٢٢٧٧

الذخایر فی شرح جواهر الکلام - عضدالدین الایجی

شارح: محمد بن محمود (شمس الدین)

تالیف: 755 سرخان

کتابت خانجه سنه ۱۰۰۰

٢١٩٧

١٨٦

٤١٩٦

T. C.
İSTANBUL
Fatih Kütüphanesi
SAYI

روي عن انس ابن مالك رضي الله عنه قال رسول الله صلى الله
وسلم ان الله تعالى لما ناجاه موسى ابن عمران اوحى اليه اني
اعطيت لامة محمد اربعة احرف ولهم فضل عظيم فالاول
من قال الفا فكأنما قرا التوراة والثاني من قال ميما فكأنما
قرا الانجيل والثالث من قال يا فقد قرا الزبور والرابع من
قال نونا فكأنما قرا الفرقان فالف من التوراة والميم من الا
نجيل والياء من الزبور والنون من الفرقان فالالف فوق
مكتوب على ركن العرش والميم فهو مكتوب على
الكرسي والياء فهو مكتوب على ركن الماء

تتمة عيسى

الذخائر شرح الجواهر

لتلميذ المولف محمد بن محمود عرف بشمس البيرزي

Süleymaniye Kütüphanesi
Ki Fatih
Yer
Eldi Kayıt 3197
K. 3296

روعن انس بن مالك رضي الله عنه
قال قال رسول الله صلي الله عليه وسلم
ان الله تعالي لما اتاه موسي بن عمران ادمي
اليه اني اعطيت لامة محمد اربعة احرف و
لكم فضل عظيم فالاول من قال الفافكانما قرا
التوراة والثاني من قال لبيما فكانما

بسم الله الرحمن الرحيم

بسم الله الرحمن الرحيم

بسم الله الرحمن الرحيم

الرحمن الرحيم

بسم الله الرحمن الرحيم رب يسر يا كريم

الحمد لله الذي شرف بني آدم بالتفكر في المبدعات وأهلهم للنظر في اصول الدين ودقايق المكونات ونبههم بلباس التقوى العقليه المميزة لهم من سايد الموجودات ثم امرهم بالتفكر في خلق الارض والسموات وتحذيق العقل وتوجيهه نحو دقايق المعقولات والصلوة على خير بريته وخليفته في خليقته محمد المبعوث بالآيات والبينات وعلى آله وصحبه المخصوصين بالفضايل والكرامات اما بعد فاعلم ايها الحريص على طلب العلوم والفضايل وتحصيل الحقايق وتبيين الدقايق المستكشف عما وراء حجب الاشكال نحو التريح المستنيف من المبدا، الفياض ما هو بحث قاطع الخفاء مخفيه ان اهم ما يشغل خاطب الفكر الصايب ميزان القريحة لاطهار واعز ما صرف فيه الايام والليالي لاقتراف نكتة والكتاب دريه وتلقي الشراشر على الوقوف على اسراره ونكاته هي العلوم العقليه الموثوق بالبراهين الساطعة والحجج القاطعة وعلم اصول الدين من بينها كالنفس من الكلمة والروح من الدهم والواسطة من العقد فيه اشارات الى كنوز التحقيق وتذنيبات الى رموز التدقيق لاوجب الشفاء العليل الابد دل مطالبه ولا انجاه لغلل الغليل الا بزلال مائه ولا مخرج للواقع في مطارحات التقليد وظلمات التعسف الا بتوسط انواره والوقوف على عاد لابل وبراهينه هو الذي فيه التنبيهات الى الفوايد اللطيفة والفوايد الشفية واللويحات الى الاسرار الالهيه التي لا يسمح بها بعلم من العلوم والفنون ولا ياتي بقرينه المزيد والمتون ولا مرية ان تمر العلما الزاهر

ادبانهم

ادبانهم لا كتابه ومعرفته ويفرطون في اطراءه ومدحته حتى ان جمعا لا يسلم الذي لم يطفر بمثل انفلاق الدوار ولا تدرك عين الانسان قرينه من ادبار الليل واقبال النهار قال اصول الدين راس العلوم الشرعيه ورييسها تتعلم عين فرض بل فرض عين وقال بعض من العلما، العظام اصول الدين هو النفع الاكبر وان كنت في الازمنه السالفة والدهور والاعصار الماضيه مشعوفا بتلخيص مقاصده وايضاح مبانيه ومطالبه وحل اقفاله بمفتاح النظر ومحلا له مقبلا الى الفحص عن اشاره والبحث عن اسراره متوجها غايته التوجه الى حل مشكلاته والعوص على ذخاير معضلاته فطالعت اكثر ما صنف فيه من الكتب المعتبره التي تهتم العلما، بالبحث عن خفاياها والفحص عن دقايقها وبعزم الحذاق وكعوب الجهابذ في قطع قرانها وكزم المهمة بالجلوس على متون العذافره وشيتها فوجدت اكثر مطولات هذا الفن مملا ومختصراته مخلا منهم من قنع بالاقناع غير سالك لطريق المحققين بل قانعا بمجرد الطواهر من غير سبر ما هو الحق المبين ومنهم من غرضه نقل المذاهب والاقوال وتكثير الجواب والسوال غير قادر على اقتراع ابكار المعاني وسلب القناع عن وجوهها ومشاهدة جمال العرايس ونظر النقاب عن مناظرها الا الجبر المحقق والبحر المدقق شيخي واستادي مقدم اصحاب التدقيق برهان ارباب التحقيق الجامع بين المعقول والمنقول المويد بالفروع والاصول اقضى القضاه واحكام اسوة افاضل الانام عضد الملة والدنيا والدين حجة الاسلام ومحيي المسلمين ركن الملة والدين محمود الايجي سقاهما الله شايب رضوانه وسقاهما حلال غفرانه نحن ابنى واله فانه صنف كتاب

المواقف الذى هو الآية الناصعة فى بحر المقاصد والعلم المستقل للفوز
بالمآرب ثم اختصرته مختصرا مفرغا فى غاية الحسن والكمال موجها غاية
التوجيه الذى هو السحر الحلال فى عالم القيل والقال فسماه بالجواهر
الذى هى معدن المحول بحر الشريف واللآلى الثمينة والدرر الثمينة نظمه
نظيف وحجه لطيف مجرد عن الحشو والتطويل معرى عن الاخلال
والتعقيد فاشتهر من بين الاذكياء فى جميع الاقطار غاية الاشتهار
ووقع فى حيز القبول عند العلماء الاخيار والفضلاء الابرار وقد
صرفت بعض العزيمة الى اكتساب لطائفه والبحث عن اللآلى المكنونة
فى مطاوى صفحاته الى ان ظهر لى اسراره وانكشف عندى خفاياه فلا
زال اصحابى المتاركون لى فى البحث عن خرايده واسراره والكشف عن
خرايده وابكاره يلتمسون منى غاية الالتماس ان اشرحه شرحا مظهرا
لغوامضه مبينا لدقايقه مذللا من مسالكه سعابه صعابها وكاشفا
عن وجوه ابكاره قناعها فاستعفيت وهم مكررون الاقتراح وترجعون
الى بالاستشفاع والذى حدانى على الاستعفاء علمى انهم طلبوا ما الاجابة
للاجابة عليه على تراجيه لان الخوض فيه كغوض الغمر فانه من اصول
الدين ما ادى عليه الزمان من دنانه احواله ودكاكى رجاله وتناصرت
هممهم لتشبثه غير متمكنة من الارتقاء الى المراتب القاصية والعروج
على المطالب العالية ووقوعنا فى العصر الذى ادنت فيه مبانى العلم
بالاندراس ورايته مالت الى الانتكاس صار الجهل فيه مشهورا
والعلم كان لم يكن شيئا مذكورا والله در من قال وقد احسن المقال ٥
واخرى دهرى وقدم معترا لانهم لا يعلمون واعلموا وعزمى لئن

انس

انس الذى قد علمته لعل زمانى بعد ذلك يرحم فلما حطت الرحل
ببلدة قوم حفظها الله تع عن الآفات والعاهات فشاهدت جنانا
هى غيرت الجنان نزهة وضيا وغبطة السماء دمعة وسنا، وهو
حضرة الامير الذى يصاحبه الاقبال والمجد والكرم الامير الاعظم
الاعدل الاعلم قامع الكفرة والمتمردين هادم الظلمة والمتغلبين
معز الدين بالسيف والسنان عامر بلاد المسلمين وحاميها بالجود
والاحسان اعظم من ملك البلاد والعباد شانا واشجعهم جنانا
وجنانا واقواهم دينا وايمانا واشملهم عدلا وافضلهم احسانا
واغزرهم انهارا واعوانا واحمهم للفضايل النفسيه واولاهم بالرياسة الانسيه ناطوق
ديوان الامان الذى يزهى قداح العدل بالقدح المعلى المشهود
له فى المعارف بالبد الطولى كاشف الامور المكلمه فلكه الصايب
منور الملك والدين علاء الدولة والدنيا والدين القايم بامر الله على
المسلمين ظل الله فى العالمين ملك ملوك العرب ابن الامير المغفور
المشرف بالرافة والمزين بالرحمة امير عيسى بك السلجوقى الامير الحسينى
لازالت شموس علاه مقصونة عن الكسوف واقماره بهالته محفوظة
عن الخسوف بحق الحق وحائق الحق فهنيئا مادامت من عطفى وحركة
الساكن من نشاطى فنبذت فعل الزمان وراء ظهرى ونقضت العلايق
الحسية والوساوس العاديه ونبذت عنان العلم بحر مرغوب الاصحاب
ومطلوب الطلاب واطفرتهم على مقترحهم ومطلوبهم وابتدات
بترجمة متضمن لقواعد اصول الدين وحقيقتها وحل دقايق النفس
وحقايقها وتذليل الجهد الكلام فى نقد الكلام وتوصيفها وتبيين

المواضع المشكلة وتحريرها حتى جاء على وجه لا لجلجة فيه ولا اضطراب
ولا اعوجاج ولا ارتباك متناسب صدوره وروادفه متتابعة
بسوابغ ولواحق فهو بكر من ابكار الجنان لم يطمثها من قبل انس ولا
جان وسميته بالجواهر وجعلته تحفة لحضرة العلية
وسدته السنية والى الله ابتهل باطلق لسان وادق جنان ان يديم
ايام دولته وتوقيعه لاكتساب الابتسام ذكرا جميلا واجرا جزيلا انه
قال احسن الى من احبته فان هذا دعاء ابتهل البشرا والله ولي التوفيق
وبعد ازمه التحقيق قال الكلام علم الى آخره اقول اعلم
ان لكل علم مقدمات يحتاج الى الشروع فيه لكل العلم معرفتها كتصور
العلم المشروع فيه لاسباع طلب المجهول المطلق وتصور الموضوع ليتميز
بين ما هو مقصود بالشروع وغيره فان غاية العلوم بحسب غاية الموضوع
وتصور فايدته ليكون موجبا لتوجه سعيه في تحصيل ذلك العلم ان كان
موافقا لغرضه وحاد فاعنه ان لم يكن ملذلك عنون الاستاد المحقق
ادام الله ظلال اقباله الكتاب بتعريف علم الكلام اولا وبيان موضوعه
ثانيا ولم يتعرض للغاية لما في التعريف من اشارة بقوله باتراد الخ الى الغاية
غاية الترقي من حضيض التقليد الى ذروة الايقان بسبب الممكن من البراهين
ومن فوايده ايضا ارشاد الطالبين والزام المعاندين باقامة الحجج والبراهين
ونفض عناد وشبه الخصوم عن قواعد الدين وحصنه الشبه والاعتقادات
الاسلامية التي تقع بها العجز عن حمل الثقول وغاية جميع ذلك الفوز
بسعادة الدارين والظفر بما هو كمال في الكونين والمراد بالمقدمة ههنا
ما يتوقف عليه الابحاث الآتية فصول بخصوص التعريف جوتوف على مقدمة

وهي ان تبادل العلم المصطفوية تنقسم الى اعتقاديات اي التي لم يتعلق بكيفية
عمل مثل الاعتقاد بوجود الصانع ووحدانيته الى غير ذلك من الاعتقاديات
وعمليات اي التي تتعلق بكيفية عمل مثل وجوب الصلوة والصوم وغيرهما
ولما كانت الاعتقاديات لا بتناء العمليات عليها اهم اوردوا البراهين
والحجج في عصر النبي عليه السلام على الاعتقاديات واكتفوا في العمليات بمجرد
الظن المستفاد من الادلة السمعية وتلك البراهين لم تكن مدونة في بعض
تلك الشبه والخصوم فلما كثرت الشبه بعد عليه السلام وحادث المعاندون
غاية من الكثرة حصوصا في زمان هرون الرشيد بسبب نقل كتب الفلاسفة
من لغة اليونان الى العربي كان من الواجب على ائمة الشرع تدوين هذا العلم
وتنقيحه لدفع تلك الشبه والزام الخصوم فدونوها على هذا النهج المذكور
اذا يتهد ذلك نقول الكلام اي القواعد التي كانت مستعملة في عصر النبي عليه السلام
علم يقتدر معها على اثبات العقايد الدينية اي المنسوبة الى دين النبي عليه السلام
وان لم تكن مطابقة للواقع لعدم احراز الخصم عن ان تكون من علماء الكلام
وان خطاناه او كفرناه فوله ودفع الشبه اشارة الى الطرف الثاني وهي ليست
القواعد الكلامية لاجل ان يوخذ منها الاعتقادات الاسلامية بل المقصود
منها ليس الا دفع الشبه شبه الخصوم فانهم طعنوا في بعض منها بانه غير معقول
فنحن نبين بالقواعد الكلامية معقولية ذلك البعض لا ان ناخذ منها تلك الاعتقاديات
فانها ماخوذة من النصوص وليس معنا ما صدر عن صدر الشرع عليه السلام
من قوله من قوله عليكم بدين العجايز الا هذا وما قاله الامام الغزالي ايضا
من قوله من اراد ان يكون بالكلام تزندق اشارة الى ذلك فافهم وتندم بما قلنا في
بيان هذا التعريف ما قال بعضهم من عدم مانعية لدخول علم الخلاف والمنطق

فيه وتسمية هذا العلم كلاما اما باداء المنطوق للفلاسفة اولان مسائل الكلام
اعظم اجزاء هذا العلم واشهرها تغلب عليه اولانه يودث في المتعلم ملكة
ايراد المقدمات في الشرعيات ومع الخصم اولان ابوابه معنونة في كتبهم
قال وموضوعه المعلوم الى آخر اقول لما فرغ من تعريف
علم الكلام شرع في موضوعه وهو مقيد والعلم بالمقيد اما يكون بعد
العلم بالمطلق ضرورة والعدول عن عبارة القوم وهي ان العلم بالحاصر
مسبوق بالعلم بالعام لو دخل وهو ان يقال لانم ذلك وانما يلزم هذا
لو كان العام ذاتيا لم لا يجوز ان يكون عرضيا قلا بد لنا من تعريف
مطلق الموضوع وهو ما يبحث فيه عن اعراضه الذاتية فيكون موضوع
الكلام المعلوم لا مطلقا بل من حيث يتعلق به العقايد الدينية
تعلقا قريبا اى بلا واسطة او بعيدا اى بواسطة لا ذات الله تع للبحث
عن صفاته وافعاله العارضة له كما ظن بعض لانا نبحث عن امور اخرى
غير الكلام من غير ملاحظة استنادها الى ذات الله تع وعروضها له كالجواهر
والاعراض لاجل ذلك على سبيل المبدائية لانا نقول مبادى العلوم
اما بينة بنفسها كقولنا مساوى المساوى مساو مثلا للهندسة او مبينة
في علم آخر اعلى منها كالمبادى الطبيعية المبينة في الطبيعي الذي هو اعلى
منه او المبادى الطبيعية المبينة في الالهي الذي هو اعلى منه فهذه لا امور
لو كانت من مبادى علم الكلام وهي غير بينة بنفسها يجب ان تكون مبينة في علم
آخر شرعي اعلى من الكلام وليس لنا علم آخر شرعي اعلى منه بل هو رئيس
العلوم الشرعية كلها اتفاقا ولا الموجود المطلق ويكون الامتياز بينه
وبين الالهي بالبحث في علم الكلام عيانا قانون الاسلام وفي الالهي على قانون

الفلسفة

الفلسفة كما قال بعض لعدم صلاحية هذا القيد للتميز لان المراد
بقانون الاسلام ما هو الحق من هذه المسايل وكل يدعي ذلك من غير
المحقق من ارباب علم الكلام وان كفر او ابتدع كما علمت اولا من التعريف
قال العلم صنعة يوجب تميزا الى آخره اقول هذا هو الشروع
في البحث عن العلم وفيه مذاهب الاول انه نظري وذكروا له تعريفات
الاول وهو المختار انه صنعة يوجب تميزا بين المعاني لاتحاد النقيض فقوله
صنعة اشعار بان العلم صنعة معروضة للاضافة لا نفس الاضافة ومن قال
بانه نفس الاضافة عرفه بانه تميز معنى عند النفس تميزا لاتحاد النقيض
وقوله بين المعاني يخرج ادراك الحواس لان المعاني هي الصور العقلية
وهي كلية ومن قال بان ادراك الحواس علم حذف هذا القيد وضمنهم
من زاد وقال بين المعاني الكلية ويلزم عليه عدم الطرد لخروج العلم
بالجزييات والاستدراك بالكلية المعاني ولاتحاد النقيض مخرج للظن
والشك والوهم والجهل لاتيان العلوم العادية لاحتمالها النقيض خارجة
عن هذا فلا يكون جامعا لانا نقول العلوم العادية من حيث العادة
ليست محتملة للنقيض عاية ما في الباب ان نقيضها ممكن الوقوع في الواقع
واحكان وقوع نقيض الشيء في الواقع لا ينافي الجزم بوقوعه كما في بعض من
الحسيات فافهم وينبغي ان يقول التعريف صادق على التقليد اذا
طابق فلا يكون مانعا والثاني وهو مختار الامام الرازي انه اعتقاد
جازم مطابق لموجب فقوله لموجب يخرج التقليد ولا عباد على
هذا التعريف الاخير يخرج التصور بقوله اعتقاد عنه وهو مقبل
العلوم كما ينبغي علمك مع المثلث وحقيقة الانسان اي تصورت

وان لم يحد وهو ما قال به الحكماء انه حصول صورة الشيء في العقل وقد تقال
تمثل ماهية المدرَك عند المدرِك وكل منهما مبني على الوجوه الذهنية وسيأتي
البحث عنه وغير مانع لان الحصول والتمثل اعم من ان يكون بطريق التغير
او بغيره وان يكون مطابقا اولا وان يكون بالاستدلال وغيره فيدخل
فيها الجهل والظن والشك والوهم والتقليد وليس بمجرد الاصطلاح
دافعا لان الاصطلاح مما هذا الوجه يحالف العرف واللغة والشرع
وفيه بحث اثاني وهو مختار الامام الرازي انه ضروري واستدل بوجهين
الاول لو لم يكن العلم بالاخص وهو علم كل احد بوجود نفسه والاشياء
غير ذلك ضروريا ويكون المطلق ضروريا لان ما يتوقف عليه الضروري اولى
بان يكون ضروريا والثاني لو لم يكن العلم انما يعلم به فلو علم العلم بغيره يلزم
الدور والجواب عنهما بالفرق بين حصول العلم وتصور حقيقته المتنازع
فيه الثالث وهو ما قال به امام الحرمين والغزالي انه نظري عسير التحديد
فطريق معرفته التقسيم كما يقال العلم اما تصور واما تصديق او التمثيل
كما يقال نسبة العلم الى العالم كنسبة العرض الى الموضوع وفيه بعد لانها
ان افادا تميزا صلحا لتعريف والا لم يحصل بهما معرفة فان قيل ما بعد التعريف
التميز وعكن الاستدلال على عسر التحديد بما ذكره الامام من بيان ضروريته
من الوجه الثاني كما يقال تحديد عسر لان معرفته يكون مما يراد فيلزم معرفة
العلم بغير وهو الدور والجواب لم قلت وهو بلا حكم تصور
الى آخره قلنا فرغ من تعريف العلم شرع في تقسيمه وهو تقسيم
الى التصور والتصديق لانه لما ان يكون مقارنا للحكم كما دراك جميع الانسان
مع الحكم عليه بانبات او نفي فهو التصديق او لا دراكها من غير حكم فهو التصور

التقييد

التقييد بالنفي والاثبات مشعر بان الحكم المعتبر من قبيل التصور
والتفصيل هناك ان يقال المدرَك اما ان يكون مفردا او مركبا فادراك الاول
من قبيل التصور والثاني ان كان تقييدا وهو ايضا من قبيل التصور وان
لم يكن فاما ان يكون مركبا انشائيا كقولنا افعل كذا او خبريا كقولنا الانسان
حاصل مثلا فالاول من قبيل التصور ايضا والثاني من قبيل التصديق وهما
متغايران بحسب المفهوم واللازم المشهور وهو احتمال الصدق والكذب
وعدم احتمالهما وكل منهما اما الضروري او الكسبي واعلم ان المنقسم الى الكسبي
والضروري هو العلم الحادث لا المطلق لامتناع كسبية القدم فالضروري
عرفه القاضي بانه ما يلزم نفس المحلوق لزوما لا يجد الى الانفكاك عنه سبيلا
كالتصديق بان الكل اعظم من الجزء مثلا فانه لازم للنفس دائما لا ينفك
هذا غير جامع لعدم شموله الضروري المنفك عن النفس بسبب طريان
الضد كالنوم والغفلة وغيرهما والمفقود قبل حصول الحواس كالمبصرات
المنفك عن النفس قبل حصول البصر والمسموعات وغيرها من المحسوسات
لانا نقول المراد بما يلزم الانفكاك الامتناع باختيار المخلوق كما
اشار اليه القاضي بقوله لا يجد والانفكاك المنفك بسبب طريان الضد او عدم
حصول الحواس غير اختياري بل اضطراري فلا قدح فان قيل
النظري ايضا ممتنع الانفكاك عن النفس بعد حصوله عند حكم بالتعريف
النظريات الحاصلة فلا يكون مانعا قلنا المراد بعدم القدرة على الانفكاك
الضروري عدمها مطلقا اعم من ان يكون قبل الحصول او بعده وعدم
القدرة بعد الحصول لا يستلزم عدمها مطلقا لعدم استلزام انتفاء
الخاص انتفاء العام وعرفه الاصحاب بانه ما لا يكون بتحصيل مقدورا

للمجهول فيكون البديهي اخص من الضروري لان البديهي ما يثبته
بمجرد العقل ويمكن الاحتياج في الضروريات الى شئ آخر غير العقل كوجدان
او تجربة او غيرهما واما الكسبي فمقابل للضروري فيكون تعريفه مقابلا للتعريفين
قوله فهو النظري انسان الى بيان النسبة بين الكسبي والنظري وهو ان يقال
بينهما مساواة عند من قال بامساع الكسب بغير النظر كما لا يخفى وعموم
وخصوص مطلقا عند من قال بامكان الكسب بغيره كما صححناه وقيل
بينهما العموم والخصوص مطلقا في نفس الامر لكن المساواة عادة اي جرت
العادة بان يكون كل كسبي نظريا وكل نظري كسبيا وان كان ممكنا في نفس
الامر ان لا يكون كسبي نظريا عند الاكتساب بغير النظر هذا معنى قوله وقيل
بالمساواة وعرف النظري بانه ما يتضمن النظر الصحيح وقيد
الصحيح بيان للواقع ليس للاحتراز فقال يتضمنه ولم يقل ما يوجبه
اقتداء بما ذهب اليه الشيخ من حصول الشبهة عقيب النظر عادة
لا ايجابا ولا ما يحصل عقيب النظر لعدم الانعكاس فان بعض الضروريات
كالعلم بالعلم بالنظري حاصل عقب النظر ويمكن ان يقال ما يحصل
عقيب النظر ولا يلزم عدم الانعكاس لكن فيه زيادة قال وقيل
الكل بحسب ضروري الى آخره اقول هذا اشارة الى تعريف المذاهب
الواقعة في كيفية التصور والتصديق وبداهتهما وهي خمسة ضرورية
الكل ونظرية الكل وضرورية التصورات وضرورية ما عداها ونظرية
البعض ونظرية اجزاء ورد الاستاذ المحقق منها اربعة وبقي صحيحها
هو الذي في متن اللمع وهو ان البعض منها بديهي والبعض
نظري الاول ان كلا من التصور والتصديق ضروري وهو مذهب الفلاسفة

به فمنهم من قال يتوقف على النظر وعلى هذا يكون النزاع لفظيا فانهم
يطلقون الضروري على ما يتوقف على النظر ونحن لا ومنهم من لم يقل وفيه
تفصيل وهو ان يقال ان عنوا بعدم التوقف عدم وجوبه بالاعادة او عدم
وقوع العلم بعد تنبيل الله به وهو عين ما ذهب اليه الشيخ وان عنوا
عدم التوقف مطلقا اعم من ان يكون وجوبا او عادة وهو ممكن بين هذا معنى
قوله وعنده ان اراد عدم وقوعه بالنظر او بعد تنبيل فرانا والا فكابر
الثاني وهو مختار الامام ان التصورات كلها ضرورية لان التصور المطلوب
اما ان يكون متصورا به او متعقلا عنه وعلى التقديرين يمتنع اكتسابه اما
على الاول فلامتناع تحصيل الحاصل واما على الثاني فلامتناع طلب المجهول
المطلق والجواب انه متصور به من وجه ومتعقل عنه من آخر
فطلب بالمتصور به المتعقل عنه لا يقال المتصور به غير المتصور
به فما يطلب كما للمتصور به او لغيره ويلزم الامران المحذوران لانا نختار
القسم الثاني ولا يلزم طلب المجهول المطلق لان المتعقل عنه المطلوب مجهول
بحسب الذات متصور به بحسب العارض وهو الوجه المعلوم ولا يخفى
تحصيل المطلوب عند الطلب بل يكفي به الطلب التصور المطلق كالملك
المطلوب بحقيقته المتصور بانه موجود سماوي منزل للوحي وفي هذا
التقرير غنى عن اثبات امر ثالث يكون كل من الوجهين عارضا له
كما فعل بعضهم ورد عليه الاستاذ المحقق في المواقف قوله ولان تعريفه
اما بمجموع اجزائه الى آخره اقول هذا هو الشبهة الثانية على كسبية التصورات
وتقريرها ان يقال لو كان التصور كسبيا لابد له من معرف كما في سائر الكسبيات
فتعريفه اما ان يكون بنفسه او بمجموع الاجزاء او البعض او الخارج والاقسام كلها

باطل فكذى كسبيته اما الاول والثانى فلا صاح تعريف الشى بنفسه ضرورة
واما الثالث فلان معرفة الكل معرف لكل واحد من اجزائه والا لم يكن معرفا
لشئ من الاجزاء او يكون معرفا لبعض دون آخر فان لم يكن معرفا لشئ من الاجزاء
لم يكن معرفا لماهيته المركبة ضرورة وان كان معرفا لبعض دون بعض ومعرفة
الماهية كما تتوقف على معرفة البعض المعلول تتوقف على معرفة البعض الآخر
فلا يكون ذلك الجزء حين معرفا وقد فرضناه كذلك هذا خلف فيجب ان
يكون معرف الكل معرفا لكل جزء من اجزائه ومنها نفسه فيلزم تعريف الشى
بنفسه وغيره فيلزم التعريف بالخارج وهو باطل كما ستعلم من ابطال
القسم الرابع واما الرابع فلان الخارج عن الشئ انما يعرفه اذا علم اختصاصه به
والعلم باختصاصه به يتوقف على العلم به وبكل ما عداه مفصلا والاول يوجب
الدور لتوقف العلم بالشئ ح على العلم باختصاص الخارج به الموقوف عليه
والثانى احالة العقل بامور غير متناهية على سبيل التفصيل وكل منهما
محال واليه اشار بقوله وفيه اى فى التعريف بالخارج معرفته ومعرفة غيره اى معرفة
الشئ المعرف ومعرفة ما عداه مفصلا ولم يعرض الاستاذ المحقق لما يكون
مركبا من الداخل والخارج كما فعل بعضهم لان المركب من الداخل والخارج اما
خارج فيكون مندرجا فى القسم الرابع فان ورد الناقض اورد هذا
اشارة الى الجواب عن الشبهة وتقريره ان نقول مختارا ان يكون التعريف بجميع الاجزاء
مولد جميع اجزاء الشئ نفسه فيلزم تعريف الشئ بنفسه غير لازم منا ان جميع الاجزاء
المترتبة من حيث هو المجموع نفس الماهية وتصورها غير تصورها لان الماهية
امر مغاير لكل الاجزاء المجموع من حيث هو المجموع حاصل بعدها كما قال
بعض اتباع سلماء الدين الارموى وكل واحد من الاجزاء متقدم فكذا الكل والمتقدم

على الشئ مغاير له ورد عليه الاستاذ المحقق بقوله لا يلزم من عدم كل اى كل
واحد عدم الكل اى المجموع من حيث هو مجموع والا يلزم عدم الكل على نفسه
لكن لا نسلم ان التعريف بها يسلم تعريف الشى بنفسه لان معنى التعريف بجميع الاجزاء
تحصيل تصور واحد متعلق بالمجموع من حيث هو المجموع الذى هو عين
تصور المعرف الحاصل من التصورات المتعددة بحسب تعدد الاجزاء
الى كل واحد منها مغاير له بالحقيقة المعرف مجموع التصورات والمعرف
تصور المجموع من حيث هو المجموع وهما متغايران فلا خلف وما
هذا الا كالمركب الخارجى الذى لكل جزء من اجزائه دخل ما فى تحقق الخارج
وحصول جميع اجزائه من حيث هو المجموع فى الخارج عين حصولها الذى حصل
من حصول كل واليه الاشارة بقوله كما فى الاعيان فافهم فانه من مطارح الانظار
سمعت هكذى من الاستاذ المحقق ادام الله بركاته انتهى او يختار
ان يكون التعريف بعض الاجزاء فقوله معرف الكل معرف لجميع اجزائه
ممنوع لجواز ان يستغنى الجزء من المعرف للبداهة او بتعريف آخر
وليس من الممتنع تعريف الكل بدون تعريف الجزء بل الممتنع تعرفه بدون
معرفته او هما ولئن سلمنا كون التعريف بالخارج قوله التعريف بالخارج يتوقف
على العلم بالاختصاص ممنوع بل على الاختصاص فى نفس الامر
كما فى الخاصة فان العلم بها يستلزم العلم بالماهية مع عدم العلم بالاختصاص
بالبداهة سلمناه لكن لا نسلم لزوم الدور وانما يلزم لو توقف
العلم بالاختصاص على تصور الماهية بجميع المطلوبة من التعريف
او على تصور كل ما عداها مفصلا وليس كذلك بل على تصور الماهية
بوجه ما وتصور ما عداها مجملا اذ قد نعلم اختصاص جسم معين بكونه

شاغلا لحيز معين وان لم نتصور حقيقة ذلك الجسم وما عداه مفصلا الثالث
ان ما يجب الاعتقاد به كاثبات الصانع ووحدته وغيرهما ضروريه والبديهي
الاشارة بقوله وقيل ما اعتقاد لازم والاستدلال عليه ان محال ما يجب
الاعتقاد به لو كان كسبيا لم يكن حاصلا للمكلف قبل النظر وانه مكلف
به فيلزم تكليف الغافل وهو محال قلنا لانم لزوم ذلك انما اللازم عدم
علم المكلف بانه مكلف وليس هو تكليف للغافل فان الغافل عن
الخطاب اولم تقل له انك مكلف والا لم يكن الكفار مكلفين لعدم
علمهم بالتكليف ولان العلم بوقوع التكليف متوقف على وقوعه فلو توقف
وقوعه ايضا عليه توقف على العلم به يلزم الدور وايضا يدل على بطلانه
وجوب معرفة الله تعالى بالاجماع ولو كان ضروريا لم يتصف بالوجوب
لعدم اتصاف غير المقدور به الرابع وهو مذهب بعض الجهمية
ان الكل نظري واستدل بان خلو النفس عن الضروريات ممتنع كما
عرفت في تعريف الضروري من لزوم ان النفس لزوما لم يكن الى انفكاك
سبيل والنفس ابدا الفطن خال عن كل من التصور والتصديق
فلم يكن شيء منهما ضروريا والجواب منع امتناع خلو النفس
عن الضروري عند من جعله مشروطا او استعداديا ممكنا
عند فقد الشرط او الاستعداد وعندنا لعدم الخلق حينئذ والخلق
بعد ذلك من غير قدرة ونظر ولزوم الدور او التسلسل ايضا يدل
على بطلان كسبية الكل قالوا لم انكر قوم الحسيات الى آخره
اقول يمكن عدنا اثبات العلوم الضروريه لانها سلمت الاكتساب
بالادلة اليها فعندنا ايضا يمنع الاكتساب لما يلزم من الدور او التسلسل

فلذلك

فلذلك اورد الاستاذ المحقق الايام متحرية لوجاهة مذاهب
منكر او لاورد ها ثانيا مثبتا للعلوم الضروريه ومنكرها طوائف
الاولى منكرة الحسيات فقط وتنسب الى سفسطائيوس وافلاطون
وارسطو وجالينوس ويجب ان يكون مرادهم بذلك ان جزم العقل
ليس بمجرد الحس بل بتوسط ضميمة لا ان حكم الحس غير معتد به اصلا
والا يلزم انتفاء علومهم المبنية على الاحكام الحسية واستدل عليه
بان الحس كثير الغلط فلا يعتبر وبيان وقوع الغلط من وجوه الاول
انه مرئي العنبة عن الماء كالاجاجة والقطعة الناقل كالخط المستقيم
الثاني ان الانام يجزم بما يرى في النوم جزما في اليقظة وكذا صاحب البرسام
والسوداء فيمكن مثل ذلك في غيرها وذلك كاف في دفع الشق الرابع لمنع
الاحتمال مستأنف اعم من ان يكون جوهرا كالاجسام عند النظام
او عرضا كالالوان عند اهل السنة والحس حاكم باستمرارها فيقوم
الاجسام عند الكل ولا جزم مع قيام الاحتمال الجواب ان ما ذكروه
من الشبه غير دال على عدم الوقوف بحزم العقل على المحسوسات بعد الجزم
بل على عدم حزم العقل بمجرد الحس ونحن لا ننكر تنبيه اعلم ان
بيان السبب في هذه الصور كما يقال ان النائم مثلا ان ذلك بسبب لا يوجد
عند اليقظة وان الحاكم في هذه الصور العقل بتوسط الحس لا الحس
فقط غير مفيد اما الاول فلان اسناد السبب المعين لا يوجب
اسناد المسبب فعند سائر السبب لابد من حصر الاسباب وبيان انتفائها
وهذا ما لو ثبت فبالنظر الدقيق الثاني للبداهة واما الثاني فلان وجوب
غلط الحس بالتوسط وهو كاف في دفع الشق عنه ولذلك يحتاج الاستاذ

ان حاكم بسبب الشبه وهو كما ذكرنا ما حذا شاذة
يسند الى الوهم او الى بعض الاسباب التي لم

المحقق في المواقف ممن سلك هدى الطريقين قال وهوم البديهيات
الى اصل اول الطاعنين منكرو البديهيات فقط فانواهي
اضعف من الحسيات لاتتناهيها عليها ولذلك من قدح فيها قدح عليها كالاكمه
والعنين ولايلزم من القدح في الاضعف القدح في الاقوى فلايلزم
علينا من القدح في البديهيات القدح في الحسيات ولهم شبه الشبهة
الاولى ان قولهم الشئ اما ان يكون اولا يكون اجلى البديهيات وهو غير يقيني
فغير اول بان لايكون اما كونه اجلى البديهيات فلاعتراف المعترفين
بالبديهيات به ولما كونه غير يقيني فلوجوه الاول ان كونه يقينيا موقوف
على تصور العدم الذي هو احد طرفي التردد وهو غير قابل للتصور اذ
كل متصور متميز وكل متميز ثابت فلزم ان يكون العدم ثابتا هذا خلف
لايقال لم لايجوز الثبوت في الذهن لان المراد بالعدم الذي هو طرف
التردد العدم المطلق المقابل للوجود المطلق ولا ثبوت للعدم المطلق
ذهنا ولاخارجا الثاني ان العدم لو كان متصورا لكان متميزا عند
العقل عن الوجود وكل متميز فاما حصة بحكم العقل بتميزها فيكون
للعدم حقيقة ويجب ان تكون قابلا للعدم والا لم يتحقق الوجود اصلا
وعدم جميع العدم عدم خاص فيكون قسما من العدم المطلق الذي
هو احد طرفي التردد وهو قسيم له لانه سلبه وسلب السي قسيم لايجوز
فيلزم ان يكون قسم الشئ قسيما له هذا خلف الجواب ان قولكم لانتم ان تصور
العدم مستلزم لان يكون له حقيقة وثبوت فان منع تصور العدم تصور
منهم اي تصور ذات ثبت له العدم لان المعدوم ذاتا وحقيقة
متميز متصور فحسب يلزم ماقلتم الثالث ان وجود الشئ المردد فيه اما

نفسي او غيرها فعلى الاول يكون حمل الوجود عليه لغوا مثل قولنا السواد سواد
والموجود موجود لكن ليس لذلك للفرق ضروري بين قولنا السواد موجود
وقولنا السواد سواد فنقول ان يكون غيرها فعند الحمل يلزم الحكم بوحدة
الاثنين الحواب منع الحكم بوحدة الاثنين فان معنى حمل المواطاة التغاير
بحسب الوجود الذهني والاتحاد بحسب الوجود الخارجي فان معنى قولنا الانسان
حيوان ان الحيوان والانسان امران متحدان بحسب الوجود الخارجي ليس لكل
منهما وجود خارجي مغايرا للآخر متغايران بحسب الوجود الذهني فان
للعام في نفسه وجودا ذهنيا مغايرا لوجود الخاص وعند هذا تحقق
ماهي الشبهة منحلة وانما الوجود اذا كان مغايرا للشئ المردد فيه فاما
ان يكون موجودا او معدوما اولا موجودا ولا معدوما لكن الثاني منتف
لان المعدوم متصف بالعدم فلو كان الوجود معدوما يلزم اتصاف
الشئ بنقيضه وانه محال وفي الاول والثالث حصول المطلوب وهو القدح
في البديهيات اما في الاول فلان الوجود المغايرلما عرضه اذا كان موجودا
فعرضه اما ان يكون موجودا في نفسه اولا فان كان الاول يلزم وجود
امرين هذا خلف وان كان الثاني يلزم ثبوت الواسطة او قيام الموجود بالمعدوم
وفي كل منهما حصول المطلوب اما في ثبوت الواسطة فلاعتراف المعترفين
بالبديهيات بانتفائها بديهة واما في قيام الموجود بالمعدوم لجواز خلو
الجركات والالوان كما يقول بجواز ان يكون الجركات والالوان الموجودة
قايمة بمحال معدوم والمعترفون بالبديهيات حكموا بوجود محالها وهو
الاجسام بديهة اما في الثالث فلثبوت الواسطة وهو يحصل المطلوب
كما علمت الجواب جواز وقوع الغلط في البديهيات لخلل التجريد

الشبهة الثانية والجواب عنها وان العاديات مثلها ويحصل النقيض
ان يقال نحن نجزم بالامور العاديه مثل الجزم بالبديهيات من غير فرق
فان جزم العقل بعدم انقلاب البحر المحيط عسلا او دهنا وعدم
صيرورة اواني البيت اناسا فضلا، يحقق في الالهي والطبيعي
مساو لجزمه بان الكل اعظم من الجزء لعدم احتمال النقيض عنده في
الاول عادة كما في الثاني بديهة مع ان بعض الاول يحتمل في نفس الامر فعند
الاشعري لامتناع الاثار الى القادر المختار فلعله اوجد شيئا من
ذلك وعند الحكيم لامتناع الاثار الى الاوضاع الفلكيه وممكن حصول
وضع غريب موجب لذلك الاثر الغريب فلم لا يجوز مثل ذلك في البديهيات
وهذا التذكير كاف في رفع الشبهة الجواب ان هذا انما يدل على امكان وقوع
النقيض في نفس الامر وامكان وقوع بعض الشيء في نفس الامر لا ينافي
الجزم بوقوعه كما علمت من قبل الشبهة الثالثة المشار اليها بقوله و
لتعارض القواطع ولو حينا ان يقال نحن نعلم من ممارسة العلوم العقلية
وقوع التعارض بين الدليلين القطعيين بحسب بعض جوانب كل منهما
منهما عن القدح في مقدمة من المقدمات مع انه يجب ان يكون احدهما
خطأ، في نفس الامر لامتناع اجتماع النقيضين فنعلم من هذا امكان
تطرق الخطأ، مع الجزم فيرتفع الشبهة لا يمال لا يمنع عن القدح فانا
نقدح في واحد بعد الوقوف على الخطأ، فنظهر حقية الحق وبطلان
الباطل عن قريب لانا نقول ظهور حقية الحق وبطلان الباطل
لا يفيد فان الجزم بالامور الجزم به كاف في دفع الشبهة ولو حينا والجواب عنها
جواب الوجه الثالث عن الشبهة الاولى والحاصل لا يمال ما المراد بجواز الجزم

بالامور الجزم به فان كان المراد الجزم بالامور الجزم به بعد التجريد الخالي
الخالي عن الخطأ، فممنوع وان كان المراد الجزم بالامور الجزم قبل التجريد
فمسلم لكنه غير قادح في البديهيات الشبهة الرابعة والجواب الاشارة
بقوله ولظهور الخطأ، بعد القطع تقريرها ان يقال انا نجزم بصحة دليل
بديهة من الزمان وبحقية ما يلزمه من النتيجة ثم نظهر خطأه ونجزم العقل
بنقيض جزمه به ولذلك يقع النقل في المذاهب والتغيير في الانظار فلم
لا يجوز وقوع مثله في البديهيات ايضا فيقوم الاحتمال ومع قيامه يرتفع
الشبهة الخامسة والجواب الاشارة بقوله وتاثير الامزجة والعادات
ان يقال نحن نجد ان للامزجة والامور العادية تاثيرا في حصول الاعتقادات
فان الامور العادية قد تصير سببا للاعتقاد بشيء والجزم به بحيث لا يمكن النقيض
عند عنده محتملا وقد يكون لبعض الامزجة مناسبة خاصة الى قضية خاصة
او مذهب خاص يجزم بسبب تلك المناسبة بحقية تلك القضية وصحة ذلك
المذاهب وبطلان نقيضها ولهذا يجزم ضعيف القلب بقبح الالام وقوي
القلب بحسنها ويظهر بعد ذلك الخطأ، وعدم مطابقة الجزم الحاصل
بتلك العادة او المناسبة المزاجية فلم لا يجوز وقوع امثال ذلك في البديهيات
فنقوم فيها الاحتمال القدح في الشبهة لا يمال نحن نعلم ببديهة العقل الجزم
بالبديهيات مع فرض خلو النفس عن الامور العادية والمزاجية لان
الامور المذكورة حصلت للنفس بحسب مزاج او عادة غير قابلة للزوال
وان هذا النفس مدة العمر فكيف تصير زايلة بمجرد الفرض مع انا
لا نعلم امكان مثل هذا الفرض لجواز عدم شعور النفس ببعض ما يلزمها
الامور فبعد ذلك اسمع ان المنكرين بعد ايراد الشبه المذكورة قالوا بان

المعترفين بالبديهيات لابد من ان يجيبوا عن الشبه التي اوردناها عليهم
ام لا فعلى الاول يلزم عليهم ان لا يحصل الجزم بالبديهيات بالنظر وكل ما ثبت بالنظر
محتمل للتشكيك فيتوقع الاحتمال ومع قيامه يرتفع الامان عن البديهيات وليس المطلوب
الا ذلك وعلى الثاني يلزم الشبه ويلزم القدح وهو المطلوب قال والسوفسطائيه
الى الحق اقول الطائفة السوفسطائيه لما انكروا الكلام الحسيات
والبديهيات وقالوا بعدم الجزم في كل منهما فورد عليهم التناقض بالجزم بهذا
الشكل فالتزموا عدم الجزم في الشكل ايضا وقالوا نحن شاكون وشاكون في
انا شاكون هذا معنى قولهم فيلتزمون ولو في الشكل اي يلتزمون عدم الجزم في الشك
ايضا وهم عندية وعنادية ولا ادرية معاندة مدعى قوم حتى بالقياس
اليهم وباطل بالنسبة الى حصولهم والحق في نفس الامر والعنادية مما تقضية
بديهية كانت او نظرية الاولى معاندة ثبتا وبهتا في النفي والقبول واللاادرية
وهم اشباههم نحن شاكون وشاكون في انا شاكون وتمسكوا بان دليل كل من منكري
الحسيات والبديهيات دال على انتفائها والنظر متفرع عليها منتف
بانتفائها ولا طريق الى الجزم غير الحس والبداهة والنظر فلم يكن للجزم
بحق اصلا واذا كان الامر كذلك لم يكن المناظرة معهم مفيدا لانها لافادة
المجهول بالمعلوم وليس عندهم معلوم فينجر المناظرة الى التزام مذهبهم
ولهذا منع المحققون منها معهم فالطريق ان يعد عليهم امورا مثل
ان يقال انكم هل تلتزمون بين الالم واللذة او بين مذهبكم وما يناقضه
الى غير ذلك فان ابوا الا الاصرار او جبوا ضربا واصلوا نارا الى ان
يعترفوا بالالم فيلزم القول بالحسيات وبالفرق بينه وبين اللذة فيلزمهم
القول بالبديهيات هذا معنى قوله والجواب التزام فالتعذيب قال

تم النظر ترتيب امور معلوم للوصول الى امر مجهول اختلف المعترفون بالبديهيات
والخمسة في انه يمكن تركيبها بحيث يفيد العلم بالخارم لا والكلام
يستدعي مسئلتين الاولى في تعريف النظر والثانية في انه يفيد العلم ام لا
فنقول من قال بان النظر اكتساب المجهول بالمعلوم والمعلوم وهم
ارباب الشمائل عرفه بانه ترتيب لامور معلومة او مظنونة للتادي الى
آخره وتمايل لان يقول هذا غير جامع لعدم تناوله التعريف بالمفرد كالتعريف
بالفصل وحده او الخاصة وحدها والجواب ان التعريف بالمفرد فلما يفيد
غير شاف للعليل ويمكن ان تمايل التعريف بالمفردات انما يكون بالمشتقات
كالناطق والضاحك والمشتق مفرد لفظا ومركب معنى لان معناه
شيء له المشتق منه لا يقال هذا ليس بتعريف للنظر الصحيح بل لمطلق
النظر لانه لم يقيد النظر بالمطابقة ولم تقل فكان قوله للتادي بحيث يودي
لانا نقول المطلوب بالنظر النظر المطلق من غير ملاحظة المطابقة
واللامطابقة ولا يلزم من هذا كونه معرفا للمطلق النظر لان المراد بقوله
للتادي ان يكون تلك الامور صالحة للمطلوب بحيث يكون من شانها
التادي الى المطلوب وهذا انما يكون في النظر الصحيح فاعرف فان هذا
مما اجاب به الاستاذ المحقق اعلى الله شانه بعض من فضلاء المنطق
وان لم يتعرض في المواقف ومن قال بانه مجرد التوجه جعلا فان عرضا
وعرفه بانه تجريد الذهن عن الغفلات وفانه وجودا وعرفه بانه
تحديق العقل نحو المعقولات واعلم ان ههنا لطيفة وهي ان لفظ المرآة
عند عدم الصقالة غير قابل لارتسام صور المحسوسات وكذا
عند الصقالة وحجاب مانع من الارتسام وكذا عند رفع الحجاب وعدم

حصول شرط الادتسام كالمقابلة ونحوها فقولهم تجريد الذهن عن
الغفلات مشبه بوضع موانع الادتسام من عدم المقابلة وغيرها
من الموانع وقولهم تحذيق العقل نحو المعقولات مشبه بشرائط الادتسام
من المقابلة وغيرها والمناقشة عرف النظر بانه فكر يطلب به علم او
غلبة ظن واعترض عليه اولا بانه غير جامع لوجهين الاول ان المطلوب
بالنظر انما يكون الظن المطابق لامتناع طلب العاقل ظنا غير مطابق
والظن المطابق علم فلا يكون التعريف شاملا للنظر المطلوب به الظن
الجواب لانم ان المطلوب الظن المطابق بل مطلق الظن من غير ملاحظة
المطابقة واللامطابقة وطلب العلم العام غير مستلزم لطلب الخاص
ولا يلزم ما ذكرتم الثاني ان التعريف غير شامل للنظر اذا كان المطلوب
اصل الظن لاغلبته الجواب ان المراد بغلبته الظن اصل الظن
ولان الظن هو الاعتقاد الراجح عبر عنه بالغلبة وثانيا بانه مشتمل
على ما ينافي التعريف لان لفظ او للترديد والابهام والتعريف للتوضيح
والتبيين والابهام والتبيين متنافيان فكذا التعريف والنظر او
لاستلزام تنافي اللوازم تنافي الملزومات الجواب ان او هنا للتقسيم
لا للترديد معناه ان كلا من القسمين من اقسام المعرف لا ان المعرف
ان يكون هذا او ذاك وثالثا بان فيه استدراكا لاشتماله على الفكر
وباقي الحد مغن عنه الجواب ان المراد بالفكر الحركات التخليلية فيكون
الفكر جنسا للنظر والباقي فصلا ولا يصح ان يقال الفصل يميز
للمعرف فيكون الجنس مستدركا قال وصحيحه وهو ما صحت
مادته وصورته الى آخره اقول هذا هو الشروع في بيان النظر

ينيد

يفيد العلم اما اولا فلان النظر ترتيب امور معلومة كما عرفت ولذلك
ترتيب ما ان وصور فيكون صحة النظر بصحتهما وفسادها بفسادهما او
فساد احدهما فاختلف اذ ان النظر الصحيح اي ما صحت مادته وصورته
هل يفيد العلم اولا واعلم ان المراد بالنظر ههنا النظر بالمعنى الاعم
النزاع بين القوم فيه واقع فذهب الاكثرون الى انه يفيد واستدلوا بانا
نعلم ضرورة عند العلم باللزوم بين الشيئين ووجود الملزوم او عدم
اللازم وهو النظر الصحيح وجود اللازم او عدم الملزوم وانكر الآخرون
بان كونه مفيدا للعلم اما ان يكون ضروريا او نظريا لا سبيل الى الاول لاختلاف
العقلاء فيه والضروريات غير مختلف فيها لاستوائها بالنسبة الى جميع الناس
ولانا نجد الناس بين كون النظر مفيدا للعلم وبين قولنا الواحد نصف اثنين
فرقا وفي هذا الاحتمال النقيض والاحتمال ينافي البداهة ولا الى الثاني
والا يلزم اثبات النظر بالنظر وهو دور الجواب ان يقال النظر الصحيح
يفيد العلم اعم من ان يكون ضروريا وهو محل الوفاق ومن ان لا يكون لم نسلم
الخلف اذ تصور الطرفين ولانم ان الذهن لاحتمال النقيض لم يجزم بل
يكون بالتفاوت في تصور الطرفين جلاء وخفاء او لانا نختار او نظريا وهو
محل الوفاق الحرمين والآمدي ولانا نثبت مطلق النظر بالنظر الخاص
اي القضية الكلية وهو قولنا كل نظر يفيد العلم بالقضية المخصوصة وهو
هذا النظر يفيد العلم ويمكن ان يكون الكلية نظرية دون المخصوصة لاختلاف
لاختلاف العنوان فيهما فان النظر من حيث الكلية غيره من حيث الجزئية
المخصوصة وليس الغير نه بداهة الاول وعدم بداهة الثاني الا ترى
المبتدئ في الاول خاص باعتبار عام وبثوت الشيء للخاص عاما مدرج بثوته للعام

ضروري وفي الثالث العام باعتبار خاص وثبوت الشيء للعام عالما تقدير ثبوته
للخاص غير ضروري فاعرف قوله وتنبه به يناقض اتيان الى معارضة
وهي ان يقال ان دليلكم على ان النظر غير مفيد للعلم ولكن عندنا ما ينفيه
وهو ان يقال كون النظر غير مفيد للعلم اما ان يكون نظريا ضروريا او نظريا لا يسبل
الى الاول لبعد ما ذكرتم ولا الى الثاني لانه على تقدير ان يكون نظريا وانتم تثبتونه
بالنظر الصحيح يكون النظر الصحيح مفيدا للعلم وانتم قائلون بانه غير مفيد
فيلزم ان يكون النظر الصحيح مفيدا وغير مفيد وان هذا الا تناقض بين
قال خلافا للشمنية الى احد اقول انكر السمنية وهي طائفة منسوبة
الى السوفسطائية كون النظر مفيدا للعلم مطلقا اعم من ان يكون في الالهيات
او غيرها وتمسكوا بثلث شبه الاولى لو افاد العلم يكون الاعتماد الى حاصل
من النظر علما اما ان يكون ضروريا او نظريا لا سبيل الى الاول والا لما كان قابلا
للخطا لان الضروريات لا ستوائها بالنسبة الى الاشخاص غير قابلة
لكن التالي باطل لوقوع السهو في المذاهب ونحس ذلك الا تطهور الخطا
في نظر الناظر فالمقدم مثله وان كان نظريا فننقل الكلام الى النظر الثاني
ويتسلسل الجواب ان ظهور الخطا انما يكون في النظر الفاسد واللازم
من الشبهة ان لا يكون النظر الفاسد مفيدا وهو غير متنازع فيه لوقوع
النزاع في النظر الصحيح الثانية ان اقل ما يتركب منه النظر لاصناع انتاج
المقدمة الواحدة مقدمتان فلا بد في كون النظر مفيدا للعلم من ملاحظة
المقدمتين معا حتى تحصل منها العلم بالمطلوب وهو متعذر لعلمنا
بالوجدان بذهول الذهن عن مطلوب حين توجهه الى آخر الجواب انا نم
لاصناع اجتماع المقدمتين معا في الذهن فان وقوعه فضلا عن امكانه

في غاية من الظهور والا لما امكن لنا الحكم باللزوم بين الشيئين كما في المتصلات
او الاتحاد كما في المنفصلات لافتقاره الى اجتماع القضيتين في الذهن
معا وهما طرفا الشرطية وما علمتم من حديث التوجه لا يضرنا لان مجرد التوجه
النظري اللازم من الوجدان امتناع النظرين معا وهو غير مستلزم لامتناع
اجتماع المقدمتين معا لجواز كون النظر مفيدا للعلم موقوفا على انتفاء
معارضه النظر والمعارض غير بديهي الانتفاء فيقوم الاحتمال ومع الاحتمال
لا يكون كونه مفيدا ضروريا فيكون نظريا ويلزم التسلسل كما في الشبهة الاولى
الجواب ان يقال انا بينا ان النزاع في النظر الصحيح فيكون المقدمات
المستعملة فيه قطعية والمقدمات القطعية كما تدل على حقية النتيجة تدل
ايضا على انتفاء المعارض لجزم العقل عند حكمه بقطعية مقدمة بانتفاء
معارضها ضرورة فعند النظر الصحيح يكون اصناع المعارض ضروريا فيرتفع
الاحتمال الموجب لنظرية كونه مفيدا للعلم فلا يلزم التسلسل قال
والمهندسون في الالهيات الى احد اقول المهندسون سلموا كون
النظر مفيدا للعلم في الهندسيات دون الالهيات فقالوا بان غاية
ما يفيد النظر فيها تحصيل الظن وتمسكوا بشبهتين الاولى ان حصول
العلم اي التصديق بثبوت شيء لشيء ونفيه عنه في الالهيات مسبوق بتصور
الحقيقة الالهية والجمع الالهي غير متصور بل ممتنع التصور فيمتنع
حصول العلم فيها فلا يكون النظر فيها مفيدا للعلم بخلاف الهندسيات لاصناع
الدليل المذكور فيها الجواب ان نقول اولا التصديق يستدعي التصور اعم
من ان يكون بالحقيقة او بعارض وثانيا ان النظر تستدعي التصور ايضا
كالعلم فنحن نورد عليكم في النظر ما اوردتم علينا في العلم فما هو جوابكم فيه

هو هو اجابة العلم الثانية ان وقوع الاختلافات والاقوال الكثيرة في بحث
النفس بانها ماهي وكيف هي كما ستعلم انه موضوع انها اقرب الاشياء الشاهد
المشاهد اليه لكل احد يقول اما بدل عما ان النظر غير مفيد للعلم في اقرب الاشياء
ففي الابعد لا يكون بالطريق الاولى الجواب اما لانا لم ان وقوع الاختلافات
في الاقرب يدل عما امتناع كون النظر مفيدا للعلم بل عما عسر وهو
غير منكر قال وللملاحدة بلا معلم الى آخر ان قول حصل الملاحدة
الى لبث النظر وحده من غير معلم تعلمنا المبادي المناسبة لكل مطلوب
ويزيل الشكوك والشبه غير مفيد للعلم وعسكوا بوجهين الاول لمعرفة
الله تع من اهم الواجبات مع وقوع الاختلافات وكثرة الاقوال فيه
فلو كان النظر مفيدا للعلم لما كان كذلك والجواب ان وقوع الاختلافات
وكثرة المناظرة فيها بواسطة ان الانظار الواقع فيها غير صحيحة فلا يلزم
من هذا القدح في كون النظر الصحيح مفيدا للعلم والنزاع انما وقع فيه
كما سمعته من قبل الثاني انا نعلم احتياج كثير من العلوم الصعبة كالنحو
والصرف والهندسة الى المعلم ضرورة فيكون الاحتياج في العلوم الصعبة
الغامضة كالالهيات وغيرها من العلوم الدقيقة آنية بالطريق الاولى
الجواب ان الاحتياج بسببه العسر مسلم لكن لا يلزم منه الاحتياج كما قررنا
في جواب الشبهة الثانية لما اورد هما المهندسون اعلم ان المعتمد في بطلان
مقالة من قال بعدم افادة النظر العلم ان يقال بديهة العقل قاضية بان
من حصل له العلم بمبادي مناسبة لمطلوب وبترتيبها ترتيبا خاصا يحصل
له العلم بذلك المطلوب كما في قولنا مثلا كل انسان حيوان وكل حيوان جسم
فانه سبب للعلم بكون كل انسان جسما ضرورة وهذا غير مجد عما مر قال يكفي

يكون النظر وحده مفيدا للعلم غير مفيد للنجاة الا مع المعلم كما في
العلم الماخوذ من غير الهي علم الامامة لا تتم به الامامة ولم يحصل النجاة
فلو اريد بما ان يجمع عليه متمسك باجماع من كان قبلنا من العلماء والنظار
عما انه يفيد النجاة وحده وكثير من الايات الآمرة بالنظر نعم مقام الهداية
الى طريق النجاة من غير الاستعداد بان لا بد من معلم في حصولها دليل
ظاهر عما افادته النجاة وان لم يكن معلم قال الشيخ عدل الى
احد اقوال ثلاثة في بيان كون النظر مفيدا للعلم وردا ما تمسك به المنكرون
من الشبه شرع في بيان كيفية افادته العلم والمعتمد به فيه ثلث مذاهب
والامام قال برابع وسيأتي كل عما سبيل التفصيل فقال الشيخ بناء
عما مهد من الاصول استناد الآثار كلها الى الله تع وكونه مختارا
وجرى العادة بخلق الآثار بعضها عقيب بعض من غير ايجاب بان كونه
مفيدا للعلم بحسب جرى العادة اي جرى العادة الالهية باحداث العلم
بالمطلوب عند النظر فيه من غير ان يكون من تلك المبادي المترتبة والمطلوب
مناسبة وربط يوجب العلم بالمطلوب كاحداث الاحراق عند مماسة النار
والري عند شرب الماء بمجرد العادة فلو لم يكن الامر كذلك لصح ان يعلم حصول
اثر من الآثار والعادة جارية بعدم حصول الآثار وان حصلت الامور التي
كانت العادة جارية باحداث الآثار عند حصولها والحكماء ابان كونه مفيدا
للعلم بالايجاب بان النظر على معد للذهن موجبة لفيضان النتيجة
عن المبدإ الفياض والاختلاف بحسب اختلاف استعدادات المواد
فيفيض بحسب استعداد كل مادة من المبدإ اثر مناسب لها فيها والاستعداد
والمعتزلة بان كونه مفيدا للعلم بالتوليد الذي هو ايجاب فعل الفاعل لفعلا

بكونه

آخر مثل الحاب حركة اليد حركة المفتاح كما سيأتي تفصيلا فالنظر فعل
النفس الموجب له فعلا آخر وهو العلم بالمطلوب واورد الاصحاب عليهم
بذكر النظر وقالوا ان التذكر عندكم غير مفيد للعلم فلا يكون نفس النظر ايضا
مفيدا قياسا لاستواء كل من النظر وتذكره في استلزامهما العلم بطريق
التوليد فكما ان النظر فعل يوجب لنفسه فعلا آخر وهو العلم فكذلك التذكر
فالحكم بافادة احدهما دون الآخر تحكم هذا معنى قول الاستاذ المحقق
لا تذكره وهو عطف على قوله وصحيح اي صحح النظر مفيد لا تذكر
وهو مندفع لان لهم بيان الفارق بينهما بان النظر متردد دون التذكر
او بان النظر ابتداء قبل حصول العلم والتذكر بعده وبالجملة لهم القول
بما شئت منع الجامع ومنع الحكم به والاصل بان نقول لا يجوز ان يتحقق
الفارق بينهما مع الاصل الاول بطل القياس وعلى الثاني نلتزم ان التذكر
ايضا مفيد كالنظر فلم يكن اشكال هذا مع قول الاستاذ المحقق
فالقياس وهم واعلم ان هذا القياس مبني على القياس المركب في اصطلاح
اصول الفقه وهو عبارة عن قياس يستعمل فيه مقدمة من المقدمات
المسلمة عند الخصم وحدا كذلك فانه استعمل فيه المقدمة التي هي من المسلمات
عند الخصم وهي قولهم التذكر غير مفيد فانها من المسلمات عند المعتزلة
وقال الامام يفيد العلم على سبيل الوجوب من غير توليد وانت الاخبار
بان العلم بان العالم متغير وكل متغير حادث يوجب العلم بان العالم
حادث ضروري وعدم التوليد بما تقرر من اصول الاصحاب ان ايجاد
الاثار الممكنة في القادر المختار بلا توسط وسط والتوليد يستلزم الوسط
وفيه بحث لساعي تلك الاصول الوجوب ايضا عند الوقوع وعليه فانها

للتوليد

للتوليد ويمكن ان يدفع ويقال يجوز ان يكون الوجوب عنده وعليه انما
بارادته فلا يلزم المناقضة قال ـــ وشرط عدم العلم الى آخره هذا
اشارة بعد بيان ان النظر مفيد للعلم وبيان كيفيته افادته الى بيان شرائط
النظر وهو على قسمين الاول ما هو شرط لمطلق النظر اعم من ان يكون صحيحا
او فاسدا وهو بعد التحقيق امران الاول وجود العقل ومستلزم تعريفه والثاني
انتفاء الضد مطلقا اعم من ان يكون ضدا عاما اي ضد الكل فرد من افراد
النظر كالجهل ما هو ضد لادراك مثل النوم والغفلة وغيرهما او ضدا خاصا
كالعلم بالمطلوب والجهل المركب فانهما ضدان لنظر صاحبهما لا للنظر مطلقا
اما الاول فلامتناع تحصيل الحاصل واما الثاني فلان جزم صاحبه
بالعلم المطلوب مانع من النظر الثاني ما هو شرط للنظر الصحيح وهو على
قسمين اشار الى الاول لئلا يكون منه الوليد دون البتة لان مقدمات البتة
غير مطابقة ضرورة فالنظر فيه يستلزم وقوع خلل في مادته قطعا فلا يكون
ماخوذا منه النظر الصحيح صحيحي والثاني لئلا يكون في جهة دلالة الدليد
بان يعلم ان دلالته على المدلول من اي جهة والا لم يكن النظر مفيدا لان غاية الدليد
الدلالة على المدلول فلو لم يقع النظر في جهة دلالته بل في نفسه بان يتحقق
ويترتب من غير النظر الى جهة دلالته لم يحصل من الدليد ما هو المطلوب
منه فلا يكون النظر مفيدا ولم يكن لسائل ان يقول اذا كان المقصود
من الدليد الدلالة على المطلوب فما الفائدة في الدليد الثاني حين تثبت
المدلول بالدليد الاول لانا نقول فائدة النظر في الدليد الثاني العلم بجهة
دلالته على المطلوب كالعلم بجهة دلالة الدليد الاول نعم لو لم يكن النظر
في جهة دلالة الدليد بل في نفسه لم يكن النظر في الدليد الثاني مفيدا قال ـــ

والنظر في معرفة الله ع واجب الى اخر اقول انعقد الاجماع على
ان معرفة الله ع واجبة واختلف في طريق نبوته فذهب الاصحاب
الى ان طريق نبوته السمع والمعتزلة الى انه هو العقل فاستدل الاصحاب
بالايات الآمرة بالنظر مثل قوله تع قل انظروا ماذا في السموات والارض
وقوله تع فانظر الى اثار رحمة الله كيف يحي الارض بعد موتها وغيرها
من الايات ووجه الاستدلال ان تلك الايات آمرة بالنظر والامر
مفيد للوجوب وايضا قوله علم الله ويل لمن لاكها بين لحييه ولم يتفكر
فيها عند نزول قوله الله ع ان في خلق السموات والارض واختلاف
الليل والنهار لايات لاولي الالباب موعد بترك التفكر والنظر ولا
ايعاد فيما لا وجوب فيه وتقابل لئلا يقول الادلة السمعية انما تفيد
النظر والمقصود النظر بالوجوب فالمعتمد ان تقال بمعرفة الله
تعالى واجبة اجماعا ولا طريق الى انها غير النظر فيكون النظر واجبا لان
ما لا يتم الواجب المطلق الا به فهو واجب وتقييد الواجب بالمطلق
للاحتراز عن مقدمة الواجب المقيد كوجوب الركوع المقيد بالصلاة
فانها غير واجبة لا يقال لانم ان لا طريق اليه غيره لم لا يجوز ان يكون
الطريق اليه قول الامام المعصوم كما قالت الاسماعيلية او الالهام
كما قال به الهندوس او تصفية النفس كما هو مذهب الصوفية
لانا نقول المراد ان المقدور لنا النظر فقط او نخصه بان لا طريق له
اليه غير النظر وغير لا يجب عليه النظر لاتيان المكلف بالمعرفة اما
العارف به او غيره على الاول يلزم تحصيل الحاصل وعلى الثاني تكليف
الغافل لان عدم العلم بالمكلف به غير مستلزم لتكليف الغافل كما قررنا

سابقا في الرد على من قال ببداهة ما اعتمادنا لان هذا هو الدليل على وجوبه
سمعا اما الدليل على انه ليس بواجب عقلا فقوله تع وما كنا معذبين حتى نبعث
رسولا فانه يدل على انتفاء العذاب قبل البعثة فلو كان وجوب معرفة الله
ع عقليا لما انتفى العذاب قبل البعثة لتحقق العقل قبلها لكنه منتف
كما يدل عليه الآية فينتفي الوجوب العقلي لامتناع المراد حتى نبعث عقلا
او ما كنا معذبين بترك الواجبات الشرعية لعدم جواز صرف الكلام عن
الكلام عن الظاهر من غير دليل قال والمعتزلة عقلا الى آخره
اقول احتجت المعتزلة على ان وجوب النظر عقلي بانه لو كان شرعيا
للزم افحام الانبياء وفساد التالي اجماعا دال على فساد المقدم بيان
الملازمة ان تقابل لو كان وجوبه شرعا فللمكلف ان يقول عند اظهار
النبي المعجزة امر الله بالنظر فيها لتعلم حقيقتها انا لم انظر
فلم يجب علي النظر والنظر غير واجب ما لم يثبت بالشرع والوجوب
الشرعي غير بديهي للاختلاف فلم يثبت الا بالنظر وانا لم انظر وعند
هذا يلزم الافحام وقد تقابل فللمكلف ان يقول النظر في المعجزة موقوف
على وجوبه ووجوبه موقوف على النظر فيها فيلزم الدور الموجب للافحام
والجواب ان تقابل الالزام مشترك لنا ما نقول ايضا لو كان الوجوب عقليا
يلزم الافحام لكن التالي باطل اجماعا فالمقدم مثله بيان الملازمة ان نقول
لو كان الوجوب عقليا فللمكلف عند اظهار النبي المعجزة والامر بالنظر
فيها للعلم بالصحة انا لم انظر فلم يجب علي النظر عقلا والوجوب
العقلي غير بديهي للاختلاف فلم يثبت الا بالنظر وانا لم انظر وهذا
الجواب التزامي فلذلك لم يكتف الاستاذ المحقق به واجاب جوابا

حقيقيا بان قولكم لا يحب على النظر ما لم يات بالشرع غير صحيح لانه انما يكون
صحيحا لو كان وجوب النظر موقوفا على العلم به وليس لذلك لان العلم
بالوجوب موقوف على الوجوب فلو كان الوجوب ايضا موقوفا عليه يلزم
الدور قال ولا يلتفت الى آخر اقول هذا هو الاتيان الى
المعارضة التي اوردها بعض من منكري وجوب النظر في معرفة الله
وتقريرها ان يقال ان دليلكم على وجوب النظر ولكن عندنا ما ينفيه
وهو ان يقال اولا البحث عنه بدعة لانه لم ينقل عن النبي والصحابة
به والبحث عنه وكل بدعة ردية لقوله عليه السلام من احدث في ديننا ما ليس
منه فهو رد والجواب ان يقال لانم عدم اشتغال النبي والصحابة
به بل انهم كانوا يبحثون عن دلايل التوحيد والنبوة والمعاد
مملو عن البحث عنها غاية ما في الباب ان القواعد الكلامية لم تكن حينئذ
كما ان النبي عليه السلام مدونة هذا التدوين الحاصل لعلماء جهم
حسب القواعد الاسلامية الى المباحثة الكلامية بسبب مشاهدة الوحي
والسماع لحظة بعد لحظة من قول خاتم النبوة ومتمم الرسالة وفي
زماننا هذا المباحث الكلامية بواسطة انقطاع الوحي والمشاهدة
من النبي المختار وازدحام الخصوم وكثرة الشبهات غاية من الكثرة
ولهذا ذهب بعضهم الى ان تعلمها فرض عين وصرح الغزالي بانها
فرض على الكفاية اذا تنافا فلا يكون بدعة حسنة يلزم حاشا بعض من
الظاهرية ومجادلة الرسول عليه السلام مع ابن الزبعرى وغيره القدري
غاية التهور وثانيا ان البحث عنه جدل والرسول عليه السلام نهى عن
الجدل كما في حق القدري والجواب ان يقال الجدل منهي عنه اذا كان

المقصود.

