصلح والركوع ونحوها وقيل الاعمال الردية التي سئل عنها ويوخذ بها كالقنطرة
يمر عليها وعلى المرور مكثرها ويتقرر عليها الخلائق على اسان امكان العبور ظاهر كما تمشي على الماء والطيران في الهواء
خارج عن العادة بما الله بع يفعل الطرق على من اراد كما جاء في الحديث ان منهم من هو كالبرق الخاطف ومنهم من هو
كالريح العاصفة ومنهم من هو كالجواد ومنهم من هو كراكب راحلة سعي بدله ومنهم من هو كحر على وجهه ومنها الميزان قال
الله بع

وتضع الموازين القسط ليوم القيمة فلا تظلم نفس شيئا وان كان مثقال حبة من خردل اتينا بها وكفى بنا حاسبين
وقد كثر السؤال من المفسرين الى اى مقدار لكفتان ولسان وما فان عملا الحسنة لا مكانها وقد ورد فى الحديث
تسبيحة واحدة تملأ ما بين السماء والارض فكيف بعمل الجزء دعاما الى ان الاعمال اعراض لا تمكن وزنها فكيف اذا زالت وتلاشت
على المراد به العدل الثابت فى كل شئ ولذا ذكر بلفظ الجمع والا فالميزان المشهور واحد وقيل هو الادراك فميزان
الالوان البصر والاصوات السمع والطعوم الذوق وكذا سائر الحواس وميزان المعقولات العلم والعمل واجيب بانه
يوزن صحائف الاعمال وقيل بل يحول الحسنات اجساما نورانية والسيئات اجساما ظلمانية وامانعط الجمع فلان
وقيل لكل مكلف ميزان وامانعط الميزان الكبير واحد اظهارا لجلالة الامر وعظم المقام ومعنى الحوض قال الله تعالى انا
اعطيناك الكوثر وفى الحديث حوضى مسيرة شهر وزواياه سواء ماؤه ابيض من اللبن وريحه اطيب من المسك
وكيزانه اكثر من نجوم السماء ومن شرب منها ماء فلا يظمأ ابدا وقال الصحابة نعم اى نطلبك يوم القيمة فقال
على الصراط فان لم تجدونى فعلى الميزان فان لم تجدونى فعلى الحوض المبحث الخامس فى مصير مدبرات الحكماء وفى الجنة
والنار والثواب والعقاب اما العالمون بعالم العمل فمعلوم انه الجنة والنار وسائر ما ورد به الشرع من التفاصيل
لكن فى عالم العمل لما كان حسن الجسم محصلا على ما هو الاسلام ون واما الاكثرون فمحصورون لكل من فعل اللذات
والالام العقلية وكيفيات النفوس البشرية سواء حملت ادلته كما سورا فى فلاطون اولا كما سورا ى ارسطوا
فهى ابدية عندهم لانها اعراض الجسم فلا يمكن انها تنعدم كما انها تنشأ عادة وكذلك معادها وثوابها وعقابها
على اخلاف المراتب فى احوال الاخلاق وحقائق النفوس الكاملات فى معادها اعظم درجات وفى ذلك شعادتها وعقابها
وفرانها على ما هو من اخلاق المعاصى فالعالم تنبيه لذلك فى معاد العالم لما سمعوا انها فى مدبرات العدم وانها فى
كدورات عالم الطبيعة وبما يحلها لما ان من العلائق والعوائق الزائلة بمفارقة البدن كما ورد فى لسان الشرع من تفاصيل
الثواب والعقاب وما يعلق بذلك من السمعيات فى مجاراة وعقاراه عن حاصل حوالعالم السعادة والشقاوة
واخلاق اهل العالم فى اللذات والالام والتدرج بحالها من درجات الشقاوة الى السعادة وهذا هو الحمل الاركى
الراجح والبرهان المفاد من الملكة الفاضلة الجهل البسيط والاخلاق الحاصلة عن اعمال الفصل والشرارة فان شقاوتها
مستطيلة بل عالم الشقاوة اصلا ومفصلا وذلك ان ذوات الملكات السيئة لكون اعمالها عدمية لانتفاء غرة العقل
او وجودية لوجود الامور المفادة للملكات السيئة اما راسخة او غير راسخة وكل واحد من الاقسام المذكورة اما ان يكون بحسب
النوع المطلوبة والجملة بصورة مستقرة والذى بحسب الغرض والعوض معا هو غير مجبور بعد الموت ولا عذاب بسببه
اصلا والذى بحسب مفاد راسخ فى النوع المطلوبة كالجهل المركب الذى صار صورة للنفس غير مفارقة عنه غير محمول العذاب
عذابه دائم واما الملكات الحاصلة اعنى المطلوبة غير الراسخة كاعتياد اللذات المحرمة والمتلوة والجملة الراسخة وغير الراسخة
كالاخلاق الملكات الردية المستحكمة وغير المستحكمة فزوال بعد الموت لعدم بقائها او لكونها مئات مستفادة
من الافعال والاخرجة فزوال بروالها لكن تكلف فى شدة الزوال وضعفها وفى سرعة الزوال وبطئ فتختلف

وتختلف الجواب بها فى الكم والكيف بحسب الاخلاص وهذا اذا عرفت النفس ان لها كمالا فانا اما لا كتسابها مايضاد
الكمال او لاشتغالها بما صرفها عن اكتساب الكمال او لكاسلها فى اقتناء الكمال مع اشتغالها بشئ من العلوم والاعمال والمحسوس
السليمة الحائلة عن الكمال وما يضاده وعن الشوق الى الكمال نفس وشعور بحمد الله حالصة عن الندم الى سعادة تليق بها غير
مشاركة لما يضادها من الاشقياء الا انه دست لعلو الاشقياء الى ما لا يحوران يكون متعلقا عن الادراك فلا بد ان يعلق باجسام اخر
فانها لا يدرك الا ما لات جسمانية وح اما ان يصير مبادى صورها ويكون نوعا لها وهذا هو القول بالتناسخ واما ان لا يصير
وهذا هو الذى قال الله ان النفس الامارة بالسوء لامارة بالسوء الا ما رحم ربى ان ربى غفور رحيم فهو ولا على ان يكون نوعا لها مدبرة لا موردا عليها على ان
مستعملها لا مكان التحصيل وتحى الصور التى كانت معدومة عند هذا وفى معناها هذا الخبر الاخروى على حسب ما تجلبها
قالوا وكيف يكون هذا الجرم مولدا من الهواء والادفنة من عمران عادون مراجا سبع قيضان من انسانه ثم ان الحكماء وان لم
يثبتوا المعاد الجسمانى والثواب والعقاب الجسمانيين فلم ينكروا عامة الانكار بل جعلوا من تمكن سالكا على حد اعداد الجوهر
وجوزوا حمل الايات الواردة فيها على ظواهرها وهو رجوا ما ان ذلك ليس مخالفا للاصول الحكمية والقواعد العلمية ولا مستبعد
الوقوع من الحكمة الالهية لان للنفس والانفار نفعا ظاهرا فى اوطان المؤمن وصلاح المعاد يوم الايتاء وذلك التبشير والانذار
ثواب المطيع وعقاب العاصى فاكد ذلك موجب لازدياد النفع فيكون خيرا من العاصى الى الاكثر وان كان شرا فى حق المعذب
فيكون من جملة الخير الكثير الذى يلزم شر قليل كما مر وقطع العضو لاصلاح البدن قال العاصى الثواب فضل من الله تعالى
عدل من غير وجوب والاستحقاق من العبد على الله تعالى الا ان الحق فى الوعد تفضل لا يجوز ان ينسب الى الله تعالى فيثيب المطيع البتة
ايجازا لوعده خلاف الخلف فى الوعيد فانه تفضل وكرم يجوز اسناده اليه صورة ان العاقب العاصى وان كان فى ذلك الضرر
من الحرمة وكثير من العقاب دين ومعنى كون الثواب والعقاب غاية ليس حتما لازما بحيث لا يتخلف تركه والا لاستحقاق بعض تركهما
على الافعال التى تركت لاجلها الجزاء كما فى مخالفة الهيئات فى مجارى العقول والعادات فتما لا نزاع وكيف وقد ورد بذلك الكتاب
السنة فى مواضع لا تحصى واجمع السلف على ان كلا من فعل الواجب والمندوب يستحق بسببها الثواب ومن فعل الحرام وترك
الواجب بسببها العقاب وسواء اراد الترغيب فى اكتساب الحسنات واجتناب السيئات على اداء هما الثواب والعقاب
لانا وجدنا الاول وهو الوعد وما راه لا يجب على الله تعالى شئ ولا الثواب على الطاعة ولا العقاب على المعصية لما ان
ان طاعات العباد وان كثرت لا تفى بشكر بعض انعم الله عليه فكيف بصور اصحاب عوض عليها ولو اسخى العبد بكل
الواجب عوضا لاسخى الرب على ما يوليه من الثواب عوضا وكذا العبد على عدته لسيده الذى يقوم لمؤنته وازاحة
علله والولد على جدته لابيه الذى يربيه وعلى مراعاته وتوخى رضاه لا محالة لا يجوز ان يكون الطاعة شكر السعد لان العلا
يستحيون الاحسان الى الغير لكلمة الشكر ولان الشكر مقصور مدون تكلف الشاق والمضار كشكر اهل الجنة ملابة
لتكلف الشاق من غير عوض لخرج عن العبث لما يقول بعد سلم قاعدة الحسن والقبح ولزوم العوض وقبح الاحسان
لتكليف الشكر وجوب الشكر على الاحسان لا يوجب كون الاحسان لاجله حسنا صحيحا وكون تكلف الشاق لغرض
لا يوجب كونه لعوض ولو سلم فكفى بوصف الفعل عليه عوضا للشاق ولو وجب الثواب والعقاب بطريق الاحسان

وورد السبب على السبب لزم ان يثاب على الواجب لحول عزمه على الطاعات وارتد نحو ما قدمناه في الواجب وان عاقب على امر دهرا على كفره واخلص الايمان في آخر عمره ضرورة تحقق الوجوب والاستحقاق واللازم ط بالاتفاق لا يعقل لكن ان يكون موت المطيع على الطاعة والعاصي على المعصية شرطا في استحقاق الثواب والعقاب على ما هو قاعدة المعتزلة لا ما يقول لو كان كذلك لم يستحق الاستحقاق اصلا لعدم الشرط عند كمن فعل وانتفى وانتفاء العلة عند كمن الشرط اصح المخالف بوجوه الاول ان الرام المشاق من عزمه متنفع موقنة عاد منها مكون عالما والعلم مع عزمه عن العلم وملك المنفعة من الثواب ثم ان العمل لا يجب عقلا لاجل تحصيل المنفعة والا لوجبت النوافل واما يجب الدفع المضرة فعدم استحقاق العقاب بتركه ليس لايجابه ورد بعد تسليم لزوم النقض ما مر نحو ان يكون شكر المنعم السابقة او يكون الوفي امرا آخر كحصول السرور بالمدح على اداء الواجب واحتمال المشاق في طاعة الحال على اداء نحو ان يكون ايجاب الواجبات بناء على انها ماهية وجوب في انفسها وبما يقال مراده لو كان كذلك يجب على المدح ان لا يحمدها شاقة على ان مزيد في قولنا لان وجه الوجوب لا يوصف على كونها شاقة وكرد الوديعة وترك الظلم يحب سواء كان شاقا او لا فلمس شئ نحو ان يكون وجوبها هذا الوجه ولان الوجوب وان لم يوصف على كونها شاقة لكن لما كان كذلك فجواز ان يحمل شاقة لغرض آخر الحاق له لو لم يحب الثواب والعقاب لا فضى ذلك الى التواني في الطاعات والاجتراء على المعاصي لان الطاعات شاقة على النفوس للهوى لا تميل اليها النفس الا بعد التطلع باللذات ومنافع يرى عليها والمعاصي شهوات ومستلذات تزجر عنها النفس الا بعد التطلع بالآم ومضار مرتب عليها ورد بان شمول الوعد والوعيد الكل وغلبة الوفاء بهما وكثرة الاخبار والآثار في ذلك كاف في الترغيب والترهيب وبمجرد جواز الترك غير قادح كما في الآيات والاحاديث الواردة في نحو الثواب والعقاب يوم الجزاء حلوم يجب وجاز الخلف لزم الخلف والكذب ورد بان غاية الوقوع لا الوجوب وهو لا يستلزم الوجوب على الله تعالى والاستحقاق من العبد على ما هو المدعى هذا والمذهب جواز الخلف في الوعد دون الوعيد لما سمع الجواب وحرر ما كد الاستدلال عليه في بحث العنوان شاء الله تعالى قال قاعدة في فروع المعتزلة على استحقاق الثواب والعقاب منها انهم يعدون الاتقان على اداء الواجب في الحرفة نحو الخياطة والحدادة ونحوهما من الصنائع الدنيوية ويجعلونه موجبا لاستحقاق الثواب والمدح ويجعلون ضده القبيح شرطا ان يكون فعل الواجب لوجوبه كالواجب الحسن لوجوبه ويجعلون فعل المندوب لندبيته او وجه ندبيته ويجعلون ضده القبيح لكونه تركا للصنع بان يعمل الصانع لكونه تركا للواجب ويستحق الذم والعقاب بعمل الصنع واجلعوا في انه هل يستحق المدح والثواب بالاخلال بالتنبيه لكونه اخلالا بالواجب والذم والعقاب على الاخلال بالواجب حال المندوب لا هل ما يستحق المدح والثواب بعمل عند الاخلال بالصنع ويترك الصنع والذم والعقاب على فعل عند الاخلال بالواجب ويترك الواجب لان الاخلال عندي لا يصلح علة للاستحقاق الوجودي ولان كل احد يخل كل لحظة بالاستحقاق من الصانع وقال المتاخرون كابي هاشم وابي الحسين وعبد الجبار نعم للمصنوع الضرر في تعليل العقاب بعدم الاتقان بالواجب كقوله ع خذوا فتقوه الى قوله اه كان لا يومن ما عدا العظم ولا يخفى على الحام المسكن

المسكن وكقوله ع حكاية ما سلكتم في سقر قالوا لم نك من المصلين لم نك نطعم المسكين ومنها اه يجب اقران الثواب بالمعظم والعقاب بالاهانة للمعظم الضروري باستحقاقهما وفيه لانه تحسين للعمل بالمانع المعظم اتفاقا فالزام المشاق المضار لاجلها يكون بمثابة كلاف المعظم فلا يحسن التفضل ابتداء من غير استحقاق كمعظم البهائم والصبيان ومنها اه يجب ايصال المكلف الى الثواب اذ يترتب الكلف الى الطاعة وسعوه على المعصية ولان العمل بالمانع الداعي حسن اجماعا فلا يحسن الكلف للثواب المنقطع الذي سوانحوي حالا ومنها اه يجب خلوصها عن الشوب لكونه داخلا في الترغيب والترهيب اه وجب في العوض مع كونه ادنى حالا من الثواب كالمعظم فان فعل ثواب اهل الجنة يشوبه سون كل ذي مرتبة الى ما فوقها ومشوبة وجب سكر النعم وترك العارج وعقاب اهل النار يشوبه ثواب ولكل العارج فيما اجيب بان كل ذي مرتبة في الجنة يكون فوقها ما عدم لا طلعت الا وبعد الشكر لذة وسرورا لا يخص ويكون وشغل شاغل عن العارج وذكرها والتألم منكرا واهل النار لا يشاهدون لكونهم مصلين الى ترك العارج وبها اخلالهم في وقت استحقاق الثواب والعقاب فحذا البصرة حال الطاعة والمعصية وعند البغداديين في الملجئ وفعل في حال الالجاء وفعل وقت الفعل فكذا الثواب والعقاب لكونهما من حيث الفعل شيئا واحدا حرما تمام الثواب الى الدار الآخرة لمانع وسولزوم الجمع بين المتنافيين فان من حقه الثواب الخلوص عن شوب المشاق ومن لوازم تكليف الشوب بها وسك الآخرين بالمعصوم المنتفضة لما فاتهم الآخرة ولزوم الجمع بين المتنافيين كما ذكرنا ولا جاء في ان ذلك لا يجاب ثبوت الاستحقاق في دار التكليف والظاهر ان مراد الاولين ثبوت اصل الاستحقاق ومراد الآخرين وجوب الاداء وقال ابو هاشم الحي ان التكليف لا يحتاج كل الحاجة للزوم التكليف كما ذكر بعض المومنين نصرته على الاعداء وكالجهاد وفاء بحاجة التكليف فلم يجب

ناظره المبحث العاشر اجمع المسلمون على خلود اهل الجنة في الجنة وخلود الكفار في النار فان قيل العوض الحسن متناه فلا يقابل خلود الجوع وانما الجوع يفنى بالجرعة سمنا جرعة في الجوع مفنية لكن لم قلتم انها لا تفنى وانضاف دوام الالوان مع بقاء الجوع خروج عن قضية العقل فلا نسلم انه قاعدة عقلية غير مسلمة عند المخالف ولا سمع عند العامل بالسماع الوارد في العاد المحال وعلى تسليم عامي العوض وزوال الجوع نقول ان كلا من الثواب والعقاب قال الاشعري كلي نعيم اهل الجنة دائم بدليل سمعي خلود اهل النار غير متناه وقالوا العذاب سداد حكم الكافر والكامل المعاند وكذا من مات من المذنبين قبل التوبة والاستغراق الجهود ولم يدل المقصود حلا فالجاحظ والعنبري حيث زعما ان خلود اهل النار لعلمي لحكم الحكيم ان عذابه مع بذله الجهد والطاعة من غير جرم ومعصية كسب وقال الاشعري ما حمل الله عليكم في الدين من حرج ليس على الاعمى حرج ولا على الاعرج حرج ولا على المريض حرج ولا شك ان عجز المحبة اشد وهذا الفرق حرج للاجماع وترك للمعلوم الوارد وفي الباب سؤالي عن الكفار عنادا او اعتمادا واما الجاحظ كما قال المشركين فكذلك عند الاكثرين لدواهم والعمومات وبما روي ان خديجة رضي الله عنها سالت النبي ع عن اهل الدين ماتوا في الجاهلية حال ابيها في النار فقالت المعزلة ومن صبهم لا تعذبون على ما عدم فيهم اصل الحجة على ما ورد في الحديث لان عذابهم لا جرم لهم ولعوامهم ولا تزر وازرة وزر اخرى ولا يجوز لانا كنا معذبين ونحو ذلك قيل من علم الله

خلود الكفار وعدم استحقاق العقاب والتعذيب للاطفال
وقيل لا عدم مع تخفيف عقاب من علم الله موته كافرا وقيل لا عدم
فيثاب حال الصغر و

الايمان والطاعة على تقدير البعض في الكبيرة ومن علم منه الكفر والعصيان في النار واجلد اهل الاسلام ممن ارتكب الكبيرة
من الموحدين وبات قبل التوبة فالمذهب عندنا عدم القطع بالعفو ولا بالعقاب بل كلا الامرين مشيئة الله مع الكن على
تقدير التعذيب يقطع بانه لا يخلد في النار بل يخرج البتة لما تواتر من الوجوب على الله بل بمقتضى ما سبق من الوعد وثبت بالدليل
كخلود اهل الجنة وعند المعتزلة امتنع القطع بالعذاب الدائم من غير عفو ولا اخراج من النار وبغير عن عدم المسلم وعند الشاعرة
وعفوه القطع وامتناع عذاب اهل الكبائر وخلود لكن في المسلم الايمان وفي العقاب على ترك الكل الاول
الزيادة على التعذيب وفي مسئلة العفو لانه يقول الاجماع دون القطع ولانه سماع في ترك العقاب بالكلية وهذا اقطع بالوقوع
بعد الدخول وما وقع في كلام البعض من ان صاحب الكبيرة عند المعتزلة ليس في الجنة ولا في النار فغلط نشأ من قولهم ان
له المنزلة بين المنزلتين اي حالة غير الايمان والكفر واما ما ذكر في المعارضة من قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به
الاية وقوله تعالى ان الابرار لفي نعيم وان الفجار لفي جحيم يصلونها يوم الدين وما هم عنها بغائبين وعدم الغيبة عن النار وخلود فيها وقوله
ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها وليس المراد بعدي جميع الحدود بل ارتكاب الكبائر كلها تارة كما
واما ما قاله بعض المعتزلة من ان العفو عن المستحق كالتعذيب والنصارى والتخليد في النار فمحمول على ورود الاية في حدود الوارث
وقوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها فلكنه امنى النار يوم فيها خالدون والجواب بعد تسليم كون الصيغ
للعموم ان العموم غير مراد في الآية الاولى للقطع بخروج اثابت واصحاب الصغائر وصاحب الكبيرة الموحد تائبا
اتى بعد بطاعات يرى ثوابها على عمومه فلم يكن مرتكب الكبيرة من الموحدين داخلا فيها خالدا في النار والآية الاولى
وما لحقه فالعام المخرج منه البعض لا عند القطع وقائل ولو سلم فلا يتم ما عدا الاستحقاق بل موضوعها عامه رد الوعيد
لقوله بعده حتى اذا راوا ما يوعدون ولو سلم فعامه الدلالة على استحقاق العذاب المؤبد لا على الوقوع كما هو النازع
لجواز الروح بالعفو وما تعالى من ان لا يكون حتى بالغاية بل على انه ولو سلم فغاية لقوله مع تكونون عليه لبدا او الجزم
اي يكونون على ما هم عليه حتى يرد الى دار الجزاء عن قابلون التوبة وكذا ما تعالى ان لا مانع الاستحقاق للمؤبد جزما وهو مختلف فيه
فصل الرام الخصم ولم يمنع العفو والروح بالكلية في الثانية بان معنى متعمدا مستحلا فعلة على ما ذكره ابن عباس رضي الله
عنه اذ السعد على الجملة اما ان يكون من المستحل او بان المعلق بالوصف مشعر بالعلية فيخص من قتل المؤمن لا بانه او بان الخلود
وان كان ظاهرا في الدوام فانما ادعى ان المكث الطويل فيما سبق الاول لا تعالى الخلود فيه في التأبيد لما ذكرنا انهم اليه
وقوله مع ما جعلنا لبشر من قبلك الخلد والانه تؤكد بلفظ التأبيد بقل خالدين فيها ابدا وما كد الشيء يورد له
ولان العموم لو سلم فالخلود مساو له للكفار والمراد في جهنم التأبد وفاقا فكذا في حق المسلم لعلم ارادة المعنى
الشرعي او المعنى الحسي والمجازي حالا ما يقول لا كلام في ان المراد ان لهم عند الاطلاق والسابق في الاستعمال هو
الدوام لكن قد يستعمل في المكث الطويل المنقطع كسجن مخلد ووقف مخلد فيكون مجملا على ان في جعله لمطلق المكث الطويل
نفيا للمجاز والاشتراك فيكون اولى ثم ان المكث الطويل سواء جعل معنى حقيقيا او مجازيا اعم من ان يكون مع دوام كما
في حق الكفار او انقطاع كما في حق المسلم فلا محذور في ارادتهم جميعا وح فلا يتم ان التأبد ما كد بل يتقيد ولو سلم
فالمراد انه ما كد للطول المكث او دوام حسن مؤبد ووقف مؤبد وعن الثالثة ما تعالى في الكافرين المكررين للكفر
بقوله قولهم تقوا عذاب النار انكم بما كنتم تكفرون مع ما في دلالتها على الخلود من المسامحة الظاهرة لجواز ان يخرجوا
عند عدم ارادتهم الخروج بالكلية او بدخول الكفر بعد تسليم افادتها العموم عن كل فرد فرد دلالتها
على دوام عدم التغيب اما لكن الكفار خمسا من الاول وكذا الخامسة والسادسة تمثلا الى ود على حدود الاسلام ولا حاجة
الحظة عليها لحث المسلمين على الايمان مدة ما في الحدود من الاحمال الثاني ان العاصي لو دخل الجنة لكان ما سحا في الاستماع
دون غير المسخ كالطير والانام منتف لسلطان الاستحقاق بالاجماع او المعارضة على ما سبق ورد بمنع المعارضة بل
انما يدخل بفضل الله ورحمته ووعده ومغفرته وسيكلم على الاجماع والموازنة الثالث لو اسقط عذاب العاصي

لا يعطى عذاب الكافر فما بالها على كما مع سابق المعصية ورد بمنع على السابق منع سابق الكفر قدر او منع اعتبار
العكس في معاملة العصاة والاجماع وفي الاعتمادات الرابع ان الوعد بالعقاب الدائم للعفو بالعباد لكونه
اخرج من العاصي فان منهم من لا يكفر بالعذاب المنقطع عند المثل الى المستدات ثم لا مدخل لخلق الوعيد
بقصد بها الزجر وصونا للعقول عن التبديل والتكذيب ورد بمنع وعي الاطلاق في منع الخصارة في الدوام فان من
لا يكفر بالعفو في الجملة اجتنابا على كثرة الحدود فيها عقابا واحدا وان كان كل عذاب لطيفا ولا شك في الوعيد
لطفا للكل فلكل لطفا الخلود في النار لكفار وكفى بوعد الغفران على وعد الخلود لطفا وفي جزء لا اصل للايمان
ولو وجب ما هو العقاب في الاطلاق والزجر لما صح الاكتفاء بوعد الخلود في النار لاكفار المرتد المحبط الخادي
عشر للاطلاق فان من آمن بعد الكفر والعاصي فهو في اصل الجنة لمن لا معصية له ومن كفر بعد ما له بعد الايمان
والعمل هو في اصل النار لمن له ما حسنة وانا الكلام فيمن اتى بعمل صالحا واخر مثلا واستمر على الطاعات
والكفار الكاشفة عند من اسس عندنا ما له الى الجنة ولو بعد النار والسعادة للثواب والعقاب يقتضي
الوعد والوعد ثابت في عمر جبوط والمشهور من مذهب المعتزلة ان من اصل الخلود في النار اذا مات قبل التوبة
فاشكل عليهم الامر في ما يوجبها حابطة وما حبطت من اصلها فان عادت كنت زالت فعادوا الى حبوط الطاعات
وعادوا الى ان السيئات مذهبات الحسنات حتى من الجمهور سهم الى ان الكبيرة الواحدة تحبط ثواب جميع
العبادات في قادته ظاهر اما صحفا فللنصوص الدالة على ان الجزء لا يضيع اجر من احسن عملا واما عقلا
فللقطع بانه لا اكرم من الحكم اكرم ابطال ثواب اعمال العبد ومواجهته على الطاعات لولا التمر بتناول
لقمة من الربوا او بوعد من الخمر بغرفة من خدم كوعا ماء سنة في الجنة ثم بدرت منه معاندة اجر من اداره
فهل يحسن رفض حقوق تلك الحسنات ومعها عهد ووعد من الحسنات وتعذيبه عذاب من الجنب
صبح الحكم على المحبة والعبادات في ايضا استحقاق الثواب على الطاعة عدم اما هو لكونها حسنة وامتثالا
لامر الباري ح وعدا ممحض مع الكبيرة فتحقق اثره واما لو كانت الكبيرة محبطة لثواب الطاعة لكانت
منافية لصحتها عند الجبائي قالوا استحقاق الثواب والعقاب متنافيان لاستحقاق ان الثواب منفعة
خالصة دائمة مع التعظيم والعقاب ضره خالصة دائمة مع الاهانة فلما لم لزوم حد الخلود في الدوام سيما
في جانب العقاب وح لا معنى للثواب والعقاب ما ان عاقب حينا ثم يثاب ولو سلم فلا نسلم تنافي
الاستحقاق ان سبق المستحق الدائم من جهة الطاعة والمغفرة الدائمة من جهة المعصية ولو سلم فليس ابطال
الحسنة بالسيئة اولى من العكس كيف وقد قال الجبائي ان الحسنات يذهبن السيئات فحكم ان السيئة
لا تجزي الا مثلها والحسنة تجزي بعشرة امثالها الى سبعمائة وكثر قالوا الاجماع مصرح في النزل كموله ع
ولا تجهروا له بالقول كجهر بعضكم لبعض ان تحبط اعمالكم فاولئك الذين صفتنا عمالهم ولا تبطلوا صدقاتكم
بالمن والاذى فلما لا ما لعصي الذي تصدم بل بمن عمل عملا استحق به الذم وكان عكنه ان يعمل على وجه يستحق

به المدح والثواب بحال او احبط عمله كالصدقة مع المن والاذى وبعدونهما واما احباط الطاعات بالكبيرة
فمعنى انه لا ثواب عليها البتة فليس من السارع في شيء وحسن تنبه ابو هاشم ابو علي بسار عبد الرحمن
من التمادي بعض الوقوع فحالا ان العاصي ما يحبط الطاعات اذا اوبيت عليها وان اوبيت الطاعات
احبطت العاصي ثم لبس البعض الى الاعداد الطاعات والمعاصي بل الى مقادير الاوزار والاجور فرب كبيرة
تخلف وزرها اجر طاعات كثيرة ولا سبيل الى ضبط ذلك بل هو موكول الى علم الله تعالى ثم اعترفوا مع
ابو علي ان الاقل يسقط ولا يسقط من الاكثر شيء ويكون سقط الاقل عقابا اذا كان الساقط ثوابا وثوابا
اذا كان الساقط عقابا وهذا سوا الاحباط المحض وقال ابو هاشم الاقل يسقط ويسقط من الاكثر ما يقابله مثلا
من مائة جزء من العقاب والكتب الف جزء من الثواب فانه يسقط مع العقاب في مائة جزء من الثواب يقابله
وبقي له تسعمائة جزء من الثواب في مقابلة مائة جزء من الثواب والكتب الفا من العقاب يسقط ثوابه ومائة جزء من
عقابه وهذا سوا العمل بالموازنة لانا قال في الموافاة نوازن بين الطاعات والمعاصي فايهما رجح احبط
الاخر واختلفت كلمتهم في ان الاحباط والموازنة بين العقلين اعني الطاعة والمعصية او المسحصين اعني الثواب
والعقاب او الاستحقاقين قال الجبائي الاول وابو هاشم الثاني وهو المختار عند الاكثرين والحق لا يخلو
احد ان العمل عاد ضيا اليه من الاحباط والموازنة لا يخلو الامر من اشارع مرجح وهو صحيح واستدل الاول
الوارد على سطلانه بان الاكبر اذا احبط الاقل فان لم يحبط منه شيء كما يجوز ابو علي صار الطاعة الساقطة
لغوا محضا لا تجلب نفعا ولا تدفع ضرا وهو باطل اما عقلا فلكونه عبثا ولانه ليس استحقاق الباقي بطريان الحادث
اولى من استحقاق الحادث بوجود الباقي واما سمعا فلقوله تعالى من يعمل مثقال ذرة خيرا يره وغير ذلك من الخبط
من الاكثر ما توازن الاقل كما سوراي ابو هاشم فقط ايضا اما اولا فلانهما لما كانا متنافيين كان طريان الحادث
مثبتا وبقاء الثاني السابق فلو كان زواله لاصل طريان الحادث لزم الدور واما ثانيا فلان تاثير ذلك الاستحقاق
العقل في سقوط الاجزاء الكثير ليس اولى من تاثيره في الباقي لكون الاجزاء متشابهة وح يلزم ان ينفي بذلك
العقل كل ذلك الكثير وهو باطل وفاقا وهذا ما قال في المحصل اذا استحق الطاعة عشرة اجزاء من الثواب
وبالمعصية خمسة اجزاء من العقاب فليس استحقاق احدى الخمسين اولى من استحقاق الخمسة
الاخرى ساوى اجزاء الثواب واستحقاقها وامامالها فلان زوال كل من الاستحقاقين بالاخر اما ان يكون
دفعة وهو محال اذ اكان عدم كل منهما بوجود الاخر فلو عدما دفعة لوجد ا دفعة فيكون العلة موجودة حال
حدوث المعلول فلزم كونهما موجودين حال كونهما معدومين وهو محال واما ان لا يكون دفعة وهو ايضا باطل لانه اذا
كان سبب زوال الاول حدوث الثاني فما لم يوجد الثاني لم يزل الاول واذا وجد الثاني وزال الاول استحال
زوال الثاني لانه لا حاصل له لان المقدور ان كلا منهما اما زوال الاخر وهذا محال ان الثاني كان قاصرا عن الغلبة
حين لم يكن موجودا فكيف اذا صار موجودا واعترض بوجوه الاول ان الطاري اقوى وبالعكس اولى لكونه مقارنا

لوثره الذي لوحده كلاف السابق فاره وان كان موجودا لكنه لم يسق معه مؤثره فاذا يجوز على الاحباط ان يبقى
السابق بالطارئ ويسقى بعد كالمه وعلى الموازنة ان يبقى من الطارئ ما يعادل السابق ثم يبقى السابق عاريا من
الطارئ والجواب المنع بل السابق لاستمرار وجوده ويكفي علة بقائه اقوى وابقى والطارئ لتوهم العدم وعدم
كفي علة بقائه فالبقاء اولى على ان الدفع اسهل من الرفع ثم سعدا على تقدير صحته انما يتأتى فيما اذا كان الاكثر
طارئا بخلاف ما اذا استوى الطاعة ثوابا اكثر او المعصية عقابا اقل او بالعكس الثاني انه يجوز ان يكون الوقت
فيما بين زمان الحادث وزوال السابق وقت فيه لانتفاء لعدم الدور الخ والجواب ان الكلام انما هو
على تقدير حصول زمان الحادث بعد السبب في زوال السابق فوجوده حالة ضروري ومع هذا اثر اليه
به لاستدامة تأثيره عنه بالذات الثاني ان الاستحقاقات ليست امورا متمايزة بحسب الطارئ
عمره ما اذا كان لك عبد احد خمستان ودينه فمكن بسلم عبده او لك بل بحسب الدين حط عمره ما اذا
كان لك عليه خمستان دينا فلا يكون بسلم جميعه او الابراء عنها او معاقبتها بحسبه له على ذلك الابراء عن
البعض كما ذكرت من حمل كلام المحصل ما يعلم من بعد زوال حالة العقول مطلقا ان ليس مقصود الامام ودعامة المعترض
فان معنى ان الاستحقاقات لما كانت متساوية والاستحقاق على السلسل كما زال بعضها عاد الكثير كذلك يزول
الباقي لان حكم المتساويات في احد طرفي الاعراض ان تساوي الاستحقاقات لا توجب الاجتماع زوال
كل ما يزول به الاخر لازوال الكل ما يزول به البعض الرابع ان الطاعات والمعاصي متضادة لتحقق
وفي صحائف الكفرة فالطاعات تحبط الاستحقاق العقاب بالمعاصي والمعاصي تحبط استحقاق الثواب بالطاعات من
غير لزوم محذور والجواب ان المقصود هناك اسقاط زوال احدى الاستحقاقين او المستحق اعني الثواب والعقاب بالآخر
على ما هو سبب الاحباط والموازنة وانما يتم ما ذكر اعراض عاريين سوى كونهما آثارا لمؤثر احدهما في عدم الآخر لكن
بينهما تفاوت في الظهور حكمنا بظهور حكم الزيادة فسقط السابق لم يجز ان يؤثر الطارئ في عدم السابق مؤثره
ان يسقط من الطارئ مثل السابق من غير لزوم محذور والجواب انه يعود الكلام في سقوط ذلك القدر من
الطارئ ولزوم المحذور ثم نقول على الوجه الآخر انه لو حصل زوال كل من الاستحقاقين بالآخر بان يرتفع كل من جزء من اكل او بالعكس الى ان بقي الاقل بالكلية وبقي من الاكثر القدر الزائد لم يلزم شيء من المحالات لانه يكون
مزيد الجزاء الآخر من الاقل لان الامام انما اورد هذا البيان فيما اذا استحق الكفار عشرة ألوف من الثواب ثم
عمل معصية استحق بها عشرة اجزاء من العقاب فلا يرد عليه بعد الكفر بما ان البيان يختص بما اذا تساوى
الاستحقاقان والمعترضة اضطروا في مثل قولهم ابو هاشم انه لا يجوز وقوع ذلك لان المكلف اما في الجنة
او في النار واجيب بانه يجوز ان يرجح جانب الثواب فينزل مرجحه الله تعالى منزلة الكرامة ويحل بفضله
دار المقامة او يجمع من الثواب والعقاب من غير حلول احدهما او لا ساقط لانا نختار الثاني ونكون من اصحاب
الاعراف على ما ورد في الحديث ويمكن دفع استدلال الامام بان الاستحقاق اعتبار شرعي ليس له تأثير