المقصود منه مجرد الالزام لكن لانم كونه منهيا عنه اذا كان المقصود منه اظهار
الصواب بل هو مامور به اذا كان كذلك لما قال الله تعالى وجادلهم
بالتي هي احسن وقال ايضا بان قوله عليه السلام عليكم بدين العجائز دال على الاعراض
عن امثال هذه المباحث من النبوة والتوحيد ومجرد التسليم من غير تعرض
للنظر والبحث والجواب ان يقال لنا فيه ما يدل على الاعراض عن امثال
هذه المباحث لما قررنا في اول الكتاب من معناه وعلى تقدير التسليم انه خبر آحاد
لا يصلح ان يصير معارضا لما قلنا من الادلة القطعية من الاجماع والدلايل
العقلية لشرط الشافعي بين المتعارضين قال هو النزاع الى اخره
اقول اختلف القوم في اول الواجب على المكلف بانه هو المعرفة وعليه
الاكثر لانها اصل جميع المعارف الدينية او النظر في المعرفة او القصد الى
النظر كما قال به القاضي وابن فورك ولا نزاع في الشكل لانه قيد وجوب
المعرفة وجعله الواجب المقيد غير واجب كما سمعت في وجوب الزكوة
وعدم وجوب النصاب وعند التحقيق النزاع في انه معرفة او نظر
او قصد اليها نظني لانهم لا بد من ان يقيدوا الواجب الاول بالمقصود
بالقصد الاول اولا فعل الاول هو المعرفة لان المقصود من النظر انما
هو المعرفة وعلى الثاني هو القصد الى النظر لان القصد اليه واجب ومقدم
عليه كما استدل من قال بانه النظر لانه واجب ومقدم على المعرفة قال
والفاسد لا سبيل للعقل الى اخره اقول القائلون بان النظر الصحيح
يستلزم العلم اختلفوا في ان الفاسد هل يستلزم الجهل على ما عليه جماهير
الحنفية والحنابلة انه لا يفيد الجهل ولا يستلزمه لان استلزام الشيء الشيء انما يكون
بعد تحقق مناسبة وارتباط بينهما توجب على وجه اللزوم حاصل وليس شيء

ز النظر ان فساد بين المبادى المرتبة والمطلوب رابطة وضامنه تصير
سببا للوقوف عما جهة الاستلزام فلا يكون فيه جهة يدل على الجهل والثاني
وهو محمد والامام الرازى انه يفيد الجهل حزون لان من اعتقد ان العالم
قديم وكل قديم مستغن عن السبب فحصل له الاعتقاد بان العالم مستغن
عن السبب حزون وهذا هو الجهل والجواب ان يقال عند حصول الاعتقاد
لم يكن النظر فاسدا بالنسبة الى المعتقد وعند عدم الانتاج ممنوع فلا
يكون الدليل واردا على الدعوى وما قال من ان النظر لو كان مفيدا الجهل
يمكن ان نظر الحق في مبتهة المبطل لاحتمال وقوع الخطا فيه مادة
او صورة الجهل فلا يكون الحق محقا والمبطل مبطلا غير مستقيم لان
لخصم ان يعارض ويقول لو لم يكن النظر الفاسد مستلزما للجهل لم يكن
الصحيح مستلزما للعلم لانه لو كان مستلزما لكان نظر المبطل في حجج الحق
مستلزما فلا يكون المبطل مبطلا ولا الحق محقا لا يقال لانا نلزم ذلك
لان افادة الصحيح العلم مشروط بالاعتقاد بمقدماته والمبطل غير
معتقد بمقدمات حجج الحق لانا نقول كون النظر الفاسد مفيدا الجهل
ايضا موقوف على الاعتقاد بمقدماته والحق غير معتقد بمقدمات
نظر المبطل فالحاصل ان وجوب الاعتقاد مشترك بين كل من المبطل
والحق والثالث وهو محمد صاحب الطوالع ان يفصل ويقال
لا بد من ان يكون فساد النظر من جهة المادة او من جهة الصورة او
من جهتهما فعلى الاول يستلزم الجهل لما قررناه بيان مذهب الامام
وعلى الثاني والثالث لا نسلم بالضرورة من عدم انتاج الضروب
الغير المنتجة شيئا قال واوجب ابن سينا الى احد اقوال اشترط

ابن

ابن سينا ره افاد النظر العلم بالاندراج المقدمات بعضها في
بعض وتمثل بتمثيل وهو ان العالم بان هذا بغل وكل بغل عاقر
عند الذهول عن اندراج هذا الجزئي تحت الكلي يظن جهلا
البغل المستخرج المظنون فتعلم من هذا ان الذهول عن الاندراج مانع
من افادة العلم فالعلم بالاندراج يكون شرطا واختار صاحب الطوالع
وقال تفاوت الاشكال حقا وخطأ بسبب ذلك فان اندراج
المقدمات بعضها في بعض كلما كان اظهر يكون انتاج الشكل ايضا
كذلك وكلما لم يكن لم يكن فيه الاستاذ المحقق اعلى الله مقامه
قدس وقال لائم ان الاختلاف بسبب ذلك لم لا يجوز ان يكون الاختلاف
بسبب ظهور اللزوم وعدم ظهوره فان الاشكال مستلزمة للانتاج فمتى
كان اللزوم اظهر يكون الشكل انتاجا كذلك وحيث لم يكن لم يكن فان
اراد ابن سينا بالاندراج ملاحظة المقدمتين معا فالاشتراط
مسلم لما نعلم ضرورة من عدم العلم بالمطلوب عند الذهول عن احديهما
ولم يثبت بالمثال الذي ذكر الا هذا القدر وان اراد غيره فيمنع الحكم
بالضرورة بانا نعلم ان النظر العلم عند وقوع الامور المرتبة على الترتيب
الخاص وملاحظة المقدمتين معا من غير حاجة الى شرط مول ولا
يلزم التسلسل اصلا الى ما اورد الامام على ابن سينا وقال هذا
مندرج تحت قولنا ذاك قضيته من القضايا وتصديق من التصديقات
فلو اشترط النظر به بحب انضمامه الى المقدمتين والنظر به كيفية
ترتيبه معها محتاج الى كل نظر الى آخره ويلزم التسلسل واجاب الاستاذ
بانا لانم انه قضيته فان معنى الاندراج ملاحظة الترتيب بين المقدمتين

ويتصور وسمول احدهما الاخرى وهذا ليس بتصديق بل بتصور قال
وفى تغاير العلم الآخر وقع بين القوم الاختلاف فذهب ان العلم
بجهة دلالة الدليل تغاير العلم بالمدلول بعينه ام لا فذهب بعض الى الثانى
الثانى وقال لا فرق من العلم بجهة دلالة الدليل والعلم بالمدلول بنفسه
فانه لا معنى للعلم بجهة دلالة الدليل الا العلم بالمدلول بنفسه وقال الامام
بالمغايرة واستدل بان الدليل بالحقيقة ملزوم والمدلول لازم والدلالة
نسبة عارضة للدليل بالقياس الى المدلول وكل من اللازم والملزوم والنسبة
الواقعة بينهما متغاير فالعلوم المتعلقة بهذه الامور المتغايرة تكون
متغايرة وهذا هو المعتمد به لما قال بعض ان العلم بجهة دلالة الدليل
والعلم بالمدلول عينه متغايران ومثل بالحدوث والعالم فان الحدوث جهة
دلالة العالم على الصانع فان العقل عند ملاحظة الحدوث ينتقل الى
الصانع والعلم بالحدوث تغاير العلم بالصانع غاية ما فى الباب انهما
متلازمان لانا لا نسلم ان الحدوث تغاير للعالم لانه ليس الصانع فلو كان
تغاير العالم انما يلزم عدم الحصر فى العالم والصانع وهو باطل
انتقض فالحدوث ليس نفس العالم ولا غيره ولعل هذا نوع ما قاله
الشيخ بان صفة الشئ لا هو ولا غيره وستعلم بعد ذلك توجيهه و
للخصم ان يعارض الامام ويقول ان دل دليلك على المغايرة فلكن عندنا
ما ينفيه وهو ان يقال العلم بجهة دلالة الدليل لو كان مغايرا للعلم
بعين المدلول يلزم ان يكون لذلك دلالة وجه دلالة ولذلك الوجه وجه
آخر فيلزم التسلسل ولذلك تردد فى هذا المقام الاستاذ المحقق
ادام الله تعالى جلاله فقال وفى تغاير العلم بالمدلول وبالدلالة تردد

قال

قال والطريق الى آخر اقول لما فرغ من النظر شرع فى
الطريق وهو الذى يمكن ان يتوصل به اذا كان النظر الواقع فيه صحيحا
الى المطلوب مطلقا اعم من ان يكون المطلوب تصورا او تصديقا
اليه معرفا وقولا شارحا لترجمة ماهية المعرف وهو ما يكون تصور
سببا لتصور المعرف وهو اربعة اقسام حد تام وناقص ورسم تام
وناقص لانه اما ان يكون بالذاتيات اولا فالاول ان كان بتمام الذاتيات
فحد تام والا فناقص والثانى ان كان بالجنس القريب والخاصة
فهو الرسم التام والا فالناقص او بقيد يقيد نسبة الطريق الموصل
اليه دليلا وحجة من حيث يعلم الغير اذا غلب ظنه يمكن ان يتوصل صحيح
بان الطريق لا يجب ان يكون موصلا بالفعل بل يجب ان يكون من شانه
الايصال وقولنا يصحح النظر احتراز عن النظر الفاسد فانه لا يستلزم
شيئا كما علمت من المذهب المختار ان لا وجه لدلالة الدليل فيه واعلم
ان الدليل مشترك بين القطعى والظنى وقد يخص بالقطعى ويسمى النظنى
امارة وقد يخص بالانتقال الذى من المعلول الى العلة كالدخان
الى النار وعكسه اى الانتقال من العلة الى المعلول كالنار الى
الدخان يسمى تعليلا والدليل بحسب القسمة العقلية اما ان يكون نقليا
صرفا او عقليا صرفا او مركبا منهما والاول محال لان اول ما لا بد منه
فى الدليل صدق المخبر وهو انما يكون بالعقل فالقوم يسمون المركب
من النقل والعقل نقليا واليه الاشارة بقوله اى مركب ثم انهم اختلفوا
فى ان النقل يمكن افادته اليقين ام لا فمنهم من لا لان افادته اليقين
موقوف على العلم بالوضع واراده المعنى الموضوع له وثبت الاول بنقل

اللغة والنحو والصرف واصولها يثبت بدليل الاحاد كما تحلك وسيجيء
ومدفوعها بالقياسات والتمثيلات وكلاهما ظنيان والموقوف و
على الظني ظني والجزم بالثاني موقوف على انتفاء النقل والاشتراك و
الاضمار والتخصيص وكل منها لجواز غير يقيني الانتفاء لكن لا يخ
انه قد يفيد اليقين به النزعيات لا مطلقا بل بتوسط القرائن المشاهد
او المتواترة كما نعلم من افادة لفظ الارض والسماء المعاني المرادة
منها من غير تردد وقولنا ان التشكيك فيه سقط لكن افادته
اليقين به المعقولات محل النظر لاحتمال ان يكون لمعارض
عقلي وهو واجب التقديم عليه لان عدم العمل على العقل تقديم
للفرع على الاصل المبطل لاصليته الاصل وفرعيته الفرع ومع قيام
الاحتمال لم يحصل الجزم قال الامور العامة الى آخره اقول
هذا هو الشروع في المقصود بعد الفراغ عن المقدمة اعني قوانين
النظر وابتدأ بالممكنات لانها اقرب منال وقاعدة التعليم
تقديم الاسهل فالاسهل ولذلك ايضا قدم البحث عن الامور العامة
الشاملة للموجودات كلها اما على الاطلاق كالماهية والشيئية او
على سبيل التقابل كالوحدة والكثرة وفيها البحث عن الوجود لانه
اعرفها واشهرها استقراء والبحث عنه كما هو دأب القوم مبني
بادئ تقسيمات بادئ اربع احتمالات الاول عدم ثبات المعدوم و
انتفاء الواسطة كما قال به اهل التحقيق وهو ان يقال المعلوم
اما ان يكون له تحقق اولا فالاول الموجود والثاني المعدوم الثاني
عدم ثبات المعدوم وتحقق الواسطة كما قال به القاضي وامام الحرمين

اولا

امر يصدق عليه انه معدوم مطلق محكوم عليه بعدم الاخبار بل ان ليس
لشيء من المعدوم المطلق من صفته انه لا يخبر عنه والتفاوت بين مدلول
المفهومين ظاهر للفرق بين مفهوم المعدوم المطلق وما صدق عليه
فلا يلزم التناقض لعدم استدعاء السالبة وجود الموضوع والامام
اجاب عنه بان اللام تصور ما لا وجود له في الخارج بل كل ما تصور فله
وجود مجرد عن المادة قائم بنفسه كما قال به افلاطون او بالجواهر المجردة
القائمة بها كما قال به الحكماء فانهم قالوا بارتسام صور الاشياء كلها في
العقل الفعال فاجاب عنه الاستاذ المحقق جوابا لطيفا وقال
لا يخ لما لم يكن المرتسم في الجواهر القائمة بالهويات او الصور لكن
الاول باطل لاستلزام ان يكون للممتنعات هويات فتعين الثاني
وعلى هذا يلزم الوجود الذهني لما لا ينفع به الا ان المعقولات تمتاز و
انحياز اغير التميز والانحياز بحسب الهوية اعم من ان يكون حكم العقل
في المعقولات بهذا التميز من مخترعاته او بواسطة تميزها في نفسها وملاحظة
العقل ذلك التميز من التغير قال غيره الى الحسين والغزالي
الى اخره اقول هذا بيان ما وقع من الاختلاف في ان المعدوم الممكن
حال العدم ثابت ام لا فذهبت المعتزلة غير ابي الحسين البصري وابي
الهذيل العلاف الى ان المعدوم الممكن ثابت حال كونه معدوما اي
الماهية الممكنة متقررة في كونها ماهية كالسواد المعدوم المتقرر
في كونه سوادا حال العدم وانكر الاصحاب والحكماء اتفاقا وقالوا
باستناع ثبات المعدوم حال العدم ونفاه، هذا الاختلاف
ان الوجود عند المعتزلة امر مغاير للماهية عارض لها يجوز خلوها عنه

قالوا بعدم ارتفاعها وتصورها عند ارتفاعه وانتفائه وعند الاصحاب
الوجود غير الماهية ممكنة كانت او واجبة كما عرفت فلا يكون لها تقرر عند
ارتفاع الوجود عندهم والا يلزم المغايرة وعند الحكماء الوجود مغاير للماهية
مساوق لها فقد تقع بارتفاعه لارتفاع احد المتساويين عند ارتفاع المساوي
الآخر فعلم ان الاختلاف مبني على ما عند كل من الاصول المختلفة وانتقضت الحكم
مع الاصحاب في عدم تصورها حال العدم مخالفين له المغايرة والمساوقة
اذا عرفت ذلك فنقول استدل النافي بثلثة اوجه الاول لو كان الدوات المعدومة
من كل نوع عندكم غير متناهية فلا يجوز ان يكون ثابتة حال العدم والا يلزم
تناهيها وهو ينافي مذهبكم وبيان التناهي بان يقال اذا اخذنا الدوات
المعدومة الثابتة الغير المتناهية عندكم بدون الدوات الخارجة الى
الوجود يكون اقل من الدوات كلها بالدوات الخارجة الى الوجود فيكون
قابلا للزيادة والنقصان وكل ما هو كذلك فهو متناه فيلزم تناهي
الدوات المعدومة الخ قلتم بلا تناهيها وهذا هو التناقض الثاني للدوات
المعدومة لو كانت ثابتة وشيأ حال العدم يلزم انسداد باب المقدورية
اي عدم كون الشيء مقدورا للعباد والتالي بطلان فالمقدم مثله
بيان الملازمة ان الاحوال غير صالحة لان تصير متعلقة للقدرة لان متعلقها
ضروري الوجود وهي غير متصفة بالوجود كما ستعلم عن قريب والدوات بواسطة
تقررها في نفسها حال العدم اولى بان لا تتصف بها فهي والاولى غير مقدورة للعباد
كما ستعلم بعد وح يلزم نفي المقدورية لاحتمال ان يكون ذواتا او
احوالا وقد بينا عدم مقدوريتها الثالث ان المعدوم المطلق اذا اعتبر
بالقياس الى المتنفي فاما ان يكون بينهما عموم او خصوص او مساواة لامتناع المباينة

بواسطة

بواسطة حمل عليه لكن الثاني والثالث محال لان والا يلزم ان يكون كل معدوم منتفيا
وليس كذلك لتبوت المعدوم الممكن عندكم فتعين الاول وعند ذلك نقول كل ما هو
اعم من شيء يصدق عليه لان العام اما ذاتي او عرضي وعلى التقديرين يحمل على
الخاص فيحمل صدق المعدوم على المنتفي وح يمتنع ان يكون المعدوم عين المنتفي لامتناع
ان يكون العام عين الخاص فيكون متميزا عنه مغايرا له وكل متميز عندكم
ثابت كما يجيء تقريره فيلزم ان يكون المعدوم ثابتا وقد بينا بطلانه لتنافي وصفه
عليه فيجب ان يكون المنتفي ثابتا لان المحكوم عليه بالاحكام الثبوتية يجب ان يكون
ثابتا هذا خلف هذا هو التقرير على الوجه الذي قرره الامام المحقق في المواقف
وفيه نظر اما عن ان تعال كما قاله الآمدي حتى لا يكون المعدوم اعم من المنتفي
لامتناع ان يكون اخص او مساويا والا يلزم ان يكون كل معدوم منتفيا وهو
وهو خلاف مذهبكم او ممتنعا لذاته وح لا يجوز ان يكون منتفيا لما يلزم
يلزم من عدم المغايرة بين الخاص والعام فيكون ثابتا فيصدق كل معدوم
ثابت فنجعل كبرى تقول لنا كل منتفي معدوم ونقول كل منتفي معدوم وكل معدوم
ثابت فكل منتفي ثابت هذا خلف لما يرد عليهم من السوال المشهور وهو ان
اللازم من الدليل هو ان بعض المعدوم ثابت وهو جزئية لا تصلح
لكبروية الاول ولا نحن نضعف ما قال بعض الفضلاء المراد بالمعدوم
ان كان المعدوم الممكن يمنع الحصر لما بينه وبين المنتفي وان كان المعدوم
المطلق نختار انه اعم ومنتفي ولا يلزم الاتحاد بين الخاص والعام لاحتمال
لامتناع وجود الخاص وهو المنتفي في الخارج وجواز وجود العام فيه
لحصول مع المعدوم الممكن لان المعدوم على تقدير ان يكون نقيضا فلا يكون ممتنع
الوجود في الخارج وممتنع الحصول مع المعدوم الممكن والا يلزم خلاف المفروض

ويمكن تقرير ما قرره الاستاد المحقق بوجه آخر وهو ان المعدوم
الممكن لو كان ثابتا لكان اعم من المنفي كما علمت مما قرره الاستاد المحقق
وح تكون المنفي ممتازا عنه بضروري امتياز الخاص عن العام وكل
متميز عندكم ثابت فيكون المنفي ثابتا هذا خلف وفيه طرح بعض
من الملزومات قوله والتميز لا يوجب لها الا ما استدل به المعتزلة
على هذا المطلوب وهو قضيتان الاولى ان المعدومات بعضها مقدور
مقدور كالحركة يمنة ويسرة مثلا وبعضها لا كالطيران وبعضها مراد
كالمصاحبة مع المعشوق وبعضها غير مراد كالمصاحبة مع الرقيب
والاشكال انما يأتي من المقدور دون غيره من المكروه والمراد
فيكون كل معدوم متميزا وكل متميز ثابت لا يخفى ان يكون تفاخرا في
لعدم تمكن العقل من الحكم المتميز بالتميز على ما لا يكون له هوية وتحقق بنفسه
فيكون كل معدوم ثابتا وهو المطلوب والجواب من وجهين الوجه الاول
النقض بالممتنعات والخيالات والمركبات والوجودات وتوجيهه
ان تقول كبرى الدليل وهي كل متميز ثابت ممنوعة اولا بالممتنعات
فانا نحكم عليها بالامتياز والتقابل وبضروب امتياز اجناسها والتقيض
عن ارتفاعهما مع انها غير ثابتة ارتفاعا وثبوتا بالخيالات كالانسان ذي رأسين
وعدم اللباس مثلا فانا نحكم عليها بالامتياز مع عدم ثبوتها ارتفاعا وثبوتا
بالمركبات فانها متميزة بعضها عن بعض بديهة وغير ثابتة حال العدم لان
حصولها انما يكون من اجتماع اجزاء مخصوصة على وضع خاص ولا يتصور
ذلك حال العدم ضرورة ودائما بالوجودات المتميزة بعضها عن بعض مع
امتناع تحققها حال العدم ارتفاعا والوجه الثاني انا نبنا المنافاة من كبرى

المعدومات ثابتة وبين كونها مقدورة كما مر في الوجه الثاني فلا يمكن اثبات
احدهما بالآخر لامتناع ان يكون احد المتنافيين واسطة لثبوت الآخر
لان الواسطة ههنا الواسطة في التصديق وقد اعترفتم بالجهل والجاهل
ان يقال انما يلزم المعدومات اما ان يكون مساويا للمافي الممتنعات والمستحيلات
من الثمانية او زائدا عليه موجبا للثبوت فعلى الاول يمنع الثبوت وعلى
الثاني يمنع الزيادة وكونه سببا للثبوت فعلى الاول يبيان الزايد وثانيا
ببيان كونه سببا للثبوت. الثاني ان المعدوم متصف بالامكان وهو
من الامور الثبوتية كما سنذكر بعد والمحكوم عليه بالصفات الثبوتية
ثبوتي والجواب منع كون الامكان ثبوتيا فانه من الامور الاعتبارية العقلية
العقلية كما سيجيء بعد قال غياث عن اس عباس الى آخره اقول بعد
الغماض عن بيان ان المعدوم ثابت لم لا يترجح في بادي ما يتفوه عما
كون المعدوم ثابتا فمقول ان غياثا من اين يلزم كون المعدوم
ثابتا ان المعدوم متصف حال العدم بصفات الاجناس الشاملة لجميع
افراد الموصوف المنقسمة الى قسمين الاول عائد الى الاجمال وهي ما لا تكون
عروضه الا باعتبار تركيب وتأليف كالحيوان فان عروضها عندهم مشروط
بالبنية المخصوصة كما سيجيء بعد ذلك والثاني الى المفصل وهي ما لا تكون
كذلك بل يعرض المركب تارة والبسيط اخرى كالكون السواد لونا وعرضا
الى غير ذلك من الصفات العارضة للبسائط على ما هو المجرى اصطلاح
اصحاب العدم وتلك الصفات اما صفات للجواهر وهي اربع الاولى الجوهرية
العارضة للجوهر حالتي الوجود والعدم والثانية ما يحصل من الفاعل
كالوجود والثالثة التابعة للوجود كالتحيز الرابعة التابعة للتحيز المشروط

المعدوم

بالوجود كالحصول في المتحيز والحال للاعراض وهي الصفة الاولى
اي الحاصلة حالتي الوجود والعدم كالعرضية والحاصلة في الفاعل كالوجود
والتابع له كالحصول في المحل قوله قيل الجوهرية التحيز اشارة الى ما وقع
من الاختلاف بين اصحاب العدم من ان الجوهرية صفة مغايرة للتحيز
ام لا فقال بعضهم بعدم المغايرة بينهما وقال معمر كون العدم جوهرا هو بعينه
معنى كونه متحيزا وقال ابن عياش والنجام بالمغايرة لكن اختلفا في
انهما من الصفات الثابتة حالة العدم اولا فذهب ابن عياش الى الاثباتي
ونفيها حالة العدم اولا والنجام الى الاول وقال بثبوتها حالة العدم
وثبوت صفة اخرى غيرهما وهو الحصول في الحيز وقال ابو عبد الله
البصري بما قال به النجام غير الحصول وزاد عليه بان ذهب الى
ان العدم انما من الصفات الثابتة حالة العدم فثبت اختلاف
من بينهم بهذا القول وواحد من اصحاب العدم يكون العدم
صفة ثابتة للمعدوم غنيا واسعا الكل عما الاحتياج الى اثبات الصانع
بالدليل بعد العلم بان للعالم صانعا قادرا حكيما فرد عليهم الامام بان
هذا جهل بالضروري من عدم احتياج صانع العالم الى الدليل بعد العلم بان
للعالم صانعا قادرا مختارا ويمكن توجيه مقالتهم كما اشار اليه الاستاذ
المحقق في المواقف بهذه العبارة بعينها ولعلهم ارادوا انا بعد ما نعلم
ان صانع العالم ذات متصف بهذه الصفات نحتاج الى ان نبين ان للعالم
صانعا اي ذاتا متصفا بها كما نعلم ان الواجب يمتنع عدمه ومع ذلك
نحتاج الى اثباته بالبرهان وهذا قول صحيح اذ معناه انه لا يصير صانعا
للعالم الا من هذه صفاته وبهذا القيد لا يلزم وجود الواسطة في الخارج وحاذا

تقول فيمن يقول بتركيب الصانع بحسب اتصافه بهذه الصفات والام يكن تركبا
وانه ممتنع قال والحال الى آخره اولا ذهب جمهور الاصحاب
كالامام الحرمين اولا والقاضي ومن المعتزلة كابي هاشم الى ثبوت الواسطة
بين الوجود والعدم معنوا الشيء اما ان يكون موجودا او معدوما او لا موجودا
ولا معدوما وسموا القسم الثالث بالحال وقد عرفت تعريفه وهو ضروري البطلان
لحكم البديهة بعدم تحقق الواسطة بين قولنا الشيء اما ان يكون له تحقق او لا
فالاول الموجود والثاني المعدوم فلا يخلو اما ان يكون مرادهم بالواسطة الواسطة
بين النفي والاثبات وهو سفسطة للعلم الضروري بانحصار القسمة
اذا كانت دائرة بين النفي والاثبات او غيرها فلم يقع نزاع لعدم
تواردهم النفي والاثبات على امر موجود واحد قوله كالوجود اشارة الى ما استدل
به اصحاب الحال وهو وجهان الاول الوجود يمتنع ان يكون موجودا لان الموجود متصف بالوجود فيلزم ان يكون
للوجود وجود فيتسلسل ومعدوما اخر لان المعدوم متصف بالعدم
فيلزم اتصاف الشيء بنقيضه والجواب وجهان الاول منع التسلسل بان يكون
وجود الوجود عينه كما علمت سابقا والثاني منع امتناع اتصاف
الشيء بنقيضه وانما يمتنع عند بقاء كل منهما بالمواطاة وهو هنا
اذا لم يكن كذلك بل يكون بالاشتقاق وبتوسط ذو كقولنا الوجود ذو علم
فالاشتقاق ممنوع فان كل صفة تفرض فهي نقيض من نقائض الموصوف
ومباين من مبايناته كالضرب بالنسبة الى انه مباين للضارب الموصوف
به ولهذا لا يحمل هو هو فلا يقال انه ضرب بل بتوسط ذو والاشتقاق
كزيد ضارب وذو ضرب اثباتي لان الموجود من مركبات اللوينة

المشتركة بينه وبين البياض وقابضية البصر الممتزجة عنهما اما ان يكونا
موجودين او معدومين او احدهما موجودا والآخر معدوما اولا
موجودين ولا معدومين لكن الثلثة الأول باطلة بحسب البرايه
ويتحقق الحال وهو المطلوب اما بطلان الاول فلان اجزاء الماهية
يجب بينها علاقة وارتباط والا لم تتالف منها الماهية كالجسم الموضوع
تحت الانسان فعلى تقدير وجود اللونية والقابضية يكون احدهما
قائما بالاخر وهما عرضان فيلزم قيام العرض بالعرض وهو محال لما سبق
من البرهان واما بطلان الثاني والثالث فلما يلزم من تقوم السواد الموجود
بالمعدوم او بموجود ومعدوم والجواب اولا منع استحالة قيام العرض
بالعرض والدليل الذي اورد على هذا سنبطله ثانيا منع الملازمة اي لانم
لزوم قيام العرض بالعرض على تقدير وجود اللونية والقابضية وانما
يلزم لو كانا متميزتين في الخارج قائما احدهما بالآخر فيقام السواد بالجسم
وليس كذلك بل كلاهما ان كلا منهما موجود في السواد بوجود واحد وهو بوجود
واحد ليس بينهما مغايرة الا في العقل لان السواد بسيط في الخارج مركب
في الذهن ولانم انتفاء قيام احدهما بالآخر لم لا يجوز ان سبب الاحتياج بينهما من
غير قيام اورد الامام الفاضل المحقق مولانا اثير الدين الابهري على الثاني
وقال يمتنع ان يكون السواد بسيطا في الخارج موجودا بوجود واحد وهو
واحد مع اللونية والقابضية المتحدتين بحسب الهوية الخارجية الملتبستين
بالصورة النوعية والا يلزم ان يكون للبسيط الخارجي صورتا متقدمة
في الذهن وهو محال لان الصور العقلية مطابقة للهويات الخارجية
فيلزم ان يكون الشيء الواحد مطابقا للامور المختلفة هذا خلف اجاب عنه

الاستاد المحقق بانا لانم امتناع ذلك فان الموهم الى هذا الامتناع الالف
بالصور المحسوسة فان الصور الواحدة المحسوسة كالمنقوشة على
الجدار مثلا انما يحصل منها صورة واحدة ولا يرتسم منها في المرآة الا
صورة واحدة كذلك ولكن للعقل ان ينتزع من امر واحد بسيط في الخارج
صورا متعددة بشرائط واستعدادات مختلفة كما في الانسان مثلا فان
العقل عند ملاحظته يطلع على صور متشاركة بينه وبين انباء جنسه
وهي الصور الجنسية واخرى ممتازة عن انباء الجنس مشتركة بينه وبين
انباء نوعه وهي الصور النوعية هذا مع كلام القوم ان الشيء الواحد
يجوز ان يكون بسيطا في الخارج مركبا في العقل كالنوع فلا يجوز ان يكون
السواد كذلك ومنشأ الايراد توهم استلزام التركيب العقلي
التركيب الخارجي وليه الاستاد بقوله ولا يمتنع صورتان لبسيط باستعدادين
او شرطين قال وستموه الى معلل الى ان قال اقول هذا بناء
ما قال اصحاب الحال من الامرين المتفرعين عن ثبوته وهو فسمان
الاول تقسيم وهو ان الحال اما ان يكون معللا او غير معلل فالاول
كالمتحركية المعللة بالحركة والمقدورية المعللة بالقدرة والثاني كاللونية للسواد
والعارضية للعرض فان ثبوتها لها بالذات من غير توسط واسطة وعلة
والثاني كلام غريب اشار اليه الاستاد المحقق في المواقف بهذا البيان
الذوات متساوية واما بتمايز بالاحوال وفي الكتاب بقوله والذوات
بها تتمايز واما القوم في شرحه بقولهم ان الحال عندهم امر خارج
عارض كما مر من تعريفهم الحال بانه صفة والصفة عرض فيكون ظاهر
معناه ان جميع الذوات متشاركة في تمام الذاتيات ومتساوية فيها

ليس الفرق بينها الا بامور خارجة عن ذاته غير موجودة وغير معدومة
حتى يكون ذات الانسان والفرس متشاركتين في تمام الذاتيات متباينتين
فيها بامر عرضي خارجي وفيه عرابة هذا ما فهمت من عبارتهم
بعد المراجعة الى الاستاذ المحقق وقت قراءة المواقف للتقوية استغنى
بالبحث عن مواضع الفن والتكرير فيها لا سيما في البحث عن فروعات
المعتزلة لغرابتها وبعدها عن الطبع فعليك بالتامل والاقبال على
يظهر لك ان اختصاص كل من الذوات بما تعدد به المساواة بينها والامتياز
بامر خارجي عرضي يحال بينه وبين الغير واجب وهو المخصص قلنا ان
تنقل الكلام الى المخصص ويقول هو اما ان يكون ذاتا او وصفا وعلى التقديرين
يلزم التسلسل او الترجيح بلا مرجح اما على الاول فلانا نرجع في الذات
ونقول اختصاص الذات بكونه متميزا اما ان يكون لمخصص آخر او لا
فان كان الثاني يلزم الترجيح بلا مرجح وان كان الاول يعود الترديد في
المخصص ويلزم التسلسل واما على الثاني فلانا نرجع في الصفة ونقول
اختصاص الذات المتميزة بها اما ان يكون بمرجح او لا فعلى الاول يلزم
التسلسل بعود الترديد فيه وعلى الثاني الترجيح بلا مرجح والحاصل
ان الاشتراك في الذوات يستلزم الاشتراك في اللوازم للزوم التسلسل
او الترجيح بلا مرجح على تعدد الاختلاف واختصاص كل بلازم كما
علمت وسطل فوعلم المبني على هذا خلافا لما ذهب اليه من خلاف في الذوات
واشتراكها في اللوازم لجواز اشتراك المختلفات في لازم واحد فيصح ما قلنا
لا ما قلتم قوله لا التسلسل في الاحوال جواب لما قال بعض من نفاة الاحوال
ان الاحوال كلها غير كائنة في مطلق الحال متباينة بالخصوصيات والتعينات

اشتراك

اشتراك الجزئيات في الكلي واختلافها بالتعينات والخصوصيات وما به الاشتراك
مغاير لما به الاختلاف فيكون الحال الذي هو القدر المشترك مغايرا لما صدق
عليه من الحالات المتباينة بالتعينات والخصوصيات والتعينات والخصوصيات
من قبيل الاحوال انتهى عندكم فيلزم ان يكون لكل حال حال ويلزم التسلسل
وتقدير الجواب انا لا نسلم امتناع التسلسل في الاحوال لانها سلوب ليس معناها
الا سلب الوجود والعدم عن الشيء والممتنع والتسلسل في الخصوصيات
واجب نقض عن ذلك بوجهين الاول انه مبني على اتصاف الاحوال بالتمايز
والاختلاف والحال عندنا غير متصف بها فرد عليهم الامام بان هذا جهل
لان الحال غير خارج عن الشيئية وكل شيء اذا اعتبر بالنسبة الى شيء آخر لا يخلو
عن التماثل والتخالف ضرورة فانقول بعدم اتصاف الحال بها جهل فنظر فيه
الاستاذ المحقق وقال لا جهل لان الاختلاف والتماثل عندهم اما ان يكونا
صفة او حالا وعلى التقديرين يجب قيامهما بالموجود والحال عندهم غير متصف
بالوجود فلا يصير متصفا بها والثاني الزام التسلسل فعاد عليهم الالزام
بالوجود قال لعل وجه انسداد باب اثبات الصانع كما ستعلم من توقفنا بناء
على بطلان التسلسل فعاد عليه الاشكال بالنظر وقال الانسداد ممنوع
وانما يلزم لو كان جواز التسلسل في الاحوال مستلزما لجواز سلسلة الممكنات
المستلزم للانسداد لم لا يجوز امتناعه في سلسلة الممكنات مع عدم امتناعه
في الاحوال كما في السلوب والاضافات قال ثم لكل شيء حقيقة الى آخره
اقول هذا هو الشروع في البحث عن الماهية فنقول اعلم ان لكل شيء حقيقة
هو بها هو مغايرة لجميع ما عداها من العوارض لازمة كانت او مفارقة كالوحدة
والكثرة والوجود وغيرها من العوارض وان امتنع خلوها عن كل واحد منها كالانسانية

فاما اذا اخذناها من حيث هي هي تكون مغايرة لكل واحد واحد من العوارض
ليس واحد منها تمام ماهيتها ولا داخلا فيها وان امتنع خلوها عن كل واحد منها
مرة اخرى عرفت ذلك فتقول مقررا عليه اذا سئل عن الماهية من حيث هي هي
مجردة عن العوارض الى ان علمت مغايرتها لكل واحد واحد منها بطرق النقض
اى للايجاب والسلب وقال الانسانية مثلا من حيث هي هي واحدة او ليست بواحدة
فالجواب الصحيح ان يمنع حرف السلب على الحقيقة ويقال ليست الانسانية من حيث
هي هي آواحدة او ليست واحدة لا ان تقدم الحقيقة على حرف السلب ويقال الانسانية
من حيث هي هي ليست واحدة والا يلزم ان تكون ليست لا واحدة من مقتضيات
الماهية اذا اخذت ماهية من حيث هي هي وقد علمت خلاف ذلك واليه الاشارة بقولنا
لانها من حيث هي هي ليست واحدة هذا اذا كان السؤال بطرق النقض اما
اذا لم يكن كذلك بل يكون بالعدول والتحصيل كما يقال الانسانية من حيث هي هي آ
او لا واحدة لم يلزم من الجواب لانها ليست من حيث هي هي آواحدة ولا لا آواحدة وعلى
تقدير الجواب بقولنا لا ولا لا ان تقول هي من حيث هي هي لا واحدة او
لا آ والا يلزم ان لا تكون آواحدة او لا آواحدة من مقتضيات الماهية الماخوذة
من حيث هي هي هذا خلف كما سبق قوله وانسانية زيد جواب لسؤال مقدر وتقرير
ان يقال انا علمنا من الكلام السابق ان الماهية من حيث هي هي امر اول صالح
مغايرتها لجميع ما يغايرها من الاعراض والتعينات موجودة في كل واحد واحد
من الافراد وعند ذلك يلزم ان تكون الانسانية التي هي زيد هي التي في عمرو وعلى
تفاوت وح يلزم ان يكون الشخص الواحد في ان واحد في مكانين ويلزم انقلاب
شخص واحد في ان واحد شخصا آخر هذا خلف وسر الجواب منع
لزوم الخلفين المذكورين وتوجيهه ان يقال انا نلتزم هذا لكن لا نسلم الماهية

آ ٣

الى في زيد مقتضية لان تكون عين ما في زيد او غيره وليس كذلك لانها من حيث هي
ليست عينها ولا غيرها بناء على ما علمت من عدم اقتضاء الماهية واحدا من العوارض
اذا اخذت ماهية من حيث هي هي وهي مع الغير مخلوطة الى آخره
اقول بعد الفراغ عن غلبة الماهية مغايرتها لكل ما عداها من العوارض خارجية
كانت او ذهنية شرع فيما ذكر من الاعتبارات المتشتة في الماهية وهي لا
الماهية اما ان تكون ماخوذة لا بشرط او بشرط لا مسمى الاول مطلقة
ولا بشرط شيء لاطلاقها وعدم اشتراطها بشيء والثانية مخلوطة وبشرط شيء لاختلاطها
بالعوارض واشتراطها بها والثالثة مجردة وبشرط لا لتجردها عن العوارض
وعدم اشتراطها بها والثانية توجد في الخارج وهو ظاهر لما علم بالضرورة من وجود
الماهيات المتشخصة المعينة في الخارج وكذا الاول لانها اعم من الثاني والثاني لو قد
بناء وجود الثانية فيلزم من وجودها وجودها لاستلزام وجود الخاص وجود
العام بخلاف الثالثة لانها عند الوجود في الخارج تكون مقارنة وقد فرضناها
مجردة هذا خلف وقال بعضهم كما حكي الطوالع وعين الخبايا في وجودها
تفصيل وهو ان يقال تجردها اما ان تكون عن العوارض مطلقا خارجية وذهنية
او عن الخارجية فقط فعلى الاول لا توجد لا في الذهن ولا في الخارج لاستلزام
كل منهما المقارنة المنافية للتجرد وعلى الثاني توجد ذهنا لا خارجا وهو
ظاهر كالاستاد المحقق رد عليه وقال بوجود المجرد في الذهن اعم من ان
يكون المراد بتجردها التجرد المطلق او الخارجي وتمسك بان الذهن غير
مجرد بحسب التصور ولذلك يمكن تصور عدمه حال وجوده مع امتناعه
فلا ان تتصور الماهية مجردة عن جميع العوارض ولا يلزم مقارنتها بناء على
كونها موجودة في الذهن لان المراد بالعارض الذهني ما يكون الذهن قد عرضه

وكون الماهية المجردة عن الوجود ليس عارضا لها في الذهن فقط بل في نفس
الامر كذلك فتامل فان فيه دقة" اشار اليها الامتاذ المحقق بقوله فلا توجد
الا في الذهن اذ لا يجوز في التصور ونحن ان نقول لست الماهية المجردة
موجودة ذهنا وخارجا اعم من ان يكون المراد تجردها مطلقا او في الخارج
اما خارجا فبالاتفاق واما ذهنا فلانا لا نعقل به وعلم من مطاوي الابحاث
ان نسبة المجردة والمخلوطة الى المطلقة نسبة نوعين متباينين تحت جنس
كل منهما يتميز عن الآخر بفصل لعدم الاخذ مع التشخص ومع جزئه فيظهر لك
بطلان ما قال به افلاطون ان لكل نوع فردا مجردا ازليا قابلا للتقابلات
لما علمت من عدم وجود المجرد في الخارج وتباينه مع المخلوطة ويمتنع ان يكون
احدهما بالمعنى قابلا للآخر هذا اذا تؤول كلام الافلاطونيين على الظاهر واما
لو اول بان المراد ان لكل نوع فردا مجردا يدبره كذلك النوع بنحو رب
النوع والمثل الافلاطونية كما اول به المحاورون فله وجه قال والماهية
الى آخره اقول هذا هو الشروع في تقسيم الماهية وهو ان الماهية اما
بسيطة او مركبة لانها اما ان تكون مؤلفة عن امور مختلفة بحسب الحقيقة او
لا فالاول المركبة والثاني البسيطة وبحسب ايهما المركبة الى بسائط اعم من ان
يكون خارجيا وعقليا اما الاول فلا متناع تحاز الا متناهي والا كل كثرة
متناهية كانت او غير متناهية فالواحد موجود فيها وهو بسيط واما
الثاني فللاول والثاني وايضا مع تعقل ما لا متناهي فلكون المركب العقلي
مركبا ما لا متناهي للزوم ممن التعقل هذا خلف قال والاجزاء الى
آخره اقول بعد الفراغ عن تقسيم الماهية شرع في تقسيم اجزائها
وهو ان يقال الاجزاء اما ان تصدق بعضها على بعض او لا فالاول المتداخلة

والثانية المتباينة والاول ثلثة اقسام لانه اذا صدق واحد منها على بعض فاما
ان يكون منها مساويا ان كالحساس والمتحرك بالارادة او عموم وخصوص مطلقا
او من وجه فالثاني كالحيوان والابيض لوجودهما معا في الفرس ووجود
الحيوان بدون الابيض في الفرس الاسود والابيض بدونه في الجص والابيض
والاول قسمان لان الاول اما ان يكون العام مقوما بالخاص كالحيوان المقوم
بفصل الناطق والثاني عكس ذلك كالجسم الابيض فان الجسم اعم والابيض
ومقوم له سموا الجوهر العرض وكذا الثاني انيا فالاول ما اعتبر تركيبه
مع العلة فاعلة كانت كالعطاء فانها فاعل مقوم بالفاعل او صورة
مثل الفطوسة او قابلا مثل الاخطس ان قلنا ان اسم للتقعر الذي في
الانف لكونه مركبا ج عن التي وهو التقعر وعن الانف الذي هو قابل
للتقعر وان قلنا انه اسم للانف الذي فيه التقعر يكون مثالا لما يعتبر
فيه التركيب مع الصورة لكونه مركبا ج من الانف والفطوسة التي هي من
قبيل الصور او غاية نحو الخاتم فانه حلقة يتزين بها والتزين علة غائية
له والثاني ما يعتبر تركيبه مع المعلول كالخالق فانه مركب بحسب المفهوم
من الذات والخلق المعلول او الثالث ما يعتبر تركيبه بالنسبة الى ما ليس
علة ولا معلولا وهو قسمان الاول ما يكون اجزاؤه متشابهة كالعشرة
فانها مركبة من الاحاد المتشابهة في كونها اعدادا والثاني ما يكون مختلفة
اما عقلا كالهيولى والصورة بحسبهما او خارجا كالنفس والبدن
للانسان واللون والشكل للخلقة وللاجزاء هنا تقسيم آخر وهو انها
اما ان تكون وجوده بالفعل لا تكون العدم جزءا من مفهوماتها او لا فالثاني كالقديم
فانه موجود لا اول له والاول قسمان الاول ان تكون الاجزاء حقيقية كما مر

والماهية

من الجسم المركب من الهيولى والصورة وغيره والثانى ان لا يكون كذلك بل يكون
اضافيه محضة كالاقرب المركب من القرب مع ذى جهة وكل منهما اضافى او ممتزجة
كالسرير المركب من الاخشاب والنسبة التى بينها المعتبرة فى تحقق ماهية
السرير واعلم ان هذه الاقسام اقسام اجزاء الماهيه حقيقيه كانت
الماهيه او غير حقيقيه اما اذا كانت حقيقيه فلا يكون اجزاؤها الا موجودة
ويمتنع ان اجزاء بعض من النسب التى ذكرناها كالعموم والخصوص
من وجه فان الماهيه الحقيقيه لا تتركب من اثرين يكون بينهما عموم وخصوص
من وجه كما قرر فى موضعه قال وصل الماهيه غير مجعوله الا اخص
اقول خالف فى ان الماهيات مجعوله اولا غير ملتفت الى مذاهب
الاول انها غير مجعوله مطلقا والثانى انها مجعوله مطلقا والثالث التفصيل
غير مجعوله والاستاذ المحقق لم يذكر الثانى فى الكتاب وان ذكر فى المواقف
استدل الاول انها لو كانت مجعوله لكان حاصلا بتاثير الفاعل حادثة
عنه لم يكن لها تحقق مع قطع النظر عن الفاعل لامتناع تحقق المعلول
عند قطع النظر عن العلة وليس كذلك لما نعلم من انسانيه الانسان اعم من
تعقل معها فاعل ام لا والا لزم سلب الشئ عن نفسه وهو محال ضرورى
ثبوت الشئ لنفسه غايه ما فى الباب عدم افادته وكونه غير مفيد لا ينافى
صدقه كقولنا السواد سواد والجواب انا لا نم امتناع سلب المعدوم
عن نفسه فان كل معدوم ما هو مسلوب عن نفسه دايما عندنا انما المحال
العدول لا السلب حاصله ان المحال قولنا السواد المعدوم لا سواد
لانها موجبه مستدعيه للموضوع والمدعى عدمه لا السواد المعدوم
ليس بسواد لان السالبه لا تقتضيه والثانى انها لو لم تكن مجعوله يلزم

المجعوليه

المجعوليه لكن التالى باطل اما فانا لما نعلم بديها بان الملازمة ان المجعول
عادلك استعدادا لوجود او اتصافها به وكل منهما ماهيه من الماهيات
لا نعال المجعول الوجود الخاص الذى هو ما صدق عليه الوجود ولا
ماهيه الوجود ومفهومه لانا نقول الوجود الخاص انما هو من الماهيات
والثانى لسلب البسايط لو كانت مجعوله لكانت ممكنه لاحتياجها الى الجاعل
وهو لا يمكن ان يكون كذلك لان الامكان امر اضافى لا يحصل الا بين الشيئين
وليس شئ البسيط شيئان والا لم يكن بسيطا وبما مال لو كانت البسايط مجعوله
لكانت ممكنه لكن التالى باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة ظاهره وبيان بطلان
التالى انها لو كانت ممكنه لكان الامكان قايما بها قيام الصفه بالموصوف وقيام
بها لا يخلو من ان يكون قبل الوجود او معه او بعده والكل باطل فالاول لامتناع
وجود الصفه قبل وجود الموصوف والثانى والثالث لوجوب تاخر الصفه
عن الموصوف وعدم امكان الشئ حال وجوده فان الشئ ما لم يمكن لم يوجد والجواب
عن الاول ان الامكان نسبه تعرض الوجود بالقياس الى الماهيه والبسيط
ماهيه ووجود فلم لا يجوز عروض الامكان لوجود بالقياس الى ماهيته فلا يلزم
تركيب ولا سعى للبسيط جزء يكون معروضا للامكان هذا معنى قوله ولا يتصف
جزء فلعله باعتبار الوجود اى فلعل الامكان باعتبار الوجود وعن الثانى
بمنع قيام الامكان بها لانه انما يلزم لو كان الامكان تعوتيا محتاجا الى محل
وستعلم خلافه ويمكن المعارضه ايضا بان يقال ان دليلكم على عدم مجعوليه
البسايط لكن عندنا ما ينفيه وهو ان البسايط لو لم تكن مجعوله يلزم انسداد
المجعوليه هذا خلاصه بيان الملازمة ان المركبات منتهيه الى البسايط مشتمله
عليها كما علمت سابقا وحيث تحققها عند تحقق البسايط جميعا لوجوب تحقق الكل

عند تحقق الاجزاء جميعا فان لم يكن شئ من البسايط بمجعول لم يحصل المجموع من حيث هو المجموع من غير التفات الى فاعل وعند حصولها تحصل المركب ايضا كذلك فيلزم نفي المجعولية واليه اشار بقوله وينفي المجعولية دائما ويمكن تقرير عاد جه بنحو اخصر وهو ان يقال لو لم يكن البسايط بمجعولة يلزم الاتساق لكن التالي باطل بالاتفاق فالمقدم مثله بيان الملازمة ان المجعولية على ذلك التقدير اما للماهية او للوجود او لانتسابه اليها وكل منها بسيط لاتصاف المجعول اتصاف البسايط بعضها الى بعض لانه اما ان يكون مركبا او بسيطا وعلى التقديرين وعلى التقدير ان لا يكون مجعولا فعلى الاول للفرض وعلى الثاني لما مضى من استلزام عدم مجعولية البسايط عدم مجعولية المركبات قال والمركب اما ذات الى اخره اعلم بعد الفراغ من تقسيم الماهية الى البسيط و المركبة شرع في تقسيم المركب وهو ان المركب اما ان يكون ذاتا او وصفا لانه اما ان يكون قائما بنفسه او لا بل حالا في محل وقائما به فالاول الاول والثاني الثاني والاول يجب ان يكون لاجزائه بعضها الى بعض الاحتياج لما تبين سابقا من عدم تالف الماهية من الاشياء التي لا يكون بينها ارتباط والتعلق بالجزء الموضوع يجب الاشاري فيجب ان يكون احد منها ما بالاخر مرتبطا به ويمكن ان يقال لزوم الاحتياج غير مستلزم للقيام لجواز ان يكون لا احتياج من جهة اخرى ليس جهة الاحتياج منتفيا في القيام ضرورة والثاني اما ان يكون جمع اجزائه قائما بالمادة هو ايضا قائم به كالسواد المركب مع اللونية والبياض وكل منها قائم بالجسم القائم به السواد ايضا او يكون بعض اجزائه قائما ببعض وكل البعض قائما بالثالث فيلزم البعض الاخر بالثالث بالواسطة والعرض كالحركة السريعة المركبة من مطلق الحركة الثابتة بالجسم

والسرعة القائمة بها بالذات وبالجسم بالواسطة والعرض وهذا عند من يجوز قيام العرض بالعرض قال نسبة الاسم اكل الى احد اجزاء هذا تنبيه على ان مطلق الاسم اكل من التسمية اعم من ان يكون من الذاتيات او في العوارض والسلوب لا يستلزم التركيب فان كل بسيط يجب ان يكون مشاركا للآخر في عارض واقل التشخص وانما كل بسيط يشارك الآخر في سلب ما عداه عنه فتعلم من ذلك ان الاشتراك في العوارض لا يستلزم التركيب بل المستلزم له الاسم الكلي الذاتي فان كل شيئين يشتركان في ذاتي يجب اختلافهما بذاتي آخر فيلزم التركيب حما به الاشتراك وما به الاختلاف ضرورة هذا ما لخص جزء من ظاهر كلام الامام في الملخص لكن الاستاد المحقق قال في المواقف بعد العبارة المتقدمة لا من انا نحكم بكون الماهية مركبة اذا علم انها مشاركة لغيرها في ذاتي ومخالفة في ذاتي لانا بان تشترك في ذاتي وتختلف بعارض او سلب لجواز كونها تمام ماهيتها كافراد البسيط تختلف بالتعينات ولا تختلف بان يختلف في ذاتي مع ان الاسم اكل في عارض او سلب اذ البسيطان قد يشتركان في سلب ثبوتية او سلبية وفيه اشكال لانا لا ندري ان الذاتي المشترك بين الشيئين به كيف يكون تمام ماهيتها وانما افراد البسايط المندرجة تحت مطلق البسيط تتمايز بالتعينات لكن ليس بينها اشتراك اصلا في ذاتي لان كل ما يكون له ذاتي يجب ان يكون له ذاتي آخر بالضرورة فلو كانت افراد البسايط كذلك يلزم التركيب فيها مما به الاشتراك وما به الاختلاف المنافي للبساطة فتعلم انها تمام ماهيات المواقف واعلم ان ما يوجب الحكم بتركيب الماهية الاشتراك في الذاتي والاختلاف في اللوازم لان الامر اذا كان كذلك فاللوازم المختلفة اما ان تكون مستندة الى ما به الاشتراك او الى ما به الاختلاف لكن الاول

والسرعة

غير جايز لاستلزام اشتراك العلة الاشتراك في المعلول فتعين الاول واذا
كان كذلك يلزم تركب الماهيتين المشتركتين في ذلك الذاتي عما به يشتركان
وعما به الامتياز قال ولا بد الى آخره اقول لا بد في الماهية المركبة
من احتياج الاجزاء بعضها الى بعض كما علمت غير مرة لكن يجب ان يكون
جهة الاحتياج مختلفة كما بين الصورة والهيولى لامتناع الدور والتقدم
بالمعجون والعسكر بان الاول مركب اتحادي ليس بينها احتياج
وارتباط ضروري والثاني من الآحاد وليس بينها ايضا احتياج وارتباط
مندفع لان الجزء الصوري في كل منهما يحتاج الى الاجزاء المادية ضروري
احتياج الهيئة الاجتماعية العارضة للاجزاء المادية اليها فيكون بين
اجزائها ارتباط واحتياج فيندفع النقض ولان العسكر ما هية
اعتبارية والكلام في الماهيات الحقيقية وفي المعجون لا بد من مزاج
مستتبع للكيفيات الحاصلة من المعجون وذلك لها فصل حقيقي
الاجزاء ووقوع الفعل والانفعال بينها فيلزم الاحتياج بين الاجزاء
فلا يرد النقض واعلم مما قررنا ان قول الامام المحقق لصور المعجون
والعسكر جواب لهدين النقضين ثم قيل متفرع على وجوب الارتباط
والاحتياج بين الاجزاء الماهية المركبة ان يكون الفصل
جنسا للجنس لانه لو لم يكن كذلك فاما ان يكون الجنس جنسا للفصل او لا يكون
واحد منهما جنسا للآخر وكل منهما باطل الاول لعدم استلزام الجنس
الفصل والثاني لامتناع الاستغناء من اجزاء الماهية كما علمت مرارا
فتعين ان يكون الفصل جنسا للجنس قيل عليه المراد بالعلة اما العلة
او الناقصة فعلى الاول يحاذي الثاني ولا يلزم الاستلزام الاستغناء

الجواز

الجواز الاحتياج بواسطة ان يكون احدهما علة ناقصة للآخر وعلى الثاني
نحاذي الاول ولا يلزم الاستلزام لعدم استلزام الناقصة المعلول وما
قال بعض من العلماء ان هذا منقوض بالجسم الحيواني والنباتي اللذين زال
عنهما الصفات التي كانا بها حيوانا ونباتا مع بقاء بهما الجسمية فلو كان
الفصل علة للجنس للزم انتفاؤه بانتفاء تلك الفصول لوجوب انتفاء
المعلول عند انتفاء العلة والجواب ان القوى حالة في الجسم فلا يكون علة له فلا للزوم
الدور فموضع نظرنا الاول فلان النفس الحيوانية والنباتية اللتين حالتا
بهما الجسم الحيواني والنباتي جسما حيوانا ونباتيا لستا من قبيل الصفات
وعلى تقدير ان يكونا كذلك نمنع ان يكونا فصلين للجسم الحيواني والنباتي لامتناع
ان يكون العرض علة للجوهر لما يلزم من الدور وايضا الفصول محمولة بمواطاة
كما علمت في المنطق والقوى ليست كذلك وايضا الجسم النباتي والحيواني
بعد زوال النمو والنفس الحيوانية عنهما ممنوع واما الثاني فلما في الهيولى
والصورة قال ولا تعاكس الى آخره اقول هذا هو الترجيح بعد بيان
العلية في الامور المتفرع عليها وهي اربعة الاول ان لا تعاكس بين الجنس
والفصل اي يمتنع ان يكون فصل نوع جنسا بالقياس الى نوع آخر والا يلزم
ان يصير المعلول علة والعلة معلولا واورد عليه النقض بالماهية الانسانية
المركبة من الحيوان والناطق بان الناطق فصل الانسان بالقياس الى الفرس
والحيوان جنس وبالقياس الى الملك بالعكس والجواب انك ان اردت
بالناطق الجوهر الذي يقوم به النطق نمنع الجنسية لان الجوهر الذي يقوم
به النطق في الانسان مخالف بالحقيقة لما في الملك فكيف يكون جنسا لهما وان
اردت العرض القائم به الذي هو احد اجزاء الكليات نمنع الفصلية لامتناع كون

العرض فصلا للجوهر والثاني ان الفصل القريب يمتنع ان يعم النوع والاثنين
علتين مستقلتين على معلول واحد هذا خلف كما تبين في موضعه والثالث ان
الفصل الواحد يمتنع ان يكون مقوما لجنسين مختلفين والاثنين التعدد في
اثر البسيط والرابع وهو فرع الثالث ان لا يكون الشيء الواحد فصلا لنوعين
مختلفين لان فصل النوعين فصل للجنسين ضرورة وهو ممتنع لما علمت
في الثالث لا يقال فلا يكون الفروع اربعة بل ثلثة لان فرع الفرع فرع فوله وذلك
انا نقول الى ما قلنا من بيان العلم من ان المراد بالعلم التام او الناقص الى آخر
ووجه ما حرر عن الفروع وان كان الاولى ترتيبه على ما هو الفصل الاتي
الى ان هذا الرد غير مختص بما عده العلم بل شامل للفروع ايضا لاستلزام
رد الاصل رد فرعه وبعد ذلك يقول الفروع ضعيفة باجمالك وتفصيلك
فالاجمالي ان هذه الفروع متفرعة على ما عده العلم وهي ضعيفة لما
ورد عليه من السوال السابق ذكره فتكون الفروع ايضا كذلك لاستلزام
ضعف الاصل ضعف الفرع وبالتفصيل ان الفرع الاول ضعيف لان
الانتقال في التامة ممتنع والثاني ايضا لانا لا نسلم اجتماع علتين مستقلتين
على تعدد المعلول وانما يلزم هذا لو كان الفصل عاما للجنس وقد عرفت
ما فيه وكذا الثالث لجواز ان يكون البسيط على ما قيل لا يوجد فالعلم
والعام الخاص اقول اعلم ان في الكلي ثلث اعتبارات الاول المرسل
مع ما هو محصل له ومعين وهو بهذا الاعتبار الجنس والمادة والثاني المرسل
من حيث هو هو من غير ان يعتبر معه شرط او عدمه وهو بهذا الاعتبار
جنس ومحمول بخلاف الاولين فانهما غير محمولين ولا يعتبر بالحمل
الا ملاحظة الجهتين اي جهة الماهية والوجود لا يعتبر بحمل هو

الاتحاد

٢٨

الاتحاد في الوجود الخارجي والمعاد بحسب المفهوم العقلي والمقام مستدع
للتمثيل مصون الحيوان الماخوذ مع الناطق لم يكن محمولا على الانسان
بل هو الانسان وان اخذ بشرط التجرد والخلو عن الناطق لم يكن ايضا
محمولا لانه كان جزءا وهو مباين لا يحمل وان اخذ من حيث هو هو
مع قطع النظر عن شرط وعدمه لم يكن محمولا لان المركب من الحيوان
والناطق يصدق عليه انه حيوان وعند بعضهم مهدنا من معنى الحمل
يسهل عليك الجواب عن ان يقال ما المراد بقولك الانسان حيوان ان اردت
ان مفهوم الانسان مفهوم الحيوان فكذبه ظاهر وان اردت ان ماهية الانسان
موصوفة بالحيوان فكذلك لامتناع ان يكون الجزء عين الكل وان اردت امرا ثالثا
فبينه حتى نتكلم عليه قال والمعول على اصول هذا هو
الشروع في البحث عن نواحي الماهية وعوارضها بعد الفراغ عنها وعن
جملتها التعين وهو مغاير لها لان الماهية من حيث هي يصح ان تكون
مشتركة بين كثيرين ومع التعين تاباه لان مفهومه ليس الا صحة ان يمنع
الشركة فلو كان التعين عين الماهية لم يكن الامر كذلك ثم اختلف في
انه ثبوتي او لا فالمحققون ذهبوا الى انه ثبوتي وقالوا انه جزء المعين
الموجود في الخارج وجزء الموجود الخارجي خارجي لامتناع كما قال الكاتبي
ووافقه بعض من الفضلاء ان اردت بالمعين معروض التشخص فلا نسلم
ان التعين جزءه بل عارض وان اردت المجموع عن الماهية والتعين
فلا نسلم وجوده فانه انما يوجد بعد وجود جميع الاجزاء ووجود التعين
متنازع فيه لانا نمنع الحصر ونقول المراد التشخص مثل عمرو مثلا وهو
ضروري الوجود ويمنع ان يكون مفهومه عين مفهوم الانسان والا لكان

وما حاد فاعا الاشخاص صدق الانسان عليها وليس كذلك فلا يكون
كذلك بل يكون مفهومه المجموع من مفهوم الانسان وغيره وهو التعين فيكون
جزءا فيكون موجودا وهو المطلوب اذا عرفت ذلك فنقول نسبة الماهية
الى الشخصات نسبة الجنس الى الفصل فكما ان الجنس
ماهية مبهمة لا يحصل لها الا بالفصل كذلك الماهية لا يحصل لها ولا تتميز
الا بالشخصات ليس الفرق الا ان المنتزع من كل شخص غير مغاير
للمنتزع من الآخر والاشخاص متمايزة بحسب الهويات الخارجية خلافا
للجنس والفصل فان المنتزع من مجموع مركب من جنس وفصل
مغاير ضرورة للمنتزع من مجموع آخر مركب من آخرين وهما متحدان
بحسب الهوية كما عرفت مرارا فوله لا للزوم كونه اثنين الى وجه ما قاله
الامام من الدليل على ثبوتية التعين وهو انه لو كان عدميا فلا يكون
عدميا مطلقا بالضرورة فيكون عدميا للتعين آخر فذلك التعين اما ان يكون
عدميا او وجوديا ويلزم كون التعين ثبوتيا على كل من التقديرين فعلى الاول
لان عدم العدم ثبوت وعلى الثاني لان ذلك التعين متاخر حكم الاشياء
واحد وهو ان نقول ان هذا الدليل مبني على عدم الفرق بين العدمي
والعدم وبينهما فرق لان المراد بالوجودي ما يكون ثبوته لموصوفه بوجود
وبجعل له كالسواد الذي ثبوته للجسم الاسود عبارة عن حصوله له ووجوده
فيه فيكون العدمي المقابل له ما لا يكون ثبوته للموصوف كذلك اعم من ان يعتبر
عدم او وجود ام لا وعلى هذا يمكن تعقل مفهوم العدمي مع الذهول عن
العدم والوجود فلا يكون العدمي العدم وايضا لو كان العدمي العدم يكون
الوجودي الوجود وح يلزم عدم الحصر في تقسيم الاشياء الى الوجودي والعدمي

الجواب

الجواز ما لا يكون وجودا ولا عدما والحصر ضروري لدوران التقسيم بين النفي
والاثبات قال والمتكلم الماهر اقول انكر المتكلمون كون التعين
ثبوتيا واستدلوا بوجهين الاول انه كان ثبوتيا لتوقف انضمامه الى الماهية
على تمايزها لامتناع انضياف الثبوتي الى ما لا يكون له تميز وثبوت وتمايز الماهيات
به لان تمايز الماهيات بالتعينات فيلزم توقف انضمام التعين الى الماهية
على تمايزها الموقوف عليه وهو الدور الثاني لان التعين له لو كان ثبوتيا
لكان افراد مسماه كزيد في مطلق التعين ممتازا بالتعينات وهي تعينات
فيلزم ان يكون للتعين تعين وتسلسل ويمكن ان يقال انه لو كان ثبوتيا
لتوقف انضمامه الى الماهية على تمايزها فتمايزها ان كان بهذا التعين الموقوف
عليه يلزم الدور وان كان بتعين آخر ننقل الكلام اليه ويلزم التسلسل وكلام
الاستاذ المحقق يحتمل كلا من الامرين الا انه بين اما الاول فلو حمل قوله
للزوم الدور الى وجه والتسلسل الى آخر وامّا الثاني فلو حمل كل منهما على دليل
واحد كما اشرت اليه فنقول التقرير الثاني والجواب الخ ان مدار كلا من الدليلين
مبني على الامتياز بين التعين وبين الماهية بحسب الهوية والحق بخلافه لا يقال
بعد تسليم الجواب عن الاول انا لا نسلم امتياز الماهيات بالتعينات لم لا يجوز
ان يكون تمايزها بنفسها وفي حد ذواتها من غير احتياج الى التعينات فانها
لو كانت بسائط فتمايزها في نفسها ولو كانت مركبات تكون تمايزها بالفصول
لا بالتعينات فلا دور وعن الثاني ان اشتراك افراد التعينات في مطلق
التعين لم لا يجوز ان يكون اشتراكا للمعروضات في العارض وليس الحوج
الى التميز بالتعين مجرد الاشتراك في العارض بل في الماهية كالاشتراك المشار كة
في الماهية الممايزة بالتعينات لان كلا منهما محل بحث فالاول لان المراد ليس

تميز الماهيه نفسها بل تمايز الحصص اى ليس لحصص الماهيه بعضها عن بعض
امتياز الا بالتعينات المنضمة اليها الحاصل من كل منهما مع التعين جزئى وشخص
وعلى هذا الدور لازم واما الثانى فلانه على تقدير ان يكون تعينا يجب ان يكون
لكل من افراده اعم من ان يكون لجنسه او لنوعه او لماهيه ومفهوم
منه اعقل مغاير لما عرفت اول الفصل من المغايرة بين الماهيه والتعين وح
نقول يشترك كل من افراد التعين فى تلك الماهيه المعقولة والاشتراك فى الماهيه
يحوج الى التميز بالتعين وعند ذلك يلزم التسلسل واذ قيل الماهيه اقول — قال
قال المحقق بعد بيان ان التعين وجودى اذ ممكن فلا بد له من علة فعلة الماهيه
او المحل فيها او المحل او ما لا يكون حالا ولا محلا لا يجوز الثانى لان تعينه تابع
الماهيه تبع تعين المحل فلو كان على التعين لزم الدور والا لزم التسلسل
لان اذا نسبته الى الجميع على السوا فعند تخصص البعض بتعين والآخر بآخر
يلزم التحكم فتعين المحل والماهيه فعلى الاول يجب انحصار النوع على الشخص
لان الماهيه او الجزء لا يحصل منها الا بعض واحد لاستماع العدد فى معروض الطبيعة
الواحدة وانما من التعين الواحد انما يكون تشخص واحد ضرورة وعلى الثانى تكثر
الافراد بحسب التعينات المحلوة من الماده بحسب استعدادات محلها فيها يوجب
تعين تعين ثم قالوا مستشهدا على ذلك ان الكثرة فى الافراد انما تكون فى الماديات
بخلاف ما سموه مفارقا فان نوعه يكون منحصرا فى الشخص عندهم ما يشعر وا
ورود النفس الناطقة بانها غير مادية مع تكثر افرادها بحسبها واعتذروا
بان التكثر فيها لتعلقها بالمواد تعلق التدبير والتصرف وورود الامام ابو الدين
الابهرى عليه اشكل لا واستحسنه الاستاذ المحقق فى المواقف واجاب
عنه بان الاشكال ان انما يرد لما كان على التعين يكون متقدما ضرورة فتعينه

لو كان بالماهيه يلزم الانحصار وانتم قايلون بالاختلاف فى قوابل الفلكيات
نوعا وبان على الشخص نفس القابل الصورة فيلزم ما ينافى مذهبكم وان كان لقابل آخر
يلزم التسلسل فى المقابض احسن عن هذا بمنع الحصر وقالوا لم لا يجوز بعض المادة
باعراض عارضة لها مكتنفة بها بحسب يكون عارض على التعين واخر لاخر متربتا
بحسب يكون كل سابق على لاحق كما فى الحوادث فان كلا منها عندهم مسبوق بآخر
لا الى اول فاجاب عنه الاستاذ المحقق وقال هذا لا يحدى نفعا لانهم لما جوزوا
تعليل تعين القابل باعراض عارضة له مكتنفة به بحسب استعدادات مختلفة
قلنا ان نقول لم لا يجوز ان نقول مثل ذلك فى الماهيه فلا يصح ما اوردتم من الدليل
فالحق استناد ذلك الى ارادة الفاعل المختار فان بارادته تحصل بعض بعض وتنضم
الى ماهيه فحصل الاشخاص المختلفة على ما اراد وهو على كل شى قدير ويمكن
الاستدلال على عدم كون التعين وجودا بعض هذا الدليل بان قال لو كان
وجودا فاما ان يكون علته الحال او الماهيه او المحل او لا يكون حالا ولا محلا
والاقسام باسرها باطلة لما سمعت وانما قال التعين عدمى لان معنى سلب وجود
عدم الاشتراك ممنوع لانه لازم قال ثم الوجوب الى اخره اصل هذا
مصدر البحث عن الوجوب والامكان والامتناع بعد الفراغ عن التعين واعلم
ان تصور كل منها بديهى غنى عن التعريف وما قيل من ان الواجب ما يمتنع عدمه
او ما لا يتبين عدمه دورى لان المسمع ما يحب عدمه او ما لا يمكن وجوده والممكن
ما لا يجب وجوده ولا عدمه او ما لا يمتنع وجوده ولا عدمه فبالضرورة يلزم اخذ كل
منهما فى تعريف الآخر وهو الدور والاقرب من هذه الثلثة الى الوجود اعرف لانه اعرف
كما علمت سابقا والاقرب من الاعرف اعرف فلذلك عدمه وسلب الوجوب مطلق
على الواجب باعتبار ذلك هو الاولى استحقاقه الوجود لذاته والثانية

عدم توقف وجود على الغير والمائة امتياز بذاته عن سائر الاعداد وكذا
الامكان على الممكن باعتبار ملك خواص متغايرة لما ذكرناه في الواجب اذا عرفت
ذلك معلوم لك وقد يكون جهات تنبيه على ان المراد بالوجوب والامكان والامتناع
هنا غير الوجوب والامكان والامتناع بمعنى الجهة لان لوازم الماهية واجبة
بذلك المعنى فلو كان المراد ذلك يلزم ان يكون لوازم الماهية واجبة لذواتها هذا خلف
قال وهي الى اصل اقول ذهب الاكثرون الى ان كلا من الوجوب والامكان
والامتناع والعدم والحدوث امر اعتباري لا دخل له في الوجود والا يلزم التسلسل
لان الامكان مثلا لو وجد يجب ان يكون ممكنا والا يلزم وجوب الممكن لان الصفة
اذا كانت واجبة فالموصوف اولى به واذا كان كذلك يكون للامكان امكان
فيلزم التسلسل وكذلك سائر غيره من اخواته قوله وكذا كل ما تكرر نوعه اشارة
الى ضابطة لحصرها الاستاذ المحقق اعلى الله مقامه مستقطا لكثير من المؤنات
مجردا عن الحشو والتطويلات ليسهل على الطالبين فهمها وعلى المحصلين
حفظها وضبطها فاحفظها فان لها مواضع نفع في كثير من المباحث وهي
ان كل ما تكرر نوعه اي متصف اي شخص يفرض منه مفهومه كالقدم مثلا فانه
لو وجد لعدم ولا يلزم حدوث العدم لانه قديم به والعدم من له القدم فيكون
للعدم قدم ويلزم التسلسل وكذا كل ما سلم عما الوجود كالحدوث مثلا
فانه لو وجد يلزم التسلسل لما علمت بعينه العدم والمنع عما كما علمت مرارا وقد
تبين الوجوب بعدمي لانه لو كان وجوديا فاما ان يكون واجبا فيلزم التسلسل كما
عرفت من الضابطة او ممكنا وعند ذلك يلزم امكان الواجب فتامل ما سمعت لك القدم
وردا ولا بمنع التسلسل وقانيا بمنع كون الواجب واجبا بالوجوب اذ لا فرق بينهما
عند ناني الخارج كما مر بعد ملا يكون احدهما علة والآخر معلولا فالاقوى لمر تعالى

الوجوب ليس بوجودي لانه اذا كان كذلك فاما ان يكون نفس الماهية او زايدا عليها
وكل منهما منتف فكذا كونه وجوديا اما الاول فلانه نسبة عارضة للماهية بالقياس
الى الوجود والنسبة غير المنتسبين واما الثاني فلما ستعلم وكذا الامكان في
بعض هذا الدليل وبانه ساوى عما الوجود وليست الصفات الثبوتية كذلك
قوله وقيل انثاني اما ذكر بعض عما انها يجب ان يكون وجوديه من وجوه ثلثة
الاول انها نقيض العدميات فان الوجوب نقيض اللاوجوب وهو عدمي لصدقه
عما المعدوم فيكون الوجوب وجوديا بالامتناع ارتفاع النقيضين وكذا غيره
الثاني انها لو كانت امورا اعتبارية لم يكن موصوفاتها متصفة بها الا عند
اعتبار العقل وليس كذلك لان الواجب واجب اعم من ان يعتبر العقل الوجوب
او لا بل الواجب واجب وان لم يكن للعقول فضلا عن اعتبارها تحقق
اصلا وكذا في غير الوجوب من اخواته الثالث وهو قول ابن سينا ان لا فرق
بين امكنا نيلا ولا امكان له فعلى سبيل ان لا يكون الامكان وجوديا يلزم ان لا يكون
الممكن ممكنا هذا خلف وكذا يقول في غيره من الوجوب والامتناع وغيرهما
والجواب عن الاول ان ارتفاع النقيضين مستحيل بحسب الصدق لا بحسب
الوجود كالامتناع والا لامتناع وعن الثاني بمنع امكانه كاني الممتنع
والمعدوم وعن الثالث بالمعانية بان يقال مفهوم الاول الحكم بسلب العدم
للامكان والثاني الحكم بسلب الامكان والفرق بينهما ظاهر قال في الوجوب
الذاتي الخ اقول هذا هو السر وعن المباحث المتعلقة
بالوجوب لذاته وهي اربعة الاول انه لا يجوز ان يكون وجوبا بالغير لان
بالغير منتف بانتفاء والوجوب لذاته مسلم ان يكون كذلك والا لم يكن وجوبا لذاته
الثاني انه يمتنع ان يكون مركبا ذهنا كان او خارجا لان المركب محتاج الى اجزائه والاحتياج

آية الامكان فلو كان الوجوب لذاته مركبا يلزم امكانه هذا خلف لانا لم
استدعا استدل هذا الاحتياج الا الامكان وانما يلزم الامكان عما سوى الاحتياج
الغير وههنا ليس كذلك لان جميع اجزاء الشيء عينه لانا نقول كل واحد من الاجزاء
فيما يركب ضروري والمركب محتاج الى كل واحد لان المحوج انما يكون بعد واحد
واحد فيلزم الاحتياج الى الغير المستدعى للامكان لانك انه يمنع ان يكون
الوجوب الذاتي امرا زائدا عما سوى ان يكون ثبوتيا لانه لو كان ثبوتيا زائدا
لكان ممكنا معلولا ويمنع ان يكون معلولا للغير لاحتياج الواجب
بوجه الى الغير ويمنع ان يكون معلولا للذات وذلك غير جايز لان المعلول
انما يوجد بعد وجوبه لانه انما يوجد عند وجود العلة التامة وعند وجودها
يجب وجود المعلول ولا يكون وجوب المعلول الا بعد وجوب العلة فلو
كانت الذات موجبة للوجوب يلزم تقدم الوجوب على الوجوب هذا خلف
الرابع انه يمنع الاشتراك اي يمنع ان يكون في الوجود والوجوب مشتركان
بين الوجوب الذاتي لانه عند الذات كما علمت في بحث الذات والاشتراك يحتاج
الذات يحوج الى التمايز بالتعين كما عرفت في بحث التعين ان الاشتراك المحوج
الى التمايز بالتعين حتى الاشتراك بين الذات فلو كان في الوجود والوجوب
مشتركان بين الوجوب الذاتي يلزم تركبهما بما به الاشتراك وما به الامتياز هذا
خلف قوله لا وجوب صفاته جواب على سؤال مقدر تقريره ان يقال يجب
ان يكون الوجوب الذاتي اتصافيا فانا لا نسلم ان يكون صفات الواجب بالذات
واجب الثبوت للذات لانا نمنع صفات غير ذاتية اذا كانت واجب الثبوت
للذات يمنع وجود الواجب عن غير ان يكون موصوفا بها وهذا خلف الاحتياج
الى الغير المنافي للوجوب الذاتي وتقرير الجواب ان يقال لانا نمنع الوجوب

الذاتي

الذاتي وجوب صفات الواجب وما قيل من الاحتياج غير لازم لان وجوب
الصفات بذاته لا بغيره قال والامكان الاخص اقوى لما فرغ من
المباحث المتعلقة بالواجب لذاته شرع فيما يتعلق بالممكن لذاته وهي اربع
الاول انهم اختلفوا في ان المحوج الى الممكن الى السبب اي الذي عند
ملاحظته يحكم العقل بانه لا بد له من علة اي شيء هو الامكان او الحدوث
ذهب الحكماء الى الاول وسلكوا في اثباته مسلكين مسلك الضرورة ومسلك
الاستدلال والاستاد المحقق لازالت رياض الطافه زاهرة بوجهات
تحريراته ذكر هناك المواقف ولم يذكر مسلك الاستدلال نحن نتركه
ايضا ونقتصر على الضرورة ونقول مجرد ملاحظة الممكن وهو ان يكون
وجوده وعدمه بالنسبة اليه على السوآء وعدم احتياجه الى العلة وهو ان
لا يترجح احد طرفيه الا لعلة يرجح احدهما كافية فان كل ممكن يحتاج الى علة
من غير احتياج الى الاستدلال وما ينبه على الضرورة ان من لا يصح الاستدلال
يطلب المرجح عند وقوع احد طرفي الممكن ولذلك تنفر الحيوانات عند
صوت الخشب فان تنفرها بالحقيقة طلب المرجح ولذلك مركوز في طباع كل
واحد الى آخر اقوله هاتان سبهتان اوردهما من انكر ان المحوج
الى التاثير في الممكن الامكان سواء الاولى ان يقال لا نجوز ان يكون الممكن
لامكانه محتاجا في الوجود الى علة لان نسبة الوجود والعدم اليه على السوآء
فالحكم بالاحتياج في احدهما دون الآخر تحكم وعند ذلك يلزم احتياج الممكن
في العدم ايضا الى العلة احتياجه في وجوده اليها لكن العدم شيء يجب
ان يكون اثرا فلا نجوز ان يكون المحوج الى العلة في الممكن الامكان وهو ظاهر
والجواب عما ان العدم لا يجب من ان يصلح لان يكون اثرا او لا فعلى الاول

يكون مستندا الى العلم استناد الوجود اليها ولا اشكال حينئذ وعلى الثاني يمنع
الملازمة وبوصول لم لا يجوز استناد الوجود الى العلم دون العلم لان الوجود
صالح دون العلم وان سلمناها لكن لانسلم امتناع استناد العدم الى علة
فان عدم العلة علة لعدم المعلول كما ان وجودها علة لوجوده فلا يسلم ما سلم فان
قلت على تقدير جواز استناد العدم الى عدم العلة يكون للعدم صلاحية التأثير
وحينئذ يمكن استناد الوجود ايضا اليه فلا يلزم عدم احتياج الممكن في الوجود
والعدم الى وجود الموثر وهو باطل اتفاقا فصول البديهة حاكمة بجواز
استناد العدم وعدم جواز استناد الوجود وطلب الفرق لا يكون
موجها والى هذا الجواب اشار بقوله ولا يلزم الوجود ضرورة وتقرير الثانية
ان الامكان سنخ الممكن لو كان علة للاحتياج لكان الممكن حال بقائه ايضا
مفتقرا الى العلة والعلة موثرة فيه حال البقاء لان مسلك الاحتياج
وهو الامكان لازم للممكن ثابت معه حال الحدوث والبقاء لما سيعلم بعد
من لزوم الامكان لذاته للممكن لذاته واذا كان كذلك يلزم احد الامرين اما
تحصيل الحاصل او خلاف المفروض لان العلة الموثرة حال البقاء اما
ان تكون تاثيرها في الباقي الحاصل او في امر آخر متجدد غير فعلي الاول يلزم
الاول وهو ظاهر وعلى الثاني لان المفروض ان العلة موثرة في الباقي
حال البقاء والجواب انا لا نسلم لزوم شئ من الامرين لان معنى تاثير العلة في المعلول
حال البقاء ان العلة مستتبعة لوجود المعلول وجودا تابعا لوجودها
وعدم لزوم احد الامرين عند تفسير التاثير بالايجاد او الايجاب ظاهر اختلاف
عبارتهم سابقا عليه الظهور هذا مع قوله اي دوام لدوله ومناط الشبهة
سبق للاخراج من الوجود الى العدم الى المتبادر من لفظ الايجاب

وعزه

وعن الشبهة جواب آخر وهو انا لا نسلم تحصيل الحاصل وانما يلزم لو كان العلة
حال البقاء موثرة في ذات المعلول الحاصل وليس كذلك بل هي موثرة في بقائه
حتى لو قطع النظر عنها لم يمكن للمعلول بقاء وفيه نظر لان العلة الموثرة حال
البقاء لو لم تكن موثرة في ذات المعلول بل في بقائه يلزم استغناء ذات
الممكن حال البقاء عن العلة فيبقى الممكن بلا موثر وفيه بحث مولانا المحدث
معناه ان تاثير العلة في المعلول البقائي لو كان موجبا لتحصيل الحاصل لكان
الا نلزم مشتركا لان لنا ان نقول لا نجوز ان يكون الموجب في الامكان الحدوث
كما هو مسلم لانه اذا كان كذلك في حال البقاء اي انما ان يكون العلة موثرة في
المعلول البقائي لو لم يكن لها تاثير اصلا فلا نجوز الثاني والا يلزم بقاء الممكن
بلا موثر فيعدم الاول ويلزم تحصيل الحاصل كما علم وفيه ما فيه ولهم شبهة
اخرى ذكرها الاستاد المحقق اعلى الله مقامه في المواقف مع الجواب
عنها فمن اراد الكلام المشبع فعليه بمطالع المواقف قوله وليس الموجب
الحدوث اشارة الى ما ذهب اليه المتكلمون من ان الموجب الى العلة في
الممكن الحدوث لا الامكان وبعد ذلك اختلفوا فذهبت
الاولى الى ان الموجب الحدوث نفسه والثانية الى ان الموجب الامكان الحدوث
مشروط والثالثة الى ان الموجب المجموع من الامكان والحدوث فيكون الحدوث
شطرا ومسكوا بما سمعت من الشبهتين السابقتين وغيرها فانها تهتك
في صدر البحث والكل منظور فيه لان الحدوث كيفية الوجود المتاخر
عن تاثير العلة المتاخر عن علة الاحتياج فلو كان الحدوث المتاخر عن
الاحتياج بمراتب علة لزم تقدم الشئ على نفسه بمراتب هذا خلف هذا هو
الكلام المشهور وللاستاد المحقق فيه نظر وهو انا نختار ان المراد

من علته الحدوث انه على الاحتياج في الخارج بوصف فيه حتى يكون متعلقا
علته في الخارج ويلزم ما قلتم من تقدم علة نفسه بمراتب بل المراد ان العقل بسبب
ملاحظة الحدوث يحكم بان الممكن يحتاج الى علة لا بملاحظة الامكان كما سبق
الى هذا المعنى اشارة في صدر البحث ولا استحالة في هذا فافهم الاول
ان الممكن لا يجوز ان يكون احد طرفيه من الوجود او العدم اولى به وما قيل
من اولوية العدم بالموجودات الغير القارة كالحركة والزمان غير مستقيم لانه
اذا كان كذلك فالطرف المرجوح يمتنع ان يكون ممتنعا والا يلزم وجوب
الطرف الراجح لا اولوية فيكون ممكنا وعند ذلك لا يجوز ومرجحه من غير علة
لان الراجح كذلك اتفاقا فالمرجوح اولى بان يكون كذلك لامتناع ترجح المرجوح
فلا يكون الطرف الاولى بالممكن اولى به لذاته بل مع انضمام امر آخر خارج عنه
وهو عدم علة الطرف المرجوح فيلزم خلاف المفروض وله ومنه بحث
اتيا ده الى ما قيل علم من انه لم لا يجوز ان يكون الوجود اولى لذاته بالممكن
وما قلتم غير لازم لان عدم سبب العدم يجوز ان يكون كافيا في اولوية الوجود
والعدم غير صالح لان ينضم معه ويصير الوجود بالمجموع اولى فيلزم خلاف المعتقد
لامتناع انضمام العدم الى الوجود والجواب عنه وهو ان عدم سبب العدم
عدم فيكون عدم سبب العدم عدم العدم وهو ثبوت فيلزم ما قلنا ضرورة
الثاني ان الممكن محفوف بوجوبين سابق ولاحق لانه مفتقر الى العلة
وليس طرف من طرفيه اولى به كما علمت سابقا وعند ذلك لم يوجد الممكن ما لم
يجب لان وجوده انما يكون عند وجود العلة لما سمعت من الاتفاق
وعند وجود ها يجب وجوده لان الكلام في التام وعند وجود ها يجب
وجود المعلول فهذا هو الوجوب السابق وعند وجود ها يجب وجوده

ما دام

ما دام موجودا اي بشرط المحمول وهذا هو الوجوب اللاحق والامتناع
الوجوب والامكان اذاني لعدم امتناعه من الوجوب الغيري والامكان
اذاتي اما لك ان الامكان اذاني لا ينافي الممكن لذاته بمعنى انفكاكه عنه لانه
عند الانفكاك يلحق بالممكن اما الوجوب او الامتناع لحصر معلى الاول يلزم
الانقلاب من الامكان الى الوجوب وعلى الثاني من الامكان الى الامتناع وهما
محالان والا لارتفع الامان عن البديهيات هذا ما وعدناك من لزوم الامكان
اذاني الشبهة الثانية لك اورد ها منكرو الامكان بحوثا ولا احتفاء
بل الوجوب والامتناع ان بالنظر الى الذات فالوجوب
لامتناع الانقلاب من الوجوب اذاني الى الامكان والامتناعين
والامتناع الانقلاب من الامتناع الى الوجوب والامكان
اذاتيين فاك والعدم الى احد اصول لما فرغ من المباحث
المتعلقة بالوجوب لذاته اردفها بما هو متعلق بالقدم لذاته وهو اثنان
الاول ان العدم لا يجوز ان يكون اثرا للقادر المختار اتفاقا وجه الاتفاق
ان الاختلاف في امتناع استناد العدم الى القادر المختار بل الاختلاف
في انه قادر او موجب والمتكلم لو جوز كونه موجبا لجوز استناد العدم
اليه وكذا الحكيم لو جوز ان يكون قادرا جوز حدوث غير بالنظر لمن
امتناع استناد العدم الى القادر المختار انا على بالاتفاق ليس النزاع
الا في كون العبد قادرا او موجبا سمعت من الاستناد المحض على انه يكفي
لنا ان هذا هو المنقول عن الامام وهو بالجمع توسط لا يرضى به
المتكلم لان المحوج الى العلة الحدوث عند المتكلم فلا يجوز عند استناد
القديم الى الفاعل مختارا كان او موجبا وهو تنبيه لطيف فوله ولكما قلنا

بمجال اشاره الى ما قال الامام والآمدي من منع جواز اسناد العدم الى الموجب
وجواز اسناد العدم الى القادر المختار قال للامام يمتنع اسناد القديم
الى الموجب كما يمتنع اسناد الى القادر المختار لانه لو كان مستندا اليه لكان
موثرا فيه ضرورة وعند ذلك يلزم حدوثه لان تاثير الموجب بالعدم لا يجوز حتى
ان يكون حال كونه باقيا لامتناع تحصيل الحاصل فتعين ان يكون حالة
العدم او الحدوث والحدوث عبارة عن العدم بعد الوجود وفيه نظر يعرف
مما سبق قال الآمدي يجوز اسناد القديم الى المختار كما يجوز اسناد
الى الموجب لعدم الفرق بين مسبوقية كل من اثر القادر والموجب بالعدم
فان اثر القادر كما هو مسبوق بالقصد والاختيار فكذلك اثر الموجب مسبوق
بالايجاب وليس يجب ان يكون المسبوقية بالعدم من كل من اثر القادر والموجب
بالزمان تامل كلام الآمدي فانه هو المعتبر نقلا وعقلا والمستقيم
الموزون بميزان الطبع المطبوع السليم شهي بادنى تعرف الى ما حققنا تعرف
من الافاضل ان معنى الموجب والقديم واحد اي ان العدم يوصف به ذات
الله تعالى فيما لا يزال ولا يحكم، والمعتزلة وضعوا رفع الاختلاف
في الصفات فقالوا ان الله تعالى قديم انما قدم الذات والنكوت
المعتزلة لفظا لكن قالوا به معنى لانهم ذهبوا الى ان اتصاف الواجب بوجود ذات
لا اول لها كالوجوب والعلم والقدرة وزادوا عليها هاشم وقال باتصافه
بصفة اخرى مميزة للذات الواجب مبدا لصدور الصفات وهي الالهية
وهذا هو القول بقدم الصفات هذا هو المنقول من الامام وفيه نظر
لان الوجوب والعلم والقدرة عندهم من قبيل الاحوال والاحوال عندهم
غير متصفة بالوجود فلم يلزم من القول باتصاف الواجب بتلك الصفات القول

بقدم

بقدم الصفات لا يقال كيف كفر المعتزلة النصارى باثبات القدماء الثلثة
اقانيم العلم والحيوة والقدرة والحال انهم قالوا باثبات قدماء آخر غير الواجب
كالوجوب والقدرة والعلم لانا نقول وجب النصارى الى اثبات
اقنوم العلم الى المسيح والمعتزلة ذات الله لاستحالة الاتصاف بالاعراض
عندنا فلزم عليهم الشرك باثبات ذوات لا حق قديمة وهو كفر بخلاف
ما قال به الامام المعتزلة فانا نعلم ان غير ذات الله تعالى وصفاته يمكن ان يصير
متصفا بالقدم كما انعقد عليه اجماع المتكلمين فانهم اجمعوا على امتناع
اتصاف غير ذات الله تعالى وصفاته بالقدم ذاتيا كان او زمانيا خلافا للكرامية
فانهم قالوا بقدم غير الله تعالى وصفاته زمانا لا ذاتا فان غير الله تعالى وصفاته
عندهم حادث بالذات والجزء ثابت وهم اصحاب جهم زمانا وهو جهم
من الجهمية قالوا بخمسة قدماء اثنان عالمان حيان قادران وهم النفس
الناطقة وثلثة لا عالمة ولا حية كالوجود والقضاء والهيولى وسيعلم
تفاصيل اقوالهم تعالى، ما يرد عليك ان يقال الله تعالى قال بالحدوث
الذاتي على ما مر آنفا لما فرغ من بحث القديم شرع في الحدوث وهو بحثان
منقولان عن الحكماء الاول ان الحدوث حدثان ذاتي وزماني فالاول
كون الشيء مسبوقا بالغير ومحتاجا اليه والثاني كون الشيء مسبوقا
بالعدم ومنشا هذا التقسيم بذلك انهم قالوا ليس المفهوم من الحدوث
الا سبق الغير فالغير اما عدم وهو الحدوث الزماني او غير العدم وهو الحدوث
الذاتي والفرق بينهما ظاهر لان المعلولات القديمة على تقدير ثبوتها حادثة
بالمعنى الاول على ما قال به الحكماء وما قالوا ان الممكن غير مقتض لذاته
الوجود بل مقتض له لغيره كوجود العالم مثلا فالوجود الذي هو من

مقتضيات الذات متقدما على الوجود الذي هو من مقتضيات الغير
لان ما بالذات لا يتوقف متقدم على ما بالغير فتقدمه اما ان يكون ذاتيا
او زمانيا فالاول الحدوث الذاتي والثاني الزماني غير صحيح لان عدم
اقتضاء الذات الوجود غير مستلزم لاقتضائه اللاوجود بل نسبتها
اليه على السواء كما عرفت في بحث الممكن لذاته فلا عدم حتى يصح ان يقال
هو لما ذاتي او زماني وسبب الحدوث الذاتي انا نقول ان كل حادث
حدوثا زمانيا مسبوق بعدم وحد الزمان اما الاول اي المسبوق
بالعدم فلان امتناع الحادث معدوم على وجوده لانه لو لم يمتنع لكان ممكنا
للمعدوم على وجود الحادث اما الوجوب او الامتناع ضرورة انحصر فعلى
الاول يلزم الانقلاب من الوجوب الى الامكان وعلى الثاني على الامتناع
الى الامكان وهما محالان لما علمت سابقا من لزوم الامكان والوجوب والامتناع
الممكن والواجب والممتنع لذواتها وح لابد للامكان لانه من الامور
الغير المستغنية عن محل يكون للحادث قبل وجوده محل يحل فيه امكانه
وهو المطلوب لانا نمنع ذلك الامكان لم لا يجوز ان يكون قديما اتفاقا وح
يكون معنى قولنا الحادث ممكن قبل وجوده انه معدوم للقادر وح يكون
قائما بالقادر لا بمحل سابق حتى يلزم ما قلتم لانا نقول القائل بتعلق
هذا الامكان والعلم بغاير المعلوم ضروري وسعى لك ان تعلم ان المراد
بالامكان المذكور الامكان الاستعدادي وهي الصفة التي بها يمكن حصول
ممكن آخر عن محلها وهو بغاير الذاتي لان الذاتي غير قابل للتفاوت بالقرب
والبعد بخلافه فان استعداد النطفة لحدوث انسان آخر منه اقرب من
استعداد التراب وكذا استعداد العلقة اقرب من استعداد النطفة

الى غير.

الى غير ذلك ومن ههنا تعلم وجوده الاستعدادي لان المعدوم غير قابل
للقرب والبعد ولا يخفى ان القول بالامكان الاستعدادي وتفاوتها
مبني على اصلهم الفاسد من اتحاد المختار لانه على سبيل القول بالتاثير ليس
احتياج الى اثبات استعدادات متفاوتة بحسب يكون كل سابق علة
للاحق بعيد بحسبها الاثار الممكنة ويترجح اصطرفها على الآخر جذرا
من الترجيح من غير مرجح لان مجرد ارادة القادر المختار كاف في التخصيص
والترجيح واما الثاني اي المسبوقية بالعدم والزمان لان الحادث الزماني
عدمه سابق على وجوده سبقا لا يجتمع القبلية البعدية وليس ذلك القبلية
بالعلية والذات كتقدم الجزء على الكل والشرط على المشروط لا الامتناع
الاجتماع ولا بالشرف كتقدم العالم على الجاهل والمكان كتقدم الصف
الامام على الثاني وهو المطلوب فيكون بالزمان فيكون كل حادث زماني
مسبوقا بزمان وعدم وهو المطلوب والجواب عن الاول كما قال به
صاحب الطوالع رحمه الله بان الامكان عقلي لا يحتاج الى محل موجود
في الخارج غير مستقيم لما سبقت سابقا من ان المراد بالامكان
ههنا هذا الاستعدادي وهو موجود وقد يجاب عن الثاني بمنع الحصر
بان يقال ليس عدم الامس على اليوم بالعلية والذات لامتناع الاجتماع
ولا بالشرف والمكان وهو ظاهر ولا بالزمان لامتناع ان يكون للزمان
زمان فلم لا يجوز ان يكون سبق العدم في الحادث الزماني كذلك وح لا يلزم
سبق الزمان عليه لانا نقول عدم الحادث معدوم على وجوده وليس ذلك
العدم نفس وجوده ليعروضه العدم لانه معدوم والعدم عارض للمتقدم
ومع ان يكون الوجود كذلك ولا نفس عليه لان العدم محض قبل وبعد ومتنع

تحقق القبل بعد فيكون التقدم امرا معتبرا للوجود والعدم بحسب التحقق
بحسب البعد وهو المراد بالزمان لانا نعقل العدم امرا عتباريا ولذلك يعبر
العدم كما قلتم به لا يحكم بتبوته الا الوهم ولا وثوق على الاحكام الوهمية
كوجوب تحيز الموهومة المرئي وكونه في جهة وغيرهما من الوهميات قال
ثم الوحدة الى آخره اقول شروع بعد الفراغ عن الوجوب والامكان
والعدم والحدوث في البحث عن الوحدة والكثرة وهما غنيان عن التعريف
بديهيا التصور ليس المقصود من تعريف الوحدة بانها كون الشيء بحيث لا ينقسم
الى اجزاء متشاركة في الماهية اتباع تصورها بل التنبيه على ما هو المتبادر
الى الذهن عند اطلاق الوحدة وتميزها عن ما عداها كما علمت مثل
ذلك في تعريف الجزء فلا يرد ما قيل من ان هذا غير جامع لصدقه على الكثرة
المبائنة من المختلفات بالماهية لان اتصاف ذلك انما يجري بعد التعريفات
والتنبيهات اذا عرفت ذلك فمحل فيها مباحث الاول تغايرا ان الماهية
والوجود اما الماهية فلانها من حيث هي هي قابلة للوحدة والكثرة و
ليست احديهما قابلة للاخرى فلا تكون نفس الماهية واحدة منها وهو المطلوب
واما الوجود فلوحدته نفس ما سمعت نفس الماهية والثاني لان
الوحدة لو كانت عين الوجود يلزم ان يكون تعريف الشيء اعدا ما ضروريا
يلزم ان يكون شق التقابل البحت الاخص بابرته اعداما كليا واحدا ما بحريين
اخريين متغايرين والبديهة حاكمة ببطلانه ليس لمجنون المكابرة استحقاق
ان يخاطب ويناظر والثالث لان الوحدة لو كانت عين الوجود لكان كلما
صدق احدهما على شيء صدق عليه الآخر ضرورة وليس كذلك لان الكثرة
حيث هو كثير موجود وليس بواحد واعتبار الحيثية مستدرك لجواز صدق الآخر

على الكثير من جهة اخرى غير جهة الكثرة كما سيأتيك عن قريب ولك من غير فضل
ما توهم بعض من الاتحاد بين الوحدة والوجود وقال المفهوم من احدهما
عين المفهوم من الآخر فان لكل شيء هوية اي وجود هي عين وحدته فاسد
لما علمت من المغايرة بينهما وحشا، هذا انوهم المساوقة بينهما والمساواة
وجودا فان كل شيء موجود وان كان كثيرا تعرض له الوحدة فان العشرة
مثلا واحد من العشرات وكثرة اتفاقية ليس عروضها لها من جهة واحدة
حتى يلزم اتحادهما في موضوع واحد من جهة واحدة وتعلل المغايرة
بينهما لان الوحدة عارضة لها بحسب الصدق والكثرة بحسب الافراد
هذا هو الموعود السابق الثاني انهم اختلفوا في كونهما عدميين او وجوديين
فقال المتكلمون بالاول لما عرفت من ان ما خذ في العدم والحدوث وغيرهما
وهو ان الوحدة لو كانت موجودة لكانت واحدة من الموجودات فيلزم لزوم
كون الوحدة وحدة وهلم جرا وهكذا قال في الكثرة والكلام في الثاني ومنع
لزوم التسلسل لجواز ان يكون موصوف الوحدة عينها كوجود الوجود وحدوث الحدوث
على ما عرفت سابقا واستدل على كون الوحدة خارجة وجودية بانها لو كانت عدمية
لم تكن عدما محضا ولا عدما لامر آخر غير الكثرة ضرورة بل للكثرة اما
ان تكون عدمية او وجودية وعلى التقديرين يلزم ان تكون الوحدة تبوتية اما
على الاول فلان عدم العدم ثبوت واما على الثاني فلان الوحدة جزء الكثرة
لانها ليس الا مجموع الوحدات وجزء الوجود وجودي وانت خبير بالجواب
مما قدمنا من الفرق بين العدمي والعدم وجواب الامام في التعيين هذا
ما قدره الاستاد المحقق في المواقف عاريا عن ورود ما ورد وهاتوا
صاحب الطراز لو طاب ثراه ان الوحدة وجودية لانها لو كانت عدمية يلزم

عدميه الكثرة ايضا لاستلزام عدمه لجزء عدمه الكل وح يلزم ارتفاع
النقيضين من صح اسجاء ارتفاعهما بحسب الصدق كالعمى واللاعمى والاسماع و
واللا اسماع كما عرفت في بحث التقابل انهما متقابلان لاسماع اجتماع
في موضوع واحد في زمان واحد من جهة واحدة وهذا معنى التقابل لكن ليس
التقابل بينهما بالذات لانحصار التقابل الذاتي في العدم والملكة والسلب والايجاب
والتضاد والتضايف كما يجئ بعد وليس التقابل بينهما من هذه الاقسام
لان الوحدة مقومة للكثرة وهذه الاقسام ليست كذلك ولان الوحدة متقدمة
على الكثرة طبعا لاحتياجها اليها وعدم استلزام الوحدة لها وهو معنى السبق
الطبيعي ومع عدم احد المتقابلين يمتنع الآخر لعينيتها تعقلا فعلم ان تقابلهما
ليس ذاتيا بل بتوسط عارض عرض وهو ان عرض للوحدة انها ملكية لها
للكثرة ومنفية لها والكثرة ملكية مفادة لها والملكة من حيث انها ملكية لا تكون
ملكية له وكذا العكس مآل وعموم العدد الى آخر اول كل عدد متقوم
بالاحاد المتحد هو عليها لا بما فيه من الاعداد كالعشرة مثلا فانها متقومة
باحاد هي الى المجموع من حيث هو المجموع العشرة ونفسها لا بالاعداد الواقعة
فيها كخمسة وثلثة وسبعة الى غير ذلك للزوم التكرار اولا واولا نعقل
العشرة مجردا ملاحظة الاحاد فقط اصلا ما فيه من الاعداد كما مال اسطو
انها ليست سبعة وثلثة ولا اربعة وستة لامكان تصور العشرة مع الغفلة
عن هذه الاعداد مآل والوحدة الى آخره اولية هذا هو الشروع
في اقسام الواحد وهو ان الواحد اما ان يكون منقسما بالفعل اولا فالثاني
الواحد بالشخص والاول غني وذلك منها اقسام اما اقسام الواحد بالشخص
خمسة لانه اما ان يكون قابلا للقسمة اولا فان لم يكن قابلا فاما ان يكون له مفهوم سوى

انه لم يقبل القسمة اولا فهو عين الواحد الخمسة التي لا مفهوم لها سوى عدم
الانقسام والاول اما ان يكون واضح اي مشارا اليه بالاشارة الحسية اولا فالاول النقطة
والثاني المفارق وان كان قابلا فاما ان يكون انقسامه الى اجزاء متشابهة اي
متساوية للكل في الاسم والحد وهو الواحد بالاتصال اعم من ان يكون انقسامه
بالذات كالكم والمقدار او بالعرض كالجسم المنقسم بواسطة الكم فان المنقسم
لذاته الكم وغير منقسم بتوسط او مختلفة وهو الواحد بالاجتماع كبدن الانسان
المركب من الدم واللحم والعظم المختلفة الكل اسما وحدا وقد يفرق بينهما بان الانقسام
في الواحد بالاتصال غير حاصل بالفعل بخلاف الواحد بالاجتماع لان الواحد
بالشخص جزئي حقيقي كيف يحصل النقطة والمفارق الكليين قسمة لانا
لا نقول ان ماهية النقطة او المفارق واحدة بالشخص حتى يتجه
ما ذكر تم بل نقول الوحدة الشخصية انما عرضت لشئ لا مفهوم له سوى عدم
الانقسام ويكون لها وضع فهو النقطة وان لم يكن فهو المفارق وعند ذلك
لا ورود لشئ واما اقسام ما لا يكون واحدا بالشخص فثلثة لانه لا بد فيه من كثرة
ضرورة وجهة الكثرة يجب ان يكون مغايرة لجهة الوحدة لما عرفت من انهما
متقابلان لا تعرضان لموضوع واحد من جهة واحدة فجهة الوحدة اما ان
تكون تمام الماهية او داخلة فيها او عارضة لها اولا فالاول الواحد بالنوع كزيد وعمرو
فان جهة الاتحاد بينهما الانسانية التي هي تمام ماهيتهما والثاني قسمان لان
المداخل في الماهية اما جنس او فصل كما تقرر في موضعه فجهة الوحدة اذا
كانت داخلة في تمام الماهية اما ان يكون جنسا او فصلا فالاول الواحد بالجنس
كالانسان والفرس المتحدين بالحيوانية التي هي جنسهما والثاني الواحد بالفصل
كالبكر والحائل فانهما متحدان في الانثى طبقية التي هي فصلهما والناطق فيما

الاول ما يكون عارضا للمنتسبين الذين صارا به واحدا موضوعا كان كالاتحاد
بين الناطق والكاتب في الانسان بالموضوعة لها او محمولا كالاتحاد
الناطق والشجاع بالبياض المحمول عليهما والثاني ان لا يكون عارضا
لهما بل لغيرهما كقولنا نسبة النفس الى البدن كنسبة الملك الى المدينة فان جهة
الاتحاد وهو التدبير ليست عارضة للمنتسبين البدن والمدينة بل للنفس
والملك ومثال لهذا القسم واحدا بالنسبة الى آخر اعلم ان قول الواحد هذا
ما تحته من الاقسام بالتشكيك لا بالتواطؤ فان الواحد الحقيقي اولى بالوحدة
ضروري من غيره وكذا الواحد بالاتصال من الواحد بالاجتماع لانه غير منقسم
بالفعل بخلاف الواحد بالاجتماع وغير المنقسم اولى بالواحدية من المنقسم ضرورة
ولاجل ذلك تختلف اقسامه احكاما واعراضا فان منها ما هو نفس الماهية
ومنها ما هو جزء ما هو خارج ومنها ما هو حسي وما هو اعتباري قوله
وانما يكون الى قسمة اخرى للواحد وهي ان الواحد ان حصل له جميع ما يمكن
حصوله له فهو الواحد التام والا لم يحصل فهو الواحد الناقص والتام اما
طبيعي كالانسان الواحد او صناعي كالسرير الواحد او وضعي كالدرهم
الواحد وقد يقال الواحد التام لما لا يكون قابلا للزيادة بخط الدائرة و
الناقص لما يكون قابلا كالخط المستقيم وهو قريب من الاول قال واسماء الانواع
الكلية اصول الانواع المندرجة تحت الواحد بحسب اسمائها بحسب
ما فيه الاشتراك فالمشتركان في النوع يسمان متماثلين كزيد وعمرو والجنس
متجانسين كالانسان والفرس والمقدار متشاوبين كذا اعني ثوب
وخشب مثلا والكيف متشابهين كالانسان والحجر الاسودين والمضاف
متناسبين كالاتحاد بكر وخالد في بنوة عمرو والسكنى متشاكلين كالاتحاد

الهوية

الهواء والماء في الكروية والوضع متوازيين كسطحي كل فلك فانهما متساويان
في القرب والبعد في جميع الجهات وهو معنى المواز[ا]ة والاطراف مطابقين
كانطباق خط على طرف خط آخر مماس والا مماس غير ان الاول اعم
لما وقع من اقسام الواحد مشروحا في اقسام الكثير فتقول وقع الاصطلاح
المشهور هنا ان كل شيئين متغايرين لكن ذهب متاخرو اهل
السنة الى ان الغيرين اينما يمكن ان يكونا موجودين جاز انفكاك احدهما عن الآخر
حيزا او عدما بان يمكن ان يكون احدهما في حيز بدون ان يكون الآخر فيه او
ان يكون احدهما معدوما دون الآخر وعند ذلك لم يتصف الموصوف
والكل والجزء بالغيرية لان الصفة يمتنع انفكاكها عن الموصوف في الحيز
لامتناع تحققها دونه وكذلك الكل يمتنع انفكاكه عن الجزء في العدم لاستلزام
عدم الجزء عدم الكل فاذا نسبت الصفة الى الموصوف لا يقال انها غيره وهو ظاهر
ولا عينه لامتناع انفكاكها عنه وكذا الكل لا يكون عين الجزء وهو ظاهر ولا غيره
لامتناع انفكاك الكل عن الجزء وفيه استبعاد ولذلك استبعد لكن نبه على معنى
ذلك الاستاذ المحقق بتنبيهات لطيفة في المواقف بان قال معناه ان الصفة
والكل لا يكونان عين الموصوف والجزء في الماهية والوجود الذهني ولا غيرهما
بحسب الهوية الخارجية كما علمت سابقا فهو اشبه شيء بمذكوري البديهيات
من معنى الجمل التحقيقي ان معناه التغاير بحسب المفهوم الاتحاد بحسب الهوية
واورد على تعريف الغيرين بانه غير مانع لوجهين الاول وهو مشكل ان
الباري تعالى مغاير للعالم اتفاقا مع امتناع انفكاك العالم عن الباري لامكان
~~امكان الباري تعالى مغاير للعالم اتفاقا مع امتناع انفكاك العالم عن الباري~~
عن العالم وجودا بناء على حدوث العالم وامكان العالم عنه والتحيز لبراءته عن

. .

ان يكون متحيزا الان بمجرد امكان الانفكاك وان كان من طرف واحد غير كاف
في الاتصاف بالغيرية والا لجاز اتصاف الكل والجزء والصفة والموصوف
بالغيرية لامكان انفكاك الجزء عن الكل والموصوف عن الصفة وما قيل في
الجواب هنه ان المراد بامكان الانفكاك امكان الانفكاك بحسب التعقل
ولهذا صرح بعض بان الغيرين موجودان جاز انفكاكهما تعقلا وعند ذلك
لا اشكال لامكان انفكاك الباري عن العالم في التعقل موضع نظر لان الصفة
انما يمكن انفكاكها عن الموصوف تعقلا لجواز تعقل ماهية الصفة ذاهلا عن
موصوفها فيلزم اتصافها بالغير به وليس عندهم كذلك فلذلك قال الاستاذ
المحقق وقيل في علم ان الثاني ان اتصاف غير كاتب زيد والمجموع منهما من الذات
غير ان اتصاف مع امتناع انفكاك احدهما عن الآخر ضروري الجواز صح اتصافها
بالغير به لانا عرفنا هما موجودين والاضافات غير موجودات فوله ولا يتحد
اثنان معناه ان اثنين لا يتحدان فهو ضروري لان الاختلاف في الماهيتين
والغايتين المختلفتين ذاتي فذاتي يكون دائما بدوام الذات لان مقتضاها كذلك
فاعلم ان ما قيل عايد بد الاتحاد وهو اما ان يكونا باقيين او لا يبقى واحد او
يبقى احدهما دون الآخر والاقسام كلها باطلة فلذا كونها متحدين اما الاول
فلانهما لو كانا كذلك لم يكونا واحدا بل اثنين والمعدوم هو الاتحاد فيلزم خلاف
الفرض واما الثاني والثالث لامتناع اتحاد معدوم مع آخر وامتناع اتحاد
الموجود بالمعدوم تنبيه لا استدلال حتى يتوجه ما قيل من انا لا نسلم انهما لو كانا
باقيين يكونان اثنين وانما يلزم هذا لو لم يتحدا وهذا هو المتنازع فيه
قال وهما الاخيران اقول الاثنين اقسام ثلثة متماثلان ومتضادان
ومتخالفان اما المتماثلان فغيرهما اصحابنا بانهما المشتركان في الصفات

النفسية اي في الذاتيات فان الصفة النفسية عندهم ما هو له اصحاب المنطوق
الذاتي وعند ذلك يلزم اشتراكهما في الذات لاشتراكهما في الذاتيات
الاشتراك في الذات ضروري واذا كان كذلك يجب اشتراك كل متماثلين في جميع
ما يجب ويمكن ويمتنع من اللوازم لان الاشتراك في الذات الملزوم ملزوم للاشتراك
في لوازمه هذا ما قاله الاصحاب والمعتزلة عرفوا التماثل بالاشتراك في اخص وصف
النفس وفيه بحث لانهم ان ارادوا بذلك الاشتراك في اخص وصف النفس
من غير اشتراك في اعم وصف النفس فممنوع لان الاشتراك في الاخص يوجب الاشتراك
في الاعم ضروري وان ارادوا الاعم من ان كل من اخص النفس والاعم يكون
حاصل تعريفهم ان التماثل هو الاشتراك في جميع اوصاف النفسية ولا شك ان تعبيرنا
بان ذلك يعني اسد واوضح من عبارتهم وانت تعلم من كون المتماثلين
مشتركين في الذاتيات ان التماثل يكون ذاتيا اي مستندا الى الذات لا الى غيرها من
الامور الزايدة عليه العارضة له لانه مستند الى الذاتيات وهي الى الذات فيكون
هو مستندا اليه لان المستند الى المستند الى الشيء مستند الى ذلك الشيء خلافا لمن
قال بالحال منا كما تقدم فانه تردد فيه فتارة قال بانه ليس بذاتي بل زايد مستند
الى ذايد ولذلك ينفك عن ذات المتماثل حين عدم خلق غيره ولو كان من
مقتضيات الذات لكان دائما بدوامه واخرى بانه ذاتي مستند الى
الذات وليس في الامكان عند عدم خلق الغير فان مجرد عدم الغير كاف في الاتصاف
بالتماثل وما قال نافي التماثل ان المتماثلين لا بد من ان يتحدا في شيء اولا ولا سبيل
الى واحد منهما اما الى الثاني فلارتفاع الاثنينية المستلزم رفعها رفع التماثل
ولا الى الاول والا لم يكونا متماثلين قد اجاب عنه بمنع الاول لانه الاشتراك في
الصفات النفسية كما علمت فيجوز اختلاف المتماثلين في غيرها ولا يلزم قدح

نسخة التماثل وفيه بحث لانه ضعيف للغاية من اشتراك المتماثلين فيما يجب ويمكن ويمتنع
قال ولا يجتمعان اقول لما حكى القوم عن اجماع المسلمين فذهبت اصحابنا
الى امتناع اجتماعهما والمعتزلة الى الجواز الا شرذمة اتى طائفة قليلة منهم فانهم
قالوا باجتماع اجتماعهما في الحركتين فقط واستدل الاصحاب على الامتناع
بوجهين الاول انه لو جاز اجتماعهما يوم القيامة مثلا لم يكن المثلان مثلين
هذا خلف بيان الملازمة انهما لو اجتمعا لكان الاختلاف بينهما بالذاتيات او
بالعوارض ضروري ولا سبيل الى شيء منهما اما الاول فظاهر لما عرفت من عدم التماثل
واما الثاني فلما عرفت من استلزام التماثل بين الشيئين الاشتراك بينهما في جميع
ما يجب ويمكن ويمتنع الثاني ان العلمين النظريين مثلان ضروري فعلى تقدير جواز
اجتماع المثلين يلزم امكان اجتماع العلمين النظريين على نظري واحد اي امكان
العلم بالنظري بالنظر بعد حصول العلم به بنظر آخر وحينئذ يلزم النظر في المعلوم
المستلزم لتحصيل الحاصل هذا معنى قولهم واذ في نظريين يلزم النظر في المعلوم
تقديره واذ في علمين نظريين يلزم النظر في المعلوم قوله واستشهد السواد
ليس به اشارة الى ما قالت المعتزلة من جواز اجتماع المثلين من ان الجسم
الذي يفرضونه اصبح يحصل في اول الكدرة ثم كهبة ثم سواد ولا يعقل ذلك الا
بتضاعف طبقات السواد واجتماع افراده الى ان يحصل السواد وحينئذ يلزم
الاجتماع وهو المطلوب والجواب منع لزوم الاجتماع وانما يلزم لو لم يكن كل واحد
من الالوان المتوالية على الجسم المذكور ضد اللاحق وحينئذ يكون ورودها عليه
انتباديل والتعاقب بناء على عدم بقاء الاعراض لا الاجتماع وحينئذ يلزم ما قلتم
وما قيل على امتناع الاجتماع من انه لو جاز الاجتماع يلزم عدم الجزم بان
الذي نعلم بهذا المحل سواد واحد لجواز حلول سواد آخر معه في ذلك المحل لان التقدير

الى هنا

جواز

جواز اجتماعهما في محل لكن الثاني باطل بديهة فالمقدم مثلها محل نظر لان للمعتزلة
ان يلتزموا ذلك وحينئذ لا يرد عليهم شيء واعلم ان في اطلاق الضدين على المتماثلين
اختلافا فقال بعض بجواز الاطلاق نظرا الى امتناع الاجتماع وقال بعض
بالجواز نظرا الى ان المتماثلين يجوز ان يكونا ذاتين بخلاف المتضادين
لما استعلم من بعد من عدم اتصاف الذوات والجواهر بالضدية قال
واما ضدان الى آخره اقول لما فرغ من البحث عن المتماثلين شرع في
البحث عن الضدين فاعلم ان الجمهور من اصحابنا اعتبروا وجود المحل والمكان
في الضدين وعرفوهما بانهما معنيان يستحيل لذاتيهما اجتماعهما في محل واحد
من جهة واحدة كالسواد والبياض فانهما كذلك فقولهم معنيان احتراز عن
الوجود والعدم لان مرادهم بهما صفتان ثبوتيتان هكذا سمعت من المشايخ
المحقق والوجود والعدم ليسا من الصفات والثبوتية لما علمت من الماخذ
ويخرج ايضا الجواهر لانها ليست بصفات ولذاتيهما احتراز عما لا يكون
امتناع الاجتماع فيها بالذات بل بالعرض كالحركة الاختيارية المسخ اجتماعها مع
العجز لا لذاتيهما بل بواسطة استلزامها القدرة المنافية للعجز وكذا العلم بالحركة
والسكون معا فان امتناع اجتماعهما ليس بذاتي بل بواسطة الضدية بين
متعلقيهما الحركة والسكون وفي محل واحد يخرج حلولها في محلين مختلفين
ومن جهة واحدة فانه يخرج ابن زيد وبنوته من جهتين مختلفتين والمعتزلة
ذهبوا الى اشتراط اتحاد المحل في الضدية قالوا بان احد الضدين اذا
قام بجزء من محل لا يجوز قيام الآخر بجزء آخر منه وهذا بناء على اصل لهم
وهو ان كل ما هو قابل لهما يمتنع من الاعراض كالعلم والقدرة مثلا اذا قام
قام بجزء من محل يتصف المجموع به وحينئذ يمتنع قيام واحد منهما بالقلب عند

قيام ضد بجزء آخر والا يلزم الاتصاف بالعلم وضده معا هذا خلف ومنهم من
المحل ايضا ولذلك قال بالضدية بين ارادة الله ع وكراهته من انهم اتفقوا على
ان ارادة الله ع وكراهته جائزتان لا في محل لا مساغ لان يكون البارى
محلا للحوادث وعلى هذا يكون الضدية عبارة عن مجرد امساع الاجتماع
من غير تعرض للمحل والحاكم هو عليهم الموت والحق لانهما ممتنعا الاجتماع
مع انهم ذهبوا الى ان المتقابلين منها بالعدم والملكة لا يقابل الضدية والذلك
عرفوا الموت بانه عدم الحيوة عما من شانه ان يكون حيا فعلم من ذلك ان
الحق ع بحقق الضدية باعتبار المحل والحاكم واذا كان كذلك لم يحقق الضدية
ع الامور الاعتبارية افعالا كانت كالحسن والقبح او احكاما كالحل والحرمة
لاختلاف الاعتبار وبنا هذا مع قولهم بالتضاد في الافعال والاحكام
قال وما سبحانه الى اصح اقوال بعد النقل عن المتقابلين و
الضدين شرعي في المعانيين واختلف فيما فالقوم فيهما قال الاكثرون
بانهما غير المتقابلين والضدين وح يكون المتخالفان عما عبارة عما لا يكونان
مشتركين ع الصفات النفسية ولا يمتنع اجتماعهما في محل واحد من جهة واحدة
ومنهم من قال بانهما غير المتقابلين وح يكونان عبارة عن عدم الاشتراك
ع الصفات النفسية وانت خبير بان قضية الكلية بلا مه على الاول وعلى الثاني
ثانيه لان المتخالفان يجب اشتراكهما في صفة من الصفات
النفسية كالوجود اذ لا شيء من الجوهرين والقيام بالمحل الحاكم بعرضين فلا يرد
ما قلتم من التعريف لا ما يصدق المراد من سلب الاشتراك ع التعريف سلب
الاشتراك ع جميع الصفات النفسية فلا يغنا الاشتراك ع بعضها ضرورة
اما اطلاق الهالك عليهما بحسب الاشتراك في بعض من الصفات النفسية فعلا يدل

الى مجرد الاصطلاح ولكن ان يصطلح عما شيئا قال والحكماء الى آخره اقول
عرف الحكماء المتقابلين بانهما لا يجتمعان في ذات واحدة في زمان واحد من جهة واحدة
وقد عرفت فائدة القيود فيما مر من تعريف الضدين فلا احتياج الى الاعادة
قوله وهما اما ان تتناول الى تقسيم المتقابلين وانما انحصرا في اربع لان المتقابلين اما ان يكونا
وجوديين او احدهما وجوديا والآخر عدميا فانهما لو كانا عدميين لم يكن بينهما
تقابل لجواز اجتماع كل من العدمين ع غير ملكتيهما ضرورة فان كان الاول فاما
ان يعتبر كل منهما بالقياس الى الآخر اولا فالاول المتضايفان كالابوة والبنوة
وان الى التضاد كالسواد والبياض والحكماء اعتبروا في تحقق الضدية غاية
الخلاف والبعد وح لا يتحقق التضاد بين الاوساط كالخضرة والصفرة
وغير متقابلين من الاطراف كالسواد والبياض خلافا للمتكلمين فانهم اكتفوا
بمجرد امتناع الاجتماع واتحاد المحل وجهته والزمان والاصل ع بحصر التضاد
على هذا بين الاوساط والاطراف فيكون الضدان عند الحكماء اخص مما عند
المتكلمين وهو ظاهر واعلم ان الضدين اما ان يكونا لازمين للموضوع اولا
فالاول قسمان اولهما ما يكون اللازم امرا متضايفا كالبياض للشكل وثانيهما ما لا يكون
كذلك كالحركة والسكون للجسم فان احدهما لا على التعيين لازم له والثاني ايضا
قسمان الاول ما يكون الموضوع متضايفا بوسط اعم من ان يكون لذلك الوسط اسم
محصل يعبر به عنه كالفاتر والحار اولا يكون كذلك بل يعبر عنه بسلب الطرفين
كالاعادل والاجاوان الثاني ما لا يكون الموضوع متضايفا بوسط بل خاليا عن
الاوساط والاطراف ايضا كالشفاف فانه خال عن جميع الالوان وايضا
حصولها في الموضوع اما في سبيل التعاقب كالسواد والبياض المتعاقبين
على الجسم اولا يكون كذلك كالحركة من الوسط واليه فان حصولها ليس على

سبل التقابل بما يعمّ ما هو المشهور من وجوب تخلل السكون بين حركتين متخالفتين
ويجب ان تعلم ان ضد الواحد انما يكون واحدًا ما ولا سيما بالنسبة فانها تتقابل
التهور والجبن كليهما لان التسرع لها حقيقة وكونها فضيلة عارضة لها وهي
نسبة ذاتها لاتضاد التهور لانه ليس بينهما غاية البعد عنها فالتضاد منها ليس الا بواسطة
عرضين متضادين عرضا لها وهما كونها فضيلة ورذيلة وعندهم لا اشكال لان
كلا منها في التضاد الذاتي لا العرضي هو قولهم وهما نوعان للاجمل معناه ان الضدين
لا يكونان الا نوعين لجنس بين لا اكثر ويجب ان يكونا مندرجين تحت جنس واحد
والحاكم بكل منهما الاستقراء وما قيل على الاول من انتقضه بالفضيلة والرذيلة
المتضادتين مع انهما ليستا نوعين لجنس بين لاندراج الانواع المتعددة
تحتهما من التفاضيل والرذائل وعلى الثاني من انتقضه بالتهور والجبن
المتضادين مع اندراجهما تحت جنس الفضيلة والثاني تحت جنس الرذيلة
مندفع اما للاول فلمنع التضاد بين الفضيلة والرذيلة فان بينهما تقابل العدم
والملكة وكما الثاني فبعض ما سمعت سابقا وان كانا نوعين لكن يكون
احدهما وجوديا والآخر عدميا فما ان يعتبر وجوده موضوعا قابلا
للوجودي بحسب تخصصه كالبصر والعمى بالنسبة الى زيد الذي صار اعمى او نوعه
كهما بالنسبة الى الانسان القابل للبصر بحسب نوعه او جنسه القريب كهما بالنسبة
الى العقرب القابل للبصر بحسب جنسه القريب وهو الحيوان فيهما العدم
والملكة الحقيقيان وان لم يعتبر ذلك بل يعتبر موضوعا قابلا في الوقت الذي
يمكن حصول الوجودي فيه والبه اشار بقوله او جنسا فيهما العدم والملكة المشهوران
كالبصر وعدمها بالنسبة الى الكوكب لا الطفل وانت تعلم ان الخصمين في
المشهورين الحقيقيين اذا اعتبرا بالنسبة الى الطفل لا المشهورين

سبق

لعدم

لعدم قابليه الامر الوجودي هو البصر حينئذ وان لم يعتبر وجود الموضوع
اصلا بل اخذ السلب مطلقا بالنسبة الى الوجودي من غير التفات الى موضوع قابل
فسلب وايجاب سواء كانا مفردين مثل انسان ولا انسان او قضيتين
مثل زيد بصير وليس ببصير واعلم ان [illegible] الذات انما هو بين الايجاب
والسلب وفي الباقي من الاقسام من نوعي سلبها فكل من اقسام التقابل
سوى الايجاب والسلب انما يمتنع اجتماعه مع مقابله بسبب انه مستلزم لسلبه
فان ابن زيد يمتنع اجتماعه مع البنوة لانها مستلزمة لسلبها وهو الابوة
فلو اجتمعتا لزم اجتماع الابوة واللابوة وكذا الباقي فعلم ان اقوى اقسام
التقابل التقابل بالايجاب والسلب وهما مقسمان بحسب الكذب اي يمتنع
كذبهما وارتفاعهما كما يمتنع اجتماعهما لانهما متناقضان وارتفاع النقيضين
كاجتماعهما ممتنع بخلاف الاقسام الباقية فانها ممتنعة الاجتماع صدقا لا كذبا
فان الضدين مثلا يمكن ان يرتفعا لان الجسم عندهم لا يكون اسود
ولا ابيض وكذا في الباقي وهو ظاهر وقيل اقوى اقسام التقابل هو التقابل
بالتضاد لانه مع اشتماله على الايجاب والسلب [illegible] مشتمل على امر آخر وهو
غاية الخلاف والبعد وفيه ضعف لان الخير لذاته خير وهو ذاتي له
وانه ليس بشر وهو عرضي له فما عدا انه ليس بخير وهو السلب يرفع
اعتبار انه خير وهو الذاتي واعتبار انه شر وهو الضد يرفع اعتبار
انه ليس بشر وهو عرضي ولا شك ان ما هو ثابت للذاتي اقوى ثبوتا مما
هو ثابت للعرضي فيكون السلب الذاتي للذاتي اقوى ثبوتا ملزوما من الضد الذاتي
للعرضي وهو المطلوب فالعلم العالي احق اولى هذا هو شروع
في البحث عن العلة والمعلول اعلم ان العلة ما تحتاج اليه الشيء والمعلول ما يحتاج

الى الشئ والاحتياج والاستغناء من الامور المتصورة بداهة ليس لها احتياج
الى ما يعرفها والعلل اربع اقسامها وجوده وصوريه وفاعليه وغائيه وجه الانحصار
ان علة الشئ اما ان يكون وجوده خارجة عنه فالاولى اما ان يكون اسم معها
بالقوة فهى امكان باعتبار تواردها المصور المحل عليها والعالم باعتبار قابليتها
للصور المحل واستعدادها لها والعنصر باعتبار ابتداء التركيب منها
والاسطقس باعتبار انتهاء التركيب اليها عند التحليل فهى شئ واحد بالذات
محل بحسب الاعتبار وهى كالخشب للسرير او بالفعل فهى الصورة كهيئة السرير
له وهما علتا الماهيه والثانيه اما ان يكون موجدا للمعلول فهى الفاعلة كالنجار
له او باعثة على الايجاد والداعيه اليه فهى الغايه كجلوس السلطان على السرير
الباعث بحسب تصور النفع على ايجاده وهما علتا الوجود لامتناع القسمة
غير الحاصرة لعدم شمولها الشرائط لان المراد بالفاعل ما يكون مستقلا بالتاثير
والتاثير عليه وهو لا يكون كذلك الا عند اجتماع الشرائط المعتبرة في التاثير
فان قلت من جملة الشرائط عدم المانع فاذا كانت الشرائط مندرجة في الفاعل
يلزم ان يكون الامر العدمى وهو عدم المانع جزءا على الوجود وذلك باطل
ضرورة قلنا لانم عدمية عدم المانع لم لا يجوز ان يكون هو معبرا او كاشفا
عن امر وجودى ليس له اسم موضوع بازاء يعبر به ويكون هذا السلب سببا لوجوده
فيعبر عنه كالتعبير عن وجود فضاء يمكن التنفوذ فيه وعن مساحة
يمكن حركة الشفاف فيها بعدم الحباب وعدم العمود وح يكون المؤثر وجزء
العلة الفاعلية ذلك الامر الوجودى المعبر عنه بلازم عدمى وعند ذلك لا يحتاج
وحدة قاعدة مطردة سلمها فانهم عن المفهومات الوجودية لا الاسماء التى يعبر
بها عنها بالتوارد سلوبا كانت اولا واعلم ان للعلة الغائية اعتبارين كونها موجودة

في الذهن وبذلك الاعتبار علة لما سمعت من ان تصورها باعث على الايجاد
وكونها موجودة في الخارج وبهذا الاعتبار معلولة ولهذا قيل للغاية علة فان
علاقة العليه وعلاقة المعلوليه والغاية تفعل الموجب بالذات لان فعل لتقدم
لا يكون مسبوقا بشئ وكل ذي غاية مسبوق بها وقد يقال لما دل فعل الموجب
غاية تشبيها وانعاما ناقصة فالاولى جميع ما يتوقف عليه وجود الشئ
ممكنا واحدها يكون متقدما بالذات على المعلول ضرورة لا المجموع من حيث
هو المجموع لان مجموع اجزاء الشئ من حيث هو المجموع نفسه كما علمت سابقا
ومن عدم الشئ عدم ما يقتضيه وان انضم مع امور اخر والا لم يكن المجموع الاولى فرضناه
متقدما كذلك هذا خلف قال والشخص الى آخره اقول يمكن ان يتوارد
باتفاق الاصحاب والحكم العلتان المستقلتان على المعلول الواحد بالشخص
لانه اذا كان كذلك يلزم ان يكون المعلول محتاجا الى كل منهما لان الغرض كل
كلا منهما على البدل ومستغنى عن كل منهما لان السبب انهما علتان مستقلتان
فحينئذ لم يوجد المعلول عند وجود كل واحد من غير احتياج الى الاخرى
والا لم يكن مستقلا هذا خلف الاستغناء ضرورة قيد العلتين بالمستقلتين احتراز
عن توارد غير ما فانه يجوز لان العلة التامة بالحصة على نواقص توارد
على المعلول والمعلول بالواحد بالشخص لجواز التوارد على الواحد بالنوع
فان الحمران طبيعة واحدة نوعية حصة منها معللة بالتمر واخرى بالحمرة
واخرى بالنار وكذا ما لنا في هذا السواد وما ثله
لمضادته ومخالفته له وكل منها معلل بعلتين مستقلتين منها خلافا لهذا
معتزلة والملل كما لنا في والحمران وجه المغايرة ان الواحد بالنوع صالح
لان يخصص بخصص مختلفة بخلاف كل منها بعلة ما يلزم ما لزم من الاحتياج

والاستغناء به الواحد بالشخص واما المعتزلة فقد قالوا بالجواز وتمسكوا بان
الجوهر الملتصق ببعد اثنين اذا دفع احدهما وجذب به الآخر يكون كل من الدفع
والجذب مستقلا في حركته ضرورة وهي عند الدفع والجذب معا تحصل بهما فيلزم
التوارد ولا يخفى عليك عدم ورود هذا على الاصحاب بناء على ما قالوا من عدم تاثير
غير الواحد لان الحركة ح لا تكون حاصلة بالدفع والجذب بل بارادته وعند ذلك لا توارد
فان قلت يجب امتناع التوارد على الواحد بالنوع ايضا على الواحد بالشخص لان
المعلول الواحد بالنوع عند توارد المستقلتين عليه اما ان لذاته مفتقرا
الى علة معينة منهما ولا سبيل الى الاثنين لامتناع ان يستغني المعلول لذاته
عن علته ولا الى الاول والا يجب احتياج كل واحد من حصصه الى تلك العلة
المعينة لاحتياج المعلول الواحد بالنوع في ذاته اليها بناء على وحدة
مقتضى الطبيعة الواحدة النوعية وعند ذلك يلزم من الواحد بالنوع ما لزم في
الواحد بالشخص من الاحتياج والاستغناء قلنا المعلول الواحد بالنوع يقتضي
لذاته الاحتياج الى علة ما من العلل من غير تعيين لان التعين من جانب
العلة لا من جانب المعلول اي يجب ان يكون لكل علة معينة معلولا معينا دون
العكس ح يحصل عند التوارد على الواحد بالنوع حصة منها بعلة معينة واخرى
باخرى ويكون المعلول الواحد بالنوع الذي هو طبيعة واحدة نوعية مستغنية
عن كل واحد منها محتاجا الى ما يخصه من كل منها من القدر المشترك ولزوم احتياج
والاستغناء على هذا بين الانتفاء ولقائل ان يقول انك التزمت في هذا الجواب
عدم احتياج المعلول لذاته الى علة معينة وذلك يستلزم جواز التوارد على
الواحد بالشخص لانه اذا كان كذلك يكون المعلول الواحد بالشخص لذاته محتاجا
الى ما يخص من العلتين المتواردتين من القدر المشترك وعلى هذا لا يلزم استغناء

اصلا

اصلا لان الاحتياج الى القدر المشترك لا يلزم ضرورة قال وبعلل الاصل
اقول لما علمت ان من العلل العلة الفاعلية اراد ان يبين ان الفاعل
البسيط هل يجوز ان يكون مصدرا لاثرين ام لا فصنف الاصحاب والحكماء
فيه قال الاصحاب بالجواز بناء على ما تقدم من اصلهم وهو ان لا موثر في
الوجود الا الله والحكماء بالامتناع عند اتحاد الآلات والقوابل والشرائط
لانهم ذهبوا الى ان صدور كل اثر من الفاعل يستدعي حصول صفة فيه ولهذا
وقع سوء عبارتهم للفاعل من الفعل صفة فلزم عليهم القول بذلك ولا يلزم الكثرة
في الواحد البسيط بخلاف الاصحاب فانهم ذهبوا الى ان تعدد الآثار لا يستلزم
حصول صفات متعددة في الموثر قالوا بالجواز وتمسكوا بان التحيز وقبول
الاعراض عرضان مختلفان قائمان بالجسم فان الواحد البسيط معلول لان له
لامحالة الجسمية علة للتحيز من حيث انه متحيز وقبول الاعراض من حيث حلول
الاعراض فيه وقيامها به فيكون الجسم الواحد البسيط مصدرا لاثرين مختلفين
باعتبارين مختلفين وهذا غير متناز ع فيه لانا نقول قابلية الجسم لقبول
الاعراض وقابليته للتحيز امران متغايران مستندان اليه من غير اختلاف
اعتبار والحكماء تمسكوا بثلثة اوجه الاول ان الواحد البسيط من حيث
انه واحد لو كان مصدرا لاثرين مختلفين وهما ب وج يكون مفهوم كونه
مصدرا لب غير مفهوم كونه مصدرا لج لامكان تعقل كل منهما بدون الآخر
فنحن نردد ونقول اما ان يكون احد المفهومين المتغايرين او كلاهما داخلا
في الواحد البسيط او خارجا فعلى الاول يلزم التركيب وعلى الثاني يكون
المفهوم ان معلولين له لان كل عارض معلول لمعروضه فينتقل الكلام
الى مصدر به الواحد البسيط لهذين المفهومين فيلزم اما التركيب او التسلسل

وكل منهما باطل فالتركيب لانا فرضنا المصدر بسيطا والتسلسل لما يجئ
وكذا كونه مصدرا للاثرين الثاني ان كل واحد من آحاد الناس يحكم بالمغايرة
بين الناء ريه والمابيته نظرا الى اختلاف اثاره فلو لم يكن استلزام اختلاف
الآثار اختلاف المؤثرات مذكورا في الطباع والعقول لما كان الامر كذلك
الثالث ان الواحد البسيط لو كان مصدرا للاثرين وقد فرضناهما آوت
يلزم التناقض لان صدور ب يحمل شيا صدورا لا آخر على تقدير صدورهما عن
الواحد البسيط معا يصدق عليه صدور آ ولا آ وهو تناقض والجواب
عن الاول ان المصدريه من الامور الاعتباريه فلا يصح ما قلتم من الترديد
وهو ان مصدريه الاثرين او احدهما اما ان تكون داخلة او خارجة لانا
نختار انها خارجتان ولا نلتزم ما قلتم من معلوليتها للواحد البسيط لان
الامور الاعتباريه ليس لها احتياج الى محل تكون عالة وبا يحمل الترديد
مشتركا على ان تكون المصدريه من الامور النسبيه حتى تستلزم محلا
تكون عليه آها وليس كذلك وانما تلزم مما قلتم ان لا تكون الواحد البسيط
مصدرا للشيء اصلا وانتم قائلون بخلافه بيان اللزوم ان الفاعل البسيط
لو كان مصدرا للشيء فاما ان تكون كونه مصدرا له داخلا فيه او خارجا عنه
وعلى التقديرين يلزم التركيب او التسلسل بعض ما قلتم وعن الثاني انا
لا نسلم ان الاستدلال على المغايرة بين لوازمه والناء ريه بواسطة اختلاف الآثار
بل بواسطة مخلفها فانها لما وجدنا انها متخلفة عنه الحوادث والناء ريات
عنها البرودة جزمنا بالمغايرة بينهما فالدال على المغايرة المخلف لا الاختلاف
حتى يتم مطلوبكم وعن الثالث ان تسمية صدور آ لشيء صدورا لا بل لاصدار
آ فلا يكون تناقضا قال قالوا الى هنا اقول الحكماء فرغوا