انه

ثم شرع في دفاع بعد وجود دليل معتبر على احباط الطاعة والمعاصي في الثواب ان الله لا يثيب عليها ولا يعاقب على المعصية بعد حابس غير ان يحبط في الخارج استحقاق منهما ما فاه ومعاناه. واما الثواب
والعقاب فلا وجود لهما الا في الآخرة وقت لا اجتماع معهما ولا اندفاع بل ذلك الى حكم الله تعالى ومشيته على وفق
حكمته والاقرب قال امام الحرمين انه ليس بارادة معوده الله تعالى كبيرة يربي وزرها على اجرها وكان حكمهم
ان يرتبوا اجر جميع الكبائر فاذا لم يفعلوا ذلك بطل مذهبهم سقوط العقاب الاعمال وسقوط اكثرها واعجب
التنبيه لانه لا فرق عندهم بين ان يكون المحابط طارئة على الطاعات او سابقة عليها او متخللة عنها وانا
يوهم كلام البعض من اختصاص الحكم بما اذا كانت الكبيرة طارئة ليس بشيء قوله المبحث الثاني عشر اتفقت
الامة وفي الكتاب والسنة بان الله تعالى عفو غفور يعفو عن الصغائر مطلقا وعن الكبائر بعد التوبة ولا يعفو عن الكفر
طعما وان طار عقلا ومع بعضهم الجواز العقلي ايضا لانه يخالف حكمة البعثة من اجل غاية الاحسان
ومن اسمائه غاية الاساءة وضعفه ظاهر واختلفوا في العفو عن الكبائر بلا توبة فالاكثرون الا ابا علي على الثواب
للعموم حيث منعوه سمعا وان جاز عقلا عند الاكثرين منهم حتى صرح بعض المتأخرين منهم بان العقل لعدم حسن
العفو عن المسيء للعقاب عقلا قول ابي الحسن الكعبي بنا على الوجوب ان العقاب فيه تحصيل اصلاح مع ان فيه نفعا
للعبد من غير ضرر لاحد وعلى الوقوع اللامات الاحاديث الماضية بالعفو والغفران وهو الذي يحمل التوبة عن
عباده ويعفو عن السيئات دون بعض ما كسبوا ويعفو عن كثير ان الله يغفر الذنوب جميعا ان الله لا يغفر ان يشرك
به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء ان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم وفي الاحاديث كثيرة ومعنى
العفو والغفران ترك عقوبة المجرم والستر عليه لعدم الموانع لا ان يكون حمل العفو على العفو عن الصغائر دون
الكبائر بعد التوبة او على تأخير العقوبات المستحقة او على عدم شرع الحدود في عامة المعاصي او على ترك وضع
الاصار عليهم من التكاليف المهلكة كما على الامم السالفة او على ترك ما فعل بعض الامم من المسخ وكنبذة الانام
على الجبال ونحو ذلك مما ينفهم في الزمن لان يعول سماع كونه عدولا عن الظاهر بلا دليل وتقييد الاطلاق
بلا مؤنة وتخصيص العام بلا مخصص ومخالفه الاقاويل بعضه من المفسرين بلا مرد ونوع من الآيات
والاحاديث العفو الصرف عن سبب المعصي بلا فارق مما لا يكاد يصح في بعض الآيات كيف وان الله لا يغفر
ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لا له قال المغفرة بالتوبة لعم الشرك وما دونه فلا يصح السر وقد ثبتا ما دون
وكذا لعم كل حد من العصاة فلا يلام التعليق بمشيئة العفو على ان في تخصيصها اخلالا
بالمقصود اعني بهويل شان الشرك بدلوي النهاية في الصحيح لشأن المغفرة ولغفر جميع ما سوى ولو كبيرة في
الغاية. واما ما في المعالي المذكورة فهو ما تكون في الشرك اقوى على ما لا يخفى فلا معنى للتمني والمشهور في
اطلاق عدم المغفرة بعد التوبة ان قبول التوبة وترك العقاب سواء واحد عدم فلا يعلى المشيئة
واعترض بان ترك العقاب على الكبيرة بعد التوبة ليس واجبا كثواب الطيع بل بمعنى الوعد بمعنى انه واجب

ان يكون كما هو المذهب عندكم وعده مالك ووفائه ما وعد سواء المغفرة والعفو ولو سلم فمعلق الله بمشيته وان كان واجبا عليه يكون بمشيته وارادته فصح تعليقه بها والجواب ان المذهب عندهم على ما مر جوابه في كتبهم هو ان العقاب بعد التوبة ظلم لك على الله بمعنى تركه ولا يجوز فعلهم الواجب ان كان فعلا بالارادة والمشيئة لا يحسن في الحال فلا يعلقه بالمشيئة كقضاء الدين والوفاء بالنذر لانه انما يحسن فيما يكون له الجزاء في العقبى والترك على انك اذا تحققت فليس معنى وجود المعلق بالمشيئة عند وجود المشيئة بل معناه انه لو لم يشأ لم يوجد وهو لك لانه لو لم يشأ لم يوجد فلا يكون في الواجب العقلي بل في المتفضل به كمولك الامير يخلع على من يشاء بمعنى انه يفعل وذلك لكن بالنسبة الى البعض دون البعض وهذا يدفع اشكال آخر وهو ان المعلق بالمشيئة لا يدل على الوقوع لعدم العلم بوقوع المشيئة بل على مجرد الجواز وليس المتنازع فيه وقد دفع بانه لا يعدم وقوع المشيئة لتحقق الفرق بين الشرك وما دونه على ما هو مقصود سوق الآية وهذا الدفع انما يتم على رأي من يحمل التفرقة بينهما على وقوع المعفو به ولا وقوعه وكحمل المعفو عنه على الكفر جايزا غير واقع وعلى الاشارة وكثير من المتكلمين الى انه لا مانع عقلا يمنع الله تعالى من تعذيب الطائعين لعدم جواز العفو عن الكافر عقلا وبلغ البلخي فاتباعه مأمورا على القبح لان الكلام يشكل على العفو غير بمكفر الصالح وهذا فيه متسع اسناده الى صحيح واجب بعد تسليم ما عده الحسن والصحيح ان مجرد احتمال العفو يصلح زاجرا للعاقل عن ارتكاب الباطل فكيف مع الامارات الباطنة بالعذاب والوعدات الشايعة في ذلك الباب فكيف يكون احتمال تركها بل وقوعه في الحال بالنسبة الى من لا يعلم الا الله منافيا للاغراء ومنقصا الى الاجزاء الا ترى ان قبول التوبة مع وجوبه عندكم وعدم كل احد عليها عالما لم يمنع من الاغراء والتردد في قبول توفيقها لا يزيد على التردد في قبول كرامة العفو فان ترك العفو ادعى الى الطاعة فيكون لطفا فيصح العفو قلنا ممنوع بقبول التوبة وناظر العفو وان ادعى وجه منشأ في تركهما معا انتفاء في ترك العفو فان في العفو لطفا بالعبد في تأديبه وتنبيهه مزيد الثناء على الله بالعفو والكرم والرأفة وبهما يمسك القائلون بجواز العفو عقلا وامتناعه سمعا وهم المعتزلون من البغداديين وبعض البصريين الوارد في عند النصاب و اصحاب الكبايرا ما بالخصوص كمولهم في اكل اموال اليتامى ظلما فسوف نصليه نارا وفي التولي عن الزحف وما دونهم ممن نص المصير وفي بعدي حدود المواريث مدخله نارا خالدا فيها واما بالدخول في العمومات المذكورة في بحث الخلود واما لحق الوعد فلو كحق العفو وترك العقوبة بالنار لزم الخلف في الوعد والكذب في الاخبار واللازم بيطل فكذا الملزوم واجابهم ذا صلوا في عمومات الوعد بالثواب وحمل الخلف على امر والخلف في الوعد لؤم لا على الكرم وفاقا كلاف الخلف في الوعد فانه ربما يعد كرما والقول بالاجماط وبطلان استحقاق الثواب بالمعصية فاسد كما مر فكيف كان ترك عقابهم بالنار خلفا مذموما ولم يكن ترك ثوابهم بالجنة كذلك والدفع بانه لو صح ان خلف الوعد لصح ان يسمى خلفا لبعض شيء لان كثيرا

كثيرا من افعاله وهذه الجملة اعني لا يصح اطلاق اسم الفاعل منا عليه لايهام النقص كما انه يكلم مالحا ولا يسمى متجوزا وكذا لا يسمى ماكرا او مستهزئا او مخادعا ذلك مل مع انه يجوز وعد الثواب لا يسمى منجزا نعم لزوم الكذب في اخبار الله مع الاجماع على بطلانه ولزوم تبديل القول مع النص الدال على سعادة مشكل فالجواب ان من يحق العفو في حقه يكون خارجا عن عموم اللفظ بمعونة القرايا الدالة فان قيل صيغة العموم المتوجهة عن قبل الخصوص تدل على ارادة كل فرد مما تناوله اللفظ بمعونة التفحص عليه بما سيجيء فاخراج العفو بدليل منزاخ يكون نسخا وهو لا يجري في الخبر لزوم الكذب قلنا اما التخصيص فهو الدلالة على ان الخصوص غير داخل في العموم ولا يكون ذلك الا بدليل منفصل فلنا لم لا يراد الخصوص من العام والبعض من المطلق شايع من غير دليل منفصل لم دليل التخصيص والتقييد بعد ذلك فان كان مرادنا بيان الامر وهذا هو المذهب عند الفقهاء الشافعية والعلماء من الحنفية وكانوا ينسبون القول بخلاف ذلك الى المعتزلة الا ان المتأخرين منهم بعد ان ذلك نسخا وكصوص التخصيص بما كون في اتصالا وبجوز ذلك الخلف في الوعد وهو قول الكذب مكون في الماضي دون المستقبل وهذا لما هو الفساد فان الاخبار بالشيء على خلاف ما هو به كذب سواء كان في الماضي او في المستقبل قال الله تعالى الم تر الى الذين نافقوا يقولون لاخوانهم الذين من اهل الكتاب لئن اخرجتم لنخرجن معكم ولا نطيع فيكم احدا ابدا وان قوتلتم لننصرنكم ثم قال والله يشهد انهم لكاذبون لئن اخرجوا لا يخرجون معهم ولئن قوتلوا لا ينصرونهم على ان المذهب عندنا ان اخبار الله تعالى لا يتعلق بالامكان ولا يتصور هو الجزء على ما سبق في بحث الكلام فان قيل على ما ذكرتم يكون حكم العام هو الوقف حتى يظهر دليل الخصوص قلنا لا يجري على عمومه في حق العمل بل في حق وجوب اعتقاد عموم الوعد دون وعيده وهذا البحث مستوفى في اصول الفقه وبسط الكلام هناك بما لا تبصره بعض البسط وللامام الرازي ههنا جواب الزامي وهو ان صدق كلامه لما كان عندنا ازليا امتنع كذبه لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه واما عندكم فاما امتنع كذبه لكونه صحيحا ولم قلتم ان هذا الكذب صحيح وقد توقف على العفو الذي هو غاية الكرم وهذا كما ترى انه يقبل رد ما غدا الفتى قبل الغد اما ان يكون الحسن قبله وسببه واما ان ترك قبله وهو الى الكرم لا الوعد لا عند وجود الكذب ما لا يوجد الحسن الا عند وجود حسن فعلا ويمكن دفعه بان الكذب في اخبار الله قبيح وان تضمن وجوها من المصلحة وتوقف على انواع من الحسن لما فيه من مفاسد للخلق ومطاعن في الاسلام لا تخفى منها مقال العلاء في المعاد ومجال الملاحدة في العناد ومنها ما طلان ما وقع عليه الاجماع من القطع بخلود الكفار في النار فان عاد الامر شهادة النصوص الناطقة بذلك واجازة الخلف لم يبق القطع الا عند شرذمة لا يجوزون العفو عنهم والحكم على ما شعروه قولا فيجعل المسلمين كالمجمعين ما لكم كيف تحكمون وعند ذلك من الايات في وجه التفرقة ان الخاص فلما كان عن خوف عقاب ورجاء رحمة وعند ذلك من حرارات عامل ما اركب من المعصية اتباعا للهوى كلاف ما هنا الكفر مذموم في المذهب بتعيين للابد وحرمته لا تحمل الارتفاع اصلا فكذلك عقوبته كلاف المعصية فانها لو قسا الهوى والشهوة واما عند من جوز العفو عملا فالكذب في الوعد اما هو لاظهار الكذب المسلم لفعل الحسن او بانه لا كذب بالنسبة الى المستقبل

فمع صريح اخبار الدرج ماده لا يعوّل الكافر و يخلّد في النار فجوار الحلف و عدم وقوع مضمون هذا الجزء مكمل
ولما كان هذا باطلا قطعا علم ان العول لجواز الكذب في اخبار الدرج ما هل قطعا جاءه فذا شهر من مذهب
المعتزله ان صاحب الكبيرة بدون التوبه مخلد في النار وان عاش على الايمان والطاعة مائة سنة ولم يتفرقوا بين
ان يكون الكبيره واحده او كثيره واقعه قبل الطاعات او بعدها وبينها وحملوا عدم القطع بالعقاب في بعض
الاخبار الى الدرج لغير من شاء وبعد من شاء على ما هو مذهب اهل الحق ارجاء معنى له تاخير للامر وعدم جزم بالحكم
او الثواب وهذا الاعتبار جعل لوجوه في المرجئه وقد قيل لهم من اين اخذتم الارجاء فقال من الملائكة
قالوا الا علم لنا الا ما علمتنا واما المرجئه الى اصله الباطل وهم الذين يكفون بان صاحب الكبيره لا معذب اصلا واما الوعيد
والنار للكفار وهذا قرنط لها ان قول الوعيديه باقراط والبعض الى الدرج وسط بينهما كالكسب من الجبر و
القدر وهي بعول بسعي ان يكون هذا اشهر منهم مذهب بعضهم والمحار خلافه لان مذهب الحنفي وابي حنيفه وكثير من
المحققين وسواد الناخرين ان الكبايز اذا سقط الطاعات في وجه خول النار اذا زادت عقابها
على ثوابها والعلم بذلك موكول الى الدرج من خلط الحسنات بالسيئات ولم يعلم غلبة الاوزار لم يحكم بدخول
النار بل اذا زاد الثواب يحكم بانه لا مدخل النار اصلا واضطربوا فيما اذا تساوى الثواب والعقاب وهم قوا
بان هذا لحب السبع واما لحب التعمل فمن الكبايز كلها الا عند الكعبي وذكر امام الحرمين في الارشاد وان
مذهب البصريين وبعض البغداديين جواز العفو عنها وشرعا والتوقف هذا على المعتزله ان ذكروا ومهجا لهم منهج
ان سلكوا والا فمن لهم معصية نخي او توبة ترجى المبحث الثالث عشر الشفاعه مدل على سوهما النفي
والاجماع الاول المعتزله قصروها على المطيعين والثاني لرفع الدرجات وزياده الثواب فعندنا تكون
لاهل الكبايز اعني في حط السيئات اما في الحسنات فانما تعد دخول النار كما سبق من دلائل العفو عن الكبيره
ولما اشتهر بل اتواتر معنى من ادخار الشفاعه لاهل الكبايز كقوله عم اذا خرت شفاعتي لاهل الكبايز من امتي
وترك العقاب بعد التوبه واجب عندهم فليس للعفو والشفاعه كثير معنى وقد يستدل بقوله ع واستر
لذنبك وللمؤمنين اي لذنوب المؤمنين فهم الكبايز وبقوله ع في حق الكفار فما تنفعهم شفاعة الشافعين فان مثل
هذا الكلام انما يساق حث سمع الشفاعه غرضهم الشديد سمع حال الكفرة وتخييب رجائهم بانهم ليسوا كذلك
ليوم تنفع الشفاعه احدا الى كان في تخصيصهم زياده تحسين توبيخ لهم لكنه مع هذا التكلف لا يعد الاثبوت اصل
الشفاعه ولا نزاع فيه نعم لوم ما ذكره بعض اهل عصرنا من ان الشفاعه لا تجوز ان يكون جمعه كزيادة المضاع على اضعافا
المضاعفة فقط والصغائر مكفرة عندكم باجتناب الكبائر فحينئذ لا يكون لاسقاط الكبائر كان في اثبات اصل
الشفاعه اثبات لهذا الامر عام متشتتهم في ذلك سواء الشفاعه لو كان جمعه في طلب زياده المضاع ولكنا
نقول في حق النبي صلعم حين سئل الله زياده كرامته واللازم قط وفاقا واعترض عليه بجواز ان يعترفها زياده
قد تكون الشفع اعلى حالا من المشفوع له او كون زياده للمنافع محولة البعد سواله وطلبه واجيب بان الشفيع

الشفيع قد يشفع لنفسه فلا يكون اعلى وقد يكون غير مطاع فلا يسع المسئول فضلا ان يكون لا جل سواله فان قيل
الطلاق الشفاعه على طلب المانع مما لا سبيل الى انكاره كقول الشاعر فذاك فتى ان شاء ساءك او سرك
تاه بشفيع وكما في المنشور دار الخلافة لسلطان محمود ولينال كون خراسان ولتتناك بعض الدوله فامس الملوك شفاعة
الى جاد الا عز الذي فلنا نعم لكن لو كان ضعيفا لم يرد ما ذكرنا اصحت المعتزله بوجوه الاول الاما سالدال على نفي
الشفاعه بالكليه فخصص المطيع والتائب بالاجماع فبقي ما وراء ذلك مثل قوله ع وانعوا وما لا يخرج من
عن شيئا الآيه والصغير لا يقبل منا شفاعه ولا شفعها شفاعه للنفس المهمة العامه وكقوله ع من سئل ان يا تي
يوم لا بيع فيه ولا خلة ولا شفاعه وكقوله ع ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع اي يجاب بعني لا شفاعه اصلا
على ما هو قوله ولا يرى الضب بها نجح وكقوله ع وما للظالمين من انصار الثاني شر سبي الشفاعه لصاحب الكبيرة منظرقا
كقوله ع ولا يشفعون الا لمن ارتضى فانه ليس بمرتضى او مهما حكاه عمله العرش ويستغفرون للذين آمنوا فاغفر
للذين تابوا واتبعوا سبيلك لا فارق بين شفاعه الملائكه والانبيا عليهم السلام الثالث كسبق من الايات المشعره
بخلود الفساق ولو كانت شفاعه لما كان خلود الرابع الاجماع على الدعا ■ سولما اللهم اجعلنا من اهل شفاعه
محمد ع ولو خصت الشفاعه باهل الكبايز لكان لكل دعاء بحصله منهم والجواب عن الاول بعد تسليم العموم في
الازمان والاحوال انما يخص بالكفار وحماسي الادله على ان الظالم على الاطلاق سوا الكافر وان على الفرقه لا يستلزم نفي
الشفاعه لانها على خضوع والفرقه ربما تنافي عن مداقه ومخالفة هذا بعد تسليم كون الكلام لعموم السلب لا السلب
العموم وقد سبق مثل ذلك وعن الثاني ما لا نسلم ان من ارتضى لا يساوي الفاسق فانه مرتضى من وجه الايمان والعمل
الصالح وان كان معوقا من وجه المعصيه كخلاف الكافر والمنصف مثل العدل الجواد فانه ليس بمرتضى عند الدرج
اصلا لتوارث اصل الحسنات واساس الكمالات ولانه ان اللذين تابوا الاسا وا الصالحات وان المراد بالذين
اشركوا لا معنى لطلب مغفرة من تاب عن المعاصي وعمل صالحا عندكم لكونه عشا او طلب الترك للظلم بقبيح المسخي عنه
هذا بعد تسليم دلاله التخصيص بالوصف على ما هو الحكم عما عداه وعن الثالث ما سبق في مسئله اسقاط عذاب صاحب
الكبيرة عن الرابع ان المراد احصا من اهل الشفاعه على عدم المعاصي كما في قولنا اجعلنا من اهل المغفرة واهل
التوبه وكقولهم ان المتصف بالصفات اذا اختص بكرامة ومنشاها بعض تلك الصفات دون البعض لم يكن
اسعد دعاء اهلية تلك الكرامه الا اسعد دعاء الصعه الذي هو منشا تلك الكرامه الا ترى ان المحاجي وان لم يكن لا
للمريض لكن قوله اللهم اجعلني من اهل الطلاح ليس طلبا للمريض بل لنفسه المراج فكذا هنا الشفاعه وان اختصت
بالمذنبين الكبايز لكن منشا الامان وبعض الحسنات الى حصر سببا لرضى الشفيع عنه وميله اليه وبهذا الخرج
الحواب عما قالوا ان من حلى بالطلاق ان يعمل ما يجعل اهلا للشفاعه انه نوع ما للطاعات لا بالمعاصي
فائده لهم قوله ع ان يجتنبوا كبايز ما ينهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم بدل على ان الكبايز مغفره عن الصغايز بالذات
لكن الفضل ان كل سيئه تنهى بالنسبه الى ما دونها مغفره وبالنسبه الى ما دونها كبيرة لانه لا شعور ح اجتناب

الكبائر الا بترك جميع المنهيات سوى واحدة من دون الكل وابى البشر ذلك فى بدء الامر فذهب بعضهم الى تعيين
الكبيرة ما بها الى يشعر نقله الاكابر من الذين اوالتى نوعد عليها الشارع بخصوصها وبعضهم الى بعض الكبائر
فى رواية ابن عمر رضى الله عنه انها الشرك بالله وقتل النفس بغير الحق وقذف المحصنة والزنا والفرار من الزحف
السحر واكل مال اليتيم وعقوق الوالدين المسلمين والالحاد فى الحرم وزاد فى رواية ابى هريرة رضى الله عنه اكل الربوا
وفى رواية على رضى الله عنه السرقة وشرب الخمر المبحث الرابع عشر فى التوبة وهى فى اللغة الرجوع يقال تاب
وناب واناب اذا رجع فاذا اسند الى العبد اريد به رجوعه عن الزلة الى الندم واذا اسند الى الله اريد به رجوع
فضله واللطف الى عباده وفى الشرع هى الندم على المعصية لكونها معصية وقد يدل كلام الندم على المعصية
لاغراء بعيد ذا واخلالها بوجهه او ماله او نحو ذلك لا تكون توبة اما الندم لخوف النار او طمع الجنة فهل يكون
توبة فيه تردد مبنى على ان ذلك هل يكون باعثا عليها بقيدها ولكونها معصية ام لا وكذا فى الندم عليها لقبحها
مع عرض الغير والحق ان حمد الصحيح ان كانت بحيث لو انفردت لبعث الندم فتوبة والا فلا كما اذا كان الباعث مجموع
الامرين لاكل واحد منهما وكذا فى التوبة عند عرض نحو قتل او على ان ذلك الندم هل يكون صحيحا ام لا بل للخوف
كما فى الاخرة عند معاينة النار فتكون غير نافعة ايمان اليائس والظاهر من كلام النبى عم قبول التوبة ما لم يظهر علامات الموت
وهى الندم المحزن والتوبيخ على ان فعل وتمنى كونه لم يفعل ولا مدخل هذا للقطع بان مجرد الشرك كاف فى ان الحزن
فاستروح الى بعض المباحات ليس توبة ولعل عدم الندم توبة وقد زاد قيد العزم على ترك المعاودة فى المستقبل
واعترض بان فعل المعصية فى المستقبل قد لا يخطر بالبال لذهول وصول او موت او نحو ذلك وقد لا يقدر عليه لعارض
آفة كخرس وفى القذف شلل او حبس فى الزنا ولا معنى لتصور العزم على الترك لما فيه من الاشعار بالعدو والاختيار
فاجيب بان المراد العزم على الترك على تقدير الخطور والاقدار حتى لو سلب القدرة لم يشترط العزم على الترك
هذا اشهر كلام امام الحرمين حيث قال ان العزم على ترك المعاودة اما محال للتوبة فى بعض الاحوال ولا يطرد فى كل
حال اذ العزم انما يصح ممن يمكن من مثل ما قدر عليه ولا يصح من المحبوب الندم على ترك الزنا ولا من اللعوس العزم على ترك
القذف مما ذكر فى المواقف من ان هولها اذا قدر فلان من سلب القدرة على الزنا وامثاله كجبه عن عود القدرة
اذا عزم على تركه لم يكن ذلك توبة منه ليس على ما ينبغى الاشعار بان الندم على الترك لا ينفى التوبة بل لابد من
امر ثالث سوى بقاء القدرة وكلام الامام وغيره ان عند عدم القدرة لا يشترط فى التوبة العزم بل لا يصح ويكفى مجرد
الندم لاحتمال ارادة المواقف ان مجرد العزم بدون الندم ليس توبة لما يقول بعد الفوز من الكلام لا بيان
لتغاير المعتبر بالقدرة وعدمه اى عدم القدرة قيد للترك لا للتوبة اى يجب العزم على ان لا يفعل على تقدير
القدرة حتى يجب على من عرض عليه الامر ان يعزم على ان لا يفعل لو وقع وجود القدرة بعد ايشعر ما قال فى المواقف
ان الرائى لخمور ا دائم وعزم ان لا يعود على تقدير القدرة ليس توبة عندنا خلافا لابى هاشم ثم المعتبر ان
ذكر العزم انما هو للسالم والمعسر لا المعدم والاجزاء اذا الندم على المعصية لقبحها لا يجتمع عزم كما العزم

العزم البتة على تقدير الخطور هذا وقد شاع فى عرف العوام الخلاف فى اسم التوبة على الاستيناف واظهار العزم
على ترك المعصية فى المستقبل وليس من التوبة فى شئ مالم يحصل الندم والاسف على ما مضى وعلامة حصول الحسرة والحزن
وانسكاب الدمع وقد ورد فى باب التوبة من كتاب الاحياء للامام حجة الاسلام وما ورد فيما يروى من قصة استغفار
داود عم علم معصية امر التوبة والمعتزلة لما خرجوا بالكبيرة عن الايمان وجزموا بالدخول فى الخلود فى النيران ما لم
يتوبوا سوغوا امر التوبة حتى اعتقد عوامهم انه متى مجرد قول العاصى تبت ورجعت وخواصهم انه يكفى ان
يعتقد انه آسف وانه لو امكنه رد تلك المعصية لردها ولا حاجة الى الاسف والحزن لان اصل الطاعة يفيدان
على تقصيرهم والحزن انهم وانما الحزن لتوقع الضرر ولا ضرر مع الندم ولان العاصى مكلف بالتوبة فى كل وقت
ولا يمكنه تحصيل التم والحزن فيلزم تكليف ما لا يطاق وهى واجبة لا نزاع فى وجوب التوبة انما عند
فسحق لعوله توبوا الى الله جميعا توبوا الى الله توبة نصوحا وكذا ذلك وانما عند المعتزلة فعقلا لما فيها
من دفع ضرر العقاب ولما ان الندم على القبيح من مقتضيات العقل الصحيح وهذا ما حاول الصفار ابصاف فكون
فيه على البشمه القائلين بوجوب التوبة عن الصغائر سمعا لا عقلا لسقوطها عندنا ثم المصرح فى كلام
المعتزلة ان وجوب التوبة على الفور حتى ظاهره ساعة ثم اذا وجب التوبة عنه وعلم جزما حتى كروا ان
من اخر التوبة عن الكبيرة ساعة واحدة يكون له بكبيرة ان المعصية وترك التوبة وبساعتين اربع الاولى ان
وترك التوبة عن كل منهما وثلاث ساعات ثمان وكذا وانما قبول التوبة فلا يجب عندنا اذ لا وجوب على
الله سبحانه وعندهم قال امام الحرمين ثم بدليل انى اذا لم يثبت من ذلك بنص قاطع لاحتمل التاويل
وعند المعتزلة يجب حتى قالوا ان العقاب بعد التوبة ظلم لكن يقتضى الجود على رأى البغداديين ويعصى العقل و
الحكم على رأى الجمهور واحتجوا ان العاصى قد بذل وسعه فى الندم فيسقط عقابه كمن بالغ فى الاعتذار الى
من اساء اليه فسقط ذمه بالفرح وبان التكليف بان وسعه من الثواب فى الاصور الا سقوط العقاب
وحسبان يكون له مخلص من العقاب ليس غير التوبة فيعين ان يكون مخلصا واكثر المعتزلة على ان العاصى
العطع بان من اساء الى غيره وانتهك ماله ثم جاء معتذرا لا يحسن فى حكم العقل قبول اعتذاره بل جديرة الى
لوكان الغير ان شاء صفح وان شاء جازاه واما اضحى جنايا بالاجماع على الابتهال الى الله سبحانه فى قبول التوبة وعلى
وجوب التكبير على ذلك فربما يدفع بان المسؤل هو اسمعا عما لشرائط القبول قال الامام فظهر وجوب
العمل الاتى وجوب الشكر لكونه احسانا فى نفسه كتربية الوالد لولده يحب شكره مع وجوبها ثم
اختلفوا فى سقوط العقوبة فعند اكثر المعتزلة يسقط بالتوبة وعند بعضهم بكثرة ثوابها ولو كان بعض التوبة يسقط
بعض العقاب وندم العاصى عند معاينة النار ورد بمنع الندم فى صورة الالجاء ومنع كونه نافعا فى صورة التوبة
واصح الاكثرون بانه لو كان بكثرة الثواب لما اختص التوبة عن معصية معينة بسقوط عقابها دون اخرى لان
بعض كثرة الثواب الى الكل على السوية ولما بين دون التوبة المعينة على المعصية والجاهر بعضها فى سقط

عما هما كسائر الطاعات التي يسقط العقاب بكثرة ثوابها واللازم بقطع النظر عما مر من ماب عن المعاصي كلها
ثم مشرب الخمر لا يسقط عنه عقاب الشرب واما عدمه فهو محض عفو الله تع وكرمه وتوبته الصحيحة عنده ما يجب
عليها منفصلا ولا يسقط بعوده الذنب ثم اذا تاب عنه لما سيكون عنده اخرى فان قبل قد حكم المؤمن
المواظب على الطاعات المعصوم عن المعاصي والمؤمن المصر على المعاصي لطول عمر من عمر عنده اصلا والمؤمن
الجامع بين الطاعات والمعاصي من عمر تونه والمؤمن التائب عن المعاصي واحد وسواء التسوية الى مشيئة الله تع
من غير قطع بالثواب والعقاب للارجاء في الطاعات والتوبة ولا خوف من المعصية والاصرار وبعده
جهالة جاهلة ومكابرة باينة فلما حكم الكل واحد فما وجه لا يجب على الله تع شيء لكن يثبت المطيع ويعاقب
البتة بمقتضى الوعد على العادات درجات في عقاب العاصي المصر بمقتضى الوعيد على اختلاف دركات لكن مع
احتمال العفو احتمالا مرجوحا فاين التساوي وابطاع الخوف والرجاء نعم خوفا لا يفضي الى حد اليأس والقنوط
اذ لا يأيس من روح الله الا القوم الكافرون ثم احتلف المعتزلة في انه اذا اسقط استحقاق عقاب المعصية بالتوبة
هل يعود استحقاق ثواب الطاعة الذي ابطله تلك المعصية فقال ابو علي وابو هاشم لا لان الطاعة يتقدم في
الحال واما متى استحق الثواب فقد سقط والساقط لا يعود وقال الكعبي نعم لان الكبيرة لا تزيل الطاعة وانما
تمنع حكمها وهو المدح والتعظيم فلما زال ثم تنها عادا صارت بالتوبة كان لم تكن لحدث ثم الطاعة كنور
الشمس اذا زال الغيم وقال بعضهم وهو اختيار المصنف لا يعود ثواب الساقط لكن يعود لطاعة الساقط مؤثرة في تعجيل
ثمراته وهو المدح والثواب في المستقبل بمنزلة شجرة احرقت بالنار اغصانها وعادت عادت انقلعت النار فانها تعود
اصل الشجرة وعروقها الى خضرتها وثمرها ولا يلزم من عدم الندم كلما ذكر المعصية لانه قد اتى بما كلف به وخرج
عن عهدته خلافا للعاصي معناه اني على من المعتزلة رجما منهما انه لو لم يندم كلما ذكرها لكان مشتهيا لها فرحا بها وذلك
ابطال للندم ورجوع الى الاصرار والجواب المنع او رجما يعرف عنهما صحيح من غير ندم عليها ولا اشتهاء لها
ولا ابتهاج بها ولو كان الامر كما ذكر لزم ان لا تكون التوبة السالفة صحيحة وقد قال العاصي انه لو لم يجد ندما كان ذلك
معصية يجدد بها الندم عليها والتوبة الاولى مضت على صحتها او العادة الماضية لا تعطي شيئا بعد ثبوتها
قوله ولا نعلم لصحة المذهب انه يصح التوبة عن بعض المعاصي مع الاصرار على البعض خلافا لابي هاشم لنا الاجماع
على ان الكافر اذا اسلم وتاب عن كفره مع اصراره بعض المعاصي صحت توبته واسلامه ولم يعاقب الا على تلك
المعصية وايضا لو لم تصح التوبة عن بعض المعاصي الا الرجوع عنها والندم عليها والعزم على ان لا يعاودها
وقد وجد في شهوة ابي هاشم ان الندم عليها لم يكن لصحتها وهو شامل للمعاصي كلها فلا يصح الندم على صحيح
مع الاصرار على القبيح واجيب بان شامل فلكل مقام مقال لصحيها والقبيح ما ذكره صاحب التجريد وسواء الدواعي الى
الندم عن الصارف ولم تشركت في كون الندم على الصحيح لعلة كلي جاز ان يرجح بعض الدواعي بامور يعلمها الله تعظم المعصية
او قلة علم الهوى فيها فيبعثه ذلك الرجح على الندم عن بعض المعاصي دون البعض الآخر لا لساء ترجح الداعي