على امتناع كون الواحد البسيط مصدرا للاثرين كما علمت مذهبهم هاهنا
وهو ان الواحد البسيط لا يكون قابلا وفاعلا معا لشيء واحد لان القابلية
والفاعلية متغايران مختلفان فان اتسى بالاعتبار الاول مستفيد وبالاعتبار
الثاني مفيد فلو كان الواحد البسيط قابلا وفاعلا معا لزم ان يكون مبدأ
لاثرين مختلفين القابلية والفاعلية وقد بينا امتناعه والجواب ظاهر
لم يتعرضه الاستاد المحقق دام الله وهو ان يقال ان القابلية والفاعلية
امران اعتباريان فلا يصح الترديد كما سمعت في المصدريه واستدلوا
ثانيا بان نسبة الفاعل الى مفعوله بالامكان لانه لا معنى لفاعلية الشيء
الا امكان اتصافه به ونسبة الفاعل الى معلوله بالوجوب لوجوب وجود
المعلول عند وجود فاعله فلو كان الواحد البسيط قابلا وفاعلا معا لشيء
واحد يلزم ان يكون ذلك الشيء الواحد بالنسبة اليه واجبا وممكنا معا
والوجوب والامكان متنافيان فيلزم اجتماع المتنافيين والجواب
بمنع تنافي النسبتين في هذه الصورة بسبب اختلاف الجهتين فان
الشيء الواحد يمكن ان يكون واجبا من جهة انه معلول وممكنا من جهة انه
مقبول فلا يلزم منافاة ومما قال الامام من الجواب بان المراد بالامكان
هنا الامكان العام وحصولا ينافي للوجوب اجاب الاستاد المحقق
بان الامكان في هذه الصورة غير منافي للامكان الخاص بل شامل
له ولذلك جاز ان يقال يمكن عدم المقبول من حيث انه مقبول وهو
يتم الدليل الذي اوردناه لزوم التنافي اذ نقول لو كان الشيء الواحد
قابلا وفاعلا معا لشيء واحد لزم ان يكون نسبة الفاعل اليه بالوجوب ولا يتعين

ان يكون نسبة القابل كذلك فيلزم تعين الوجوب ولا تعينه هذا خلف الا ان نتمسك
بما قلنا اولا من معايرة الجهتين وح لا يكون هذا الجواب مفيدا قال
ولا يفيد وقوع الى آخر اقول المقصود من هذا بيان ان القوى الجسمانية
يمتنع ان تكون مبدا لآثار غير متناهية اعم من ان يكون لآثارها بحسب
الشدة او المدة او العدد وبحسبهم موقوف على امر مقدم وهو قول لقائل
تلك القوة اما ان تكون طبيعية او قسرية فالطبيعية يجب ان تكون قابلة
الجسم الكبير لتحركها اياه كقابلية الجسم الصغير من غير تفاوت لان
التفاوت انما ان يكون بحسب نفسها او بغيرها لا سبيل الى الاول لاشتراك
الكبير والصغير في مجرد الجسمية ضرورة وفي لوازمها لاستلزامهم الاشتراك
في الملزوم الاشتراك في اللازم ولا الى الثاني لان المغايرة بحسب لوازمها الموجبة
للتفاوت بين الجسم الصغير والكبير في الحركة اما ان تكون معاوقا قابليا
او قسريا وكل منهما غير جائز فالاول لامتناع ان يكون الطبيعي عائقا
معاوقا للحركة الطبيعية والثاني لعدم القوائل لان الفرض كون الحركة
طبيعية فثبت من ذلك عدم تفاوت الكبير والصغير في قابلية الحركة
الطبيعية فلو وقع بين الجسمين المتحركين حركة "طبيعية" تفاوت يكون
بان يفعل لا الى قابل والقسرية يجب ان لا تكون الجسم الصغير اقبل لتحريكها
من الكبير لان الجسم اذا حركه قوة قسرية يكون طبيعة معاوقة لتلك الحركة
ضرورة ولا شك ان المعاوقة في الكبير اكثر منها في الصغير لاشتمال الكبير
على ما يشتمل عليه الصغير بزيادة وكلما كان معاوق الحركة اقل كان الجسم
المتحرك بها اقبل اذا تمهد هذا فنقول يمتنع ان تكون القوة الجسمانية
على تحريك غير متناهية طبيعية كانت او قسرية اما الطبيعية فلانا

لو فرضنا فيها طبيعة تحرك جسما من مبدا معين الى غير النهاية وفي اخرى اقل
منها تحركه لجسم آخر من المبدا المفروض فان حركة الصغرى حركات متناهية
يكون الكبرى كذلك لانها زايدة عليها بمتناه ولما ثبت من تناهي مقادير الاجسام
والزايد على المتناهي بمتناه متناه وقد فرضناها غير متناهية وان
حركة الصغرى حركات غير متناهية يجب ان يكون حركة الكبرى زايدة عليها
لانك علمت في المقدمة اشتراكهما في القابلية واختلافهما في ان عليه
فلو لم يكن حركة الكبرى زايدة يلزم ان يكون الجزء مساويا للكل او زايدا عليها
وكل منهما باطل واذا كانت حركة الكبرى زايدة يظهر منها التفاوت ولا يجوز
ان يكون التفاوت في المبدا لان الفرض انه واحد فيتعين ان يكون في جهة
اللاتناهي ولا يعقل من الزايد والناقص الا بان ينقطع الناقص ويبقى
الزايد بعد فيلزم انقطاع اللاتناهي وقد فرضناه غير متناه
هذا خلف واما القسرية فلانا لو فرضنا قوة قسرية محركة لجسم من مبدا الى
غير النهاية فاخرى مساوية للاولى محركة لجسم اصغر من الاول من المبدا
المفروض يجب ان يكون حركة الثاني ازيد من الاول لانك علمت في المقدمة
ان معاوقة الصغير اقل من معاوقة الكبير فلو لم يكن حركة الصغير ازيد
من حركة الكبير لكان وجود المعاوق وعدمه على السواء فيلزم انقطاع حركة
الكبير بعين ما ثبت في الطبيعية وقد فرضناها غير متناهية هذا خلف
فعلم من ذلك امتناع كون القوة الجسمانية مبدا للمحركات واثار غير متناهية
وهو المطلوب هذا ما قاله الحكماء وفيه نظر لان الدليل المذكور مبني على
ان يكون جزء القوة قوة وان يكون قوة الجزء جزء قوة الكل والى هذا اشار
بقوله وحفظ النسبة والكل منها ممنوع واضح هذا منقص باصل احوالهم

لعو

وهو انهم قالوا بان دوران الشيء اكثر من دوران رحل ملوكان القبول للزيادة والنقصان موجبا للساهي يلزم تناهيها وهم قائلون بخلافه لان المحكوم عليه بالزيادة والنقصان يجب ان يكون تبوتيا وجميع الادوار الماضية غير ثابت لانا نقول هذا بعينه جائز في الحركات ايضا قال والدور الاصح اقول اعلم ان الدور وهو كون الشيء علة لعلة نفسه اعم من ان يكون بواسطة كما يكون أ علة لب وب علة لج وج علة لا وهو الدور المضمر او من غير واسطة كما يكون أ علة لب وب علة لا وهو الدور المصرح باطل لان العلم متقدم على المعلول فلو كان الشيء على العلة يكون متقدما عليها وهي ايضا متقدمة عليه لانها علة له فيلزم تقدم الشيء على نفسه بمراتب وهو محال ضروري وتقدم العلة ضروري جواب عن سؤال مقدر تقريره السؤال ان يقال بالمراد بالتقدم في قولكم العلم متقدم على المعلول ان اردتم به العلية حتى يكون معنى تقدم العلم على المعلول كونها متصفة بالعلية لا المعلولية يكون قولكم تبيان الخلف لزوم تقدم الشيء على نفسه جاريا مجرى قولكم لزوم كون الشيء علة لعلة وح يمنع استحالة ذلك لان النزاع انما وقع فيه وان اردتم به غير العلية فعليكم التصويم بحيث يلزم الخلف فانا من وراء المنع لكل من مقام التصويم والتقويم والجواب ان معنى قولنا العلم متقدم على المعلول ان بديهة العقل حاكمة بان العلم بالم توجد اولا وبالذات مع ان توجد المعلول وتحصل ولذلك يصح ان يقال وجد العلم المعلول من غير عكس فلا جاء بحرك الخاتم تقدم اليد على الخاتم والمقدم بهذا المعنى ضروري تصورا وتصديقا والمنكر مكابر قال وكذا السلسلة الكلام اقول لما فرغ من ابطال الدور شرع في ابطال التسلسل وهو استناد الممكن الى علة وذلك الى

علة اخرى وهلم جرا الى غير النهاية واستدل عليه بخمسة اوجه الاول ان اخذ جميع السلسلة بحيث لا يخرج عنها فرد من افرادها ويدخل فيها غيرها ونقول يجب ان يكون جميع هذه السلسلة موجودة لانها لو كانت معدومة فاما ان يكون انعدامها بسبب انعدام جزء من اجزائها وح يكون فرد من افرادها خارجا عن كل واحد واحد من اجزائها الموجود وهو الجزء المعدوم فلم يكن السلسلة متناهية على كل واحد واحد من اجزائها الموجود وقد اخذناها كذلك هذا خلف واذا كانت موجودة فلم يكن واجبة لاحتياجها الى كل واحد واحد من اجزائها الممكنة لها والاحتياج الى الغير آية الامكان فتكون ممكنة وكل ممكن لا بد له من علة فلا بد لهذه السلسلة من علة ويجب ان يكون تلك العلة خارجة عن جميع هذه السلسلة لانها لو لم تكن خارجة فاما ان يكون نفس السلسلة او جزء من اجزائها لا سبيل الى الاول وهو ظاهر لامتناع تعليل الشيء نفسه ولا الى الثاني لان على التقدير يمكن ان يكون علة لكل واحد واحد من اجزائها فلو امكن ان يكون علة الجميع جزء من اجزائها لامكن كون الشيء علة لنفسه وهو غير ممكن وكذا يجب ان يتوجه جزاء من اجزاء هذه السلسلة لانها لو لم تكن موجب لجزء من اجزائها اصلا لامكن حصول الجميع عند حصول كل واحد واحد من اجزائها بدون ان يكون لهذا العلة دخل في وجودها فلم تكن العلة علة فيلزم ح استناد جزء من اجزاء السلسلة الى علة خارجة عنها وعند ذلك يتحقق ما هو معاير لجميع اجزاء السلسلة خارجة عنها فلا يدخل في السلسلة غيرها والتعديد تحكم فافهم فانه برهان بديع ما وجدناه في كلام غير الاستاد المحقق رحمه الله الثاني برهان التطبيق وهو من

البراهين المشهورة من القوم ذكروه بعبارات مختلفة - وذكره الاستاذ
المحقق رحمه الله في المواقف بعبارة لتطبيق لامزيد عليها وهي هذه الثاني
انا فرضنا نقرض من معلول حالي غير النهاية جملة وتما قبلها بمتناه جملة اخرى
ثم نطبق الجملتين من ذلك المبدا فالاول بالاول والثاني بالثاني وهلم
جرا فان كان بازاء واحد من الزائد واحد من الناقص كانت الناقصة
كالزائدة هذا خلف والا وجد من الزائد مالا يوجد بازائه من الناقص فحينئذ
ينقطع الناقص فيكون متناهيا والزائد لا يزيد عليها الا بمتناه والزائد على
المتناهي بمتناه متناه فيلزم انقطاعها وتناهيها هذا هو العمدة في ابطال
التسلسل ونقض بنقض اجمالي تقريبه ان دليلكم بجميع مقدماته غير صحيح
لتخلف الحكم عنه في مراتب الاعداد لانا نجد فيها مع انها غير متناهية وجدانا
جويانه فيها ان يقال لو كان العدد غير متناه لكنا ان اخذنا من مرتبة الاحاد
الى غير النهاية جملة ومن مرتبة العشرات الى غير النهاية جملة اخرى فنكون
الجملة الاولى زائدة والثانية ناقصة بالضرورة فنطبق بينهما ونقول ما قابل
بعينه في سلسلة الممكنات والحواب بالفرق بين الصورتين بان الجملتين
اللتين اخذناهما في سلسلة الممكنات والحواب بالفرق بين الصورتين
بان الجملتين اللتين اخذناهما في سلسلة الممكنات وفرضنا التطبيق
بينهما كانتا جملتين حقيقتين موجودتين في نفس الامر لان احاد ما
في كل واحد واحد من الممكنات امور محققة موجودة بخلاف الجملتين
الماخوذتين في مراتب الاعداد فانهما ليستا من الامور الحقيقية
الموجودة في نفس الامر لان العدد امر اعتباري عقلي فالملزوم في
البرهان في سلسلة الممكنات يكون مساواة الناقصة للزائدة او انقطاع

مالا متناهي في نفس الامر واستحالتها في نفس الامر بديهية واللازم منه
في مراتب الاعداد كون الناقصة مساوية للزائدة او انقطاع مالا متناهي
بمجرد الفرض ومحض التوهم وعند ذلك لا استحالة فان للوهم توهم المساواة
بين الناقصة والزائدة او انقطاع مالا متناهي اذ لا عجز في التصورات
والتوهمات فيتم الدليل في سلسلة الممكنات لا في مراتب الاعداد فيندفع
النقض هذا ما قيل قوله وقد ضبطها وجود اجاب المحقق عن دليل النقض
بان شرط واضع استحالة التسلسل ان يكون احاد السلسلة كلها موجودة معا
وليس في مراتب الاعداد كذلك لحصولها على سبيل التعاقب وفيه ما فيه
لان برهان التطبيق يدل على استحالة التسلسل فيما لا يكون احاده
السلسلة موجودة معا دلالة على الاستحالة فيما يكون احاده كذلك
فاعتبار الشرط موجب لتخصيص المدلول مع التعميم في الدليل وهذا
هو عين الاعتراف بفساد الدليل ليتخلف الحكم عنه ح بالضرورة ولا يخفى
عليك فساد ما شرطوا انفا من الترتيب بين احاد السلسلة لدفع النقض
بالنفوس الناطقة كما سمعت بعينه ولذلك قال الاستاد المحقق في جواب
النقض وقد ضبطها وجود من غير تعرض لشرط المعية من الاحاد او
الترتيب حيث بينا ان الكلام ان يقال لو تسلسلت العلل والمعلولات
الى غير النهاية يلزم تناهي مالا تناهي لان ما من هذا المعلول ومن كل علة يكون
متناهيا ضرورة تناهي الحصور من حاصرين فيكون الكل متناهيا لانه لا يزيد
على الماخوذ بين كل واحد واحد من احاد السلسلة وعليه الا بواحد
والزايد على المتناهي بالمتناهي متناه واعلم ان صاحب هذا الدليل وهو
شيخ شهاب الدين المقتول قال هذا دليل لابد لامرء حدس فعليك

بالتامل والحدس وما يوضح تمثيل اورد الاستاد المحقق ره الموقف
هذه العبارة فانه اذا كان من هذا الجزء من المسافة وكل جزء لا يزيد شيئا
فشيئا يكون المجموع لا يزيد شيئا فشيئا لا يجوز بضرورة ما حدس الرابع
ان يقال لو سلسلت العلل والمعلولات الى غير النهاية يلزم ان يكون عدد
العلل زايدا على عدد المعلول لانا اذا اخذنا من المعلول الاخير سلسلة
الى غير النهاية يكون جميع اجزاء تلك السلسلة غير هذا المعلول الاخير علة
ومعلولا ايضا بالضرورة والمعلول الاخير الذى اخذنا ابتداء السلسلة منه معلول
لما هو سابق عليه وليس بعلة لان العلة علة للاخر وليس للمعلول الاخير لاخر
والا لم يكن معلولا اخيرا لكن التالى باطل لان العلة والمعلول متضايفان
انما يعقل احدهما بالقياس الى الآخر فلا بد لئلا يكون احدهما متقابلا بالآخر
وههنا ليس كذلك الخامس انا سنبين فيما بعد ان سلسلة الممكنات يجب
ان تنتهى بالواجب وعند ذلك يمتنع التسلسل بالضرورة ولا يخفى عليك ان
الاستدلال على امتناع التسلسل باثبات الواجب انما يكون بعد الاستدلال
على اثبات الواجب بدليل آخر غير امتناع التسلسل والا يلزم الدور
واليه اشار بقوله اذا ثبت بغير ما ذكر والشرط الى آخر اقول
هذا هو الشروع فى الفرق بين جزء العلة وشرطها وعدم المانع
شرط العلة ما يتوقف عليه تاثير العلة فى المعلول لا ذات العلة ووجودها
كبوسه الحطب فانها شرط لتاثير النار فيه لا لذاتها ووجودها وجزء
العلة ما يتوقف عليه ذات العلة ووجودها اى لا يكون للعلة تحقق ووجود
بدونه وهو ظاهر وانت تعلم مما قلنا فى عدم المانع من انه بالحقيقة كاشف
عن امر وجودى كعدم الباب الكاشف عن وجود فضاء يمكن النفوذ فيه

وعدم

وعدم العدو الكاشف عن وجود هواء يتحرك فيه الشعاع فيكون مندرجا تحت
انما على ان عد من جملة شروط نوع مجاز مال وقال الى آخر اقول
هذا هو الشروع فى بيان ما ذكره اصحاب الكمال من تعريف العلة والمعلول والقوة
ما قيل فيه قول اقتضى فلذلك نقل الاستاد المحقق ره الكتاب واسقط النظر
عن مقابله الغير وهو العلة صفة توجب لمحلها حكما اى صفة توجب ان يحكم
على محلها بحكم كالعلم الموجب لمحله وهو العالم ان يحكم عليه بانه عالم فوله صفة
يخرج الجواهر لانها ذوات لا صفات ومعنى الايجاب ان يحصل من العلة ومعلولها
ترتب بحيث يصح ان يقال وجد هذه العلة تم هذا المعلول قوله لمحلها بواسطة
اللام يدل على اختصاص ذلك الحكم بمحل الصفة التى هى علة للثبوت الحكم له من
غير ان يتجاوز الى غير محلها فلا يكون العلم والقدرة موجبتين للمعلوم والمقدور
حكما بل للعالم والقادر لان محلهما العالم والقادر لا المعلوم والمقدور وهذا
ما قاله القاضى وعرف غير العلة بارجعه تعريفات الاول العلة ما يوجب
معلوله عقيبه بالاتصال اى يحصل معلوله عقيبه من غير تخلل زمان والثانى
العلة ما يكون المعلول به معللا اى يكون المعلول ما تبا به بحيث يصح ان
يقال وجد هذا المعلول لاجل هذه العلة والثالث العلة ما تغير حكم محلها
كالعلم المغير حكم العالم الذى هو محله لانه قبل حصول العلم لم يكن متصفا
بالعالمية ما تصف بعد وهذا هو مع التغير والرابع العلة ما يحدث به الحكم كالارادة
التى يحدث بها حال المريد والكل مطعون فالاول والثانى لانهما دوريان
لانهما ان المعلول ما يصدر عن العلة بتعريف العلة به يكون دورا بالضرورة
والثالث والرابع لانهما غير شاملين للصفات القديمة لامتناع التغير والتجدد
على القديم فلا يكون ثانى جامعين مانعين قال وقيل الى آخر اقول قال بعض المعتزلة

قد توجب الصفة الموجبة لثبوت الحكم ثبوته لغير محل غير قابل بما قال به
من الاختصاص بالمحل لقوله المحل لانهم قالوا الاعراض التي عروضها بابي
الحيوق كالعلم والقدرة مثلا اذا قامت بجزء من المحل يلزم اتصاف جميع
بها واليه الاشارة بقوله كتوابع الحيوق وهذا هو القول باتصاف
غير محل الصفة اي العلم بالحكم المعلول بها واختلف في الحيوق بانها انما
اذا قامت بجزء من المحل هل تتصف جميع المحل بها ام لا قال المحققون
منهم بالثاني لان في اتصاف غير محل الحيوق بها بعدا هذا مع قولهم لا حي
اي لا الحيوق عند محققي المعتزلة وقال من لا تحصيل له منهم بالاول وفيه دكاكة و
لذلك ذهب الاصحاب الى الاختصاص واحتجوا عليهم بان صفة العلم مثلا
لو لم تكن قائمة بمحلها فاما ان لا تكون قائمة بالمحل وهو ممتنع لوجوب قيام العرض
بمحل او تكون قائمة بمحل آخر غير محلها وهو ايضا ممتنع لاستلزام ان يكون زيد
عالما بعلم قائم بعمرو بالضرورة وانت تعلم اطراد هذا في غير صفة العلم من القدرة
والارادة وغيرهما قال رحمه الله اقول اتفقت الاصحاب على ان
العليم من الاحوال الوجودية لكن اختلفوا في طريق تبوته فمنهم من تمسك بالضرورة
فقال العالمية لامر ثبوتي لان المراد بالحكم في تعريف الثبوتي ويمتنع ان يكون العدم
المحض والنفي الصرف علة لامر ثبوتي ومنهم من سلك طريق الاستدلال
وقال لا يجوز ان يكون العلم علة لانها لو كانت كذلك يلزم كون العالمية
معللة بعلم معدوم وهو يستلزم حال كون الجاهلية معللة معدوم لان الجهل علما
الجاهلية والسند ان العلة عدمية ح يلزم كون محلها وهو الشخص عالما وجاهلا
معا عند انعدامها هذا خلف والمعتمد مسلك الضرورة لان التزاحم ليس
الا ان العلم معدوم او لا بل انه ان العلم الثابت للعالم الموصوف هو به

بجهله ح

به عدمي ام لا والفرق بين كون الشيء الثابت عدميا وكونه منفيا معدوما من الظواهر
واعلم ان العلة العقلية وهي ما يكون العقل حاكما بكونه علة مطردا اي كلما وجدت
يجب ان يوجد الحكم المعلل بها من غير ان يكون ايجابها له مشروطا بانتفاء
بديهة بتحقق العالمية ووجوبها عند تحقق العلم ووجوبه من غير ملاحظة شرط
هذا معنى قولهم بلا شرط ومنعكسة ايضا اي كلما انتفت انتفى الحكم المعلل بها
لاستلزام انتفاء العلة انتفاء المعلول فعلم من هذا ان كل علة عقلية مطردة
ومنعكسة ويجب ان تعلم ان كل ما هو مطرد ومنعكس لم يلزم ان يكون علة
كالمعلول وكل واحد من المتضايفين فان المعلول كلما وجد وجد العلة وكلما
انتفى انتفت وكذا كل منهما فان وجود كل مضاف يستلزم وجود الآخر وانتفاءه
يستلزم انتفاءه مع امتناع كون المعلول علة لما عرفت من امتناع الدور ومع
امتناع كون احد المتضايفين ايضا كذلك لان العلة متقدمة على المعلول وبين
المتضايفين معية وذهب بعضهم الى عدم انعكاسها نادرا اي الله ع
لانهم قالوا يجوز تعليل الحكمين المختلفين فيه بعلة واحدة وان امكن الانفكاك بينهما
كالعالمية بالسواد والبياض بالعلم الواحد وعند هذا فذلك يلزم عدم الانعكاس
لانه اذا انتفى احد الحكمين المعللين دون الآخر انتفت العلة والا يلزم عدم
الاطراد ولا يجب انتفاء الباقي لان التقدير امكان انفكاكه عن الحكم الآخر
وهذا هو عدم الانعكاس لكن اتفق على انعكاسها نادرا الشاهد اي فتأمل واعلم
ان العلة والمعلول عند مثبتي الاحوال متلازمان وجودا وعدما اي يجب
ان يكون المعلول واحدا عند اتحاد العلة كما سمعت من مثال الحكاك وكذا
يجب ان يكون المعلول متعددا عند تعدد العلة لما عرفت من امتناع اجتماع
قال والشرط الى آخر اقول هذا بيان الفرق بين علة الشيء وشرطه

وهو من وجوه الاول ان الشرط قد يكون شرطا لصحة كقابلية المحل فانها شرط
لوجود الاوصاف والاعراض بخلاف العلل فانها صحة عندهم فلا تكون علة
الثاني ان الشرط قد يكون محلا للمشروط كالجواهر فانها محال للاعراض و
شرايط لوجودها بخلاف العلل فانها صحة والصحة من قبيل الاحوال الثالث
ان الشرط قد لا يطرد اى لا يلزم من وجوده وجود المشروط لجواز توقف المشروط
على شرط آخر بخلاف العلل فانها مطردة كما علمت الرابع ان الشرط انما يكون
خارجا بخلاف العلل الصورية والمادية الخامس ان الشرط يجوز ان يكون عرضيا
بخلاف العلل لامتناع كون العدمي علة لامر وجودي السادس ان التعاكس
في الشرايط غير ممتنع لجواز ان يصير الشيء مشروطا بما يكون مشروطا به كقيام
البيت فان كل واحد منهما مشروط بالآخر ولا يخفى عليك ان جواز التعاكس
في الشرايط ليس لاجل تقدم عدم اشتراط التقدم في الشرط فانه لو اشترط ذلك
لم يجز التعاكس في الشرايط بعض ما سمعت من العلل والله الاستعان بقوله الا ان
يشترط التقدم قال الاعراض الى آخر اقول هذا هو القول في
البحث عن الاعراض ~~والصفات عند~~ فاعلم ان الاعراض والصفات عند
الاصحاب منقسمة بقسمين الاول الصفة النفسية وهي ما يدل على معنى لا يكون
تعقله بالقياس الى الغير كالحيز والوجود الدالين على المعنيين اللذين
والموجود من غير ملاحظة الغير الثاني الصفة المعنوية وهي ما يدل على معنى لا
يعقل الا بالقياس الى الغير كالتحيز وقبول الاعراض الدالين على المعنيين
اللذين بالمتحيز وبما يقوم به العرض وهما لا يعقلان الا بالقياس الى الغير
وهو الحيز والعرض والمتعلق لهما الاعراض والصفات اربع اقسام
الاول الصفة النفسية عرفها الجبائي بانها احق الصفات كالعلم

وجه يكون الصفة النفسية معقولة وذاتية وقال باقتضاء التعدد فيها بناء على
ما علمت من ان العلم على الجنس فلا يتعدد لامتناع تواردة واكثر المعتزلة
عرفوها بانها صفة يكون لازمة للماهية كالتحيز بالنسبة اللازمة
للماهية الانسانية وعلى هذا يكون الصفة النفسية من الصفات الثابتة حالتي
الوجود والعدم لان لوازم الماهية كذلك ولا يكون ذاتية بل عرضية لازمة فلا يمتنع
التعدد فيها لجواز التعدد في اللوازم الثاني الصفة المعنوية وعرفوها
بانها ما يكون معللا بصفة اخرى كالمتحيز المعلل بالتحيز وقال بعضهم المراد
بالصفة المعنوية هي الصفة التي يجوز انفكاكها عن الموصوف لانها معللة بعلة فعند
قطع النظر عن تلك العلة يمكن انفكاكها فيسميها بالصفة بالصفة الجائزة الثالث
الصفة التابعة للفاعل اى ما يكون ثبوته للموصوف بتوسط ان فاعل لا مجرد ذات
الموصوف كالحدوث العارض للحادث بتوسط المحدث لا مجرد ذاته لان مجرد
ذات الحادث مع قطع النظر عن المحدث لو كان كافيا في حدوثه لم يحتج الحادث
الى الفاعل اصلا وسعى ان تعلم ان هذه تغاير الصفة النفسية والمعنوية
ايضا اما النفسية فلانها ثابتة حالتي الوجود والعدم كما علمت بخلافها واما المعنوية
فلانها معللة بالصفة بناء على ما علمت من تعريفها بخلاف هذه فانها معللة بالمحدث
وهو ذات لا صفة الرابع الصفة التابعة للحدوث اى الصفة التي لا يكون ثبوتها
للموصوف الا بعد حدوث الموصوف وهي على قسمين الاول ما يجب ثبوته للموصوف
كالتحيز وقبول الاعراض للجواهر فانها واجبة الثبوت لها ممتنعة الانتفاء
عنها والثاني ما لا يكون كذلك بل يكون ممكن الثبوت تابعا للاراده كالفعل
طاعة ومعصية فان كلا من الطاعة والمعصية جائز الانفكاك عنه
وممكن الثبوت له بحسب الاراده وعدمها والى القسمين الاشارة بقوله

وجوبا او امكانا واحلف اصحاب الحال في الحسن بانه من الصفات الواجبة
الثبوت للموصوف او ممكنة الثبوت تابع للادراك فمن قال بان الحسن ذاتي
للامتياز اختار الاول لان الذاتيات واجبة الثبوت للذوات ومن قال بانه للامر
بذاتي اختار الثاني فثبوت الحسن لموصوفه يكون واجبا عندهم قال بانه ذاتي
غير تابع للقدرة والارادة واليه اشار بقوله ودونها اي دون القدرة وممكنا عند
من قال بانه غير ذاتي تابع للقدرة والارادة واليه اشار بقوله بالقدرة قال
والعرض الى احر اقول العرض عيان عن موجود قايم بالجوهر كالسواد
الموجود القايم بالجسم الذي هو جوهر قوله موجود يخرج المعدومات وقوله
قايم بالجوهر الخ قوله وقد يحتص اشارة الى تقسيم العرض وهو ان يقال
العرض اما ان يكون مختصا بالحي كالحيوة وما يتبعها من العلم والقدرة وغيرها
واما ان لا يكون مختصا بل قاما للاحياء وغيرها وهي الالوان الخمسة والحركة
والسكون والكون والاجتماع والافتراق والباقي من المحسوسات يستعلم
تفصيل كل من ذلك ان شاء الله تع واعلم ان الاستقراء يدل على ان ما في كل
واحد واحد من انواعها وفي اكثر الاجناس فيها خلاف فمن قال بان
كل عدد يقبل الزيادة والنقصان وهو متناه ذهب الى اتصاف بعضها
قبولها الزيادة والنقصان لان المعلومات اكثر من المقدورات لان
الممتنعات معلومة وليست بمقدورة لاشتراط القدرة بالامكان
ومن قال بانه ليس عدد اول من عدد ذهب الى اللاتناهي حذرا عن التحكم
وكل من الوجهين لضعف ما خذ ضعيف اما الاول فلانتقاض قولهم
كل عدد يقبل الزيادة والنقصان مهو متناه بمراتب الاعداد كما مر سابقا
واما الثاني فلان تحكم ليس عدد اولى من عدد ليس من المقدمات

المطبعة بل من المشهورات فيرد عليهم ان يقال ان اردتم عدم الاولوية في
نفس الامر فممنوع وان اردتم عدم الاولوية عندنا فغير مفيد فالحق التوقف
ولذلك اختار الاستاد المحقق في الكتاب والمواقف ايضا قال والحكماء الى الاول
اقول قالت الحكماء بانحصار الاعراض في تسع مقولات وعمدتهم في الحصر
الاستقراء قالوا استقرينا فلم نجد الاعراض غير هذه المقولات فقالوا
العرض اما ان يقبل القسمة لذاته اولا فالاول الكم وهو عرض يقبل القسمة لذاته
قوله يقبل القسمة لذاته يخرج ما لا يقبل لذاته بل بتوسط الكم كالجسم القابل
للانقسام لا لذاته بل لانه محل الكمية والمقدار والمراد بالقسمة ما يفرض فيه
شيء غير شيء لا ما ينقسم الى الاجزاء المشتركة في الحدود كما قال الامام واعترض
بانه غير جامع لخروج المنفصل كالعدد وهو على قسمين متصل ومنفصل
لانه اما ان ينقسم الى اجزاء تشترك في حد واحد يكون بداية لاحد الجزئين ونهاية
للآخر كالزمان المنقسم الى الماضي والمستقبل المشتركين في الحال الذي هو
بداية المستقبل ونهاية الماضي وكالخط المنقسم بقسمين مشتركين في النقطة
التي هي بداية احد القسمين ونهاية الآخر فهو المتصل واما ان لا يكون كذلك
كالعدد فهو المنفصل والثاني اما ان يقتضي النسبة لذاته اي يكون مفهومه
معقولا بالقياس الى الغير اولا فالاول العرض النسبي وله سبعة اقسام
الاول الاين وهو حصول الجسم في المكان اي الحيز الذي يخصه وما يقال
للجسم الحاصل في البيت او البلد مجاز الثاني متى وهو الحصول في الزمان
كالكون المكسوف في زمان كذا او في طرفه كالحروف الآتية قوله في الزمان
يخرج الاين الثالث الوضع وهو هيئة تعرض للشيء بسبب نسبة اجزاية بعضها
الى بعض والى الامور الخارجة كالقيام مثلا فانه هيئة عارضة للقايم

بسبب نسبة اجزآئه بعضها الى بعض وهى كون راسه من فوق ورجله من تحت والى
الامور الخارجة ككون الراس الى السمآء والرجل الى الارض وانت تعلم عدم
جواز الالتفآت بالنسبة الاولى والا لزم ان يكون الانسان قيامًا ما دام الوضع بطليموس
انطباعا كون الشئ مشارًا اليه بالاشارة الحسية وعلى هذا يكون النقطة ذات
وضع دون الوحدة وعلى الهيئة العارضة بتوسط نسبة الاجزآء بعضها الى
بعض فقط من غير ان تعتبر النسبة الى الخارج والمراد ههنا هو المعنى الاول
والوضع بذلك المعنى يسمى الوضع بمعنى المقولة الرابع الملك ويقال له الحيز انظر
وهو هيئة تعرض للشئ بسبب ما يحيط به وينتقل بانتقاله كالتنعم والتقمص
فانهما هيئتان حاصلتان للمتنعم والمتقمص بسبب ما يحيط به من العمامة و
القميص قوله بسبب ما يحيط به احتراز عما لا يحيط به كالدرهم الذى يكون
مع زيد وقوله ينتقل بانتقاله احتراز عن المحيط الغير المنتقل بانتقال
محاطه كالبيت واعلم ان المراد بالانتقال اعم من ان يكون طبيعيًا كالاجزآء
اولا مثل ما قلنا من التنعم والتقمص واعم من ان يكون محيط بالكل كالثوب
او ببعض كالخاتم الخامس الاضافة اى النسبة المتكررة وهى النسبة العارضة
للشئ بالقياس الى نسبة اخرى كالابوة التى هى نسبة عارضة للاب بالقياس الى
البنوة التى هى ايضا نسبة وما سمعى ان تعلم فى هذا الموضع الفرق بين النسبة والاضافة
اى النسبة المتكررة وهو ان يقال اذا اعتبرنا نسبة فلا بد من ان نعتبر معها
ذات او مع نسبة اخرى فالاول النسبة كما اذا اعتبرنا التنعم
مع ذات المتنعم والثانى الاضافة والنسبة المتكررة وبالجملة النسبة المنسوبة
الى الذات النسبة والى نسبة اخرى النسبة المتكررة والاضافة وبذلك يتمهد
لفظ المتكررة فافهم فان هذا مما طول فيه الكلام والاستاد المحقق لخصه

على هذا الوجه السادس ان ينفعل وهو التاثر كالمتسخن ما دام يتسخن السابع
ان ينفعل وهو التاثر كالمتسخن ما دام يتسخن والتعبير عن هاتين المقولتين
بان ينفعل وان ينفعل دون الفعل والانفعال بسبب ان ان يفعل وان ينفعل
انما يطلقان حال التاثير والتاثر حال انقراضهما وانقطاعهما ابضا كما يقال
عند انتفآء القطع قد قطع هذا فهما اولبان بالاطلاق والثانى بالكيف وهو عرض
لا يقبل لذاته القسمة ولا النسبة قوله لا يقبل القسمة لذاته يخرج الكم وقوله ولا
النسبة يخرج الاعراض النسبية قوله ولا يرد الوحدة والنقطة جواب عن سوال
مقدر وهو ان قسمة الاعراض الى حد التشيع غير حاصرة لان الوحدة والنقطة
عرضان وليسا بواحد منها وهو ظاهر والجواب ان المراد بالاعراض الموجودات
كما بينا كيف تعريف العرض بقولنا موجود وهما غير موجودين فلا يكون
خروجهما دقيقا ثم قال لكن الى احد اقول يجب ان تعلم ان
هذه المقولات لم تثبت جنسيتها لما تحتها لانها انما يكون كذلك اذا كانت الامور
المندرجة تحتها امورا محمولة بالحقيقة يحمل عليها المقولات بالتواطو وهذا
وذلك غير معلوم لجواز ان يكون الاشياء المندرجة تحتها امورا مختلفة بالحقيقة
متفاوتة بالشدة والضعف يحمل عليها المقولات بالتشكيك فلم تثبت جنسيتها
لما تقرر انه موضوع من اصناع التفاوت فى الماهيات واجزآئها وقد جزم
بعض من الاكابر العلمآء بعدم جنسيتها لما تحتها وقال الامور المندرجة
تحتها كالسواد والبياض مثلا اولى بالوجود من الامور الغير القارة كالحركة
والزمان فيكون الوجود وهو جنس المقولات اولى بالقارة من غيرها فيكون
المقولات كذلك ضرورة فلم يكن حمل المقولات على ما تحتها حملا عرضيا متفاوتا
لا حملا ذاتيا متواطيا لامتناع التفاوت فى الذاتيات وكذا لم تثبت المقولات

على تقدير ان يكون اجناسا يكون عالية لانها انما يكون كذلك اذا كان ما تحتها اجناسا
وهو غير معلوم لجواز ان يكون انواعا حقيقية وعند ذلك يكون المقولات اجناسا
اجناسا متعددة لا عالية وهو ظاهر وانحصار المقولات في هذه التسع ايضا
غير معلوم لجواز تحقق مقولة اخرى غيرها ولم ينظر الحكماء بدليل يدل على
الحصر تمسكوا بالاستقراء فللخصم ان يقول الناقص ليس بحجة
اللهم الا ان يراد بالتتبع الضبط لا الحصر وايضا العرض ليس جنسا لما تحته
من المقولات لانه لو كان جنسا لم يكن لنا احتياج في اثبات كونه عرضا الى دليل
اذ لا يتصور ان يتصور الفرس وتشكل بشكل ثبوت الحيوانية له لكنا نحتاج ولو كر
تشكل بالمقدار بعد تصور انه عرض لم لا يقال يلزم من هذا ان لا يكون
الجوهر ايضا جنسا لما تحته بعض ما قلت في العرض لانا نتشكل ايضا في جوهريته ما
تحته كالصورة الجسمية ولذلك قال بعض بانه عرض وآخر بانه جوهر وقد بينا
جنسية الجوهر لانا سنبين ان الجوهر ايضا ليس جنسا لما تحته قال ثم
لم نكترث الى آخر اقوله لما فرغ من تعريف العرض شرع في اثباته وهو
متفق عليه لم ينكره الا ابن كيسان فانه قال ليست الاعراض امورا موجودة
محققة في نفس الامر بل متخيلة والقائلون بوجودها اتفقوا على امتناع
وجودها لا في محل الا شذوذ منهم من المعتزلة كابي الهذيل العلاف ومن تابعه
فانه قال بان ادراك البارى عرض حادث لا في محل لامتناع كون البارى محلا
للحوادث ولا تخفى عليك ان كلامن مقالة ابن كيسان وابي الهذيل مكابرة تحكم
باطلها بمجرد بديهة العقل قال ولا نشتغل الى آخر اقوله اتفق المتكلمون
والحكماء على امتناع الاسناد على الاعراض واستدل المتكلمون بان اسناد الشيء
تابع لتحيزه ومتفرع عليه لان الاسناد انما يكون من حيز الى آخر والعرض ليس بمتحيز

فيمتنع

فيمتنع عليه الاسناد والحكماء بان علة تشخص تشخص العرض مما تشخص العرض
في محل يكون مغايرا للتشخص في محل آخر ضرورة وعند ذلك لم يكن المستدل الى الحيز
الثاني عين ما كان في الاول بل مغايرا فلا تتصور الاسناد لانا لا نعني بامتناع عروض
الاعراض بعضها بعض الا امتناع حلول بعضها في محل آخر اما بيان ان علة تشخص العرض يجب
ان يكون محلا فبانه لو لم يكن كذلك لكان علة تشخص العرض اما ماهية العرض او الحالة
فيه او ما ليس بحال ولا محل بل مغاير لهما والكل باطل اما الاول لان ماهية العرض
لو كانت علة للتشخص يلزم انحصار نوع العرض في شخص لكن التالي باطل ضرورة
عدم انحصار نوع العرض في شخص واحد فالمقدم مثله بيان الملازمة بامتناع
في بحث التعين ان الماهية اذا كانت علة للتشخص والتعين يلزم انحصار النوع
في الشخص لان الماهية الواحدة لا يصدر عنها الا تشخص واحد بناء على اتحاد
مقتضى الماهية الواحدة ومن التشخص الواحد انما يحصل تشخص واحد والثاني
لان الحال في الاعراض انما يكون تشخصها بعد تشخص الاعراض لان الشيء ما لم يتشخص
لم يحل فيه شيء ضرورة فلو كانت الحال فيها علة للتشخص لزم الدور ضرورة والثالث
لان المغايرة نسبة الى الجميع على السواء لا يجوز ان يخصص عرضا معينا في آخر
باخر والا يلزم الترجيح من غير مرجح فتعين ان يكون علة تشخص العرض محلا وعند ذلك يمتنع
الاستدلال بالمعنى الذي سمعت بديهة وفي كل من الاستدلالين نظر ذكر الاستاذ
المحقق رحمه الله اما في الاول فلان ما قال المتكلمون من معنى الاسناد ليس
معنى اسناد العرض بل معنى انتقال الجوهر لان معنى اسناد العرض ان يقوم عرض
بعينه لمحل بعد قيامه بمحل آخر فلا يلزم ان يكون انتقال كل شيء تابعا لتحيزه بل
اسناد الجوهر يجب ان يكون تابعا لتحيزه لا يلزم امتناع الاسناد على الاعراض واما في الثاني فلجواز
ان يكون علة تشخص كل عرض هويتها الخاصة به وليس الانهار الا على تقدير

ان يكون على التشخص والتعين الطبيعة والماهية والماهية لا الهوية لان التشخص
هو به كل عرض يحصل تشخص ومن هو به آخر آخر الى غير ذلك فح يلزم التعدد قوا
والراجح جواب عن سؤال مقدر تقريره السؤال ان يقال القول بامتناع الانتقال
على الاعراض مكابرة وانكار للحس لانا نشاهد انتقال رائحة التفاح الى
ما يجاورها وحران النار الى ما تماسها وما هذا الا انتقال العرض والجواب انا
لا نسلم ان رائحة مجاورة التفاح عين الرائحة التي كانت قائمة بالتفاح وحران
وحران تماس النار عين الحران التي كانت قائمة بالنار ولم لا يجوز ان يحدث
النار في الحطب بامثالها واحدة في مجاورة التفاح وحماس النار رائحة و
حران اخر من غير ان تنتقل بالتفاح والنار واحد منهما من العقل
انتقال رائحة وحران اخر من غير ان تنتقل بالتفاح والنار بسبب استعداد
فيها حاصل من المجاورة قال ولا نقوم الى احد اقول اختلفوا
جواز قيام عرض بعرض قال المتكلمون بالامتناع والفلاسفة بالجواز و
استدل المتكلمون بوجهين الاول ان معنى قيام الشيء بالشيء ليكون تحيزه
تابعا لتحيزه وليس للعرض حيز فضلا عن ان يكون تحيزه تابعا لتحيز
والثاني ان العرض اذا قام بآخر لا يجوز ان يقوم ذلك الآخر بآخر الى غير النهاية
والا يلزم وجود اعراض غير متناهية لا في محل ووجود العرض لا في محل بديهي
الامتناع كما سمعت في ابطال قول ابي الهذيل يجب الانتهاء الى جوهر يكون
محلا لجميع تلك الاعراض ح لا يكون عرض قائما بآخر بل الكل قائما بالجوهر
والكل منها محل البحث اما الاول فلوجهين الاول انا لا نسلم ان معنى قيام الشيء بالشيء
هو ان يكون تحيزه بتحيزه بل للاختصاص اذ يعني اي الاختصاص القيام
بالمتقوم به بحيث يوصف المتقوم به بالقيام به والثاني لو كان معنى قيام

الشيء بالشيء التحيز في التحيز يلزم النقض اولا بالتحيز لان التحيز صفة للجوهر المتحيز
وقايم به ضرورة قيام الصفة بالموصوف وليس تابعا للجوهر في التحيز والا يلزم
ان يكون الشيء تابعا لنفسه لو كان التحيز المتبوع غير التحيز التابع والتسلسل
لو كان التحيز المتبوع غير التابع وثانيا بالضبابات البادي فانها قايمة به ضرورة مع
انه منزه عن ان يكون متحيزا واما الثاني فلانه اذا قام عرض بعرض وهو بآخر الى
ان ينتهي الى الجوهر الاول يكون مجموع الاعراض قايما به يلزم ان يكون عرض واسطة
في عروض عرض آخر لجوهر عروضا وهذا هو المسائل فيه فلا يكون هذا الدليل
منافيا لما قاله بل خبط له فيكون فاسدا والفلاسفة تمسكوا بالسرعة
والبطو، فقالوا هما عارضان للحركة قايمان بها لا بالجسم فلذلك يوصف بها
الحركة فيقال حركة سريعة وبطيئة لا الجسم والحركة عرض فيلزم قيام العرض بالعرض
وهو المطلوب والجواب ان هذا غير صحيح لا على مذهبنا ولا على مذهبكم
اما على مذهبنا فلان السرعة والبطو عندنا ليسا بعرضين لان العرض عندنا
موجود ووجودها ممنوع واما على مذهبكم فلان الحركة السرعة والبطئة
المندرجتين تحت مطلق الحركة يجوز الاختلاف بهما ذاتا وحقيقة عندكم
لانكم جوزتم استدراك الامور المتخالفة بحسب الجسم فلا يلزم واحد والسرعة
والبطو من الامور النسبية ولذلك يكون حركة سريعة بالنسبة الى حركة
بطيئة بالنسبة الى اخرى فلا يكونان موجودين فيه لا يكون الموجود في الخارج
الا تلك الانواع المحصلة حقايقها لا ان يكون السرعة والبطو ايضا
موجودين قايمين بتلك الانواع من الحركة حتى يلزم ما قلتم من قيام العرض
بالعرض قال الشيخ الاجل اول ذهب الشيخ ابو الحسن
الاشعري الى ان العرض لا يبقى زمانين اي يمتنع استمرار وجود العرض اكثر

من زمان واحد وخصص كل عرض بوقت للتعاقب والمحال خلافا للفلاسفة فانهم قالوا
بجواز بقاء الاعراض واستدل الشيخ بوجهين الاول ان البقاء عرض قايم بذات
الباقي فلو جاز بقاء العرض يلزم قيام العرض بالعرض وقد سبق امتناعه وفيه منع
وهو ان يقال لم لا يجوز ان البقاء عرض لان العرض موجود عندكم ووجود البقاء ممنوع
الثاني ان العرض لو جاز بقاؤه امتنع عدمه وزواله لكن التالي باطل ضرورة جواز
انعدامه وزواله فالمقدم مثله بيان الملازمة ان العرض الباقي لو جاز زواله فعلى زواله
اما ان يكون ذاته او غيره والقسمان باطلان اما الاول فلان ذات العرض لو كان مقتضيا
لزواله وعدمه لما وجد ابتداء ضرورة واما الثاني فلان الغير الذي هو علة لعدمه
وزواله اما ان يكون امرا وجوديا موجبا لزواله كالضد الطاري فانه امر وجودي
يوجب طريانه زوال الضد الآخر او لا يكون موجبا لزواله بل معدما له ومزيلا
بالاراده والاختيار كالفاعل المختار او لا يكون امرا وجوديا بل عدميا كعدم
كعدم شرط من الشرايط والاقسام باسرها باطلة اما الاول فلان طريان احد الضدين
مشروط بانتفاء الضد الآخر فلو كان علة لانتفائه يلزم الدور واما الثاني فلان
الفاعل المختار يجب صدور اثره عنه لانا لا نعني بالفاعل المختار الا الذي
محض لا يصلح ان يكون اثرا واما الثالث فلان الشرط الذي يكون زواله علة لزوال
العرض الباقي اما ان يكون عرضا فينقل الكلام اليه وتسلسل او جوهرا فيلزم
الدور لان بقاء الجوهر بالعرض كما سيجيء بعد من ان خلو الجوهر من الاعراض
كلها موجب لزواله فلو كان عدمه موجبا لعدم العرض يكون الجوهر مشروطا بالعرض
والعرض مشروطا به وهو الدور قوله فقيل اشارة الى الاعتراضات الواردة
على الدليل المذكور وهو من وجوه الاول ان زوال العرض الباقي يجوز ان يكون
لذاته ولا يلزم استناع وجوده ابتداء وانما يلزم هذا لو كان ذاته مقتضيا لعدمه

في جميع الازمنة لم لا يجوز ان يكون مقتضيا لعدمه في الزمان الثالث لا الاول والثاني
فح يتصف العرض بالبقاء من غير استكمال الثاني ان يكون علة لزوال طرو الضد
ولا يلزم الدور لان اشتراط العدم في الشرط ممنوع وعلى تقدير المعية لا يكون الدور
مستحيلا لان المستحيل هو دور المعية كما لحلقي فان حصول كل
جزء منه في حيز مشروط بخروج الآخر منه وكذا خروج الآخر من غير استحالة للمعية
الثالث ان يكون علة لزوال الفاعل المختار ولا يلزم ان لا يكون الفاعل المختار
فاعلا لان معنى زواله بالفاعل المختار ان لا يفعل لا ان يفعل عدمه حتى يلزم ما قلتم
الرابع ان العدم الذي هو لا يصلح ان يكون اثرا هو العدم المستمر لانه نفي محض لا العدم
الحادث الخامس ان يكون بقاء العرض الباقي مشروطا باعراض اخر متعاقبة
متبادلة الى ان ينتهي الى العرض الذي لا يكون له بدل فينتفي العرض الباقي بانتفائه
من غير لزوم التسلسل والدور قال النظام الى آخره اقول قال النظام
بامتناع بقاء الاجسام ايضا بعين ما سمعت من الدليل الذي ذكرنا في امتناع
بقاء الاعراض فيه ما علمت وانت تعلم من هذا ان الدليل لم يمكن ان ينتفض بالاجسام
نقضا اجماليا وتبادل دليلكم لا يصح بجميع ما مر قد مانه ولا يلزم امتناع بقاء الاجسام
ايضا بعين ما قلتم منه الاعراض وهو ان يقال لو بقي الاجسام لم يصح زواله لان زواله
اما ان يكون لذاته او لغيره الى آخر الدليل وانتم قايلون بخلافه واحتجت الكرامية على
ان العالم غير قابل للعدم بعين هذا الدليل وقالوا الاجسام باقية ضرورة فيمتنع زواله
لان زواله اما ان يكون لذاته او لغيره الى آخر قال لانه لا يعوم الى آخره اولا بديهة
العقل حاكمة بامتناع قيام العرض الواحد بمحلين مختلفين اي يمتنع في العقل ان يكون
العرض الحال في هذا المحل عين العرض الحال في ذلك المحل كالجسم اي كما ان الضرورة
حاكمة بامتناع ان يكون الجسم الحاصل في هذا المكان عين الحاصل في ذلك المكان

كذلك حاكمة بامتناع ان يكون العرض الحال في هذا المحل عين الحال في ذلك المحل واتفق
الكل على ذلك الا بعض من قدماء المتكلمين فانهم قالوا بان الجواهر من الاصوات فيه
عرض واحد قايم بالمتجاورين وكذا القرب بالمتقاربين والحق ان تجاور واحد
المتجاورين مماثل لتجاور الآخرين ليس عينه فلا يكون الجواهر عرضا واحدا قايما بالمتجاورين
وكذا تقارب المتقاربين هذا معنى قوله والاتحاد نوعي وقال ابو هاشم التاليف عرض
واحد قايم بجوهرين لا اكثر وقال في بيان الاول وهو ان التاليف عرض واحد
قايم بجوهرين انا نجد من بعض الاجسام ما نعلم انتفاءه وظاهر انه ليس الا لكمال
تاليف بين اجزاء تلك الاجسام فيكون التاليف مقتضيا لعلم الانتفاء فلا يكون
عدما محضا لامتناع كونه مقتضيا لشيء فيكون ضربا من الوجود ولا بد له من ان يقوم بمحل
محل ولا يجوز قيامه بكل واحد من الجزئين على الانفراد لامتناع التاليف
من غير اجتماع تقوم بهما وهو المطلوب والجواب منع ان يكون عدم الانفكاك
تاليف لم لا يجوز ان يكون بارادة القادر المختار وفي بيان الثاني وهو ان التاليف
لا يجوز ان يقوم باكثر من جوهرين ان التاليف بين الاجزاء الثلثة مثلا لو كان
قايما بالمجموع من الاجزاء الثلثة لانتفى بانتفائه وليس كذلك لبقاء التاليف
بين الجزئين عند انتفاء الجزء الثالث فعلم من ذلك ان قيام التاليف
باكثر من جزئين وهو المطلوب والجواب ان التاليف بين الجزئين بقاء ما
كان من المجموع من الاجزاء الثلثة بما مثل له قال ثم الكلام الى آخر اقول
هذا شروع في بيان خواص الكم وهي ثلث الاول قبول القسمة وهي اما وهمية
وهي ان يفرض في المقسوم شيء غير شيء او اما فعلية اي فكيه وهي الموجبة لانفصال
شيء عن شيء بوجه الاتحاد ان يقال القسمة اما ان تكون موجبة للانفصال بالفعل
او لا فالاولى هي الفكيه والثانية الوهمية فينبغي ان تعلم ان الكمية قابلة للقسمة الوهمية

وهو ظاهر لانا اذا اخذنا ما من حيث هي هي يمكن لنا فيه فرض شيء غير شيء
وغير قابلة للقسمة الانفكاكية لان القابل يجب وجوده مع المقبول والكم لا يبقى
عند ورود القسمة الانفكاكية لان عند ورودها نزول الكم الذي كان قبل
ورودها وحدث كان آخر ان ضعا يران له لكنه يعد ما دام المقسوم لان يرد
عليها القسمة الفكيه ولم تبق معها لان المعد لا يجامع المعد له كالحركة التي تعد الجسم
الطبيعي للسكون يمكن ان يجامع اجزاءها مع الثاني وجود العادة
فيه فان كل كم فيه ما يعده وفيه اما فعلا كالعدد فان كل عدد فيه ما لو حذف
منه مرة بعد اخرى لبقي العدد واقلها الواحد او وهما كالمقدار فانه ليس فيه
بالفعل ما يعده وفيه بالمعنى الذي سبق في العدد حروف بل بالتوهم وذلك
يفيد الاشارة بالاذرع الى ذراع عنها والاشارة تقضيه يصح بها الاول الثالث
قبول المساواة وقبول مقابلتها وهما الزيادة والنقصان وهذه الخاصة نوع
الخاصة الاول وهي قبول القسمة لان الحكم على الكم بالمساواة والزيادة والنقصان
ليس الا عند ازدياد الاجزاء وتساويها وانتقاصها قوله ومنفصلا اثنان الى
تقسيم الكم الى المتصل والمنفصل وهو ان يقال الكم اما متصل او منفصل لانه
اما ان ينقسم الى اجزاء تشترك في حد يكون فصلا مشتركا اي مبدأ الجزء او منتهى
الآخر او لا فالثاني المنفصل كالعدد والاول المتصل وهو اما قار الذات
اي يجتمع اجزاؤه في الوجود او لا فالثاني الزمان والاول المقدار وهو اما خط
او سطح او جسم لانه اما ان ينقسم في جهة واحدة اي الطول فهو الخط او جهتين
اي الطول والعرض فهو السطح او من جهات ثلث اي الطول والعرض والعمق
فهو الجسم فالخط هو الامتداد المنقسم في الطول والسطح الامتداد المنقسم
في الطول والعرض والجسم الامتداد المنقسم في الطول والعرض والعمق قوله

وتبال الطول امتداد الى ثلاثة المعانى التى تبال عليها الامتدادات الجسمية اى
الطول والعرض والعمق فالطول تبال اولا للامتداد كيف ما كان ولا طول
الامتدادات وللامتداد المفروض اولا والعرض تبال للسطح ولا قصر
الامتدادات وللامتداد الثانى والعمق تبال للامتداد الثالث وللتخن مطلقا
اعم من ان يكون نازلا اوصاعدا وقد تبال للتخن النازل وح تبال للتخن الصاعد
سمكا كما تبال عمق البير وسمك المكان وكل من هذه الامتدادات تحمل على معان
اخر غير المذكورات كما تبال الطول للامتداد الآخذ من مركز العالم الى محيطه
ومن راس الانسان الى قدميه ومن راس ذوات الاربع الى موخرها والعرض
للامتداد الآخذ من يمين الانسان او ذوات الاربع الى شماله والعمق للامتداد
الآخذ من صدر الانسان الى ظهره ومن ظهر ذوات الاربع الى الارض ويجب
تعلم ان هذه المعانى منها ما هى كميات صرفة كالطول بمعنى الامتداد ومنها ما هى
كميات مع اضافة كالعرض بمعنى الامتداد المفروض ثانيا وقد يعتبر مع الامتداد
اضافة ثالثة كالاطول ورابعة كالاقصر بالنسبة الى الغير فالكم الى ما
اصول هذا شروع فى تقسيم الكم اما بالذات وما بالعرض فالكم بالذات ما
سائغ من المقدار والزمان وغيرهما والكم الذى بالعرض اربعة اقسام الاول ما يكون
محلا للكم كالجسم الطبيعى الذى هو محل الجسم التعليمى الثانى ما يكون فاعلا للكم
كالمصور فانه كيفية قايمة بالسطوح القايمة بالاجسام الثالث ما يكون حالا فى
محل الكم كالسواد الحال فى الجسم الذى هو محل الكم والى هذين القسمين اشار
بقوله او الحال فى احدهما اى الحال فى احد من الكم ومحل الرابع ما يكون متعلق
الكم كالقوة المتصفة بالساهى واللاساهى بحسب الاثر الصادر عنها اذا
عرفت ذلك فاعلم ان ما سمعت من خواص الكم ثابتا امور تعرض الكم لذاته

الى قاعم

ولا يكون

ولا يكون عروضها لغير الاجل واحد من هذه الاقسام المذكورة وهذا
غير مختص بالكم وخواصه بل جميع الاشياء التى يصح ثبوت شئ لشئ فثبوت
ذلك الشئ له بالذات وللغير بالعرض كالتشمس المقتضيه للظهور الثابت
لغيرها بتوسطها ولها اولا وبالذات والا لزم التسلسل ولذلك امتاع
جزئية شئ موادا جزئيه لا يكاد ينحصر وقد يجتمع قسمان من الاقسام الاربعة
المذكورة فى شئ واحد كالحركة فانها تحل الزمان الذى هو مقدارها كما ستعلم
بعيد هذا وقايمة بالمسافة التى هى محل الكم فلقيامها بالمسافة يحكم عليها بالقلة
والكثرة لان فى الحركة وكثرتها بحسب قلة المسافة وكثرتها ولقيام الزمان
الذى هو الكم بها يحكم عليها بالسرعة والبطوء لان سرعة الحركة وبطوءها
بحسب قلة الزمان وكثرته وقد يعرض الكم المنفصل المتصل كالزمان
عند التقسيم بالساعات فان العدد الذى هو كم منفصل يعرض له ويمكن ان
يكون الشئ الواحد كما بالذات وكما بالعرض كالزمان فانه كم فى ذاته وكم بالعرض
ايضا لانه حامل فى الحركة التى هى الكم والحال فى الكم كم بالعرض كما عرفت من
اقسام الكم بالعرض قال وانكر الحكماء اقول انكر المتكلمون وجود
العدد فى الخارج خلافا للحكماء فانهم قالوا بوجوده وللمتكلمين فى انكاره
العدد مسلكان المسلك الاول الاستدلال على انتفاء الوحدة فى الخارج
اولا حتى يلزم منه انتفاء العدد المتقوم بالوحدة ثانيا بالضرورة والى
هذا اللزوم اشار بقوله بعد بيان اسماء الوحدة فكذا العدد والدليل
على انتفاء الوحدة امران الاول ان الوحدة لو كانت موجودة لكانت واحدة
من الموجودات فيكون للوحدة وحدة ويلزم التسلسل والحوالة ما سمعت
غير مرة الثانى ان الوحدة لو كانت موجودة لامكن ان يوجد

ولا يكون

بل قاعم بالجسم وكل جسم قابل للانقسام فيلزم انقسام الوحدة لاستلزام انقسام المحل
انقسام الحال لان الحال في شئ ان كان في جزء منه لم يكن محلا لكل الشئ بل جزءه ولئن
كان في كل اجزائه قائما بالتمام فيقوم الواحد بالكثير اولا بالتمام فيكون جزء منه قائما
بجزء وآخر وآخر بآخر وهو الانقسام وما قيل من ان انقسام المحل لا يستلزم
انقسام الحال الا اذا كان الحلول سريانيا غير صحيح لانا بينا ان الحال في الشئ
في الشئ يجب ان يكون جزء ما لانه جزء من ذلك الشئ وآخر في آخر وهو الحلول
السرياني فلا حال في شئ الا ويجب ان يكون حلوله سريانيا وقد علمت الانقسام
على ذلك التقدير فيلزم انقسام الوحدة وهو بين البطلان المسلك
الثاني الاستدلال ابتداء على ان العدد كثرة وكل كثرة عددية فالعدد عددية بيان
الصغرى ظاهر واما الكبرى فلان الكثرة لو كانت وجودية يكون عرضا قائما
بالكثير ضرورة فقيامها به ان كان من حيث هو كثير يلزم قيام الواحد بالكثير وقد
عرفت بطلانه وان كان لا من حيث انه كثير بل من حيث انه معروض للهيئة الوحدانية
الى غير ذلك صار بها واحدا فليعمل الكلام في عروض تلك الوحدة له وقيامها به
فيلزم التسلسل قال والمقدار الى آخر اقول انكر المتكلمون المقدار
اصلا وقالوا بان ليس المقدار والامتداد امرا زائدا على الجسم قائما به بل داخلا فيه
وجزءا له لان وجود المقدار المتصل المنقسم الى اجزاء تشترك في الحد المشترك
المبدأ لاحد الجزئين والمنتهى ملتقى آخر انما يكون بعد نفي الجزء ضرورة والمتكلمون
قائلون بالجزء فانكروا المقدار المنافي له وقالت الحكماء بان المقدار امر متصل زائد
على الجسمية قائم بها ويسمى بالجسم التعليمي واحتجوا على اثباته بوجهين الاول ان
الجسم يتوارد عليها الاشكال المختلفة كالشمعة مثلا اذا شكلناها باشكال
مختلفة بان جعلناها تارة كرة وتارة مكعبا الى غير ذلك من الاشكال ونحن

نعلم بالضرورة بقاء حقيقة الجسمية في هذه الحالات وتغير المقادير وبقاؤها والباقي
غير الباقي فيكون المقدار المتصل والامتداد المتغير المتبدل زائدا عليها حقيقة
الجسمية الباقية قائما بها وهو المطلوب واليه الاشارة بقوله كتوارد الخ اجاب
المتكلمون بانا لا نسلم تجدد المقدار والامتداد عند تشكيل الشمعة لم لا يجوز ان يكون
المقدار في جميع الحالات امرا واحدا غير متجدد ولا يكون التغير والتعاقب الا باعتبار
الاجزاء من سمت الى سمت وح لا يلزم زيادة المقدار على الجسم وقيامها به الا
على تقدير نفي الجزء وهو النزاع الثاني ان الجسم يتخلخل ويتكاثف ويزداد مقدار
الجسم من غير انضمام اليه من الخارج وبالعكس وهو اسقاط المقدار من غير
ان ينتقص منه شئ ونحن نعلم ضرورة بقاء حقيقة الجسم حال التخلخل والتكاثف
وتغير المقدار والامتداد والباقي بعد الزوال فيكون المقدار مغايرا للجسمية
قائما به وهو المطلوب اجاب المتكلمون بان هذا ايضا فرع نفي الجزء لانه
مبني على اثبات الهيولى الى تتقدر تارة بمقدار صغير وتارة بكبير واثبات
الهيولى فرع نفي الجزء قال والذي يليق بالاصل اصول انكر المتكلمون
الزمان اصلا وقالوا بان الزمان ليس من الامور الموجودة في الخارج بل
هو امر اعتباري خلافا للحكماء واستدل المتكلمون على نفيه بوجهين
الاول ان الزمان لو كان موجودا في الخارج لكان من اجزائه معدوم وآخر
ضرورة كالامس واليوم والامس والكل معدوم لا يكون شيئا وثبتا ووضعيا
وذاتيا فيكون زمانيا لانحصار المعدوم عند الحكماء في الخمسة وح يكون للزمان
زمان فيلزم التسلسل ومع لزومه انما يلزم وجود زمان داخل في مجموع
الازمنة المتسلسلة وخارج عنه لان مجموع الازمنة لو وجد كان من اجزائه
المعدوم والآخر ضرورة وحكم ان يكون زمانيا بعين ما سمعت في بيان التسلسل

فالزمان الذى هو ظرف اجزاء المجموع يجب ان يكون داخلا فى المجموع والا لم يكن
المجموع مجموعا وخارجا حاضرون خروج الظرف وهذا تناقض الجواب
ان العدم والتاخر بغير الزمان انما يتحقق بتوسط وفى الزمان بالذات وانت
مستظهر للقاعدة الثانى ان الزمان لو كان موجودا يجب ان يكون الحال
لا تقراض الماضى وعدم تحقق المستقبل والحال الموجود يجب ان لا ينقسم
لانه لو انقسم يجب اجتماع اجزائه تمانى الوجود الخارجى والا يلزم عدم ما فرضناه
موجودا واجتماع اجزائه معاينى البطلان للعلم الضرورى بكونه غيرا فيجب
عدم الانقسام وهكذا نقول فى كل جزء من اجزائه لامكان الخارجية فى كل منها وعند
ذلك يلزم تتالى الآنات المستلزمة لانتهاء الجزء وانتم قائلون بخلافه وانما لنا
التمسك بما قلتم من الدلايل على ابطال الجزء اللازم من وجود الزمان حتى يلزم
منه اسناد الزمان لا مسلم لزم اسناد اللازم اسناد الملزوم لانا نقول هذا يدل على
عدم وجود الزمان فى الحال ولا يلزم من عدم وجوده فى الحال عدم وجوده مطلقا
لعدم استلزام اسناد الخاص اسناد العام لان العام اذا كان منحصرا فى جزئيات
معينة محدودة يسمى باتتفائها حضور اسناد وجود العام من غير ان يكون
فى ضمن الخاص نعم يجب ان يقال مثل هذا ات فى الحركة فلا يكون موجودة والكار
وجودها الكار الضرورى قال والتفاوت الى آخر اقول هذا اتيان
الى قائله الحكماء فى اثبات الزمان وهو وجهان الاول انا اذا فرضنا جسما متحركا
بحد معين من السرعة فى مسافة معينة وآخر مثله متحركا انطباقا على تلك المسافة
بعينها فاما ان يتوافق الحركتان فى الابتداء والقطع والسرعة كلها او فى السرعة
والقطع دون الابتداء او فى السرعة والابتداء دون القطع او فى الابتداء والقطع
دون السرعة فان كان الاول لا يكون تفاوت بين الحركتين فى شئ من المسافة والسرعة

والبطء

والبطء وان كان الثانى والثالث يكون التفاوت بينهما بالمسافة لزمان مسافة
السابق فى الابتداء فى الثانى ونقصان مسافة السابق فى القطع فى الثالث
وفى الرابع يكون التفاوت بالسرعة والبطء والمسافة ايضا اما فى السرعة
فللفرض واما فى المسافة فلزيادة مسافة السريع على البطيء فحصل لنا من هذا
العلم بوجود تفاوت فى الحركة مغاير للسرعة والبطء المعروفين من اتحادهما
مع اختلافه وغيرهما بالذات لانطباقه على الحركة وهو المراد بالزمان فاعلم
ان الخامس فى الفرض الاول العلم بكون التفاوت غير بالسرعة للتساوى فى المسافة
بين تساوى الجسمين المتحركين فيه وفى الثانى والثالث العلم بكونه غيرا بالزيادة
ونقصان لزمان تفاوت السابق فى الثانى والمسبوق فى الثالث والتنبيه ايضا
على المغايرة بينه وبين المسافة وفى الرابع العلم بانه مغاير السرعة والمسافة ايضا
اقول فى ان الاب متقدم على الابن تقدما حاصلا مع البعدية وليس ذلك التقدم وجود
الاب ولا عدمه لامكان تعقلها بدونه ولا ذات الاب وجوهه لان البعدية ايضا
يمتنع ان يكون ذاتا وبمنع اتحاد الاب بكونه متقدما الا باعتبار لانا نوقفنا
النظر عنه واخذنا ذات الاب من حيث هو هو لم يحكم العقل بكونه متقدما فذلك
العدم والسبق المغايرين لذات الاب ووجوده وعدمه الذى لا يخص لحكم العقل
بكون الاب متقدما الا باعتبار هو الزمان والجواب عنها ان التفاوت والتقدم
الذين ثبت وجودهما بهذه الصورتين المذكورتين من الامور الاعتبارية
لانها تعرضان العدم وعارض العدم يمتنع وجوده فى الخارج حصروا اشارة
الاول فلان ما بين يوم الطوفان وبين محمد عليه اكثر مما بينه وبين موسى عليه السلام
فالتفاوت عارض لما بين يوم الطوفان وبين محمد ولما بينه وبين بعثة موسى
مع انها معدومان واما الثانى فلان عدم كل حادث متقدم على وجوده بالعدم

المعدم معروض للتقدم قال وقيل الى آخره اقول لما فرغ من انكار الزمان
ورد ما قاله الحكماء في اثباته شرع فيما قاله القوم في ماهيته الزمان وهو وجوه
الاول انه جوهر مجرد لاصل العدم لذاته لانه لو عدم لكان عدمه بعد وجوده
بعدية لا تجامع التقدم وهي لا تكون الا بحصل الزمان ضرورة فيلزم بحصل الزمان
مع فرض عدمه والجواب وجوب الاول ان هذا يدل على امتناع عدمه بعد
وجوده لا على امتناع وجوده من اول الامر فلم لا يجوز ان يكون كذلك لان يكون
موجودا فيصير معدوما حتى يتوجه ما قلتم الثاني المعنى بتاخر اجزاء الزمان
كما سمعت سابقا الثالث انا لا نسلم ان عدمه لو كان بعد وجوده لكان متاخرا
وانما يلزم هذا لو امكن عروض التاخر للعدم وليس كذلك لان التاخر موجود
والا لم يمكن به اثبات الزمان ويمتنع عروض الوجود للعدم الثاني انه الفلك
الاعظم لانه محيط بالكل كهو الثالث انه حركة الفلك الاعظم لانها غير قارة كهي
والجواب عنها انها اسند الاول بالموجبتين فيه الثاني الرابع قول ارسطو انه
قار فهو مقدار حركة الفلك الاعظم واستدل عليه بان الزمان قابل للمساوات
كما علمت من الفروض السابقة فيكون كذلك قبول المساوات من خواص الكم كما مر
ومع ان يكون منفصلا لانها المنفصل الذي هو غير قابل للقسمة كالوحدات و
الزمان قابل للقسمة الى غير النهاية بناء على ان الجزء يكون متصلا فلا بد له من
محل يقوم به وح اما ان يكون مقدارا للمكان او لهيئتها والاول باطل لانه لما لم
يكن مقدارا لمكان المسافة وهو ح لما علمت من اتحاد المسافة مع اختلافه
ومن اتحاد مع اختلاف المسافة او للمتحرك وهو ايضا ح والا لكان مقدار الجسم
المتحرك بالحركة البطيئة وجسمه اكبر من المتحرك بالسريعة وهو بين البطلان فيكون
مقدارا لهيئتها ويجب ان يكون لتلك الهيئة غير قار لانه غير قار ومع لم يصير غير

اثنا مقدارا للمقادير والهيئة الغير القار هي الحركة اذا المراد بها تلك فيكون مقدارا
للحركة ولا يجوز ان يكون مقدارا للحركة المستقيمة ولا للحركة من المستقيمة والمستديرة
لانها متناهية حتى لا يكون الزمان مقدارا لها يلزم تناهيه وانقطاعه هذا وهو
غير قابل للتناهي والانقطاع كما سمعت من دليل من عرفه بانه جوهر مجرد لا يقبل العدم
اما انها المستقيمة فلتناهي الابعاد واما تناهي الحركة منها فلوجوب تخلل السكون
بين كل حركتين مختلفتين فيكون مقدارا للحركة المستديرة ويجب ان يكون لاسرع
الحركات واسرع الحركات حركة الفلك الاطلس فيكون مقدارا لحركة الفلك الاعظم
وهو المطلوب اما وجوب كونه مقدارا لاسرع الحركات فلان الزمان يقدر به
الاشياء والمقدر يجب ان يكون اصغر مما يقدر ولذلك تقال هذا الفرسخ
كذا رميا والرمح كذا ذراعا والذراع كذا قيصا بدون العكس ومقدار
الاسرع اصغر مما علمت ان قلة الزمان وكثرته تتبع قلة السرعة وبطؤه
فيكون الزمان مقدارا له وفيه نظر لانتهائه على الامور المجموعة اما اولا
فلانه مبني على ان كل قابل للمساوات كم وليس كذلك لانه الكم ما يكون قابلا
للمساوات لذاته ولانم ان الزمان كذلك واما ثانيا فلان كونه مقدارا متصلا
مبني على نفي الجزء وهو ح ممنوع واما ثالثا فلان كونه مقدارا للحركة المستديرة
موقوف على امتناع انقطاعه وقد عرفت ما فيه واما رابعا فلان
كونه مقدارا موقوف على احتياجه الى المحل وهو غير محتاج لان احتياجه
اليه اما ان يكون لوجوده وهو محل النزاع لانه عند المتكلمين في الامور
الاعتبارية او لعرضيته وهو ايضا محل النزاع لان العرض موجود كما عرفت
من تعريفه ووجوده متنازع فيه كما علمت فوك الاشاعرة انهم قالوا
الزمان متجدد يتقدر به متجدد وقد يتماكس بحسب ما هو متصور للمخاطب

فاذا قيل متى جاء زيد قال عند طلوع الشمس ان كان مستحضر الطلوع الشمس
ثم اذا قال عنى متى طلع الشمس قال حين جاء زيد لمن كان مستحضر المجيء زيد و
لذلك لصلف بالنسبة الى الاقوام معقول اتفاقى لا يتنكل قيد ان يقرأ ام الكتاب
والحق ليت عندى قدر ما يغزل كبة والصبى يطبخ البيض اذا عدت بلغاية
والتركى بقدر ما ينطبخ مرجل لحما وعلى هذا كل بحسب ما هو مقدر عند يقدر
غيره قال الى المكان الى آخر اقول لما فرغ من ان المكان شرع فى المكان وقدم
بيان وجوده والدال على وجوده وجوه منها اوجه الاول الضرورة لان كل متحرك انما
يقصد بحركته مكانا والبديهة حاكمة كما سماع توجه المتحرك الى العدم المحض
والثانى انه فساد اليه بالاشارة الحسية كقولنا هذا المكان وذاك المكان والمشار اليه
بالاشارة الحسية انما يكون موجودا والثانى انه قابل للتفاوت لان مكان النصف
نصف مكان الكل والقابل للتفاوت لا يكون عدما محضا بالضرورة فيكون
وجودا وما قيل على وجوده من انه لو كان موجودا اما ان يكون متحيزا او
حالا فيه او لا يكون شيئا منهما والكل باطل فكذا وجوده اما الاول فلان لذلك
متحيز مكانا فلو كان المكان متحيزا لكان للمكان مكان فيلزم التسلسل واما
الثانى فلان ما يحل هو فيه اما ان يكون الجسم المتمكن فيه فلا يكون الجسم فيه المكان
بل المكان فيه الجسم او غيره وح اما ان يكون حلوله فيه بطريق التداخل او التماس
والاول محال لما ستعلم من استحالة التداخل والثانى موجب للتسلسل لان لذلك
جسم مكانا واما الثالث فلانه لو كان كذلك لم يكن متساويا اليه بالاشارة الحسية
والضرورة تنافيه تشكيك فى الضروريات والتشكيك فيها مكابرة وسفسطة
لا تستحق الجواب قوله خارج عن المتمكن اتيان الى لزم المكان خارج عن المكان
لانه لو كان داخلا فيه لانتقل بانتقاله ضرورة انتقال الجزء بانتقال الكل وليس

كذلك ...