الداعي بالنسبة اليه واللازم من ذلك ان يكون الندم على البعض الذي لم يتعين عنده المرجح عن الاشراك في كونه داعيا الى
الندم على الصحيح لقبح وهذا كما ان الداعي الى الفعل الحسن قد يرجح البعض فيخصص بعض الافعال الحسنة بالوقوع
واللازم من ترك البعض الآخر كون الجامع عند البعض الحسنة بل لوجه عام في الكل اذ يحصل للداعي الى هذا الفعل
الحسنة رجحان لم يحصل للداعي الى الفعل الآخر وهذا اما قال اصحابنا انه كما كون الاثنين واجب
آخر كون تركه صحيح لبعد مع الاصرار على صحيح آخر وكل الاحمال يبقى ممكنا في التوبة عن المعاصي كلها الا احتمال ان علمت
مفصلا بحصول الندم والعزم وذهب بعض المعتزلة الى انه لا بد من الندم مفصلا فيما علم مفصلا وردنا بانه يكلف التوبة
في كل وقت مع امتناع احصاء الذنوب الكثيرة وفي وقت واحد فعلوم لكن الاحمال لزم تكليف الاطفال فالوائم
ان كانت المعصية في حالة حي الندم تركا واجبا فعدم الندم كما في اركان الفرائض الزاجرة وترك الامر بالمعروف
وهو بعد الى امر زائد كتسليم المبيع المجذوم في الشرب فتسليم ما وجب في ترك الركوة ومثله في ترك الصلوة قال بعضهم
بحصول العباد لزم مع الندم والعزم اتصال حق العبد او بدله الى ان كان الذنب ظلما كما في الغصب والقتل العمد ولزم اداء
ان كان الذنب اضلالا له والا عند ازالته ان كان اداء كما في الغيبة ولا يلزم بعضها اغتابه به الا اذا بلغه على وجه
الخشم ثم الحق ان بعد الزائد واجب لغيره عارض عن القدرة على ما قال امام الحرمين ان العاصي اذا ندم من عزم تسليم نفسه للقصاص
صحت توبته وحق الله تع وكان سقوط العصاص من مسخه معصية مجددة يستدعي توبة ولا يعد في التوبة عن القتل ثم قال
واما لا يصح التوبة مدون الخروج من حق العبد كما في الغصب فانه لا يصح الندم عليه مع اقامة اليد على المغصوب
فرق بين القتل والغصب قوله المبحث الخامس عشر في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر قد حدت عادة المتكلمين
مرادهم في علم الكلام مع انهما بالنوع اشبه وكانهما شهدان للتوبة في الزجر عن ارتكاب المعاصي والاخلال بالواجب
والمراد بالمعروف الواجب والمنكر الحرام ولذا بنوا القول بانهما واجبان مع القطع بان الامر بالمندوب ليس بواجب
بل مندوب بالدليل على وجوبهما من غير وقوف على ظهور الامام كما تزعم الزوائد من الكتب والسنة والاجماع اما
الكتاب فقوله تع ولتكن منكم امة يدعون الى الخير ويامرون بالمعروف وينهون عن المنكر وقوله تع وامر بالمعروف
وانه عن المنكر واما السنة فقوله عم وامر بالمعروف [illegible] عن المنكر والتعبير على الواجب وقوله عم لتامرون
بالمعروف ولتنهون عن المنكر او ليسلطن الله عليكم شراركم ثم تدعوا خياركم فلا يستجاب لكم وقوله عم من راى منكم منكرا فليغيره
بيده فان لم يستطع بيده فبلسانه وان لم يستطع فبقلبه وهذا اضعف الايمان واما الاجماع فهو ان المسلمين
في العصر الاول وبعده كانوا يتواصون بذلك ويوبخون تاركه مع الاقدار عليه فان استدل على من الزم شيئا له
مع ما ايها الذين آمنوا عليكم انفسكم لا يضركم من ضل اذا اهتديتم وقوله تع لا اكرا في الدين وما روي عن عائشة
رضي الله عنها انها قالت قلت يا رسول الله متى لا امر بالمعروف ولا انهى عن المنكر قال اذا كان الجهل في خياركم وانا
كان الحكم في ذاكم واذا كان الادهان في كباركم واذا كان الملك في صغاركم احسان المعنى اصلحوا انفسكم يا ادا
الواجبات وترك المعاصي والامر بالمعروف والنهي عن المنكر ولا يضركم بعد النهي عنا ذنبهم واصراركم على المعصية ذ

لا يفرّ المبتدي اذا هي صلال القتال وقوله لا اكراه مفسوخ ما دامت العمال على انه رعا ناقش في نقل الامر بالموقوف
والنهي عن المنكر آكراها واما الحديث فلا دليل الا على من الوجوب عند فوات الشرط بدوم المفسدة وانتفاء
القادر فان من شرائط وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر علم الفاعل بوجهها من انه واجب حسن او محرم قبيح
او موضع عن او كخلافه وكذا في النهي وما طلب العلم ما لم يخلف ما حلا فوجال الامر والنهي ليتبعا على ما ينبغي ومنها يجوز
التأثير ما لم يعلم عدم التأثير قطعا لئلا يكون عبثا واشتغالا بما لا يعني فان قيل لم تؤثروا زار الذين
تعلمون رفاقهم ولكنك ذلالا وصيا اسماء مفرده ومفسده اكرمن ركب المنكر او مثله وصداق حق الوجوب دون
الجواز حتى قالوا يجوز وان لم يعلم النكي بالكاية لعرف دجه لكن يرخص له السكوت خلاف من يحمل وحش على الكراهة
ويظن انه يعمل فانه اما محرز او اعلب على ظنه انه ينكي فيهم يعمل او جرح او ينزعه عنه ولا يخص بالولاة كل المسلمين
في الصدر الاول وبعدهم ناجرون بالولاة بالمعروف وينهونهم عن المنكر من غير نكير من احد فالاولى ان يعلم
انه لا يخص بالولاة بل يجوز اداؤه بالقول والفعل لكن اداء النهي المنكر اي بصفة العمال وشهر السلاح ربطه بالسلطان
حذرا عن الفتنة كما ذكره امام الحرمين وقال ان الحكم الشرعي اذا اسموى في ادراكه الخاص والعام فعله للعالم وعن العالم
الامر بالمعروف والنهي عن المنكر واذا اخص به كذا بالاجتهاد فليس للعوام فيه امر ونهي بل الامر فيه ما كول الى اهل
الاجتهاد ثم ليس لمجتهد ان يعترض بالرد على والرجر على مجتهد اخر في موضع الخلاف اذ كل مجتهد مصيب في الفروع
عندنا وفي قال ان المصيب واحد وهو عند معين عنده وذكر في محيط الحسبة ان للمحتسب ان يحتسب على الشافعي في اكل الضب
ومتروك التسمية عمدا وللشافعي ان يحتسب على الحنفي في شرب المثلث والنكاح بلا ولي ثم لا يخص وجوب الامر بالمعروف
والنهي عن المنكر بمن يكون ورعا لا يرتكب مثل ما يرى منكرا او هو يرتكب مثله بعلمه ان نهي عنه لان تركه للمنكر ونهيه عنه
فرضان معهما ليس لمن يرى احدهما ان يترك الاخر ثم هو فرض الكفاية اذا قام به في كل بقعة من قعة غناء سقط الفرض عن
الباقين وعند الشافعي العلم فرض على الكل لان الحسبة فرض الكفاية وفرض على الكل وسقط بفعل البعض ثم اذا
نصب لذلك احد نصب عليه فحسبته فيما يعلمه من غير بحث وتجسس وفيما يعلمه بخبر العدد لا على وجه
العموم بكل الذين الميسور وتولي الجار في جدار الجار بحسبة اذا استعداه فيما خاص وعلى العموم كتغليس
البلد واهدام سوره وبرك اصله رعاية اما بالتسبيل الخاص مع عدم المال في بيت المال بحسب وبأمر
على الاطلاق وينكر على من يعمر بيوت العبادات كالجرد في الصدر السرة وبالعكس وعلى من يزيد في الاذان
وعلى من يتصدى للافتاء او التدريس او الوعظ وهو ليس من اهله وعلى الضعفاء اذا جمعوا الخصوم او فقراء في
النظر في الحضومات وعلى اهل المساجد وقد اطرقوا في الصدور وقد اعلم ان الامر بالمعروف والنهي عن
المنكر لا يصير على الواجب والحرام ويسعى ان يحتسب بوفق وسكون متدرجا الى الاغلظ بحسب حال المنكر وكون المحتسب
المخشونة فمن رأى غيره مكشوف الركبة ينكر عليه برفق ولا ينازعه ان لج وفي النخع ذكر عليه بعنف ولا يضربه ان لج
في السوقة ادبه وان لج قتله في الاسماء والاحكام وفيه مباحث هذه الرجمة شاهد في كلام المصنف وتعين

معلم
ما هو لازم العلم
وما بعد

معلم
كتب منه

وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين
تمام ... فاذا كنت فيهم والقاضي وكان لا يمكنه ان يمر ولا السلام فرض عليهم التعلم
ولم يتعلموه فاشتغلتم فرخص لهم في الافطار والفدية ثم نسخ
بقوله فمن شهد منكم الشهر فليصمه وذلك ما متصلا بصلاة التلاوة
الآية لا يلزم منه ان لا يكون متصلا بالنزول كوني السعية
وحين بناء على ما علمه ربت الاباب جهادا ٥ في الترخيص
اقول ولم يكلفهم في اول الامر لعلمه بضعف قلوبهم
وعلى هذا القياس

الحكم

ويعنون بالاسماء اسامي المكلفين في المدح مثل المؤمن والمسلم والمتقي والصالح وفي الذم مثل الكافر والعاصي والفاسق
وما لا احكام ما لكل منهم في الاخرة من الثواب والعقاب وكيفيتهما الموت الاول للاعمال وللعلة التصديق الحال
من الايمان والامر للصيرورة او للتعدية بحسب الاصل كان المصدق صار ذا امن من ان يكون مكذبا او حمل العلة التصديق
التكذيب والمجاهدة وتعدى بالياء لاعتبار معنى الاقرار والاعتراف كقوله ع امرت ان اقول امنت بالله وما للام عبارة
معنى الاذعان والقبول كقوله ع ما انت بمؤمن لنا ولو كنا صادقين وما امنت بالحسن طاعة على اخذ الشيء
صادقا والصدق ما وصف به المتكلم والكلام والحكم مع علمه بالشيء ما عدا راسخ محله مثل امنت بالله اي به
واحد منصف عالما بمن عزه عما لا يليق به امنت بالرسول اي بانه مبعوث من الله صادق فيما جاء به وامنت على الكفر
اي اظهر عاده الكافرون للطيبين المعصومين لا يصيرون مكذوبا ولا انوبه لسوا اساس الله والكافر كاذب وآمنت
بكتبه وكلماته اي بها مرادا من عند الله صادقا وبما تضمنه من الاحكام وامنت باليوم الاخر اي بانه كائن الله وآمنت
بالقدر اي بان الخير والشر بقدر الله ومشيته ورجع الكل الى القول والاعتراف واما في الشرع فاحتلف الاداء
في تحلي الامان وفي كونه اسما لفعل القلب فقط او لفعل اللسان فقط او لمعناهما جميعا وهو ما اورع سائر الجوارح و
هو خمسة اقوال اربعة منها على الاول ويحمل انها للمصدرين اعني تصديق النبي ع فيما علم مجيئه به بالضرورة اي فيما اشتهر كونه
من الدين بحيث يعلمه العامي غير احتياج الى نظر واستدلال كوجوب الصلوات وحرمة الخمر ونحو ذلك
وكفى الاحمال فيما لا يحظ اجمالا وشرط التفصيل فيما لا يحظ تفصيلا حتى لو لم يصدق بوجوب الصلوات على الرسول
عليه وبحرمة الخمر عند الرسول عنها كان كافرا وعند اهل المشهور وعلماء الشهور وقد دخل اسما للموقوف اعني مرة ما ذكرنا او
صار اول مرة والمراد مع ما عداه من سائر ما يليق به وتنزه عنه عما لا يليق وهو مذهب الشيعة وجمع من الصوفية والى الحسين
الصالحي من القدرية وواصل بن عطاء الاشوري وستوف الزق من المعتزلة والتصديق وفي الناس من يكاد يجعل ما به اسم
لمعنى آخر غير المعرفة والتصديق وهو المسلم الا انه يعود بالاخرة الى التصديق على ما مر اصل الحسن وعلى الثاني وهو ان يكون
اسما لفعل اللسان اعني الاقرار بكلمة ما جاء به النبي ع من غير شرط موجود العلب حتى لا يكون الاقرار بدونها ايمانا و
الله ذنب الرقاشي رعا ان المعرفة ضرورية توجد لا محالة فلا يحل على الاعان لكونه اسما لفعل يمكن للفروري وقد
شرط التصديق والله دعت الظاهرية صرح على الاقرار الخالي عن المعرفة والتصديق لا يكون اعانا وعند اقرارهم بها يكون
الاعان مع الاقرار مع ط ولا شرط شيء منهما والله دعت الكرامية حتى من اضمر الكفر والجهل الاعان يكون مؤمنا الا انه يخلد
الخلود في النار وفي اضمر الاعان من يتفق معه الاجماع والاقرار لم يسمى احد واذا الحمعت فلس لهؤلاء الفرق السلب كثير
خلاف في المعنى وتعارج الى الاحكام وعلى الثالث وسوان يكون اسما لفعل القلب واللسان فهو اسم للتصديق المذكور
مع الاقرار وعليه كثير من المحدثين وسوا نحكي عن اكثر وكثيرا ما يقع في عبارات المتأخرين من العلماء مكان التصديق
بارد المعرفة وعلى الاعتماد على هذا من صدق علمه ولم يعلن الاقرار باللسان في غير مرة لا يكون مؤمنا عند الله فلا
يسمى داخل الجنة ولا النجاة من الخلود في النار بخلاف ما اذا جعل اسما للمصدق بقط فان الاقرار شرط لاجراء الاحكام

قلبه في الدنيا من الصلوح عليه وخلقه وكفنه والدفن في مقابر المسلمين والمطالبة بالعشور والزكوات ونحو ذلك
ولا كلي ان الاقرار لمجرد العرض لا بد ان يكون على وجه الاعلان وللاظهار على الامام وغيره من اهل الاسلام كلاف فاذا
كان الالتزام الايمان فاذا يكفي مجرد التكلم وان لم يظهر على غيره ثم الخلاف فيما اذا كان قادرا وترك التكلم لا على وجه
الاباء اذ العاجز كالاخرس مؤمن وفاقا والمصر على عدم الاقرار مع الطالب كافر وفاقا لكون ذلك من
امارات عدم التصديق ولهذا اطبقوا على كفر ابي طالب وان كان من الرواضع عرفنا من امره كان اظهر
اعمام النبي صلعم واكثرهم استمانا بشانه واوفرهم حرصا من النبي صلعم على ايمانه فكفت اظهر ايمان حمزه والعباس
رضي الله عنهما وشاع على وعمر على المنابر فيما بين الناس ودوردي بهما الاحاديث المشهورة وكثر منهما في
الاسلام المساعي المشكورة دون ابي طالب فانه على الرابع وسواء يكون الايمان اسما لمجموع العمل العلب واللسان والجوارح
على ما نقل انه اقرار باللسان وتصديق بالجنان وعمل بالاركان فعلى هذا ترك العمل خارجا عن الايمان اخلالا في الكمال دون
الله ذهب الجوارح او غيرها فيه وسواء العمل بالجوارح من الكمال والله وسيأتي تحقيقه الا انهم اختلفوا في الاعمال
فصدا على وابي هاشم فعل الواجبات وترك المحظورات في عبد الجبار المعتزلي عبد الجبار فعل الطاعات واجبة كانت
او مندوبة الا ان الخروج عن الايمان وجنان جوان الجنة بترك المندوب مما لا سبيل ان يكون به سببا لعاقل وقد لا يجزل
بان ترك العمل خارجا عن الايمان لئلا يطعن في دخول الجنة وعدم خلود في النار وهو مذهب اكثر السلف وجمع اعد المحدث
وكثير من المتكلمين والحكي عن مالك والشافعي والاوزاعي رضي الله عنهم وعلة اشكال ظاهر وسواء كيف لا يسعى الشافعي غير
الايمان مع اسعاء وكنه اعني الاعمال وكيف يدخل الجنة من لم يصدق بها جعل اسما للايمان وجوابه ان الايمان يطلق على
ما هو الاصل والاساس في دخول الجنة وهو التصديق وحده او مع الاقرار وعلى ما هو الكامل المنجي بالاطلاق وهو
التصديق مع الاقرار والعمل على ما اشرنا له سواء اعاد المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم الى قوله اولئك
هم المؤمنون حقا وموضع الخلاف ان مطلق الاسم الاول عرفا وشرعا وذكر الامام في وجه الضبط ان الايمان اما ان يكون
اسما لعمل العلب فقط وهو المروي عند الاماميه وجهم والنصديق عندنا واما لعمل الجوارح فان كان هو العمل فهو بعيد
الكرامه او صار الاعمال بعد سلب العرفه واما لمجموع عمل العلب وعمل الجوارح وهو مذهب السلف وهو اخلال
من جهة ترك العمل العلب في بعض الاعصار وعدم العوض لبعض التصديق والاقرار فان قيل قد ذكرت في الدرجات
ما يبلغ عشره ومن قطعوا بان النبي صلعم ومن بعده كانوا يأمرون بامر معلوم متمثل من عصر اصحابه الى زمان واستفاض
الامر المعلوم عند كل الايمان فكيف ذلك فلنا اخفاء ولا خلاف في انهم كانوا مأمورين بالتصديق
وقبول الاحكام ومكلفون في حق الاحكام الدنيوية عامل على ذلك سوا الاقرار الا انه وقع اختلاف واجتهاد في
ان مما الاحكام الاخروية مجرد هذا المعنى ام مع الاقرار او كلا مما مع الاعمال وفي ان ذلك مجرد سموه او اعطاء
امر زايد على ذلك لا بأس به فما معاذ الاول الايمان فعل العلب دون مجرد اللسان الثاني
انه التصديق دون المعرفة والاعتقاد الثالث ان الاعمال ليست داخلة تحت مسمى هو مانقلناها اما المقام

المقام الاول فما يدل عليه منصوص مدل على ذلك حتى ان العمل يكون الايمان مجرد الاقرار كما ذكرنا في النصوص
قال الله تعالى اولئك كتب في قلوبهم الايمان الامر بكره وقله مطمئن بالايمان الذين قالوا آمنا بافواههم ولم تؤمن قلوبهم
قالت الاعراب امنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا ولما يدخل الايمان في قلوبهم ادعاء كم المؤمنات بعد ان
فاعلم من الله اعلم ما انس وقال النبي صلعم اللهم تب على دسكم من كان في قلبه مثقال ذرة من خردل
من الايمان الحديث وقد استدل بهذين الحديثين على ان لو كان الايمان هو العمل لما كان المكلف مؤمنا حصول الايمان
التلفظ لانتفاء العمل بعد كلاف المصدق فانه ما دام في العلب حتى حال النوم والغفلة الى الزمان حين الذكر
هو الكفر واجيب بعد تسليم كون اسم الفاعل حقيقة في الحال دون الماضي بان المؤمن بحسب الشرع اسم لمن يكلم ما يدل
على التصديق الى ان يطرأ ضده وناقضها انا لو فرضنا عدم وضع لفظ المصدق لمعنى او وضعه لمعنى آخر مثل المتلفظ
بموضعنا فهنا واجب بانهم لا يعنون الايمان هو التلفظ بهذه الحروف كيف كان بل التلفظ بالكلام الدال
على مصدق العلب انه العاط كانت وانه حروف من غير ان يحصل التصديق فائدته والحاصل انه اسم للمعتقد دون
المجموع بمسك المخالف في حديثين احدهما قوله ع فانا بهم الله بما قالوا حيث رتب ثواب الجنة على القول
قلنا ان كانت ما موصولة فالمعول بالمعنى هو المعنى وان كانت مصدرية فالمعول ان حمل على التلفظ فالثواب عليه
لدلالته على وجود المعنى في النفس وان حمل على النفسي نفس المصدق ويدل على ما ذكرنا قوله ع ان
الماعون في الدرك الاسفل من النار حيث رتب على القول الخالي عن المصدق العقاب النار والجواب ايضا
لا نعالج وكيف قوله ع ومن الناس من يقول امنا بالله وما هم بمؤمنين حيث نفى الايمان عمن اقر باللسان
دون العلب وما يهما ان النبي صلعم ومن بعده كانوا يكتفون من كل احد بمجرد الاقرار والتلفظ بكلمتي الشهادة وحتى
ان اسامة حين قتل من قال لا اله الا الله دعا ما الى انه لم يصدق قال العلب انما قالها تعوذا من القتل وقال صلعم
وقال صلى الله عليه وسلم امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فاذا قالوها عصموا مني دماءهم واموالهم
قلنا هذا في احكام الدنيا واما الدرج في احكام الاخرة واذا ثبت في حق اسامة لا يعلم
المعام الباقي ان الايمان في اللغة المصدق بشهادة العقل عن اعتقاد اللغة ودلالة الموارد والاستعمال ولم يعقل في الشرع
الى معنى آخر اما اولا فلان العمل خلاف الاصل لا يصار اليه بدليل واما ثانيا فلانه كثر في الكتاب والسنة خطاب العرب
بل بكل تلك الواجبات واساس الشرع وعاء فامتثل ثم امتثل من غير استفسار ولا وقوف على بيان
ولم يكن ذلك من الخطاب بالايمان واما احتج الى بيان ما يجب الايمان به فبنقل وفصل بعض المفصل حتى قال النبي
صلعم لمن سأله عن الايمان ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله الحديث مذكر لفظ تؤمن تعويلا على الفهم
بما عندهم قال سدا جبرائيل اتاكم يعلمكم دينكم ولو كان الايمان غير التصديق لما كان هذا تعليما وارشادا اهل
بلسنا واصلا لا نعم لو فسر الايمان في اللغة بالتصديق وقد نقل في الشرع الى المصدق به مامور مخصوصة فلا نزاع
واما المقصود انه بمصدق بالامور المخصوصة بالمعنى اللغوي وهو ما يعبر عنه بالعارسية بكرويدن وراستد

ان ؟

يكون ؟

كوى داشن و مخالفه التكذيب و مقابله التوقف و التردد و لهذا اختار العلماء في العاط الاعمان كوون مدم باور
داشتم راست كوى داشتم مدل و اين معنى واضح عند العقل لا يشتبه على العوام فضلا على الخواص و المذنب
انه غير العلم و المعرفة فان من الكفار من كان يعرف الحق و لا يصدق به عنادا و استكبارا قال الله تع الذين
اتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم و ان فريقا منهم ليكتمون و هم يعلمون و قال الله تع و جحدوا بها
و استيقنتها انفسهم ظلما و علوا و قال تع
حكاية عن موسى ع لقد علمت ما انزل هؤلاء الا رب السموات و الارض بصائر و انى لاظنك يا فرعون مثبورا فاحتج
الى العرق بين العلم و ما جاء به النبى صلعم و موقنه و بين التصديق بالقلب و هو ان التكذيب في ضد الموقنة و
الايمان و اليه اشار الامام العراقى بقوله حيث فسر التصديق بالتسليم فانه لا يكون مع الانكار و الاستكبار
بخلاف العرفة و التصديق بعضهم زاده بعضهم فقال التصديق عبارة عن ربط القلب على ما علم من اخبار النبى و هذا اقرب
مما سبق اخبار التصديق و ايضا نوقش و اعتذر عليه بل يحمل دوام العادات بخلاف العرفة فانها بما تحصل لا يجب
كمن و مع بصره على جسم فحصل له موقنة اه عنادا او تجرد و صفه بعض المتأخرين زاده بحمل قال المعتزلى في الايمان هو التصديق
الاختيارى مع مساسة التصديق الى الكلام اختيارا و بهذا القيد يمتاز التصديق المنطقى المعامل للتصور فانه يحصل
عن الاختيار كما اذا ادعى النبى المعجزة فوضع في القلب صدقه ضرورة من غير ان يستعمله اختيارا فانا
لا نعال في اللغة انه صدقه فلا يكون ايمانا شرعا كما ان التصديق بأموره فيكون فعلا اختياريا دائما على العلم لكونه
كسبيا عندنا و تعالا و هو حصول المعنى في القلب و العقل العلمى ليس كذلك بل هو ايقاع النسبة اختيارا الذى
هو كلام النفس و يسمى عند العلت و السوفسطائى عالما بوجود النهار و كذا بعض الكفار هو النوع لكنهم ليسوا مصدقين
لانهم لا يحكمون اختيارا بل يكرهون و كلام عبدا الحق متردد حيث بان الى ان التصديق المعتزلى الايمان نوع من التصديق
المنطقى الذى هو احد قسمى العلم لا مطلق الاختيار و كون التصديق العلمى اعم و لا فرق فيهما الا بالدوام الاختيار و عدمه
و بان الى انه ليس من جنس العلم اصلا لكونه فعلا اختياريا و كون العلم كسبا و تعالا و على هذا الاخير اضرب بعض العلماء
المعتزلين بحمل قول الايمان و جزم بان التسليم الذى فسره الامام العراقى بعد الله التصديق ليس من جنس العلم بل امر
وراءه معا لزوم ذا و ح و مدن و حى داشن عرا بوا كه حق البسته باشى و بوئى ما ذكره امام از حمل ان التصديق
على التحقيق كلام النفس كما لا يشتبه كلام النفس الا مع العلم و حى بعول لا شك ان التصديق المعتبر في الايمان هو ما يعبر
عنه في الفارسية بكرويدن و باور كردن و راست كوى داشتن اذا اضيف الى الحكم و راست داشتن و حى داشتن
اذا اضيف الى الحكم و لا يكفى مجرد العلم و الفهم الخالى عن هذا المعنى لكن ههنا مواضع نظر و مطارح فكر لا بد من
التنبيه عليها و لا غنى عن الاشارة اليها الاول انه ليس معنى كون العلم اختياريا ان يكون الشخص مختارا في ان
يكون النفس من شأنه الفعل الذى هو ما نحن فيه من الايمان الخارجة عن الاختيارات العقلية بل ان
يصح تعلق قدرته به و حصوله بكسبه و اختياره سواء كان هو في نفسه من الاوضاع و الهيئات كالقيام و القعود

والتقود و الكسب كالعلم و الظن فاعلم انه لا اله الا هو هل انظروا ماذا في السموات و الارض او الافعال
كالسعى و التردد و الحركات و السكنات في غير ذلك كالصلوة او التروك كالصوم الى غير ذلك و مع
هذا فالواجب الحدود المنات عليه حكم الشرع تكون بسبب تلك الامور لا بوجودها عينا فكون الايمان
مأمورا به اختيارا مقدورا امتثالا عليه لا ما في كونه كسبيا بسببه يكتسبها المكلف بقدره و اختياره
موضح الدرج و مراده على انه لو لزم كون المأمور به مما يحصل بالتأثير اختيارا ان يكون من الامر بالايمان الامر
بالاعانة و الكتابة و تحصيله كما مر و سيأتى الا ان نستثنا و هو التصديق في القلب و النطق
في بعض العاط و شرح معانيه صرح بان التصديق القلبى الذى فسر العلم الذى فسر العلم الذى فسر العلم به و الى التصور هو نسبة اللغوى المعبر
عنه في الفارسية بكرويدن للمعامل للتكذيب قال في كتابه المسمى بدانش نامه علائى دانش دو گونه است
يكى در ما هي و در رسيدن و اندر ابتدائى تصور خوانند و دوم كرويدن و انرا ساري تصديق خوانند و هذا
صريح بان ثانى قسمى العلم هو المعنى الذى وضع بازائه لفظ التصديق في لغة العرب في كرويدن في لغة العرس
و نعم ما عسى ان يستدل به معاند من ان كرويدن في المنطق غيره في اللغة و قال في الشفاء التصديق
البياض عن هو ان يحصل في الذهن بسببه صورة هذا النسبة التأليفية الاسنادية انها مطابقة لها و التكذيب
بخلافه فلم يحمل التصديق حصول النسبة العامة في الذهن على ما عهد البعض من حصول ان يسبب الذهن
الشيء او الاسناد الذى هو في الموضوع الى ما هو له الامر بالمطابقة و مما نسبه الحكم الى التصديق على ما ذهب
داشتن و كرويدن و نيذيرفتن بازاء هذا التكذيب الذى معناه النسبة الى الكذب اعنى كاذب داشتن و هذا
يدفع ما قال ان الحكم فعل اختيارى هو الاقناع و الاذعان فكيف يكون نفس التصديق او جزءه و التصديق
قسم من العلم الذى هو حصول الكيف او الانفعال و بهم ما قال من قال الاسناد و الاقناع و كذا التأمل
و التحمل ليس للنفس بهذا تأثير و فعل بل ادعان و قبول و اجد اذ ان النسبة واقعة او ليست واقعة و بهم حصول
هذا التصديق قد يكون بالكسب اى مباشرة الاسباب بالاختيار كالقاء الدرس و صرف النظر و توجه الحواس
و ما اشبه ذلك و قد يكون بدونه كوقوع علة الضوء و علم ان الشمس طالعة و امر مأموره بحسبان يكون من الاول
فان نفس الامر الحاصل بدون الاذعان و القبول بل مع الجحود و الاستكبار كما للسوفسطائى و لبعض الكفار
يكون من قبيل التصور دون التصديق و هو البطلان فلسنا نحن لا ندعى الا كون التصديق المطلق على ما عشره و تسليم
لا على ما يعمى كل تسليم و اقناع هو التصديق اللغوى المعامل للتكذيب المعتبر عنه بكرويدن و انه لا صحة
بثبوت القول و الجنان القوم على ان المعتبر في الايمان هو اللغوى دون المطلق بل عامة ادلة وجوب اشتراط الامور بالاختيار
و ترك الجحود و الاستكبار و انما ادلة على نفسه و عسره و كون العسر الحالى عن الاذعان و القبول بصورة الاختيار
على التصور و التصديق و ذلك بحث لغوى كما ان الكلام في امكان الايمان عند الاذعان و في كون بعض الكفار في
جميع ما جاء به النبى عليه السلام مصدقين و في ان كثيرا من ليس الامر فيه الا ما ذكر عن الاقرار باللسان و الاستكبار عن امثال
الاوامر و قبول الاحكام و الاصرار على التكذيب باللسان الى غير ذلك من موجبات الكفر مع تصديق القلب

من ج

فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في انفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما على شاهد
وان امكنت مناقشته ويعارض بما ورد في ذم الامامة وتسليما مجادلة الى اكاد المفهوم لا غير فما بال اقوام شددوا
النكير واكثروا الملامة على من قال بذلك من المتاخرين ونسبوه الى اختراع مذهب في الاسلام وزيادة ركن في الايمان
فلعل لامه كان زعم اولا ان التسليم امر زائد على التصديق الذي اعتبره المتقدمون فكشف على من قبله الاكثرون واعترف
ما ادعاه المطلع عليه بعد حين من الدهر وصدر من العمر مع ان السلف وصرحوا بان المراد به ما يعبر عنه في العارسية
بكردن ماورد اشتر و بدبرفتن وراست كوى داشتن واه لا يمكن مجرد العزم وحصول المعرفة بالقلب على ما
نونا من الايات فحاد بعض ذلك لسبب نفسه مدة من الزمان وكثر من السلف الى الحمل بحملهما المتقدمون الى الاقرار
على انه لا مدخل لاعمال الجوارح في الايمان وراء التصديق والاقرار لانه اذا حمل التصديق مجازا مع كونه فيما سيأتي الايمان مشهورا وعلى وجه
الايمان مذكورا وفي الامر كله على التسليم كشف اعتقد كثير من العوام بل الخواص انهما معنيان مختلفان وكيفان
ووجه ان لاحظ لاصل التصديق منهما دون التسليم من الايمان وهو امر يشترك الواحد من علماء الرسم وجهلة الرسم
يشتمل من احد اللفظين ولا يمكن ان يكون المصدق مذعنا والتسليم مذعنا ولا اعرف في التسليم كشفا ومدفعا لا يخطر
ببال الكثير من المسلمين بل لا يفهمها الا الاذكياء من ائمة الدين فاحمد ما جهل العوام ذريعة الى كفر الناس وحمل الجواب
حتى استفتي في سبب بعض اوشاذ الدين علماء المسلمين والمهرة من المحسنين فمن يكفره بناء على انه انكر بعض ما اورده
هو في حمى الايمان مع انك اذا كشفت بعض عباراتهما تجدهما تنفي وبعضها احيانا في غير ذلك من الامور قصدهما
اصلاح الذين وقع الجادلون لكنها ادت الى ما ادت واوصت الى ما اوصت بل انه ترك الارض الى الاوفق
والالتى الى الاولى ولا علة فاسدة ويدل الجهد في اخفاء مرامهم الدين واعلاء لواء المسلمين فجزاه الله خير الجزاء
على ان اصل اليقين واعلى درجة يوم اللقاء في علتين

الامام الثالث الاعمال غير داخلة في حصة الايمان لوجوه
الاول ما مر من انه اسم للتصديق ولا دليل على العمل الباطني ولا اجماع على انه لا سمع عند معاصة العوام بل يسمى
اعمال الجاسوس والاحداث في ان يكسل ما منوا التصديق والاقرار لا الاعمال الاعمال الثالث النصوص الدالة على الاقرار
والتواصي بعد اثبات الايمان كقوله ما ايها الذين آمنوا اكتب عليكم القيام الرابع النصوص الدالة على ان الايمان
والاعمال اوان تغايرا ان كقوله ع ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات في من يؤمن بالله ويعمل صالحا في بانه مؤمنا
وعمل الصالحات في من يعمل من الصالحات في مؤمن وسئل النبي ع عن افضل الاعمال فقال ايمان لا شك فيه
وجهاد لا غلول فيه وحج مبرور الخامس الايات الدالة على ان الايمان والمعاصي قد يجتمعان كقوله ع الذين آمنوا
ولم يلبسوا ايمانهم بظلم والذين آمنوا وهاجروا وجاهدوا باموالهم وانفسهم في المؤمنين اقتتلوا الاية كما اخرجت ربك من
بيتك بالحق وان فريقا من المؤمنين لكارهون السادس الاجماع على ان الايمان شرط العبادات السابع انه لو كان
اسما للطاعات فاما للجميع فعدم اسقاط بعض الاعمال فلم يكن من صدق واقر مؤمنا فعل الايمان بالطاعات
والاجماع على خلافه وعلى ان من صدق واقر فادركه الموت مات مؤمنا قال في التبصرة فاجمع المسلمون على

بمعنى الايمان والتصديق فكل مجدد الاعتقاد واما العمل على حدة فيكون كل واحد ايمانا على حدة والمجموع ايمانا
مستقلا من دون الثاني ان حرشيء مما سألت النبي عنه من الايمان لم تجبه الا بالتصديق دون الاعمال وقالت
المعتزلة بحيث لا ينكر استعمال الايمان في الشرع في معناه اللغوي اعني التصديق لكنه ينقل عن ذلك الى معنى آخر
هو فعل الطاعات وترك المعاصي لان المفهوم من اطلاق المؤمن في الشرع ليس هو المصدق فقط ولان الاحكام
المرتبة على المؤمنين دون الكفرة ليست مترتبة على مجرد المعنى اللغوي وردّ بما لا يخفى على كونه اسما للعمل بالتصديق
بامور مخصوصة كما في الحديث المشهور هان اريد بما النقل عن المعنى اللغوي مجرد هذا فلا نزاع ولا دلالة على ما تؤمنون
من كونه اسما للطاعات واحتجوا بوجوه الاول ان فعل الواجبات هو الدين المعتبر لقوله تع وما امروا الا ليعبدوا
الله مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا الصلوة ويؤتوا الزكوة وذلك هو المعنى اي ذلك المذكور من اقام الصلوة
وغيرها هو الدين المعتبر والدين المعتبر هو الاسلام لقوله تع ان الدين عند الله الاسلام والاسلام هو الايمان لما سبق
واجيب اولا بان ذلك مجرد مذكور وجعله اشارة الى جملة ما سبق تأويل ليس بالاولى واقرب منه جعله اشارة الى
الاخلاص او التدين والانقياد لما سبق من الاوامر بل لا يمكن بعدا الا على ارجاع اللفظ على معناه اللغوي او قريبا
منه الا ترى ان قوله تع ان عدة الشهور عند الله اثنى عشر شهرا الى قوله ذلك الدين القيم مع ان الدين لا يكون الشهور
اثني عشر اربعة منها حرم والاعداد ذلك هو الدين المستقيم على ان ههنا شيئا لغز وهو ان الدين في ذلك الايضاف
الى المعتبر لا موصوف كما في هذه الاية والمعنى ان الملة المعتبرة لا تكون معا الملل والطريقة بل الطاعة كما في قوله تع مخلصين
له الدين حنفاء فسقط الاستدلال بالكلية وثانيا بان معنى الاية انه ان الدين المعتبر عند الله في الاسلام للوضوح بان الدين
هو الملة والطريقة التي تعتبر غالبا اضافتها الى الرسول لا تكون نفس الاسلام الذي هو صفة المكلف وثالثا بما سبق
من الكلام على دليل اتحاد الايمان والاسلام الثاني قوله تع انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم الى قوله اولئك
هم المؤمنون حقا وقوله تع انما المؤمنون الذين آمنوا ثم لم يرتابوا الاية واجيب بان المراد كمال الايمان جمعا بين الادلة
الثالث قوله تع وكان الله ليضيع ايمانكم اي صلوتكم الى بيت المقدس واجيب بان المعنى يضيعكم بوجوهها او كونها
جائزين عند النوخ الى بيت المقدس وهو مجاز لظهور العلاقة وتكون الصلوة من شعب الايمان وثمراته ومشروطة
به ودلالة عليه على ما قال السيد من العدول عن التعبير بالصلوة الرابع ان كل قاطع الطريق يجزى يوم القيمة لقوله
تع ادخل النار بدليل قوله تع وهم في الاخرة عذاب النار وكل من يدخل النار يجزى لقوله تع خالدا فيها وهو باطل
اما الكبرى فلقوله تع ومن يدخل النار فقد اخزيته ولا شيء من المؤمن يجزى يوم القيمة لقوله تع يوم لا يخزي الله النبي والذين امنوا معه
واجيب بمنع الكبرى قال المراد بالذين امنوا معه الصحابة لا كل مؤمن ولا يصح لهم التمسك بقوله تع انا نخزى
اليوم والسوء على الكافرين لان القاطع ليس بكافر قال فصل هب ان ليس في الذين امنوا معه قاطع طريق لكن
لا شك ان فيهم العاصي الباغي وبعد انهم الاسئلة لان قولنا انهم لو تمسكوا بالدليل انه لا يخزى عنه ولا ثاب
الى مدخل النار البتة وان الاية انما تتناول الكفار لا المؤمنين العصاة محمولة على العموم الخاص قوله عم لا يزني الزاني وهو مؤمن الامر