كذلك بالضرورة قال وقولهم الى آخر اقول لما فرغ من بيان وجود المكان
شرع فى بيان ماهيته قال بعض من الحكماء وينسب الى افلاطون ان المكان
هو الهيولى لان المكان قابل لتعاقب الاجسام كالهيولى فانها اتصاف قابل لتعاقب
الاجسام فيكون المكان هو الهيولى وقال بعضهم هو الصورة لان المكان محدد
بالذات للجسم المتمكن فيه وحاوله وكذا الصورة اول محدد اى محدد بالذات لذى
الصورة وحاوله فيكون المكان صورة وكلاهما ضعيفان اما اولا فلعدم انتاج
الموجبتين فى الثانى واما ثانيا فلما بينا من عدم استعمال المكان عند استعمال المتمكن
قال ثم قال ارسطو الى آخر اقول اعلم ان الجسم المتمكن حال للمكان ومنطبق
عليه والمكان حاوله ضرورة ولا يتصور ذلك الا بالملاقاة فالملاقاة اما بالاسر
اولا بالاسر فان كانت بالاسر فكون المكان بعد انتفاء فيه الجسم اعم من ان يكون
بعدا مفروضا يفرض لينفوذ بعد الجسم فيه او بعدا محققا موجودا انتفاء فيه بعد الجسم
متحصل لنا فى المكان ثلثة احتمالات الاول ان يكون سطحيا والثانى بعدا
مفروضا والثالث بعدا موجودا قال ارسطو هو السطح الباطن للحاوى
الماس للسطح الظاهر من المحوى لانه لا يجوز ان يكون بعدا مفروضا كان او
موجودا فتعين ان يكون سطحيا اما انه لا يجوز ان يكون بعدا مفروضا فلما بينا من
وجوه ولا بعدا موجودا فلوجهين الاول انه لو كان بعدا موجودا فاما
ان يكون ذلك البعد حالا للانتقال اولا وكل منهما باطل اما الاول فلان لما سال
انما يكون من حيز الى آخر فيكون للمكان مكان ويلزم التسلسل ومع استحالته
يلزم ايضا وجود مكان خارج عن جميع الاماكن المتسلسلة وداخل فيها لان
مجموع تلك الاماكن المتسلسلة لو كانت موجودة تكون لها مكانا لان التقدير
قابليتها للاسال وقد عرفت الآن ان الاسال انما يكون من حيز الى آخر فذلك

المكان يجب ان يكون داخلا في المجموع والا لم يكن المجموع مجموعا وخارجا طرو الخلاف
وهو التناقض واما الثاني فلان البعد لو كان لم يكن قابلا للانسان لم يكن الجسم ايضا
قابلا لكن التالي ضروري البطلان فالمقدم مثله بيان الملازمة ان انسان الجسم مستلزم
لانسان البعد ضرورة انسان المحال محال فيكون امتناع انسان البعد مستلزما لامتناع
انسان الجسم لان امتناع اللازم ملزوم لامتناع الملزوم الثاني ان المكان لو كان
بعدا موجودا يتبعه فيه بعد الجسم عند حصوله فيه وابتدا حلا يحس بصير كلاهما بعدا
واحدا وهو محال لان جواز استلزم لجواز اجتماع جميع مقادير العالم في حيز جزء له
وهو بديهي البطلان وايضا لو كان المكان بعدا فبعد حصول الجسم فيه يلزم اجتماع
البعدين المستلزم لاجتماع المثلين وبطلانه قد مر سابقا هذا ما قاله اصحاب
السطح والجواب عن الاول انا نختار ان البعد لا يقبل الحركة قوله فلا يقبل الجسم
قلنا ممنوع اذ البعد قايم بالمكان والذي فيه الجسم قايم بنفسه فهما محلان بالحقيقة
لا يلزم من امتناع الانسان على احدهما امتناع الانسان على الآخر وعن الثاني
انا لا نسلم اجتماع البعدين في جسم حتى يلزم ما قلتم من اجتماع مقادير العالم في حيز جزء له
واجتماع المثلين لان البعد الذي هو نعت الجسم يلازمه والبعد الذي فيه الجسم يفارقه
وامتناع ذلك ممنوع سلمنا لكن فيه الخصم وان اشتركا في كونهما بعدا وبالجملة ادلتهم
فرع تماثل البعدين وهذا مما لا يقال به قوله وقد يكون سطحا سطحي الى آخره
اقول الى فروع ثلثة على كون المكان سطحي الاول ان المكان قد يكون سطحي
واحدا كما لطير في الهواء وقد يكون اكثر كما لحجر الموضوع على الارض فان
مكانه الارض والهواء الثاني قد يكون السطوح كلها متحركة كما لسمك في الماء
الجاري وقد يكون بعضها كما لحجر الموضوع في الماء الجاري الثالث قد يتحرك
الحاوي والمحوي معا كما لطير يطير والريح يهب او الحاوي وحده كما لطير يقف

والريح يهب او المحوي وحده كما لطير يطير والريح يقف قال افلاطون
الالهي اولا ذهب افلاطون الى ان المكان هو بعد موجود ينفذ فيه الجسم
اما انه موجود فلانه قابل للبعد بالنصف والثلث والربع وغير ذلك وانما
قابل للمساوات فان مكان الكل يكون لا يزيد من مكان الجزء وانما قابل لها لا يكون
نفيا محضا وعدما صرفا ضرورة فيكون موجودا واما انه بعد فلانه لو لم يكن بعدا
لكان سطحا لما مر سابقا من انحصاره في ان يكون بعدا او سطحا لكن كونه سطحا
باطلا من وجهين فتعين ان يكون بعدا الاول من الوجهين الاولين امتناع
كونه سطحا لان لكل جسم مكانا فلو كان المكان السطح يجب ان يكون بعد
كل جسم جسم اخر محيط به سطحي فيلزم عدم تناهي الاجسام وسيجي بطلانه
وليس للمخالفين بالسطح منع ان يكون بعد كل جسم جسم آخر محيط به سطحي
بناء على ما قالوا من انتهاء الاجسام بالمحدد الذي ليس له مكان بل وضع
فقط لانا نقول البديهة حاكمة بان كل جسم ذي مقدار وحجم موجود في الخارج
انما يكون في مكان لا سيما الجسم الذي هو اعظم الاجسام كلها حجما ومقدارا
والمنكر مكابر الثاني ان المكان لو كان هو السطح لكان الحركة عبارة عن
تبدل السطوح لانها تبدل المكان والبعد انه هو السطح يلزم المحذوران
حركة الساكن وسكون المتحرك اما الاول فكما في الطير الواقف اذا كان الهواء
تحتها بالانه ساكن مع تبدل سطوح الهواء عليه واما الثاني فكما في القمر فانه متحرك
مع انه غير مستبدل لما هو مكانه من فلكه لامتناع الخرق والالتيام لان حركة الطير
وسكون القمر فان الحركة تغير النسبة الى الامور الثابتة وهو منتف في الطير
متحقق في القمر لانا نقول تغير النسبة معلل بالحركة فلذلك يقال نسبة هذا الجسم
الى الامور الثابتة غير باقية لانه متحرك فلا تكون الحركة عبارة عن تغير النسبة

الى الامور الثابته لامساع كون العلم عبارة عن عين المعلوم الثالث ان المكان لو كان
هو السطح يلزم ارتفاع المتمكن مع بقاء المكان بحاله وازدياد المكان مع انتفاء
المتمكن اما الاول فلان الماء الذى فى القربة مكانه سطح داخلها فاذا عصرنا القربة
حتى يخرج الماء من راسها بقى سطحها الداخل باقيا من كما هو وهذا هو ارتفاع
المتمكن مع بقاء المكان بحاله واما الثانى فلان الجسم اذا حفرنا فيه حفرة عميقة يكون
ما بقى من الجسم بعد الحفر اصغر بكثير مما كان قبل الحفر ضرورة والسطح المقعر
اعظم ايضا من قاعدته المستوية وهذا هو ازدياد المكان مع انتفاء المتمكن واما
ان المكان لو كان هو السطح يلزم ان يكون الثقل الذى يكون طالبا لان سطح كل
عالم مركز الارض طالبا للمعدوم اذ لا سطح هناك ويلزم ايضا الاستمداد من العدم والبه
كما فى الجسم الخفيف الذى سطحه محيط بالحدد ويتحرك الى مركز الارض قسرا قوله
ودلائلها فرع تمامك البعد بن اشاره الى ترجيح ادلة الملاطون على ادلة اصحاب السطح
لان ما ذكر اصحاب السطح من الدلائل فرع تمامك البعد بن كما علمت سابقا بخلاف
الادلة التى ذكرها الملاطون قال والمتكلمون الى اخر اقول ذهب المتكلمون
الى ان المكان هو البعد المفروض اى الخلاء وهو عبارة عن ان يكون الجسمان بحيث لا يتماسان
ولا يكون بينهما ما يماسهما ومنع الحكماء بناء على ما سبق من انه متقدر ومتناه وقد علم
يكون تناهيه وعدم تناهيه واستدل المتكلمون على جواز وجوه من الاول انه
يمكن وجود صفحة ملساء لانه لو كان ممتنعا لزم اما عدم اتصال الاجزاء او امكان
وجود الفرد وهما الغير المتناهيين وامكان الاول ضرورى واما على تقدير
ويمكن الماس بينها وبين صفحة اخرى ملساء لان الماس من الاشياء التى
يمكن ضرورة فلو لم يمكن من الصفحتين المذكورتين بعد ان يكون الماس بالاجزاء
الى لا يتجزى وانتم قائلون بخلافه ويمكن ايضا رفع احدى الصفحتين عن الاخرى

دفعة

دفعة لان لا ارتفاع لو لم يكن دفعيا يرتفع بعض من الصفحة من غير ان يرتفع
الاخر فيلزم التفكك من اجزائها كما قال الحكماء فى ابطال الجزء الذى لا يتجزى حيث
قالوا ان ح تحرك بعض اجزاء الرحى عند سكون البعض يلزم الانفكاك واذا كان
كذلك يلزم جواز الخلاء لان عند ملاقاة الهواء بطرفى الصفحتين يكون الوسط
خاليا وهذا غير تام لان ارتفاع احدى الصفحتين عن الاخرى حركة والحركة عندهم
تدريجية انما يقع فى زمان فعلى زمان الارتفاع ينتقل الهواء من طرفى الصفحتين
الى الوسط فلا يلزم الخلاء واليه الاشارة بقوله وانما يلزم الخلاء لو جوزوا الحركة
فى آن الثانى انه لو كان ممتنعا يلزم ان يقع التدافع بين الاجسام كلها عند حركة بقية لكن
التالى ضرورى البطلان فالمقدم مثله بيان الملازمة ان البقة اذا تحركت فالمكان المنتقل
اليه لا يجوز ان يكون خلاء لان التقدير امتناعه فيكون ملاء فالجسم الحالى له لا يجوز
ان لا ينتقل عند امساك البقة الى مكانه الملاقى منه لاستحالة التداخل فاما ان ينتقل الى
مكان البقة او الى مكان آخر من قدامه لكن الاول غير جائز لان امساكه الى مكان البقة
مشروط بامساك البقة الى مكانه فلو كان امساك البقة المتحركة الى مكانه موقوفا على
امساكه الى مكان البقة انما يلزم الدور فتعين الثانى وهو ان ينتقل الجسم الى مكان
آخر من قدامه وهكذا نقول فى امساكه الى وكذا المكان فيلزم التدافع ضرورة ويجب
ان تعلم ان هذا انما يتم بعد بطلان التخلخل والتكاثف لانهما لو كانا جائزين يجوز تخلخل
المكان المنتقل اليه وعند ذلك لا يكون تدافع ضرورة قال قالوا الى آخر اقول
لما فرغ مما ذكره المتكلمون فى جواز الخلاء شرع فيما للحكماء فى امتناعه وهو
دليل وعلامات فالدليل انهم قالوا لو كان الخلاء ممكنا فانا نفرض جسما متحركا فى
مساواه خلاء فيجب ان يكون حد الحركة فى زمان ما سلمنا انها فى زمانه ولنفرضه ساعة
وجسما آخر متحركا فى مسافة ملاء تساوى المسافة الخلاء يجب ان يكون

الحركة الحلاسة اسرع من الحركة الملاسة لوجود المعاوق الذى هو غلظ القوام فى
الحركة الملاسة فان انخراق الرقيق اسهل من انخراق الغليظ فلنفرض وقوع الحركة الملاسة
فى عشر ساعات وجبها آخر متحركا فى مسافة ملاسة يكون قيامها عشر قيام الملاء الاول
فيجب ان يكون زمان حركة هذا الجسم عشر زمان الحركة الملاسة الاولى التى هى كثير المعاوقة
لان نسبة المعاوقة الى المعاوقة نسبة الزمان الى الزمان والفرض ان معاوقة قليل
المعاوقة عشر معاوقة كثير المعاوقة فيكون زمان حركة قليل المعاوقة عشر زمان كثير
المعاوقة وهو ساعة وزمان عدم المعاوقة ايضا ساعة فيلزم ان يكون الحركة لا
مع المعاوقة وهى الحركة الخلاسة كما هى معها وهى الحركة الملاسة التى هى قليل المعاوقة
هذا خلف اجاب الاستاد المحقق بان هذا دليل حسن لو لم يمكن الحركة وحدها
مقتضية لزمان وهى مقتضية والا لم يتم الفرض الاول الذى هو كون من ازمان
الدليل وعند اقتضائها الزمان لم يلزم المساواة فقط قط من زمانى الحركة الخلاية
والحركة الملاسة التى هى قليل المعاوقة لزمان زمان حركة قليل المعاوقة دائما عجا
زمان الحركة الخلاسة بالزمان الذى هو فى مقابلة المعاوق ضرورة وما قيل من
ان الحركة بنفسها لا يمكن ان تستدعى زمانا لانها لو وجدت لامع حد من السرعة و
البطو فى زمان كانت بحيث اذا فرض وقوع اخرى فى نصف ذلك الزمان اوفى
ضعفه كانت لامحالة ابطا واسرع من المفروضة فكانت مع حد من السرعة
والبطو حين فرضناها لامع حد منها هذا خلف مبطل للفرض الذى يبطلانه
مستلزم لبطلان الدليل كما سمعت من جواب الاستاد المحقق لازالت دار العلماء
مزينة بدرر تحقيقاته فتامل فان هذا من مطارح النحول من العلماء واما
العلامات فستة الاول الترجمات وتقال لها بالفارسية اب دزد فانها اذا نضح
مدخا خرج الماء ولهذا اشتد لم يخرج ولبس ذلك الا لانه لو خرج لزم الخلاء

الثانى

الثانى الوذآ فات وتقال لها بالفارسية آب انداز فانه تبتدر ما يدخل فيه الماء
يخرج ولو وجد خلاء لاستعمل الماء اليه تبتدر فلا يخرج الثالث ادماغ اللحم بالمجمة
بالمص وما هو الا لان سطح الهواء ملازم لسطح الماء اللحم فاذا مص الهواء انجذب
اللحم فيرتفع الرابع الانبوبة فانها اذا غمس احد طرفيها بالماء ومص الطرف
الآخر صعد الماء مع انه ليس من شان الماء الصعود وذلك لان سطح
الهواء ملازم لسطح الماء فاذا مص الهواء انجذب فتبعه الماء كما سمع عينى المجمة
واللحم الخامس انا اذا جعلنا راس انبوبة فارورة واحكمنا انخلك الذى بين
عنق الفارورة والانبوبة بحيث لا يدخل الهواء انفارورة فان جذبنا الانبوبة
انكسرت الفارورة الى داخل وذلك لاستحالة الخلاء وان ادخلنا الانبوبة فيها
لم تحتملها فانكسرت الى خارج والجواب عن المجموع ان هذه وان كانت توهم عدم
الخلاء الا انه لم يثبت بالبرهان عدم احتمال وجود احد ملا يكون ما ذكرتم مفيدا للقطع
بل للظن ولبس الامور الظنية مما يلزم به الخصم ويكون حجة عليه قال ثم
الكيف اما ان اقول لما فرغ من الكم شرع فى الكيف وفيه بحثان الاول
فى تعريفه وهو انه عرض لا يقتضى القسمة واللاقسمة اقتضاء اوليا ولا يعقل
بالقياس الى الغير فقوله عرض جنس يشمل سائر الاعراض ولا يقتضى القسمة
احتراز عن الكم واللاقسمة عن الوضع والنقطة عند من قال بعرضيتها وعند
غير بيان للواقع لا للاحتراز واقتضاء اوليا عن العلم بما لا ينقسم كالوحدة
مثلا فان عدم انقسام العلم بها هو الصور لنفس اولا وبالذات بل بتوسط
عدم انقسام المعلوم ولا يعقل بالقياس الى الغير عن الاعراض النسبية
لانها انما تعقل بالقياس الى الغير ويجب ان يعلم ان هذا الحد التعريف رسمى وناقص
لان الكيف من الاجناس العالية لا يمكن ان يحد ويرسم بالرسم التام والا يلزم الدور

الجنس العالي عاليا الثاني ثم تقسيمه وهو اربعة اقسام الاول الكيفيات المحسوسة
والثاني الكيفيات المختصة بالكميات والثالث الكيفيات الاستعدادية والرابع الكيفيات
المختصة بذوات النفوس وسيجيء اصلها منفصلا والعمدة في ان الحصر استقرائي
لا يمكن سلوك طريق غير الاستقراء دالة على الحصر من غير ان لا يكون القسم الآخر
مرسلا فمن رام حصرا عقليا فقد ركب شططا وما قال بعض من ان الكيفية
اما ان تكون مختصة بالكميات كالفردية والزوجية او لا تكون وهذا اما ان تكون
محسوسا وهو الانفعالات والانفعالات او لا تكون وهو اما ان تكون استعدادا
نحو الكمال وهو القوة واللاقوة او كمالا وهو الحال والملكة غير حاصر لان حاصله
يرجع الى ان كل كيفية غير مختصة بالكميات ولا محسوسة اذا لم تكن استعدادا
للقبول او الدفع فهي الكيفية النفسانية وذلك مما لا دليل عليه فان من المحتمل
وجود كيفية جسمانية لا تكون مختصة بالكميات ولا محسوسة ولا استعدادا ولا
كيفية نفسانية غايته انا لا نجد ما لمرجع هو الاستقراء فليعتمد عليه او لا خذ ما
لمونة الزمادات اذا عرفت ذلك فنقول القسم الاول من اقسام الكيف الكيفيات
المحسوسة وهي ان كانت راسخة كصفرة الذهب سمت انفعاليات لانفعال
الحواس عنها والا انفعالات تشبيها بالانفعالات الزايلة بسرعة كحمرة الخجل وصفرة
الوجل وانواعها بحسب الحواس الخمسة خمس ملموسات ومسموعات ومشمومات
ومبصرات ومذوقات كما سيجيء تفصيل الكل وبدا اولا بمحسوس الملموسات
لانها اول كيفيات تعرض الاجسام ولذلك سميت بادايل الكيفيات من جملتها
الحرارة التي من شانها تفريق المختلفات وجمع المتماثلات لان الجسم المركب متشابه
على الاجزاء اللطيف والكثيف فان النار والطف والهواء الطف والارض اثقل
والماء يقبل فعند تاثير الحرارة فيه يصعد اللطيف وينزل الكثيف طالبين

للحيز الطبيعي وهذا هو تفريق المختلفات وعند صعود اللطيف ينضم طبعا
اجزاء اليه وكذا اجزاء الكثيف عند النزول لان الجنسية علة الضم وهذا هو جمع
المتماثلات هذا اذا لم يكن من اجزاء المركب شدة القيام وتفاوت بين اللطيف
والكثيف اما اذا كان اشتداد وتفاوت فاما ان يكون اللطيف والكثيف قريبان
من الاعتدال او لا يكون كذلك فان كان الاول يفيد الحرارة سيلانا وكلما حاول اللطيف
الصعود يعارضه الكثيف طالبا للنزول فيحصل بينهما التدافع ومن التدافع يحصل
يحصل دوران كما في الذهب وان كان الثاني فاما ان يكون الغالب اللطيف او الكثيف
فان كان الغالب اللطيف ويكون غلبته جدا يفيد الحرارة تصعيد المركب بالكلية
كما في النوشادر وان لم يكن غلبته جدا يفيد الحرارة تلطيفا لا سيلانا كما في الحديد
وان كان الغالب الكثيف لم يكن للحرارة قوة تلطيفه ايضا كما في الطلق الا بالحيل
كما فعله طلاب الاكسير ويجب ان لا ينساق الى ذهنك عدم قوة التفريق والنار
لتخلفها عنها في حد الصعود لان التخلف تابع واخطا من عرف الحرارة بتفريق المختلفات
وجمع المتماثلات لانها اظهر من ان يعرف بها قولهم ونيال الحاد تنبيه على ان الحاد
كما ينال بالاحسن حرارة بالفعل كذلك ينال بالاحسن حرارة الاعند الناس
بالبدن وتنازل البدن عنه كالادوية الحادة وهذا القسم الحاد بالقوة والطريق الى
معرفته التجربة والقياس اما باللون وهو اضعف الطرق او الطعم او الرائحة وهو
اقواها مآلا والاشبه الى احد امور الاشبه بالجوع كما اختاره الامام فخر الملحد
ان تيال كل واحد من الحرارة الكوكبية والعنزبية والنارية مغاير للاخرى بالنوع
اما مغايرة الكوكبية العنزبية والنارية لتلازمها تفعل تبعيض الاعشى لا ينفلانه واما
مغايرة العنزبية النارية فلان العنزبية غير منافية للحيوة بخلافها وزعم بعض الحاد العنزبية
والنارية بالنوع واستند بعدم المنافاة في العنزبية الى امتناعها الاعتدال عند الامتزاج

معال لا فرق بينهما الا بان الغريزية داخلة في المركب وانما هو خارجية والتحقيق فيه
يستدعي كلاما طويلا الدليل غير مناسب بالمقام فنتركه ويجب ان تعلم ان الحركة
موجبة للسخونة والدال عليه التجربة لان الاجسام لو كانت بالحرارة موجبة للسخونة لتسخنت الافلاك بحركتها
وتسخن مجاورتها العناصر الى ان يصير الكائنات كلها بالتدريج نارا لانا نقول ليس مجرد المقتضي
كافيا في حصول المقتضى بل لابد معه من القابلية والافلاك غير قابلة للسخونة والعناصر لملاسة
سطوحها غير متحركة بحركة الافلاك فلا يلزم شئ مما قلتم هذا ما قاله الحكماء فرد عليهم الاستاذ
المحقق اولا بان في كلامهم تناقضا ما سيجئ بعد من قولهم ان النار يحرك بتبعية الفلك وثانيا بان
حركة العناصر بتوسط حركة الافلاك لا يجب ان لا يكون الا بالتشبث حتى يكون ملاسة سطوحها
سببا لعدم حركتها قال والبرودة الى آخر اقول لما فرغ من بحث الحران شرع
في بحث البرودة وهي كيفية مضادة للحرارة وما قيل من انها عدم الحرارة عما من شانه ان
يكون حارا والقيد الاخير للاحتراز عن الفلك غير مرضي لان البرودة محسوسة والعدم
لا يحس والحق انها تدرك بقوله ويكيف به الحس لانها تحس من ذات الجسم لان البرد
يشتد ويضعف وذلك بعديد والجسم باق فالحق هو الاول قال والرطوبة
الى آخره اقول لما فرغ من الحران والبرودة شرع في الرطوبة واليبوسة
فالرطوبة عبارة عن سهولة الانتخاص بالغير وسهولة الانفصال عنه وعلى هذا
لا يكون الهواء رطبا لعدم الملاقاة بالغير ضرورة واعترض ابن سينا عليه فقال
لو كانت الرطوبة عبارة عن سهولة الالتصاق والانفصال لكان الجسم الذي هو
اشد التصاقا ارطب حتى يكون العسل اسد التصاقا من الماء فيكون
ارطب منه وليس كذلك وهو مندفع اما اولا فلانا لا نسلم ان العسل اسهل التصاقا
من الماء بل الامر بالعكس والمعتبر في الرطوبة سهولة الالتصاق لا دوامه واما ثانيا فلان
العسل وان كان يسهل التصاقه لكن ليس سهل انتخاله وسهولة الانفصال

معتبر في الرطوبة كسهولة الالتصاق في قوله وقيل للتشكل اشار الى ما قال ابن سينا
في تعريف الرطوبة وهو ان الرطوبة سهولة التشكل باشكال مختلفة فرد عليه
وقيل لو كانت الرطوبة عما ذكرت لكان الهواء رطبا لانه سهل التشكل باشكال
مختلفة ضرورة وليس كذلك لما ان الكل علموا ان الرطب واليابس اذا امتزجا افاد
الرطب اليابس استمساكا عن التشبث ومن المعلوم ان الهواء عند الاختلاط
بالتراب لا يفيد التراب استمساكا وايضا يلزم كونها ارطب العناصر لانها الطفها
فيكون اسهلها تشكلا وذلك مما لم يقل به احد والرطوبة تغاير السيلان لانه عبارة
عن حركات توجد في اجسام متناصلة في الحقيقة متواصلة في الحس وهذا المعنى
يوجد في الاجسام اليابسة كالرمل فيلزم المغايرة وعدم اشتراطه بها ايضا وانت
تعلم عدم سيلان الماء بهذا المعنى عند الحكماء لانه عندهم متصل واحد في نفس
الامر كما هو متصل واحد في الحس قوله وفي نوعها خلاف اشارة الى الخلاف الواقع
في الرطوبة فمنهم من قال رطوبة الماء مخالفة لرطوبة الدهن وكذا الرطوبة الزئبقية
وغيرها من الرطوبات فتكون الرطوبة جنسا تحتها انواع ومنهم من قال بان
الرطوبة نوع واحد تحته اشخاص لبس الاختلاف فيما تحته من الرطوبات
الا بالعوارض دون الذوات والحقايق وكل من القولين محتمل فلذلك اطلق
الاستاد المحض القول فيه غير معترض للترجيح هذا ما قيل في الرطوبة اما
اليبوسة فهي تقابلها فلو عرفنا الرطوبة بسهولة الالتصاق والانفصال لكانت
اليبوسة عسر الالتصاق والانفصال ولو عرفناها بسهولة التشكل باشكال
المختلفة لكانت اليبوسة عسر التشكل باشكال المختلفة وهو ظاهر والامام
قال كل ما يسهل تفرقه وعسر اتصاله الذاتي يابس وعكسه لا يكون كذلك بل يكون سهل
التفرق وصعب الاتصال لشدة الالتيام والالتحام من اجزائه فهو خشن

وعكسه اي يسهل اتصاله وتصعب تفرقته لشدة الالتيام والالتحام فهو لزج
فعليك بالقولين قال والاعتماد الى احسن اقوله هذا هو المروج
في البحث عن الحجم والثقل الذين يسميهما المتكلمون اعتمادا وهو عندهم قوة توجب
المدافعة والتفصيل ان ثقل الحجم قوة تحس من محلها بواسطتها مدافعة ما عن
ما عدى والثقل قوة تحس من محلها بواسطتها مدافعة هابطة وهو ضروري الوجود
للاحساس بالمدافعة عند تسكين الجزء الجوادي الزق تحت الماء فالمنكر لوجوده
وهو الاستاد ابو اسحق الاسفرايني مكابر لانكاره الضروريات وما يوجد الحركة
لان الزق المنفوخ المسكن في تحت الماء قسرا فيه مدافعة ما عن ولا حركة فيه
وكذا الثقل المسكن في الجو قسرا فيه مدافعة هابطة ولا حركة واعلم ان حصر الاعتماد
في الست وهم لانه مبني على حصر الجهات في الست وهو غير صحيح لانهم استدلوا
على ذلك بان الجهة طرف البعد والابعاد الجسمية ثلثة فتكون الجهات ستا حاصلة
من ضرب الاثنين في الثلثة وهو غير تام لانه ليس في الجسم بعد بالفعل والمفروض
انها بعد والنزاع في ان انواع الاعتماد ستة ام لا فنظير ما ذكر على اعتبار غاية
البعد وعدم اعتبارها في الضدية اذا عرفت ذلك فنقول الحق ان الجهة الحقيقية
فوق وتحت لا غير لان المتوجه الى المشرق مثلا يكون المشرق قدامه والمغرب
خلفه والجنوب يمينه والشمال شماله ثم اذا توجه الى المغرب تبدلت الجميع فصار
ما كان قدامه خلفه وما كان يمينه شماله وبالعكس وليس الفوق والتحت كذلك
لان انسانا لو حار مقلوبا لا يصير ما على راسه فوقا وما على رجليه تحتا هذا لو
فرضناها بالنسبة الى السماء والارض فلو فرضناها بالنسبة الى الراس والرجل يلزم
انتقالها ايضا عند الانتكاس وقال القاضي بان الكيفية الواحدة بالنسبة
الى السفل شيء ثقلا والى العلو خفة فيكون الفوق والتحت مما يتحدان بحسب

الذات يختلفان بحسب الاعتبار قال ولا تعاد الى احسن اقوله هذا بان
عدم التضاد بين انواع الاعتماد وهو ان يقال انواع الاعتماد غير متضادة
والا امتنع اجتماعها في موضوع واحد وليس كذلك لان جاذب الحجر يحس
فيه مدافعة هابطة والمتعلق به من الاسفل الجاذب له اليه يحس فيه مدافعة
صاعدة فاجتمع فيه الاعتماد الصاعد والهابط وكذا الحبل الذي يجذب به
انسان يجد كل واحد منهما ميلا الى خلاف جهة الاخر فلا تضاد ولما علمت ان
الجهة الحقيقية اثنتان فوق وتحت لا يخفى عليك انقسام الاعتماد بحسبها
الى الصاعد والهابط لان الاعتماد اما ان يكون الى فوق او الى تحت فالموجب
الاول الخفة وموجب الثاني الثقل هذا معنى قولهم الصاعد خفة والهابط
ثقل واعلم ان الثقل والحجم عرضان ناميان في الجسم الخفيف والثقيل خارجان
عنه وبه قال النظام والمعتزلة والحكماء ومنع طائفة منهم الاستاد ابو اسحق الاسفرايني
فقال لا يتصور ان يكون جوهر ثقيلا والاخر خفيفا بل الثقل والخفة في
عاديان الى كثرة الاجزاء وقلتها وهو وهم لانا اذا ملانا زقا من الماء اولا ومن
الزيت ثانيا يكون ثقل الزيت اضعاف ثقل الماء مع ان اجزاءهما متساوية
لتساوي حاصرهما وليس لقائل ان يقول لانم تساوي اجزائهما لانا نجوز ان
يكون بين اجزاء الماء خلا لا يسيل الماء اليه طبعا وحينئذ لا تكون اجزاؤها متساوية
وان كان الحاصر مساويا لانا نقول لو كان كذلك يكون نسبة الخلاء الى الاجزاء
الملاية كنسبة ثقل الزيت على ثقل الماء ضرورة وثقل الزيت اضعاف ثقل
الماء بالحس فيلزم ان يكون الاجزاء الخلاية اضعاف الاجزاء الملاية والحس
يكذبه والى هذا اشار بقوله ولا خلاء بالبتة قال والحكيم الفاضل اول
ما سماه المتكلمون اعتمادا سماه الحكماء ميلا وهو ينقسم ثلثة اقسام طبيعي

وقسری ونفسانی لان سبب المیل اما ان یکون خارجا او لا فالاول القسری والثانی
اما ان یکون متفاوتا بالشعور او لا فالاول النفسانی والثانی الطبیعی وللباحث
عن المیل الطبیعی لا یتحرک حرکة قسریة لانه لو امکن ذلک لنا ان نفرض متحرکا
عدم المعاوقة یقطع مسافة ما فی زمان ولیکن ساعة واخر معاوقا مع معاوقة
ما فلیکن لا محالة فی زمان اکثر لوجود المعاوقة وهو عشر ساعات
والمانع معاوقة اقل من الاول علی نسبة الزمانین فهو لا محالة یقطعها فی زمان مساو لزمان
عدم المعاوقة لان نسبة الزمان الی الزمان نسبة المعاوقة الی المعاوقة فملزوم المساوی یقع
فی زمانی عدم المعاوقة وذی المعاوقة هذا خلف هذا ما عرفت فی صدر الکلام فلا تغفل
عن النکتة والمیل الطبیعی لا یوجد فی الجسم عند کونه فی الحیز الطبیعی لان میلا عند
کونه فیه اما ان یکون عنه او الیه فعلی الاول یلزم ان یکون المطلوب بالطبع مهروبا
بالطبع وعلی الثانی یحصل الحاصل وکل منهما محال فکذا وجود المیل الطبیعی فی الحیز الطبیعی
واعلم ان المیل القسری والطبیعی یمکن اجتماعهما الی جهة واحدة کالحجر المرمی الی اسفل
فانه قد اجتمع فیه المیل الطبیعی والقسری معا ولذلک عند الرمی یکون حرکته اسرع من
حرکته بالطبع من غیر رمی اما الی الجهتین معه تفصیل وهو انا ان فسرنا المیل بالمبدإ القریب
لنفسها فغیر جائز لما علم بالبداهة من امتناع المدافع الی جهتین متخالفتین فی واحد وان لم نفسر
بهما بل بما یوجبهما فجائز لان الحجر من المرمیین بقوة واحدة اذا اختلفا فی الصغر و
الکبر تفاوتا فی قبولها للحرکة وفیهما مبدأ المدافع القسریة قطعا فلو لا مبدأ المدافع
الطبیعیة لما تفاوتا واما المیل النفسانی فسیجیء الابحاث المتعلقة به فی بحث
الارادة ان شاء الله تعالی وبرد النبض اشارة الی ما قیل علی انحطاط المیل الی
السفلة وهو ان تقابل انقسام المیل بالسفلة والعلو فیها یستلزم انقسام الحرکة و
انحطاطها انحطاطا ولیس کذلک لان من جملة اقسام الحرکة حرکة النبض وهی لیست

بواحدة منها اما الارادیة والنفسانیة فظاهر ان واما الطبیعیة فلانها حصروها
فی الصاعدة والهابطة ولیست حرکة النبض صاعدة ولا هابطة بل مرکبة منهما نعم
لو حصر الطبیعیة فی الصاعدة والهابطة لکانت حرکة النبض طبیعیة قال
والمعتزلة الی الحق یقولون المعتزلة بعد الاتفاق علی تقسیم الاعتماد الی
لازم وهو الثقل والخفة ومتحلب وهو نوع آخر عندهم من الاعتماد سمی بالثقل
والخفة مشروط باعتماد باعتماد الجسم الثقیل الی العلو والخفیف الی الاسفل وباعتمادهما
الی ای جهة کانت اختلفوا فی امور الاول فی التضاد بین انواع الاعتماد فقال
ابو علی الجبائی بالتضاد متمسکا بان الحرکات التی هی آثار الاعتمادات متضادة
ضرورة امتناع حرکة الجسم الی جهة عند حرکته الی اخری فکذا الاعتمادات بالقیاس
علیها وضعفه ظاهر لان هذا تمثیل مع الفرق بین الاعتمادات والحرکات بان اجتماع
الحرکتین المختلفتین یستلزم حصول الجسم فی حیزین مختلفین وذلک
ممتنع ضرورة بخلاف اجتماع الاعتمادین وانما من تضاد الآثار لا یلزم تضاد المؤثرات
وانکره ابنه وابو هاشم بالبدیهة بین الاعتماد اللازم والمتحلب بناء علی احساس
الاعتماد فیها عند وانها بطء فی الحجر الذی یرفعه الرامی ویجذبه الجاذب کما سمعت سابقا
وتردد فی التضاد بین اللازمین والمتحلبین فمال تارة الی عدم التضاد وقال بان
الحجر الذی تجاذبه اثنان یحس کل واحد منهما المیل الی خلاف جهة صاحبه بانیا
واخری الی البدیهة وقال لا مدافعة بین الحجر المتجاذب بل هو کالساکن الممنوع من
الحرکة والمدافع من الساکن فکذا فیه انی بناء والاعتمادات تقابل الجبائی بعدم
تناهیها متمسکا بوجهین الاول ان الاعتماد والمحلب غیر متناهیین اتفاقا فکذا اللازم لانها
متلازمان بداهة وصف النفس ای الفضل وهو کونها اعتمادین الی جهة السفل والاشتراک
بداهة وصف النفس یستلزم الاشتراک فی الذات ضرورة والاشتراک بداهة الذات یستلزم

الاسراك المطلق اى الاشتراك فى اللوازم والعوارض كلها اما فى اللوازم فلاستلزام
الاشتراك فيه المذكورات الاسراك فى اللوازم واما فى العوارض فلتشاوبها بالنسبة
الى الامور المشتركة فيه الموجبات صحة اسراك اللازم والمجتلب فى عدم التبعا وهو
المطلوب والجواب منع كون الاعتماد الى جهة السفل فضلا لها لم لا يجوز ان يكون
لازما من لوازمها بحيث ان شان كون الشئ ذا تيا لآخر من اصعب الامور الثانى لين
الاعتمادات اعراض وهى غير باقية كما قال به الشيخ فكذا الاعتمادات ولا تاثير للمقدورية
وعدمها فى التبعا وعدمه والجواب لان هذا تمثيل مع ظهور الفرق بالمقدورية وعدم
المقدورية وعدم تاثير ما ممنوع ووافقه ابنه فى الاعتماد المجتلب محاكما فى اللازم
سبب دلالة المشاهدة عاتبعا الاعتماد اللازم فى الاجسام الثقيلة والخفيفة كالحجر
الممسك فى الجو والزق المنفوخ الممسك تحت الماء دلالتها عاتبعا الالوان
والطعوم الثابتة فى المحل فى والخفة قال الجبائى بان موجب السفل الرطوبة وموجب
الخفة اليبوسة فلا يكونان كيفيتين زائدتين عا الثقيل والخفيف عارضتين لها
بل عايدتين الى الرطوبة واليبوسة واستدل بانا اذا عرضنا الجسم الثقيل عا النار
نظهر منه رطوبة كالدهن واذا عرضنا الخفيف تيكلس وينعقد لزاد اليبس
فيه وهذا هو الدال عا ان سبب السفل الرطوبة والخفة اليبوسة وضعفه ابنه
قال مما كيفيتان حقيقيتان زائدتان عا الجسم لانا نحسهما من الثقيل والخفيف
واجاب عما قال الجبائى من ظهور الرطوبة والتكلس بانا لا نم وجود الرطوبة
واليبوسة قبل مماسة النار لم لا يجوز ان يكون حدوثها عند تماس النار والعرض
عليها وح يمنع ان لكونا علتين للثقل والخفة المتحققين قبل المماسة وبعدها
ضرورة الدائم فى الجسم الطافى قال الجبائى عا الطفو ان الهوا
تشبث بالجسم الطافى فمنعه من ان يرسب قيل عليه فى الهوا قوة مصعدة

فعند

فعند التصعيد ينفصل الهوا عن الجسم الطافى فيجب ان يرسب لكنه طاف دايما
فيلزم تخصص الطفو المعلول بدون التشبث انعا علا خلف وفيه نظر لجواز
ان يستند الهوا المتشبث بالجسم الطافى كيفيته موجبة للزومه له او تبداخل الهوا
فى مسامة الصفيح وتحتقن فيصير لازما وعا كل من السعديين لا يلزم سى مما تليتم هذا
تفصيل ما اجمل الايجى والمحقق فى المواقف بقوله وفيه نظر لجواز ان تكون التركيب
او الوضع اقوى حالا موجبة للملازم وقال ابنه بان عا الطفو الجسم وعا
الرسوب الثقل قيل يرد عليه التقضان الاول بالحديد المرقق وتوجيهه لين
تبال انا اذا اخذنا صفيحة رقيقة من الحديد الذى اذا وضع عا الما يرسب
فيه ووضعنا عا الما لم ترسب بل يطفو مع ان الثقل قبل الترقيق وبعده واحد
والثانى بجبة من حديد والف مثلها من الخشب وتوجيهه ان حبة من الحديد ترسب
فى الما بخلاف الف من من الخشب مع زيادة ثقل الخشب عا ثقل الحبة من الحديد
ودفعها بان تبال طفو الصفيحة والخشب للكثرة المعاوقة فافهم وللكلام هنا
تقسيم وهو ان الجسم اما ان يكون اثقل من الما او مماثلا له فى الثقل والخفة او
اخف منه فالاول يرسب فى الما الى التحت والثانى يرسب فيه بحيث يماس سطحه
الاعلا السطح الاعلا من الما والثالث يرسب فيه بقدر ما توعلى امكانه ما لم يكن
موازنا للاك للجسم كما الخامس فى القوة المصعدة فى الهوا قال الجبائى بان
فى الهوا قوة صاعدة تصعد الهوا مثل عا فعند التصعيد يصعد الهوا
فينفصل عن الجسم الطافى وعند ذلك يلزم انتفا طفو لانتفا علة وهى
تشبث الهوا كما هو دايما ولكن الطافى طاف دايما فيلزم اسناد عا الطفو
مع تخصص الطفو هذا خلف والله اسناد بقوله فيلزم ان لا يطفو الخشبة وفيه
ما عرفت سابقا وانكره ابنه وقال ليس فى الهوا قوة مصعدة بل لاعتماد مجتلب

وهو اعتماد الى العلو قيل عليه انا نشاهد ان الزق المنفوخ المسكن تحت الماء
قسرا الوضع وطبعه يصعد لسع ما يعلق به من الجسم الثقيل الذى هو الماء وليس
ذلك الا لقوة مصعدة له الهوا المصعد وفيه نظر لجواز ان يكون ذلك
لضغط الماء الزق واحواجه عن مكانه الى فوق ومع ذلك الاحتمال
لم يسلم القوة الصاعدة فى الهوا السادس فى مولد الحركة والسكون قال
الجبائى مولد الحركة والسكون هى الحركة اما توليدها الحركة فكتوليد حركة اليد
المفتاح وقد عرفت معنى التوليد واما توليدها السكون ككتوليد حركة الحجر الى
مكانه الطبيعى السكون فيه ومنع ابنه هذا مولدها الاعتماد متمسكا
بوجهين الاول ان العمود القائم بدعامه اذا اعتمد عليه معتمد الى جهة الدعامة
لا يحركه لمنع الدعامة حركته وعند زوال الدعامة يتحرك الى جهتها وليس علة
ذلك الحركة الا الاعتماد الذى احدثه المعتمد فى العمود الثانى انا نعلم ان حركة
اليد عند تحريك الحجر الى الجوانب خرقة عن حركة الحجر عن مكانه لان الحجر لما
يتحرك عن مكانه يمتنع حركة اليد اليه لامتناع التداخل وعند ذلك لا يجوز ان
تكون حركة اليد علة لحركة الحجر لامتناع تاخر العلة عن المعلول فتعين ان يكون
علتها الاعتماد الذى احدثه المتحرك بالحجر قسرا وهو المطلوب وتوهم
ابن عياش انه مولدها محال لان مولدها الحركة واجيب بان مولدها الاعتماد
ممسكا فى الاول ممسك الجبائى وفى الثانى يمسك ابنه ولا يخفى عليك ان الاختلاف
الواقع انه الحجر المرمى الى فوق بان سبب هبوط الحركة الصاعدة او الاعتماد
فرع الخلاف الواقع بين الجبائى وابنه فى ان مولد الحركة والسكون الحركة او الاعتماد
فعلى ما قال الجبائى يكون سبب الهبوط الحركة الصاعدة وعلى ما قال ابنه
النازل وهاكل من الرامى فيه بحكم اما على راى الجبائى فللقول بتوليد الحركة الاخيرة

الهبوط

دون غيرها من الحركات واما على راى ابنه فللقول بتوليد الاعتماد الحركة فى وقت دون
آخر هكذا قيل ولا يحكم عند المحقق اما على راى الجبائى فلان الحركة تضعف بالبعد
عن المبدا فلا تكون طبيعتها متماثلة بل متخالفة فلا يلزم من القول بتوليد الاخيرة
الهبوط تحكم فرق واما على راى ابنه فلان الاعتماد اولا كان مغلوبا بسبب تخير
الاعتماد القسرى اياه فحاد غالبا من بعد مولدا للهبوط فلا يحكم هكذا دكن للارشاد
المحقق فى المواقف وانكر اكثر المعتزلة تخلل السكون بين الهبوط والصعود
عند تصعيد الحجر كما قال الحكماء بناء على ما علم وهو وجوب تخلل السكون
بين حركتين مختلفتين مستدلا بان القول بتخلل السكون بين الصعود والهبوط
قول بسكون الحجر فى وسط الهوا وهو محكم لان مولد هذا السكون اما ان يكون الاعتماد
اللازم او المجتلب وكل منهما باطل فرق فيلزم سكون الحجر وسط من غير سبب
ومحصص وهو تحكم فرق مالى الصلابة والتصلابة الى الصم اولى من حمل الكيفيات
المحسوسة الصلابة واللين والملاسة والخشونة فالصلابة ما منع الغامز واللين عدم
مانع الغامز فالتقابل بينهما تقابل العدم والملكة والملكة وقيل هما كيفيتان توجبان
المانع وعدمها فيكون التقابل بينهما عند ذلك تقابل الضدية والملاسة استواء
استواء وضع الاجزاء بان لا يكون البعض مرتفعا والبعض الآخر منخفضا والخشونة
عدمه فالتقابل بينهما تقابل العدم والملكة وقيل هما كيفيتان توجبانه
وعدمه فالتقابل بينهما تقابل التضاد قال المبصرات الى اصح اقوال ما فرغ
من بحث المحسوسات شرع فى بحث المبصرات وهى فسمان الالوان والاضواء
وغيرهما من الصغر والكبر والقرب والبعد مبصر بتوسطها ولذلك عند اثباتها
وكل منها بديهى التصور لا يحتاج الى تعريف يميزها وما قيل فى تعريف السواد
من انه لون قابض للبصر والبياض من انه لون مفرق للبصر وفى تعريف الضوء من

انه كمال للشفاف من حيث هو شفاف او هو الكيفية التي لا يتوقف ابصار ما عداها ابصار الغير
تعريف الشيء بما هو اخفى منه لاحاطة العقل بالسواد والبياض والضوء والحكم بامتياز
كل منها عن الآخر وعدم احاطته بمفهوم قبض البصر وتعريفه ومفهوم الشفاف والابصار
الا بعد كلفة وزيادة تامل اما وجود الالوان فمنه اربعة مذاهب الاول وهو ما قال
به بعض من القدماء ان الالوان ليس شيء منها امرا حقيقيا بل الكل اسود متخيلا لا
حقيقة لها في نفس الامر فالبياض متخيل من مخالطة الاجزاء الهوائية بالاجزاء الشفافة
والسواد بالعكس اي يتخيل من اختلاط الاجزاء الهوائية بالاجزاء الكثيفة من غير
غور ونفوذ فيها مستدلا بان الثلج وزبد الماء ابيض وكذا الزجاج مسحوقا
ومشقوقا والبلور وليس بياضها الا لمخالطة الاجزاء الهوائية باجزائها
الشفافة فيه لان الثلج والماء ليس لهما مزاج سمي بياضها والالوان تابعة للمزاج
والزجاج والبلور لهما اجزاء صلبة لا يمكن وقوع النفوذ والانفعال بينها حتى يحدث
عند السحق او الشق مزاج يقتضي بياضها فلا عبرة للبياض الا الى مخالطة المذكورة
اجيب عنه بوجهين الاول النقض ببياض البيض المسلوق وبالعذرة
وهو خثي طبخ فيه المرداسنج ثم يصفى ثم يخلط بالماء المطبوخ فيه التي تبيض
ثم يجف توجيه النقض الاول ان بياض البيض يصير ابيض عند السلق وليس
سببه بياض مخالطة الهواء باجزائه الشفافة لانه بعد السلق انتقل واختلط
الهواء بوجب الخفة والثاني ان لبن العذرة ابيض وليس سببه بياض الاختلاط
المذكور لانه بعد الابيضاض يجف ويقبل الدق وذلك يدل على ان الارضية
بعد الابيضاض اكثر مما قبله فلا مخالطة بالضرورة الثاني ان الاستدلال اورده
دالا على حصول السواد والبياض وحدوثهما بالاختلاط المذكور ولا يلزم من هذا
عدم كونهما لونين حقيقيين وانما يلزم لو انحصر سببهما في الاختلاط المذكور وهو ممنوع

لم لا يجوز حدوثهما به وبغيره ابتداء واليه الاشارة بقوله وقد يكون ذلك سببا لحدوثه
الثالث ان السواد والبياض لونان حقيقيان وهما الاصل لحصول البواقي من
الالوان من تركيبهما والدال عليه هو التجربة فانا اذا خلطنا السواد والبياض
من غير ان ينضم منهما لون يحصل الغبرة وعند انضمام ضوء مع السواد كما في انعكام
الذي يشرق عليه الشمس والدخان الذي يخلط به ان يحصل الحمرة ان كان الغلبة
للسواد من غير اشتداد وعند اشتداد الغلبة يحصل القتمة وان لم يكن السواد
غالبا بل الضوء يحصل الصفرة ثم الصفرة ان خالطها سواد مشرق حصلت
الخضرة ثم الخضرة ان انضم اليها سواد حصلت الكرانية واذا انضم اليها البياض
حصلت الزنجارية والكراثية اذا انضم اليها سواد قليل الحمرة حصلت النيلجية
وعلى هذا القياس الرابع ان الاصول هي الالوان الخمسة السواد والبياض والحمرة
والخضرة والصفرة مستدلا بالتجربة لان الاجسام الملونة بهذه الالوان الخمسة
اذا سحقت جدا ثم خلطت يظهر منها الالوان المختلفة وهو الدليل على ان حصول
الالوان كلها على هذا الوجه لكن البصر لعجزه عن التمييز يظنها الوانا مفردة حقيقية
ولا يخفى عليك ان المعلوم من كل من متمسكيها ليس الا ان اختلاط السواد بالبياض
او اختلاط الخمسة بعضها ببعض تحدث هذه الالوان اما ان كل لون وكيفية ليس
حدوثه الا من الاختلاطين فما لا سبيل الى الجزم به فالحق ان وجود هذه الالوان
معلوم بالضرورة وامكان سقوطه لا يستحق الجواب كما اختاره الامام في الملخص
وقال اعلم ان وجود هذه الالوان معلوم بالضرورة والضروريات لا التفات فيها
وعليها بنى ما قال ثم قال ان مبنى الكل على اصول ذهب ارسطاليس الى ان الضوء
شرط وجود الالوان فالاجسام في الهواء المظلم ليس لها الوان لكن تستعد
لان يوجد الالوان فيها عند وجود الضوء واستدل بان الالوان غير مرئية في

الهواء المظلم فعدم رؤيتها اما ان يكون لعدمها او لمعاوقة الهواء المظلم لكن الثاني
منتف لان الجالس في الغار المظلم يرى الخارج والخارج لا يراه فلو كان الظلمة
كيفية وجودية مانعة عن الرويه لم يرى الجالس في الغار الخارج فعدم الاول وهو
المطلوب فرد عليه الامام وقال الضوء شرط رؤيه الالوان لا شرط وجودها
لان الرويه امر زايد على ذات المرئي فعدمها ان يكون لعدم المرئي او لعدم شرطها فلنا
ان نمنع ونقول لانم عدم ان عدم رويه الالوان في الهواء المظلم لعدمها لم لا يجوز ان
يكون لعدم شرطها الذي هو الضوء وما قلت من حديث الجالس في الغار لا يدل على
عدم الالوان لان سبب عدم رويه الخارج الجالس في الغار عدم احاطة الضوء به
فان شرط الرويه احاطة الضوء بالمرئي لا بالرائي وسبب رويه الجالس في الغار الخارج
عدم احاطة الظلمة به فان مانعية الهواء المظلم من الرويه مشروطة باحاطه
بالمرئي لا بالرائي فلا يلزم عدم الالوان في الهواء المظلم وهو المطلوب ولا يخفى
على طالب الحق ان الرويه امر مخلوق الله تعالى في الحي من غير ان يكون مشروطا
بشرط من الصور والمقابلة وغيرها كما صرح به الاستاد المحقق اعلى الله منزلته
في المواقف بهذه العبارة وانت تعرف ان مذهب اهل الحق ان الرويه امر يخلقه الله
تعالى في الحي ولا تشترط بضوء ولا مقابلة ولا غيرها وانا لا نعرض لاثبات الاعتماد
على من قال بها في موضعها وله معدم اشار الى منع الظلمة قال بعضهم من عدم الضوء
عدم ان يكون مضيئا وحينئذ يكون المقابل بينهما مقابل العدم والملكة مستدلا على
عدميته بما سمعت في جالس الغار وقال اخر بانها كيفية مستتبعة لعدم الرويه
وعند ذلك يكون المقابل بينهما المضادة دافعا لعدميته بعين ما رد الامام على اولئك
قال والضوء الى آخره اقول لما فرغ من بحث الالوان شرع في البحث عن الضوء
وفيه اربع مباحث الاول في تعريفه عرفه بعض بانه جسم شفاف ينفصل عن المضيء

ويتصل بالمستضيء فرد عليه بانه لو كان جسما فاما ان يكون محسوسا او لا وكل منهما
باطل فكذا كونه جسما اما الثاني فظاهر واما الاول فلانه لو كان محسوسا لكان
ساترا للاجسام مطلقا ازداد عظما ازداد ستيرا لكن الامر بالعكس كما هو المشاهد
وفيه منع وهو ان يقال لانم انه لو كان محسوسا لكان ساترا حتى يلزم ما قلتم وانما
يلزم لو كان جسما كثيفا لكنه شفاف والشفاف غير ساتر بالاحساس فالمعتمد
ان يقال انه لو كان جسما لكان ممكن التحرك لكن التالي باطل لما سنعلم الآن في ابطال
مقالة من قال بحركته فالصحيح التنبيه عليه بانه كيفية منبسطة على الاجسام نراها
بتوسطها وما قيل في جسميتها من انه متحرك لانه يتخدد عن الشمس ويتحرك بحركة المضيء
وعكس عائقاه وكل متحرك جسم فيكون هو جسما وهو المطلوب وهم نشأ من علو
المضيء فانه لما كان عاليا سبق الى الوهم انحدار الضوء منه وانتقاله فانعكاسه والواقع
خلافه منع في المستضيء المقابل له دفعة لانه لو كان متحركا لكانت حركته طبيعية لعدم
ارادية ضرورة والقسر انما يكون على خلاف الطبع فيكون مستلزما للطبيعة وعند
ذلك انما يكون حركته الطبيعية الى جهة واحدة لامتناع الحركة الطبيعية الى
جهتين مختلفتين والواقع خلافه لان الضوء ما يقع على كل جسم في كل جهة وانما
يرد عليهم النظر مع الاختلاف على انه ليس بجسم والثاني في مغايرته اللون وهو ان
الضوء اللون في الظلمة مرئي دون لونه والمرئي غير غير المرئي لا محالة وذلك بواسطة
عدم الاحساس بالاضعف عند الاقوى كالسراج والقمر والشمس لا نقول هذا تمثيل
في الخارج والثالث في مراتبه وهو ضياء ثم نور ثم ظل لان الضوء اما ان يكون
قائما بالمضيء لذاته او لغيره او بمقابل المضيء لغيره فالاول الضياء كالشمس
والثاني النور كالقمر قال الله تعالى هو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نورا والثالث
الظل كالقائم بالارض المقابل للهواء المكيف بكيفية الضوء وقت الاستنار

والظل طبقات ومراتب كما في أفقيه الجدران والبيوت والمخادع قوله وقيل جواب
عن سوال مقدر وتقريره ان تحقق الظل موقوف على تكيف الهواء بكيفية الضوء
وهو ممنوع فانه لو كان كذلك لكان مرسما كالجدار مثلا سواء الجواب انه تكيف
بكيفية الضوء فلا ينافي افق الشرق مضيا عند الصبح وليس ذلك الا لتكيف الهواء
بكيفية الضوء وما ذكرتم من الملازمة ممنوع للفرق وهو ان الهواء الضعيف
لونه تكيف بكيفية ضعيفة من الضوء فلا ينافيه بخلاف الجدار فانه تكيف بكيفية
قوية تمنع لونه فتراه وفيه نظر لان للسائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون ذلك
لان تلك الاجزاء النجارية بالهواء والنزاع في الهواء الصرف صرح به الامتاذ المحقق
في المواقف والرابع في معايرته الشعاع والبريق وهو ان يقال على الاجسام التي
يترقرق عليها فهو اما ان يكون ذاتيا كالشمس فهو الشعاع او عرضيا كالمرآة
فهو البريق وكل منهما نقايض الضوء لانه كيفية منبسطة على الاجسام فاسمعت
في اول البحث لا ترقرق فيه فيثبت المغايرة وهو المطلوب قال المسموعات
الى احد اقول هذا هو الشروع في المسموعات وهي قسمان صوت وحرف
وفي الصوت خمسة مباحث الاول في تعريفه وفيه اقوال الاول انه تموج الهواء
والثاني قرع والثالث قلع والكل باطل لان التموج حركة والقرع مماسة والقلع
تفريق وكل من الحركة والمماسة والتفريق مغاير لحقيقة الصوت فالحق انه بديهي
التصور لا يحتاج له الى تعريف والتموج والقرع والقلع اسباب له كما ستعلم
في البحث الثاني ان التبس على من عرفه بها السبب بالمسبب الثاني في سببه اعلم
ان السبب القريب للصوت ان الهواء يتموج بواسطة القرع العنيف او القلع
من القارع والمقروع او القالع العنيف او الواقع من القالع والمقلوع ويقع على
الجلد المعروف هنا العصبة التي هي مقعر الصماخ من الجلد على الطبل كما يعهد

طنين فيدركه الثقب السامع الحاملة تلك العصبة وليس المراد بتموج الهواء
حركة انتقالية من هواء واحد بعينه بل حالة شبيهة بتموج الماء فانه يحدث بعد
بعد صدم وسكون بعد سكون وانما اعتبر العنيف من القرع والقلع لانا
لو قرع جسما كالصوف والقطن قرعا لينا لم يحدث صوتا وكذا في القلع والدال على
معلولية الصوت للتموج ان طنين الطشت ينقطع عند تسكين مع استمرار الصوت
باستمرار تموج الهواء الثالث في ان الصوت يحمل الهواء الى الصماخ حمل استقلال والدال
على ذلك وجوه الاول ان صوت المؤذن على المنارة يميل من جانب الى آخر عند هبوب
الرياح وما هو الا بسبب ميل الهواء الحامل له بالهبوب الثاني ان من وضع احد
طرفي الانبوبة على فمه والطرف الآخر على فم صماخ شخص آخر ويتكلم فيه بصوت
عال يسمع ذلك الشخص دون غيره من الحاضرين وليس ذلك الا لان الانبوبة
حصرت الهواء الحامل للصوت ومنعها من ان ينتشر ويصل الى صماخ الحاضرين
الثالث انا نشاهد ضرب انسان على الخشب اولا ونسمع صوته ثانيا وليس ذلك
الا بواسطة وصول الهواء الحامل للصوت في تلك المسافة ولولا تحلل الزمان
الواقع بين الضرب وسماع الصوت بحسب قرب المسافة وبعدها قولا ويشترط
جواب عن سوال مقدر تقريره ان حال السامع يسمع صوت الحاكم المصوت
وان كان بينهما جدار ونفوذ الهواء الحامل للصوت في مسام الجدار باقيا
على الشكل المختص به عند الحمل غير معقول تقرير الجواب ان بقاء الهواء
الحامل عند الحمل متكيف بكيفية الصوت ولا بعد في بقاء الكيفية فيه عند نفوذه
في مسام الجدار وقع في كلام المتقدمين من تشكل الهواء الحامل عند الحمل بشكل المحمول
مجازا اطلقوا الشكل واردادوا الكيفية لا بقاء حامل الصوت اما ان يكون كل
واحد من اجزاء الهواء او المجموع لا سبيل الى الاول والا يلزم ان يسمع السامع

كلمة واحدة مرادا كثيرين بحسب ما تبادر الى صاحبه من اجزاء الهواء ولا الى الثاني ولا يلزم
ان لا يسمع الكلمة الواحدة دفعة الا السامع الواحد لان المجموع لا يصل دفعة الا الى
سامع واحد لا ختيار الاول ولا يلزم سماع الكلمة الواحدة مرارا كثيرة لان لنا ان نجوز
ان يكون السماع مشروطا بوصول الهواء اول مرة فينتفي السماع فيما بعد لانتفاء شرطه
فلا يحصل السماع مرارا كثيرة الرابع انه لو كيفيته حقيقته موجودة في الخارج قائمة بالهواء
المتموج لانه يحدث في السامع من ملامسة الهواء المتموج كما زعم بعض لانا اذا
سمعنا الصوت عرفنا جهته وذلك يدل على عدم حدوثه في السامع من ملامسة الهواء
المتموج لانه لو كان كذلك لم نعرف جهته كما لا نعرف جهة الملموس عند عدم العلم بمادته
الى مسه الصدى بمادته ان الهواء المتموج عند حدوث الصوت اذا صادم
جسما صلبا كثيفا كجبل او جدار فيرجع عنه الى جهته الاول على الهيئة التي كان اولا فيحدث
صوت آخر نسميه صدى وظن بعض ان لكل صوت صدى لكن قد لا نحس اما لان الهواء
لا يكون صلبا فيكون كالكرة تومى الى شيء ليس رجوعه فيكون رجوعه ضعيفا لقرب
المسافة بين الصوت وعاكسه ولذلك يكون صوت المغنية في الصحراء اضعف
منه في المستقفات ولا يخفى عليك عدم الجزم بما ذكروه فلذلك قال ويظن
عمومه قال والحرف الى اخر اصول لما فرغ من الصوت شرع في الحرف وهو اربعة مباحث الاول في تعريفه قيل هو كيفية تعرض الصوت بها
يتميز عن صوت آخر مثل زيد الحد والثقل تميز به المسموع قوله في الحد والثقل
يخرج الحد والثقل فانهما كيفيتان يتميز بهما الصوت لكن ليس يتميزهما الصوت
عما يماثله في الحد والثقل بل عما يغايره حدة وثقلا وتميز به المسموع يخرج طول
الصوت وقصره وطيبه وعدم طيبه لان الطول والقصر ليسا من المسموعات
بل من الكميات والكيفية بمعزل والطيب وعدمه عبارة عن تناسب اجزاء الصوت

وعدم

وعدم تناسبها والساسب وعدمه ليسا بمسموعين بل معقولين والحق ان الماهية
الحرف اوضح من ذلك الثاني نه تقسيم وهو ينقسم اولا الى الملصوتة وهي التي يسمع بها
العربية حروف المد واللين والصامتة وهي ما سواها ثانيا الى الزمانية الصرفة كالسين
والشين والآنية الصرفة كالتاء والى ما يشبه الزمانية وهو ان يتوارد افراد آنية مرارا
فيظن انها حرف واحد زمانى كالراء والحاء فانها حروف متوالية كل واحد منها آني
لكن تحس لا لشعور بامتيازها فيظنها حرفا واحدا زمانيا وما لا لى الزمانية كالباء
الساكنين والمتحاليفا بالذات كالباء والميم او بالعرض كالباء الساكنة والمتحركة الثالث
نه انه هل يمكن الابتداء بالساكن ام لا منع قوم للتجربة وجوزه الخرون لان ذلك ربما
يختص بلغة كالعربية ويجوز في اخرى فما زوني نه المخارج اقسما كثيرا الرابع في
الجمع بين الساكنين وفيه تفصيل وهو ان كان صامت قبلها صوت فيجوز
الجمع آنفا كما تقدم به وان كان صامتان فجوزه قوم كما في التقاء الساكن الاوسط
ومنهم من منع وصل ثم حركة تخلصا قال المدوفات الى اصل اقول
هذا هو الشروع في المدوفات وهي الطعوم وبسائطها تسعة حاصلة من
ضرب الكلمة في نفسها لان الجسم الحامل للطعم اما ان يكون لطيفا او كثيفا او معتدلا
والفاعل في الكلمة اما الحرارة او البرودة او القوة المعتدلة منهما فالحارة في الكثيف
تحدث المرارة وفي اللطيف الحرافة وفي المعتدل الملوحة والبارد في الكثيف تحدث
العفوصة وفي اللطيف الحموضة وفي المعتدل القبض والمعتدل في اللطيف
تحدث الدسومة وفي الكثيف الحلاوة وفي المعتدل التفاهة وهي لا حقيقة
وهي ما لا طعم له او حسية وهي التي لها طعم لكنه لشدة كثافته لا تحلل منه شيء فاذا
اختبل احس منه بطعم كما في الحديد والنحاس وقد يجتمع الطعمان في جسم واحد كما في
الحامض وهو دواء فان فيه الحموضة المركبة من المرارة والقبض وكما في السبخ

فان فيها الرغوة المركبة من الدوان والملوحة وربما ينضم من الطعوم كيفية ملسية
فلا يميز الحس بينها فيصير كطعم واحد كما ينضم التكثيف والتحقيق مع الدوان فيظن
عفوصة قال المشهورات الى آخره اول هذا هو الشروع في المشهورات و
ليس لها اسم يعبر بها عنها الا من جهة الملايم وعدمها مثال رائحة طيبة ونتنة او بحسب
ما يتأدى بها من طعم كما مثال رائحة حلوة او حامضة او بالاضافة الى محالها كما مثال رائحة العود
والعنبر قال الثاني الى آخره اقول القسم الثاني من اقسام الكيفية الكيفية النفسانية
وهي كانت راسخة سميت ملكة والا حالا وليس التفاوت بين الملكة والحال بالذات
وانما هي بل بعارض لان لها ماهية واحدة محلها بالموضوع وعدم العارض فيض
لها والكيفية النفسانية خمسة انواع الحيوة والعلم والقدرة والادراك واللذة
فقدم البحث عن الحيوة لان الباقية مشروطة بها وهي قوة تتبع اعتدال النوع اي
قوة متحققة عند اعتدال النوع وهو الاعتدال الذي لا يتحقق النوع دونه وتنتفي
عند انتفائه وهي تعاير قوة الحس والحركة وقوة التغذية انما الاول فلان
العضو المفلوج يوجد فيه الحيوة والا لفسد لان المانع من تطرق الفساد
الى الاعضاء الحيوة ولذلك يفسد عند طريان الموت دون قوة الحس والحركة احيب
عن ذلك بانا لا نسلم عدم قوة الحس والحركة في المفلوج لم لا يجوز تحققها فيه مع تخلف
الحس والحركة عنها لمانع فان اريد القوة يجاب بانا نمنع تخلفهما عنها عند مانع مع تأثيرها
واما الثاني فلان النبات يوجد فيه التغاذية دون الحيوة والدابة بالعكس اي يوجد
فيه الحيوة بعض ما سمعت من العضو المفلوج دون التغاذية احيب عن ذلك بان
اللازم من هذا المغايرة بين الحيوة وتغاذية النبات ولا يلزم من ذلك المغايرة بين الحيوة
وتغاذية الحيوان لجواز اختلاف تغاذية النبات والحيوان بالماهية والامور المختلفة
بحسب الماهية يجوز اختلافها بالاحكام والعوارض وانما الذي يلزم عند التغذية

كما في المشايخ فلما يلزم ان يمنع عدم التغاذية بالدابة وح لا يثبت المغايرة بين الحيوة
وتغاذية الحيوان والمطلوب ذلك قال وشرطها الى آخره اقول ذهبت الحكماء
والمعتزلة الى ان عروض الحيوة الحي مشروط بالبنية المخصوصة وهي عند الحكماء
الجسم المركب من العناصر الاربعة وعند المعتزلة مقدار معين من الحر الذي لا يجوز
لا يمكن عروض الحيوة لما يكون اقل منه خلافا للاصحاب فانهم قالوا بجواز عروض
الحيوة لاي مقدار كان بحسب ادنى التقادير المتعارفة دفعا للحكماء والمعتزلة
بان عروض الحيوة لو كان لو كان مشروطا بالبنية المخصوصة فتيامها اما ان يكون بالمجموع
من اجزاء تلك البنية او بكل واحد واحد منها لكن الاول محال لامتناع العرض الواحد
لمحال كثيرة والثاني مستلزم للمطلوب لان قيامها بكل واحد واحد منها اما ان يكون مشروطا
بقيامها بالآخر او يكون قيامها ببعض مشروطا دون آخر اولا يكون قيامها بواحد واحد
منها مشروطا بشرط اصلا فعلى الاول يلزم الدور وعلى الثاني الترجيح بلا مرجح وعلى
الثالث المطلوب وهو ظاهر الجواب ان الدور معية اذ قيامها بكل واحد
واحد يتوقف قيامها بآخر والممتنع دور التقدم هذا ما قيل نيا الحيوة واما الموت
فقيل عدم الحيوة عما من شأنه ان يكون حيا والاقل الاجزاء لاحراز الاحتياط
فيكون المقابل بينه وبين الحيوة مقابل العدم والملكة وقيل كيفية وجودية
خلقها الله تعالى في الحي لقوله تعالى خلق الموت والحيوة والعدم لا يكون مخلوقا وح يكون
المقابل بينها مقابل الضدية اجيب عن ذلك بان المراد بالخلق التقدير والعدم
يجوز تقديره قال والعلم الى آخره اقول النوع الثاني من الكيفية النفسانية
هو العلم وفي ماهيته اقوال قال اكثر المتكلمين بانه تعلق العالم بالمعلوم اي حالة
اضافية تعرض العالم بالقياس الى المعلوم واستدلوا عليه وجود هذا التعلق
بالضرورة قالوا انا نعلم بالضرورة ان الشعور والعلم لا يحصل الا عند اضافة مخصوصة

بين العالم والمعلوم وقال اخرون بانه صفة ذات تعلق اى صح حصوله حاصلا للعالم
متعلقا بالمعلوم وعند ذلك يحصل لنا عند حصول العلم امران الاول العلم الاى هو صفة
حقيقية حاصلة للعالم والثانى العالمية العارضة للعالم بواسطة حصول تلك الصفة
الحقيقية له وذلك مما لا دليل عليه واثبت القاضى تارة للعلم تعلقا واخرى للعالمية
واخرى لهما على تقدير اثبات التعلق للعلم او للعالمية يحصل لنا عند العلم بالشئ ثلثة
امور الاول العلم والثانى العالمية والثالث تعلق العلم او العالمية بالمعلوم وعلى تقدير
اثباته لهما يحصل لنا عند العلم بالشئ اربعة امور وهو ظاهر ولا يخفى عليك ان تعلق
العالمية بالمعلوم يعلق التميز فان المعلوم تميز عند العالم عن الغير وتعلق العلم
به تعلق التميز فانه يميز المعلوم عند العالم عن الغير وقال الحكماء بانه حصول
صورة الشئ فى العقل وهو المسمى بالوجود الذهنى واستدلوا على الوجود الذهنى
بانا نعلم الحقايق والمعانى الكلية كحيوانية الانسان وانسانية
الكلى وغيره من الكليات ونحكم عليها بالاحكام الثبوتية من المغايرة والتميز و
التقدم على كثير من الاغيار كالاحكام والمحكوم عليه بالاحكام الثبوتية يجب ان
يكون ثبوتيا فيجب ان يكون لتلك الحقايق والمعانى الكلية ثبوت وليس فى الخارج
لاستحالة وجود الممتنعات فيه والكل انما لان الموجودات الخارجية جزئيات
فيكون فى الذهن وهو المطلوب فرد عليهم المتكلمون بان ادراك الشئ لو كان فى عيان
عن حصول صورة منه فى الذهن يلزم صيرورة الذهن حارا باردا عند العلم بالحرارة
والبرودة وذلك مع استحالته مستلزم لاجتماع الضدين والجواب عن ذلك
اولا بانا لا نسلم صيرورة الذهن حارا باردا وانما يلزم هذا لو كان الذهن قابلا لهما
وليس كذلك وثانيا بان الحاصل فى الذهن عند ادراك الحرارة والبرودة صورتها
لا هويتهما والمقتضى تارة بانا ندرك الهويات لا الصور الحالة ماهيته ولوازما

وحديث

وحديث اجتماع الضدين مندفع ايضا لان الضدية من الهويات لا الصور ومنشأ
هذا الغلط الاشتراك اللفظى وهو ان الصورة تطلق على الصورة وعلى الهويات
التى يطابقها الصورة ففهم المتكلمون من الصورة الهوية وقالوا ما قالوا وقال بعضهم
بان العلم امر عدمى فعرفه بانه تجرد العالم والمعلوم عن اتمام وابطل الامام اولا
بانه لو كان عدميا لكون عدما مطابقا بضرورة ومطابقا بالجهل فلو كان بسيطا وهو عدم
وهو عدم الادراك لكون العلم عدم العدم وعدم العدم ثبوت فيكون العلم ثبوتيا
وقد فرضناه عدميا هذا خلف ولو كان مركبا يلزم ارتفاع النقيضين بحسب
الصدق كما فى الجماد وثانيا بانه ان عنيتم بالتجرد ما لا يكون حيزيا ولا جهاتيا فليس
ذلك هو التعقل لانا قد نتعقل الشئ كذلك مع انا نشك بعد ذلك فى كونه عالما وان
عنيتم به امرا آخر فاذكروه حتى نتكلم عليه فان الكلام فى الوجود والقبول بعد التصور
وفى الاول بحث بكيفية التامل قال وتعلق العلم اما ان اختلف نوع
جواز تعلق العلم الواحد الحادث بمعلومين اى نوع جواز كون العلم المتعلق
بمعلوم عين العلم المتعلق بآخر على ثلثة مذاهب الاول وهو ما ذهب اليه بعض
اصحابنا ان العلم الواحد الحادث يجوز تعلقه بمعلومين كالعلم الباقى فانه علم
واحد متعلق بالمعلومات كلها من غير تعدد وتغير فيه لانه لو كان متعددا بتعدد
المعلومات ومتغيرا بتغيرها يلزم حدوثه وهو ممتنع لامتناع كون الباقى محلا
للحوادث فكذا على الجواب ان هذا تمثيل مع ظهور الفرق وهو مقدم على
وصوت علمنا فلا يصح الثانى وهو ما ذهب اليه ابو الحسين البصرى
انه لا يجوز تعلق العلم الواحد الحادث بمعلومين فصاعدا ويجوز بغيرها وهو
الاول بان العلم الحاصل بنظرى لو كان غير العلم الحاصل بنظرى آخر يلزم اكتساب
العلم بنظر عند اكتسابه بنظر آخر وهذا التحصيل الحاصل والثانى باطل

هوم

بيان المذهب الاول الجواب عن الاول منع لزوم تحصيل الحاصل وانما يلزم لو
لم يكن النظر بان معلومين بنظر واحد وعن الثاني الجواب السابق وكون
عن المذهب الاول الثالث وهو ما ذهب اليه القاضي وامام الحرمين ان العلم
الواحد الحادث لا يجوز تعلقه بمعلومين لا بمسم انفكاك احدهما عن الآخر ولا
يلزم انفكاك الشيء عن نفسه ضرورة واما لو لم يكونا كذلك كالعلم بالشيء والعلم بالعلم
به فانهما ممتنعا الانفكاك والا يلزم ان يكون شخص عالما بالعلوم الهندسية و
دقايقها مع عدم علم بالعلم بها وذلك ضروري البطلان قلنا بان لان تعدد العلم
المتعلق بمعلومين يمتنع انفكاك احدهما عن الآخر لوجب العلم بامور غير متناهية
عند العلم بشيء واحد هذا خلف الجواب انا لا نسلم امتناع الانفكاك بين العلم بالشيء
والعلم بالعلم به لم لا يجوز حصول العلم بالشيء مع الذهول عن العلم بالعلم به
لعدم التفات النفس وغفلته ولين سلمنا ذلك لكن لا نسلم لزوم العلوم الغير المتناهية
عند العلم بشيء واحد فان الامور الاعتبارية تنقطع عند انقطاع الاعتبار
فلا تناهي هذا ما قيل فيه والظاهر ان جواز تعلق العلم بمعلومين فرع
تعريف العلم فلو عرفناه بنفس التعلق لا يجوز اعم من ان يكون المعلومين
بمعنى الانفكاك اولا ضروريين او غيرهما لان التعلق بمعلوم يغاير
التعلق بآخر ضرورة ولو عرفناه بصفة ذات تعلق يجوز الجواز للاتحاد
الصفة المعلوم مع الاختلاف في التعلقات لان الاختلاف في اللوازم لا يوجب
الاختلاف في الملزوم فلذلك اجاب الاستاد المحقق اعلى الله مقامه بتغاير
بتعلقه وتعلقه بمعلومين فرع تعريفه وسمعي ان علم ان النزاع في جواز
تعلق العلم الحادث بمعلومين هو النزاع في الجواز الخارجي لا الذهني
لان للذهن الحكم بان العلم المتعلق بهذا المعلوم غير العلم المتعلق

باخر

باخر من غير استحالة انتقالها من الادراك الى آخر اقول هذا هو الشروع
في تقسيم الادراك الى التصور والتصديق ولا يلزم التكرار لانه توطئة لبيان اقسام
التصديق وهي خمسة لان التصديق اما ان يكون على سبيل الجزم او لا فالاول
ان كان لموجب فمطابق علم وغير جهل مركب وان لم يكن كذلك فتقليد والثاني ان
كان مع التساوي من الطرفين فشك وان لم يكن بل يترجح احدهما على الآخر فالراجح
الظن والمرجوح الوهم وقد علم بذلك حد كل واحد منها فنقول من العلم والجهل
المركب التصديقية لان تعريف التصديق وهو ما علمت سابقا صادق عليهما
خلافا للمعتزلة فانهم قالوا بالتمايل بينهما واستدلوا بوجهين الاول انهما
اعتقادان جازمان ليس التغاير بينهما الا بالمطابقة وعدمها وهما نسبتان
عارضتان لهما بالقياس الى متعلقيهما والنسبة خارجة عن المنتسبين
لا توجب الاختلاف بالذات والماهية لان الامور الخارجية لا توجب الاختلاف
الثاني انا نعلم ان الاعتماد من الصباح الى المساء بان زيدا في الدار مع كونه
فيها الى الظهر وخروجه عنها بعده اعتماد مستمر واحد بالذات لا اختلاف
فيه الا بالانقلاب فانه كان اولا علما انقلب جهلا وبالانقلاب لا متناع عروض
الذات لذاتها لكون بعارض فلا يكون التباين بين العلم والجهل المركب الا بعارض
وهو المطلوب فرد عليهم الاصحاب بان المطابقة واللامطابقة من اخص
صفاتها النفسية والتغاير بين اخص الصفات يستلزم التغاير بين الذات ضرورة
فيكون الاختلاف بينهما ذاتيا وفيه بحث واعلم ان الجهل يطلق على المركب
وهو ما علمت وعلى البسيط ايضا وهو عدم العلم عما من شانه ان يكون
عالما فيكون التباين بين العلم وبينه تباين العدم والملكة ويقرب من الجهل البسيط
السهو والغفلة والذهول لان كلا منها جهل مع عدم استنبات التصور والوصول

بعد العلم بسيطا ما على سبيل ان لا يكون الصور المعلومة محفوظة في الخيال
وجهلا ان كانت قال والادراكات للحواس اقول قال الشيخ بان ادراك
الحواس الخمس ليس الا العلم بمعلقاتها فالابصار عين العلم بالمبصرات والسماع
عين العلم بالمسموعات ليس عند الابصار كيفية اخرى زائدة على العلم بالمبصر ولا
عند السماع وغيرهم خالف معه الجمهور وقالوا بان الفرق بينهما بالتغاير
بين ادراك الحواس الخمس والعلم بمعلقاتها فانا نجد عند الابصار بعد العلم
بالمبصر علما ما حالة اخرى مغايرة للعلم بالمبصر وكذا عند السماع وغيره فالحق ان ادراك
الحواس كيفية اخرى تغاير العلم بمعلقاتها هذا قول الجمهور واجاب عنه الاستاذ
المحقق اعلى الله مرتبته في المواقف بجواب حاصله ان الصور المذكورة تفيد التغاير
بين ادراك الحواس الخمس والعلوم الاخرى لا بينه وبين العلم بمعلقاتها وكونه عين
العلم بمعلقاتها لا يمنع تغاير العلوم بالنوع او بالهوية فافهم قوله والصورة
الذهنية جزئية انسان كما قال الحكماء من المغايرة بين الصور الذهنية والخارجية
الحالة في المادة ومعنى كليتها فالمغايرة من وجهين الاول ان الصور الخارجية الحالة
في المادة محسوسة وليست الصور العقلية كذلك الثاني ان الصور الخارجية متمانعة
فان الصورة الحالة في مادة تمنع حلول صورة اخرى فيها بخلاف الصور العقلية فانها
متعاونة لا متمانعة لان حلول صورة في النفس قد يعين على حلول صورة اخرى
فيها الثالث ان الصور العلمية الخارجية يمتنع حلولها في اكثر من محل واحد بالعين بخلاف
الصور العقلية فان صورة السموات والارض تحل في انفس كثيرة بحلول صورة
النقطة الرابع ان الصور الخارجية يزول بعضها ببعض كما عند الكون والفساد
بخلاف الصور العقلية وهو ظاهر وفي معنى الكلية ذكروا وجهين الاول
انها كلية باعتبار متعلقها اي باعتبار ان المعلوم بها امر كلي عند الانتزاع ومقول

على كثيرين من الافراد وحينئذ يكون تسميتها بالكلية مجازا هذا ما ذكره ونظره الاستاد
المحقق في المواقف بقوله ليس اذا كان المعلوم امرا وراء ما في الذهن كان
حصوله في الخارج فيكون شخصا وهو بناء في الكلية انهم الا ان يقال ان الامور
المتصورة لها ارتسام في غير العقل وهو بناء في الوجود الذهني بناء ما في ما حقق
في المواقف في بحث الوجود الذهني في جواب ما قاله الامام على دليل الحكماء فعليك
بالتامل الثاني انها كلية باعتبار انها صور واحدة مطابقة للكثيرين ومعنى المطابقة
ان المنتزع من كل واحد من تلك الافراد انما يكون عين تلك الصورة كالخاتم
الموضوع على قطع من الشمع مختلفة الالوان فان الحاصل منه فيها نقوش مختلفة بحسب
العوارض اختلاف الجزئيات بالتشخصات متحدة في النقش الكلي الذي هو نقش الخاتم
اتحاد الجزئيات في الصورة العقلية ومعنى ان تعلم ان الصورة العقلية كلية باعتبارين
من الاعتبارين وجزئية باعتبار انها معها جزئية هي نفس جزئية فهي كلية باعتبارين
جزئية باعتبار فافهم فان معنى كلية الصورة الذهنية بالاعتبارين من المطارح
قال والعلم الى الحق اصول هذا هو الشروع في تقسيم العلم وله تقاسيم
الاول تقسيمه الى الاجمالي والتفصيلي والثاني الى ما هو بالفعل والقوة والثالث
الى الفعلي والانفعالي فالاول ان تقول العلم اما اجمالي او تفصيلي والمراد
بالاول العلم بالشيء من غير النظر الى اجزائه بحيث تصير ملاحظة العقل متميزا عند
كل منها عن الآخر والثاني العلم به مع تحديق النظر الى اجزائه وتفصيلها بحيث يصير
منفصلا عند العقل ومتميزا بعضها عن بعض وهذا كمن يرى اشياء كثيرة
دفعة فانه يجد في اول الامر حالا اجماليا بالقياس اليها لم يكن قبل الرؤية وعند تحديق
النظر الى كل واحد واحد منها يحصل له حالا اخرى مغايرة للاولى بالوجدان عندها
يصير كل واحد واحد منها منفصلا عند متميزا بعضها عن بعض فالاولى تشبيه العلم

الاجمالي والثاني التفصيلي وكمن يسئل عن مسئلة معلومة له فيحضر جوابها في
ذهنه دفعة ويجد عند النفس حالة بسيطة بها يتمكن من تفصيلها وتميز المقدمات
بعضها عن بعض فبعد تقريرها وتفصيل المقدمات واحدة بعد واحدة يحدث حالة
اخرى مغايرة للاولى بالوجدان فانا قائل العلم الاجمالي والثاني التفصيلي
ومن يفتش احوال المعلومات يجد اكثر معلوماته كذلك فتفتش يجد هذا مما
الاكثرون وخالف معهم الامام مانعا للاجمالي بانه لو كان لنا نوع آخر من العلم اجمالي
يلزم احد الامرين اما عدم العلم بالاجزاء عند العلم بالماهية او العلم بالاجزاء على
التفصيل على تقدير عدم العلم بها كذلك وكل منهما محال فكذا العلم الاجمالي المستلزم
لها بيان الملازمة ان الماهية المعقولة بجملة اجزائها لا يخلو من ان تكون العلم
باجزائها حاصلا او لا فعلى الثاني يلزم الاول وهو ظاهر وعلى الاول اثباتي
لانها اذا كانت معلومة تكون ممتازة عن غيرها ومعلومة مفصلا وهو
اثباتي اجيب عن ذلك بان العلم بالاجزاء لا يستلزم العلم بامتيازها حتى يكون
معلومة على التفصيل والا يلزم من العلم بشيء واحد علوم غير متناهية وفيه
نظر لان للامور الاعتبارية تنقطع بانقطاع الاعتبار وبعد ذلك نقول
اختلف في اثبات العلم الاجمالي للبداية مع نحون النافي والمعتزلة ومنعه
كثير من اصحابنا وابو هاشم والحق المنع ان كان العلم الاجمالي مشروطا بالجهل
بالتفصيل والجواز ان لم يكن اشار اليه بقوله وان شرط فيه الجهل بالتفصيل
لم يسلم والثاني ان يقال العلم اما علم بالفعل وهو ظاهر واما علم بالقوة وهو
العلم بان ما في يد زيد زوج اذا سئلنا عنه ولا نعلم انه انسان والعلم بكل جزئي عند
عدم التنبه لاندراجه تحت كلية علم بالقوة واعلم ان المشهور بين السنتهم ان
الشيء قد يكون معلوما من وجه دون وجه فمنع النافي قائلا بان المعلوم غير

المعلوم

المعلوم ضروري فمتعلقا العلم والجهل اما ان يكونا سببين اعم من ان يكون احدهما
عارضا للآخر او هما عارضين لثالث او يكون بينهما علاقة اخرى اي علاقة كانت
وبان تسمية الشيء بالمعلوم من وجه دون وجه مجاز من قبيل اطلاق المعروض
على العارض واراد العارض اللازم وهذا اصطلاح اصطلح عليه القاضي ولا مناقشة
في الاصطلاحات والحاصل ان حال العلم اما فعلي او انفعالي لانه اما ان يكون بحصول
امر خارجي كما اذا وجد شيء فتصوره او هو المسمى بالعلم الانفعالي لانفعال
النفس عند حصول هذا الامر الخارجي فيها والكلي بعد الكثرة ايضا ناشئ عن
الكثير بين الخ هي الجزئيات او بحصول الامر الخارجي منه كما اذا تصورت شيئا
فتوجد في الخارج هو المسمى بالعلم الفعلي لانه سبب للمعلوم والكلي قبل الكثرة ايضا
لتقدمه على الجزئيات الحاصلة منه والحكماء قالوا بان علم الباري فعلي لانه سبب
وسبب العالم للممكنات كلها فالعقل مراتب الى آخر اقول هذا هو الشروع
في مراتب العقل النظري وهي اربعة الاول العقل الهيولاني وهو استعداد
المحض والقوة الخالية عن الفعل كما للاطفال الثاني العقل بالملكة وهو العلم
بالضروريات وانه حادث ظ فانه مشروط حادث وما هو الا الاحساس بالجزئيات
ولا يبعد ان يكون العلم بجميع الضروريات فان الضروريات قد تنفد بفقد شرط التصور
كحس ووجدان كالاكمه والعنين لا يتصوران ماهية اللون والجماع او التصديق
كاحد هاتين القضايا الحسية او الوجدانية وكتصور الطرفين والنسبة في
البديهيات ويجب ان تعلم ان العقل مناط التكليف اجماعا وهو يطلق على
معان فقال الشيخ انه هو العلم ببعض الضروريات المسمى بالعقل بالملكة كما عرفت
مستدلا بانه لو كان غير العلم لجاز انفكاكه عنه وليس ليكن لامتناع عاقل
لا علم له اصلا وعالم لا عقل له فيكون عالما وليس عالما بالنظريات لانها مشروطة

بكمال العقل فكون متاخرة عن العقل بمرتبتين فلا يكون عنده ضروريا ولا علما
بالضروريات
كلها لجواز تقدم العلم بالضروريات لتقدم شرطها كما علمت الآن فكونه علما ببعض الضروريات
وهو المطلوب وتقابل ان يمنع ويقول لانم انها لو كانا متقابلين لجاز انفكاكها
لم لا يجوز ان يكونا متلازمين فيمتنع الانفكاك فالحق ما قاله الامام انه غريزة تتبعها
دكذا اى العلم بالضروريات عند عدم الما نع اى عند سلامة البنية وهو قول جل
الناس فيه فانه لم يزل عقلا وان لم يكن عالما لوجود المانع عن العلم الثالث
العقل بالفعل وهو ملكة استنباط النظريات عن الضروريات اى صيرورته
بحيث متى شاء استحضر الضروريات واستنتج منها النظريات الرابع العقل
المستفاد وهو ان يحضر عنده النظريات بحيث لا تغيب وهل يمكن ولكن لا لشان
نع جلباب البدن انم لا فيه تردد قال وعلمان الى آخره اقول كل علمين
يتعلقان بمعلومين فهما مختلفان اعم من ان يكون المعلومان متماثلين او متخالفين
وهو ظاهر لان المتعلق باحد المختلفين يخالف المتعلق بالمخالف الآخر ضرورة
ومعلوم واحد قال الآمدى مثالان انما ان اتحد وقت تعلقهما بذلك المعلوم
وان لم يتحد فتقدم مثالان وقد لا يقال والقائل بانها مثل استدل بان اختلاف الوقت
لا يوثر في اختلاف العلم كما في الجوهرين المماثلين فان اختلاف وقتيهما لا يوجب اختلافهما
فكذلك اختلاف وقتي العلمين المتعلقين بمعلوم واحد وهو المطلوب وفيه نظر
لان هذا تمثيل مع ضرورة الفرق لان الوقت عارض للجوهرين وداخل في تعلق
العلمين ولذلك لا يمكن تصورهما مع قطع النظر عن الوقت فلا يلزم من عدم تاثير
نع تخالف الجوهرين عدم تاثير نع تخالف العلمين هذا اذا كان محل العلم واحدا
اما اذا كان محلهما كعلم زيد وعلم عمرو مثلا فلا يخفى ان يقتضي العلم لذاته التخصص
بمحله لما فعلى الاول يكون العلمان متخالفين للاختلاف في خاصتي الذاتين

المختلفين

المختلفين وعلى الثاني متماثلين لاستواء الاختصاص الموجب للتخالف والضروري
الى آخره اقول اختلف في جواز انقلاب الضروري نظريا وعكسه فمنع الاول ثلثة اوجه
الاول وهو قول اكثر المحققين وكثير من المتكلمين ان انقلاب الضروري نظريا يجوز لان
العلوم متجانسة وكل ما يصح على احد المتجانسين يصح على الآخر فيصح على العلم الضروري
كل ما يصح على النظري وهو المطلوب فرد عليهم الآمدي اولا بمنع التجانس فقال
انما يلزم التجانس لو كان قول العلم على ما تحته من العلوم قول الجنس على الانواع
وهو ممنوع وثانيا بانا لا نسلم ان كل ما يصح على احد المتجانسين يصح على الآخر لم
لا يجوز ان يكون لاختلاف النوعي او الشخصي مانعا فان للانسان ان يصح عليه ما لا يصح
على الفرس وكما يصح على زيد ما يمتنع على عمرو فلم لا يجوز ان يكون في العلوم انفا كذلك
وح لا يلزم جواز الانقلاب الثاني وهو ما قال بعض محققي المتكلمين ان انقلاب الضروري
بالنظري جايز غير جايز والا يلزم جواز خلو العلوم عن الضروريات بالانقلاب
وهو ممتنع بالوجدان فكذا الانقلاب الثالث وهو قول آخر للقاضي وقال بامام الحرمين
انما ان الضروري لا بد من ان يكون شرطا لكمال العقل او لا فعلى الاول لا يجوز انقلابه
نظريا لان كمال العقل شرط للنظر وهو شرط للنظري فلو جاز انقلاب الضروري نظريا
يلزم تقدم الشيء على نفسه بمراتب هذا خلف وعلى الثاني يجوز لعدم لزوم المحذور وفي
الثاني اتفق على الجواز لجواز ان يخلق الله تعالى في العبد علما ضروريا متعلقا بالنظري
وهو ظاهر والمعتزلة منعوا وقوع انقلاب النظري ضروريا في العلم بالبادي و
حنانه مستدلا بانا مكلفون بها فيمتنع انقلابها ضروريا والا يلزم التكليف بغير
المقدور وهو غير جايز ويجب ان تعلم ان قولهم بجواز الانقلاب مبني على تجانس
العلوم وقد عرفت ما فيه قوله واستناد الضروري اثنان الى ما وقع من الخلاف
نع جواز استناد الضروري لا النظري والضروري فقال بعضهم بعدم جواز

استناد الضروري الى النظري والضروري محال بعضهم بعدم جواز استناد الى النظري لان استناده اليه يستلزم توقف الضروري على النظر وممنع ان يكون الضروري كذلك وفيه نظر لان الاحتياج الى النظر بنا في الضروري اخا لم يكن بتوسط شيء ومعهنا كذلك واجزوا بالجواز وتمسكوا بان العلم بامتناع اجتماع الضدين ضروري مع انه يتوقف على وجود الضدين ووجودهما نظري ولذلك يثبت بالدليل فيكون الضروري مستندا الى النظري وهو المطلوب واما استناد الضروري الى الضروري فجوزه قوم ومنع آخرون الحق ان النزاع عند كل من المستادين لفظي مبني على تفسير الضروري فان فسر بما لا يتوقف على علم لا يجوز استناده لا الى الضروري ولا الى النظري وان فسر بما لا يتوقف على نظر جاز استناده اليهما هكذا قيل وفيه نظر اما اولا فلان واثبات ابي هاشم الى آخره اقول اثبت ابو هاشم على المعلوم له وهو بالعلم بالمستحيل محال العلم بالمستحيل علم بدون معلوم لان المستحيل ليس بشيء فضلا عن ان يكون معلوما فوجد عليه الامام بان المعلوم ليس الا ما يتعلق به علم فلو لم يكن المستحيل معلوما وغير معلوم وهو تناقض فاعتذر الآمدي عنه بان لابي هاشم ان يصطلح على عدم تسمية المستحيل معلوما فعلى هذا يكون النزاع لفظيا مبنيا على تفسير المعلوم فان فسر بما يتعلق به العلم يكون المستحيل معلوما وان فسر بشيء يتعلق المعلوم لا يكون المستحيل معلوما لان المستحيل ليس بشيء وهذا الاستاد المحقق اعلى الله درجته كلام ابي هاشم في الموافق على عجل صحيح فمن اراد الاطلاع عليه فليطالعه قال وفي محل الكلام اقول اختلف في محل العلم الحادث فقال اهل الحق بان محله غير متعين بل يجوز ان يخلق الله تعالى في اي محل شاء وارادوا بذلك ان السمع دل على ان محل القلب لقوله ان في ذلك لذكرى لمن كان له قلب وقوله تعالى لهم قلوب يعقلون بها او اذان

يسمعون

يسمعون بها وقالت الحكماء بان محل الكليات النفس الناطقة ومحل الجزئيات المشاعر العشر الظاهرة والباطنة وسيجيء تفصيل ذلك فيما بعد ان شاء الله تعالى قال والارادة الى آخره اقول بعد الفراغ عن العلم شرع في البحث عن الارادة وفي تعريفها اقوال الاول انها اعتقاد النفع في الفعل او ظنه الثاني انه ميل يتبع اعتقاد النفع او ظنه ليس نفسها لانا نجد بعد اعتقاد النفع او ظنه في الفعل ميلا اليه وذلك هو الارادة وهي تغاير الاعتقاد او الظن لما ذكرها عنها الثالث وهو ما قال الاشاعرة انها صفة تخصص احد طرفي المقدور بالوقوع واعترفوا بوجود الميل عند اعتقاد النفع او ظنه لكن انكروا كونه ارادة لان الارادة هي المخصصة لاحد طرفي المقدور بالوقوع اتفاقا والميل ليس كذلك كما سيجيء من بعد واعلم انهم اتفقوا على ان الارادة القديمة كما ان ارادة الباري موجبة للمراد اي يجب وجود المراد عند وجودها وان الارادة الحادثة غير موجبة للمراد خلافا للنظام وابي الهذيل العلاف فانهما قالا بوجوب المراد عند وجود الارادة الحادثة ايضا لكن لا مطلقا بل بشرط ان يكون المراد بالارادة القصد الى الفعل اي الحالة التي نجدها من انفسنا عند ايجاد الفعل وهو ظاهر لوجوب وجود الفعل عند الايجاد والقصد ملازم له اما لو كان المراد بها العزم على الفعل اي الجزم بانه سيقصد لا يكون موجبة لان العزم معدوم على الفعل فلا يوجبه لجواز ان يمنع الفعل عنه مانع اذا عرفت ذلك فنقول انهم اختلفوا في اشتراط الارادة باعتقاد النفع او الميل التابع له فذهب الاشاعرة الى عدم الاشتراط متمسكا بان الهارب من السبع اذا عن له طريقان متساويان في القرب والبعد وغيرهما من المرجحات يختار احدهما لمجرد الارادة من غير داع ورجح من اعتقاد النفع او الميل التابع له يدعوه اليه لعدم اخطار المرجح بالبال في تلك الدهشة ولعدم وقوفه متفكرا طالبا للمرجح حتى يفترسه السبع والعطشان

والجامع لكونك وسعى ان تعلم ان ليس مراد الاصحاب بهذا القائل ان الفعل ليس له مرجح
بل مرادهم ان ليس للفعل غير الارادة التي عرفوها بصفة تخصص داع ومرجح يوجب
الفعل ويدعو اليه خلافا للمعتزلة فانهم قالوا بامتناع ارادة الفعل من غير اشتمال
على الداعي والمرجح متمسكا بان الضرورة حاكمة بامتناع وقوع الفعل من غير
الداعي والمرجح والجواب منع الضرورة والمعارضة بالاصل المذكور مولا وقيل
اشارة الى الفرق بين الارادة والشهوة وهو من وجهين الاول ان الارادة قد تتعلق
بنفسها لجواز ان يكون نفس الارادة مرادة بخلاف الشهوة فان متعلقها انما يكون
غير حاضرة الثاني ان الارادة منفكة عن الشهوة في الواجب الكريم فانه شاء به
يريد ولا يشتهيه قال الشيخ في الجواب اقول وبه التوفيق الحكم الارادة
قد تكره الضد واجتمع عليه بانها لو لم تكن كراهة الضد فاما ان تكون مثلها او ضدها
او مخالفة لها بالضرورة والكل باطل فكذا عدم كونها كراهة الضد اما الاول والثاني فلامكان
اجتماعها واما الثالث فلانها لو كانت مخالفة للكراهة الضد لجاز اجتماعها مع ضدها
لان مخالف الشيء يجوز اجتماعه مع ضده وليس كذلك لان ضد كراهة الضد ارادة
الضد فيلزم ارادة الضد وكراهته هذا خلف والجواب اولا بالنقض انا لا نسلم امكان
اجتماع ارادة الشيء مع كراهة ضده عما سبق بالمحال بينهما لا يجوز ان يكون للارادة
مستلزمة لها وحينئذ لا يجوز اجتماعها مع ضدها لامتناع اجتماع الملزوم مع ضد
اللازم وثانيا بان كراهة الضد انما تكون بعد الشعور بالضد وبمكن ارادة
الشيء مع الذهول عن ضده فضلا عن كراهته فلا تكون للارادة كراهة الضد
لامتناع انفكاك الشيء عن نفسه ومع التنازل هل يستلزم الارادة كراهة الضد
على تقدير الشعور بالضد او لا فقيه خلاف قال الناصح والغزالي بالاستلزام
والظاهر عدم الجواز ان يراد الضدان بارادتين حتما وتبين بترجح احدهما

على الاخرى بسبب زيادة نفع فيها وحينئذ لا يسلم الاستلزام واعلم انها غير التي
لان الصحيح تعلق بالمحال والماضي وهي انما تتعلق بالمقارن والممكن وهو
ظاهر قال الاصحاب بان الذهول ضدها وضد المعتزلة متمسكا بان الذهول
ضد العلم لا الارادة وهو ضعيف لان كونه ضدا للعلم لا ينافي كونه ضدا للارادة لجواز
ان يكون شيء واحد ضدا لامرين مختلفين كالنوم الذي هو ضد للعلم والقدرة المختلفين
قوله وقال الناصح اشارة الى جواب سؤال تقديره ان الارادة تتعلق بفعلها ضرورة
ام لا مثال الناصح وابو عبد الله البصري بانها لم تتعلق بها صح طاعة او
معصية لان الفعل المراد اما ان يكون متعلق الامر او النهي فعلى الاول يمتنع
كونه طاعة وعلى الثاني كونه معصية والمقول كونه امرا وتهديدا لان المقول المراد
اما ان يكون المراد منه فعل المخاطب او ترجيح فعل الاول يمتنع الاول كون القول
امرا وعلى الثاني كونه تهديدا ومنع ذلك بانها ان اراد بها الصيغ صيغ تبوتيه فمنعها
وما قالوا من الصفات اعتبارية وان اراد غيرها فلا نزاع وانما القول ليس تبار
فلا يكون لجملته وجود فكيف يقوم به صيغ تبوتيه والكراهة ضد للارادة لصدق
تعريف الضدين عليهما وهو ظاهر مآل وانتهى الناصح اقول هذا هو
السر وغاية البحث عن القدرة وبها يعرف ان الاول انها صح توزع فيه الارادة قوله
توثر بحرج العلم لعدم ما تبين به المعلوم ودفع الارادة بحرج الافعال الطبيعية
لعدم الارادة فيها الثاني انها هي المبدأ للافعال المحكمة فعلى التعريف الاول النفس
الفلكية قدرة عندهم حال بارادتها كما تحكم فان حركات الافلاك عندهم ارادية كما يجيء
تفصيله وانما تبيه بالعكس فانها قدرة على الثاني لكونها مبدأ للافعال المحكمة من
التقديرية والتنميه وتوليد المثل وغيرها لا للاول لعدم شعورها هذا مع قوله
يفتر فان اي التعريفين في الفلكية والنباتية والحيوانية قدرة على التفسيرين

وهو ظاهر والیه اشار بقوله لا الحوالنیه هذا هو المشهور وفیه بحث قوله ویرد
اشارة الی ما قیل علی تعریف القدرة بانها صفة تؤثر وفق الارادة بدون ان هذا التعریف
غیر جامع لخروج القدرة الحادثة عنه لانها غیر موثرة والدلیل علی عدم ما یوهمه ان تعلق
لو کانت الحادثة موثرة فعند ارادة الله تعالی والعبد نقیضه اما ان یقع کل منهما او لا
یقع شیء او یقع احدهما دون الآخر فعلی الاول والثانی یلزم اجتماع النقیضین وارتفاعهما
وعلی الثالث العجز لا یقال یقع مقدور الله تعالی لان قدرته اقوی ولذلک یقع سایر
دون قدرة العبد لان العموم لا دخل له فی التاثیر فانه مقدور معین وعدم التاثیر فیه
بالضرورة وبهذا الدلیل بعینه ینتفی جمیع اصل القدرة الحادثة فعال لا وجود لها لانها
لو کانت موجودة فعند تعلقها بالشیء وتعلق القدیم بضده اما ان یقع کل من المقدورین
او لا یقع شیء منهما وهذا علو فی الجبر ومکابرة انما للفرق الضروری بین القاعد
بالاختیار والساقط من العلو بالقدرة وعدمها هذا علی تعدیة نفی القدرة
الحادثة اما علی تقدیر نفی اثرها فلا اشکال علیه علی ما وجهتم" ویقول لا یقع بالقدرة
الا الصفة الموثرة فما لا یکون موثرة لا یکون قدرة وح یستلزم نفی الثالث القدرة
الحادثة نفی اصلها فیلزم علیکم الاشکال انما قلنا الثالث اعنی نفی القدرة
الی الحق اقول جوز ابو الحسین البصری فی المعتزلة ان یجتمع قادران
علی مقدور واحد مطلقا اعم من ان یکونا موثرین او یکون احدهما موثرا دون
الآخر والاصح جوازه بقیدین الاول ان لا یکون کل من القادرین موثرین
والا یلزم التمانع کما سمعت والیه اشار بقوله لا فاعلین الثانی ان لا یکونا کاسبین
لان الکسب هو ان یخلق الله تعالی فی العبد فعلا متعلقا بقدرته الحادثة
ولا یجوز تعلق القدرة الحادثة بالفعل الخارج عن محلها لاستحالة تعلق
قدرة زید بالفعل القائم بعمرو ضرورة صحة ان یکون الفعل المتعلق للقدرة

الکاسبة

الکاسبة فانما یحل وح یلزم اجتماع قادرین علی مقدور واحد لاستحالة قیام
الفعل الواحد بمحلین مختلفین فان القائم بهما لا یکون واحدا لان المراد بالوحدة
الشخصیة قوله وقال ابن المعتمر انما نعلم الی آخره اقول الواقع من القدرة وهی ثلثة
الاول قول بشر ابن المعتمر فانه قال بان القدرة لیست بالاستطاعة بنیه انها قادرة عن
الافعال کلها لیس بنیا انها قادرة بصفة اخری زاید علی سلامة البنیة بعد قدرة فمن
قال بها فعلیه البرهان الجواب ان الوجدان کاف فی العلم بان لنا صفة زاید علی
سلامة البنیة نسمیها قدرة فلا احتیاج الی اقامة دلیل الثانی قول الهذیل من
المعتزلة فانه قال بانها نافی الفعل من بعض من الموجودین دون بعض الجواب
ان هذا منقوض بالممنوع عن الفعل فانه قادر عندکم ولا یاتی منه الفعل
لانتفاء المنوع یاتی منه الفعل عند ارتفاع المانع لانا نقول العاجز انما
یاتی منه الفعل عند ارتفاع العجز الثالث قول ابی علی الجبائی فانه قال بان
القدرة هو العلم بصحة التخلص عن الافات فیکون معنی قولنا فلان قادر علی ذلک
انه عالم بصحة عن الافات الجواب ان العلم بصحة التخلص عن الافات یوجد عند
انتفاء التخلص بضد دون القدرة علی الآخر فینفک عنه فنغایرها وهو المطلوب
قال ولا تعلق الی آخره اقول اختلف فی جواز تعلق القدرة الواحدة
بمقدورین بمحلین اختلاف تعلق العلم الواحد بمعلومین فالصحیح قال بعدم الجواز
لان القدرة عند مع الفعل کما سیجیء فلا تعلق بمقدورین بمحلین لان
القدرة المقارنة لاحد المحلین تغایر المقارنة للمحل الآخر ضرورة ولا یخفی
علیک انه اذا لم یجز تعلقها بمقدورین بمحلین لا یجوز تعلقها بالضدین لان المتعلق
باحد المتخالفین اذا کان مغایرا للمتعلق بالمتخالف الآخر یکون المتعلق باحد الضدین
انما مغایرا للمتعلق بالضد الآخر بالطریق الاولی وانما تعلقها بالضدین اذا

كانت مع الفعل يستلزم اجتماع الضدين هذا خلف والمعتزلة قالوا بالجواز قالوا
القدرة الواحدة يجوز تعلقها بجميع المقدورات ليست المعلقة بمقدور
بمقدور آخر لان القدرة عندهم قبل الفعل كما سيجئ من مذهبهم فلا يلزم من التعدد في
مقدوراتها التعدد فيها عندهم خلافا للشيخ واستدلوا عليه بان القدرة القديمة قد كانت
واحدة متعلقة بجميع المقدورات من غير تعدد فيها والا يلزم التغير في الباري كما
سيجئ في علم القديم فكذا القدرة الحادثة الجواب ان هذا تمثيل مع ظهور الفرق
كما قلنا في العلم وقول ابي هاشم متردد حال من القدرة القائم بالقلب متعلق بجميع
متعلقاتها دون القائمة بالاعضاء او بان كل واحد منها متعلق بمتعلقاتها دون
متعلقات الاخرى وبان كل واحد منها متعلق بجميع متعلقاتها جميعا غير ان كلا
لا يؤثر في متعلق للاخرى لعدم الآلة ومن القلبية متعلق بجميع متعلقاتها دون
العضوية هذا في غير المماثلات واما في المتماثلات فجمعوا على جواز تعلق القدرة
الواحدة بها وادعوا الضرورة فيه فقالوا الاصح للقدرة الا التمكن من الطرفين فالقادر
على الشيء يجب ان يكون قادرا على عدمه والا لم يكن قادرا بل مضطرا فعند ذلك يقول
القدرة على طرف من الفعل في وقت عين القدرة عليه في وقت آخر والقدرة على طرف
تغاير القدرة على طرف آخر فتكون القدرة المتعلقة بالامثال واحدة وبعيدها متعددة
وهو المطلوب هكذا قالوا ويجب ان تعلم ان البحث فيه ان القدرة لا بد من ان تكون
التعلق داخلا في حقيقتها او لا بل تكون ضم ذات تعلق فعلي الاول لا تجوز تعلقها
لمقدورين مختلفين لان التعلق باحد المختلفين تغاير التعلق بالمخالف الآخر ضرورة
وعلى الثاني تجوز لان الصفة الواحدة يجوز تعلقها بامور مختلفة من غير ان يكون فيها تعدد
لان الاختلاف في التعلق لا يستلزم الاختلاف في المتعلق كما سمعت سابقا في العلم
تأمل قال الشيخ الآمدي اعلم ان الذاهبين الى ان القدرة

المطارح بحر البحث فانه هو الكاشف للحق الصريح الذي لا مائية الباطل من بين يديه
وهو ان يقال قال الشيخ بعدم بقاء الاعراض كما عرفت وبعدم العدم الزماني لان
العدم الزماني انما يكون بعد بعض الزمان وهو عندهم من الامور الاعتبارية عرفه
بانه تجدد يقدر به متجدد كما تبينت من قبل فلزم من هاتين المقالتين ان قوله بوجودها عليه
ان القدرة التي هي مؤثرة في الفعل والفعل متعلق لها وحاصل بها هي القدرة المقارنة
للفعل الحاصل معها لا القدرة المتقدمة عليه الحاصلة قبله لعدم بقائها عند الفعل
عنده وان القدرة المتعلقة بالفعل مغايرة بالشخص للقدرة المقارنة لم ليس
المغايرة بينهما بمجرد اختلاف الزمان فقط لعدم قوله بالزمان بمعنى قوله القدرة مع الفعل
لا قبله لان القدرة في الفعل هي القدرة المقارنة له الحاصلة معه وهي مغايرة للقدرة السابقة
عليه بالشخص لا بالزمان فقط واستدلاله عليه ان الفعل قبله غير ممكن لان الممكن ما لو فرض
لم يلزم منه محال وفرض الفعل قبله يستلزم حصول الشيء قبل حصوله وهو ناقض
فلا يكون مقدورا قلا يقع به التكليف لامتناع وقوع التكليف بالمحال لا يحال لان
لزوم التكليف بالمحال على تقدير التكليف بالفعل قبله وانما يلزم لو كان المراد التكليف به
مع المحال لكن المراد التكليف بايقاعه في الحال لا ما تردد وتقول لا يتأتى لاحد من ان
يكون نفس الفعل او غير فعلي الاول يلزم التكليف بالمحال ضرورة وعلى الثاني ننقل
الكلام الى ذلك الغير وتقول يجب ان يكون التكليف به عند المباشرة لما قلنا فان قلت
التكليف بايقاعه كما قلت في الاول فنحن نقول ايضا ما قلنا في الاول وهلم جرا ويلزم التسلسل
او الانتهاء الى ما يكون التكليف عند المباشرة فالاول محال والثاني مطلوب هذا هو
المشهور وللاستاد المحقق اعلى الله مدارجه فيه مقالة قال الشيخ من لزوم التناقض
نظر دقيق حاصله ان مولى حصول الفعل قبله محال لا بد من ان يوخذ مشروطة ليكون
معناه ان حصول الفعل قبله محال بشرط انتفائه فيكونه قبله او غير فعلي الاول لا استحالة

مسئلة لكن لا يلزم منه المطلوب لان اللازم منه عادة لك التقدير ان يكون القدرة مع
الفعل الماخوذ بشرط كونه قبله والمراد معيتها مع الفعل مطلقا وعلى الثاني الاسباب
مجموعة تام الاخوذ قبل الفعل نحو اشتاء عدم وتحقق وجود كقيام زيد وقعود
فان قعود تسبيبا القيام بشرط القيام ولا تستحيل عند قطع النظر عن الشرط
لجواز فرض اسباب القيام وحصول القعود بدلها فهم ولا يخفى عليك بعد الاحاطة
بما قلنا اندفاع ما اوردت المعتزلة على الاشاعرة من السوال المشهور بالاشكال
وشنعوا عليهم بان القدرة لو كانت مع الفعل لزم ان لا يصح احد قط لكن التالي
باطل بالضرورة من الدين فكذا المقدم بيان الملازمة انه لا يخلو من ان ياتي بالضد
اولا وعدم العصيان لازم على كل من التقديرين اما على الاول فظاهر واما على الثاني
فلانه ترك غير المكلف به وتركه غير مستلزم للعصيان بالاتفاق وهو ان قال لا يلزم
عدم تكليف قبل الفعل قولهم شرط التكليف القدرة ولا قدرة على الفعل قبل الفعل قلنا
ممنوع فان القدرة المتقدمة قبل الفعل هي القدرة المؤثرة في الفعل المجامع
له لا اصل القدرة التي عرفناها بمعنى توفر دواعي الايجاد كما علمت في التحرير وشرط
التكليف اصل القدرة لا المؤثرة وكذا اندفاع ما قال بعض من الافاضل لئن سلمنا
ما ذهبت اليه بقي اشكال لان الفعل قبل القدرة على القدرة المؤثرة المستجمعة
لشرائط التاثير ممتنع الصدور وعندها واجب الصدور وحينئذ يلزم على مذهب المعتزلة
كون الممتنع مكلفا به وعلى مذهب الاشاعرة كون الواجب مكلفا به وكلاهما
مستلزم فان التكليف بالمحال لكونه على احد المذهبين تكليفا بالمشروط عند عدم
الشرط وعلى الثاني تكليفا بتحصيل الحاصل لان شرط التكليف اصل القدرة
لا المؤثرة المستجمعة لشرائط التاثير كما سمعت غير مرة فلا يلزم على مذهب المعتزلة
التكليف بالمشروط عند عدم الشرط ولا يلزم ايضا على مذهب الاشاعرة تحصيل

لان

لان معنى تاثير القدرة في المقدور حال الحصول ان دوامه بدوامها فلا اشكال وفي هذا السوال
والجواب اشارة الى الكتاب بقوله قالوا مهما يجب الفعل قلنا بها قالوا والمقدور الخ
اقول احتج المعتزلة بانه ان المقدور تابع للعلم او للارادة قال بعضهم بانه تابع للارادة
لانه تابع للقدرة اتفاقا والقدرة صفة توثر وفق الارادة قالوا الارادة جزء احد القدرة
وجزء منهوم منها فيكون المقدور تابعا لها لان تابع الكل وان تابع للجزء وايضا بالضرورة
وقال اخرون بانه تابع للعلم واستدلوا بالملكات قال صاحبها يصدر عنه هي من غير رويه
وفكر كالعواد فانه يراعي في النغمات اللطيفة الصادرة عنها دقائق لولا حفظها
لفاته كثير منها قال وقد يصدر الى آخره اقول احتلف في ان النوم ضد للقدرة
اولا على اربعة مذاهب الاول وهو ما قال كثيرون منا والمعتزلة انه ضد حافان انام انما
يصدر عنه الافعال المتقنة على سبيل الندرة والتعلم تدل عليه التجربة وليس هذا
الا بواسطة الضديه من النوم والقدرة فانه لو لم يكن ضدا لها لصدر عن انام الافعال
المتقنة كثيرة صدورها عن اليقظان الثاني وهو ما قال بعض منا والمعتزلة انه ان لا ضدية
بينهما فانام قادر وقت الصدور لعدم العلم لا لعدم القدرة فالنام الصادر عنه الافعال المتقنة
انما يكون قادرا غير عالم الثالث وهو ما قال به الاستاد ان انام الصادر عنه الافعال
المتقنة ليس بقادر ولا عالم الرابع وهو ما قال به القاضي توقف قال في الرد بالاول
اما قوله في الرد بالنوم مذهب الاول وهو ما قال به المتكلمون انه خيال باطل
اما عند المعتزلة فلانهم اشترطوا في الايجاد القرب والرويه والبنية المخصوصة و
توسط الهواء من الوالي والمريء وكل ذلك في النام منتف واما عند الاصحاب مع عدم
قولهم بهذه الشرائط فلان النوم عندهم ضد الادراك كما عرفت فلا يكون للنام ادراك وعند
وايضا قالوا الادراك في النوم محال للعادة جرت العادة بان لا يكون عند النوم ادراك
الثاني وهو ما قال الاستاد ان الرويا ادراك حق لا فساد فيه ليس السماع والايجاد

في النوم الاكل والسماع والابصار في اليقظة ليس التشكيك فيه الا سفسطي ومعنى ان
تعلم ان الاستاد مع القول بحقيقة الرؤيا قايل بالضد به لكنه يقول النوم قايم بجزء
من اجزاء غير ما يقوم به القدرة وعند ذلك لا تمنع اجتماعهما لاختلاف المحل الثالث وهو
ما قاله الحكماء ان المدرك في النوم يوجد في الحس المشترك ويرد عليه بطريقين الاول
ان النفس الانسانية عند النوم بواسطة التوجه الى عالم الغيب والانصراف عن الحسيات
يرتسم فيها الصور المرتسمة في العقل الفعال فان صور الكاينات بجميعها مرتسمة فيه عند
وتفيض منها على الحس المشترك بالطريق التي بينها فالخيال لما في جبلته من سرعة التصرف
في الصور الواردة على النفس يتصرف فيه ويلبسها لباس الصور اللازمة له قريبا او بعيدا
وهذا هو الذي يحتاج الى التعبير فيأخذ المعبر ويرجع فيتقرى من صور الاشياء حتى
يصل الى الصور المطلوبة وما لا يتصرف فيه الخيال كالصور الواردة على نفوس الانبياء
والاولياء فان الخيال بواسطة قوى تلك النفوس لا يتصرف فيها لا تحتاج الى التعبير بل تقع
بعينها الثاني ان يرجع الحس المشترك صورا خياليه اما للكثرة الالف والانس بطبايعها
ولذلك من حلم فكر في شيء يراه في منامه كالعاشق والمعشوق خلا او بواسطة ثوران
خلط من الاخلاط فان الدموي يرى في نومه الاشياء الحمر والصفراوي النيران
والاشعة والسوداوي الخيال والادخنة والبلغمي المياه والالوان البيض وكذلك من
هذين القسمين عبد معبد ولا محتاج اليه بل من قبيل اضغاث احلام قال والقادر
الى احد اقول للمعتزلة فلنه فروع الاول انهم اختلفوا فيمن يتمكن من حمل مايه من
ولا يتمكن من حمل الاخرى ملتصقة بها على اقوال الاول انه يكون عاجزا عن حملهما والثاني
انه لا يوصف بالعجز والقدرة والثالث انه قادر على حمل احديهما لا على التعيين وهذه
للاقوال تنافي ما قالوا به من اصل وهو ان القدرة قوة واحدة متعلقة بجميع متعلقاتها
كما سبق ساقطا من مذهبهم يقال لهم اني ان القادر على حمل مايه من حالة الانفراد

غير

غير القادر على حملها عند التصاق مايه اخرى بها اذ لو كانت قدرته قوة واحدة متعلقة
بجميع متعلقاتها لكانت معينة من المايتين المقدورتين له حال الانفراد متعلقة للقدرة
ضرورة وعند التصاقه بالعجز عن حملها او بالقدرة عن حمل مايه لا على التعيين وعند عدم
التصاقه لشيء من القدرة والعجز لا يكون كذلك فيكون لازما للاقوال الثلثة عدم القدرة على
احديهما على التعيين ولازم الاصل عدمها فيكون الاقوال منافية للاصل لاستلزام نفي
اللوازم نفي الملزومات الثاني انهم اختلفوا في تخصيص قادرين على حمل مايه من
اذا اجتمعا عليه فمنهم من قال بان حملها واقع بكل واحد واحد من القادرين وهو غير
مستقيم لامتناع توارد القادرين على مقدور واحد والا يلزم التمانع كما علمت اجابوا
عن ذلك اولا بالالتزام ومنع التمانع بعين السابق والجواب الجواب وثانيا بانا لا نسلم الاجتماع
لم لا يجوز ان يكون واحد من القادرين حاملا لبعض من المايه والآخر لآخر وحينئذ يلزم
الاجتماع ضرورة وهو محكم لان نسبة الاجزاء الى كل من القادرين على السواء فالحكم باسناد
حمل البعض الى واحد منهما دون الآخر يكون تحكما الثالث انهم قالوا بان القدرة
الواحدة يمكن ان تولد حركات مختلفة الى جهات مختلفة اذا كانت المحال متفرقة كتحريك
الاجزاء المتعددة الى جهات مختلفة بوجه واحد ولا يمكن اذا كانت المحال مجتمعة
كتحريك الحريطة التي فيها الاجزاء المتعددة الى جهات مختلفة فان القدرة الواحدة
الصورة انما يكون متعددة ما يكل واحد واحد منها بكل واحد واحد من
الاجزاء المتلاصقة لان القدرة على كل جزء لو كانت غير القدرة على الآخر
يلزم التحركات الغير المتناهية بقدرة واحدة هذا ما هو المنقول عنهم وفيه ما فيه
قوله فيجتمع جواب بشرط محذوف تقديره ان لم يكن المحال متفرقة فيجتمع على عشر اجزاء
متلاصقة عشر قدر قال والجبائي الى احد اقول قال الجبائي اجتمع
الاجزاء على الحركة مانع من الحركة كالمقيد فانه يمنع حركة المقيد بواسطة جمع اجزاء

عدمها

وهو ملكا بعيد وعنها الافعال من غير رويه وفكر كالكاتب فانه يكتب من غير ان
يروى في حرف حرف وصاحب القانون فانه يضرب به من غير ان يفكر في نغمة
نغمة وهو نعايو القدرة لان صدور الفعل عنها ان يكون مع رويه سيما ان
جعلنا نسبة القدرة الى الطرفين على السواء فان المعايو ح يكون اظهر فان من
الظاهر عدم مساواة الحالق الى الطرفين والشيخ مانع من ان يكون نسبتها الى
الطرفين على السواء كما علمت من مذهبه فالامام لما اراد توجيه مذهبه قال
القدرة تطلق على معنيين احدهما القوة الموثرة المجمع لجميع شرايط
التاثير والمانعة عنها القوة التي هي مبداء التغير من غير من حيث هو غير كما سمعت
فلعل مراد الشيخ بالقدرة التي مع الفعل القدرة بالمعنى الاول فانها معاندة للفعل
وموثرة فيه وبالقدرة التي قبله القدرة بالمعنى الثاني وفيه نظر لان الشيخ غير قائل
بالتاثير بالتاثير والتاثر فلا يكون هذا مناسبا لمذهبه وفي النظر نظر تامل قوله والممنوع
عن الفعل اشارة الى ما عند الشيخ من ان الممنوع عن الشيء غير قادر عليه لان
الشيء الممنوع عنه معدوم وتعلق القدرة بالامر المعدوم خيال محض غير معقول
المعنى وانما العجز عند الشيخ ضد للقدرة والعجز عند ضد وجودي انما يتعلق
بالموجود فيكون القدرة كذلك لان متعلق الضدين واحد وح يكون الزمن
عاجزا عن القعود لا عن القيام لان قعود موجود فيصلح ان يكون متعلقا
للعجز بخلاف قيامه بخلاف ابي هاشم فانه قال بان من العجز والقدرة تعالت
العدم والملكة لا يمانك الضدية وعند ذلك يجوز تعلق العجز بالمعدوم لانه عدم
القدرة عند فلا يكون ضدا وجوديا انما تعلق بالموجود كما قال به الشيخ فقيل
عليه انا ندرك بالضرورة الفرق بين الزمن والممنوع وليس الفرق بينهما
الا بواسطة ان نه الزمن كيفيه وجوديه بسببها صار عاجزا بخلاف الممنوع

وبحب ان تعلم ان هذا متفرع على القول بكون الممتنع مقدورا به ومنع كون القادر
على حال ما يه من قادرا على حال اخرى اما على الاول فلان الممتنع لو لم يكن مقدورا
لم يكن حركة المقيد مقدورة له لان يكون مقدورة ويكون القيد مانعا عنها واما
على الثاني فظاهر قال والاعتماد الى آخره اقول اختلف في الاعتماد
الذي هو موجب الحركة يمنة ويسرة هل يجوز ان يصير مبدا التصعيد بعينه اولا
قال بعض بالجواز اي يجوز ان يكون مبدا الحركة الى اليمين واليسار بعينه مبدا
التصعيد ومنع البهشمية قالوا لا يجوز ان يكون كذلك لانا نشاهد الفرق
بين الدحرجة والرفع فان الشخص ربما يمكنه الدحرجة دون الرفع فعلم
ان مبدا الحركة يمنة ويسرة التي هي الدحرجة بالحقيقة غير مبدا التصعيد الذي
هو الرفع نعم مبدا التصعيد هي القوة التي كانت مبدا الحركة لكن لا بعينها بل
مع زيادة ونيه تحكم فللسايل ان يمنع ويقول لم لا يجوز ان يكون مبدا التصعيد
قوة اخرى غير مبدا الحركة يمنة ويسرة لا بعينها مع زيادة واليه اشار بقوله
وا وجبوا زيادة حركة واحدة تحكما قوله وهي تعايو المزاج اشارة الى الفرق
بين القدرة والمزاج وهو وجهان الاول ان المزاج واثاره من الكيفيات
المحسوسة بخلاف القدرة الثاني ان المزاج قد يمانع القدرة كما عند التغلب
ويجب ان تعلم ان القوة تطلق اولا على القدرة والمراد جنسها اي مبدا التغير
من حيث هو عين هذا القيد ليدخل فيه الطبيب المعالج لنفسه فانه موثر
من حيث انه طبيب ومتاثر من حيث انه منفعل عن الدواء الملائم له وعلى
الامكان المقابل للفعل ايضا لانه هو السبب للقدرة على الفعل والقوة عليه
فيكون مجازا من باب اطلاق السبب على المسبب وفي العرف يطلق على القدرة
على الافعال الشاقة وعلى عدم الانفعال ايضا واعلم ان من جملة الكيفيات الحق

وهو ضعيف لان لابي هاشم ان يقول لم لا يجوز ان يكون عايدا الى عدم القدرة
في الزمن والقدرة في الممنوع لان الممنوع عن الشئ غير قادر عليه عند الشيخ
اما عند ابي هاشم فلا وللشيخ قول آخر يخالف هذا القول وهو ان العجز يتعلق
بالمعدوم وماخذه ان القول بان العجز ضد وجودي انما يعقل في موجود ليتاتى
عدم عجز الزمن عن القيام كما سمعت وعجز عنه مجمع عليه فيجب القول بجواز تعلقه
بالمعدوم حينيا ليلا يلزم خرق الاجماع قال والمجيب الى ضعف اقول هذا
هو الشروع في تفسير كيفيات نفسانية قوسه مما مر وهي اربعة الاولى المحبة
وهي الارادة فمعنى محبة الله تع للعباد ارادته لاكرامهم ومحبة العباد لله
ارادتهم لطاعته الثانية الرضا وهو ترك الاعتراض عندنا وعند المعتزلة
الارادة الثالثة العزم وهو جزم الارادة بعد التردد فيكون هو نوعا من
الارادة اذ هو الارادة الجازمة ولا يكون جزم الارادة من غير سبق تردد
من قبيل العزم بخلاف ما عرفه فجزم الارادة فقط من غير بعد التردد لاصطلاحات
لا مشاحة فيها الرابعة التوكل وفيه اربعة اقوال الاول انه عدم فعل المقدور
والثاني انه عدم على سبيل القصد لانه لو كان عبارة عن مجرد عدم فعل المقدور
لما كان متعلقا للذم والثالث انه من افعال القلوب والرابع انه فعل الضد
لا عدم فعل المقدور لانه لو كان عدميا لم يصح ان يكون اثرا قال والذة
الى آخره اقول من جملة الكيفيات النفسانية اللذة والالم وهما بديهيا التصور
فلا يعرفان ولا احتاج في بيان بداهتهما الى ما قاله الامام ان كل عاقل وكل حساس
يدرك هذين الامرين من نفسه وبميز كل واحد منهما عن الآخر وعما عداه ضرورة
وقيل عليه ان اردت بقولك يدرك هذين الامرين من نفسه ضرورة ادراك ماهيتهما
ممنوع وان اردت حصولها فمسلم لكن لا يلزم من بداهتها لان حصول الشئ غير

غير تصور ماهيته كما قيل فيما قيل قال ثم بداهة العلم وقد مر صدر الكتاب
وذلك تركه الاستاد المحقق في الكتاب والمواقف ايضا واقتصر على مجرد البداهة
وقوله افاضل المتاخرين على الامام والعجب انه زعم ان تصورها بديهي والتمييز
بين كل واحد منهما وبين ما عداها ايضا بديهي ثم ناقش في هذا المقام ويقول
انا لا نعلم ان اللذة هل هي نفس الادراك الملايم او غير وارد لان المراد
بما عداها الذي يكون غير ادراك الملايم والدال على هذا التخصيص قوله في الملخص
بعد عد المقامات بلا فصل الثاني في ان اللذة هل هي نفس الادراك او لا وعرفها
بعض بانها ادراك الملايم من حيث هو ملايم وادراك المنافر من حيث هو منافر
والمراد بالملايم كمال الشئ المختص به كتكميل الدابة بالخلاوة والباصرة بالنظر الى الماء
المحبوب والتقييد بالحيثيتين في تعريفها منبه على ان اللذة ليست ادراك ذات
الملايم من حيث انه ذات وكذا الالم بل من حيث انه ملايم ولاجل ذلك نافى بعض المرضى
من الخلاوة ولان الشئ قد يكون ملايما من وجه دون كالدواء المرة فانها ملايمة
ملايمة للنجاة عن المرض وغير ملايمة للمذاقة وهو غير ثابت لان للسايل ان يقول
تعلم اللذة والالم ادراك الملايم والمنافر اما مجرد الاصطلاح او بطريق الاعتراف
على الاول لا مشاحة في الاصطلاح وعلى الثاني نمنع غاية ما في الباب انا نجد عند
ادراك الامور الملايمة والمنافرة حالتين خاصتين هما اللذة والالم اما انهما عين ادراك
الملايم والمنافر فغير معلوم وقال الطيبي الواقي بان اللذة ليس معناها الادفع
الالم كالاكل والجماع لدفع الم الجوع ودفع غمه او عين المنى ورد عليه بوجهين
الاول ما سمعت من تعريفها بادراك الملايم فاحدس الثاني ان محال لو كانت اللذة
دفع الالم لما وجدت دونه لكنا نجدها دونه كما عند النظر الى الوجه المليح او
العثور على كنز بغتة فان شاركا في الصورتين ليس الوجه المليح والكنز بمحظورين

بالبال ولا اليها شوق حتى يكون اللام الخاصة بالنظر اليه والعشور عليه عين دفع
الم الشوق اليها وفيه بحث للشوق الى الكلى نه الصور تين قول واللام سبب تفرق
الاتصال انسان الى دوماقا الحكم ان اللام سبب تفرق الاتصال وهو من وجه
الاول لو كان تفرق الاتصال سببا لما تخلف عنه لامتناع تخلف المعلول عن العلة
الله لكنه تخلف كما فى القطع بقاطع حاد فان اللام انما يحس عند بعد زمانى الثانى
ان الغذاء انما يصير جزءا من المغتذى بالفعل بان يعرض الاتصال جوهر المغتذى
ويتحلل من اجزائها ليصير شبيها بها والاغتذاء حاصل لجميع الاعضاء فالتفرق
حاصل نه اكثر الاوقات للكثرة الاعضاء مع انا لا نجد اللام ملا يكون التفرق
سببا له وهو المطلوب الثالث ان التفرق عدمى لانه عدم الاتصال عما من
شانه ان يكون متصلا واللام وجودى فلا يكون معللا بالتفرق العدمى وقال
ابن سينا سبب اللام ليس مجرد تفرق الاتصال بل هو مع سوء المزاج المختلف
فانا نجد من اللام عند لسع العقرب مالا نجده عند غرز الابرة وهو لسوء
المزاج المختلف الذى هو يحدث عند اللسع لا عند الغرز ورد بانه دلك بمنالين
الاول ان حران المدقوق اكثر من حران المغبوب مع ان المغبوب يجرى
الالتهاب واللام مالا نجده المدقوق وهو للاتفاق من حران المدقوق وكيفيته
البدنية وللاختلاف من حران المغبوب وكيفيته النفسانية الثانى ان الداخل
فى الحمام يستحر هواه عند الدخول وبعد المكث لا يحس فيه من كيفية بدنه
وكيفية الحمام عند الدخول والواقع بعد المكث وعليه بان اللام انما تكون
بعد التاثر وعند المواقع لا تاثير ولا تاثر ولذلك لا تاثر الشئ عن الشبيه
به بخلاف تاثر الحمام فيه ولذلك تاثر الشئ من الضد والله اشار فى الكتاب بقوله
اذ شرط المنافع بعايرة الكيفيتين اى كيفية المنافع والمتنافع قال