لا يسرق السارق وهو مؤمن الا ايمان لمن لا امانة له الا ايمان لمن لا عهد له واجيب انه على وجه التغليظ والمبالغة
في الوعد كقوله تع ومن يارك الحج ومن كفر فان الله غني عن العالمين والمعارضة بمثل قوله عم وان زنى وان سرق حتى
قال وان زنى وان سرق على رغم ابي ذر الساوس لو كان الايمان هو التصديق لكان كل مصدق بشيء
مؤمنا وعلى مقدار التصديق مالا مور المخصوصة لزم ان لا يكون بعض الاشياء هو الايمان والعاء المصحف والتاذورات
وسجود الصنم وكلمة الكفر ونحوها مما دام تصديق القلب بحسب ما جاء به النبي عم ما فيها واللازم مسلم فالملزوم
مثله اما الملازمة فلما حصله الشارع ان عدم التصديق معتبر عليه او على دليله والامور المذكورة من هذا القبيل
كالسجود للصنم والزنا وشرب الخمر من غير استحلال السابع ان الايمان لو كان هو التصديق لكان جامع الشرك وهو الايمان الشرعي
لقوله تع وما يؤمن اكثرهم بالله الا وهم مشركون وقوله تع وما الناس من يقول امنا بالله واليوم الاخر وما هم
بمؤمنين واجيب ان الاول التصديق بالله وحده وهو غير كاف في الايمان والثاني تصديق اللسان فقط
وهو يحصل النفاق العاشر ان اسم المؤمن ينبئ عن استحقاق غاية المدح والتعظيم وكذلك قوله تع في قصة الانبياء
انه كان من عبادنا المؤمنين ومن البين ان كثيرا مما يحصل به التصديق لا يستحق به المدح والتعظيم
اصلا ويسمى المدح من جهة التصديق الذي هو اصل الطاعات والدم من حيث الاخلال بالاعمال فلا
معارضة وما يقع في مواضع المدح على الاطلاق يحمل على كمال الايمان على ما سوغته السلف رضي الله عنهم
كما اختلفت الامة في حكم صاحب الكبيرة فذكر ذلك في اسم يعطى الايمان على اسمه فاسقا فعند المؤمن وعند المعتزلة
لا مؤمن ولا كافر وسموه بذلك المنزلة بين المنزلتين وعند الخوارج كافر وعند الحسن البصري منافق وقد مر عن ادلة
الادلة ودفع شبه المعتزلة المبنية على كون الاعمال من الايمان فالان نشير الى دفع ما في شبههم وشبه الخوارج ومن تبعهم
مما لم يقف على شبهة المعتزلة ما صح به واصل بن عطاء على عمرو بن عبيد حين رجع الى رأيه وسواه اجمعت الامة
على ان صاحب الكبيرة فاسق واختلفوا في كونه مؤمنا او كافرا فوجب توقف المخالف فيه والا هو ما ذهب عليه
والجواب ان هذا بوقف للمعتزلي على عدم دليله وهو اما مؤمن او كافر ولا واسطة بينهما واخذ عالم بقول احد فضلا
عن الاجماع مما ان للخاص بعض احكام المؤمن المطلق كعصمة الدم والمال والارث من المسلم والمناكحة والغسل
والصلوة عليه والدفن في مقابر المسلمين وبعض احكام الكافر كالدم واللعن وعدم اهلية الامامة والقضاء
والشهادة فكون المرء من حيث لم يدل على انه لا يكون مؤمنا ولا كافرا والجواب ان هذا اعم مما ذكر
الكافر خاصة الى الاخير وهو الى المؤمن فلا يكون من احكام المؤمن المطلق الا ما ذكر من احكام المؤمن
بعض المؤمن وفي كلام الحاكم ما يرجع الى هذا ونحن لا نسلم ان كل احكام المؤمن هي احكام المؤمن
او بعض احكامه بل يجوز ان يكون احكام المؤمن احكاما لا يشاركه فيها غيره كما ان احكام الكافر
التفاق فكون المرء من حيث لم يدل على انه لا يكون مؤمنا ولا كافرا لا يستلزم ان يكون له حكم
حال في بعض الصفات اما نزيد ما هو من فضل الاغراض والفوائد ما هم يصرحون بان من اهل الطاعة ليس بمؤمن بحسب الشرع

قل الجود واللعن وان الاصل عدم التقدم كزمن غير فرق بين الفرض وغيره واما الخوارج فذهبت جمهورهم الى ان كل معصية
كفر ومنهم من قيد بالكبيرة والكبيرة وتمسكوا بوجوه الاول النصوص الباطقة بتكفير العصاة كقوله ع ومن لم يحكم بما انزل
الله فاولئك هم الكافرون وقوله ع من ترك الحج ومات فان الله غني عن العالمين وقوله ومن كفر بعد ذلك فاولئك
هم الفاسقون جعل الفسق على الكفر فيكون كل فاسق كافرا وكقول النبي ع من ترك الصلوة متعمدا فقد كفر وقوله ع بين
وبين الكفر ان يشاء بعبده ما وان شاء غفر انا نعلم المراد بما انزل سوا التوراة بعينه كقوله ع انا انزلنا التوراة فيها
هدى ونور يحكم بها النبيون الى قوله ومن لم يحكم بما انزل الله فيحتمل ان لم يحكم بالتوراة لانا لم نتعبد بالحكم بالتوراة على انا نقول
كان للعموم فسلمنا العموم احتمال ظاهر ثم التعبير عن ترك الحج بالكفر استعظام وتغليظ في الوعيد عليه وكذا الحديث الوارد
في تعمد المعصية وترك الصلوة عمدا مع احتمال الاستحلال والمراد بالفاسقين في قوله ع فاولئك هم الفاسقون الكاملون
في التمرد وهم المنهمكون في الكفر للعلم بان العصاة لا يخلدون في النار بعد الاخذ بالثار الدالة على الخصام
العذاب في الكفار مع قيام الادلة على ان العاصي يعذبون كقوله ع على من كذب وتولى وان الحي اليوم السوء
على الكافرين فاين ركم نار تتلظى لا يصلاها الا الاشقى الذي كذب وتولى فلنا المراد الكامل الهائل من العذاب
الدائم في النار للقطع بعدمه عن المكذب او الحمل على المقتضي فلا يمنع دخول الفاسق وان كانوا
مؤمنين الثالث الامات الدالة على ان العاصي يكذب بالوعد او ما مات الله ولا شك ان المكذب بهما كافر
كقوله ع واما الذين سودت وجوههم اكفرتم بعد ايمانكم فذوقوا العذاب بما كنتم تكفرون وقوله ع ان الذين كذبوا بآياتنا لهم اصحاب الشماله عليهم نار مؤصدة
يوم الدين وقوله ع اصحاب الشماله هم الفاجرون فيكون كل من هو من اصحاب الشماله مكذبا بالايات فنحملها
كما نقول العاصي من اصحاب الشماله ونحمل السبع صنوف على ان كل مكذب ما مات الله كافر فلنا لا نسلم ان
كل فاسق ليس بمكذب فنحمل الادلة على الكفار المكذبين وانما نحملها دون التقصير ولو سلم فنقله عند كون
المستثنى موصولا او موصوفا باللام فيكون لبعض المستثنى منه على المستثنى كقولهم اكرم بنو العنبري الا الحسن يعني العالم والعالم
هو الحسن فيكون المعنى ان كل مكذب ما مات فهو من اصحاب الشماله وهو لا ينعكس كليا الرابع ما دل على كون
الكافر في معاملة المسلم من غير ثالث ولا شك ان الفاسق ليس بمنزلة فيكون كافرا وذلك قوله ع وسيق الذين
كفروا الى جهنم زمرا الى قوله وسيق الذين اتقوا ربهم الى الجنة زمرا قلنا لا دلالة على ان قسيم ثالث الخامس ان الفاسق
آيس من روح الله وكل من هو كذلك فهو كافر كقوله ع لا يأس من روح الله الا القوم الكافرون قلنا المقدمة
ممنوعة فانه رجا الغفران من الله ع او الدوام من معاصيه وهذا معنى ما قال ان العاصي من المؤمنين لم يلزم ان يكون كافرا
لكونه آيسا فانه وان لم يعتقد العفو فليس بآيس من هو في الدنيا فان قيل هو معتقد انه ليس هو من مؤمن ما وكل من
كان كذلك فهو كافر اجيب عن الكبرى واما الصغرى فلان العاصي يكون الفاسق بما فعلوا هو جهنم على وجوان قد اسلفناه

اقدامه على المعصية المفضية الى العذاب دل على انه كاذب في دعوى معتقده لما جاء به النبي ع من ادعى انه يعتقد ان
في هذا الجحيم ثم يدخل من فيها ونتقي وهو قوله ع ثم اورثنا الكتاب الى قوله ع ثم يطمع ان ازيد كلا انه كان لآياتنا عنيدا
واذا ابطل حال الجواب عن الاول فان كان كلام العذاب لكن بعد الرجعة وبأمل يوفي التوبة او يلهمه عمل صالح
العقوبة عاجلا الذي كلام حديث الجحيم والجنة وعن الثاني انا نمنع كونه من الاحاد ليس على ما ظهر وقد قال القطع بان
من عدا غيره عن ثم اخلفنا لم نكن مخالفين في الدين واذا ما سلمنا قال العباسي على عكس حال السابق ولا يضير فساد
وظهر سقوط المعتمد الثاني الاسلام المشهور على ان الاعمال من الاسلام واحد اذ معلوم من ما جاء به النبي
صلع عدة وعمل اسلمك له سلمه ولا ظهر منها كثير فرض الرجوع فيها الى عرف الاعراف والاسعاد والاوضاع والقبول و
بالجملة العمل محت الشرع من ليس بمسلم او مسلم ليس بمؤمن وهذا مراد القوم من ترادف الاسمين واذا ثبت المعنى وعلم
القرائن على ما قال في البصرة الاسمان من قبيل الاسماء المترادفة فكل مؤمن مسلم وكل مسلم مؤمن الا ان الاعمال اعلام للتصديق
شهادة بالعقول والايات على حدة لله ع وان له الخلق والامر لا شريك له في ذلك فالاسلام اسلام المرء نفسه
لكلمتها لله ع بالعبودية له ع من غير شريك فحصلا من قولي المراد منهما على واحد ولو كان الاسمان متغايرين لتصور
وجود احدهما بدون الآخر والتصور مؤمن ليس بمسلم ومسلم ليس مؤمنا فيكون الاحد بما في الدنيا وفي الآخرة حكم ليس
كذلك وهذا باطل قطعا وقال في الكفاية الاعمال هو بعد من الله فيما اخبر بلزوم امره ونواهيه والاسلام هو الاعمال
والخضوع لله بتنفيذ اوامره والانحناء لاصول الامر والنهي فالاعمال لا تنفك عن الاسلام حكما فلا سعادة ولا ذا كان
المراد بالاحاد عدم الصحة فلا نسلم التمسك به بالاجماع على انه متى ان احد جميع ما اعتبر في الايمان ولا يكون مسلما
او جميع ما اعتبر في الاسلام ولا يكون مؤمنا وعلى ان ليس للمؤمن حكم لا يكون للمسلم وبالعكس وعلى ان دار الايمان
دار الاسلام وبالعكس وعلى ان الناس كانوا في عهد النبي ع ثلاثة اقسام مؤمن وكافر ومنافق ولا رابع لهم والشهود
من استدلال القوم وجهان احدهما الايمان لو كان غير الاسلام لم يعمل من متبعه لقوله ع ومن يبتغ غير الاسلام دينا
فلن يقبل منه واللازم باطل بالايمان واغرض بالباطل ان يكون غيره لكن لا نسلم ان غيره لكون الدين عبارة عن الطاعات
على ما سبق وقد عرفت ما هو المراد بالدين في الحد والطريقة الثانية من النبي ع والايمان كذلك وان اسمعرفي الكلام آل
الشرع دين الاسلام ولم يسمع دين الايمان وكالاستشهاد بقطع الاسلام في قوله النبي صلع واعتبار الاضافة في
عبارة اسم الدين محل منع ولقطع الايمان في قول القوم حرف الاضافة الله ولم يعبر له الاسم الدين وايضا كثيرا
يعبر عن الايمان الى ذكر المعطى مثل آمنوا بالله ورسوله وعبر ذلك كقول الاسلام وثانيهما انه لو كان غيره لم يصلح
استثناء احدهما عن الآخر واللازم باطل لقوله ع فاخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت
من المسلمين اي علم تحقق من كان فيها من المؤمنين الا اهل بيت من المسلمين واعترض بانه يمكن لغو الاستثناء
الاحاطة والشمول بحيث يدخل المستثنى تحت المستثنى منه فلا يوقف على تحاد المعلوم وقد عرفت ان
المراد بالاتحاد عدم التغاير بحسب الاحكام نعم لو قيل انه لا يوقف على المساواة ايضا لم يضر مع كون الموقف

اعم كولك لم يعرف العلماء علم اركى لا بعض النحاة الكان شيئا لانا نكس على باسى الى بعض الاوهام ذهابا
الى صحة قولك لم يعرف العلماء علم اركى لا بعض الناس وقد يستعمل مثل هذا الاسم معنى اللغو كقوله تع
يمنون عليك ان اسلموا قل لا تمنوا على اسلامكم بل الله يمن عليكم ان هداكم للايمان ان كنتم صادقين ان صح انا
من مؤمن بايانا فهو مسلمون يا ايها الذين امنوا امنوا الله حق تقاته ولا تموتن الا وانتم مسلمون قالوا آمنا بالله
وما انزل الينا الى قوله ونحن مسلمون الى غير ذلك من الايات وذهبت الحنفية وبعض المعتزلة الى ان بينهما
مغايرا الى ان لفظ الايمان معنى في التصديق على ما اخبر الله تع به على لسان رسله ولفظ الاسلام عن التسليم والانقياد
وهو معنى التصديق ما سبب ان يكون هو الاخبار ومعنى التسليم الاوامر والنواهي وتمسكوا بانا ساقدمها
وفي اللغو لقوله تع قالت الاعراب امنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا ولعطف احدهما على الآخر كما في قوله
تع ان المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات الآية فاذا قدم الايمان وسلما والتسليم هو الاسلام وان
خبر جبريل عليه السلام الذي جاء لمعلم الدين سأل النبي صلعم عن كل منهما على حدة واجاب النبي صلعم لكل بجواب وذلك ان قال
اخبرني عن الايمان فقال الايمان ان تؤمن بالله وملائكته الآية ثم قال اخبرني عن الاسلام فقال الاسلام ان تشهد ان
لا اله الا الله الى آخره فدل على ان الايمان هو التصديق بالامور المذكورة والاسلام هو الايمان بالاعمال المخصوصة
والجواب عن الاول اما بالمنع اذ المفهوم من اصل اللغة على ان التصديق ان صرح الامر من الى الاذعان والقبول
كما مر والتصديق كما يتعلق بالاخبار بالذات هكذا بالاوامر والنواهي بمعنى كونها حقة واحكاما من الله تع وكذا
التسليم وعن الثاني بان المراد الاستسلام والانقياد الظاهر كما من الشهادتين والكلام في الاسلام المعتبر في
الشرع المقابل للكفر المبتدع عنه قولنا آمنت بالله واسلمت وعن الثالث من نظائر المعلوم في الجملة كالف في العطف
مع انه قد يكون على طريق التعسف كما في قوله تع اولئك عليهم صلوات من ربهم ورحمة وعن الرابع ان المراد الشهادتان
عن جوامع الاسلام اعني احكامه الشرعية الى آخر ما سبق على ما وقع مرارا في بعض الروايات وعلى ما قال النبي
عليه السلام امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله وحتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون فاذا قالوا لا اله الا الله
فقد عصموا مني دماءهم واموالهم الا بحقها وحسابهم على الله وعن الخامس ان الايمان بالله وحده هو ان يقولوا الله ورسوله اعلم فعال شهادة ان لا اله الا الله
وان محمدا رسول الله واقام الصلوة واتاء الزكوة وصام رمضان وان يغتسلوا من الجنابة الحديث وكما قال صلى الله عليه
الايمان بضع وسبعون شعبة اعلاها قول لا اله الا الله وادناها اماطة الاذى عن الطريق المبحث الثالث
قال الحكيم السنوسي وهو مذهب الاشاعرة والمعتزلة وحكي عن الشافعي رضي الله عنه وكثير من العلماء ان الايمان يزيد وينقص
وهو رأي عمر رضي الله عنه واصحابه وكثير من العلماء وهو اختيار امام الحرمين ان الايمان لا يزيد ولا ينقص لان ادلة
القاطع قد الزم والادعان لا يتصور فيه الزيادة والنقصان والتصديق اذا حتم الطاعات التي اوردتك المعاصي
تصديقه كمالا سقوط اصلا واما معاونة اذا كان لها الطاعات المعاونة قل وكثر وهذا قال الامام الرازي رحمه
ان هذا الخلاف فرع تعسر الايمان فان قلنا هو التصديق فلا معاونة ان قلنا هو الاعمال فمعاونة وقال امام
الحرمين اذا شملنا الايمان على التصديق فلا يتصور تصديق بعضه تاما كاملا يتصور علم علي وحمله على الطاعات

هذا وعلانيا وقد قال الله تعالى فلا تعلم نفس ما اخفي لهم من قرة اعين وبعض التصديق وكل الايمان هذا الايمان
الايمان على هذا مركبة اسما الاعمال اولى ما ان الاكمل الزيادة والنقصان اما اولا فلانه لا ترتيب فون الكل ليكون زيادة والايمان
دونه ليكون بعضا واما ثانيا فلان احدا لا يستكمل الايمان والزيادة على ما لم يكمل بعد مع لما سيجيء هذا انما يتم على من
يقول ان الاعمال شيء من الاعمال والتروك كما سيجيء في بحث المعتزلة والخوارج لا على من يقول بقاءه ما من التصديق
كما سيجيء عن السلف الا ان الزيادة والنقصان هذا يكونان في كمال الايمان لا في اصله وبهذا قال الامام الرازي وجه
الوقف ان ما يدل على ان الايمان لا سعادة معه وفي الكامل منه ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون الاعمال السعادة
سعادة تامة وضعفا كما في التصديق بطلوع الشمس والتصديق بحدوث العالم لانه اما من الاعمال السعادة العامل للعقاب
او يمنع عليه فلا وكثرة كما في التصديق الاجمالي والتفصيلي الملاحظ بعض التفاصيل واكثرها فان كلا من الايمان الكونه تصديقا
جاء البرهان اجمالا فيما علم اجمالا وتفصيلا فيما علم تفصيلا الاعمال الواجب بصدق بلغ حد البعض فهو لا سعادة لان العقاب
لا يصور الا باحتمال النقص لانا نقول البعض مع العلم والعزم وكذا يسمى لغة عند التصديق فهو لا سعادة ان
المراد ما بلغ حد الاذعان والقبول بعد ان علة البعض المتحقق بكونه بعضا قطعا فلام انه لا بعض السعادة بل للشقي
وانت خبير باحالة الدهماء الى اجلى السطرات وكون التعاون داخلا في مجرد الجزاء والجزاء غير مسلم بل عند الحصول وزوال
التردد فالسعادة كلها وكما في قول الخليل صلوات الله عليه وسلامه مع ما كان له من التصديق ولكن ليطمئن قلبي وعن علي
رضي الله عنه لو كشف الغطاء ما ازددت يقينا على ان القول بان المحترق في الكل هو النفس وان ليس للظلم العالم الذي
الوارد في هذا المعنى قال الله تع واذا تليت عليهم اياته زادتهم ايمانا ليزدادوا ايمانا مع ايمانهم ويزدادوا الذين
امنوا ايمانا وما زادهم الا ايمانا وتسليما واما الذين آمنوا وعملوا الصالحات وآمنوا بما نزل على محمد وهو الحق من ربهم
فلما ما رسول الله ان الايمان يزيد وينقص قال نعم يزيد حتى يدخل صاحبه الجنة وينقص حتى يدخل صاحبه النار وعن عمر رضي الله
عنه وروي مرفوعا الوضوء نصف الايمان اي اكثر ما يمان جمع الامة ترجيحه واجيب عن الاول ان المراد الزيادة بحسب
الدوام والثبات وكثرة الاركان والساعات وعدا ما قال امام الحرمين الايمان التي يسلم معصل من عداه باستمرار
تصديقه وعصمة الله اياه من مجامع الشكوك والتصديق من عرض لا يبقى فسمي للشيء متواليا ونعته على الحقيقة فثبت للنبي
عليه السلام اعداد الايمان لا يثبت لغيره الا بعضها فكون اعلاه اكثر والزيادة بهذا المعنى مما لا نزاع فيه وما قال ان حصول
المثل بعد انعدام الشيء لا تكون زيادة فمنع بل هو من الزيادة اعداد حصلت وعدم العلم لا ينافي ذلك
الثاني ان المراد الزيادة بحسب زيادة المتعلق به والمعلوم رضوان الله عليهم اجمعين كانوا آمنوا في الجملة وكان ما
فرض بعد فرض فكانوا مؤمنين بكل فرض فرض فما من وجه حاصله ان الايمان واجب احوالا فما علم اجمالا وتفصيلا فما علم تفصيلا
والناس متعاونون في ملاحظة التفاصيل قلة وكثرة فمتعاونون بانهم زيادة ونقصانا والاكمل ذلك بحضر النبي

عدم على ما سيوم الثالث ان المراد زيادة ثمرة وانثران نوره في النفس فانه ورد ما لطاعات في معض الموا
وهذا مما لا خفاء فيه وهذه الوجوه جيدة في التاويل لو ثبت بها ان المصدين في نفس الامر لا يعمل المعاصي والكلام
قوله المحث الرابع ذهب كثير من السلف منهم الحكم عن الشافعي رضي الله عنه والمروي عن ابن مسعود رضي الله عنه
ان الايمان يدخله الاستثناء وقال انا مؤمن ان شاء الله ومنعه الاكرون وعلله ابو حنيفة رضي الله عنه وابو حنيفة
لان المصدين امر معلوم لا يرد فيه عند كشف ويرد في كشفه له لم يكن مؤمنا قطعا وادام يكن للشك والرد
فالاولى ان يترك مثل هذا لانه مؤمن حقا وهو الايمان والعاقبة مبهمة وجه الاول انه للتبرك مذكر الله والتاديب
بما حاله الامور الى مشيته الله تع والتبرء عن تزكية النفس والاعجاب كما مر والرد في العاقبة والمال وهذا بعيد
جدا والصحيح الذي اشار وهو اليه ان شاء الله تع على انا مؤمن حقا وللاحتراز عما ذكر في الايمان ولا يثبت وجه
اختصاص الادب والتبرك بالايمان دون غيرها من الاعمال والطاعات الثاني ان المصدين الايمان المقبول النجا
امر قلبي خفي له معارضات خفية كثيرة من الهوى والشيطان والحذلان فالمرء وان كان جازما بحصوله لكن لا يامن
ان يشوبه شيء من تلك المنافيات النجاة عنده ملاحظة حاصل الاوامر والنواهي الصعبة الحالقة للهوى والمستلزمة
من غير علم بذلك فلا يخلو من خلوه الى مشيته الله تع وهذا هو سبب الاحتراز عما ذكره العوام من الاجماع وما
ذكر في الفتاوى من الروايات الباطلة في علة التعويل على الايمان فان امام الحرمين ان الايمان ثابت في الحال وتعاطي غير
شك فيه لكن الايمان الذي هو علم النجاة وآية النجاة ايمان الموافاة فانى لبشر به ودون المشية وهم يقصدوا
السلف في الايمان الناجز وهي الموافاة الايمان والوصول الى الجنة واول منازل اللغو واحياء في ان الايمان الذي
والكفر المهلك يكون في بعض الحال وان كان مسبوقا بالضد لا ماشيا حالا وتغيرا الى الضد فلذا نرى الكثير من الايمان
يتمثل الموت بالعجز ما يمان الموافاة وسعادتها يعني ان ذلك هو المنجي لا يعني ان الايمان الحالي ليس بايمان وكونه ليس
بكفر وكذا السعادة والشقاوة والولاية والعداوة وعلى هذا يستغفر عنهم ما لم يعلم انهم اذا انصف الايمان على الخاتمة
كان مؤمنا حقا ولا يصح ان يقول انا مؤمن ان شاء الله تع كما لا يصح ان يقول انا حي ان شاء الله تع واذا كان مؤمنا
حقا كان مؤمنا عند الله وفي علم الله وان كان لا يعلم انه سيعرض ذلك الحال واذا كان مؤمنا في الحال كان وليا لله سعيدا
وان كان كافرا كان عدوا لله شقيا وكما يصير المؤمن كافرا يصير الكافر عدوا والشقي سعيدا وبالعكس وما يجري بعض
من ان السعيد لا يشقى والشقي لا يسعد وان السعيد قد يطرا عليه الشقاوة من شقي في بطن امه فمعناه ان من علم الله منه
الشقاوة المعتبرة التي هي سوء الموافاة هو لا يخرج الى شقاوة الموافاة وبالعكس وكذا في الولاية والعداوة وان السعيد
الذي تقدر سعادته من علم الله انه يختم بالسعادة وكذا الشقاوة وما يحكى لا شك الوسي في ثبوت الايمان وتحققه في الحال
ولا في الحكم بالثبات والبقاء عليه في المال لكن يخاف سوء الخاتمة ويرجو حسن الخاتمة فيربط ايمان الموافاة الذي هو آية الفوز
والنجاة ووسيلة نيل الدرجات بمشية الله تع جريا على مقتضى قوله تع ولا تقولن لشيء انى فاعل ذلك غدا الا ان يشاء
الله فسل الله حسن الخاتمة والسلامة وختم لنا بالحسنى ويسر لنا للعود ما الذخر الاسنى بالنبي والله قوله المحث الخامس في سبب

ذهب كثير من العلماء وجمع المتاخرين الى ان ايمان المقلد وترتب الاحكام عليه في الدنيا والاخرة وهو الشيخ ابو الحسن
والمعتزلة وكثير من المتكلمين هي الظاهر من الصحيح ان صحة الايمان هو المصدين وهو وجه من غير اقران عوجب من موجبات
الكفر فان حصل المصور المصدين بدون العلم لديه اما اذا تاتى للمصدين وشرط على الناس ولا علم للمقلد لديه اعتقاد
جازم مطابق يستند الى سبب من ضرورة او استدلال فليس المعتبر في المصدين هو البحث عن الاعتقاد الجازم المطابق
بل ما يكفي في الجملة وهل الظن الغالب الذي لا يخطر معه الشعور بالمال في حكم العلم وجهان والمال ان المصدين قد يكون بدون
العلم والعرفة وبالعكس فان مؤمني الانبياء والملائكة ولا يعرفهم باعيانهم ومؤمني يحتمل اهوال العرصة من الحساب والميزان
والصراط وغير ذلك ولا يخوف كيفيتها وادوارها واهل الكتاب كانوا يعرفون النبي عليه السلام كما يعرفون ابناءهم ولم يكونوا
مؤمنين وفيه نظر لان المراد العلم الذي يحصل المصدين به وكل يعلم قطعا ان الانبياء والملائكة ما نصدق فامتناع التصديق
بدون العلم ممنوع الا عناد وقضوا بان الكلام في العكس فان كل من لا شيء كونه ايمانا وتصديقا لكنا نقول انه لا سمع تمنزله
ايمان الابالس فان نفعه على ما ذكره الشيخ ابو منصور الماتريدي معلل بان العبد لا يعذب ح ان يستدل بالشاهد على الغائب ليكون
معاذرا عن عهوده وعلم استدلالي قال الثواب على الايمان فانه بمعاملة ما تحمل من المشقة وهي في اداب الكسر وادمان النظر
في مجاري العادات ومحارات الانبياء والتمرس بالحجج والشبه الا في كمل فضل الايمان فان النفس اذا قام على عدم مع ايمان
الابالس ومعاينة العذاب فهل ايمان المقلد والاجماع ايضا انه معتد عليه والمسك بالعكس لو سلم صحته في الاصول
فلا يسلم ان العلماء ذكروا في حد الايمان على ما مر مرارا وكثير من المحصلين ان ايمان الابالس انما يمنع لانه ايمان مع العذاب لا ايمان مع عفو
ولانه لا يستحق للعبد قدرة على التصرف فيه والاستماع بما لان عداب الدنيا منقوضة لعذاب الاخرة او ربما يموت
العبد فيه فيصل الى عذاب الاخرة بخلاف ايمان المقلد فانه توجب الى الله تع وانباعه لمرضاته من غير الجاء ولا قصد دفع
للعذاب والاستحقاق قدرة على التصرف في الجملة قوله واما الخامس يعني العاشر ان ايمان المقلد ليس بصحيح او ليس
مانع فمنهم من قال لا يشترط انتفاء الاعتقاد على استدلال عقلي وكل مسئلة من يكفي اعتقاده على دليل عرف صحته
بالجزم مشاهدة او تواترا او على الاجماع فصل في الجملة السمع كحدوث العالم وثبوت الصانع ووحدانيته ومنهم من قال
لا يكفي انتفاء الاعتقاد في كل مسئلة من الاصول على دليل عقلي لكل لا شبهة الاقدار على التعبير عنه وعلى مجادلة الخصوم ودفع
الشبه وهذا هو المشهور عن الشيخ ابي الحسن الاشعري حتى حكي عنه ان من لم يكن كذلك لم يكن مؤمنا لكن ذكر عند القاضي الوجه
ان هذا وان لم يكن عند الاشعري مؤمنا على الاطلاق فليس بكافر لوجود التصديق لكنه عارض عرفه الشطر والاستدلال فيغفر
الله عنه او يعذبه بقدر ذنبه وعاقبته الجنة وهذا اشعري مراد الاشعري اما لا يكون مؤمنا على الكمال كما في ترك الاعمال
فلا فحوى الاصول بالمرة بل المراد ان هذا مدخول غير المؤمن الجاهل وعند هذا يظهر انه لا خلاف معتد به على الصحيح منهم من قال لا بد مع
انتفاء الاعتقاد على الدليل من الاقدار على ازالة الخصوم وحل ما يورد من الاشكال والله سبب المتزلزل ولم يكفوا ايمان من تحير
في شيء من ذلك بل حكم انه عاص بكفره فان هذا دلك على ان ترك النظر كبيرة وخرج من الايمان اذا طرأت في بعض من الاحوال
غير اذا فارقت في مسئلة هي احد الكبيرة وقد سبقت الى ان اراد ان مسئلة هذا العصر لا يكفي في الايمان ولا يمنع قبول التوبة

وهذا الشرط لسكاتهم وهي وجه الاول ان صحة الامان اذا حال اليأس عن الامان من ان يكون كذبا او مخدوعا وليس كذلك على ما ذكر من الامن للعدو او للغير دون كافة صار ذا امن ودمه كما لو كان عالما بالحكم ودمه محل معلما بالخبر مثل احمد به وله لا ما لو سامع فالماس عند ملاحظة الاسنان من الامن ان يحال منعا آمنه المخالفة والتكذيب على ما فرع عليه المعول وذلك بالنسبة الى كل احد سواء كان عن دليل او لا ولو سلم فالامن من ان يكون كذبا او مخدوعا يحصل بالاعتماد الجازم وان كان عن بعيد العادي ان الواجب مع العلم وذلك لانكون لاما لعروض او الاستدلال لا مروض بعض الدليل ورد بانه لا نزاع في وجوب النظر والاستدلال بل في ان ترك عمدا الواجب يوجب عدم الاعتداد بالتصديق على ما ذكره وعما يحال ان المعهود من الاستدلال هو الوصول الى التصديق لا غيره ما لم يعلم الوسيلة بوصول المقصود الثالث ان الاصل الذي عليه مدار الكل ما ظلما تعلقه بط بالاعيان كتعلم اليهود والنصارى والمجوس وعبدة الاوثان اسلامهم ولكن كان حقا في نفسه اما ان يعلم بالتعلم فنزرا وما بالدليل ما قضى ورد بان الكلام فيما علم بتعلمه بالدليل كالاحكام التي علم بالضرورة كونها من دين الاسلام ان من اعتقدها تعلما اصل يكون مؤمنا وجرى عليه احكام المؤمنين في الدنيا والآخرة وان كان عالما من النظر والاستدلال واما ما يحال ان التعول بجواز التعلم لان لم يكن عن دليل فيه وان كان عن ما ظهر فلا يحال المقصود ان التعلم لا يكفي في الخروج عن عهدة الواجب فيما وجب العلم به من اصول الاسلام وبعض من الوجوه بعد ذلك لا نا نقول بهذا مما لا نزاع فيه ولا حاجة به الى من الوجوه التي بينوها فالحق والاجماع على وجوب النظر والاستدلال على ما حكي عن الاشعري وابي العباس وجمع آخر من المعتزلة ان المعول عليه من كلمة النظر ومنهم من كلمة التعلم والطي ومنهم العوام والعبيد وكثير من النسوان لعجزهم عن النظر في الادلة وتمييز ما من الشبه كلهم كلفوا الكلمة بعد الحق وان المعلل والظن الغالب في الخطاء وذكر بعض المتأخرين منهم ان الكافر كلفوا ان سمعوا اوائل الادلة التي تتسارع الى الافهام فان فهموا كعامتهم ومنهم اصحاب الحيل ولا كلفون بالبعض العادة وان لم يكنهم الوقوف عليها فليسوا بمكلفين اصلا وانما خلقوا لاسباع المكلفين لهم في الدنيا ومنهم كثير من العوام والعبيد والنسوان وصاحب الحيل عند المتكلمين هو الذي يعجز الحيل عند المتكلمين هو الذي يعجز الحيل التي اعتمد عليها اهل الملل والمتدخل في الاحكام فيعجز ان يأتي بها مالك الحيل في حق واحد منها فقط وذلك الحيل من ان الله تعالى واحد لا شريك له واحد لم يزل قبل الزمان والمكان والعرش وكل ما حدث وانه القديم وما سواه محدث وانه عدل في قضائه تعالى في الجبان لا الى الغنى ولا مرض لعباده الكفر ولا كلفهم ما لا يطيقونه وانه مصيب حكيم محسن في جميع افعاله وفي كل ما خلق وصنع وقدر وانه بعث الرسل وانزل الكتب ليتعلم من دين الله ما يتعلق بكيفية عبادته ويعلم ما يجب له ويستحيل عليه ويجوز ان الرضا بمعصيته واجب والتسليم لامره لازم ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن يضل من يشاء ويهدي من يشاء لا كالاصلال الذي علم انه لم يشأ لمن لم يعلم من المعاندين الاسلامه قال ويدخل كثير اهل الاسلام اهل الكبائر فاسرون في الاسم لا في الحكم ولم يزل الصحابة ومن بعدهم من الائمة والعلماء والصلحاء يكفرون منهم ويكفرون بكفرون عليهم احكام المسلمين وما وجد بعد الاختلاف في درجات كثير من العلماء والمحدثين الى انه لا يجب الامان المعلل على كل

الخلاف في هؤلاء الذين نشأوا في دار الاسلام من الاصاغر والنوى والصحاري في تواتر عدم حال النبي عليه السلام وما دونه من الجزائر في الاقاصي الذين متكررون في حل السموات والارض واحلاف الصاغر والنسل فانهم كلهم من اهل النظر والاستدلال بل شيء شأ على شاهق جبل مثلا ولم يسكن في ملكوت السموات والارض فاخبره انسان بما عرض عليه اعتقاده وصدقه فانه بمجرد اخباره من غير تفكر وتدبر واما ما حكي عن المعتزلة من انه لا بد في صحة الامان من النظر والاستدلال والاوجب على مر بر الحج ودع انه شبه فبطلانه لكاد يلحق بالضروريات في الاسلام والظاهر ان المراد ان كل مكلف واجب وان صح الامان بدونه فان اراد وا الواجب على الكفاية فوفاق اذ لا بد في كل صقع من يقوم بما فيه الحج وازالة الشبه ومجادلة الخصوم وان اراد وا الواجب على كل مكلف بحيث لا يسقط بفعل البعض فهو الخلاف واما المعتزلة فقد ذكر بعض من نظر في الكلام وسمع من الامام انه لا خلاف في وجوب اسلام غلام الاحلاف وكبره راجع الى انه حمل واجب عبادات الكافر فعال الكفر دون بعد لانه جاهل بالله ورسوله ودينه والجهل بذلك كفر وشرك فوجب ولا سبيل الى الحكم السلم لست مؤمنا وبوجوب صلوة من صلى صلوتنا ودخل مسجدنا واستقبل قبلتنا فهو مسلم محمول على الاسلام في حق الاحكام وقال بعض ذوي التحصيل منهم انه وان كان جاهلا لكنه مصدق بجميع اسماء عما به ذلك الجنس الساكن الكفر عدم الامان عما من شأنه وعدا من عدم تصديق النبي عليه السلام في بعض ما علم مجيئه به بالضرورة والظاهر ان هذا اعم من تكذيبه عدم من شيء مما علم مجيئه به على ما ذكر الامام الواحد الشهرستاني والحال في التصديق والتكذيب واعتبار الامام مال من عمل ما جاء به النبي عليه السلام ان تصديقه واجب في كل ما جاء به فمن لم يصدقه فهو كافر وفي كيفية صفة الوجوب السمع عليه قال فمن لم يستحق الشرع او الشارع او الى المصحف في الفاذورات او شد الزنار ما الاختيار كارها او اعتقادا وان كان مصدقا للنبي عليه السلام في جميع ما جاء به وجب عليه الكفر بغير الكفرة من الفساق قلنا لو سلم اجماع المصدقين المعتبر في الامان مع ذلك الامور التي من كفر وفاقا فمحمول ان حمل الشارع بعض محظورات الشرع علامة التكذيب فحكم بكفر من ارتكبه ونوجب الكفر في واحد او جماعة المصدقين عنه كالاستحقاق بالشرع وشرب الزنار وبعضها لا كالزنا وشرب الخمر وعادت وكل الى من تفنن عليه ويحلف ومنقوض عليه وبمسلك من الدليل وحاصله ما في كتب الفروع وبعد ما عدم اشكال الغرور وسوان صاحب العادل في الاصول اما ان يحمل من الكفر من عدم يكون كثير من العوام الاسلامية كاهل البدع والاهواء من المخلصين من اهل الحق واما ان لا يحمل عدم يكون الكفر بكثرة الاجناس وعدوث العالم وعلم الغاري بالجزئيات فان فاته لا يعلم بأن اهل الحق للمعنى الظاهر في خلاف فيهم وذلك لان من المعلوم بما علم قطعا من الدين انه على ظاهره هاذيه كفر للنبي عليه السلام لا لحق ان المراد التكذيب او عدم التصديق من المكلف لجرح البصير العاقل الذي لم يصدق او جرح بالتكذيب واما عند العاقل على صحة امانه وما يكفر بجرح التكذيب فان لم يكفر بجرح التصديق فالمراد التكذيب ممن يصح منه الامان عدم المصدقين ممن يجب على الامان وقال القاضي الكفر هو الجحد بالله وربما عبر الجحد او الجهل اعم من ان يكون بعد العناد فان كثيرا من الكفرة عارفون بالله مصدقون غير جاحدين وان اريد الجحد او الجهل اعم من ان يكون بعد

او وجد اثنية او شئ من الصفات وافعاله واحكامه لزم تكفير كثير من اهل الاسلام الخالين عن الاصول لان الحق واحد وفاقا
واحسب كان المراد الحق به في شئ مما علم قطعا انه من احكامه او الجهل بذلك اجمالا او تفصيلا وح يطرد وينعكس
بل ما تكون احسن من العبارة سكوت الشيخ لو عدم تعديه بشموله الكفر ما لا من غير توسط الذي صلح كلفوا بليبر
وقالت المعتزلة موارد تكاب صح او اخلال واجب سمي باعظم العقاب في الاخرة فان الحق فيها خلق بقدرة الله تعالى
ولا لازمه البينة التي سمعت الامر بها الله ومع هذا فان اردتما عظم العقاب على الاطلاق لم نصدق الا على ما هو
اشد انواع الكفر وان اردتما عظم بالنسبة الى ما دونه صدق على كثير من المعاصي وان اردتما بالنسبة الى المعاصي دون الكفر
الفسق ما سمي بعقوبة دون عقوبة الكفر ادوا ما الخروج من طاعة الله بكبيرة وفي الكبائر ما هو كفر فلا معنى لقولهم
وان عدد الكبيرة بغير الكفر عاد الدور وبالجملة لا اخفاء في احتمال هذا التوجيه في حقه وما هل ان الكفر عند كل طائفة
مقابل لما فسروا به الايمان لا يسعهم على العموم بالمرة بل لنا اصلا ولا على قول السلف ظاهرا كما عرفت ظهر ان
الكافر اسم لمن لا ايمان له فان اخص باسم المنافق وان اخذ كفره بعد الاسلام خص باسم المرتد لرجوعه عن الاسلام
وان قال بالمعاصي واكثر خص باسم المشرك لاتخاذه الشريك في الالوهية وان كان عندنا بعض الاديان والكتب
المنسوخة خص باسم الكتابي كاليهودي والنصراني وان كان قول بقدم الدهر واسناد الحوادث اليه خص باسم الدهري
وان كان بالتثليث الباري سمي باسم المعطل وان كان مع اقراره بعموم النبوة والجهاد سمي باسم الملحد كما
في كفر بالايمان خص باسم المرتد وفي الاصل منسوب الى الردة اسم كتاب الجزء مركل في امام هاد وزعم انه
تاويل كتاب خمس الذي جاء به زارد شت الذي يزعمون انه بتلقيهم المبحث السابع في حكم مخالف اهل الحق من
اهل القبلة في مسائل الكفر والايمان ومعنى ان الذين اتفقوا على ما سمي ضروريات الاسلام كحدوث العالم وحشر الاجساد
وما اشبه ذلك واختلفوا في اصول سواها كمسئلة الصفات وعلى الاعمال وعموم الارادة وعدم الكلام وجواز
الرؤية وجود ذلك مما لا نزاع ان الحق معاوا حد بل نكفر المخالف لكن لا عناد وهو القول بانه ان لاوا لا فلا
نزاع في كون اصل العمل المواظب عليه على الطاعات ما عناد وعدم العالم وعلى الحشر وعلى العالم بالجزئيات وبكذلك
وكذا بصدور شئ من موجبات الكفر عنا الذي ذكرناه وهو مذهب الشيخ الاشعري واكثر الاصحاب الى انه ليس بكفر وبه
يشعر ما قال الشافعي رحمه الله لا ارد شهادة احد من اهل الاهواء الا الخطابية لاستحلالهم الكذب وفي المسئلة على اي وجه
انه لم يكفر احدا من اهل القبلة وعلى اكثر الفقهاء ومن اصحابنا من قال يكفر المخالف في الصفات والمعتزلة بكفر الجاحد
بالصفات التي عدها وعلى الاعمال وكفر المجبرة حتى حكي عن الحنائي انه قال المجبر كافر في مذهب في كفره فهو كافر في مذهب
في كفره فهو كافر وبعضهم من بلغ الغاية في الحماقة والوقاحة فزعم ان القول بزيادة الصفات وبخلق الارزاق
وبالخروج من النار وبكون الشرور والقبائح كلها واردة بمشيته وبجواز الجهاد المؤدي الى قتل الجد كلها دخال
الاساءة ابو اسحق الاسوائي تكفر من يكفرنا ومن لا فلا واختار الامام الرازي ان لا نكفر احدا من اهل القبلة وسبب
ما ذهب اليه صحة الاسلام على عناد الحق في تلك الاصول لكان السوء ومن هذه يطالبون بما من آمن ويقتلون

ويفتنون عن عنادهم فيها ويتبعونهم على ما هو الحق فيها والملازم منتف قطعا فما في معناها وبين ما هو من اصول الاسلام
بالاعيان فان بعضها مما اشتهر كونه من الدين واشتمل عليه الكتاب بكثرة كالخوض الى السبعين في الاجساد في
بعضها مما ظهرت ادلتها على ما ظنه اصحاب الحق بحيث سارع اليها الافهام كحدوث العالم واما قال الكلام
فيها لازالة شكوك نشأها المبطلون كخلاف الاصول لمخالفة فان الحق فيها خفي يفتقر الى زيادة نظر وتامل
والكتاب والسنة وان شملان على ما يتخيل معارضا لحجج اهل الحق فلو كانت مخالفة اهل الحق فيها كفرا لاحتج الى
البيان البتة ثم اجاب عن ادلة المكفرين بان الورود لبعضهم بعضا بوجوه منها بعضها على ان الاجماع ليس بكفر وان الاجماع
لا ينعقد مع خلاف المشبهة والمجبرة والروافض وامثالهم وبعضها على ان من لزمه الكفر لم يلزم ان يكون كافرا
وبعضها على ان صاحب الهوى وان كان ظاهر الضلال ليس بكافر وهو ما نعم الماخرين من الحنفية حذرا عن شناعة
تكفير من كاد يشهد الارض والسماء باسلامهم وعن لزوم تكفير كثير من كبرائهم لكن كلامهم يوشح بكفر علماء الاسلام وائمة
عترة وانتقام والعامل ان البحث عن تمسك الامام منع الملازمة فان المعتزلة يجمعها حاة النبي عزم اجماعا كافيا في صحة
الايمان وانما كان الحق في الصفات ونحوها ان كانت مما لا خلاف في تكفير المخالف فيها كحدوث العالم
فكم مؤمن لم يوقف معنى الحادث في القديم اصلا ولم يخطر بباله حدث حشر الاجساد ونحوها كذلك اذا لاخذ ذلك علوم
مقصودة كان كافرا المبحث الثامن في حكم المؤمن الخالد في الجنة وحكم الكافر الخالد في النار وحكم المؤمن في النار وحكم الكافر
وحكم العاصي من المؤمنين الخالدين في الجنة اما الاداء موجب العقوبة والشفاعة واما في التوبة عن النار بعد الدخول وفي
حلات العبرة واطوارها كما سبق والعفو بالوقوع عن عقاب الدين ما دون الكبائر الا ما روي عن بعضهم ان بعد حتم الخلود على
الاعيان على ان الباقي ليس بعاص وفي معنى ارتكاب الكبائر الاصرار على الصغائر على الكفر وهما سواء كانت من نوع واحد
او انواع مختلفة واما استحلال المحظور المعلوم تحريمه عناد فيكفر سواء كانت الكبيرة كذلك او استخفافا بها مع علمه بتحريمه
او تهاونا من غير مبالاة وجرى مجرى الطاعات ولا اعتداد في ان الارادة ما تعلق بفعل وحكم المبتدع وهو من خالفت في بعض
قواعد السنة والجماعة مع ان يكون حكم العاصي ان لا اعتداد بعناده ليس ما دون من الاعتداد الا عمال واما مع طاعة والتقرب
كحكم المؤمن ظاهرا وحكم الكافر ما قسنا من الجزية والذمة والكفاءة والمرتد مذكور في كتاب الردة وحكم الباغي في الردة من احكام
الاسلام حكم العاصي الحق ما بحث في الحد والتعزير من غيره والامر بالتوبة ورد الشهادة وسلب الولاية على اختلاف
في ذلك من بعضها وحكم المبتدع البغض والهجران والاعراض عنه والاهانة والطعن واللعن وذكر انه المعتقد على خلافه
اصل السنة ان العالم حادث والصانع قديم موصوف بصفات قديمة ليست غيره ولا غيره واحد لا شبيه له ولا ضد
ولا ند ولا انداد له ولا صورة ولا جثة ولا يحل في شئ ولا يوصف بحادث ولا يصح عليه الحركة والانتقال ولا الجهل ولا الكلام
ولا السمع والبصر ويرى في الاخرة وليس في حيز وجهة ما شاء الله كان ولم يشأ لم يكن لا يخرج الى شئ ولا يحل عليه شئ
كل المخلوقات بمشيئته وقدرته وارادته ومشيته لكن العباد ليست برضاه وامره ومحبته وان العباد بجميع حركاتهم
وما ورد به الشرع من عبادات العباد والحساب والصراط والميزان وغير ذلك حق وان الكفار مخلدون في النار وان العصاة وان

مطلب
اهل السنة والجماعة

النصوص والشمائع عن وان اشراط الساعة من خروج الدجال ويأجوج ومأجوج ونزول عيسى عليه السلام وطلوع الشمس من
مغربها وخروج دابة الارض من حيث لا يظن الانسان ولو سمع محدثا عن اول الخلفاء ابو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي رضي الله عنهم
ولا فصلهم بعد الترتيب مع مودتهم لعلي من عثمان وعلي والمشهور من اهل السنة في مزار حراسان والعراق والشام والكثير
الا قطار منهم الاشاعرة اصحاب ابي الحسن علي بن اسمعيل بن سالم بن اسمعيل بن عبد الله بن بلال بن ابي بردة
بن ابي موسى الاشعري صاحب رسول الله عليه السلام اول من خلف ابا علي الجبائي وخرج عن مذهبه الى السنة اي طريقة السلف وهم و
الجماعة اي طريقة الصحابة رضي الله عنهم وهي ما كانوا عليه النبي وقد ترديه اصحاب ابي منصور الماتريدي سمرقندي طلبا لابي الفقر الوفاء
ابي بكر الجوزجاني صاحب ابي سليمان الجوزجاني تلميذ محمد بن الحسن الشيباني رضي الله عنهم وما تردد من قرى سمرقند وبخارى
الآن فيها وبين الطائفتين اختلاف في بعض الاصول كمسئلة التكوين ومسئلة الاستثناء في الايمان ومسئلة ايمان المقلد وغير
ذلك والمحصول من الوسمين لا يستحق احدهما الاخراج من البدعة والضلالة خلافا للمبتدعة المتعصبين على ما جعلوا
الاغلال في الرقوع ايضا بدعة وضلالا كالعمل على مترك التسمية عمدا وعدم بعض الوضوء خلافا للخارج من غير السبيلين
وكالوضوء الخارج بدون الولي والفصد من غير العاقلة ولا يقولون ان البدعة المذمومة هو المحدث الذي من غير ان
يكون في عهد الصحابة والمتبوع لادلة شرعية عليه وهي الجملة من يحمل كل امر لم يكن في زمن الصحابة بدعة
مذمومة وان لم يعم دليل على قبحه كعمل المولد عندكم اما كم ومحدثات الامور ولا يعلمون ان المراد بذلك هو ان يحمل في
الدين ما ليس موضوعا له من اتباع الهوى وبثبت على اقتفاء الهدى والنبي والهدى

الفصل الرابع في الامامة

وهي رياسة عامة في امر الدين والدنيا خلافة عن النبي عليه السلام واحكامها والوقوع الاداء لما شاعت من اصل البدع
المحدثات فاسد محل بكثير من القواعد وجب مباحثها في الكلام الا براع في مباحث الامامة لعلم الوقوع
الجبن لوجوبها الى القيام بالامامة وبعض الامام الموصوف بالصفات المخصوصة من فروض الكفايات وهي
تجوز كلها بعض بها جماعة جميلة او وقوعه لا شيء الامر الا لحصولها فبعضهم يشارع تحصيلها في الجملة من غير
ان يصير حصولها من كل احد والاجماع على ان كثيرا من الاحكام المعلقة دون الاعضاء وقد ذكر في كتب الفقه انه
لا بد للامة من امام كي الحدود ويعلم السنة وينصف المظلوم من ويستوفي الحقوق ويضعها مواضعها وشرط ان يكون
مكلفا مسلما عدلا متواذكرا مجتهدا اذا راى وكفاية سميعا بصيرا ناطقا وشجاعا والاعاف ومسئلة اعاف المقلد وغير
العلماء المعتبرة والى كنانى قال لم يوجد فرجل من ولد اسمعيل فان لم يوجد فرجل من العجم ولا شرط ان يكون هاشميا
ولا معصوما ولا افضل من يوفى عليهم وبعقد الامامة بقول احدهما بعد اهل الحل والعقد على الاصح والرؤساء ووجوه الناس
الذين يتيسر حضورهم من غير اشتراط عدد والاعاوض في سائر البلاد بل يعقد اهل الحل والعقد بواحد طاع كفت بيعته
والباقي تسلم والامام وعمدهم وجعل الامر شورى بعده الاستخلاف الاان يستخلف غير متعين فيساورون
ويتفقون على احدهم واذا خلع الامام نفسه كان كموته فيعمل الامر الى ولي العهد الثالث القهر والاستلاء فاذا
ثبت الامام وبعقد للامامة من يسيع شرائطها من غير بيعة واستخلاف فهو الناس شوكته انعقدت الخلافة

٢٧٧

الخلافة وكذا اذا كان فاسقا او جاهلا على الاظهر الا ان يطعن فاضل ولا يعصي الشخص اما ستزده وشروط الامامة وجب
طاعة الامام ما لم يكلف حكم الشرع سواء كان عادلا او جائرا ولا يجوز نصب الامام من هو فاسق او احد على الاظهر
واذا ثبتت الامامة ما لقهر والغلبة ثم جاء آخر فقهره انعزل وصار العاجز اماما ولا يجوز خلع الامام بلا سبب لوقوع
فتنة وان عزل نفسه فان كان لعجزه عن القيام بالامور انعزل والا فلا ولا تنعزل الامام بالفسق والاغماء وتنعزل بالجنون
والعمى والخرس والمرض الذي يمنعه العلوم فالامام الحسن اذا جاز والى الوقت وظهر قتله وغشمه ولم
يرعوا زجر عن سوء صنعه بالعزل فالاسل الحل والعقد التواطؤ على رده ولو شهر السلاح ونصب الحرب هذا
وكم باشاعت من الناس في باب الامامة اعتقادا فاسدة واخلاقا كاسدة بل اخلاقا تنافي فرق
الروافض والخوارج ومالت كل فرقة الى بدعات كادت تفضي الى فسق كثير من قواعد الاسلام وتفضي عامة المسلمين
والقدح في الخلفاء الراشدين مع العلم بانه ليس للبحث عن احوالهم واسمائهم واضافتهم كثير نفع بما فعال المكلفين
الى المكلفين بعد الذهاب بانواع الكلام وربما ادرجوا فيه فرعونه حيث قالوا سوء العلم الباحث عن احوال الصانع
والنبوة والامامة والمعاد وما يتصل بذلك على قانون الاسلام والامامة رياسة عامة في امر الدين والدنيا خلافة
عن النبي عليه السلام وبهذا حرجت النبوة وتعقد العموم مثل القضاء والرئاسة في بعض النواحي وكذا رياسة من جعله الامام نائبا
عنه على الاطلاق فانها كالامام الامام وقال الامام الرازي في رياسة عامة لشخص واحد من الاشخاص وقال هو احتراز عن
كل الامة اذا عزلوا الامام نفسه وكانه اراد بكل الامة اهل الحل والعقد واعتبر رياستهم على من عداهم اذ على
كل من احاد الامة ومع هذا يرد عليه ان الوحدة من شرائط الامام لا مرمتوهما تها وفي الشروط كثرة وعلى اثبات كل
ادلة وعكس ان قال انما ما لمعوا تشبيها من جهة ان الاحكام لجميع الامة كخلاف الامام الجاسل والقاسي لكونه كذلك
وعلى هذا اسعى الاحال لشخص ما بعينها الامة انها امامان قال فعل الخلافة عن النبي صلعم امكنون فمن استخلفه النبي
عليه السلام فلا حصر والتوقف على امامة البيعة وكونها فصل من باب النائب العام للامام فلنا لو سلم فالاحكام اعم
من ان يكون بسط او بدونه وهذه مباحث لسان وحوب الامامة وشروطها وطرق ثبوتها ونبذ من احكامها

المبحث الاول في الامام بعد

وبعض الامام الحق بعد النبي عليه السلام وامامة الائمة الاربعة وترتيبهم في الافضلية انتقل من فن الكلام وجب علينا سماع عند اهل السنة وعامة العترة وعقلا عند الجاحظ والخياط والكعبي
والى الحسن البصري وقال الشيعة وهم قوم من الملاحدة سموا بذلك لان سعدهم قالوا الائمة يكون شيعة وعند السابع
وسموا بذلك لان سعدهم بوقف بعضهم عليه وجاوز بعضهم وقالوا الائمة يدورون على سبعة كايام الاسبوع هو
واجب على الله تعالى عندهم ليكون معلما وهو واه ورد بعض الشيعة وهم الامامية ليكون لطفا في اداء الواجبات العقلية
واجتناب المحرمات العقلية وعند بعضهم وهم الغلاة لتعليم اللغات واحوال الاعداد والادوية والسموم والحرف والصناعات
والمخاطبات والمحاكمات وقالب النجدات قوم من الخوارج اصحاب نجدة بن عويمر انه ليس واجبا اصلا
وقال ابو بكر الاصم من المعتزلة انه يجب عند ظهور العدل والانصاف لعدم الاحتياج وكم عند ظهور الظلم وقال هشام

الفوائت مهما امكن اى يجب عند ظهور العدل لاظهار شعائر الشرع لا عند ظهور الظلم لان الظلم رعام يطيعون
وصار سببا لزيادة الفتن لنا على الوجوب في حق الاولياء سوا بعد اجماع الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين
حتى جعلوا ذلك امم الواجبات واشتغلوا به عن دفن الرسول عم وكذا عقيب موت كل امام روى انه لما توفي
النبي عم خطب ابوبكر رضي الله عنه فقال ايها الناس من كان يعبد محمدا فان محمدا قد مات ومن كان يعبد رب محمد
فانه حي لا يموت ابدا ايها الامر مهموم به فاطر واوساتوا اراءكم يرحمكم الله فسادروا من كل جانب فقالوا
صدقت ولكنا ننظر في هذا الامر ولم يعل احد انه لا حاجة الى الامام واثنان ان الشارع امر بما فاما الحدود وسد
الثغور وتجهيز الجيوش للجهاد وكثير من الامور المتعلقة بحفظ النظام وحماية بيضة الاسلام مما لا يتم الا بالامام وما لا يتم
الواجب المطلق الا به وكان مقدورا فواجب على ما مر في صدر الكتاب لا محالة الامر بما فانه الحدود وقطع التسارق
مثلا ان كان مشروطا بوجود الامام لم يكن مطلقا فلم يستلزم وجوبه كالامر بالزكوة بالنسبة الى تحصيل النصاب وان لم
يكن مشروطا فظاهر لانا سلمنا ان بعد الواجب وبعد الوجوب فههنا الوجوب مطلق اى لم يتقيد ولم
يشترط بوجود الامام واجب اعني الامور به مشروط به وموقوف عليه لوجوب الصلوة المشروط بالطهارة و
امثالها لكن الوجوب مشروط بحصول النصاب حتى اذا انتفى فلا وجوب الثالث ان في نصب الامام
استجلاب منافع لا تحصى واستدفاع مضار لا تحصى وكل ما هو كذلك فهو واجب اما الصغرى فلان
الضروريات مثل المشاهدات وبعض العيان الذي لا يحتاج الى البيان ولهذا اشتهر ان ما نزع السلطان
اكثر مما نزع القرآن ويسلم بالسان الاسقط على المشاهدات بعدم العيان بالبرهان وكذلك لان الاجتماع
المؤدي الى صلاح المعاش والمعاد لا يتم دون سلطان قاهر يدبر المفاسد ويحفظ المصالح ويمنع ما يتنازع الطباع
ويتنافر عنه الاطباع وكان شيء من هذه الامور لا ينتظم بالفتن والابتداء بالحق يجر سلاسل من سوم بجاه الجوزة
ورعاع البيضة وان لم يكن على ما ينتفي من الصلاح والتسديد لم يخل عن شائبة خير وفساد ولهذا لا ينتظم امر ادنى
اجتماع كرفقة طريق دون رئيس يصدقون عن رأيه ويعصى امره وفيه على ما يجري مثل هذا في سائر حيوانات النحل
كالنحل لما عظم سوم عام الرئيس بسقط امره ما دام فيها واذا هلك تشتت الافراد انتشار الجراد وشاع فيها
الهلاك والفساد ولا يقال فوات الامر انما لا يدوم كل اجتماع من رئيس مطاع منوط به النظام وانا لا ننتظم لكن
من ان يلزم عموم رياسة جميع الناس وشمولها امر الدين على ما هو المخبر عن الامام لانا نقول لسلمنا امر عموم الناس
على جهة يودي الى صلاح الدين والدنيا معا الى يأسه عاد فيهما اذ لو عاد الى رؤساء في الاصقاع والبقاع
لادى الى تنازعات في محاصات موجبة لاختلال امر النظام ولو اقتصرت رياسته على امر الدنيا فانتظام امر
الدين الذي هو المقصود الاهم والمهم الخطير واما الكبرى فالاجماع عندنا وبالضرورة عند العاقل على الوجوب
العقلي واعرض صاحب المحصل بان الصغرى عقلي بل الحس والتجربة ليس معدا من تنبيكم والكبرى او فرض كل
الصغرى فلا حاجة الى التعرض للاجماع مدفوع بان كون الشيء صلاحا او فسادا ليس في شيء من مشارع الحس

الحس والتجربة وكون دفع الضرر واجبا عقلي استحسان بارك العقاب عند العقلاء ليس بواضح فضلا عن الاوضح ولا ينبغي
ان يحكم مثل هذا على العقل والا لكان كون الرجل العلمي وهو في الغاية من الشجاعة مانعا عن الاقدام على الوجوب اما سوا اذا
لم يعلم عن مقدمة مثل الفرقة المنذرة او فوتها وههنا نصب الامام مقدمة مفاسد العدو والاصطلام والاراءة من
اخلاف الاسواء وفي القطاع من الاستكاف عن سلطة الاكفاء والانسان فضل البقاء على ما عليه من الاستداء او ضليع
الاقدام فميل النفوس الى الاباء والاحتماء وتنظر الفتن وكثرة البغي والفساد وبهلك الحرث والنسل وتذيب
الورع والاصل وكان شاهدا ما تسمع من فصل انتضاء خلافة عثمان رضي الله عنه الى انتداء دولة العباس لا ما يعول عليه
بالنسبة الى مخالفه ومعاصيه مالا ضافة الى مصالح مما لا يحيا وبكثرة وعلى العدم وقلته فان فصل يوجب نصب
الامام لزم الحاق الامة واكثر الاعصار على ترك الواجب لانعاء الامام المتصف بالجمع من الصفات متابعا لاقتضاء
الدولة العباسية ولعوله عم الخلافة بعدي ثلثون سنة ثم تصير ملكا عضوضا وقد تم ذلك خلافة علي رضي الله عنه ومعاوية
ومن بعدهما ملوكا واراءة الامة وخلفاء والازم منتفيان بترك الواجب معصية وضلالة والامة لا تجتمع على الضلالة فتنافي امارم
الضلالة لو تركوا عن عمد واختيار لا بجز واضطرار والحديث مع انه مرسل الاحاد يحمل التصرف الى الكمال
وههنا كذلك لغة وسوا نا ذا لم يوجد امام على شرايطه وبايع فاقدا من اهل الحل والعقد وشاء وبعض الشرائط من غير فساد الاختيار
وطاعة من العامة للاوامره ونواهيه تتعرف في مصالح العباد وتقدر على الولوج والتغلب لمن اراد سل يكون ذلك اتيانا
بالواجب وسل يجب على ذوي الشوكة العظمى من ملوك الاطراف المتصفين بحسن السياسة والعدل والانصاف ان يفوضوا الامر
اليه بالكلية ويكونوا له كسائر الرعية وهو يمسك عن قول بعض اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم وعلى عدم
من مات ولم يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية فان وجوب الطاعة والموقوف بعض وجوب الحصول وانما انا لا يجب
علينا عقلا ولا على الله سبحانه اصلا فلا مر من بطلان الاصلين اصح القائلون لوجوبه علينا عقلا ان دفع الضرر واجب
عقلا كالاجتناب عن الطعام المسموم والحذر المشرق على السقوط ولو ظنا قلنا نعم بعد ما مر من مصحات الاصول والعوائد
وملائمتها والكلام في الوجوب بمعنى استحقاق تارك الدفع والعقاب في حكم الله سبحانه وهو مهم ههنا واجمعوا على عدم وجوبه
على الله سبحانه لوجوب على الله سبحانه في الحال بديهة بانه لو وجب على الله سبحانه لما خلا زمان من الازمنة عن امام ظاهر قاهر
جامع لشرائط الامامة قائم لرسوم الضلالة قائم بحماية بيضة الاسلام واقامة الحدود وتنفيذ الاحكام والتالي ظاهر
الانتفاء اصح العامة وجوب نصب الامام على الله سبحانه لطفا من الله سبحانه في حق العباد واما عند الملاحدة فليتمكنوا
من تحصيل المؤن الواجبة اذ نظر العقل غير كاف في معرفة الله سبحانه واما عند الامامية فلان امام ليس قائما بينهم
من المحظورات وكفهم على الواجبات كانوا معه اقرب الى الطاعات وابعد عن المعاصي منهم بدونه واللطف واجب
على الله سبحانه بما سبق والجواب اجمالا منع المقدمتين والقدح فيما يرد تفصيلا انا نمنع ان ترك الكبرى يستلزم انا
نكون لغفا اذ اخلاء جميع مهمات الشيع وسوم والتسديد امر مرجوع الى الغرض من ان اداء الواجب وترك القبيح مع عدم
الامام اكثر ثوابا لكونهما اشق واقرب الى الخلاص لاعداء احمال كونهما مرجوعا الى الامام وانما فاعا يجب لو لم يلف

آخر مقامه كالعصمة مثلا علم لا يجوز ان يكون ركنا من الدين وهو مما يستغنى عن الامام والعقول بانا نعلم قطعا ان اللطف الذى لا يحصل الا مام لا يحصل بغيره مجرد دعوى ربما يعارض بانا نعلم قطعا جواز حصوله بغيره ومن كدعوى القطع بانتفاء المفاسد فى نصب الامام وكونه مصلحا خالصة وايضا انما يكون منتفيا واللطف واجبا اذا كان ظاهرا زاجرا عن المعاصى قادرا على سعيد الاحكام واعلاء لواء الاسلام وهذا ليس بلازم عندكم فالامام الذى لم يتم وجوبه ليس بلطف والذى هو لطف ليس بواجب فى اجماع الشيعة بان وجود الامام لطف سواء تصرف او لم يتصرف على ما نقل عن على كرم الله وجهه انه قال لابد الارض عن قائم لله اما ظاهرا مشهورا او خائفا مغمورا لئلا تبطل حجج الله وبيناته وتفرد الظاهر اللطف الآخر وانما عدم من جهة العباد وسوء اختيارهم حيث اخافوه وتركوا نصرته فنفوا بذلك اللطف عن انفسهم وردا اولا بانا لا نم ان وجوده بدون التصرف لطف فان محل ان المكلف اذا اعتقد وجوده كان ابعد عن الفجور وتصرفه ممنوع من القباح قلنا وجود الحكم بخلقه وايجاده وهو كاف فى هذا المعنى فان سكان القرية اذا انزجروا عن القبيح خوفا من حاكم من قبل السلطان مختف فى القرية بحيث لا اثر له كذلك بنزجروا خوفا من علم ان السلطان يرسله اليهم متى شاء وليس هذا خوفا من المعدوم بل من موجود مترقب كما ان خوف الاولياء ظهور مترقب وثانيا بانا نمنع ان ظهر لاولياءه الذين يبذلون الارواح والاموال على محبته وليس عندهم منه الا مجرد الاسم فان قيل لعله ظهر لهم وانتم عنه غافلون قلنا عدم ظهوره لهم من العادات التى لا ارتياب فيها للعاقل كعدم وجدان المسك فى جبل من الياقوت ولو سلم فالاولياء اذا اخبروا من انفسهم انه لم يظهر لهم يوجه الاشكال عليهم

احتج الخوارج العاملون بعدم وجوب نصب الامام احتجوا بان فى نصبه اثارة الفتنة لان الاراء مختلفة والاهواء متباينة فيميل كل حزب الى احد وتهيج الفتن وتقوم الحروب وما هذا شانه لا يجب بل كان سعيا فى المحرم لان العقل الاعانة على الواجب وتفويته وتفويته ما صح ان شرائط او ترجح من بعض الجهات منع الامتناع ولو جب الجواز وانجوابان اعتبار الترجيح كما قبل بعدم الاعلم ثم الاورع ثم الاسن او انتقاد الامام وانسداد طرق المخالفة بمجرد بعض الجند مع ان فيه الذريعة فى بعض الامام بالنسبة الى مفاسد عدم الامام ملحقة بالعدم للاعال الاحتجاج المذكور على عدم قيامه لا سعى الوجوب على الله تع ولا على النبى ع فالنقض ولا على الامام السابق بالاسحاف لان محل المقصود من ما ذكره الجمهور من الوجوب على العباد اذ لم نصب النبى ع ولم يكلف السابق