والصحة الى من اقول هذا هو الشروع فى البحث عن الصحة والمرض فالصحة
حال او ملكة يصدر بها الافعال عن موضوعاتها سليمة بالحال والملكة قد عرفتها سابقا
وفى التعريف اكتفاء مطولة لانا سبب الكتاب فتركناها ومن اياد الاطلاع عليها
عليه بمطالعة شروح الكتاب الكليات للمولى الاعظم حلانا قطب الدين
الشيرازى تغمد الله برضوانه فانه استقصى الكلام فيه والمرض بخلافه فعند من
قال بالعدم والملكة منهما عرف المرض بانه عدم الصحة عما من شانه ان يكون صحيحا
ومن قال بالتضاد عرفه بانه ملكة او حال يصدر بها الافعال عن موضوعاتها غير
سليمة واختلف فى الواسطة بينهما فقال ابو على بعدم الواسطة وجالينوس بها
متمسكا بالبداهة ومن يكون بعض اعضائه سليمة دون بعض او يكون صحيحا
فى وقت دون وقت والحق ان هذا الاختلاف مبناه اعتبار وشروط التقابل
من الصحة والمرض من اتحاد الموضوع والزمان وابهة وعدم اعتبارها فمن
اعتبرها قال بعدم الواسطة ومن لم يعتبرها قال بها والله اشار فى الكتاب بقوله
وقد الواسطة الا ان يهمل شروط التقابل ولا يخفى عليك ان تحقق الواسطة بين كل
ضدين انما يكون بعد اهمال شرائط التقابل وعند اعتبارها لا يكون من المتقابلين
واسطة اصلا ويمكن ايضا ان يقال هذا نزاع لفظى مبنى على تعريف الصحة
والمرض فان عنينا بالمرض كون الحى بحيث تفعل جميع افعاله فى جميع الاوقات
وبالصحة كونه بحيث يسلم جميع افعاله فى جميع الاوقات فمحصل الواسطة كما فى
الصور التى اوردها جالينوس وان عنينا به كون الموضوع الواحد بالنسبة
الى الفعل الواحد فى وقت واحد بحيث لا يكون سليما ولم يكن هو واسطة بحصول نقيضها
من النفى والاثبات وهو قريب بالاول قال الثالث الحق ان الاول
النوع الثالث من انواع الكيف الكيفية المختصة بالكيات وهى على قسمين

الاول ان يكون عارضا للكم وحده لا مع الغير اعم من ان يكون الكم متصلا كالتسليث والزمع المختصين بالمتاديو العارضين لها مع قطع النظر عن الغير الثاني ان يكون عارضا له مع الغير كالتخالق التي هي الشكل من حيث له معروض اللون والشكل مختص بالكميات عارض لها لكن لا وحده بل مع الغير وهو اللون الذي ليس من الكميات (الكيفيات المختصة بالكميات بل من الكيفيات المحسوسة واعلم انهم اختلفوا في الزاوية فمال بعضهم لقبولها القسمة والصغر والكبر بانها الكم وآخرون بانها ليست كذلك لان الكم يؤيد بالتضعيف وهي بسيط فلا يكون كما قولا وقبولها القسمة بالعرض جواب سوال فكان السائل يقول قبول القسمة والصغر والكبر من خواص الكم لما تقرر سابقا والزاوية قابلة لها فتكون كما فاجاب بان الامر انها قابلة لها بالذات لم لا يجوز ان يكون قبولها بالعرض اي بواسطة حلولها في الكم الذي هو السطح قال الحكماء الى هنا اقول قال الحكماء ان الخط المستقيم المستدير الذي لا يكون جميع النقط المفروضة فيه متساوية بل يكون بعضها ارفع وبعضها اخفض اذا اثبت احد طرفيه وادير حتى عاد الى وضعه الاول حصلت الدائرة وهي شكل يحيط به خط مستدير واحد يسمى محيطا كل الخطوط المستقيمة الخارجة منها الى المحيط متساوية ثم اذا اثبت نصف قطر الدائرة وادير حتى عاد الى الوضع الاول حصلت الكرة وهي جسم يحيط به سطح مستدير واحد داخلي نقطة كل الخطوط المستقيمة الخارجة منها الى المحيط متساوية واذا اثبت احد ضلعي المربع وادير حتى عاد الى وضعه الاول حصلت الاسطوانة وهي شكل يحيط به دائرتان متطرفتان قاعدتاه واذا اثبت الضلع المحيط بالقائمة من المثلث وادير حتى عاد الى وضعه الاول حصل المخروط وهو جسم احد طرفيه دائرة والآخر نقطة هذا ما قال الحكماء

في اثبات الدائرة والكرة والاسطوانة والمخروط والكلام امور وهمية ليس وجودها في الخارج معلوما لامجال للمناقشة فيها فان لكل متوهم ان يتوهم ما شاء قال الرابع الى احد عشر اقول النوع الرابع من انواع الكيف الكيفية الاستعدادية وهي ان كانت نحو اللاقبول كالصلابة سميت قوة وان كانت نحو القبول كاللين سميت لاقوة وضعفا وليس في الفعل منها لان الصلابة عدم اللين المقوم الذي هو امر وجودي عدمة متلازمان معلولان لعلة واحدة مثلا انما يحصل بعلم وصلابة لبيابا تر بسرعة وبالعكس وشي منها ليس من هذا الجنس قال ثم الشب الى احد عشر اقول بعد الفراغ عن الكيف شرع في البحث عن النسب والاضافات وقدم الكلام في تعريفها اما وجودها فمختلف فيه قال المتكلمون بانها امور اعتبارية لا تحصل لها في الخارج مستند لا بوجهين الاول انها لو كانت موجودة في الخارج لكانت لعرضيتها حالة في محل وكونها حالة في محل من الاضافات انها فتنقل الكلام اليه ويلزم التسلسل قالنهم ضرار وقال بوجودها فالتزم فالتزم واثبت اعراضا غير متناهية والجواب عن الاستدلال ظاهر فلو قال ضرار بوجودها والجواب عن الاستدلال لما ماشه ضرار والدليل قد ينتقض بالاين الموجود عندهم كما سنعلم بعيد هذا مع جريان الدليل فيه الثاني انها لو كانت موجودة لتزم قيام الحوادث بالبارئ لكن التالي باطل كما سنعلم فالمقدم مثلها بيان الملازمة ان للبارئ مع الحوادث اضافات بالعدم والملكة والجزء والمعية والبعدية فلو كانت الاضافات موجودة يلزم قيام تلك الاضافات بالبارئ وهي حادثة ضرورة وهو الملازمة الجواب ان اللازم من هذا ان لا تكون جميع الاضافات موجودة لا ان تكون لاضافة ما وجود واليه اشار بقوله وبعد سلب الكل لا سلب الكل ونحن نقول به فان الاين من الاضافات وهي غير موجود عندنا هذا في غير

الاين اما الاين فقد اثبته المتكلمون وقالوا بوجوده وسموه بالكون قولا وقوم
انكروه الى قال المتاخرون ان حصول الجوهر في الحيز معلل بصفة قايمة به وسموا
الحصول المعلول بالكاينية والصفة التي هي علة بالكون فرد عليهم الامام بان
معنى قيام الشيء بالشيء التبعية في التحيز فيكون تحيز تلك الصفة بالتحيز
الجوهر وحصوله فيه فلو كان علة للتحيز يلزم الدور الجواب من وجهين
فالاول ما سبق فاصل والثاني ان الشيء يجوز ان يكون معلولا بالصفة علة بالذات
كالعلم المعلل بالمعلول فلم لا يجوز ان يكون تحيز الصفة معللا بتحيز الجوهر وتحيز
الجوهر بذاتها ولا دور قوله وحصول الجوهر انما ان الى انواع الكون فصل
اربعة لان الجوهر اما ان يعتبر بالنسبة الى آخر اولا فان كان الثاني فان كان الجوهر
مسبوقا بحصوله في حلك الحيز فسكون وان كان مسبوقا بحصوله في حيز آخر فحركة
فالسكون حصول ثان في حيز اول والحركة حصول اول في حيز ثان قيل عليه يلزم
من ذلك ان لا يكون الجسم في اول الحدوث متحركا ولا ساكنا لانكم اعتبرتم في
التقسيم في كل من الحركة والسكون المسبوقية بكون آخر معه غير مشعور في
عند اول الحدوث والجواب بقوله فحال الحدوث يعد مان وقال ابو هاشم بان حصول
الجسم في اول الحدوث سكون فلم تعتبر فيه المسبوقية بكون آخر قوله والحركة انتقال
الى ما قالت المعتزلة ان الحركة عبارة عن مجموع سكنات قيل عليه بان الحركة ثبوتية
السكون فكيف يكون متضمنا به ومتركبا منه اجيب بان المنافاة بين الحركة في
الحيز والسكون فيه اما الحركة الى الحيز والسكون فيه فليس بينهما منافاة
لان الحركة الى الحيز ليست بمعناها الى الكون فيه والكون فيه مما لك للكون الثاني
والكون الثاني سكون آنا ما فكذا هنا لان حكم الامثال واحد فلا يلزم من تركب الحركة
عن السكنات اجتماع المتنافيين هذا مع قوله والسكون في المكان الثاني

الحركة

الحركة هنا لا اليه والحق ان هذا نزاع لفظي مبني على تعريف السكون فان عرفناه
بعدم الحركة يمتنع تقوم الحركة به وان عرفناه بغير ممكن ان يكون كما سمعت وان كان
الاول فان كان الجوهر ان بحسب ممكن ان يحل بهما حال فهو للافتراق والا فهو
الاجتماع وانما قلنا امكان التحلل دون وقوع التحلل لجواز ان يكون بهما
خلا عند المتكلمين قال ودوجوده الى اخر اقول وجود الكون ضروري
لانه هو الحصول في الحيز وهو كذلك فيكون انواعه ايضا موجودة لان انواع الجنس
الموجود يجب ان تكون موجودة قوله والمميزات اعتبارية انما ذهب اليه الى التحقيق
وهي ان انواع الكون اعتبارات عقلية ليس في الخارج منها الا الكون الذي
هو الحصول في الحيز معرى عن السبق وعدم السبق وامكان التحلل وعدمه
وتوضيحه ان الجوهر الفرد الذي لا يحلق مع آخر غير متصف بالاجتماع والافتراق
وبعد خلق آخر معه يتصف بهما من غير تغير في كونه وحصوله في الحيز فالكون
شخص واحد يعرض له الاجتماع والافتراق والحركة والسكون بحسب الاعتبارات
المختلفة الخ هي فصول مميزة لهذه الانواع وقد علمتها فافهم فان هذا من اللطائف
المختصة بالاستاد المحقق اعلى الله مقامه قال والهم الى اخر اقول
اعلم انهم اختلفوا في تلك صور الاولى في الجزء الوسطاني بعد بين ان الجسم
المركب من الجواهر الفرد كما قال به المتكلمون اذا تحرك فالاجزاء الظاهر
متحركة اتفاقا واما الاجزاء المتوسطة فقد اختلفوا فيها فقال بعضهم بانها
متحركة اولا بان سكونها اذا تحركت الاجزاء الظاهر موجب لانفكاك اجزاء
المتحرك بعضها عن بعض حال الحركة وهو ضروري البطلان وقال بانها في
حيز الكل والكل في حيز فان كذلك والكل خارج عن حيزه عند الحركة فيكون
مع انه خارجة متحركة ومنهم من قال بالسكون بان حيز الاوساط

في الجواهر المحيطة بها فلا يكون الاوساط متحركة لعدم خروجها عن الجواهر
المحيطة بها الثانية ساكن السفينة المتحركة فقال بعضهم بان ساكنها ساكن لعدم
خروجه عن مكانه الذي هو البعد وآخر بانه متحرك لخروجه عن مكانه الذي هو
السطح والحق ان كلا من الفريقين لفظي مبني على تفسير الحيز فان فسرناه بالبعد
يلزم عدم الحركة في كل من الصورتين وان لم نفسره به بل بالسطح يلزم الحركة
في كل منهما وهو ظاهر المسالة الجسم المستقر الذي يتحرك عليه متحرك فقال بعضهم
بانه متحرك لتغير المحاذات وآخر بانه ساكن لعدم خروجه عن مكانه والحق ايضا
بان هذا ايضا نزاع لفظي مبني على تفسير الحركة فان عرفناها بمجرد التغير و
التبدل في المحاذات يكون الجسم المستقر الذي يتحاذ عليه متحرك كما للتغير
في المحاذات وان عرفناها بالحصول في حيز بعد ان كان في الحيز يكون الجسم
المستقر المذكور ساكنا لعدم صدق ذلك عليه الزم القائلون بالسكون القائلين
القائلين بالحركة بان الجسم المستقر المذكور لو كان متحركا يلزم حركته الى جهتين
مختلفتين في حال واحد عند تحرك المتحركين عليه الى جهتين مختلفتين هذا
خلف فاجاب القائلون بالحركة بانا لا نلزم استحالة ذلك لم لا يجوز ان يكون استحالة
مختصة بصورة يزول الجسم المتحرك عن مكانه وههنا ليس كذلك والى هذا الالزام
اشار بقوله فيتحركان الى جهتين فتشنع القائلون بالسكون على القائلين بالحركة
وانكروا عليهم لتجويزهم حركة الجسم الواحد في حال واحد الى جهتين مختلفتين
وهو عندهم موجب لانه نزاع في الاصطلاح ولا مشاحة فيه قال والمخوف
الى احد امرين الاول انكر بعض من ظاهريه المتكلمين ان يكون جوهر فرد
متوسطا بين جواهر ستة ومحفوفا بها نظرا الى ان لازم التجزية الممكن فيه
لكونه جوهرا فردا فرد عليهم المحققون منهم بان القول بامثال هذا

والانكار للمحسوس ومنع من تالف الاجسام وعدمها هو قال امام الحرمين الواحد
المحفوف بالستة قد انكر قوم وهو مكابرة هكذا سمعت من الاستاد المحقق
ويشهد لما هو المحسوس في الطبيعيات في البحث عن تركب الجسم من الجواهر
الفردة ان شاء الله تعالى قوله قال الشيخ والمعتزلة اشارة الى ما قال الاصحاب
والمعتزلة في المجاورة والتالف بعد الاتفاق على ان مجاورة الجواهر الفردة قال الشيخ والمعتزلة بان المجاورة اي الاجتماع غير الكون
اي الحصول في الحيز لان الكون متحقق حال الانفراد دون المجاورة فلا يكون
عينها وهما غير المماسة والتالف لان التالف والمماسة ما بان للكون والمجاورة
فان التالف والتماس انما يكونان بعد الحصول في الحيز والاجتماع ضروري والتابع
غير المتبوع قال فالشيخ الى الاول اقرب لما جوز الشيخ كون الجوهر
الفرد الواحد محفوفا بالستة قال بان الجوهر الفرد اذا كان محفوفا بالستة
حصل له ماسة ما لنهايات لتحيزه من كل جزء من ومجاورة واحدة قائمة بالمجموع من حيث
هو المجموع فلم يعتبر المجاورة من كل جزء بل قد النظر عما الى المجاورة الحاصلة
للمجموع القائمة به من حيث هو المجموع ولا يجب علينا اقامة الدليل على الفرق
لان المقصود نقل ما قال الشيخ لا تحقيقه وبيان حقيقته خلافا للمعتزلة فان
التالف عندهم عند كون الجوهر الفرد محفوفا بالستة واحدا لا يعود فيه لانهم
ذهبوا الى ان المجاورة من كل وطب ويابس تولد تالفا واحدا فانها يلزم
عليهم من ذلك القول بقيام تالف واحد بجزئين واكثر منه والا يلزم التحكم وحق
يجب ان يكون واحدا بالضرورة في الصور المذكورة فيكون التالف فيها متعددا
عند اي الشيخ واحدا عند اي المعتزلة وقال قليب منهم بان التالف مشروط بالمجاورة
فلا يحصل حدوثها لامساع المشروط عند امتناع شرطه وقال الاكثرون بخلافه تمسكا

بانه لو كان مشروطا بها لما كان ممكن التحصل بدونها كما قلنا لكنه ممكن التحقق بدونها
لان الجسم المالف من الجواهر الفرد يجوز ان يكون من اجزاء لا يتجزأ حالا فجوان عند
المتكلمين فعند الحكماء من الاجزاء يتحصل المالف بدون الاجتماع فلا يكون عينه
وهو المطلوب قوله وقيل ستة اشارة الى ما ذهب به المتكلمين وهو ان الصور
الممكنة لا يجوز ان يكون المالف فيها واحدا بل يجب ان يكون ستة لانا لو فرضنا جزا
مبانيا لآخر مطلق المالف منهما مع تاء التانيث ما يلزم الخمسة فيكون ما يلزم
مع الخمسة مغايرا لما يلزم الاحدى فرضناه مبانيا لان الباقي غير الباقي فتحقق
ستة مالفات بالضرورة ولا يجوز ان يكون المالف فيها سبعة لان الاجزاء سبعة
انيا فلو كان المالف سبعة انيا يلزم انفراد كل جزء بالتالف قايم به وهو مستحيل
لان المالف من الاضافات انما يتحصل من شيئين وقال الاستاد بان المماسة نفس
ليس بينهما تغاير ووجه يلزم العدد قطعا اى المغاير بالضرورة من المباينة والمماسة
لان المباينة اى الافتراق ضد المجاورة اى الاجتماع والمجاورة نفس المماسة
كما قال به الاستاد فتكون المباينة ضدا حقيقيا للمماسة بالضرورة وهو حقيقيا
احرار عن قول من قال بان المماسة تغاير المجاورة ما بعد لما علمت سابقا من ان التضاد
من المباينة والمماسة حتى لا يكون حقيقة بل بالتوسط والعرض وقال القاضي بان
المتحصل من هذه الصورة المذكورة ليس الا الكون الذي هو امر ما قبل التالف
والمجاورة والمماسة وبعدها من غير تغير وتبدل والمجاورة والمالف امران
اعتباريان عقليان تعرض لها امرا، تحيلهم بحسب اعتبارات مختلفة وهذا
اقرب الى الحق كما سمعت منه الكون وانواعه فتامل قال ومعادها الى احد
اقول هذا هو الشروع فيما هو فرع جواز كون الجوهر الفرد محفوفا
بالستة تعرض له ست جهات وهو اثنان الاول ان الجوهر الفرد اذا فرضنا

محفوفا

محفوفا بالستة تعرض له ست جهات كما سمعت فيما ذهب اليه الشيخ في
هذه الصورة ويكون ضد هذه الجهات الست ست مباينات غير معينة
لما علمت من التضاد بين المماسة والمباينة لما كونها غير معينة فلان الجهات
مفروضة لا تتعين لها بحسب الخارج وضد غير المعين غير معين
فيه هذا قبل حصول الجهات بالفعل اما بعد حصولها بالفعل فضدها ست مباينات
معينة لان ضد المعين معين فالحاصل ان الضديه بين الجهات والمباينات
متحققة اعم من ان تكون الجهات معينة او غير معينة الثاني التوسط بين الجوهرين
كلما قرب من احدهما بعد عن الآخر فقال الاصحاب قربه من احدهما عين بعد
البعد عن الآخر وقال الاستاد عين وهو الحق اذ قد يقرب من احدهما ولا يبعد
عن الآخر بان يحمل الآخر معه الى جهة حركته والله الاستاد بقوله والحق لا اذ
نغير فان المهم الا ان يراد ان الكون واحد كما هو مذهب القاضي وليس امرا زايدا
هو المجاورة والمباينة قال والاكوان الى آخره اقول اختلف القوم
في التضاد بين الاكوان فمن لم يجعل المماسة من الاكوان كغير الاستاد قال
بالضديه بين الاكوان لان الكونين اذا لم يكونا متضادين فلا يمكن اجتماعهما في جوهر
واحد ووجه اما ان يوجبا تخصيص الذي اجتمعا فيه بحيز واحد او يوجبا تحلل
الاول يلزم اجتماع المثلين وعلى الثاني حصول الجوهر الفرد في حايزين
اكثر من حيز واحد وهما محالان فكذا عدم الضديه بين الاكوان اما الاول
فبالبديهة واما الثاني فلما مر سابقا ومن جعلها من الاكوان كالاستاد فانه قال
بان المماسة نفس المجاورة لم يقل بالتضاد بل بالتخالف نظرا الى ان الاكوان امور اعتباريه
ولا تضاد فيها لاختلاف الاعتبارات وقد مرت اليه الاشارة في بحث الضديه قال
واحتمل الى آخره اقول هذا هو الشروع فيما وقع من المعتزلة بناء على اصول

لهم من الخمسة الاختلافات وهي خمسة الاول انهم بعد الاتفاق على ثبات الاعراض اختلفوا في بقاء الحركة فقال الجبائي والكرامي بعدم بقائها متمسكا بان الحركة لو كانت باقية لكانت سكونا لكن التالي باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة انها لو كانت باقية لكانت مستمرا ولا يعني بالسكون الا ذلك وبيان بطلان التالي انهما متقابلان فلا يكون احدهما عين الآخر خلافا لابي هاشم فانه التزم كون الحركة سكونا وبنى التقابل بناء على ما علمت سابقا من ان المنافاة بين الحركة في الحيز والسكون فيه لا من الحركة الى الحيز والسكون فيه الثاني ثبات والسكون فانهم اختلفوا فيه فقال ابو هاشم والكرامي المعتزلة ببقائه خلافا للجبائي فانهم استدلوا على صورتين الاولى الجسم الثقيل الهاوي الذي يحدث الله تعالى فيه السكون في الجو فان السكون في هذه الصورة يمتنع ان يكون باقيا لانه لو كان كذلك لم يسكن الجسم الثقيل الهاوي بل ينزل لما يحدث فيه من الاعتمادات الموجبة لنزوله وهو بديهي وهذا بناء على اصل الجبائي وهو ان الطارئ الحادث اقوى من المستمر الباقي فيكون الاعتمادات الحادثة في الجسم الهاوي اقوى من السكون لو كان باقيا وح لا يتحقق السكون مطلقا بيان ذلك الاعتمادات في الجسم الثقيل حينئذ فينزل الثاني السكون الذي هو مقدور للحي فانه يمتنع ان يكون باقيا لان الباقي غير مقدور لامتناع تحصيل الحاصل فلو كان السكون المقدور للحي باقيا لما كان مقدورا لما ثبت ضروري الثبوت له واذا كان السكون ضروري الثبوت له لا يكون الحركة مقدورة له ضرورة فلو اراد الحي الحركة وتركها يجب ان لا يصير ماتوجا ولا معاقبا لعدم العقاب بترك غير المقدور لكن التالي باطل اجماعا فالمقدم مثله اما الملازمة فلان الحركة والسكون فان الجبائي قال بانهما متضادان وملازمان ضرورة ان الناظر الى الحركة والسكون يدرك

تفرقة

تفرقة ضروريه بينهما وكذا الاكل لمسها مغمضا عينيه فلو لم يكونا متضادين لما حكم البصر واللمس عليهما بالتفرقة حكما ضروريا خلافا لابي هاشم فانه منع بناء على ان المدرك عند هم مدرك بخصوصه لا بوجود فقط وليست الحركة والسكون كذلك لان راكب السفينة قد لا يدرك حركة السفينة ولا سكون الشيخ الواقع الى جانبه فلا يكون احدهما مدركا بالبصر واللمس وضعف بانا نفرق بين الامكان المحتمل بالنظر واللمس وليس ذلك الا باداركنا للمتعلق الموجب لان حكم البصر واللمس عليهما بالاختلاف وضعف انه اختلاف المتعلقات فقال لانا نمنع الامكان بالمتعلق محتمل لا نحو ان يكون المتعلق امرا واحدا في المجموع من الامكان وهذا مبني على اصل لهم وهو ان المتعلق عرض واحد يحوز قيامه باكثر من جزء الحاس وقوع المتعلق بالمباشرة اي من غير توليد فقال الجبائي نحوان متعلقا بمن يقيم اصبعيه وضعف انه قال بان الواقع بالمباشرة المجاورة والمتعلق يحصل منها بطريق التوليد قال الحركة الحاصلة اولا لما وقع عن السبب والاضافات شرع في مباحث الاين عادا الحكم، ومن جملتها البحث عن الحركة عرفوها بانها كمال اول لما بالقوة من حيث هو بالقوة وتوضيحه ان قبال الموجود يمتنع ان يكون بالقوة من كل الوجوه والا لم يكن موجودا لان من جملة الوجودات وجوب ان يكون بالفعل من كل وجه او بالفعل من وجه وبالقوة من آخر فالجسم المتحرك الموجود بالقوة من وجه وهو الحصول في الحيز الذي قصد وبالفعل من آخر وهو التوجه اليه والتوجه اول بالنسبة الى الحصول في الحيز ضرورة وكمال لانه ما لم يحصل بعد عالم يمكن والتوجه كذلك فهو كمال اول للجسم المتحرك عما الذي هو بالقوة من جهة الحصول في الحيز وليس كمالا له من كل الوجوه بل من حيث انه بالقوة

كان الجسم المتحرك اذا حصل له الخبر بالفعل لم يبق التوجه فضلا عن ان يكون بالا اولا او لذلك
قيد الرسم بقيد من حيث هو بالقوة وهو قريب مما قالوا المقصود من ان الحركة هي
الخروج من القوة الى الفعل على سبيل التدريج قولنا على سبيل التدريج يخرج الحصول
الدفعي كالكون والفساد وسبب العدول عن عبارة المصنف ان مع التدريج
وقوع البس في الزمان فاحتيج في تعريف الحركة بوجب تعريف الحركة بالزمان المعرف بها لانه
مقدارها فلزم الدور قال والموجود الى آخر اقول اعلم ان الحركة
تعالى على معنيين الاول التوجه وعلى كينونة يكون بها الجسم ابدا متوسطا بين المبدا
والمنتهى وهو تبيان استقرار الجسم المتحرك في حدود المسافة لانه لو استمر
كان الحد الاول استمر فيه منتهى حركته فيكون حاصلا منتهى الحركة لا متوسطا بين المبدا
والمنتهى والحركة موجودة بهذا المعنى لان التوجه ليس معنى حاصلا للجسم المتحرك
الى منتهى الحركة والثاني الامر الممتد من اول المسافة الى منتهاها والموجود في الاعيان
للحركة بهذا المعنى اذ عند حصول الجسم في الحيز الثاني من المسافة يبطل نسبته الى
الحيز الاول منها ضرورة مع ما ارتسم في نفسه الجسم المتحرك الى الحيز الاول في الخيال
ولم تزل الى ارتسام النسبة الى الحيز الثاني ارتسم في الوهم امتدادا مستمرا اول
المسافة الى آخرها او ارتسام الخط المسمى بالحس المشترك عند نزول القطن
واداته قصبة الزنار سرعة فليس للحركة بهذا المعنى تحقق الا في الوهم والبه
الاشارة بقوله ولما الممتد فمتوهم الارتسام النسبة الى الحيز بين في الخيال
ويسمى الحركة بهذا المعنى الحركة بمعنى القطع وبالاول الحركة بمعنى التوسط ويحتمل
ان تنقطن ان قول المحكم وبيان الامتداد المذكور وهو مع قوله الزمان
والتقدم والبعدية والتفاوت قادح فيما قالوا من ان بيان الزمان والمكان
الامتداد المحقق في المواقف قال ونقع الى آخر اقول لما فرغ

من تعريف الحركة شرع فيما يتبع هي فيه وهو اربعة الاول الكم ووقوع الحركة فيه بالذات
اربعة الاول التخلخل وهو ازدياد الجسم من غير انضمام شيء آخر معه الثاني التكاثف
وهو عكس التخلخل والدال عليهما آنية ولميه اما الاولى فوجهان الاول ان الماء
يسيل من مقدار صغير الى الكبير كما عند النزول وبالعكس كما عند الجزر
من غير انضمام شيء معه وانفصاله عنه الثاني ان الماء دون الثلج يكب على الماء
لا يدخل فيها الا جزء واذا مضغت مضغة سندس لم يكب بدخلها فسبب ذلك
اما التخلخل او ازدياد جسم الهواء عند المضغ بالتخلخل واختلاطه
عند استيلاء برد الماء عليه فالاول ممنوع والثاني مطلوب واما اللمية فهي
ان الهيولى ليست مقتضية لمقدار معين بل نسبة جميع المقادير اليها على السواء
فيمكن تقدرها بمقادير مختلفة عند تكيفها بالكيفيات المختلفة المقتضية لمقادير
مختلفة ولا يلزم ان يكون الكل كذلك لجواز اختصاص ميول البعض بمقدار
معين بمقتضيه امر منفصل غير الهيولى كما هو مقالتهم في الافلاك واعلم
ان التخلخل والتكاثف غير الانفتاش وهو ان يتباعد الاجزاء ويداخلها
الهواء وغير الاندماج وهو ضده فانهما من مقولة الوضع وهما من مقولة
الكم الثالث النمو وهو ازدياد الجسم بسبب انضمام الجزء مع حدوث اجزاء
الى جميع الاقطار على نسبة طبيعية كما في سمن الحدائة مولد مقدار اجزاء
الى جميع الاقطار واحترز عن السمن وعلى نسبة طبيعية عن الورم والرابع الذبول
وهو عكس النمو كما في سن الشيخوخة الثاني الكيف وهي الحركة فيه
استحالية كاسوداد الحصرم من لون الى آخر على سبيل التدريج والماء من
كيفية البرودة الى كيفية الحرارة وانكر بعض الاستحالة قالوا بان تسخن
الماء ليس الا بهروب ما كان فيه من الاجزاء النارية او ورود عليه

من الخارج وهو باطل اما الكون فلان الاجزاء انما ربه لو كانت كامنة اما
لاحس الخراط من ادخل اليد في باطنه حزون واليد بهم تبطل واما الورود
فلان جبلا من كبريت يشتعل عند تماس نار قليلا عاد بسرعة به فان كان
الوارد عليه من الخارج وجب ان لا يكون اكثر من النار القليلة التي كانت ماسة
به الثالث الوضع وهي حركة دوريه وهي تغير نسبة الاجزاء بعضها الى بعض والى
الامور الخارجة على سبيل التدريج من غير ان يخرج الكل عن مكانه كالفلك
فانه يتحرك عن نفسه حركة وضعية اي بتغير نسبة الاجزاء بعضها الى بعض من غير
خروج كل الفلك عن مكانه وليس المراد بالاجزاء الاجزاء التي بالفعل بل الاجزاء
التي بالقوة الرابع الاين وهي الحركة فيه نقلة وهي ضرورية الوجود ليس لواحد
انكار امتداد الجسم من اين الى آخر واما الجوهر فلا يتم فيه الحركة اي لا ينتقل
الجسم من صورة جوهرية الى صورة اخرى لانها اذا زالت الصورة الجوهرية لعدم
ذلك النوع فلا يكون له اتصال من صورة الى اخرى بل الحال خلعت صورة
ولبست اخرى قال وصح الى آخر اقول لا بد للحركة من ستة امور
الاول ما به الحركة اي السبب انها على وهو ليس بحسم لان الجسم دائم الاجسام
فلو كان علة فاعلية للحركة لكانت الحركة انما دائمة لها لاستلزام دوام العلة
دوام المعلول وليست كذلك ولكانت انما على عامة للاجسام شاملة لها بأسرها
لان الجسم عامة لها وعموم العلة يستلزم عموم المعلول وليس بعامة كما في
الارض وانما الجسمية لو كانت علة فاعلية للحركة فاما ان يكون الحركة متوجهة
نحو المطلوب اولا والقسمان باطلان فكذا كون الجسمية علة فاعلية للحركة اما الاول
فلانها اذا كانت نحو مطلوب تنقطع عند حصوله مع بقاء الجسمية فيلزم التخلف
واما الثاني فلانها اذا لم تكن نحو مطلوب فاما ان تكون الى جميع الجهات وهو محال

ضرورة اولى بعض من الجهات دون الاخرى فيلزم الترجيح بلا مرجح والطبيعية
لانها ما بالذات والحركة من الامور الغير القارة فغير ثابتة ويمتنع ان يكون الثابت
علة للغير والا لزم التخلف ولان الحركة غير مقصودة بالذات فانها حالة غير
قارة يتركب طبعا طلبا للملائم وطلب الملائم انما يكون بعد شعور والطبيعة
غير شاعرة فلا تكون علة للحركة وهو المطلوب وقد علم من هذا عدم علية
النفس انما للحركة الارادية لان النفس انما بالذات لا تكون علة الا لما يمكن كذلك كما
سمعت في الطبيعة فثبت ان علة الحركة هي التصورات الجزئية الموجبة للارادات
الجزئية بعيدة عن المتحرك بسببها حركات جزئية مماسة الى ما بعدها الى كل خطوة
اراد الجزئية تابعة للتصور الجزئي وبها يعيد حركة جزئية الثاني ما الى محلها
الثالث ما فيه اي المقولة من الاربع المتقدمة الرابع ما منه اي المبدأ الخامس
ما اليه اي المنتهى وذلك في الحركة المستقيمة واما في المستديرة فلا يكون الا
بالعرض السادس المقدار اي الزمان فان كل حركة لما سمعت انها تدريجية
يجب ان يكون في زمان مزون قال وصح الى آخر اقول للحركة
ثلثة وحدات وحدة شخصية ونوعية وجنسية فالوحدة الشخصية لا بد لها
من وحدات هي وحدة ما لا متناع قيام العرض الواحد بالخمس محلقين كما علمت
سابقا ووحدة ما فيه لان الشيء الواحد يجوز ان يستحيل وينمو معا فكل من الاستحالة
والنمو حركتان تختلفان مع ان المحل واحد فليس اتحاد المحل كافيا في
وحدتها الشخصية بل لا بد معها من وحدة ما فيه انتهى ويلزم من ذلك اتحاد
ما منه واليه لامتناع الاتحاد فيما فيه مع الاختلاف فيما منه واليه ضرورة
ولما كان وحدة ما منه واليه لا متتين وتابعتين لوحدة ما فيه فوقع الاستاذ
المحقق وحدتها على وحدته بقوله وما فيه فما منه واليه وليس مجرد الاتحاد

فيما منه واليه كما فيما في وحدتها التخصيه لجواز اتحادهما بالتخص مع تعدد
بان يكون الطرق محلفا كتوجه الجسم من السواد الى البياض الى الحمرة الى العودية
الى السواد ومنه الى الصفرة الى الخضرة الى النيلية الى السواد وهيئة
الى الحمرة الى القهية الى السواد فان الحركات في هذه الصور محلفة بالتخص
ضرورة لاختلاف الطرق مع اتحاد ما منه واليه بالشخص وهو السواد
ووحدة الزمان لانه اذا كان محلفا لختلف تشخص الحركة ضرورة فيما
امتناع اعادة المعدوم بعينه وليس وحدة ما به شرطا لجواز ان يكون
الحركة واحدة بالتشخص مع اختلاف ما فيه كما في المتحرك بحركة ما اذا حركه محرك
آخر قبل انقطاع حركته وهو ظاهر هذا ما هو المعتبر في وحدتها التخصيه
واما المعتبر في وحدتها النوعيه فبالضرورة يكون بعض ما اعتبرنا في
التخصيه وهو وحدة ما فيه وما منه وما اليه لان ما فيه لو كان مختلفا
يختلف الحركة بالنوع كما في الاستحالة والنمو وكيفا ما منه وما اليه لان اختلافها
مستلزم لاختلاف الحركة بالنوع وان كان ما فيه واحدا كما في الحركة القاعدة
والمابطة فان ما فيه الحركة فيهما واحد وهو الاين مع اختلافها بالنوع
لاختلاف ما منه واليه وهما المركز والمحيط بخلاف ما به وله والزمان
فان وحدتها غير معتبرة في وحدتها النوعيه اما وحدة الاول فلما علمت
سابقا في التخصيه وايضا مما لا يعتبر في الوحدة التخصيه لا يعتبر في النوعيه
بالطريق الاولى واما وحدة الثاني فلان اختلاف المحل لا يوجب اختلاف
الحال كسواد الانسان والجماد فانهما محلفان بالمحل واحدان بالنوع
واما وحدة الثالث فلان الزمان جنس واحد ليس فيه تنوع فلا يكون
اختلافها سببا لاختلاف الحركة وتنوعها وان قد تنوعه لا يلزم منه تنوع

الحركة لانه عارض للحركة وتنوع العوارض لا يستلزم تنوع المعروض واما الوحدة
الجنسية فبالضرورة يكون المعتبر فيه بعض ما اعتبرنا في النوعيه وهو اتحاد
ما فيه فقط فانه اذا اختلف يختلف الحركة بالجنس كما تنتقل الى حركة في
الاين والاستحالة التي هي الحركة في الكيف والنمو الذي هو الحركة في الكم فان
كل واحد منها مغاير للاخرى بالجنس لان الاين والكم والكيف مقولات
وتتضاد الى آخر القول يريد بان التضاد من الحركات سيقول لاتضاد
من الحركات الوضعية كما ستعرف ولا من غيرها عند الاختلاف الجنسي كالنقلة
والاستحالة والمحلق لما علمت سابقا ان الاتحاد الاسي الاين هو المندرجة
تحت جنس واحد فلا يحصل التضاد من الحركات الا عند اتحاد الجنس
كالسواد والبياض والمحلق والكاتف والصاعد والهابطة
يجب ان تعلم ان التضاد فيها ليس لتضاد ما فيه لانه يمكن ان يكون واحدا
مع تحقق التضاد بينهما كما في الصاعد والهابط فانهما متضادتان مع
اتحاد ما فيهما ولا لتضاد الزمان لانه عارض للحركة وليس اختلاف العوارض
وتضادها موجبا لاختلاف المعروض وتضادها كما سمعت في الوحدة
التخصيه والنوعيه ولا لتضاد ما منه وما اليه لان ما منه معدوم عند الحركة
حاصل قبلها وبعدها فلا يكون علة لتضادها ضرورة ولانه لو كان كذلك لما
كان من الحركات الموجودة لعدم تضاد فيها تضاد لكن التالي ضروري
البطلان فالمقدم مثله ولا تضاد المحل لما عرفت في الوحدتين ولان
حركة الحجر الى فوق قسرا وحركته الى اسفل طبعا غير متضادتين مع التضاد
بحسب المحل تنبيه ولم يذكر في الكتاب اعتمادا على فهمك فتعين ان يكون التضاد
فيها للتوجه باعتبار ما منه وما اليه من حيث انها كذلك اي مبدأ ومنتهى لا من حيث

انها ذاتان مختلفتان لانها قد يختلفان بالذات مع التضاد في الحركات
كالسود والتبيض ومع عدمه كالسود والتحرك واليه اشار بقوله او
دونه بعد ذكر المتكلم حكذا مع الاختلاف بالذات مع التضاد او دونه او
بالعرض كالمركز والمحيط فانهما متضادان لا لذاتيهما فان ذات كل واحد
منهما نقطة بل لعارض عرض لهما وهو كون احدهما مركزا والآخر محيطا
قوله والعارضان يضافان بيانها معناه ان كون الشيء مبدأ او منتهى عارضان
عرضا له فذلك العارضان لا يخلو اما ان يعتبرا بالقياس الى الحركة او
يعتبر كل منهما بالقياس الى الآخر فعلى الاول يكونان متضايفين فان الى
الحركة ويكون المقابل بينهما مقابل التضايف وعلى الثاني لا تضايف
بينهما لانه ليس من عقل شيئا عقل منتهى ولا بالعكس فيكون المقابل
بينهما مقابل التضاد لان المقابل بينهما ليس بالسلب والايجاب والعدم
والملكة وهو ظاهر ولا بالتضايف لما عرفت انفا فتعين ان يكون بالتضاد
لا يقال قد يكون جسم واحد مبدأ ومنتهى فكيف يتحقق التضاد بينهما
لانا نقول هما عارضان للاطراف لا للجسم ولا يكون طرف مبدأ ومنتهى
الا بالعرض وفي زمانين قوله وانقسامها اشار الى بيان ما ينقسم
بانقسامه الحركة وهو ثلثة الاول الزمان وهو ظاهر لان جميع الحركات
لان كل حركة في زمان وكل زمان منقسم فكل حركة منقسم لان الحركة
الى نصف الزمان نصفها الى كل الثاني المسافة وكذلك في الحركة الاينية
لان كل حركة فعلى مسافة وكل مسافة منقسم فكون الحركة الى نصفها
نصفها الى كل الثالث المتحرك فان كل حركة عرض حال في الجسم المنقسم
والحال في المنقسم منقسم فكل حركة منقسم وهو المطلوب

قوله وهي طبيعية اشار الى تقسيم الحركة وهو انها اما طبيعية او قسرية او
ارادية لان المحركة لا بد لها من مبدأ فالمبدأ اما ان يكون داخلا في المتحرك
او خارجا فالثاني القسرية كتحريك الحجر الى فوق والاول لا يخلو من ان يكون شاعرا
اولا فالاول الارادية كحركة الحيوانات والثاني الطبيعية كحركة الحجر الى المركز
ولا يخفى عليك ان انقسامها الى هذه الاقسام الثلث باعتبار هوية تلك طبيعية
وقسرية وارادية وهي تنقسم ثانيا الى السريعة والبطيئة لان المعاوق فيها اما
ان يكون قليلا اولا فالاول السريعة والثانية البطيئة ولم يذكر في الكتاب
لدلالة قوله وبطؤها ليس لتحلل السكنات عليه وهو ان بطؤ الحركات
ليس بواسطة تحلل السكنات بعضها في جزئيها لوجهين الاول انه لو كان كذلك
لكانت شبه السكنات المتخللة بين حركة النفوس من اول اليوم الى آخره الى حركة
شبه فصل حركة المجدد على حركة النفوس وحركة المجدد ضعف ضعف حركة
النفوس فيكون سكونه كذلك ضرورة هذا خلف لان سكناته ليست بمحسوسة
وحركاته محسوسة فلو كان كذلك لكان الامر بالعكس الجواب انا لا نم ذلك وانا
نلزم هذا لو كان السكون من المحسوسات وليس كذلك لانه عندنا عدم الحركة
والعدم لا يحس الثاني انا اذا غرزنا خشبة في الارض فانا ندرك ان الشمس
وقع لها ظل على الجانب الغربي ثم لا يزال ما قص الى بلوغ الشمس الى غايته
الارتفاع فانا ان نكون حركة الظل في الانتقاص مساوية في السرعة لحركة
الشمس وهو محال والا لاستوى المقدار او محال حركة الظل مشوبة
بالسكنات وحركة الشمس لا وهو ايضا محال اذ يوجب ان يرتفع الشمس جزءا
ولا ينتقص من الظل شيء لجاز ذلك في آنين والثالث الى ان يبلغ الشمس غايته الارتفاع
ولم ينقص من الظل شيء وهو ايضا محال ضرورة فتعين ان يكون حركة الظل

البطاء من حركة الشمس من غير تخلل السكنات وهو المطلوب وذلك غير وارد
علينا لان لنا ان نختار ان يبتدئ الشمس جزءا ولا ينتقص من الظل شئ قولهم
فجاز ذلك فنقول لنا ان نختار ان سلخ الشمس غايه للارتفاع ممنوع لامكان
ايراد المحاذ قوله بل لما منع المحروق اضراب عن قوله ليس لتخلل السكنات
وتقرير ان يقال ليس البطوء في الحركات لتخلل السكنات كما سمعت بل
لما منع المحروق في الطبيعيه فكلما كان اغلظ كان اشد مانعه كالماء والهواء
ولما منع الطبيعه في القسريه فكلما كان الجسم المحرك اكبر كانت الطبيعه اعظم
ممانعه اشد وكليهما من مانع المحروق والطبيعه في الارادية قال
وصل الى احسن اصول قال بعض من الحكماء كان مسطورا من تابع بوجوب
تخلل السكون بين كل حركتين مستقيمتين كالصاعده والهابطه واستدل
عليه بان الحركه المستقيمه لابد لها من حد ينتهي به لساهي الابعاد ويجب ان يكون
الميل الموصل للمتحرك الى ذلك الحد موجودا حال الوصول لوجوب وجود المعلول
عند وجود العله والوصول آني لانه لو كان زمانيا لانقسم بانقسامه وانقسامه
ممتنع لانه لو انقسم فالواصل الى جزئه الاول لا يكون واصلا فيلزم خلاف الفرض
فيجب ان يكون الميل الموصل انيا كذلك والا لزم التخلف والا وصول انيا آني
فكذا الميل الموجب له بحسب ما سمعت في الوصول فحصول ح يجب ان يكون بين آني
الميل الموصل والميل الصادف زمان والا لزم تتالي الانات المستلزم للجزء
الذي لا يتجزء ويجب ان يكون الجسم الواصل بذلك الزمان ساكنا لانه لو كان
متحركا فاما ان يكون حركته عن الحد المذكور وهو باطل لان السعديه عدم حركته
منه اوليه وهو باطل انيا لان السعديه انما واصل لا متحرك فكذا كونه متحركا يجب
ان يكون ساكنا وهو المطلوب والجواب عنه انا لا نم السعايه بالذات بين آن

الوصول

الوصول وآن الصرف حتى يحصل بينهما زمان ويلزم السكون فيه لم لا يجوز ان
يكون الآنان متحدين بالذات مختلفين بحسب الاعتبار وهو كون احدهما مبدا
الحركة والآخر منتهى لاجزء فلا يلزم السكون الذي ادعيتم واستدل الجبائي
على وجوب التخلل بانا اذا حركنا حجرا الى فوق فمبدا حركة القسريه التي
غلبت على الطبيعيه لتسخير الله سرايا فعند النزول يجب التعادل بين القسريه
والطبيعيه لامتناع الارجحان من المعلول الى الغالبيه من غير تعادل
وعند التعادل يجب السكون لامتناع الحكم فيه وفيه منع ظاهر واما المنكرون
للتخلل فبعضهم على الحكماء كافلاطون ومن تابعه فايلا بان التخلل لو كان واجبا
لزم تعاقب الحركة الصاعدة مع الجبل انازل لكن التالي بديهي البطلان فالمقدم
مثله بيان الملازمة انا اذا فرضنا حجلا عظيما نزل من الهواء وفي تلك الحال رمينا
حجرا له الى فوق لحس وصول الجبل اليها يجب ان ترجع فلو وجب وقوف من حركتها
لزم وقوف الجبل في الهواء وهو الملازمة وفيه نظر لجواز ان يرجع الحجر له بصدم
الهواء المشابه للجبل قبل وصول الجبل اليها فلا يلزم المقاومة والمعتزله قايلا
بان لا موجب للسكون الا الاعتماد فلو وجب التخلل لكانت على السكون اما لا عتماد
اللازم او المختلب وكلا القسمين محال اما الاول فلانه يوجب النزول لا السكون
في الجو واما الثاني فلانه يوجب الصعود وكذا التخلل منع الحاجبي تعليل السكون
بالاعتماد بناء على ما علمت في اصل البحث عن الاعتماد وعلى تقدير ان يكون
على السكون الحركة الصاعدة بشرط تعادل الميلين وهذا منع قوي على تقدير ثبوت
الاصل واعتباد الاشتراط لدفع الحكم قال ثم الاضافة الى احسن اصول هذا
هو الشروع في البحث عن الاضافة وقد عرفت معناها وهي على قسمين حقيقيه و
مشهوريه فالاولى الاضافة بعينها والناسبه الذات المعروضه لها فقط او المجموع

من الذات والاضافة العارضة لقوله (او هي) تقسيم لا تردد قوله وجب انتهاء
الى الاضافة من الخواص وهي الربع الاول المكافوءة للنسبة ويعبر عنه بالانعكاس
وهو الحكم باضافة كل منهما الى صاحبه من حيث كان مضافا فكما يقال اب الابن
فكذلك يقال ابن الاب واعتبار الخصوصية لعدم تحقق الانعكاس بدونها فانا
اذا قلنا اب الانسان لا يتحقق الانعكاس الى انسانية المكافوءة الوجود والعدم
ذهنا وخارجا وهو ظاهر الثانية المتحصل اي اذا كانت الاضافة
متحصلة معينة في احد الطرفين وجب ان يكون في الآخر كذلك فالمضاف المطلق
بازاء النصف المطلق وهذا النصف بازاء هذا النصف اما تحصل الاضافة
فلانه قد يحصل الموضوع فان الراسية عارضة لعضو ما بالقياس الى ذي الرابع
فاذا حصلنا وكذا العضو حتى يصير هذا الراس لم يلزم منه تحصيل ذي
الراس وتعيينه هذا معنى قولهم لا موضوع له الرابعة ما يخص الاضافة من تقسيم
الاول الاضافة اما مستقيم في الطرفين كالمساوي والمساوي او مختلف فيهما
اختلافا محدودا كالنصف والضعف او غير محدود كالزايد والناقص الثاني
المضاف اما ان يحتاج في اتصافه بالاضافة الى صنع صانع صارت سببا للاضافة
كالعاشق والمعشوق فان العاشق هيئة ادراكية هي مبدأ الاضافة وذي المعشوق
هيئة مدركة لاجلها صار معشوقا او يحتاج احدهما دون الآخر كالعالم والمعلوم
فان العالم لا يضاف الى المعلوم الا بواسطة صنع حقيقي فيه وهي العلم بخلاف المعلوم
فانه يجوز ان يكون معدوما ويصح اتصاف المعدومات بصفات حقيقية او لا يحتاج
واحد منهما كالتحت والفوق فانه ليس في واحد منهما صنع حقيقي صارت
سببا للاضافة واعلم ان الاضافة عرض يعرض المقولات كلها اما الجواهر فكالاب
والابن والكم المتصل كالعظيم والصغير والمنفصل كالكثير والقليل والكيف

كالاحمر

كالاحمر والابيض والمضاف كالاقرب والابعد والوضع كالاستناد والاتكاء
والاين كالاعلى والاسفل والمتى كالاقدم والاحدث والملك كالاكسي والاعرى والفعل
كالقاطع والقاطع والانفعال كالاستدفاء والتبرد قال ومنه الى اخر اصول
ومن المضاف الحقيقي العدم حصر الحكم في خمسة اقسام الاول العدم العلي
كتقدم ضوء الشمس على ضوء الحائط عن الثاني العدم الذاتي وهو ان يمتنع
وجود الحائط الا عند وجود المعدم بدون العكس كتقدم الواحد على الاثنين الثالث
الزماني وهو الوجودي في زمان متقدم على زمان المتأخر كتقدم الاب على الابن الرابع
الشرفي كتقدم العالم على الجاهل الخامس الرتبي وهو ان يكون المعدوم قويا في
المبدأ المعين والترتيب اما عقلي كالجنس والنوع او حسي كالتقدم
صفوف المسجد وهو يختلف باختلاف المبدأ وقد المتكلمون فيها مادتا
متمسكا بان اجزاء الزمان بعضها معدوم عما بعض وليس كذلك العدم علما ولا
بالذات لعدم الاقتران ولا بالشرف والرتبة وهو ظاهر ولا بالزمان والا يلزم التسلسل
والجواب ان العدم في الزمان بالذات وفي غيره بتوسط كما سمعت سابقا في الكم
فلا يلزم التسلسل وما قيل في الجواب ان التسلسل على سبيل التعاقب لا على
سبيل التساوق غير تام بكيفية الحاصل قوله وعكسه باعتبار العارض معناه
ان الماضي معدوم على المستقبل من حيث هو هو والمستقبل معدوم بحسب العارض
فان الزمان مستقبل او لا يصير حالا ثم ماضيا واعلم ان جميع انواع العدم يشترك
في معنى واحد وهو ان للمعدوم امرا ما ليس للمتأخر في الزمان كونه معدوما وفي
العلي كونه معدوما في الزمان كون زمانه اكثر من زمان المتأخر وفي الشرفي زمان
حاله وفي الرتبي الوصول اليه من المبدأ قال الجواهر الماضي اصول للفروع
من البحث عن الاعراض شرع في البحث عن الجواهر حصر الحكماء في الخمسة

يكون ؟

وجهه ان الجوهر اما ان يكون حالا او محلا او مركبا منهما او لا حالا ولا محلا فالاول الصور
والثاني الهيولى والثالث الجسم والرابع المفارق وهو اما ان يكون متعلقا بالبدن
تعلق التدبير والتصرف اولا فالاول النفس والثاني العقل اعترض عليهم بانه مبني
على كون الحال في شيء جوهرا وكون الجسم مركبا من جزئين احدهما حال والآخر محل لا غير
ولم يثبت شيء منهما اما المتكلمون فلما منعوا المفارق والهيولى والصورة وقالوا
بتركب الجسم من الجواهر الفرد اوردوا التقسيم هكذا المتحيز اما ان يقبل القسمة
اولا فالاول الجسم وذهب النظام الى ان الجسم كل واحد من الاجزاء لا المجموع
من حيث هو المجموع لان الجسم عندهم ما يكون التاليف قائما به وليس التاليف قائما
بالمجموع بناء على اصول الاصحاب من امتناع قيام العرض الواحد بالكثير من الجواهر
وانفراد كل جزء بتاليف كما سمعت والثاني الجوهر الفرد ولا شكل له لان الشكل
هيئة احاطة الحد الواحد كما في الكرة او الحدود كما في المضلعات فلو كان للجوهر
الفرد شكل لكان محاطا بحد او حدود وح يلزم انقسامه لان ما يلاقي منه جزءا
من المحيط غير ما يلاقي الآخر وهو الانقسام لانا لا نعني بالتقسيم الا ما نفرض
فيه شيء غير شيء فلا يكون ما فرضناه جوهرا فردا كذلك هذا خلف واذا لم يكن له
شكل اصح ان يكون متشكلا لان المتشكل هي الحاوي في الشكل وليس للجوهر
الفرد شكل كما علمت فلا يكون متشكلا ضرورة هذا ما قالوه القاضي ولما غير فقد
فقد اختلف فيما يتشبهه فشبهه بعض بالكرة لعدم الاختلاف في جوانبه كما في الكرة
وبعض بالمربع بانه لو كان كريا لامتنع تركب الجسم منه بدون الفرج ضرورة وبعض
بالمثلث الذي هو اسبط الاشكال المضلعة فلك الخياط بالاحتياط قال
الجسم الحاوي اول الجسم يطلق بالاشتراك على معنيين الاول الجسم الطبيعي
المنسوب الى الطبيعة التي هي مبدأ الآثار وعرفه الحكماء بانه جوهر يمكن ان

يفرض

يفرض فيه ابعاد ثلثة متقاطعة على زوايا قائمة وقوله يمكن يشعر بان مناط الجسمية
ليس فرض الابعاد بالفعل حتى يخرج الجسم عن الجسمية بان لا يفرض فيه الابعاد
بالفعل بل مجرد امكان الفرض وان لم يفرض اصلا وتصوير فرض الابعاد في الجسم
ان يفرض فيه بعد ما كيف ما كان وهو الطول وبعد آخر متقاطع له على زوايا قائمة
وهو العرض وبعد آخر متقاطع لهما كذلك وهو العمق قوله على زوايا قائمة ليس للاحتراز
بل بيان الواقع فان حصول الجسم لا يكون الا كذلك وما قال بعض من انه للاحتراز عن
السطح غير مستقيم لان الجوهر مخرج له ويمكن ان يقال ما بعد الجوهر في التعريف
من غير التقيد به لا يخص بالجسم لشاركة السطح له في تقاطع الابعاد الثلثة هكذا
* * * نبه التقاطع بالقائمي للاختصاص لا للاحتراز والزاوية القائمة
هي الكائنة من قيام خط مستقيم على آخر كذلك بلا ميل هكذا ـ ـ فان
كان الخط القائم مائلا على هذا الوجه ـ ـ يكون الزاوية الحادة
من الجهة المماثلة عنها منفرجة والحادة من الجهة المماثلة لها حادة الثاني الجسم
التعليمي وهو الكم المتصل الذي يفرض فيه الابعاد الثلثة المتقاطعة على
زوايا قائمة والية اشار بقوله وقال الكم كذلك تعليمي فالكم جنس شامل للمتصل
والمنفصل وبالمتصل يخرج المنفصل والتقيد بالتقاطع القائمي هنا للاحتراز
عن السطح ويمكن جمع الطبيعي والتعليمي في تعريف واحد بان يسقط الجوهر
والكم ويقال الجسم هو القابل للابعاد الثلثة الى آخره ونسبته الى التعليم لانه يبحث
عنه في الرياضي وهو علم تعليمي لانهم كانوا يبتدئون به في التعاليم لسهولة
تصوره وقاعدة التعليم تقديم الاسهل فالاسهل قوله قيل اشارة الى السوالين
اوردوهما على تعريف الجسم الطبيعي ان الجوهر في هذا التعريف كاين ما كان
الجنس وهو ليس بجنس لما تحته من الجواهر والا يلزم التسلسل في الفصول

كما سمعت في الوجود والجواب ان ذلك لا يلزم لزوم التسلسل وانما يلزم لو كان حمل الجوهر
على تلك الفصول قول الجنس على انواعه وهو ممنوع لجواز ان يكون حمله عليها حمل الاعراض
الثاني ان القابلية امر عدمي لانها عرض فلو كانت موجودة لكانت قابليته لها محل ويجب
ان يكون ذلك المحل قابلا لها ضرورة فينقل الكلام الى قابليته لها فيلزم التسلسل
والجواب عنه ان اللازم من ذلك عدم فصلية القابلية والفصل ليس هي بل القابل
للابعاد الذي هو خاص من شأنه القبول وفيه بحث لان مبدأ القابل القبول
وهو عارض للجسم فلا يكون القابل فصلا لان مبدأ الذاتي ذاتي ومبدأ العرض عرض
كالناطق الذي هو مبدأ الناطق والضحك الذي هو مبدأ الضاحك وعرف
المعتزلة الجسم الطبيعي بانه هو الطويل العريض العميق فرد عليهم
من وجهين الاول ما علمت انفا من ان الجسم ليس جزءا بالفعل من الابعاد بالفعل
الثاني انا لو اخذنا شمعة وجعلنا طولها شبرا وعرضها اصبعا وسمكها
اصبعا وشكلها بعد ذلك بشكل آخر كالمدور مثلا يتغير الامتدادات
المذكورة مع بقاء الجسمية ضرورة وهو الذي عرضه الامتدادات
فلا يكون جسم الجسم عبارة عنها اجاب عنها الامام المحقق نجم
الملة والدين بهذه العبارة وهذا بناء منهم على اثبات الكمية واما على الجزء
فلم يحدث شيء ولم يزل شيء بل انقلبت الاجزاء من طول الى عرض او
نحوه المراد انه يمكن ان يفرض فيه طول وعرض وعمق كما قال الجسم هو
المتقسم والمراد قبول القسمة قال قال الحاجبي الى آخره اقول
اختلفت المعتزلة في اقل ما يتركب الجسم عنه فقال الحاجبي بانه ثمانية
اجزاء بان يوضع جزآن يحصل طول وجزآن آخران تحتهما فحصل عرض
واربعة اخرى تحصل عمق وقال العلاف بانه ستة اجزاء بان يوضع

ثلث اجزاء فحصل طول وعرض وعمق اخرى عليها فحصل عمق والحق انه يمكن
حصول الجسم من اربعة اجزاء بان يوضع جزآن وتحت كل منهما جزء وفوقه
جزء آخر وعلى كل حال التقادير لا تكون المركب من جزئين او ثلثة
عندهم جسما لانه هو الطويل العريض العميق عندهم كما سمعت ويمنع حصول
الامتداد الطويل العريض العميق من جزئين او ثلثة ولا يخفى عليك
ان هذا نزاع لفظي مبني على تعريف الجسم وقد عرف النظام والنجار
الى ان الجسم عبارة عن مجموع اعراض مستدلين بان الجسم اذا وجد
وجد الاعراض واذا انتفى انتفت وبالعكس فيكون الجسم الاعراض
والجواب ان اللازم من هذا التلازم بين الجسم والعرض لا كون الجسم عين
العرض هذا مع قوله واللازم لا يفيد والبديهة انما قاضية بعدم
استقلال الاعراض فلو كان الجسم مجموعها لم يكن مستقلا لتنسخ هذا
خلف قال والبسيط الى آخره اقول لا شك ان الجسم البسيط
الذي لا يكون مركبا من الاجسام المختلفة الطبائع كالماء مثلا قابل
للقسمة فلا بد من ان يكون الانقسامات متناهية او غير متناهية
فيحصل ثمانية احتمالات اربع اولها كون الجسم متألفا من اجزاء لا تتجزأ
متناهية وهو ما قال به المتكلمون وثانيها كونه متألفا من اجزاء لا تتجزأ
غير متناهية وهو ما قال به النظام وثالثها كونه غير متألف من الاجزاء
بالفعل وقابلا لانقسامات متناهية وهو مختار محمد الشهرستاني في كتابه
الموسوم بالمناهج ورابعها كونه غير متألف من الاجزاء بالفعل وقابلا لانقسامات
غير متناهية وهو مذهب جمهور الحكماء فانهم ذهبوا الى ان الجسم متصل
واحد في نفسه كما هو عند الحس قابل لانقسامات غير متناهية والمتكلمون

احتجوا بنوعين النوع الاول بيان ان كل قابل للقسمة له اجزاء بالفعل وبيان
ان اجزاءه يجب ان يكون متناهية حتى يلزم الجزء الذى لا يتجزى فبيان الاول
من وجهين الاول ان القابل للقسمة لو لم يكن له اجزاء بالفعل يلزم انقسام
الوحدة لكن التالى ضرورى البطلان لان الوحدة ليس معناها الا انها
لا تنقسم فالمقدم مثله بيان الملازمة ان القابل للقسمة اذا لم يكن كذلك لكان
واحدا متصلا فيقوم به الوحدة ضرورة قيام الوحدة بالواحد وح يلزم انقسام
الوحدة بانقسامه لان انقسام المحل يوجب انقسام الحال ضرورة ان الحال فى
احد الجزئين غير الحال فى الآخر وهذا هو الملازمة وما قيل من ان الانقسام
انما يكون اذا كان المحلول سريانيا اندفاعه ظاهر اذا تذكرت ما مر من
السابقة الثانى انه لو لم يكن كذلك لكان السريع اعدادا والبطئ باطلا فالمقدم
مثله بيان الملازمة انا اذا اوردنا القسمة على الجسم يحصل لنا هويتان متغايرتان
للهوية الاتصالية التى كانت قبل القسمة فاما ان يكون تلك الهويتان حاصلتين
قبل الانقسام اولا فالاول لا يجوز والا يلزم خلاف المقدر والثانى تنتفى بالملازمة
لانعدام الهوية الاولى بالهويتين الحاصلتين بعدها اما بطلان التالى فلان
التفريق لو كان اعداما لكان شئ من البعوض بابرته سطح البحر الاخضر اعداما
له واعداما للبحر آخرين وبديهة العقل حاكمة ببطلانه وما قيل من ان
مجرد الاستبعاد غير كاف فى امثال هذه المواد وارد عما استبعد لاعلينا
الثالث ان المقاطع فيه القابل للقسمة متمايزة بالفعل للتمايز بين قطع
النصف والربع والمثلى غير ذلك ضرورى والمحكوم عليه بالتمايز لا يكون
معدوما بالعدم اتصاف الاعدام بالتمايز فيكون المقاطع موجودة بالفعل وهو
المطلوب ولا يخفى على المتامل كون هذا مصادرة وبيان الثانى اى وجوب

تناهى الاجزاء الموجود بالفعل فيه الجسم البسيط ايضا من وجهين الاول ان
المسافة لو كانت متركبة من الاجزاء الغير المتناهية لامتنع قطع مسافة محدودة
فى زمان محدود لان قطع جزء من المسافة انما يكون فى زمان لما عرفت
من زمانية الحركة فيلزم من لا تناهى اجزاء المسافة لا تناهى اجزاء الزمان ضرورة
لكن التالى بين البطلان فالمقدم مثله ويلزم ايضا ان لا يلحق السريع البطئ
لان السريع اذا ابتدأ بالحركة بعد البطئ فان اتصل الى موضع البطئ يكون البطئ
قد تحرك عن ذلك الموضع ثم اذا تحرك السريع الى ذلك الموضع ينتقل منه البطئ
منه الى آخر وهلم جرا فلم يلحق السريع البطئ اصلا لعدم تناهى ما بينه وبين البطئ
من اجزاء المسافة هذا خلف الثانى ان المالف يفيد ازدياد المقادير و
الاحجام ضرورة ازدياد حجم الاتصل على حجم الواحد فلنا ان ناخذ اجزاء
متناهية من المجموع الغير المتناهى الذى فرضت مالف الجسم منها لوجود
المتناهى فى غير المتناهى ضرورة ونجعل المالف منها فى الجهات الثلث
من الطول والعرض والعمق فنحصل امتدادا طويلا عريضا عميقا
وهو الجسم نقول هذا الجسم حجمه متناه لان ازدياد الحجم بحسب ازدياد
اجزاء واجزاؤه متناهية فكذا حجمه ونسبة حجمه الى حجم الجسم المولف من
الاجزاء الغير المتناهية نسبة متناه الى متناه لتناهى الابعاد والمقادير
ونسبة اجزائه الى اجزائه نسبة متساو الى غير متناه وهو ظاهر وحجم الجسم
المولف من الاجزاء الغير المتناهية غير متناه لما سمعت من ازدياد الحجم
بحسب ازدياد الاجزاء فيكون نسبة المتناهى الى غير المتناهى نسبة متناه
الى متناه هذا خلف وربما يقال عند حصول جسم مالف من الاجزاء المتناهية
يلزم حدوث الموجبة التى هى دعويكم وهى قولكم كل جسم مولف من اجزاء لا يتناهى

لصدق نقيضه وهو تونا ليس بعض الجسم مولفا من اجزاء لا تتجزا الذى
حصلناه من اللا اجزاء المتناهيه والنوع الثانى بان تركب الجسم من الجواهر
الفرد ابتداء وهو ايضا بوجوه الاول ان النقطه موجوده لانها ما به تماس
الخطوط التى بها تماس السطوح التى بها تماس الاجسام الموجوده فتكون
موجوده لامساح اتماس من الموجودات المعدوم وعند ذلك نقول نجعل
النقطه لا يجوز ان تكون منقسمة والا لزم انقسام النقطه ما عرفت غير مرة
وهو اما ان يكون جوهرا او عرضا فان كان الاول ثبت الجزء وان كان الثانى
تنقل الكلام اليه الى ان ينتهى الى جوهر غير منقسم لامتناع التسلسل وهو
المطلوب الثانى ان الحركه موجوده اتفاقا والموجود منها ليس الماضى لانقراضه
ولا المستقبل لعدم مجيئه فتعين ان تكون الموجوده منه الحال وتمسح انقسامه لانه
غير قار الذات فعلى تقدير انقسامه لا تكون جميع اجزائه موجوده فلا تكون
ما فرضناه موجودا كذلك هذا خلف وح يلزم الجزء لان المسافه التى تقع عليها
الحركه اما ان تكون منقسمة اولا والاول باطل والا لكانت الحركه الى نصفها
نصف الحركه الى كلها فيلزم انقسام الحركه وقد ابطلناه فتعين ان لا تكون
منقسمة وهو المطلوب الثالث ان اقليدس برهن على وجود اصغر
الزوايا وهى زاويه تحدث من ملاقى خط مستقيم لمحيط الدائره ولا يتصور
ذلك الا بعد القول بالجزء وهو ظاهر فثبت الجزء وهو المطلوب
الرابع انا اذا وضعنا كف على سطح مستو فلا بد اما ان تكون ما به التماس منقسما
او لا لا يجوز الاول لان انقسامه اما ان يكون فى جهه واحده فتكون خط
او فى جهتين فتكون سطحا فيلزم اشتمال الكف على الخط او السطح المستقيم
لان المنطبق على المنقسم مستقيم فلا تكون الكف كف بل مضلعه هذا خلف

فتعين الثانى فنقول حينئذ الكف تحت تلاقى جميع اجزاء السطح ح يلزم عدم انقسام
جميع الاجزاء مع الكف والسطح وهو المطلوب الخامس اما اذا فرضنا خطا
ما يماس آخر ما تماسا عليه من احد جانبيه الى الآخر يصير جميع اجزاء الخط الممرور
عليه ممسوسا من طرف الخط الماس عليه وطرف الخط الماس نقطه فتكون جميع
اجزاء الخط الممرور عليه كذلك لان ممسوس النقطه نقطه فيلزم ان كل الخط
من انتقاط والسطح من الخطوط والاجسام من السطوح وهو المطلوب
السادس ان الجسم لو لم ينته عند التحليل والتقسيم الى الاجزاء التى لا تتجزى
بل ينقسم الى غير النهايه يلزم انقسام الحركه والمسافه الى غير النهايه فيلزم
التساوى بين اجزائهما وهو ضرورى البطلان السابع ان الجسم لو كان
قابلا لانقسامات غير متناهيه يلزم جواز ان يجعل من حركه صباح غير
متناهيه بقدر وجه الارض وهو ضرورى البطلان الثامن ان الحكماء الى آخر
اولهم اصحاب الحكمه اتفقوا على ان الجسم متصل واحد فى نفسه كما هو عند الحس
قابل لانقسامات غير متناهيه لا بالفعل اذ لو كان جزء ج الاقسام الغير المتناهيه
الى الخامس دفعة بل بالقوه ان الجسم عند الانقسام لا ينتهى الى حد لا يمكن
انقسامه وهذا كما يقوله المتكلمون ان اتحاد المحال متعدد وراءه غير متناهيه
مع انهم اذا قالوا بوجود الامور الغير المتناهيه يعينون به ان قدرته لا تنتهى
الى حد ينتهى به فليفهم من قاعليه ابدا على ثلاثة اشياء مع ما قال الحكماء ان
الجسم قابل لانقسامات غير متناهيه بوجهين الاول وجه الزامى وهو ان
اصحاب الجزء قالوا بان الواقع فى الوسط من الجزء يجب الطرفين عن التماس
كما زعم الحكماء بان القول بالوسط الحاجب مناف للقول بالجزء لان ما يلاقى
من الوسط الحاجب احد الطرفين يغاير ما يلاقى الآخر وهو الانقسام