المحث الثانى شرط فى الامام ان يكون كاملا ذكرا بالغا عاقلا لان غير الكامل من الصبى والمجنون قاصر عن القيام بالامور فلا يسعى والعبد مشغول بخدمة السيد لا تفرغ للامر مستخر فى نفس لا يهاب ولا تمتثل والنساء ناقصات عقل ودين ممنوعات عن الخروج الى المشاهد الحكم ومعارك الحرب والفاسق لا يصلح لامر الدين ولا يوثق باوامره ونواهيه والطاعم محل بامر الدين والدنيا وكشف مصلح للولاة وما الوالى الا الذى شره اليس بجب استدعاء والذب واما الكافر فامره ظاهر وزاد الجمهور شرطا ان يكون شجاعا عالما بكل ما هو طريق الحدود ومقاديرها لخصوم فيحتاج الى الاصوات والقروع ليتمكن من القيام بامر الدين ذابا عن ذمار الامور لا لجفظ هيبة الجمهور ولم يشرطها بعضهم

بعضهم لندرة اجتماعها فى شخص وجواز الاكتفاء فيما لا استغناء له بالغير مان نهوض امر الحروب ومباشرة الحتوف الى الشجعان وسعى المجتهدين فى امور الدين وسيشير اصحاب الاراء الصائبة فى امور الملك واسعا له على اشتراط كونه قرشيا اى من اولاد نضر بن كنانة خلافا للخوارج واكثر المعتزلة لنا السنة والاجماع اما السنة فقوله ع الائمة من قريش وليس المراد الامامة العظمى اتفاقى فتعينت الامامة الكبرى وقوله ع الولاة من قريش ما اقاموا الله واستقاموا لامره وقوله ع قدموا قريشا ولا تقدموها والاجماع فمواظبة الصحابة فى ايام الانصار يوم السقيفة منا امير ومنكم امير منهم ابو بكر رضى الله عنه لعدم كونهم من قريش ولم ينكر عليه احد من الصحابة فكان اجماعا واضح المحال بالمنقول والمعقول اما المنقول فقوله ع اسمعوا واطيعوا ولو امر عليكم عبد حبشى واجيب بان ذلك فى غير الامام من الحكام جمعا بين الادلة واما المعقول فهو انه لا عبرة بالنسب فى الاعصار عصالح الملك والدين بل للعلم والسعى والبصيرة فى الامور والحزم بالمصالح والقوة على الاعمال وما اشبه ذلك وأجيب بالمنع بل ان الشرف الانسانى فى نظم ورعاية السوس اقرانا ما فى اجماع الاراء وتالف الاهواء وبذل الطاعة والانقياد والهمار انا لا انقياد ولهذا شاع فى الاعصار ان يكون الملك والسياسة فى قبيلة مخصوصة واهل بيت معين حتى ترى الانقياد عند من الجلوت المخصوصة والاحاطات العجيبة ولا الى ملك من قريش الدين هم اشرف الناس حسبا وادا فصر عليهم ختم الرسالة وانتشرت بهم الشريعة الباقية الى يوم النشر واما اذا لم يوجد من قريش من يصلح للملك او لم تنقد على نصبه للاستيلاء اهل الباطل وشوكة الظلمة وارباب الضلالة فلا كلام فى جواز تقلد القضاء وسعد الاحكام واقامة الحدود وجميع ما سعى الامام من كل ذى شوكة كما اذا كان للامام القرشى قاصيا او جاير اوجاهلا فصلا ان يكون مجتهدا وما الحق بمن ذكر فى باب الامامة على الاختيار والاقتدار واستيلاء والتغلب والكفار و النجار وسلط الجائر والاشرار فقد صارت الرياسة الدنيوية بعلة على هذه الاحكام الدينية فقد المتولة الامام ضروب ولم تعاد بعدم العلم والعدالة وسائر الشرائط والضرورات تبيح المحظورات والى الله المشتكى فى النائبات فى سوالمرتى لكشف الملمات واشرفت الشيعة امورا منها ان يكون امامهما اى من اولادهما اى من اولاد ابنائهم من عبد مناف اى عبد المطلب وليس لهم فى ذلك شبهة فضلا عن حجة وانما قدمنا من قدمنا اى بكر وعمر وعثمان رضى الله عنهم ومنهم من اشترط كونه علويا نقلا طلاه من العباس وكون اجماع المسلمين على امامة الائمة الطاهرين حجة عليهم ومنها ان يكون عالما بكل الامور وان يكون مطلعا على الغيبيات بتعليم الله بعد اجتهاد بوجهها لبعضهم ومنها ان يكون افضل اهل زمانه لان قبح تقديم المفضول على الافضل فى امامة مواس الشرعية وضعف جوزه الاسلام معلوم للعقلاء فلا نرجح فى تقديم المساوى ونقل مسلك كعلى الاشعرى فى اعتقاد امامة المفضول مع وجود الافضل ان الافضل او ساوى اسعاد الناس لم واجماع الاراء على متابعته فلان الامامة خلافة عن النبى ع فيجب ان يطلب فيها من له رتبة اعلى فيها على النبوة واجيب بان الصحيح معنى اجماعهم وتاركه الذم والعقاب عند الله ع لم وبمنع عدم ملائمة لمجارى العوائد والعادات غير عند مع انا نمنع فى هذا المنع اذ ربما كون المفضول اقدر على القيام بمصالح الدين والملك وانصب اوفق للاسلام حال الرعية واوثق فى اندفاع الفتن وهذا كخلاف النبى ع فانه يموت عن العلم الحكم الذى يختار من شاء من عباده لنبوته ويوحى اليه بمصالح الملك والملوك اصلا لتبليغ ما اوحى الله وعشيته فضل

دلك قطعا على افضليته والله الاشاره بقوله ع افمن يهدى الى الحق احق ان يتبع امر من لا يهدى فالكم كيف تحكمون وقد يخ
لجواز عدم المعصوم وجوه الاول اجماع العلماء بعد الخلفاء الراشدين على انعقاد الامامه لبعض البرشتى مع ان فيهم
من هو افضل منه الثانى ان عمر رضى الله جعل الامامه شورى بين ستة من غير نكير عليه مع ان فيهم عثمان وعلى رضى الله عنهما
وهما افضل من غيرهم اجماعا فلو وجب نصب الافضل لوجبا الثالث ان الافضليه امر خفى قلما يطلع على سر الحل والعقد
ودواعى الخراج وسوسة الامر واذا اتصفت بعض الافضل متعسر واهل فرقة من قرى العالمين فكيف فى قريش
مع كثرتهم وتفوقهم فى الاطراف وانت خبير بان هذا وامثاله على تقدير تمامها انما يصلح للاحتجاج على اصل الحل دون
الروافض فان الامام عندهم معصوب بل حل الحق لا من قبل الحلى وان يكون معصوما من معلوم الطلاق مع الشيعه
اشتراطهم ان يكون الامام معصوما وقد عرف نفى العصمه وانما الاتفاق القدر على العصمه فلا يمايستدل بها واضح
اصحابنا على عدم وجوب العصمه بالاجماع على امامه ابى بكر وعمر وعثمان رضى الله عنهم مع الاجماع على انهم لم يجب
عصمتهم وان كانوا معصومين بمعنى انهم مذنبون كان لهم ملكة احساس عن المعاصى مع التمكن منها وحاصل هذا
دعوى الاجماع على عدم اشتراط العصمه فى الامام والافلس الاجماع على عدم وجوب عصمه الشخص كثر معنى وصحح
ان العصمه معالا سبيل للعباد الى الاطلاع عليه فاى جاب نصب امام معصوم يعود الى تكليف مالس فى الوسع و
فى اسهاء الوجهين على الشيعه نظر والظاهر انه لا حاجه الى الدليل على عدم الاشتراط وانما الحاجه الى الاشتراط وقد
اصح الوجوه الاول القياس على النبى كما مع اقامه الشريعه وتنفيذ الاحكام وحمايه حوزه الاسلام ورد بان النبى
عرم معصوم من الله بدليل معروف وعلى ما لم يثبت الدليل على عصمته من الكذب وسائر الامور المخلة بمرتبه النبى
ومنصب الرساله ولا كذلك الامام فان عصمته معلومه الى العباد الذين لا سبيل لهم الى معرفه عصمته واستفاده سيرته فلا
لا شتراطها وايضا النقض ما فى الشريعه الى لا علم للعباد بها الا من جهته فلو لم يكن معصوما عن الكذب فى تبليغها والفتوى
فى بعضها ودل ذلك على امتثاله فيما امر ونهى واعفا واباحه فاجرى عليه وعلى كل ما يجوز الى ان اقامها الله بالنبى
الرساله والمدى واسلام امر الدين والدنيا معصمه الى الصلاه والردى واضلال قال الحاكم والنبى انما ان
الامام واجب الطاعه بالنص والاجماع قال الله تع اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولى الامر منكم وكل واجب
الطاعه واجب العصمه والالحاران كذب فى بعض الاوامر والنواهى وسهى عن الطاعات فى بعض ما الحاكم فيلزم
وجوب اجتماع الطاعه وارتكاب العصيان واللازم باطل فالملزوم والجواب انا وجوب طاعه انما هو فيما لا يخالف
الشرع بشهاده قوله ع فان تنازعتم فى شئ فردوه الى الله ورسوله وحكمى فى كلامه فى بيان الاحكام العلم والعداله
والاسلام وهذا ما لا يخالف عصمه لو كان وجوب طاعته مجردة واما اذا كان لكونه حكم الله ع ورسوله فيكفى
العلم والعداله كالقاضى والوالى بالعصمه الى الظن والشاهد بالعصمه الى الحاكم والمستفتى بالنسبه الى المفتى و
احتمال ذلك على ان الاجماع عند الشيعه انما يكون حجه لاشتماله على قول المعصوم غائبا كان العصمه به دور الباطل
لان غير المعصوم ظالم لان المعصمه ظلم على النفس او على الغير والاعم من الظلم باطل للامامه لقوله ع لا ينال عهدى

عدم ح

عهدى الظالمين والمراد بعهد الامامه بقرينه السياق وسوقه ع انى جاعلك للناس اماما قال ومن ذريتى والجواب
ان غير المعصوم اى من ليس له ملكه العصمه للامام ان يكون عاصيا بالفعل فصلا ان يكون ظالما فالمعصمه اعم من الظلم وليس كل
عاص ظالما على الاطلاق ولو سلم دلاله الايه على صدق الكبرى للامم لجواز ان يكون المراد بعهد النبوه والرساله على ما هو
راى اكثر المفسرين نعم لا سبيل اشاره بلا اجماع ودفع سادس الرابع ان الامامه محاجون الى الامام لجواز الخطاء عليهم
فى العلم والعمل ولذلك يكون الامام لطفا لهم فلو جاز الخطاء على الامام لوجب له امام آخر وتسلسل وشبهوا ذلك بانتهاء
سلسله الملك الى الواجب لذاته لم لا يجوز ان يكون الامام لطفا لهم فلو جاز الخطاء على الامام لوجب له امام آخر وتسلسل وشبهوا ذلك بانتهاء
مبنى على جواز الخطاء على الامامه كما زعمتم لان فى الشريعه العامه الى القيامه غنيه عنه لولا احالت الشارع والفرار المظنون
من عدمه مدفوع بجعل واجتهاد وظاهر عدالته وحسن اعتقاده وان لم نكن معصوما الا ترى ان الخطاء جايز على المعصوم
ايضا كما عرفت مع ان العصمه لا تزيل اللحنه وان لم يندفع بذلك لكفى كثير الامم وعلماء الشرع مانعا دافعا الى المس
انه حافظ للشريعه فلو جاز الخطاء عليه لكان ناقضا لها لا حافظا لها معهود على موضوعه بالنقض والجواب انه ليس
حافظا لها بذاته بل بالكتاب والسنه والاجماع وبجتهاده والصحيح فان اخطأ فى اجتهاده وان لم يكن معصوما فالمجتهدون
يرتدون والامرون بالمعروف يصدون وان لم يفعلوا ايضا فلا نقض للشريعه القويمه ولا نقض للاولويه المسعه السادس
انه لو اقدم على المعصيه فاما ان لا نكار عليه وهو محال لوجوب طاعته الثابت بقوله ع اطيعوا الله واطيعوا
الرسول واولى الامر منكم فيلزم اجتماع الضدين واما ان لا يجب وهو خلاف الاجماع والجواب ان وجوب الطاعه انما
هو فيما لا يخالف الشرع واما فيما يخالفه فلا وانكار عليه وهو ظاهر لكن لم تيسر فسكوت على اضطرار السابع انه لا بد للشريعه من
ناقل والا لوجد فى كل حكم اصل التواتر منتفيا الى انقراض العصر فلو سلم ان لا يكون اماما معصوما عن الخطاء والجواب ان
الظن كاف فى البعض فيعمل بخبر الاحاد من الثقات واما البعض فالى اصل التواتر وجميع الامه ومع اصل عصمه عن
الخطاء فلا حاجه الى معصوم بالمعنى المدعى وصدقتم ولست مشوى ما فى طرق نقل الشريعه الى الشيعه واما الشريعه
واشتهر الظن من البر والفاجر ان يكون الامام صاحب معجزه عالما بالغيوب وجميع اللغات وجميع الحرف والصناعات
وطبايع الاغذيه والادويه ومباديء البر والبحر والسماء ومنوع مخرقات منصبه الى من الامام وفى على الشريعه
والاحكام المبحث الثالث فى بيان ثبوتها اتفق الامه على ان الرجل الصالح اذا ما تجرد صلاحيته للامامه وقد
اجتماع الشرائط منه بل لا بد امر آخر به ينعقد امامته ومن طرق منها متفق عليه ومنها مختلف فيه فالمختلف فيه المردود
والمدعى ما يبادر الظالمين هو اهل الامامه وتأمر المعروف وتنهى عن المنكر وتدعو الى اتباعه قال به غير العاصمى من الزيديه
ذاهبين الى ان كل فاطمى خرج شاهرا السيف داعيا الى سبيل ربه فهو امام وكم نوافقهم على ذلك الا الجبائى والمختلف
فيه المعول عندنا وعند المعتزله والخوارج والصالحيه خلافا للشيعه هو اختيار اهل الحل والعقد وبيعتهم من غير اشتراط
اجماعهم على ذلك بل يكفى العدد المذكور بل سعد واحد منهم والعالم موجب لذكر رضى الله عنه الى انتشار الاخبار والاقطار
وبكر عليه احد وقال عمر رضى الله عنه لابى عبيده ابسط يدك ابايعك فقال انت اقوى منى وابو بكر حاضر فبايع ابا بكر

رضي الله عنه وهذا مذهب الاشعري الا انه شرط ان يكون العقد بشهود لئلا يدعي آخر انه عقد عقدا سرا فشهود على العقد ودست اكثر المعتزلة الى اشتراط عدد خمس ممن يصلح للامامة اخذا من امر الشوري لما على كون البيعة والاشهاد طريقا ان الطريق اما النص واما الاشهاد والبيعة منتف في حق ابي بكر رضي الله عنه مع كونه اماما بالاجماع وكذا في حق علي رضي الله عنه عند المحصلين ايضا اسهل الصحابة رضي الله عنهم بعد وقعات الجمل وصفين وعمل عثمان رضي الله عنه باختيار الامام وعقد البيعة من غير نكير فكان اجماعا على كونه طريقا ولا عبرة لمن انكر الشهود بعد وقوعه الاول ان الامام يجب ان يكون معصوما افضل من رعيته عالما بامور الدين كلها ولا سبيل الى معرفة ذلك بالاختبار وردّ بمنع الملازمة فقد يحس عدم اشتراط الامور وعلم بالضرورة حصول الظن بامثل الجلي والعقد بالصفات المذكورة العالي اهل البيعة لا يقدرون على بولغة مثل القضاة والاحتساب ولا على التصرف في ورد من احاد الامة فكيف يقدرون على بولغة الرياسة الكبرى وعلى ادراك الغير على التصرف في امر النفس والدنيا كافة الامة وردّ بمنع الصغرى فان الحكم جايز عندنا والشاهد كحكم القاضي قادرا على التصرف في الغير ولو سلم فذلك لو حصل الولاية والقوة والامام ولا كذلك اذ امامته والامام غيره العالي الامامة لا ارادة القتل وانما تحصل بالبيعة فنظنه اثارة القتل لاختلاف الاراء كما في علي رضي الله عنه ومعاوية فهو معلوم على موهوما بالتحقيق وردّ بانه لا فتنة عند الانقياد للحق فان ما ثبت صحته من السيف غير معلوم من الشريعة ورفع معاوية لم يكن في امامة علي رضي الله عنه بل في انه مل يحكم عليه بعينه قبل الاقتصاص من قتلة عثمان رضي الله عنه واما عند الترفع والاستعلاء فالفتنة قايمة ولو مع قيام النص ولو سلم فالكلام فيما اذا لم يوجد النص اذ لا عبرة بالبيعة والاشهاد على خلاف ما ورد النص والاجماع وفي ان الفتنة القايمة عن عدم الامام اضعاف فتنة النزاع في تعيينه الواسطة الامامة خلافا لله ورسوله فهو فعل على استقلالها بوسط او لا بوسط والثابت باختيار الامة لا يكون خلافا ومنها بل من الامة وردّ بانه لما قام الدليل من الشارع وسوا الاجماع على ان من اختار الامة خليفة لله ورسوله كان خليفة بعطاء كل الايرى ان الوجوب يثبت بشهادة الشاهدين وقضاء القاضي فتوى المفتي حكم الله لا حكمهم على ان الامام وان كان بامانة فهو نائب للامة فقد الخامس ان العوام الاختيار يؤدي الى خلو الزمان عن الامام وسوط بالاعيان وذلك فيما اذا عقد لمستحقين ولم يعلم السبق فانه لا يمكن الحكم بصحتها لاحتمال المقارنة ولا بفسادها لاحتمال السبق ولا بتوقف للصحيح لعدم الوقوف وهو لا يمكن بنصب امام آخر لاحتمال كونه ثانيا وردّ بانه ينصب امام لعدم العلم بوجود الامام على الاعيان بالترجيح بكفاية السادس ان سيرة النبي عليه السلام وطريقه على انه كان لا يترك الاستخلاف على المدينة وغيرها من البلاد في غيبته مرة قليلة ولا البيان في الغزوات والسفن والاداب حتى في امر قضاء الحاجة وصح الخبر وذلك فكيف ترك الاستخلاف في غيبة الوفاة والبيان فيما هو اساس المهمات والحوايج وكثيرا ما يتجه على ان التفويض الى احاد اهل الحل والعقد واحدا بعد واحد يفضي الى الاختلاف والتنازع في بيان كما في كثير من فروع الايمان السابع ان النص كان لامة عمر له الاب الشفيق للاولاد الصغار وسوا ترك الوصية في الاولاد الى واحد بعينه لذلك فكذا النص في حق الامة اعم فوائد الوجوه اكمل لكم دينكم والاجماع على ان الامامة من مكملات امر الدين فيكون دينيا والكلام اما في كيفيته واما على لسان نبيه والجواب عنها مثل ما سبق

عاد محل عقد الامامة

الامامة تارة يعقد للامامة كالردة والجنون المطبق وصيرورته اسيرا لا يرجى خلاصه وكذا المرض الذي يغلب العلوم والعمى والصمم والخرس وكذا الكلوسة لجوزه عن القيام بمصالح المسلمين وان لم يكن ظاهرا بل استشوره في ذلك وعليه حمل خلع الحسن رضي الله عنه نفسه واما خلعه نفسه بلا سبب فيه خلاف وكذا في ازالته بالفسق والاكثرون على انه لا ينزل وسوا المحارب بدعته الشافعي بعمله وابي حرف يعمله ابو علي وعن محمد ينزل برواتان وسعى العزل بالاعيان وعن صاحبنا ما بالقهر والغلبة ينزل بان يقهره ويغلبه واما العاصي فينزل بالعزل على الاظهر المعتزلة البلخي ذهب جمهور اصحابنا والمعزلة والخوارج الى ان الفسق لم ينص على امام بعينه وفعل بعض على ابي بكر رضي الله عنه فعال الحسن البصري نصا خفيا وهو بعيد صلح اتاه في الصلح وقال بعض اصحاب الحديث نصا جليا وسوا روى انه عليه السلام قال اقتدوا بالذين من بعدي ابي بكر وعمر كتابا لا كلفت فيه اشتباه ثم قال ابى الله والمسلمون الا ابا بكر وقيل بعض على علي رضي الله عنه وهو مذهب الشيعة اما النص الخفي وسوا الذي لا يعلم المراد منه بالضرورة فالاتفاق واما النص الجلي فعند الامامية دون الزيدية وسوا لو عرض سلموا عليه بامرة المؤمنين وقوله عليه السلام عشر اليه واخذا بين هذا اخلفني فيكم من بعدي فاسمعوا له واطيعوا وقوله انت الخليفة من بعدي وقوله عليه السلام وقد جمع عبد المطلب ابنه بعد بعد يا بني ايوازرني بكم على امري ووصيي وخليفتي من بعدي فبايعه علي رضي الله عنه استدل اهل الحل بقوله لو كان بعض على ما ظهر المراد من بعد الامر الخطر المتعلق بمصالح الدين والدنيا لعامة الخلق لتواتروا واشتهر فما اصر الصحابة وتظهر على جلتهم الذين لهم زيادة تقرب النعم واختصاص بهذا الامر لكم العادة والازم منتف والام متوقفوا على الانقياد له والعمل بموجبه ولما تردد وا حين اجتمعوا في سقيفة بني ساعدة لنصب الامام ولم يعمل الانصار منا امير ومنكم امير ولم يعمل طايفة الى ابي بكر رضي الله عنه والعرى الى علي رضي الله عنه والعباس رضي الله عنه ولم يعمل عمر رضي الله عنه لابي عبيدة الجراح رضي الله عنه امدد يدك ابايعك ولهرع الجميع الى مبايعته والاعراض عن غيره مع كثرة المتصدين لها من بني هاشم وغيرهم وادعاء الامر له والتمسك بالنص عليه قال فعل علموا ذلك وكتموه لاغراض لهم في ذلك تحب الرياسة والحقد على علي رضي الله عنه لقتله اقاربهم وعشايرهم وحسدهم اياه على المناقب والكمالات وشدة الاقتصاص على عمومهم وظنهم ان النص قد خفي لما رأوا من ترك كبار الصحابة رضي الله عنهم العمل به الى عهد ذلك فترك علي رضي الله عنه المحاجة به تقية وخوفا من الاعداء وعلموا ثوران حروب الجاهلية فلما من كان لهم حظ من الديانة والانصاف علم قطعا براءة امير المؤمنين رسول الله عليه السلام وجلالة اقاربهم عن محاذاة هذه المعاصر من مثل هذا الخطب الجليل وتتابعوا الهوى وترك الدليل واتباع خطوات الشيطان والضلال عن سواء السبيل وكيف يظن بجماعة رضي الله عنهم وآثرهم بصحبة رسوله ونصرة دينه ووصفهم بكونهم خير امة اخرجت للناس يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وقد تواترت منهم الايثار عن متاع الدنيا وطيباتها وذخارفها وستلذاتها والاقبال على مهمات دينهم وذخايرهم وقتل قاريهم وعشايرهم في نصرة رسول الله صلعم واعلاء شرعه وانفاذ امره واتباع ملته انهم خالفوه قتل اربعة وتركوا عذابهم واتبعوا سوادهم وعدلوا عن الحق الصحيح الى الباطل الصريح فضلا مستحقا من خلص بني هاشم وخاص ذوي القربى الى عاصي من بني تيم او عدي بن كعب وان مثل علي رضي الله عنه مع صلابته في الدين وسلالته وشدة سليقته وهو غرته وعلو شانه وكثرة اعوانه وكون اكثر المهاجرين والانصار والنوساء

الكبار وهو قد ترك ضعفه وسلم الامر لمن لا يستحقه كمن شرع من بنى فلم يحسن المال عدم المال فعل الاتباع والاشياع
ولم يتم ما امر وطلبت كما قام به حتى انهى اليه النوبة وقاتل من نازعه بكتايبه حتى فنى المال الكثير والجم الغفير وآذى على
الشيعة الحميه فى الدين العصبيه للاسلام والمسلمين مع ان الخطب اذ ذاك اشد والخصم العدو فى اول الامر دلوه العلم
ارفق وجانبهم اسمل واراءهم الى اتباع الحق واجتناب الباطل اميل وعندهم بالنفع اقرب وسمعهم فى سعد اجابه
ارغب. ومن ادعى النص الجلى معطون فى كبار الصحابه والانصار عليه لحال الحى وكتمانه ومن على رضى الله عنه حاضرا فاتبع
الباطل واذعانه مل فى المعنى عن حث الكل عليه اجابا واحيى باداعوا انصارا واختانا واعصارا مع علمهم بحالهم فى
اديانهم وعالهم مل فى كتاب الله مع حث الشيع عليهم وحثهم خراتيه ووصيهم بالامر بالمعروف والنهى عن المنكر ومن كبائر
الروافض ادعاء عدم تواتر هذا النص قرنا بعد قرن مع انه لم يشتهر فى عامى الصحابه والتابعين ولم يثبت عند محدث من
المحدثين مع شدة حثهم الى الامر بالوصى وعلمهم الاحاديث الكثيره فى مناقبه وكمالاته وفى امر الدنيا والدين ولم ينقل عنه فى خطبه
ورسائله ومفاخرته اشاره الى ذلك فى ابن جرير الطبرى صنف اتحاده بالتشيع لم يذكر فى روايه هذا النص مع
الزياده التى يدعى الشيعه وهى قوله عزم ابو حفص فيكم من بعدى ونعم ما قال المامون وحدث اربعه فى اربعه الزهد
فى المعز والكذب فى الاخفش والمرق فى اصحاب الحديث وحب الرياسه فى اصحاب الرأى والله ما ذكر الحكم
من ابن هذا المذهب اى دعوى النص الجلى مما وضعه هشام بن الحكم ونصر بن المراوندى وابو عيسى الوراق واخوانهم ثم
رواه اسلاف الرافضه شغفا لتوريثهم قال الامام الرازى فى الجواب ان الكاملين من علماء الشيعه لم يبلغوا
فى كل عصر حد الكثره فضلا عن التواتر وان عوامهم واوساطهم لا يعتقدون ان شيوخهم اسندوا هذا الدعوى على الوجه المحقق
وان علماءهم وعوامهم ان اعتمدوا على النص لم يمكنهم الا عند قليل من العشره فكيف يحصل التواتر
فى كل الطرق الثانى روايات الامارات ربما يفيد ما ادعاها القطع بعدم النص فى كثره جدا العول العباس فى
الله عنه لعلى رضى الله عنه امدد يدك ابايعك فى قول العباس حداعم رسول الله صلعم بايع ابن عمه فلا اخلف عليك
اثنان فى قول عمر رضى الله عنه لابى عبيده امدد يدك ابايعك فى قول ابى بكر رضى الله عنه بايعوا عمر رضى الله عنه وابا عبيده فى
قوله وددت انى سئلت النبى عم هذا الامر فمن هو وكنا لا ننازعه وكذا قول على رضى الله عنه فى الشورى فانه رضى
باماميتهم كان وكقوله رضى الله عنه لطلحه ان اردت بايعتك وكاحتجاجه على معاويه ببيعة الناس له لا بنص
النبى وكقوله حين دعى الى البيعه اتركونى والتمسوا غيرى وكمعاضدته ابا بكر رضى الله عنه وعمر والاشاره عليهما
بما سواصلح حتى رجح ابو بكر لقتال الوجه فى عمر لقتال العباس وكعدم تعرضه لذلك النص فى شئ من خطبه ورسائله
ومفاوضاته ومحاجاته وعند مآخره عن السعد وكانكار زيد بن على رضى الله عنه مع علو رتبته هذا النص وكذا
كثير من ساداتنا اهل البيت وكتمانه الصحابه ابا بكر مع جرأته لحلو رسول الله صلعم احج الى الف ماته بتحميل عاده
من السعى ان يحمل هذا الامر الجليل ودس ما هو بالنسبه اليه اقل من الفتيل والوساوس ترك النص الجلى على واحد
بالنص لنص اصحابه الاقل تعرض معرفه الاحق لا ينبغى اماء اولى الالباب فى احضار اهل الحل والعقد من الاصحاب والنظار

انظار ذوى البصيرة بمصالح الامور وتدبير سياسات الجمهور مع ان التنبيه على ذلك بكمال الاشاره اولى لطيف
العبارة بوزع مقال لائق حسنه على اهل الوفاق الامام الحى بعد رسول الله صلعم عندنا وعند المعتزله واكثر
الخوارج ابو بكر رضى الله عنه وعند الشيعه على رضى الله عنه ولا غيره بقول الراوندية اتباع العباس بن الراوندى العباسى
لما وحى الاول وهو العدل اجماع اهل الحل والعقد على ذلك وان كان من البعض بعد تردد وتوقف على ما روى ان
الانصار قالوا منا امير ومنكم امير وان ابا سفيان قال ارضيتم يا بنى عبد مناف ان يلى عليكم تيمى والله لاملأنها خيلا ورجلا وذكر فى صحيح البخارى وغيره من الكتب الصحاح ان سعدا على رضى الله عنه تخلفهم وفى ارسال ابى بكر وعمر ابا عبيده
الجراح الى على رضى الله عنه رساله لطيفه وما اتفاقات باسناد صحيح سهل على كلام كثير من الجانبين وفضل غلظه
عمر رضى الله عنه وعلى ان على رضى الله عنه جاء البهما ودخل فيما دخلت فيه الجماعه وقال حين قام عن المجلس ما ترك الله نبيا
سائغ من كم فاروى انه لما بويع لابى بكر رضى الله عنه قاعدا مع اصحابه فقال ما خلفك يا على عن ابى بكر العباس فقال عظيم
المعصيه ورأيكم استقيلكم بيعتكم فاعيد له ابو بكر رضى الله عنه ثم اشرف على الناس فقال هذا على ان ابى طالب
والبيعه فى عنقه وهو بالخيار فى امره الا فانتم بالخيار حميعا فى حكم ايكم شاء فان ايتم لها غيرى فاما اول من بايعه
فعال على الارض لها احدا غيرك فبايعه هو وردسا ساير المتخلفين محل نزع ثم الاجماع على امامته اجماع على سلبيته
لذلك مع انها من الظهور بحيث لا يحتاج الى البيان الا ان المهاجرين والانصار اجمعوا على ان الامامه للاقوى
ابا بكر وعلما والعباس ثم ان عليا والعباس بايعا ابا بكر وسلما له الامر ولم يكن على الحق تنازعه كما ان على
رضى الله عنه معاويه لانه لا يلزم بهما التسكوت على الحق ولان ترك المنازعه هنا يكون مخلا بالمصالح الواجبه عندكم فيجوز ان
على اهليه الامامه فعص ابو بكر للامامه على انها ليست لغيرهم فان قيل لم يكن على الحق كيف يعص اماما على الحق وصل هذا
الانسافت فيما عدم كونه على الحق اذا استدرم كونه على الحق كان باطلا لان بعض ذلك الى اسعاته كان متنفيا قطعا فيه
المطلوب وقد يجاب بان يجوز ان لا يكون على الحق يعصل على علمه واسجحا والامامه دونهم سطل ذلك الفضل والاتحاد
تركا ولو حق على ما تنازعه عصر ابو بكر بهو الامام ما لم يفسق كما يجوز ان يكون ترك المنازعه لمانع التيقه وخوف الفتنه قلنا
فيكون تجوز والله اعلم الثالث قوله يع وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم فى الارض وعد
الظاهر ان المؤمن الذى لم يثبت لغير الائمه الاربعه فثبت لهم على الترتيب الرابع قوله يع فمن نكث فانما ينكث على نفسه
يسند عون الى قوم اولى بأس شديد تقاتلونهم او يسلمون فان تطيعوا يؤتكم الله اجرا حسنا الايه جعل الداعى مقرونا بالقتال
والمراد عند اكثر المفسرين ابو بكر رضى الله عنه وقوله بنو حنيفه وقوم مسيلمه الكذاب وقيل قوم فارس فالداعى عمر رضى الله عنه
وفى ثبوت خلافه نظر اذ ابى بكر رضى والا لعاب لم يكن ذلك علما لانه لم يقاتل فى خلافه الكفار العباس فالاقرب اقتدوا
بالذين من بعدى ابى بكر وعمر رضى الله عنهما السادس قوله عزم الطلاق بعدى بلا فاصل ستة اشهر بمصر بلكا عضوضا اى
يعال الوعد منهم فلم كانهم يعضون عضا فكانت خلافه ابى بكر سنتين وخلافه عمر عشر سنين وخلافه عثمان اثنى عشر سنه وخلافه
على ست سنين السابع قوله لاعزم فى مرضه الذى مات فيه ائتونى بكتف ودواة اكتب لكم كتابا لا تضلوا بعده العباس لم قال

وعلى آله المسلمين الا ابا بكر الثاني من المهاجرين الذين وصفهم الله بما وصفهم به اولئك هم الصادقون كانوا يقولون له
يا خليفة رسول الله الا ترى ان الذي قدم استخلفه في الصلوة التي هي اساس الشريعة ولم يعزله ورواية العزل افتراء
الروافض وانما قال ابو بكر اقيلوني فلست بخيركم قال علي لا نقيلك ولا نستقيلك قدمك رسول الله فمن ذا يؤخرك
رضيك لديننا افلا نرضاك لدنيانا الحديث ولو كان الامام حقا لعلي بعضهما ابو بكر وعمر فبيعة الخاصة بدلك قاموا
بالنصرة دون علي رضي الله عنه لما كانوا خوارج اذ حدث للناس امر مرون المعروف وينهون عن المنكر والامام بطل ومن الجور
وان كانت لهم شبهات فصب الامام العلماء فيكفي فيها الظن على انها باجتهاد وما نقل القطع بعض المنصفين وكيف
خلا الاول من صلوحها مستندا الى اجماع وتأييدا احتج الشيعة بانها في اثبات امامة علي رضي الله عنه بعد النبي صلى الله
على العقل والنقل والمدح فمن ذلك ما اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم قاموا اما الامر وتدعون في كثير من الاخبار الواردة في هذا
الباب المواظبة على شهرته فما علمهم وكثرته وكانوا على السنتهم وجريانه في ايديهم وما اعدوا لطيانهم ومعارضته لامامة
ولا يتأتى لو كنت نص على الكبار من الانصار والمهاجرين والشهامة من الزوجة والمحارم ولم يحج به البعض على البعض
ولم يبنوا عليه الابرام والنقض ولم يظهر الاعتذار عند القضاء دور الامامة وعلل العهد بما جرا الرسالة وظهور المعجزات الباهرة
والمعجزات الباهرة واضفاء امر الدين الى علماء الصورة وامر الملك الى امراء الجور وهو العجب ان بعض المتأخرين
من المتشيعين الذين لم يروا احتمال الخدش الا وهو واحد بنا في امر الدين ملاذ واكثيهم من امثال هذه الاخبار والمطاعن في
النص الا اخبار وان شئت فانظر في كتاب المسوسي الحكم نصر الطوسي كيف نصر الاباطيل وقرر الاكاذيب
والعجائب في غزوة السيف واولاد الوصي الموسومين بالمدارة المعصومين في الرواية لم يكن معهم سند الاجتهاد
والمعجزات فلم تذكروا امر النص الا الكمالات ولم يستكنوا من رؤساء المذاهب من علماء الاعلام
الاطوس الاجلاء والاعظام وهو الامام علي بن موسى الرضى رضي الله عنه مع جلالة قدره وبنانته وكمال
علمه وسداده وورعه وتقواه وكتب على ظهر كتاب عمدة المأمون له ما نصه من قوله محبوه وقبول اهل
والتزام ما شرطه علي وان كتب في آخره الجامعة والجوهرة لان علي قصد ذلك ثم انه دعا الى مولاي بالرضوان وكتب
في اثناء اسطر لعمدة كتب مولاه وسيدنا الرضا رضي الله عليك وارضاك كتب له ويكون له الامرة الكبرى بعد
بل وصيت فيك وفي موضع لقبوله ملكتك رحمة وخيرت خيرا وبعد العهد بكلهما موجودا الآن في المشهد
الرضوي بخراسان واحاد الشيعة في هذا الزمان لا سيما من اكابر العلماء بالرضوان صلاحا من الخاص بعد
رضوانا بأس من الشق الواضح في هذا الباب كتبه امر المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله عنه هكذا
وجعلت لآل بني كاكلة على كافة بيت المسلمين كل عام مائتي مثقال ذهبا عينا ابريزا كتبه ابن الخطاب
فكتب امير المؤمنين علي رضي الله الامر من قبل ومن بعد ويوم يفرح المؤمنون انا اول من اتبع آثار الاسلام
ونصر الدين والاحكام عمر بن الخطاب ورسمت مثل ما رسم لان بني كاكلة في كل عام مائتي دينار ذهبا عينا
ابريزا واربعة اثره وجعلت لهم مثل ما رسم عمر رضي الله عنه اوجب علي وعلى جميع المسلمين اتباع ذكر

كيف علي ابن ابي طالب رضي الله عنه وهذا كلهما موجودا الآن في دار العراق الاول هذا سواد الوجه العقلي وتقريره
ان النزاع في ان بعد رسول الله عز اماما وليس غرض علي ان الامام يجب ان يكون معصوما ومنصوصا عليه واصل الدين
ولا يوجد شئ من ذلك في الصحابة اما العصمة والنص فلا ادعاء واما الافضلية فلا سلمنا ان وجد امكن ان يحمل ادلة
تلك الشروط وما ورد في صوت العلب فيحمل الامام اما علي واما ابو بكر واما الجنس الاجماع المشتمل على قول المعصوم
والسبيل الى الاخرين لانتفاء الشرط والواحد اقل من الاثنين فلا يتم الاشراط وثانيا منع استجماع الشرائط في ابي بكر وعمر واما ما قال ان الاجماع
على ان الامام احدهم اجماع على صلوح كل منهم للامامة فمحل نظر الثالث الاشارة الى الدليل العقلي وتقريره ان يقال
امامة ليكم الله ورسوله والذين امنوا الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون نزلت باجماع المفسرين في علي بن
ابي طالب رضي الله عنه حين سئل السائل خاتمه وهو راكع في صلوته وكلمة انما للحصر شهادة العقل والاستعمال والولي لكما جاء بمعنى الناصر
فجاء بمعنى المتصرف والاولى والاحق بحال المرأة وابيها والسلطان على من لا ولي له وقلان ولي الدم وهذا هو
المراد ههنا لان الولاية على النصرة بين جميع المؤمنين لقوله والمؤمنون بعضهم اولياء بعض فلا يصلح حصرها في المؤمنين
للموصوفين بتمام الصلوة واداء الزكوة حال الركوع والمتصرف في المؤمنين في امر الامامة يكون هو الامام فتعين علي رضي الله
لذلك ولم توجد الصفة في غيره والجواب منع كون الولي بمعنى المتصرف في امر الدين والدنيا والاحق بذلك على ما مر مرارا
اني ذمنا لست في التصرف والامامة على النصرة والمحبة وقوله ع ومن يتول الله ورسوله والذين آمنوا فان حزب الله
هم الغالبون وقوله ع ومن يتولهم منكم فانه منهم للعموم لو كلمة تولي محبة ونصرة لا امامة وما الحامل الاخص على ما تأمل في سياق
الآية وكان له ع ان يحتج باسالتيب الكلام ان لم نسلم ارادة المولى ههنا بمعنى الامامة بل الولاية والنصرة والمحبة ثم وصف
المؤمنين بما ذكر يجوز ان يكون للمدح والتعظيم دون التخصيص وان يكون لزيادة تشريف الموصوفين في اتصافهم ان يتخذوا
اولياء واولوبتهم بذلك في قوتهم ونصرتهم وشفقتهم الحاصلة على النصرة وقوله وهم راكعون كالمحمل الحال يحمل العطف عنى
انهم يركعون في صلوتهم لا كصلوة اليهود خالية عن الركوع او على انهم خاضعون على ان ههنا وجوها اخر من الاعراب مما ان
النصرة وان كانت عامة لكن اذا اضيفت الى جماعة مخصوصة من المؤمنين فالغرض تخلص من عداهم لان الانسان لا يكون ناصرا
لنفسه فلعله ع قال بعض المؤمنين انما نأمركم ببعض النصرة قال الامام الرازي ان هذا السؤال على التنزيل لا يرفع من الشبهة
شيئا وقد عرفت انه خبر ان ههنا على انتصاف الخطاب ببعض المؤمنين وعلى كون المؤمنين الموصوفين جميع من عداهم
ومنها ان الحصر انما يكون فيما فيه تردد ونزاع ولا جماع في ان كل عدو يتولى الآن لم يكن اماما فلا فائدة لقوله انما وليكم الآية تنزيل الولاية بالعقل وفي الحال ولا يشبه في ان امامة علي رضي الله عنه كانت بعهد النبي ع والعلوم انه كانت ولاية
التصرف في امر المسلمين في حين النبي ع فانها مكابرة وصرف الولاية الى ما يكون في المآل دون الحال لا يستقيم في حق من قيل
ورسوله عز وجل ان الذين آمنوا ضعوا جميع ما صرف الى الواحد الآبد بدليل وقول المفسرين ان الآية نزلت في حق علي رضي

لا بعض اختصاصه واقتصاره على عليه ودعوى الحصار للاوفق فيه بنية على حول وهم واكثر حلاف غير ثوبين
ليس بلازم ومهما اذ لو كان في الاية دلالة على امامة علي رضي الله عنه لما خفيت على النبي عليه وعلى علي رضه خافية
ولما تركوا الانعاد لها والاحتجاج بها الثالث التمسك بما يدعون من التواتر في الاخبار اما حديث الغدير فهو
عرم قد جمع اصحابه يوم غدير خم موضع بين مكة والمدينة بالجحفة وذلك بعد رجوعه عن حجة الوداع وكان يوما صائفا
حتى ان الرجل ليضع رداءه تحت قدميه من شدة الحر وجمع الرجال وصعد عليها وقال يا معاشر المسلمين الست اولى بكم
من انفسكم قالوا بلى قال فمن كنت مولاه فعلي مولاه اللهم والي من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله
وهذا حديث صحيح على صحته اورده علي رضه يوم الشورى عند ما خاذل كر فضائله ولم ينكره احد ولفظ المولى ورد
به القرآن والمعتق والحليف والجار وابن العم والناصر والاولى والتصرف قال الله عز وجل ما وكم النار هي مولاكم اي اولى
بكم وكره ابو عبيد وقال النرعم انما اراد نحت نفسها بفراق مولاها اي لا قول بها والمالك لتدبير امرها ومثله
في الشعر كثير وبالجملة استعمال المولى بمعنى المعول والمالك للامر والاولى والتصرف شايع في كلام العرب مسموع عن كثيرين
من اهل اللغة والمراد اذ اسم لهذا المعنى لا صفة عمر له الاولى ليعترض بانه ليس من صيغ اسم التفضيل وانه لا يستعمل استعمالا
وسمعنى ان يكون المراد به في الحديث هو هذا المعنى ليطابق صدر الحديث فانه لا وجه للحمل الاولى وهو ظاهر والمذكور
في الصحاح وعدم احتياجه الى البيان وجمع الكسائي الجلهما وقد قال الله عز وجل والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء
بعض ولا خفاء في ان الولاية ما لكسر هي المولى والمالك لتدبير امرهم والتصرف فيهم غير ان النرعم هو معنى الامامة والجواب
منع تواتر الخبر فان ذلك من مكاوات الشيعة كيف وقد قدح في صحته كثير من ائمة الحديث منهم المتحققون بهم كالبخاري
ومسلم والواقدي والكثير من رواة الحديث الى حملت دليلا على ان المراد بالمولى الاولى لصحة الرواية فوجب الخبر
اعني قوله اللهم والي من والاه يشعر بان المراد بالمولى هو الناصر والمحب بل يجب ذلك احتمال ذلك كاف في منع الاستدلال
وما ذكر من ان ذلك معلوم ظاهر من قرائن الحال والمقال ممنوع والمؤمنات بعضهم اولياء بعض لا يدفع الاحتمال بجواز ان يكون
الغرض التخصيص على سبيل الاشارة وتقرير لتكون ابعد عن التخصيص الذي يحتمله اكثر العمومات ولتكون اقوى دلالة واوفى بافادة
زيادة الشرف ثم قوله من هو الذي عرم وعند القدرية من البحر والنصرة لا يقتضي ثبوت الامامة وقوله يسلم الدلالة على الامامة
فلا عبرة بخبر الواحد في معارضة الاجماع ولو سلم فغاية الدلالة على استحقاق الامامة وشوتها في الحال لكن من اين يلزم من
امامة الائمة الثلثة بعده وهذا اول المرجب وسوء حال ظاهر لم يذكره العوام واذا سلمت فما يدعون من سواد الخبر يخرج عليهم
لانهم انما لو كان مسبوقا بثبوت الامامة والاصلة لما خص علي علماء الصحابة فلم يتركوا الاستدلال به ولم يتوقفوا في امر الامامة
والعمل بان العوام رضي الله عنهم تركوا الانقياد له وعلي رضي الله عنه ترك الاحتجاج بقوله آية الغواية وغاية الوقاحة وحديث
الحرة هو قوله عرم لعلي رضه انت مني بمنزلة هارون من موسى الا انه لا نبي بعدي وتحريره ان للحرة اسم جنس اضيف
عم فاذا عرف باللام دل على صحة الاستثناء واذا استثنى معاوية النبوة بقي عامة ما في المنازل التي من جملتها
كونه خليفة له ومتولي امره الآخر ومتصرفا في مصالح العامة ولم يكن مفترض الطاعة لو عاش بعده اذ لا ملجئ بمرتبة النبوة

النبوة زوال بموته المرة الرشوة الثابتة في حق موسى صلوات الله عليه لوفاته واذ قد صرح بنفي النبوة لم يكن ذلك الا طريق
الامامة والجواب منع التواتر بل هو خبر واحد وعلى معارضة الاجماع ومنع عموم المنازل بل غاية المفرد المضاف الى العلم الا
ورد ما ذكر من كونه معهودا معينا كغلام زيد وليس الاستثناء المذكور اخراجا لبعض افراد المرة عمرة فوجب ان لا تبقى
منفعة عمومي لكن على الاخير على اصل الفرعية فلا مدل على العموم كيف وقد من معارضة العموم والنفي لم يثبت لعلي رضي الله عنه
اللهم الا ان يقال انها عمرة المستثنى للظهور اسعافها ولو سلم العموم فليس من منازل هارون الخلافة والتصرف حتى ينازعه
بعض الامامة فانه شريك في النبوة وقوله اعلمي ليس استخلافا على ما ذهب اليه العام بل العموم ولو سلم فلا دلالة على
بقائها بعد الموت وليس انتفاء ما هو ثابت للمستخلف غيرا ولا معصا على ما يكون عود الى حالة اكمل من الاستخلاف الذي هو السبب
في الدرجة ولو سلم فصرف منازل هارون ونفاذ امره لو بقي بعد موسى ما يكون لنبوته وواسطة النبي في حق علي رضه فنبقي ما بينتي عليها
ويتسبب عنها واما الجواب بان النرعم لما خرج الى غزوة تبوك استخلف علي رضه على المدينة فاكثر اهل النفاق ورجف قائل
علي رضي الله عنه ما رسول الله اتركني مع الاخلاف فقال عم اما ترضى ان تكون مني بمنزلة هارون من موسى الا انه لا نبي بعدي ونعذ الا
يدل على خلافة بعده كما لو ام مكتوم رضي الله عنه استخلفه على المدينة في كثير من غزواته فرعاية ما في الغيرة لتعريج النعط الخصوص
السبب لا يمانع ان استخلاف على الاطلاق وعدم قوله عنه مع انه لا فاضل بالفضل وان الاحتياج الى الخليفة بعد الموت اشد
واوكد منه حال الغيبة مدل على كونه خليفة الرابع عذر اخبار بدعون انها خصوص جلية من النرعم على خلافة علي رضي الله عنه
وهي قوله عرم مخاطبا للاصحابه سلموا عليه بامرة المؤمنين الغير لعلي رضي الله عنه والامرة بالكسر الامارة هي الرجل هارون امير
وقوله عرم لعلي رضي الله عنه انت الخليفة من بعدي وقوله عرم انه امام البر وقايد الغر المحجلين وقوله عرم وهو اخذ بيد علي رضي الله
عنه هذا خليفتي عليكم وقوله عرم لعلي انت اخي ووصيي خليفتي من بعدي قاضي ديني بكسر الدال والجواب ما مر انها اخبار
احاد في معارضة الاجماع وانها لو صحت لما خفيت على الصحابة والمعاصي والمهرة المنقبين من المحدثين سيما علماء اولاده و
الطاهرين ولو سلم صحاحها ثابت خلافة لابي بكر دلالا الآخر من الخمس الاستدلال على امامة علي رضي الله عنه بالوجوه الثلثة
وتقريره انه لا نزاع في وجود امام بعد النرعم وعند علي رضي الله عنه من الجماعة الموصوفين بذلك لا يصلح لذلك ما اجمالا فظلمهم
بسبق كفرهم لعوارض والكافرون هم الظالمون والظالم لا يكون اماما لقوله لا ينال عهدي الظالمين والجواب منع العهد متين
ومنع دلالة الاية على كون كافرا ثم اسلم ظالما ومنع كون المراد بالعهد هو الامامة واما تفصيلا فما مدعى في امامة ابي بكر
رضه انه خالف كتاب الله عز وجل في ميراث النرعم بخبر رواه وهو كونه معاشر الانبياء لا نورث ما تركناه صدقة وكخصص الكتاب
انما كون ما خبر المتواتر دون الاحاد والجواب لا نسلم الواحد وان كان ظني المتن فقد يكون قطعي الدلالة فيخصص عام الكتاب الكتاب
على الدلالة وان كان قطعي المتن عند الاسلمي وعام يخصص الكتابي عموم النفقة على الخبر المشهور من قول الرسول صلى الله عليه وسلم انا معشر
معشر المتواتر لا انا عاد كونه غيرا لنه فيه ظهور للسامع المجتهد الخصم عام الكتاب في عمومه انه مع قائله رضي الله عنهما فدفع من
قرة بخبر مع انها ادعت ان النرعم قد كلما ابا عاد وبينهما تناقض وشهد مالك علي رضي الله عنه وايم الله لئن لم يشهد فتم
وفصل ازواج النرعم في دعاء الجزء لعن من غير شاهد ومثل هذا الجور والميل الاسلمي الامام وابداء عمر عبد العزيز حتى

المرواني

ذكر الى اولاد فاطمة رضي الله عنها والجواب اما لو سلم صحة ما ذكر فليس على الحاكم ان يحكم بشهادة رجل وامرأة وان فرض عدم
الدعي والشاهد وله الحكم بما علم يقينا وان لم يشهد به شاهد ولعمري ان قصة فدك على ما يرويه الروافض من اسبق الشواهد
على ظلمهم في الضلال وافترائهم على الصحابة وكونهم الغاية في الغواية والنهاية في الوقاحة حيث لم تزل امثال ابي بكر وعمر انهما
اخذا من سلالة النبي رضي الله عنها فلما سمع به الاحرون لا سيما نشيها ولا سهل بها وعمل على ما عمل الله عنه اذ مع علمه بحقية
الحال لم يدع تلك الظلامة امام خلافة وبساير الصحابة انهم سكتوا عن ذلك من غير توقف والاعراض والذكور في كتب
السواريخ ان فدك كانت على ملك ابو بكر رضي الله عنه الى ان صادرها وان ابن الحكم ذهب بعضها مروان ابن الحكم وذهب بعضها من بني عبد
العزيز وعبد الملك فصار كلها للوليد ثم رد ها عمر بن عبد العزيز امام خلافة الى ما كانت عليه ثم لما كانت سنة عشرين
مائتين كتب المامون الى عامله على المدينة فهم بن جعفر ان يرد فدك الى اولاد فاطمة رضي الله عنها وفهما الى محمد بن الحسن بن زيد
الحسن بن علي بن ابي طالب فحدثني محمد بن عبد الله بن زيد بن الحسن زيد سوما بها لاسلها وعدد ذلك من شيوخ المامون فلما
استخلف المتوكل رد ما الى ما كانت عليه وفيها انه طلب سهم رسول الله في الاسكاف حتى حمل عمر طعمة له والرسول
عرض انه اعرف بالمصالح والمفاسد وادفر شفقة على الامة استخلف هذا امين عمر بعده ما ولاه ابو بكر الصديق فاستخلف
وتوليته جميع امور المسلمين كما له للرسول عم وبركاته وحبه ونهاه والجواب بالالتزام انه لم يستخلف احدا من اسكاف احدا
اما عندنا فابا بكر وامثاله عندكم فعلى ولا لم انه عزم على عمر بل بعض مولته ما نقضا شغله كما اذا ولت احدا غلاما فاذ قلم
عاطلا فانه ليس من العقل في شيء ولا لم ان يجوز فعل ما لم يعلمه للرسول عم محاله وترك لاتباعه وامثاله كون كما اذا علم ما بني عمه او
تركه اقربه ولا لم ان عمر ادا دفع في استحقاق الامامة وعدمها انه لم يكن عارفا بالاحكام حتى قطع سارق من الكوع
لا يمنه وقال لحذيفة ساله التي عارتها لا جدك شقا في كتاب الله ولا سنة نبيه عزم فاجره المغفرة ومحدث سلطان الاسلام
عزم اعطاها السدس وقال الطبراني الجدات السدس ولم يعرف الكلالة وهي ما دا الولد ولا ولد وكل وارث ليس بوالد
ولا ولد والجواب بطلان تسليم ان عمر الاعتماد في الاحكام كما مثله للمجتهدين ومنها انه شك عدة المتوفى في استحقاق
الامامة حتى قال ودوت اني سالت رسول الله صلعم عن هذا الامر فمن هو وكما لا نازعه والحواس عدا على عمر
منعه لا يدل على الشك بل يدل على عدم النعرف وان امامة كانت بالنص والاخبار رواه في كتب الحديث كما وفي الاتقان
بذكت بل زعم انتفاع النص خاصة وسوال عمر رضي الله عنه مع كونه ولد وناصرة فلما كانت سوال ابي بكر فلتة
وفي الكشاف ما قرع عادا الى شبهها فاعلموه نعم انها كانت بجاءة لا عن تدبير واستواء على اصل والجواب ان المعنى انها
كانت بجاءة وبغتة وفي الكشاف الخلاف الذي كاد يظهر عند ما قرع عاد الى اصل بكت المحالة للوحدة لتبدل الكلمة
وكيف تتصور منه العدول عن امامة ابي بكر رضي الله عنه مع ما علم من مبالغته في تعظيمه وفي اعتقاد السنة وفي ضرورة خلفه
باستخلافه وانهم حكايات بجري مجرى كتب اكثرها افتراءات ومع ذلك فلها محامل وتاويلات والا تعارض
ما ثبت للعموم من المحالات وتواتر من الجماعات من المرويات وما فيه جاء المذنب على الرجاء والاحاديث
المفتريات وامر عمر وعدم امامة عمر رضي الله عنه يوجه منها انه لم يكن عارفا بالاحكام حتى امر برجم امراة

امراة حامل اقرت بالزنا وامر برجم امراة مجنونة زنت فنهاه علي رضي الله عنه عن ذلك فعال لولا علي لهلك عمر وفي عنه
تعالى في الصداق خاصت النساء حتى الم سمع الله يقول وانتم احديهن قنطارا فعال كل الناس افقه من عمر حتى الحدور آت
والجواب بعد تسليم العصمة وعلى ما يحمل الخبر ونهيه على وجه الحرم ان الخطأ في مسئلة واكثر لا ناقص في الاجتهاد ولا يقدح
في الامامة والاعراف بالنقصان معلم للنفس وفعل على الكمال ومنها انه لم يكن عالما بالقرآن حتى شك في موت النبي
ولم يسكن الله حتى تلا عليه ابو بكر رضي الله عنه قوله تعالى انك ميت وانهم ميتون فعال كانا لم اسمع هذه الآية والجواب
ان ذلك كان لشوشي الحال واضطراب الحال والدهول عن علامات الاحوال اولا نه فهم من قوله تعالى سوالذي ارسل
رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله وقوله تعالى ليستخلفنهم في الارض انه يبقى الى ايام ظهور الامور وظهورها
غاية الظهور وفي قوله كانا لم اسمع دلالة على ان سمعها وعلمها لكن ذهل عنها او شكها على سوال غير اذ كان لم اسمعها
سماع الطلاع على هذا المعنى بل انه تموت بعد تمام الامور ومنها انه تصرف في حق المال بغير الحق فاعطى لزوجات
النبي عم مما لا كثيرا حتى روي انه اعطى عائشة رضي الله عنها كل سنة عشرة آلاف درهم وروي لبعضهن ثمانين
الف درهم وكذا في اموال الغنائم حيث فضل المهاجرين على الانصار والعرب على العجم ومع اصل السنة فضيلهم الذي
هو نعيم دوي القربى بحكم الكتاب والجواب ان من تتبع بالتواتر من احواله علم قطعا ان حديث التصرف في الاموال
محض افتراء واما التفضيل فلذلك بحسب ما يرى من المصلحة لامر من الاجتهاديات التي لا قاطع فيها واما الخمس
فعند كان لذوي القربى وهم بنو هاشم وبنو المطلب من اولاد عبد مناف بالنص والاجماع الا انه اجتهد فذهب
الى ان ساط الاسحاق سوا الفقر فخصه بالفقراء منهم او الى امامهم فيصل الاوساخ المحرمة على بني هاشم وبني المطلب عند
مسئلة العباد يعود وفي كتب الفقه الاعتراض على اسحاق والامامة ومنها انه منع متعة النكاح ومتعة الحج وهما امران
اتمتع بكم كذا مدة مكذا درهما او متعتين بسبب ايام مكذا او يؤدي هذا المعنى وجوزهما مالك والشيعة وفي
معناها النكاح الى اجل معلوم وجوزه زفر لازما ومتعة الحج وهي ان يحرم مكي من ميقات ثم يعتمر منها محرما فيعتمر في
اشهر الحج ويقيم حلالا بمكة ويحج منها الحج عامه ذلك وقد كان معترفا بشرعية المتعتين في عهد النبي صلعم على ما روي عنه
انه قال ثلاث كن على عهد رسول الله صلعم انا انهى عنهن واحرمهن ومتعة النساء ومتعة الحج وحي على خير العمل
والجواب ان هذه مسائل اجتهادية وقد ثبت نسخ اباحة متعة النساء بالاثار المشهورة اجماع الصحابة على ما روى
البخاري في صحيحه عن علي رضي الله عنه ان منادي رسول الله نادى يوم خيبر الا ان الله ورسوله ينهيانكم عن المتعة وقال جابر بن
زيد ما خرج ابن عباس من الدنيا حتى رجع عن قوله في الصرف والمتعة ولعلهم على انه ثبت اباحتها مرتين او ثلاثة ايام
ثم نسخ لهم ومنها احكام كرمتهن واعتقد ذلك لعام الدليل كما قال حرم المثلث الشافعي بعدن واباحه ابو حنيفة بعدن ومنها
انه جعل الخلافة شورى بين ستة مع الاجماع على انه لا يجوز نصب خليفتين فما في نار الفتنة والجواب ان
ذلك حيث يكون كل منهما مستقلا بالخلافة واما بطريق المشاورة وعدم انفراد البعض بالراي فلا ان
ذلك لم ينصب امام فاخذ كامل الراي وقد قال ان من جعل الامامة شورى ان يتشاوروا فاوصبوا

امامًا واحدًا منهم ولا نجيز ولا نرى الامامة ولا نعيبها نعتقد غير ما وصف ولا اشكال ومن تدبر بعين الانصاف وسمع ما اشتهر عن
ذى الاطراف علم جلالة محله عما يعيبه الاعداء وبراءة ساحته عما تقوله اهل البدع والاهواء وحرم بانه كان للغاية فى
العدل والسداد والاستمساك على سبل الرشاد وانه لو كان بعد النبى عليه السلام من الحكام عمر ولو لم يبعث فينا بنبينا لبعث
عمر رضى الله عنه ولكن لا دواء لداء العناد ومن يضلل الله فما له من هاد وولى عثمان من مطاعنهم فى عثمان رضى الله عنه ولى امور
المسلمين فى محل منهم الغنى والثقة كالوليد بن عقبة وعبد الله ابى سراح ومروان بن الحكم ومعاوية ابى سفيان ومن
يجرى مجراهم وانه صرف اموال بيت المال الى قارئه حتى نقل انه صرف الى اربعة نفر منهم اربعمائة الف درهم وانه جمى لنفسه
وقد قال النبى عليه السلام انه لا حمى الا لله ورسوله وعمر انما حمى لابل المسلمين الخارجين والنعم تنمو الصدقة والجزية والفيوء
للنفسه وانه احرق مصحف ابن مسعود وضربه حتى كسر ضلعين من اضلاعه وضرب عمارا حتى اصابه فتق وضرب ابا ذر
ونفاه الى الربذة وانه رد الحكم بن العاص وقد سمع رسول الله صلعم وانه اسقط العود عن عبد الله بن عمر وقد قتل الهرمزان
والجفنى الوليد بن عقبة وقد شرب الخمر وان الصحيح خلافه لم يصل ولم يدر لا يعد بدلا انه امام والجواب ان بعض هذه الامور
مما لا يقدح فى امامة كظهور الفسق والفتن ممن ولاه بعض الولاة اذ لا اطلاع له على السرائر وانما عليه الاحكام بالظاهر و
القول عند بعض العسس على معاوية كان على الشام فى زمن عمر رضى الله عنه ايضا والذنب ان ابا ذر لبس عباءة وتوسد فخذ
الحمار وذلك فى زمان امامة على رضى الله عنه وبعضها افراد مخص كصرف ذلك القدر من بيت المال الى قارئه واخذ الحمى لنفسه وضرب
العصا به الى الحد المذكور وبعضها اجتهادات مغفور فيها اذ رأى الامام حسبما يراه من المصلحة كالتأديب والتعزير ودون
الحد والبعض من الشبهات والتأويلات وبعضها كان ما دل النص عزم كرد الحكم بن العاص على ما روى انه ذكر ذلك لابى بكر
وعمر فما انكر شاهد واحد فلما آل الامر اليه حكم بعلمه واما حديث عدم قبول التوبة عند الغرغرة فلا يصح اسناده وترك دفنه من غير عذر فلو صح ذلك
كان ذنبا فيهم لا فيه ولكن لا نظن بالمهاجرين والانصار رضى الله عنهم عموما وبعلى بن ابى طالب رضه خصوصا ان يرضوا بمثل
مظلوم فى ديارهم ويتركوه ميتة فى جوارهم مستمرا سوءات اناه والليل ساجوا قاعا وقاعا لحول النهار ذاكرا وصابرا
ثم فى رسول الله عزم بانبيه وبشره بالجنة وباشى عليه وكيف يخذلونه وقد كان من زعمهم ولحول العرق نصرهم وعلموا سابقته فى
الاسلام وفاقته الى دار السلام لكنهم ما أذن لهم فى المجاورة ولم يرض ما حاولوا من المدافعة تحاما عن ارادة الدماء وقضاء
بسابق القضاء ومع ذلك لم يدع الحسن والحسين رضى الله عنهما فى الدفع عنه مقدورا حاشه مرض ابو بكر رضه مرضه الذى
توفى فيه فى جمادى الاخرى سنة ثلاث عشرة من الهجرة بعد ما استقضى من خلافته ستة اشهر او ستة اشهر فشا وقيل الصحيح.
وجعل الطلاء لعمر وقال لعثمان رضه اكتب بسم الله الرحمن الرحيم هذا ما عهد ابو بكر بن قحافة فى آخر عهده بالدنيا خارجا عنها
واول عهده بالاخرة داخلا فيها حيث يؤمن الكافر ويتقى الفاجر ويصدق الكاذب انى استخلفت عمر بن الخطاب فان
عدل فذلك ظنى به ورأيى فيه وان بدل وجار فلكل امرئ ما اكتسب والخير اردت ولا اعلم الغيب وسيعلم الذين ظلموا اى منقلب
ينقلبون وعرضت الصحيفة على جلة الصحابة فما يعرفوا الى فحواها وحرت على رضه فقال ما يعنى لمن فيها وان كان عمر قد عهدت له
الامامة بنص الامام الحق اجماع اهل الحل والعقد المهاجرين والانصار عام غير ستين وضعفا ما حاول العدل السياسة ونظم

نوعم لواسى الرياسة وتقوية الضعفاء وقهر الاعداء واستمالة الاولياء والاغوياء واعلاء لواء الاسلام وسعد الشرائع
والاحكام بحث صار ذلك كالاشال فى الامصار وطار كالامطار فى الاقطار واستشهد فى ذى الحجة سنة ثلث وعشرين
من الهجرة على ابى لؤلؤة غلام المغيرة من شعبة وهى علم الموت قال ابو احمد الحاكم عهد الامر من بعد الانبياء الذين يوحى اليهم
الله عز وجل وسوغهم راض سمى عليا وعثمان والزبير وطلحة وعبد الرحمن بن عوف وسعد بن ابى وقاص وجعل الخلافة شورى بينهم
واجمعوا بعده وفى عمر رض فقال الزبير قد جعلت امرى الى على وقال طلحة قد جعلت امرى الى عثمان وقال سعد جعلت امرى الى
عبد الرحمن بن عوف ثم جعلوا الاختيار الى عبد الرحمن فاخذ بيد على وقال له لعمرى على كتاب الله وسنة رسول الله وسيرة
الشيخين فقال على كل لا بسنة رسول الله فاجتهد برأيك ثم قال مثل ذلك لعثمان فاجابه الى ما دعاه وكذا على طلحة
مرات فاما ما اجاب الاول فانع عثمان وبايعه الناس ورضوا بامامته وقول على رضى الله عنه واجتهد برأيك ليس
خلافا منه فى امامة المفضول بل دعا الى انه لا يجوز للمجتهد تقليد مجتهد آخر بل عليه اتباع اجتهاد نفسه وكان من بيعة عثمان وعبد
الرحمن له كونه اذا كان للخلافة اعلم واجدر بوجوه المصالح ثم خرج على عثمان بعد اربع عشرة من خلافته رفاع وباش
من كل اوب وذال من خراعة لبس قميص احدى كبار النبى عليه واسبل ذيله ومن يتعمد مرادنا طالما عسس صلوه علما وعدوانا فى ذى
الحجة سنة ثمان وثلثين ولو اسبى العمل او الطريق لما ترك كان للنبى عليه بذلك من اهل الشورى من المشترين ما خذ ذلك الى جميع اللاوباش
فالاذ ذال من لا سابقة له فى الاسلام ولا علم شرعى من امور الدين ثم الجمع الكثير بعد قتله امام وصل صبية على رضى الله عنه
والتمسوا امنا العام ما والخلافة لكونه اولى الناس بذلك واضلهم فى ذلك الزمان فقبل بعد امتناع كثير وعدا فحولها وبايعه
جماعة منهم كزى بن ثابت وابى الهيثم بن التيهان ومحمد بن مسلم وعمار وابى موسى الاشعرى وعبد الله بن عباس وغيرهم وكذا طلحة
والزبير وقد بحث بيعتهما عن مكنة وكذا بايعه عبد الله بن عمر وسعد بن ابى وقاص ومحمد بن مسلمة الا انهم استفتوا عن القتال مع اهل
الجمل فما رووا فى هذا المعنى من الاحاديث فما اصدقت فما لها اسانيد واما اهل الجمل والصفين فقد دلت على احاديث
كثيرة منها الخلافة بعدى ثلثون سنة وهو عزم لعلى انك تقتل ان كثر الله ناصرك والناس معك وقد عزم لعمار بسكك الفئة الباغية
وقد قتل يوم صفين بحث رأيه على ذلك وكل المتكلمين من بدعى الاجماع على خلافة الاربعة الاجماع وما ثبت ان على ان الخلافة
بعثمان لو على رضه عنها وسوا اجماع على انه لولا عثمان وهى لعلى رضه فحين ترجح عثمان على الناس بالنقل عن على رضه بالاجماع قال
امام الحرمين لا كثرت عقول من يعول على الاجماع على امامة على رضه قال الامامة لم تجد لها ما جاءت النقل لامور الغير
واما الشيعة فى ان الامامة تنحصر فى الامام الحق بعد رسول الله صلعم على ثم الحسن ثم ابنه الحسين ثم ابنه على زين العابدين ثم ابنه
محمد الباقر ثم ابنه جعفر الصادق ثم ابنه موسى الكاظم ثم ابنه على الرضا ثم ابنه محمد الجواد ثم ابنه على الهادى ثم ابنه حسن العسكرى
ثم ابنه محمد القائم المنتظر المهدى رضوان الله عليهم اجمعين ويدعون انه ثبت بالتواتر نص كل من الباقين على من بعده وبرهان
على ذلك عزم انه قال للحسين رضى الله عنه ابنى هذا امام ابن امام اخو امام ابو ائمة تسعة تاسعهم قائمهم ومهديهم وهم كذلك فى
الامام العصمة والافضلية ولا وجد ان فى من سواهم والعامل بحث من هذه الروايات فى الموازاة الى الائمة الاثنى عشر من
السلف فى اسلافهم ولا رواية عن العترة الطاهرة فى توفى بنى الزواة والمجوس وانه كيف يأتى بن زيد بن على رضى الله عنه

ونساءنا ج

ثم جلالة قدره دعوى الطلاء وكيف لم تبلغ مدى المتواترات بعد مائة وبلغت احاد الروافض بعد سبعمائة ثم لسيان
فرق الشيعة في مبادئ الامامة اجلالا فاتنا الخ وذكر الامام في المحصل نبذا منها المبحث السادس كاد ذهب معظم اهل
السنة وكثير من الفرق الى ان نص الامام افضل من اجماع العصر الا اذا كان في بعضهم هرج وسجال الفتن احتجوا الى ان الافضلية
معلومة باجماع الستة الافضل ابو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي رض عنهم وقال البعض منهم الى ان افضل علي على عثمان والبعض الى التوقف
فيما بينهما قال الامام الحق من مسئلة اجماع امة المفضول لبعض على الفاضل لبعض ثالث مذهب الجمهور على افضل بعض الائمة على البعض
والاخبار الواردة في فضائلهم متعارضة لكن الغالب على الظن ان ابا بكر افضل ثم عمر ثم معارض الطعن في عثمان وعلي رضي الله
عنهم الخمس ودعت الشيعة وجمهور المعتزلة الى ان الافضل بعد رسول الله صلعم علي رضي الله عنه لنا لما ان جمهور علماء الملة وعلماء
الامة اطبقوا على كذب هذا النقل بهم فلو لم يتوفر على دلائل واماراته لما اطبقوا عليه وعلى بطلان الكتاب والسنة
والاثر والاماراتي اما الكتاب فقوله تع وسيجنبها الاتقى الذي يؤتي ماله يتزكى وما لاحد عندي من نعمة تجزى فالجمهور
على انه نزلت في ابي بكر رض الله والناس الاكرم بعضهم ان اكرمكم عند الله اتقاكم ولا تعني بالافضل الا الاكرم وليس المراد به
هنا رض الله لان الاتقى عنده تعالى هو المجتنب عن جميع المعاصي والسيئات والمبالغ من بعدي ابي بكر وعمر دخل في
الخطاب على رض الله فكون مأمورا بالاقتداء والائتمار الافضل في الاقتداء والاستمساك عند الشيعة وقوله عم لابي
بكر وعمر تمسكوا بعهدي اكمل اهل الجنة ما خلا النبيين والمرسلين وقوله عم في حق ابي بكر هم عمر وقوله عم ما طلعت شمس لقوم فيهم
ابو بكر الا بعد علم غيره وقوله عم لو كنت متخذا خليلا دون ربي لاتخذت ابا بكر خليلا لكن هو شريكي في ديني وصاحبي الاثير
او جنب له صحبتي في الغار وخلفتني في امتي وقوله عم وابى الله ورسوله والمؤمنون الا ابا بكر كذبي الناس وصدقني وآمن بي وزوجني ابنته وجهزنا
بماله وواساني بنفسه وجاهد معي بباعة الموف وقوله عم لابي الدرداء حين كان بينه وبين ابي بكر اتمشي امام من هو خير
منك والله ما طلعت الشمس ولا غربت بعد النبيين والمرسلين على احد افضل من ابي بكر وشل هذا الكلام وان كان
بالغا مرة نفي افضلية الغير لكن لما ساق الاحاديث المذكورة بعضها اقاد ان ابا بكر افضل من ابي الدرداء والسر في ذلك
ان الاول اذا قال كل اثنين هو ثالثهما فضل دون الثاني وعاد ابهى افضليته احد حاصلة افضليته الاخر وشل هذا محل الاكمال
المشهور على قوله عم ما طلعت شمس على رجل بعدي خير من عمر ما مر عمر لم يأت احد يوم القيمة بافضل مما جاء
به الا احد قال مثل ما قال او زاد عليه لانه في معنى ان من قال كمثل هذا لي افضل مما جاء به كل احد الا احدا قال مثل
ذلك او زاد عليه والاستثناء بقاء ما عدا المستثنى منه في الباقي وما الحصر من الاثبات في عمر وفي الخاص قلت لرسول الله صلعم اي
الناس احب اليك قال عائشة قلت من الرجال قال ابوها قلت ثم من قال ثم عمر فعد رجالا وقال النبي عم لو كان بعدي نبي لكان عمر وعن
عبد الله بن حنطب ان النبي عم رأى ابا بكر وعمر فقال هذان السمع والبصر والظاهر في الاثر في عمر كما سواه ورسول الله اصل
السمع بعد ابو بكر ثم عمر ثم عثمان وعن محمد بن الحنفية قلت لابي اي الناس خير بعد النبي قال ابو بكر قلت ثم من قال عمر وخشيت
ان اقول من قول عثمان قلت ثم انت قال ما انا الا رجل من المسلمين وعن علي رض خير الناس بعد النبيين ابو بكر ثم
ثم الله اعلم وعنه رضي الله عنه ما خص لنا ما نوصي ما اوصى رسول الله صلعم اوصى ولكن اراد الله بالناس خيرا جمعهم على

على خيرهم كما جمعهم بعد نبيهم على خيرهم واما الامارات فالتواتر في امام ابي بكر على اجماع الكل وتآلف القلوب وسائر العموم
وفي اصل الردة وبطلانه حزبه للوجب على الشرك اخلاء الروم عن الشام واطرافها وطرد فارس عن حدود العراق و
اتلاف الوان مع هرمز وسولهم ودورا موالهم واسطام اجوالهم وفي امام عمر رض من فتح جانب المشرق الى اقصى خراسان
وقطع دولة النجم وذل عرشهم الذي يضرب الناس الاركان ومن مرتب الامور ومعاملة الجمهور واقاعة العدل وعموم
الضعفاء وكف اغراضه عن متاع الدنيا وقناعاته وزهادته وعلاد عاته وشهواته اما وفي امام عثمان من فتح البلاد واعلاء الاسلام
واجماع الناس على مصحف واحد من كان من الفزع والسعي وكسر جيوش المسلمين والاعوان على نقرة الدين والنهاية في
بحر سنين وكونه ختنا للنبي عم على ابنتين والاستحياء من الملائكة وشرف قوله عم عثمان اخي ورضي في والحه وقوله عم الا
استحي ممن تستحي منه ملائكة الرحمن وقوله عم انه مدخل الجنة بغير حساب تمسك الشيعة العامة بافضلية علي عم
تمسكوا بالكتاب والسنة والمعقول اما الكتاب فقوله تع قل تعالوا ندع ابناءنا وابناءكم ونساءنا ونساءكم وانفسنا وانفسكم
الاية دعى بانفسنا علما رض وان كان صعبا لانه عم حين دعا وفد نجران الى المباهلة وسوالدعاء على الظالم من الهلاك
خرج ومعه الحسن والحسين وفاطمة وعلي رض وسولهم اذا دعوت فامنوا ولم يخرج معهن نبي عمه عرفنا علي رض ولا شك
ان من كان عمر له بمنزلة نفسه عم كان افضل وقوله تع قل لا اسألكم عليه اجرا الا المودة في القربى قال سعيد جبير لما نزلت هذه
الاية قالوا يا رسول الله من هولاء الذين تودهم قال علي وفاطمة وولداهما ولا شك ان من وجب محبته لكل من الكتاب كان
افضل وكذا اسبقيته للنبي عم بالعطف في كلام الله مع علي اسم الله وحرمثل مع التعبير عنه بصالح المؤمنين وذلك قوله تع
قال الله سوولاه وجبريل وصالح المؤمنين قولي عباس ان المراد به علي والمراد الستة قوله عم من اراد ان ينظر الى آدم
في علمه والى نوح سوله والى ابراهيم في خلقه والى موسى في سبيته والى عيسى في عبادته فلينظر الى علي بن طالب فلما خاف في
ان من ساوى سولاء الاشياء في هذه الكمالات كان افضل وقوله صلعم اقضاكم علي والاقضى علم والاكمل وقوله عم اللهم ائتني
باحب خلقك اليك ياكل معي من هذا الطير فجاء علي فاكل معه والاحب الى الله اكثر ثوابا وسوى الافضلية وكقوله صلعم انت
مني بمنزلة هرون من موسى الا انه لا نبي بعدي الا افضل من هرون وكقوله عم من كنت سولاه فعلي سولاه الحديث وقوله صلعم يوم خيبر لاعطين
هذه الراية غدا رجلا يحب الله على يده يفتح الله ورسوله وكرا الله ورسوله فلما اصبح الناس غدوا الى رسول الله صلعم كلهم يرجون
ان يعطاها فقال اين علي بن ابي طالب فقالوا هو يا رسول الله يشتكي عينيه قال فارسلوا اليه فاتي به فبصق رسول الله صلعم في عينيه
فبرا حتى كان لم يكن بهما وجع فاعطاه الراية وقوله صلعم انا دار الحكمة وعلي بابها وقوله صلعم لعلي انت مني بمنزلة هرون من موسى
حتى آخر ما سبق ان الله امر اصحابه فجاءوا على بعدهم يدمع عينيه فقال اخيت بين اصحابك ولم تواخ بيني بين احد وقوله لبنائه عم على
على عمر وبن عبدود افضل من عمل امتي الى يوم القيمة وقوله عم لعلي انت مني في الدنيا والاخرة وانت غدا في الجنة من احبك وحبني وحبني
حبيب الله ومن ابغضك وابغضني وبغضني بغض الله قال ولي ان ابغضك بعدي وامامة المعصوم فوائد اعلم الهي بقوله
حديث وذكائه وشرف ملائمته للنبي عم واستفادته منه وقوله عم لعلي عم من يرثني قوله ج وتسمعها اذني واعيه اللهم اجعلها
اذني علي قال علي فما نسيت بعد ذلك شيئا وقال علي لنبي رسول الله انك تأتيني من العلم ما يسعني ان اكل باب الفتيا بين يديك

شاهدوا على ما ذكرنا اعلم لكن في الروس الساذجة ولا فما من الغرة الظاهرة بل ثناؤهم على علماء الصحابة وعلماء السنة
والمحاجة والمهدص من علماء الدين مشهور في خطبهم ورسائلهم واشعارهم ومدايحهم مذكور والله الهادي ويوقف على
ما سنوقف اراءة المحسوس من علماء الدين على ان البحث عن احوال الصحابة وما جرى بينهم من المواقعة والحال ليس من العقايد
الدينية والقواعد الكلامية وليس سعي في الدين بل عا يفضل بالتعصب الا ايهم ذكروا بندا مما ذكر للامرين احدهما حصول الامن
السليمة عن التدنس بالعقايد الردية التي توجبها حكايات بعض الروافض وروايا تهم وثانيهما ابداء بعض الاحكام
المبهمة في بات البغاة علما الفليس في ذكر نصوص موجبة لها وابعدا قال لو عرف به لولا على لم يكن يعرف السيرة
في الخوارج وكان الذي عرض عليه معلوم بتلك الاحكام لا علم من لعضها ما لحاجة اليها وعليها غيره ايضا لكنهم لم يحتاجوا
الى البيان والتبليغ لعارا وامن معاملة على وفقها من غير تعسر فسعول ما ما يوقف على رضي الله عنه في سعة اي كبر فحمل على انه لما ما
من الحاجة به والحزن لتقدد رسول الله لم يسرع للنظر والاجتهاد فيما نظر وظهر له الحق وحمل فعاد حمل فعل الحاجة واما توقفه
عن نصره عثمان رضي الله عنه فلانه رضي الله عنه لم يأذن في ذلك وكان يحامي عن الحرب واراه الدماء حتى قال من
وضع السلاح من غلماني فهو حر وبمثل ذلك فعد دفع عنه الحسنان ولم يمنع وكان ما كان ولم يكن رضي الله عنه راضيا بذلك
واعانة عليه ولعدا قال والله ما قتلت عثمان ولا امرت علية ويوقف في قول البيعة اعظاما لقتل عثمان رضي الله عنه
والكفار او كد الحلف والوزر الا ان من حضر من وجوه المهاجرين والانصار اقتصوا عليه وناشدوا الله في حفظ بيعة الامة
وصيانة دار الهجرة اذ فعل عثمان رضي الله عنه وا الاستيلاء على المدينة والفتك باهلها وكانوا اهملوا لاساءتهم
في الاسلام ولا علم ما هو الدين ولا صحبة مع الرسول فعل السعة ويوقف عن قصاص قتلة عثمان اما لشوكتهم وكثرتهم وتهم
وجرهم ما خروج على من بايعوه فاقتصى الحال الصاحب ما ضرا الامر على اثارة الفتنة واما لانه رأى انهم بغاة لما لهم
من الشوكة الظاهرة والعاذل الفاسد حتى يكلوا دعوا عا انكروا عليه من الامور وان ابغاء على اداء العباد لا اسقط العسر
لا واحد عا سبق من الاقوال والوجوه وسعك في ما نهم على ما سورا ي بعض المجتهدين واختاع يعني ان امتناع
جماعة من الصحابة رضي الله عنهم كسعد بن ابي وقاص وسعد بن حمزة واسامة بن زيد وعبد الله بن عمر وغيرهم عن نصرة علي رضي الله عنه والخروج
معه الى الحروب لم يكن عن نزاع منهم في امامته ولا غير اباء عما وجب عليهم من طاعته بل لما ذكره تركهم واختارهم من غير
الزام على الخروج الى الحروب فاختاروا ذلك بناء على حادث ووهما على ما قال محمد بن سلمة ان رسول الله صلى الله
عليه وسلم عهد الى اذا وقعت الفتنة ان اكسر سيفي واتخذ مكانه سيفا من خشب وروى سعد بن ابي وقاص انه قال سمعت
رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول ستكون بعدي فتنة القاعد فيها خير من القائم والقائم فيها خير من الماشي والماشي فيها خير من الساعي فقال صلى
رجل ارايت ان دخل علي بيتي وبسط يده الي ليقتلني قال كن كابن آدم يعني هابيل فان من قتل ظلما فهو شهيد
وقال صلى الله عليه وسلم ان الله يحب الاخفياء الاتقياء فمن لم يكن امام فلم يأتموا بالمعتدي على الحروب ومن لم يحمل فاعل على ما
يثبت فوق من السلم على ما قال النبي صلى الله عليه وسلم اتك بقاتل الكافر والمارق والفاسق والقاتلون هم الذين يكفوا احمد
والبيعة وخرجوا الى البصرة ومعهم طلحة والزبير وقاتلوا علي رضي الله عنه بعسكر مقدمهم عايشة رضي الله عنها في سوق على جمل اخذ
لها هودج من سور فسمي تلك حرب الجمل والمارقون هم الذين مرقوا الدين طاعة علي رضي الله عنه وما بايعوه في حرب اهل

اهل الشام زعما منهم انه كوحشي رضي بالتحكيم وذلك لما طالب معاوية على معاوية بصفين واشتد وا على الوقاص
على تحكيم ابي موسى الاشعري وعمرو بن العاص في امر الخلافة وعلى رضي بما مر بانه فاجتمع الخوارج على عبد الله بن وهب الراسبي وساروا
الى النهروان وساروا اليهم علي رضي الله عنه بعسكره وكسرهم وقتل اكثرهم وذلك في سنة ثمان الخوارج وحرب النهروان والقاعدون
معاوية واعانه الذين اجتمعوا عليه رضي الله عنه وعدلوا عن علي الى الذي بايعوه على رضي الله عنه والدخول تحت طاعته وسماه الى اهل
على قتل عثمان رضي الله عنه حيث ترك معاونته وقتل قتلته وبطانته فاجتمع النوعان بصفين ومن قرب من قرى الروم على غلق
من الثوات ودامت الحرب بينهم شهورا فسمي ذلك حرب صفين والذي اتفق عليه اهل الحق ان المصيب في جميع ذلك علي
لما ثبت من امامته بين اهل الحل والعقد وظهر من مبادرت ما بايعه وقتل الخلق سماه معاوية وغيره وكان من الاخبار وكون
الحق معه وما وقع عليه الاتفاق حتى من البغاة واما الى ان افضل اهل زمانه واما لا احق بالامامة منه والى الفئة التي تقاتلهم
الحق شبهة من ترك القصاص من قتلة عثمان رضي الله عنه ولعوا قتلة لعارا رضي الله عنه بتملك الفئة الباغية وقد قتل يوم صفين على ما اهل
الشام ولعوا على رضي الله عنه اخوانا بغوا علينا وليسوا كفارا ولا فسقة ولا ظلمة لما لهم من السابقة وان كان ما ظلما فانه الامر الهم جاهدوا
في الاجتهاد وذلك لا يوجب التفسيق فضلا عن التكفير ولهذا منع علي رضي الله عنه اصحابه من اهل الشام وقال اخواننا بغوا علينا كيف
وقد صح ندم طلحة والزبير وانصراف الزبير عن الحرب وانشهر ندم عايشة رضي الله عنها والمحققون من اصحابنا على ان حرب الجمل كانت زلة من غير قصد
من الوسمن بل كانت بهيجا من قتل عثمان رضي الله عنه حيث صاروا وسمن واختلفوا اما العسكرين واقاموا الحرب فرأى العصاص وقصد عايشة
لم يكن الا اصلاح الطاعة وتسكين الفتنة فوقعت الحرب وما دست السبعة من اصحابنا على رضي الله عنه كفرة ومحاربين على رضي الله عنه فسقة تمسكا
بعموم حربكم على جزى وبان الطاعة واجبة وبركي الواجب فسق في اخبار آتهم وبما انهم حيث لم يفرقوا بين ما يكون سايغا وبين واجتهاد
وما لا يكون نعم لو قلنا بكفر الخوارج ساغ على تكفيرهم علينا نهم سعد كنت كثير العوام فمن فصل الكلام فان علما افضل واعلم وفي باب
الاجتهاد اكمل لكن من ان لكم ان اجتهاده في موضع وحكمه بعدم القصاص على الباغي او ما شيرا الى روال المنعة صوابا اجتهاد الفاعل
بالوجوب خطاء لبعد ما علتهم وسهل هذا الامر اذا خرج جماعة على الامام وطلبوا منه الاقصاص ممن قتل مسلما ما لم يشعل
فتنا لبس فيها كحالهم في الاجتهاد عايد الى حكم المسئلة بعد ما الى الاعتقاد هم ان يعرف العلة باعيانهم ويعدل على الاقصاص
منهم كيف وقد كانت عشرة الاف من الرجال يلبسون السلاح ويبادرون انا كنا قتلة عثمان وبعد اظهر فساد ما دست السبع
عمرو بن عبسة وواصل بن عطاء من ان المصيب احدى الطائفتين والمخطئ على التعيين وكذا ما دست البعض من ان كلتا الطائفتين
على الصواب شاء على قوله بان كل مجتهد وذلك لان اطلاق اما يوهما اذا كان كل منهما مجتهدا في الدين على الشرايط
المذكورة في الاجتهاد لا في كل من تحمل شبهة واسم وبأول تاويلا فاسدا وبعد ما دست بعض الكشرة الى ان اول من بغى
في الاسلام معاوية لان قتلة عثمان لم يكونوا بغاة قبل قتله وبغاة لعدم الاعتداد بشبههم ولانهم بعد كشف الشبهة اصروا
اصرارا واستكبروا استكبارا في حرب عارح الاعراب لان الحكم من نصب الامام ومن ائتلف العلوج واجتماع
الكلمة لما حصل بالعمال فقد حصل بالحكم بسنا وقد شرط ان حكم الحكمان بكتاب الله وسنة رسول الله وانضاف ورد النص
في اصطلاح الزوجين بان يبعثوا حكمي من اهله وحكما من اهلها وغاية منشبههم ان الدين اوجب العمال بقوله تع

فعادوا الى بغى حتى تفئ الى امر الله فلا طور العدول عنه الى الحكم والحرات بعد تسليم الامر للغور او كون الغاء اجراء التعقيب انما
اغاد وجب العمال بعد اباء البغاة الاصلاح وهذا اصلاح فلا تعدل عنه الى القتال مالم تتعذر فان قيل مرغبون ان الوشعة في
الصحابة بالطعن واللعن والتفسيق والتضليل بدعة وضلالة وخروج عن مذهب اهل الحق والصحابة انفسهم كانوا يعاملون سائر
ويعاملون باللسان ماكره وذلك دليل معاملتهم وفي مشاتمتهم في الكلام كانت محرمة ونسبه الى الخطاء وتتربص على قلة
التاويل وقصد الى الرجوع الى الحق ومعاتبتهم كانت لدفع العار والعود الى الالفة والاجماع بعد ما لم يكن شيء من ذلك بالجملة
فلم يعصوا الا الله والصلاح في الدين واما اليوم فلا معنى لبسط اللسان فيهم الا التهاون بتقلل الدين والباذلين انفسهم واموالهم
في نصرة الحق من اجمعين بصحبته خير البشر ومجته واما بعد فمع تعين ان وقوع من الصحابة من المحاربات والمشاجرات على الوجه
المسطور في كتب التواريخ والمذكور على السنة الثقات مما لا مرية في ظاهره على ان بعضهم قد جاءت محبوبا الى الحق وسلم عن الظلم والفسق
وكان الباعث له الحقد والعناد والحسد واللداد وطلب الملك والرياسة والميل الى اللذات والشهوات اذ ليس كل
صحابي معصوما وكل من لقي النبي عليه السلام ناظر موسوما الا ان العلماء محسن ظنهم بالصحابة رضي الله عنهم وملوا
ما وقع منهم على وجوه محمولة على محامل حسنة والتفسيق صونا لعدالة المسلمين عن الجرح والضلالة في حق كبار الصحابة سيما
المهاجرين منهم والانصار والمبشرين بالجنة في دار القرار واما ما جرى بعضهم من الظلم على اهل بيت النبي عليه السلام فمن المشهور
بحيث لا يحتاج الى اقامة دليل الشاهد بحيث لا يشتبه على الاغبياء فضلا عن الاذكياء شهيد به الجماد والبجاء وسكت له الارض والسماء وبهذا
مذهب الحال وسنة الصحو وسنة سوء عمل على كل الشهور ومرة الدهور فلعنة الله على من باشر فرضي وسعى ولعذاب الاخرة اشد وابقى
فان قيل فمن علماء المذاهب من لم يجوز اللعن على يزيد مع علمهم بما يسبى بل يربو على كفر وفسق يزيد فلما يجاب على ان يزيد فسق
الا على فالا على ما سوى الزوائف على ما روى في ذيلهم وجرى في اذيالهم ترى المتعصبين يأمرون الحاء العوام بالكلمة
بحيث الاصغاء ولا عهاد بحيث لا تزل الاقدام عن السواء ولا يفضل الانعام بالاسواء والا لمن يخص علما بجود ولا السخاء وكيف
لا يمنع عليهما الاعان وهذا اسوأ سرا مما عمل عن السلف من المبالغة في مخاطبة اهل الضلال وسنة طريق المؤمن ان يجازي الغواة في
المقال مع علمهم بحسن الحال وجليه الضلال وقد اكشف لهما وكيف صار عوقبت الاحوال واشرابت الاموال وهتك الاستتار
والمشتكى الى عالم الغيب والشهادة الكبير المتعال حاء ما يجيء باب الامارة كخروج المهدي ونزول عيسى عليه السلام وما من
اشراط الساعة وقد وردت في هذا الباب اخبار صحاح وان كانت احادا وشبهة ان يكون حديث خروج الدجال متواتر المعنى
اما خروج المهدي فعن ابن عباس انه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يعذب الله نبيا حتى يملك الاوب رجل من اهل بيتي يواطئ اسمي
وعن ابن سلمة سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول المهدي من عترتي من ولد فاطمة وعن ابي سعيد الخدري قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم المهدي من اهل
الجبهة اقنى الانف يملأ الارض قسطا وعدلا كما ملئت جورا وظلما يملك سبع سنين وعنه رضي قال ذكر رسول الله صلى الله عليه وسلم
بلاء يصيب هذه الامة حتى لا يجد الرجل ملجأ يلجأ اليه من الظلم فيبعث الله رجلا من عترتي من اهل بيتي فيملأ به الارض قسطا
وعدلا كما ملئت جورا وظلما ويرضى عنه ساكن السماء والى ارض عادل من ولد فاطمة يجمع الله له كلمة امة محمد صلى الله عليه وسلم ويبعثه نعره لدينه وذب
الامامية من الشيعة الى انه محمد بن الحسن العسكري اختفى عن الناس خوفا من الاعداء ولا استحالة في طول عمره كنوح ولعمان خضر

عليهم السلام وانكر ذلك بسائر الفرق لانه ادعاء امر مستبعد جدا اذ لم يعهد في هذه الامة مثل هذه الاعمال من غير دليل عليه
ولا امارة ولا اشارة من النبي صلى الله عليه وسلم ولان احياء امام هذا القدر من الامام حيث لا يذكره الا الاسم بعيد جدا ولان بعثه مع هذا
الاختفاء عبث اذ المقصود من الامامة اقامة الشريعة وضبط النظام ودفع الجور وذلك لا يحصل مع الاختفاء فكان معنى ان يكون ظاهرا لا يظهر
دعوى الامامة كسائر الائمة من اهل البيت ليستظهر به الاولياء ويدفع به الناس والا فلا فائدة في الامامة مالم تظهر سواء كان
للقطع فانه مسارع الى الانقياد له والاجماع معه السهل والعبيد فضلا عن الرجال الابطال واما نزول عيسى عليه السلام فمعنى نزوله
الله صلى الله عليه وسلم انه قال والذي نفسي بيده لو سكن ان ينزل فيكم ابن مريم حكما عدلا فيكسر الصليب ويقتل الخنزير الحديث وقال صلى الله عليه وسلم كيف
انتم اذا نزل ابن مريم وامامكم منكم ثم لم يرد في حاله مع امام الزمان حديث صحيح سوى ما روى انه قال صلى الله عليه وسلم لا تزال طائفة من امتي
يقاتلون على الحق ظاهرين الى يوم القيامة قال فينزل عيسى بن مريم فيقول اميرهم تعال صل لنا فيقول لا ان بعضكم على بعض امراء تكرمة الله
هذه الامة فما معنى ان عيسى عليه السلام تقتدي بالمهدي وما الحكمة في شيء لا يستقل له فلا يشتغل بتحويل علة بعد صوابه كان حق من اطاع
المسيح عليه السلام ان لا يميل عنه الى غيره فلا محالة يكون الاصل هو الامام اذ غاية علماء الامة التشبيه بما سواه بني اسرائيل واما قوله صلى الله عليه وسلم مهديكم
الا عيسى بن مريم فلا سواد لمن حمل على العدم اذ لا دين بهذا المعنى في شيء على ما يعلم من الاحاديث الصحاح في حديث طويل في
الملاحم انه يخرج الدجال بالشام فبينما المسلمون يعدون للقتال يسوون الصفوف اذا اقيمت الصلوة ينزل عيسى بن مريم عليه السلام فتقدمهم
فاذا رآه عدو الله ذاب كما يذوب الملح في الماء فلو تركه لذاب حتى يهلك ولكن يقتله الله بيده فيريهم دمه في حربته وفي
هذا دليل على ان عيسى لم يقم المسلمين في تلك الصلوة وقال صلى الله عليه وسلم ما بين خلق آدم الى قيام الساعة امر اكبر من الدجال وقال صلى الله عليه وسلم ما من نبي
الا انذر قومه الاعور الكذاب ساكم هذا وفصل كثيرا مما جرى له وقال صلى الله عليه وسلم ينزل عيسى بن مريم عند المنارة البيضاء في شرقي
دمشق بطبريه حتى يدركه بباب لد فيقتله وقال صلى الله عليه وسلم الدجال يخرج من ارض المشرق يقال لها خراسان يتبعه اقوام كان وجوههم المجان المطرقة
وقال لم يبعث الله نبيا الا حذر امته الدجال ما من نبي الا وقد حذر امته الدجال ونزيد ان يكون المراد به امته الذين على قال يتبع الدجال
من يهود اصبهان سبعون الفا عليهم الطيالسة وقال صلى الله عليه وسلم من ادركه منكم فليقرأ عليه فواتح سورة الكهف فانها جواركم
من فتنته وقال صلى الله عليه وسلم من سمع بالدجال فليبتعد عنه والله ان الرجل ليأتيه وهو يحسب انه مؤمن فيتبعه مما يبعث من الشبهات
وغير ذلك من اشراط الساعة عن حذيفة بن اسيد الغفاري قال اطلع النبي علينا ونحن نتذاكر فقال ما تذكرون قالوا
نذكر الساعة قال انها لن تقوم حتى تروا قبلها عشر آيات فذكر الدجال والدخان والدابة وطلوع الشمس من مغربها ونزول
عيسى بن مريم وما جوج ومأجوج وثلثة خسوف خسف بالمشرق وخسف بالمغرب وخسف بجزيرة العرب والغرق وذلك
اول يخرج من اليمن يطرد الناس الى محشرهم وقال صلى الله عليه وسلم ان اول الايات خروجا طلوع الشمس من مغربها وخروج الدابة على
الناس ضحى وعن ابي ذر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم حين غربت الشمس اتدري اين تذهب هذه قلت الله ورسوله اعلم قال تذهب
حتى تسجد تحت العرش فتستأذن فيؤذن لها وتوشك ان تسجد فلا تقبل منها وتستأذن فلا يؤذن لها يقال لها ارجعي
من حيث جئت فتطلع من مغربها وذلك قوله والشمس تجري لمستقر لها قال مستقرها تحت العرش وقال من اشراط
ان يرفع العلم ويكثر الجهل ويكثر شرب الخمر ويقل الرجال ويكثر النساء حتى يكون لخمسين امرأة القيم الواحد وقال

صلوا اذا ضعت الامانة فانتظر الساعة وقال صلعم اول اشراط الساعة نار تخرج من قعر عدن تسوق الناس الى المحشر وقال صلعم لا تقوم الساعة حتى تخرج نار من ارض الحجاز تضئ اعناق الابل ببصرى الشام وقال صلعم لا تقوم الساعة حتى تتقارب الزمان فتكون السنة كالشهر والشهر كالجمعة والجمعة كاليوم وتكون اليوم كالساعة وتكون الساعة كالضرمة بالنار وقال صلعم لا تقوم الساعة الا على شرار الخلق وفي حديث لغير لا تقوم الساعة حتى لا يقال في الارض الله الله وذكر صلعم في حديث لغير من علامات الساعة ان تظهر الاصوات في المساجد وان يسود القبيلة فاسقهم وان يكون في قوم اردلهم وان يكرم الرجل مخافة شره وما يحلف الا حادث في هذه الامة كثيرة رووها العدول الثقات وصححها المحدثون الاثبات ولا عبرة بحملها على ظواهرها عند اهل الشريعة لان المعاني المذكورة امور ممكنة عقلا وقعت العلامة ان طلوع الشمس من مغربها مما يجب بادئ ما يعكس الامور ويجريها على غير ما ينبغي واول بعض العلماء النار الخارجة من الحجاز بالعلم و المداد سماها النور المجازي والنار الحاشرة بقلة الاتراك وخروج الدجال بظهور الشر والفساد ونزول عيسى عم بالدواء ذلك في بدء الخير والصلاح وتقارب الزمان بقلة الخير والبركة وذهاب فاضل الامام والاوفاء لكثرة الغفلة و الاشتغال بامر الدنيا ولذاتها او بحادث الفتن العظام الشاغلة لعلو الايام عما مضى عليهم من الليالي والايام واما يأجوج ومأجوج فعسل من ولد يافث بن نوح عم وعسل جمع كثير من اولاد ادم عم اضعاف عساكر بني ادم لانه لا يموت الرجل منهم حتى ينظر الى الف ذكر صلبه كلهم السلاح فمنهم من يسوي عامة الطول خمسون ذراعا وفضل مائة وعشرون منهم من طوله وعرضه كذلك ومنهم من يسوي عامة القصر كانوا يخرجون الى قوم صالحين فيهم فيحاصرونهم وضرعهم وضرعهم يعلوهم فحول ذوات قرون سدادهم فيحلبون كل يوم اسد حلبة اذا كانوا يرون شعاع الشمس قال الذي عليهم ارجعوا فتحلبون غدا فيعيده الله كما كان حتى اذا بلغت مدتهم خرجوا حتى اذا كانوا يرون شعاع الشمس قال الذي عليهم ارجعوا فتحلبون ان شاء الله فيعودون وهو كهيئة فتحلبونه ويخرج قومهم بالشام وساقتهم بخراسان فيشربون الماء ويحصن الناس منهم حصونهم ولا يعدون على اناء كله الا شربه ولا على الماء الا مدته وليس احد من الناس غير رسل الله عليهم نعفا في اقفائهم فيهلكون جميعا فرسل طيرا شتى فيحملهم والبحر فترسل عطرا فتغسل الارض فتخرجهم تكون بعد خروج الدجال وقتل عيسى عم اياه قال قتل بعض هذه الاحاديث شيوخنا الا في اخر الزمان شرا على قتل الخير وقد قال اضرع من مثل امي عند الموت الذي لا ندري ولد خير ام آخره فلما اشتد الطاعة الى لا شك فيها في شرار الورى السابعة اما في عند قرب الساعة وهي انقرض من الكلمتا وكاد على ما روى في الحديث ان تكلم عيسى بن مريم في الناس بعد قتل الدجال سبع سنين بين اثنين عداوة ثم يرسل الله مع ربي" بازرة من قبل الشام فلا يبقى على وجه الارض احد في قلبه مثقال ذرة من خير او ايمان الا قبضته فتبقى شرار الناس في خفة الطير واحلام السباع لا يعرفون معروفا ولا ينكرون منكرا فيتمثل لهم الشيطان بعبادة الاوثان وهم في ذلك دار رزقهم عيشهم ثم يصيح في الصور وهذا ما قال صلعم لا تقوم الساعة على احد يقول الله الله واما في اخر الزمان عند كون الامة في الحلة على الطاعة والايمان فلا سعد كوبهم خيرا عند الله واكثر ثوابا ما عتبار اتقانهم وايمانهم مع الغيبة عن مشاهدة نزول الوحي وظهور المعجزات وبسوط الخيرات والبركات وما عتبار شاهدهم على الايمان والطاعات والعلوم والمعارف

٢٤١

والمعارف وارشاد الطوائف مع فساد الزمان وشيوع المنكرات وكساد الفضائل ورواج الفضائل واستيلاء اهل الجهل والعناد واشتد الفساد وهذا الاخبار في خير القرون الاول ومن بلغهم ما عساه كثرة الطاعات وصفاء العقايد وطول الحيات وقرب العهد بالنبي عم واصحابه وتحو ذلك على ما قال النبي عم خير القرون القرن الذين انا فيهم ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ثم تنشو الكذب قال صلعم في احاديث قرب الساعة ما تشوبا بانا نوم قرننا نوم اصله انا والساعة كهاتين يعني السبابة والوسطى بل على انها قد يكون فصل مائة سنة كقوله عم تسألوني عن الساعة وانما علمها عند الله واقسم بالله ما على الارض من نفس منفوسة اليوم يأتي عليها مائة سنة وكقوله صلعم لا يأتي مائة سنة وعلى الارض نفس منفوسة اليوم وما يخ قد شارف ثمانمائة سنة ولم نظفر بشيء من تلك العلامات قلنا المراد ان قرب ما مضى من الساعة من مستقبل الزمان بالاضافة الى ما بقي كقوت ما بين الاصبعين او لفضل الوسطى على السبابة وحدث مائة سنة اما نبوي او اتفاقي الصوفي المشار اليها بقوله عم من مات فقد قامت قيامته وقيل جمع من الاعراب سألوه عن الساعة وقد اشار الى اصغر سنهم ان يعش هذا الا يدركه الهدم حتى يموت عليكم ما عنتكم انما الكلام في العامة الكبرى التي من حشر الكل وسوقهم الى المحشر على ان الحديث ليس على عمومه لبقاء الخضر وعيسى عليهما السلام احياء على ما دست به العظماء من العلماء من ان ارواحهم الاسماء في حرة

الاحياء الخضر والياس في الارض عيسى وادريس
في السماء عليهما الصلوة والسلام
والله رب العالمين و
صلى الله على سيدنا
محمد وآله
لعمير
٩

قوله تتبدل بركات سها ومبايناتها الا توقف فيه بل الشبه فيها هو التبعية للصور الكلية وانتزاعها واعلم انه اذا استعملت
النفس الباحثة وادركت افراد الانسان من زيد وعمرو وغيرهما وافراد الفرس من هذا وذاك وغيرهما مثلا تنبهت لنطق زيد وعمرو
مثلا اى لهذين النطقين الجزئيين وكذا تنبهت لصهولة هذا الفرس وذاك الفرس مثلا والمشارك فيه الاول هو النطق الكلى
وذاك الصهولة الكلية ومابه المباينة الاول هو الخصوصيات المنضمة الى النطق الموجبة لتعدد افراد الانسان وذاك الى
هو الخصوصيات المنضمة الى الصهولة الموجبة لتعدد افراد الفرس ومابه المشاركة بين افراد النوعين هو الحيوان والجسم وغيرهما
ومابه المباينة هو الامران الكليان اعنى النطق والصهولة ومعنى تنبه النفس لمابه المشاركة والمباينة تنبتهها لهما على الوجه
الجزئى ومعنى انتزاع الصورة التى هى صورة النطق الكلى والصهولة الكلية وصورة الحيوان والجسم وغيرها من الامور الكلية
المشتركة بين الافراد ان يجردها عن الخصوصيات المنضمة اليها الموجبة لتعددها ويحكم بعض تلك الصور على البعض كما يحكم بنسبة الحيوان او الجسم الى الناطق والصاهل بطريق الايجاب وبسلبها كما يحكم بنسبة الصاهل الى الناطق
وبالعكس بطريق السلب

من حاشيته هو الناصح
على سيد مواقف ى
عفى عنه آغا بيط الحنفى

فائدة في تلك الحاشية

Süleymaniye Kütüphanesi
Fatih
3109