لا يقال لانم لزوم الانقسام لجواز التداخل وهو اتحاد الوسط والطرفين في الجزء والمقدار لاستحالة التداخل ضرورة والا يلزم ان لا يكون في العالم حجم وعلى تقدير استحالته المطلوب وهو الانقسام حاصل لان الملاقي من الوسط مع الوسط او الطرفين عند النظام ينبو الملاقي عند تمام المداخلة وهو الانقسام الثاني ان الجزء لو كان حقا لكان موجودا في جهة من الجهات مباينة الى اليمين غير مباينة الى اليسار ضرورة وهو المطلوب الثالث اما اذا كتبنا صفحة من اجزاء لا يتجزى ونجعل احد وجهيه الى اليمين يكون طرفه المضيء الذي الى الشمس مغايرا لطرفه المظلم الذي الينا بالضرورة فيلزم الانقسام الوهمي انه لو جاز وقوع جزء على ملتقى جزئين لم يكن الجزء حقا لكن المعدوم حق قالوا وهو عدم حقية الجزء كذلك بيان الملازمة ظاهر لان الواقع على الملتقى لا يلاقي الجزئين بالاسر بل يكون بعضه ملاقيا لجزء وبعضه لآخر والا لم يكن على الملتقى فيلزم الانقسام واما بيان حقية المعدوم فمن وجوه الاول ان الجزء بالضرورة قابل للحركة من جزء الى آخر فاذا تحرك لا يخلو من ان يتبع حركته نية الجزء الاول او الثاني او الملتقى لكن الاول باطل لعدم حصول حركة نية الجزء الاول وكذا الثاني لانقطاع حركة في الجزء الثاني فتعين الثالث وهو المطلوب واليه اشار بقوله وتبعية الحركة الثاني اما اذا كتبنا خطا من اجزاء تنقطع كالسنة مثلا ونضع جزئين كلاعلى طرف بحيث يكون احدهما اعلى والآخر اسفل على هذا الوجه ٥ ٥ ٥ ٥ ٥ ونفرضهما محركين جزئين متساويين فلابد ان يتحاذيا قبل ان يتجاوزا او يتحاذيا اما يكون على المنتصف لفرضنا الجزئين متساويين وهو ملتقى الثالث والرابع وهو المراد بالثالث اما اذا فرضنا خطا مؤلفا من اجزاء وترا كالخمسة مثلا ونفرض جزئين كلاهما

اعلم وعلى طرف على هذا الوجه ٥ ٥ ٥ ٥ ٥ ونفرض ان يتحركا ان يتحركا حركة متساوية فلابد ان يلتقيا عند المنتصف لفرضنا الحركتين متساويتين وهو الجزء الثالث فيكون هو واقعا على ملتقاهما وهو المطلوب قال ولان السريع الى آخر اقول هذا وجه الدلالة على ابطال الجزء اما اذا فرضنا متحركين سريع وبطيء فلابد من ان يتحرك البطيء عند حركة السريع جزءا او اقل اولا يتحرك بل يقف لكن الاول باطل والا يلزم ان يكون حركة السريع مثل حركة البطيء هذا خلف وكذا الثالث لما بينا ان البطوء ليس يتخلل السكنات فيتعين الثاني وهو يوجب الانقسام هذا اذا لم يكن من سريعة والبطيء تلازم اما لو كان كذلك فلا يكون لنا احتياج الى التمسك بان البطوء ليس يتخلل السكنات بل يحصل لنا دليل مستانف على ابطال الجزء والية اشار بقوله سيما الملازم وذلك في صور الاول الرحى وهو ان الدائر النقطتين من الرحى اذا تحركت جزءا فالدائر النقطة اما ان يتحرك ايضا جزءا او اقل او يقف لكن الاول باطل لاستلزامه التفكك في اجزاء الرحى وهو محال والا يلزم ان يكون حركة الصغير والكبير في الثالث والا يلزم التفكك في اجزاء الرحى وهو محال وان لم يكن بعيدا في قدرة القادر المختار لكن العادة حاكمة ببطلانه فان البارى عادته غير جارية بان يخلق امثال هذه العجائب في الرحى لاثبات مذهب اصحاب الجزء الثاني فيجاء له شعب ثلث فاما اذا اثبتنا احدى شعبه ونذير الاخرين يجب ان يقطع الشعبة الوسطانية اقل ما يقطع الشعبة الطرفية بعين ما سمعت في الرحى فيلزم الانقسام مع ان التفكك ههنا بواسطة عدم تناول الاجزاء البعد مما في الرحى الثالثة الدائر على عقبه فان من يضع عقبه على الارض ويدور على عقبه يوشك دائرتا احديهما بعقبه والاخرى باطراف او

بروس اصابعه اذا فرضته مادا باعه د ج يلزم الانقسام كما سمعت في الصورتين
السابقتين الرابعة الشمس من ظل الخشبة المغروزة حذاها وهو ظاهر
كما علمت في الصور المذكورة الخامسة د لو على راس حبل ممدود من
وسط البير وهو ان تقال البير الذي عمقها مايه ذراع اذا كان في منتصفها
خشبة وعليها حبل ممدان خمسون ذراعا وشد على طرفه كلاب فاذا
جعل الكلاب على طرف الحبل الذي على الدلو على طرفه الآخر خرج الى اعلا
البير فالدلو منهي من اسفل البير الى اعلاه في الزمان الذي منهي الكلاب
من وسطه الى اعلاه وذلك يقتضي الانقسام وهو المطلوب السادسة
جزء يحرك جزء آخر وهو ان نفرض ا ب ج خطا ونفرض د ه
خطا على ا ب وز ج على د فاذا تحرك د من آ الى ب فقد تحرك
ه من ب الى ج وفرضنا تحرك د جزئين حين تحرك د جزأ فحين تحرك ز
جزأ يكون د ه تحرك اقل من جزء وفيه المراد قوله ولا اشكال هندسيه
اشارة الى ما يدل على ابطال الجزء من الاشكال الهندسية وهو وجود
الاول انا نفرض مربعا مركبا من اربع اجزاء متماسة فيكون هذا المربع
كلا مركبا من ستة عشر جزأ وقطره هو هو الخط المركب من الجزء الاول من
الضلع الاول والثاني من الثاني والسابع من الثالث والرابع من الرابع
فهذه الاجزاء اما ان تكون متلاقية اولا فان كانت متلاقية يلزم مساواة
القطر الضلع والبرهان الهندسي يبطلها وان لم تكن فاما ان تكون الفرج
بحسب فيه جزء لا يتجزى او انقص منه لكن الاول باطل لانه يقتضي
ان يكون القطر سبعة اجزاء والضلعان ايضا كذلك فيلزم ان تكون القطر
مساويا للضلعين هذا خلف فبقي الثاني وهو نقص الانقسام الثاني

انا

انا نفرض مثلثا قائم الزاوية بحيث يكون كل واحد من الضلعين المحيطين
بها عشر جزأ صحيحا يثبت ببرهان شكل العروس ان مربع وتر الزاوية القائمة
يجموع مربعي الضلعين المحيطين بها فيكون مربع وتر هذا المثلث مساويا
لمجموع مربعي الضلعين ومربع كل ضلع مايه فمجموع مربعيهما مائتان فالوتر
جذر مائتين وليس لمائتين جذر صحيح فانه ازيد من اربعة
عشر وانقص من خمسة عشر وهو يلزم الانقسام وهو المقصود الثالث
هذا المثلث اذا طبقنا راس وتره على ضلع وحددنا رجامن الطرف الآخر
فلا شك انه كلما يحط من هذا الضلع شيء يحط من ذلك الضلع شيء فان
كان مثلا يلزم ان يكون الوتر مثل المنطبق على ضلع والفاضل عليه وهو
مثل الآخر فيكون مجموع الضلعين ويكذبه الحس لان القطر الذي يقطع
المربع يماثل متساويين اصغر من الضلعين بالمشاهدة والبرهان
الهندسي ايضا وان كان اقل فنلزم الانقسام وهو المطلوب الرابع
بيناه وجود الدائر فاذا فرضنا دائرة ملوكان محيطها من اجزاء لا يتجزى
فان كان ظاهر الاجزاء اكثر من باطنها انقسم الجزء والا فبين كل جزئين لها
خلاء فان كان بقدر ما يسع جزءا كان ظاهرها ضعف باطنها والحس يكذبه
وان كان اقل لزم الانقسام والا خلاء فيكون باطنها كظاهرها وهو
كظاهر الذي يحاطه بها وظاهر المحاطة ايضا كباطنها فهما سيان وهي كذلك
ورابعة بالغي ما بلغت فيكون اجزاء طوقه الوحي مثلا كالتقطيع وبطلانه
لا يخفى الخامس برهن اقليدس بناء المقالة الاولى انقسام الزاوية الى
غير النهاية وانه ينفي الجزء السادس برهن ايضا ان كل خط قابل للتنصيف
فاذا فرض خط مركبا من اجزاء وتر يلزم تجزي الوسطاني مزدوجا وهو المطلوب

قال ولابد الى آخره اقول هذا هو الشروع فى تحرير ما قال الحكماء بعد ابطالهم
الجزء وهو ان الجسم المفرد الذى لا يكون مركبا من اجسام مختلفة الطبائع يتصل
واحد فى نفسه كما هو عند الحس ليس فيه مفاصل ولا لاخوا ، بالفعل لكنه قابل
لانفكاكات غير متناهية اما بالفك او باختلاف عرضين قارين اى غير متعاقبين
بالتعاقب الى الآخر كالسواد والبياض فى الابيض او غير قارين كالمماسة و
المحاذاة او بالوهم والفرض والفرق بين القسمة الوهمية والفرضية ان
الوهمية قد تفوت لصغر المقسوم وفوته عن الوهم وايضا الوهم من القوى
الجسمانية فلا يقدر على التقسيمات الغير المتناهية كما علمت سابقا بخلاف
الفرض العقلى فانه لا يقف لاحاطة العقل بالكلى المشتمل على الصغير
والكبير والمتناهى وغير المتناهى نعم قد يمتنع الانفكاكية لمانع لازم كما فى
الفلكيات فان صورها النوعية مقتضية لمقادير معينة ممتنعة الزوال
عنها او قابلة كما فى الاجسام الصغيرة الصلبة والية اشار بقوله الا
لمانع قوله فالاتصال الصورة اشارة الى تقرير دليلهم على اثبات الهيولى
وهو ان الجسم المفرد كالماء مثلا قابل للانفصال ضرورة وهذا القابل
القابل للانفصال اى الهوية الاتصالية التى هى مناط فرض الابعاد
الثلثة فى الجسم اما ان يكون عين جملة الجسم او داخلا فيها او خارجا عنها
لا سبيل الى الاول من وجهين الاول انه لو كان كذلك لما كان قابلا للاتصال
لامتناع ان يكون الشئ قابلا لنفسه ولا للانفصال لانه اما ان يكون وجوديا
او عدميا وعلى التقديرين لا يكون الاتصال قابلا له اما على الاول فلان
الاتصال مع الانفصال والقابل يجب ان يكون ممكن الاجتماع
مع مقبوله واما على الثانى فلانه لو كان عدميا لما كان عدما مطلقا بل عدم

الاتصال عما من شانه ان يكون متصلا وهو محتاج الى محل وممتنع ان يكون الاتصال
لامتناع كون الشئ قابلا لعدمه والمعدوم لا قابل لها ضرورة فلا يكون الاتصال نفس
الثانى المفهوم بالمطابقة من قولنا هذا متصل حتى لم الاتصال لانه نفس الاتصال
وهذا مما لا امر له بينه عند العقل ولا الى الثانى لامتناع تعقل الجسم بدون
تصور الهوية الاتصالية التى هى مناط فرض الابعاد الثلثة فيه كما علمت من
تعريف الجسم فلو كانت الهوية الاتصالية خارجة عن الماهية الجسمية لكانت
ممكنة التعقل دونها وليست فليست فتعين الثانى وهو ان يكون الاتصال
داخلا فى الجسم وجزءا له وكل ما هو جزء فله جزء آخر غير الاتصال قابل للاتصال
والانفصال فذلك القابل يسمى عند الحكماء بالهيولى والاتصال الذى هو مقبوله
بالصورة الجسمية فيكون الجسم مركبا من الهيولى والصورة عندهم وبما قررنا
اندفع ما قال بعض من عدم احتياج الانفصال لعدميته الى محل ومن منع
اجتماع القابل مع المقبول نعم ، على عدمية المقبول ما مر وما عارضه
بعض ان الهيولى متصلة عند وحدتها ومنفصلة عند كثرتها فتكون قابلة
للاتصال والانفصال وكل قابل لهما مفتقر الى محل فتكون للهيولى هيولى
ويلزم التسلسل مندفع لان الاتصال والانفصال تستدعى الهيولى على تقدير
ان يكون الاتصال ذاتيا لها كما سمعت فى البرهان والهيولى ليست كذلك فانه
ليس لها فى نفسها وجود فضلا عن ان يكون لها ذاتا متصلة او منفصلة بل
هى فى نفسها استعداد محض ليس لها اتصال ولا انفصال الا من قبل الصور
الصور الجسمية فلا يكون مقتضيه لهيولى اخرى حتى يلزم التسلسل هذا
معنى قوله ولا مقدار لها لذاتها ولا اتصال فيقتضى انفصالها اخرى قوله قلنا
اشارة الى ما اورد على برهان الهيولى وهو انا لا نسلم ان القابل للاتصال

صغيرة
والانفصال على الهيولى لم لا يجوز ان يكون المتصل والمنفصل اجساما
غير قابلة للقسمة لا بالوهم كما قال به ديمقراطيس وعند ذلك اما ان هو الهيولى
الوهمية والمقصود اثباتها فى الخارج اجيب عنه بانكم سلمتم انقسام تلك
الاجسام الصغيرة بالوهم والقسمة الوهمية مستلزمة للانفكاكية وح يثبت
المطلوب وهو وجود الهيولى فى الخارج على ان استلزام الوهمية الانفكاكية
ان تلك الاجسام البسيطة متشابهة فى الطبيعة بزعم ديمقراطيس كما
حكى لبوعلى منع فى الفن الثالث من طبيعيات الشفاء بقوله ان تلك
البسايط غير متخالفة الا بالشكل وان جوهرها جوهر واحد بالطبيعة فالجزء
الواحد الوهمى من حيث الطبيعة يقتضى ما يقتضيه سايره الاخر، وما يقتضيه
الكل لاشتراك الجميع فيها والقسمة الانفكاكية غير ممتنعة على كل الجسم لانفكاك
شئ الخارج عن اجسام مخالفة له بالنوع فلا تكون ممتنعة على كل واحد واحد
من الاجزاء ايضا لاشتراكه المذكور فى وهو المطلوب اجيب عنه بمنع لاشتراك
شئ الحقيقى وفيه بحث لان ديمقراطيس قايل بالمساواة كما سمعت فالجواب ان
يقال لم لا يجوز ان يكون تشخص واحد منها مانعا وتشخص الآخر شرطا كما صرح
به الاستاد المحقق فى المواقف او يقال الاتحاد فى مفهوم الطبيعة الواحدة النوعية
مسلم على اصل لكم وهو ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وذلك اصل باطل
كما بينا سابقا لا يقال للخصم ان هذا لا يضرنا لان مجرد امكان
طريان الانفصال كاف فى اثبات الهيولى كما فى الفلك لانا نقول ما قلتم بنا
الفلك مبنى على ان يكون الاستعداد طبيعة واحدة نوعية وذلك مما لا سبيل
الى اثباته قوله والاتصال انسان الى سؤال آخر وهو ان يقال لم لا يجوز ان
يكون الاتصال الوحدة والانفصال الكثرة والوحدة والكثرة عرضان

للجسم فيكون الاتصال والانفصال كذلك وكذا طاهر الانذماع
ما قررناه من الدليل قال ولا ينتقل الى احد اصول لما فرغ من اثبات
الهيولى على ما قاله الحكماء شرع فى اللازم بينهما وهو تمسك انفكاك
الصور عن الهيولى وكذا عكسه اما الاول فلان الصور الجسمية لو وجدت
بدون الهيولى يجب ان يكون متساوية بالاثبات الجسمية لانها مقدار
ومقدار وكل مقدار له طرفان يستدعيان جهتين وكل ما كان كذلك
يكون متساويا اليه بالاثبات الجسمية ضرورة فيكون متساوية لتساوى
الابعاد وكل متساويه متشكل لما عرفت من تعريف الشكل فتكون الصور
الجسمية التى فرضناها مجردة متشكلة فعلا شكلا ما الجسمية او الحالة
فيها او محلها او لا يكون حالا ولا محلا لكن الاول باطل والا لزم اشتراك
الاجسام كلها فى الشكل لان الجسمية مشتركة بينها واشتراك العلة يلزم
لاشتراك المعلول لكن اللازم باطل ظاهر البطلان فالملزوم مثله وكذا الثانى
لان الحال فى الجسمية لو كان لزم المحال المذكور ضرورة وان لم يكن
لا يصلح للعلية لان علة اللازم لازمة لاستلزام المتلازمين وكذا الرابع لان
نسبة المفارق الى الجميع على السواء فلزم المحكم بعدم ان يكون علة الشكل
محل الجسمية الذى هو الهيولى فتكون متساوية الصور للهيولى مع انا فرضناها
مجردة عنها هذا خلف فيلزم لزوم الصورة للهيولى وهو المقصود واما
بيان الثانى وهو امساك الهيولى عن الصور فبان يقال لو كانت الهيولى مجردة عن الصورة فاما ان تكون ذات وضع اى متساوية
بالاثبات الجسمية او لا وكل من القسمين باطل فكذا كون الهيولى
مجردة عن الصورة اما الاول فلانها لو كانت ذات وضع فاما ان

لا ينقسم اصلا فيكون نقطة لانا لا نعني بها الا ذا وضع غير منقسم او تنقسم
او تنقسم في جهة واحدة فيكون خطا او في جهتين فيكون سطحا او في جهات ثلث
فيكون جسما والكل محال اما كونه نقطة وخطا وسطحا لانها غير مستقلة
بالوجود فلا بد لها من جسم يكون محلا لها ولو كانت الهيولى واحدة منها لكان حالا
في الجسم والجسم مركب من الهيولى والصورة لما سبق فيلزم مقارنة الهيولى
مع الصورة مع انا فرضناها بحيث تخلف واما كونه جسما فللزوم تركب الشيء
من نفسه وغيره واما الثاني فلانها لو لم تكن ذات وضع والمعدد انها موجودة
تكون مفارقة وح يمتنع ان تقارنها الصورة لانها ذات وضع كما عرفت ويمتنع
مقارنة ذي وضع لما لا يكون كذلك ضرورة. يمتنع ايضا صيرورتها ذات وضع
عند مقارنة الصورة بها لانه لو كان كذلك عند المقارنة فاما ان يكون في جميع
الاحياز او لا في شيء منها او في بعض دون بعض لكن الكل باطل فكذا كونها ذات
وضع عند المقارنة اما الاولان فبديهة ضرورة واما الاخير فلانا فرضناها بحيث
فيكون نسبتها الى جميع الاحياز على السواء فحصولها في بعضها دون بعض يكون
تحكما والجواب ان هذا مبني على اصلهم الفاسد من وجوب تناهي المقادير الجسمانية والحق
خلاف ذلك كما سيجيء وح يكون الحصص اعداد المقادير الجسمانية فلا يتم الدليل
اذا عرفت ذلك فنقول لما بين اللازم بين الهيولى والصورة وكل شيئين يكون
بينهما اللازم بحسب ان يكون احدهما علة للآخر او يكونا معلولين لامر ثالث وهو
المفارق كما ثبت في موضعه يجب ان يكون واحد من الهيولى والصورة علة للآخر
او يكونا معلولين لامر ثالث لكن الحق هو الاخير فبطل الاول اما بطلان
كون الصورة علة للهيولى فلان العلة معدمة بالوجود على المعلول فلو كانت الصورة
علة للهيولى بحسب ان لهم انها وجود بدون الهيولى وهو صحيح لما عرفت من عدم وجود

الصورة

الصورة بدون ان يكون مقارنة للهيولى وايضا الصورة انما توجد مع التناهي
والتشكل كما عرفت والتناهي والتشكل معلولان للمادة كما علمت فيكونان متأخرين
عنها فيلزم تأخر الصورة عن الهيولى لان المتأخر عن المتأخر عن الشيء متأخر عن ذلك
الشيء والمتأخر عن الشيء لا يكون علة له اما بطلان كون الهيولى علة للصورة فلانها
قابلة لها فلو كانت فاعلة لها يلزم كون الشيء قابلا وفاعلا معا هذا خلف كما سبق
واما من مذهبهم فيلزم ان يكونا معلولين لامر ثالث وكل منهما مفتقر الى
الآخر اما الصورة الى الهيولى فلتقوم التعين والتناهي والتشكل كما عرفت من
اللوازم واما الهيولى اليها فلتقوم البقاء فان الهيولى باقية بتوارد الصور تعاقب
الاشكال عليها بتوارد الاوقات والازمنة ولذلك يلزم اسماعها لو فرضنا زوال الصورة
عنها وعدم مقارنة اخرى بها قال والاصحاب الى اخره اقول الحكماء
متفقون على ان ترك الجسم من الهيولى والصورة الجسمية قالوا باثبات صورة اخرى
للاجسام تصير بها الاجسام انواعا ولذلك سموها بالصورة النوعية مستدلة
اولا بان الاجسام مختلفة بحسب اللوازم والعوارض فان بعضها قابل للتشكل
بالاشكال مختلفة اما بطريق السهولة كالاجسام الرطبة او بطريق العسر كالاجسام
اليابسة وبعضها لا كالاجسام الصلبة الفلكية فلا بد لها لذلك من علل وليست
الجسمية لاشتراكها وعدم استزاك اللوازم ولا الهيولى ايضا لانها قابلة فلو كانت
فاعلة يلزم كون الشيء قابلا وفاعلا معا هذا خلف ولا المفارق لان نسبته
الى الجميع على السواء فيلزم التحكم ولا يجوز ان يكون عرضا والا لانتقل الكلام اليه ويلزم
التسلسل فلا بد ان يكون صورة مقومة للجسم وهي التي نسميها الصورة النوعية
والجواب عنه وجوه الاول انا لا نسلم امتناع كون الشيء قابلا وفاعلا معا وقد بطلنا
دليلكم على ذلك الثاني سلمنا سعة جواب برهان التلازم الثالث هو

ما ذكر الاستاد المحقق في المواقف ان الحكماء لما جوزوا تعاقب الصور الغير
المتماثلة على الهيولى فلم لا يجوز تعاقب الاعراض الغير المتماثلة وقالوا
بان الماء يعود الى البرد بعد التسخين فلا بد للعود من مبدا باق فيه الماء مع
استحالة في الكيفية وهو المراد بالصورة النوعية والجواب ان الاتحاد غير
دال على كون ذلك المبدا مقوما فلا يكون صورة لانهم لا يعنون بالصورة الا
الجوهر المقوم وتفطن ان ما ذكر هو مبدا الاعراض الكيف والكيفية والصورة
في الاجسام مقوما لها في عامة الاشكال وما ذكر خولف في شرح الاشارات
في اثبات الصورة النوعية بقوله ويحب ان تكون صورا لا اعراضا لان الجسم
يمتنع ان يحصل من غير ان تكون موصوفا باحد هذه الامور غير تام لان الجسم
عند المحققين من المتكلمين ماهية واحدة اعم من ان تكون فلكية او عنصرية لا
اختلاف فيها الا باعراض محلها لوازمه فكيف يسلمون ان الاجسام ماهيات
مختلفة حتى يلزم ان يكون ما هو سبب لاختلافها يكون مقوما لها وصورا
فافهم فان هذا هو المطرح وكلام الحكماء في اثبات الصور النوعية في غاية
الضعف ولذلك وصى الاستاد المحقق بقوله وخذ ما صفا واحذ
له فروع كثيرة فتدبر لا تنس ثم قالوا انها بان لكل جسم حيزا طبيعيا اي حيزا
يقتضيه عند الخروج عنه ولا يميل عنه عند الدخول فيه بوجهين الاول ان الجسم
لو خلي وطبعه لكان في مكان ضرورة ويجب ان يكون ذلك المكان طبيعيا لان
الفرض عدم التواسر وهو المطلوب لا يقال لم لا يجوز ان كل جسم لو خلي وطبعه
لكان في مكان فان المحدد عندهم لا مكان له لانا نقول لهم ان يقولوا المراد كل
جسم غير المحدد ولذلك اورد ابو علي في الاشارات هذه القضية
مهملة هكذا ولتعلم ان الجسم لو خلي وطبعه ولم يعرض له من خارج ما يثير غريب

لم يكن له بد من موضع معين نظرا الى عدم ورود النقض بالمحدد فالجواب الصحيح
ان يقال لم لا يجوز ان يختص كل جسم اخاص وطبعه لطبعه لم لا يجوز ان يكون
نسبة الاحياز كلها اليه على السوية ويكون التخصص لامر آخر والثاني
ان الجزء الكرمي اذا فرق يعود الى المركز فلو لم يكن لطبعه ما يليه لما كان كذلك
الجواب لم لا يجوز ان يكون عوده طبيعيا لا يجوز ان يكون يميل الى الكل بواسطة الجذب
كما قال ثابت بن قرة فانه قال قولي في قال بان العود الى المركز طبيعي غير مستقيم
لان العود ليس الا لجذب الكل الجزء ولذلك لو فرضنا الامكنة خاليه ووقعت
الارض في جانب منها تقف ولا تميل الى غيره من الجوانب بل لو توهمت ان
الارض كلها قد ارتفعت الى الشمس ثم اطلق من الموضع الذي هي الآن فيه
حجر لكان ذلك الحجر يرتفع اليها طالبا لها فلو كان ميلها الى المركز طبيعيا
لما كان كذلك وبحب ان يعلم ان لا يكون لجسم واحد حيزان طبيعيان لانه لو كان
كذلك فعلى تقدير الدخول في احدهما اما ان يكون طالبا للآخر اولا لا يجوز الاول
والا يلزم ان يكون المطلوب بالطبع مهروبا بالطبع ولا الثاني والا لم يكن ما فرضناه
طبيعيا كذلك وعلى تقدير الخروج عنهما اما ان يكون طالبا لكل منهما وهو محال
ضرورة امتناع اجتماع الميلين المختلفين الطبيعيين على واحد
الى جهتين مختلفتين او لا يبتغي منهما وهو ايضا باطل للفرض او طالبا لاحدهما
دون الآخر فلا يكون ذلك الآخر طبيعيا وبالجملة يلزم اما اجتماع الميلين
الطبيعيين على واحد في جسم واحد الى جهتين مختلفتين او كون المطلوب
بالطبع مهروبا بالطبع او خلاف المفروض والكل باطل فكذا التعدد في
الحيز الطبيعي قوله وللمركب انسان اي بعد مكان المركب وهو فرع لمن
لكل جسم حيزا طبيعيا يعني ان حال المركب اما ان يكون واحدا من بسائطه

غالبا او لا فعلى الاول يكون مكانه لائقا موضع الغالب ه وعلى الثاني ما يتفق
فيه تركيبه والا يلزم التحكم وفيه نظر لان من شأن المكان الطبيعي الميل اليه
عند الخروج وعدم الميل عنه عند تعديه الدخول كما عرفت في تعريفه والمكان
الذي يتفق فيه تركيب ما لا غالب فيه من البسائط لا ميل له المركب على
تقديره الاخراج لاستلزام التحكم قال ومنه بسيط لا احد اصول الاجسام
اما بسائط او مركبات لانها اما ان تكون مركبة من الاجسام المختلفة الطبايع
كالاعضاء الآليه او لا كالاجزاء المتشابهة فالاول المركبات والثاني البسائط
المركبات فسيجيء البحث عنها واما البسائط فشكلها الطبيعي الكرة لان غيرها
من المضلعات مشتمل على الكثرة من الاضلاع والزوايا والنقط فلو اقتضاه
البسيط يلزم التعدد في معلول البسيطة هذا خلف على اصلهم
ولنا قض ان ينقض ذلك بالمتممات المختلفة بالرقة والتخانة مع بساطة
طبايعها وبالكرات المجوفة بعضها ببعض فان لها محدبا ومقعرا مع
البساطة في طبايعها وبالقوى المخزونة فانها مبادي صور اعضاء الحيوانات
مع انها بسيطة اذا عرفت ذلك فنقول الجسم البسيط ينقسم الى فلكي وعنصري
لانه اما ان يكون متحركا بالحركة الارادية اولا فالاول الفلكي والثاني العنصري
فالفلكي الافلاك والكواكب لانه ان كان نيرا فهو الكوكب والا فهو الفلك و
العنصري العناصر الاربعة كما سيجيء ولهم في الافلاك مباحث الاول انهم قالوا
بان الافلاك الثابتة بالوضع تسعة فلك الافلاك وهو المسمى بالفلك الاطلس
لانه غير مكوكب وبالعرش المجيد بلسان الشرع وتحته فلك الثوابت ثم فلك
زحل ثم فلك المشتري ثم فلك المريخ ثم فلك الشمس ثم فلك الزهرة ثم فلك عطارد
ثم فلك القمر وهو سماء الادنيا دلت عليها الحركات المختلفة فانه لابد لها

من محال متعددة بناء على اصلهم ودل على ترتيبها الحجج فما هو اسفل يحجب ما هو اعلى
وادعى ابو علي انه راى الزهرة في وجه الشمس كالشامة وكذبه الامام المحقق
في الموقف هذا هو الافلاك الكلية ولكل منها من السيارات عدد افلاك مركبة
منها فلكه الكلي وستعلمها على التفصيل في قسم الهيئة ان شاء الله ه والحق
ان الرصد لما دل على هذه التسعة فلا يعدو في امكانها والزايد كما لم يعلم بتوهم لم
يعلم امتناعه ولذلك لم يظهر لنا على ان كل الثوابت كرة واحدة او كرات متطوية
بعضها على بعض وهذا الاحتمال واقع لان على ان كل الثوابت واحد ليس
الا تشابه الحركات وهو غير مفيد لجواز استراك الامور المختلفة في لازم واحد
وفي هذا المقام سوالات وجوابات تركناها خوفا عن التطويل اللازم عن
التفصيل قال والمحيط الى الحس اول هذا هو المتروح في اثبات
محدد الجهات وهو موقوف على تمهيد مقدمة وهي ان الجهة طرف الامتداد
فيكون ستة لان الامتدادات لها طول وعرض وعمق ولكل امتداد
طرفان فيحصل لنا ست جهات حاصلة من ضرب الاثنين في ثلثة وهي متضادة
والحسي منها اثنان العلو والتحت لتبدل البواقي بالعرض فان المتوجه
الى المشرق تكون المشرق قدامه والمغرب خلفه والجنوب يمينه والشمال شماله
وعند الانقلاب يصير الامر بالعكس بخلاف العلو والتحت فانهما لا
يتبدلان عند الانعكاس لان المراد بالعلو ما يلي السماء وبالتحت ما يلي
الارض وعند الانعكاس لا تبدل فيهما ضرورة فلا جرم اختص نظرهم
بالبحث عن العلو والتحت وهو حق لانها منتهى الاتساع وهو الذي
ينتهي به الاتساع الذي يبتدئ من المشير وجهه كذلك لانها طرف الامتداد
كما عرفت واطراف الامتداد نهايات الاتساعات ومقصد المتحرك بالحصول

فيه فان المتحرك انما يقصد جهة يحصل فيها والعدم المحض لا يكون كذلك بالضرورة
قيد مقصد المتحرك بالحصول فيه لان مقصد المتحرك بالتحصيل انما يكون معدوما
كالحركة من السواد الى البياض وحد وضع اى مشار اليها بالاشارة الحسية ليست
بمفارقة لامتناع كون المفارق مقصدا للمتحرك بالحصول فيه ضرورة وليست متقسمة
لانها لو انقسمت فالمتحرك الواصل الى جزء الاقرب لا بد من ان يقف او يتحرك لا الى
الاول والا لم يكن ما فرضناه جزء الجهة جزءها بل عينها ولا الثاني ايضا لانه لو كان
متحركا فاما ان يكون حركته عن الجهة او الى الجهة فعلى الاول يلزم كون ما فرضنا جزءا
الجهة عينها وعلى الثاني يلزم ان لا يكون ما فرضناه جزء الجهة مع ما بعده جهة وقد
فرضنا كذلك وبالجملة انقسامها مستلزم لخلاف الفرض وليست بجسم لانقسام الجسم
فيكون الجهة امرا موجودا جسمانيا اذا لم يتحد ذلك معنى كل جسماني لعدم
استقلاله بنفسه يجب ان يكون متحدا بالمحدد فلا بد للجهة من محدد ومعين يحدد
وبعض بسببه الفوق والتحت ولا يجوز ان يكون ذلك خلاء لامتناعه ولا
ملاء متشابها لامتناع ان يكون بعض من اجزاء المتشابه به مطلوبا بالطبع
ومهروبا والجهات كذلك فيكون ملاء غير متشابه ويجب ان يكون ذلك الملاء الغير
المتشابه كريا لان الجهات الحقيقية فوق وتحت كما عرف من المقدمة فيكون
احدهما في غاية القرب والاخرى في غاية البعد والمصلحات انما تتحدد
بها غاية القرب دون غاية البعد لان المراد بغاية البعد ما لا يمكن تصور
نقطة اخرى ابعد منها وذلك غير متصور في المصلحات لتفاوت الاضلاع
والزوايا فيها بخلاف الكرة فان مركزها غاية البعد لان كل نقطة نفرضها غيرها
يكون اقرب من المحيط منها ويجب ان يكون واحدا لانه لو كان متعددا فاما ان
يكون متشابهين او يكون احدهما محيطا بالاخر وكل من القسمين محال

الجهة

كريا

فكذا البعد

فكذا البعد في المحدد الاول فلانها اذا كانا متشابهين يكون احدهما واقعا
في الآخر في جهة فلا يكون الجهة متحددة بها بل بغيرها لان الجسم الواقع في جهة
يكون مع تلك الجهة او مع اخرى فيها ضرورة فيكون الجهتان الواقعتان
فيهما قبلها وبعدها لا متحددا بهما واما الثاني فلان المحيط كاف في
ان يحد المحيط الفوق والمركز الذي هو غاية البعد التحت فيكون المحاط
حشوا لا يكون له دخل في التحديد فيكون جسما كريا واحدا لكن لما حيث
هو واحد بل من حيث ان له محيطا يتحدد به الفوق ومركزا يحدد به التحت
لانه من حيث هو واحد انما يحدد به جهة واحدة كما عرف في اصلهم فقد
ثبت وجود كرة محيط بالاجسام كلها محدد لجهاتها وهو المطلوب قال
بسيط الى اخره لما فرغ من اثبات المحدد شرع في احكامه
وهي وجوه الاول انه بسيط لانه لو كان مركبا لجاز انحلاله الى اجزائه
المختلفة بالحقيقة وذلك انما يكون بالحركة المستقيمة وهي عليه محال لان
المتحرك بالحركة المستقيمة يكون قاصدا الى جهة فلا يكون الجهات متحددة بها
بل بها وقبلها الثاني انه شفاف لانه لو كان ملونا لكان مرئيا وليس كذلك
وكذا غيره من الافلاك لعدم حجبها ما وراءها من الاجساد السالبة انه ليس
بحار ولا بارد لان طبايع الافلاك لو اقتضت السخونة او البرودة مع انها
ذات اجرام بسيطة خالية عن الغرائب وجب ان تحصل في الافلاك كلها السخونة
او البرودة المستلزمة لاستيلاء البرد او الحر على عالم العناصر فيلزم ما يلزم
الرابع انه ليس بثقيل ولا خفيف لانهما يقتضيان ميل الصاعد والهابط
الموجبين للحركة المستقيمة وقد عرفت استحالتها على المحدد الخامس
انه لا رطب ولا يابس لان الرطوبة سهولة التشكل واليبوسة عسر وكل

وكل منها بالحركة المستقيمة وهي عليه محال الساد وسه انه لا يقبل الكون والفساد
اى ممتنع ان يقبل ما دام فلك صورة و يجامع اخرى لان الما في الفلكية اللا يتصور
اخرى غير الاولى ممتنع ان تكون طالبة لما كان حيزا لها عند المفارقة بالصورة الاولى
انما سلمنا ان ما دة والا يلزم ان يكون لجسمين حيز واحد طبيعي وهو محال
لان الاجسام تحفظ بحسب الصورة النوعية التي هي مقتضية للتمكن والحيز
كما عرفت فيجب اختلافها حيزا ومكانا لاستلزام الاختلاف في المقتضي الاختلاف
في المقتضى فيكون طالبة لحيز آخر غير وذلك انما يكون بالحركة المستقيمة
المستحيلة على المحدد كما عرفت غير مرة ولا يخفى عليك احصاص هذه الالتزامات
البتة بالمحدد ودعوتهم عامة وقايل ان يقول لم لا يجوز ان يكون المحل
في لازم واحد والتداخل غير لازم بالدليل السابع انه لا يقبل الحركة الكمية
لانها ممتنع على محدب المحدد اعم من ان يكون بالاذ ياد لعدم
المكان ثم او بالانتقاص لامتناع الخلاء فكذا على مقعر لاشتراكهما في
الطبيعة وهكذا نقول في محدب محاط المحدد ومقعر الى ان يستوعب
الدلالة جميع الافلاك وقايل ان يقول امتناع الحركة على محدب المحدد
ليس لذاته وطبيعته حتى يلزم منه الامتناع على مقعر بل لعارض وهو
عدم المكان ثم فلا يلزم الاشتراك وفيه بحث لان للمعلل بعد الدليل بان
يقول الحركة الكمية تمتنع على المقعر انما لامتناع الدخول والخلاء
فالجواب ما ذكر الاستاد المحقق في الموافق ان المنع عاد اليها ظاهر
لجواز الخلاء وخلو حيز آخر فيكفي في الدليل ان فيه مباحيل مستديرة
لان اختلاف المكان متساويه فلا تكون اختصاص البعض بحيز دون البعض
اولى من العكس فاما ان لا يحصل في كل جزء حيز وليس محالا ويحصل

الكل

الكل في كل واما معا وانه محال او يحصل الكل في الكل اما معا وانه محال او بدلا
وكل يقتضي كونه متحركا بالاستدارة وهو المطلوب ويلزم من ذلك امتناع
ان يكون مبدا ميل مستقيم لما في مبدا ميله نظر لجواز اجتماعهما في جسم
لحركة مركبة من المستقيمة والمستديرة كما في المحمل وقوله والكل اشارة
الى ما على الاحكام من الاستولة وهو ان محال كل واحد من الاحكام
مبني على ساطة الافلاك ولم تثبت لغير المحدد وان سلم فما ان تحركه الى جميع
الجهات وانه محال او الى بعضها وانه ترجيح بلا مرجح وانما يلزم من قطبين
ساكنين ودوايره يوسمها الاجزاء حولها تحركه محفلة بالسرعة والبطوء
معا استوا جميع النقاط فيه وصلاحيتها للقطبية وانه ترجيح بلا مرجح لا يمكن
اسناده الى الموجب بالذات لانه لا يختص الا مرجح بحيث لا اسناد الى
انتفاء المحال وانما وجب الرجوع بالآخرة الى ان على المحال فليعتبر فيه
اولا فانه يخفف عنهم كثيرا من المؤنات هكذا ذكر الاستاد المحقق في الموافق
قال والاربعة الى اصل اول العناصر الاربعة قابلة للكون والفساد
وهو ان يحالف الصورة صورة وتلبس اخرى وهو على قسمين الاول انقلاب عن
غير واسطة وهو اربع انقلابات انقلاب الارض ماء كما يفعل اصحاب الاكسير
فانهم يحاولون الاجتماع وبالعكس كما في المواضع التي ينعقد
فيها المياه اجمادا بعد حزوجها عن شابعها كعين سيتهكوس التي حكاه الاستاد
المحقق في الموافق وعن ابرقند التي شاهدتها وانقلاب الماء هواء كما
عند التبخير والعكس كما شاهد على سطوح الكوز الذي لا صمام له الموضوع
في الجدي بحيث لا يلاقيه فان الرشحات التي هي على سطوحه الاجزاء الهوائية
التي صارت بسبب استيلاء البرد عليها ماء لان الجمد غير منافي للكون والفساد

له حي بمال حرجت النوعيات من الكون بطريق الترتيب وانقلاب الهواء ناراً كالشعل
الى ان توقع وتضمحل بعد الجزء الناري بقيت عناصر النار فيه لتحركت الى امكنتها الطبيعي على
خط مستقيم على زاوية قائمة لانه اقرب الطرق فاحرقت ما تحاذيها وليس كذلك
بالمشاهدة والعكس كما في كبد الحداد حين فانه اذا شد بسرعة ويلج عليه بالنفخ
يصير هواء فكما ناراً كما نشاهد من تزاول ذلك والثاني انقلاب بواسطة كالانقلاب
الارض هواء مثلاً فانه لا يكون الا بعد انقلابها ماءً اولاً ثم هواءً ثانياً وهو ظاهر مما
علمت من اقسام الانقلاب بغير واسطة فاعلم من ذلك ان حصول العناصر حصول
واحد مشترك بينها تلابس صورة عنصرية ثانية واخذ اخرى مستعدة لان يفيض
عليها الصور والكيفيات المحلية بحسب ما يقع من الاوضاع مع الفلك فكلما
كانت اقرب الى الفلك كانت اسخن والطف فتكون مستعدة للصور النارية
وكلما كانت ابعد كانت ابرد واغلظ فتكون مستعدة للصور الارضية على
هذا القياس ولا يخفى عليك ان هذا كله مبني على اثبات وفيه ما فيه كما يسمع حوله
وهذه هي الاركان اتيان اي استدل الحكماء على تركيب المركبات من هذه
العناصر الاربع وفيه طريقان طريق التحليل وطريق التركيب ولم يذكر
الكتاب فنترك بيان الاول انما اذا وضعنا المركبة في القدح والانبيق
ينفصل فيه ارض وماء ولابد لها من هواء يوجب تخلخل المركبات وتلطيفها
لرجحانه هذين العنصرين وثقالتها فلابد من هواء وكل منها امور متضادة
مائية الى اجزائها البسيطة فلابد مما ينضجها ويطبخها فيحصل الماء والنار
ويحصل الكيفيات المزاجية التي هي سبب حدوث الصور النوعية الى حامل
لها وليس ذلك الا الهواء فلابد في المركب من هذه العناصر وهو المطلوب
هذا ما قالوه وهو ناقص قولهم الهواء كيفية من شأنها جمع المتباينات

وبعرق المجلبات واعلم ان للعناصر سبع طبقات ثلث للارض الاولى الارضية
المحضة الثانية المختلطة بالماء الثالثة الطينية الثالثة تولد للهواء الاول الطبقة
البخارية وهي الهواء المختلط بالماء الثانية الطبقة الزمهريرية وهي الطبقة
شديدة البرد تسبب الابخرة المتصاعدة اليها الثالثة طبقة الهواء المختلط
بالنار وواحد للنار قال والمركبات الى اصول بعد القراح
من الاجسام البسيطة شرع في المركبات وهي على قسمين الاول ما لا مزاج
وهو اكثر والثاني ما ليس له مزاج وسيجيء البحث عنه وما لا مزاج لا يمكن
البحث عنه الا بعد معرفة المزاج فلذلك عرف المزاج اولا وما قال وهو
كيفية الى آخره واعلم ان بحسب تعريف المزاج يستدعي اربع مقدمات الاول
ان تناهل الكيفيات وهو ان محال يجب ان يكون مبدأ الفعل غير مبدأ الانفعال
عند امتزاج العناصر بعضها ببعض لان المبدأ لو كان واحداً فاما ان يكون وقوع
الفعل والانفعال بينهما معاً او على طريق الترتب وكل من القسمين باطل
فكذا الاتحاد في المبدأ اما الاول فللزوم كون الشيء الواحد غالباً ومغلوباً
معاً هذا خلف واما الثاني فلتصيرورة المغلوب غالباً والغالب مغلوباً
محال ان يكون مبدأ الفعل الصور ومبدأ الانفعال الاركان كما شمع السنتهم
الاجسام فاعلية صورها منفعلة بموادها ولذلك اسند الفعل الى
الصورة بقولهم وبكثير صور كل كيفية الآخر الثاني ان على اعتبار التصغير
الاركان وصورانهم اما هوا الدليل على ان القوة الجسمانية انما تفعل بمشاركة
موضوعاتها اي انما تفعل فيما يماس موضوعاتها واذا كان كذلك فحيث كانت
المماسة اكثر كان الفعل والانفعال اوفر ولما كان مماس الاجسام انما هو
بالسطوح فاعتبر التصغر بقولهم متصغرة الاجزاء اشارة الى ان كلما كانت

سال مع الكيفيه وقد عرفتها الرابعه ان عند امتزاج العناصر يجب بقاء صورها
النوعيه والا لم يكن امتزاج بل كون وفساد اذا عرفت ذلك فمعمول العناصر الاربع
اذا تصغرت اجزاؤها وتماست تفعل بها الفعل والانفعال والكسر والانكسار
بحيث يكسر صون كل كيفيه الآخر لاشتمال العناصر على كيفيات متضادة فعلية اي
لها تستعد بسببها محلها لان يفعل كالحراره والبروده وانفعاليه وهي التي
تستعد بسببها محلها لان ينفعل وهي الرطوبه واليبوسه فحدثت للجمع المركب
من جميع العناصر الاربع كيفيه متشابهة اي غير مايله الى واحده من الكيفيات
الفعليه والانفعاليه وهي المراد بالمزاج والدليل لنا قولنا هذا منقوض
بالماء الحار فانه اذا خلط بالماء البارد بكثير برد ومن المحال ان تبقى الصور
صور موجب الحراره وفيه بحث قوله كيفيه حتى يشمل سايد الكيفيات ومتشابهة
يخرج المايله الى واحده من الكيفيات وتحدث التي آخر سماها للواقع ليس للاحتراز
قوله وهي غير الصور انسان الى آخره بين المزاج والصوره النوعيه بان المزاج
كيفيه لما علمت وقابل للشده والضعف بخلاف الصوره فان كون الشي
اسد واقوى من كون آخر كذلك فلذلك لا يقال ماهيه هذا اشد من ماهيه ذلك
بخلاف الكيفيات فانها قابله لها ولذلك يقال هذا اسد كيفيه من ذاك يحصل التفاوت
من المزاج والصوره وهو المطلوب على ان الصوره جوهر والمزاج عرض قوله
وهذه معتدل انسان الى تقسيم المزاج وهو تقسيم بالقسمه الاولى الى المعتدل
وغير لانه اما ان يكون على الحاله الوسطى من الكيفيات من غير الميل الى احديها
او لا يكون كذلك فالاول المعتدل والثاني غير والمعتدل الحقيقي اي الذي
فيه من العناصر مستحيل الوجود لانه لو كان موجودا فاما ان يميل الى مكان واحد
من العناصر او لا فان قال فذلك الغرض هو الغالب فيلزم خلاف الفرض وان لم يميل

كان كل واحد من العناصر لا فيه ما نعا من ميله الى حيز الآخر فيلزم عدم ثبات المزاج
وعدم سكونه في موضع طبعا هذا خلف قوله وبعبارة النوع انسان الى اقسام المعتدل
وغير معتدله لان الاعتدال اما نوعي او صنفي او شخصي او عضوي وكل منها يعتبر
بالنسبه الى الداخل والخارج فيحصل ثمانيه اقسام من ضرب اثنين اربعه وتفصيلها
مستدعي مقدمه وهي ان تعال الاشخاص الانسانيه ليست مما لا تفاوت في احاد حقيقتها
لانا نعلم وقوع الاختلاف بين مزاج زيد وعمرو مثلا بالحران والبرودة و
الرطوبه واليبوسه وليس هذا التفاوت واقعا على وجه يتفق لان
لنوع الانساني طرفي افراط وتفريط لو تجاوز عنه لبطل فان الذي زاد
الحراره مثلا حد لو تجاوز عنه لما كان انسانا بل فرسا او حيوانا آخر ولم يتجز
احرمنه وكذلك في نقصانها فمحال ان يكون الاشخاص متردده بين ذينك
الحدين غير متجاوزين عنهما والا لم يكن انسانا اذا مهدنا ذلك فمعمول لما كان
للنوع الانساني مزاجا خاصا اصلح له وانسب به لا يمكن تباين دونه كذلك يمكن ان
يكون لكل شخص من اشخاصه اعتدال خاص اصلح له وانسب به وهكذا الصنف
والعضو والا لا يمكن وجود شيء من الاصناف والاشخاص والاعضاء بحصل
لنا اربعه اقسام من الاعتدال نوعي وصنفي وشخصي وعضوي ويمكن اعتبار
كل منها الى الداخل تارة والى الخارج اخرى فحصل ثمانيه اقسام الاول الاعتدال
النوعي بالقياس الى الخارج عنه كاعتدال نوع الانسان بالقياس الى
غيره من الحيوانات وهو الاعتدال الذي لا يمكن تباين النوع دونه الثاني الاعتدال
النوعي بالقياس الى الداخل فيه كاعتدال اعدل شخص من اشخاصه الاقرب الى
الاعتدال النوعي من سايد الاشخاص وهو الاعتدال الذي يمكن تباين النوع دونه
لكن لا يكون على افضل الاحوال واصلحها الثالث الاعتدال الصنفي بالقياس الى

الخارج وهو اعتدالها بالنسبة الى عين من الاصناف الآخر وهو الاعتدال
الذى لا يمكن تباين الصنف دونه الرابع الاعتدال الصنفى بالنسبة الى الداخل
فيه وهو الاعتدال الحاصل لاعدل شخص من اشخاصه القريب الى الاعتدال
المرضى يمكن تباين الصنف دونه لكن يكون متغيرا عن الحالة الطبيعية السادس
الاعتدال الشخصى والعضوى كل منهما بالقياس الى الداخل والخارج فيصير الكل
ثمانية وهو ظاهر غنى عن التفصيل اذا تاملت فى الاقسام المذكورة واعدك
الا الانواع كلها النوع الانسانى لان النفس الناطقة هى متعلقة ببدن الانسان
اكمل النفوس كلها لان جميع ما يصدر عن النفوس من الآثار يصدر عن النفس
الناطقة مع زايد وهو النطق واعدل اصناف الانسانى سكان خط الاستواء
عندنا على واكثر من الاطباء لان الليل والنهار بواسطة مواز له خط الاستواء
المعدل وعدم ميلا عنه متساويان فيه فيتعادل حر النهار ببرد الليل وكذا برد
الليل بحر النهار فيكون جميع ايام سكانه معتدلة غير مايلة الى حر او برد بخلاف
الاماكن الاخر فانه بعضهم احر وبعضهم ابرد لاختلاف ليالهم ونهارهم و
الاقليم الرابع عند الامام والشيخ لتوفر العمارات وكثرة التوالد والتناسل
وكون سكانه خضرة وقدوة الوانا فعليك بالتعليل قوله من ان مزاج
انسان الى ان اعتدال سكان خط الاستواء ليس بكلى بل يمكن خروجه عن
الاعتدال بواحد من الاسباب المغيرة للهواء وهى هواء ارتفاع البلد فانه
كلما ترقى هبوب الرياح فيها برد او انخفاضه فانه يوجب الحرارة لما هبوب
الى الرياح من المواضع الغائرة او الجبال فانها تورث الهواء على وجهين
احدهما بالنسبة الى الشعاع بان يرد شعاع الشمس على البلد فيصير اسخن
مما لم يكن كذلك بالنسبة الى الرياح بان يمر هبوب الرياح

الجنوبية بكونها على طرف الجنوب من البلد فيصير ابرد مما لم يكن كذلك وكذلك قال
وشبه الجبل لاوالجبل او الجبال فانها توجب زيادة توطيب في الهواء بسبب
الابخرة الكثيرة المرطبة للهواء او التربة فان كل ارض تكون سبخة تكون
اسخن من التى تكون صخرية لان السبخة لكونها متخلخلة ينحصر فيها الشعاع
ويصير سببا للسخونة وكذلك تكون مياه العيون الكبريتية اسخن من
مياه العيون الحجرية والصخرية لتكاثفها لا ينحصر فيها الشعاع فيبقى الهواء
المحاذى لها على الهوائية الصرفة فتكون ابرد او الرياح فان الشمالية لمرورها
على الاراضى الباردة كثيرة البرد والجنوبية لمرورها على الاراضى الحارة
تسخن او غيرها فعلم من ذلك ان كل واحد من هذه الامور قد يوجب غير الاعتدال
في سكان خط الاستواء انفسها واما بغير الاعتدال الذى يسميه الاطباء
سوء المزاج ستة عشر لان الخروج عن الاعتدال اما ان يكون في
كيفية واحدة وهو اربعة اقسام الاول الميل الى الحرارة والثانى الى البرودة
والثالث الى الرطوبة والرابع الى اليبوسة او فى كيفيتين وهو ايضا اربعة الاول
الى الحرارة والرطوبة والثانى اليها والى اليبوسة والثالث الى البرودة والرطوبة
والرابع اليها والى اليبوسة وكل من هذه الثمانية اما ان يكون مادة وهو ان
يكون سبب الخروج عن الاعتدال خلطا رديا فى البدن بتكيف بكيفية رديئة
بتكيف البدن بها واما ان يكون سادجا وهو ان لا يكون كذلك بل يكون بسبب
اسباب خارجة كملاقاة حار او بارد وغير ما فيصير المجموع ستة عشر قسما
حاصلا من ضرب الاثنين اللذين هما الثمانية والخروج عن الاعتدال فى تلك كيفيات
لا يخفى على العاقل استخراجه قال وهى باجمالها تعد الى احد عشر
المزاج باختلاف اقسامها من المعتدل وغير بعد المواد ان سعد عليها

السود فسمان ما لا نفس له وهي النامي ينتهي من بعد والاول المعادن
وهي على قسمين متطرقة وغير متطرقة فالمتطرقة هي الاحجار السبع المتكونة
من اختلاط الزيبق والكبريت المتكونين من الملح والارض وتختلف
باختلافها فان كان الزيبق والكبريت صافيين وتم الطبخ فان كان الكبريت
ابيض فالحاصل الفضة وان كان احمر وفيه قوة صباغة فهو الذهب وان
عقد البرد قبل تمام الطبخ فهو الخارصيني فكانه ذهب نضج وينتفع صاحبه
للقوة النظر فيه بالحاصيه هكذا سمعت من الاستاد المحقق واذا كان
الكبريت ردياً محترقاً فهو النحاس وان كان غير جيد في المخالطة فالرصاص
وان كان ردياً جداً فان قوي التركيب والالتيام بينهما فهو الحديد والا فهو الكارسيني
هذا ما قالوه بحسب الحدس والتخمين والحق احالة ذلك الى ارادة
الباري تعالى وغير المتطرقة قسمان الاول ما يكون عدم انطراقه للينه والثاني
ما لا يكون كذلك فالاول كالزيبق والثاني اما قابل للاكتحال كالاملاح والزاجات
او لا كالطلق والنوشادر وهذا هو اقسام المعادن قال وما النفس
الى احد اقول لما فرغ من المركبات التي ليست لها نفس شرع فيما لها نفس
وهي كمال اول لجسم طبيعي آلي من حيث يتغذى وينمو والمراد بالكمال ما يكون
حصوله اولا الى من لا حصوله وبالاول ما يصير الكامل بسببه نوعاً والجسم
الطبيعي قد عرفته فالكمال حبس يتهيأ سائر الكمالات والاول يخرج الكمالات
الثانية التي ليست بنوعية كالعلم والقدرة وغيرهما والطبيعي احتراز عن كمالات
غير الاجسام الطبيعية كالكمالات المفارقات ومنهم من رفع الطبيعي
عن الكمال للاحتراز عن الكمالات الصناعية كالتشكلات السريرية والتخثية
يخرج النفس الحيوانية والانسانية اذ ليست تعلقها ببدن الحيوان والانسان

من حيث الخيمية بل من حيث الحس والحركة والنطق ولو اردنا تخصيص
التعريف بالحيوانية نجعل حيثية الحس والحركة زايدين على التعريف المذكور ونقول
من حيث يحس ويتحرك بالارادة وبالانسانية نجعل حيثية استنباط الكليات
بالراي زايدين عليه ونقول من حيث يستنبط الكليات بالراي والعقل ولو
اردنا تعريفا تاما للنفوس الثلث نقول النفس كمال اول لجسم طبيعي
آلي من حيث يتغذى وينمو ويحس ويحرك بالارادة ويستنبط الكليات
بالراي اذا تصور هذا معلوم لكل من النفوس الثلث قوى فالقوى النباتية
التي هي مشتركة بين الحيوانية والنباتية فسمان خادمة ومخدومة لان فعلها اما
ان يكون مقصوداً في نفسه كالنامية مثلا او لا يكون كذلك فالاول المخدومة
والثانية الخادمة فالمخدومة الاحتياج اليها اما لبقاء الشخص اولبقاء
النوع فالاول فسمان الغاذية وهي التي تشبه الغذاء بالمغتذي اي
تغير الغذاء الى كيفيته بحسب يصير مشابها للمغتذي نوعا وقوة اما وضرراً
وهذا احتراز عن بدن المريض فان التشبيه فيه ليس كذلك لان الغذاء
بواسطة التعفن في بدنه يفسده ويتغير بحسب لا يصلح لان يصير مشابها للمغتذي
نوعا اعني اللون والمزاج وفعل الغاذية متناهيه لضرورة للوت وقد علمت
سابقا من ان القوى الجسمانية امادها متناهية والثانية وهي التي تزيد
في الاقطار اي الاقطار الثلث عن الطول والعرض والعمق بتناسب
طبيعي الى غاية قولنا في الاقطار احتراز عن الزيادات الصناعية
فان الصانع لو اخذ شمعة وزاد في طوله وعرضه بعض من عشرة ضرورة وكذا
العكس قولنا بتناسب طبيعي احتراز عن الورم والى غاية احتراز عن السمن
فانه يحق عند انتهاء النشو ايضا بخلاف فعل الناشية فانها ينتهي عند الوقوف

وذلك لان البدن متكون من الدم والمني فهو في الاول ارطب ثم يجف يسيرا يسيرا ويصير صلبا يابسا فيتقاصر اناجيه من اليبوسة والثانية انما قسمان المولد وهي التي تفصل الغذا، مادة المثل اي هي التي تفصل جزاء من الغذا، بعد الهضم الاخير ليصير مادة لشخص آخر من نوعه قوله قوة كائنة بالقوة الجنس يشمل لها ولغيرها ويفصل الغذا، احتراز عما عداها من القوى ومادة المثل بتمامه عما غاية فعلها والمصورة وهي التي يفيدها في ارحام الصور اي هي التي مكونة نسمة الرحم تفيد تصوير الاعضا، من تشكيلاتها وتخطيطاتها وتجويفاتها الى غير ذلك هذه هي الخادم والماخوذ ما ذكرنا انها الاول الجاذبة وهي التي تجذب ما يصلح لان يصير جزا للمغتذي والدال عليها وجودها وجهان الاول ان الغذا، يحرك من اتم الى المعدة فحركته ليست بطبعه والا استمرت الى جهة العلو والى ما طل لان المتحرك يزداد ازدراد ناما ولا ازدياد لان الغذا، الا اراد ي والمغتذي قد سلب غذاه من فمه الى معدته عند شوق المعدة الى الغذا، من غير ارادة له واختيار والبه اشار بقوله وبلا اختيار ومعنى ان تكون بالقسر وتجذب الجاذبة وهو المطلوب الثاني ان الانسان اذا اكل غذا واكل بعده طعاما حلوا واستعمل القي، يجد الطعام الحلو في آخر القي، وليس هذا الا بان جاذبة المعدة جذبت الطعام الحلو ليلان المعدة الى الحلو الى قعر المعدة فان الوجهان يدلان على وجود الجاذبة في المعدة اما الاول فعلى وجودها في كل واحد من الاعضا، فان قيل لو لم يكن في كل واحد من الاعضا، قوة جاذبة لما تناسب كل العضو من الغذا، لما اختص كل واحد من الاعضا، بغذا، خاص مناسب له وقد وجد في الرحم

فان

فان الرحم الذي سماه قوم من الحكما، حيوانا مستقلا الى الخ اذا كانت قوية العهد بانقطاع الطمث عنها وكانت خالية من الفضول اشتدت شوقها الى الغذا، حتى ان الانسان وقت الجماع يجد ان الرحم يجذب الاحليل الى الداخل جذب المجة الدم الثانية الهاضمة وهي التي تعد الغذا، للجزئية اي هي التي تعد الغذا، للتصرف فيه بترقيق الغليظ وتلطيف الحسن يصلح لان يصير جزا للمغتذي فتتصرف الغاذية وتصيره جزا له بالفعل ومراتب الهضم اربع الاولى هضم معدي وهو ان يتغير الغذا، الى جسم يشبه بما يكتسي به الكيلوسا وابتدا، هذه المرتبة من الفم لان سطحه متصل بسطح المعدة ولذلك ينفعل الحفظ الممضوغة بانضاج الدماميل كما ينفعل المطبوخة في الماء وذلك بواسطة اكتساب الحفظ الممضوغة عند المضغ من انطباخ بالهاضمة حرارة لعبت من نار المطبوخة وغايتها نار المعدة الثانية كبدي وهو مكون الاخلاط الاربع التي هي الدم والصفرا، والبلغم والسودا، من الغذا، والحصر استقرائي فانهم لما وجدوا الخارج من المعصور تارة خلطا صافيا غير مخلط بشي واخرى مخلط بشي واحد كالعكر وتارة مخلط بشي طاف كالرغوة واخرى مخلط بشي كياض البيض سموا الاول دما والثاني سودا، والثالث صفرا، والرابع البلغم بلغما ويمكن ضبط بان يقال الخلط اما ان يكون نضجه اوتناصر فالثاني البلغم فانه هو الدم القاصر النضج والاول اما ان يكون طافيا كالرغوة او راسبا كالعكر او لا شيا منهما بل متوسطا بين الرغوة والعكر نضجا فالاول الصفرا، والثاني السودا، والثالث الدم قوله ومنها اشارة الى تقسيم الاخلاط الاربع وهي قسمان طبيعي وغير طبيعي لانها اما ان تكون صالحة لان ينفع البدن وتصير بدلا

يكون م

لما تحلل منه اولا فالاول الطبيعي والثاني غير وصيرورة الطبيعي
غيرا اما ان يكون لسوء مزاج له في نفسه فيصير اسخن مما ينبغي او ابرد او
او لمي لطف ما يحصل غير طبيعي اعم من ان يكون مماثلا او مخالفا وفيه ابحاث
كثيرة من اراد الاطلاع عليها فعليه بمطالعة الكتب الطبية الثالثة عروق
فان الاخلاط الاربع الكائنة في الكبد تندفع الى العروق مختلطة بعضها ببعض
وتتميز فيها ما يصلح لكل عضو فيجذبه جاذبة الرابعة عضوية فان الاخلاط
التي تتميز في العروق تسلك منها الى الاعضاء وتتشبث بها التصاقا وتدخل به
كغذاء الذبول ونموا وتدخل به كغذاء البهق والبرص وقولا وتدخل به كغذاء
الاستحالة الى لحم هذه هي مراتب الهضم ولكل من هذه المراتب فضل
شاهد بالتشريح فللاول الثفل الذي تندفع به البراز وللثانية المرتان الصفراء
والسوداء وللثالثة الرطوبة المائية المندفعة بالبول والاخلاط التي تصير عرقا
وللرابعة المني وللكل تضعف استفراغ القليل منه مالا يضعف استفراغ
الكثير من الدم الثالثة الماسكة وهي التي تمسك ما جذبته الجاذبة وتنهاه تتصرف
فيه القوة التي تحاج الى تاثيرها كالهاضمة مثلا وغيرها والدال عليها وجودها
انه لو اعطي انسان غذاء شيئا لا وسرع عقيبه يوجد معدته محتوية عليه
من جميع الجوانب فلولا ان هناك قوة اخرى تمسكه الى ان تنهضم لما مكثت بل
تنزل طبعا كما فرضناه شيئا لا الرابعة الدافعة وهي التي تدفع الفضلات
التي تحصل في الهضوم الاربعة التي عرفتها او تدفع الخلط المهيأ للعضو
اليه ليصير جزءا له بالفعل والدال عليها وجودها انا نجد المعدة عند
القيء تندفع ما فيها كانها تنزع من موضعها بحس يحرك الاحشاء تبعا لها الى
فوق وانا نجد كل واحد من تنفس عند البتر ز كان معدته واحشاءه ينزعان

حسب الواقع وهو المطلوب ثم قال والثانية اي التي اقول
انها من النفوس الملك الحيوانية وقد عرفت تعريفها فقوى حالها
مدركة فرق اما فاعلة فان كانت على سبيل التدرك فحسان ظاهرة وباطنة
سنذكرها من بعد والظاهرة خمس حواس الاولى البصر وفيه قولان الاول
ما قال العلميون ان الابصار انما يكون بواسطة ارتسام صورة المرئي
في العين وتفصيلها مستدعي لمقدمة وهي ان الضوء على قسمين اول
وثان لانه اما ان يكون مستفادا من مقابلة الشمس كضوء الهواء المحسوس
المقابل للشمس عند الطلوع او مستفادا من الهواء الذي استفاد من
الشمس فالاول الضوء الاول والثاني الثاني والهواء قابل لان تكيف
بهما اما بالاول فظاهر هو لانه في وقت الصباح الهواء المقابل للشمس
قبل الطلوع مضيء ليس وكذا الابواسطة تكيفه بضوء الشمس واما
بالثاني فلانا نجد الهواء المقابل للهواء المقابل للشمس وان لم يكن
مقابلا للشمس مضيئا لمقابلته فان الشمس اذا شرقت على هواء الدار فضيه
وهو يضيء هواء الصحن المقابل له وهواء الصحن يضيء البيت الذي بابه
مقابل للصحن وان لم يكن مقابلا لهواء الدار وكذا الهواء القابل للكيف
بالالوان لما نشاهد من اخضرار الجدران واحمرارها عند انعكاس الحمرة
والخضرة اليها من كون الجسم قابلا للتكيف بالكيفيات الضوئية واللونية
وكذا العين اما بالضوء فلان الناظر الى قرص الشمس يحيل كانه
ينظر اليها بعد التغمض وما هو الا لارتسام ضوء الشمس فيها وكذلك
الناظر الى روضة خضراء لا يدرك اللون المخالف خالصا اذا استطال النظر
من الخضرة اليه وهو لارتسام الخضرة اولا في العين فاذا عهد هذا فلك

قوله المرئي اذا حصل مقابل العين يرتسم منه شكل وشبح بواسطة تكيف
بالاضواء والالوان لما عرفت في المقدمة من قابلية الاجسام للتكيف بكيفية
الضوء واللون فان جزء من الرطوبة الجليدية التي للهواء مشف له وقابل
للتكيف بكيفيتي الاضواء والالوان ايضا كما عرفت وعند ذلك الارتسام يحدث
الابصار وذلك الجزء ذاويته من مخروط متوهم راسه عند الباصرة وقاعدته
عند المبصر يسمى ذاويته البصرية ولذلك يتفاوت في المبصرات بحسب قربها
وبعدها من الباصرة فكلما كان ابعد يكون اصغر لان ذاويته البصرية تصغر عند
طول الخطين المفروضين اللذين حصلت الذاوية منهما فيرتسم منها صورة عظيمة
وعظيم عند قربها فيرتسم منها صورة صغيرة لامحالة شكلا مثل ما يكون مساويا
له كما قال جالينوس فلو كان الابصار بالارتسام لما كان المبصر الا القدر المرتسم في
الرطوبة الجليدية وليس كذلك لانا نبصر نصف كرة العالم ومن الجسم الارتسام
صورتها في جزء من الرطوبة الجليدية لانا نصور الممتد ارتسام عن الكبير
في الصغير اما ارتسام شبح وشكل فلم نقل به فلا محالة ان ذلك انما يرد
علينا من جعل نفس ذلك الشبح وليس كذلك بل هو مبدأ الابصار والمبصر الاول
هو صاحب ذلك الشبح كحصول الهواء الحامل للصوت في مقعر الصماخ المبدأ
للسماع فتامل فانه هو الحق في القولين والى الجواب اشار بقوله ولا يمتنع شبح
الصغير بالكبير حوله وينفذ الشعاع اشارة الى التنبيه الذي اورد في المواقف
هذا العيان سواء قلنا الابصار بالانطباع او بخروج الشعاع فانه ينفذ
في الجسم الشفاف مستقيما وينفذ في الشفاف الذي شفيفه مخالف لشفيف الهواء
كالماء والزجاج منعطفا وينعكس في السطح الصقيل الى تحت بزاوية مساوية
لزاوية الورود ولكن الحدقة وجه سطح الماء وتحت هو المرئي وهو مقابل

المرئي

قوله المرئي هكذا [diagram] ولهذا لوازم من دورها التجرع على البسط معلقا والعينية
بسيطا وكالاحاصة ونحوها لنسا الآن لبيانها فانه خروج عن الصناعة اقول
اما ما قال الرياضيون ان الابصار انما يكون بخروج مخروط شعاعي عن
البصر وهو مخروط متوهم من خطوط مستقيمة اطرافها مجتمع عند مركز البصر فما
انطبق عليه من المبصر اطراف تلك الخطوط ادرك البصر وما حصل منها من اطراف
تلك الخطوط لم يدركه وهو باطل من وجهين الاول ان الابصار لو كان بخروج شعاع
متصل بالمبصر لوجب تشوش المبصر عند هبوب الرياح تشوش الصوت المحمول
للهواء عنده فيلزم رؤية غير المقابل لاتصال الشعاع به لكن اللازم ضروري البطلان
فالملزوم مثله اما الملازمة فلانه لو لم نبصر الا بالشعاع لوجب ان لا نرى المرئي الا بعد انقضاء
زمان يتحرك المخروط الشعاعي فيه ويصل الى المبصر وليس كذلك لانا نبصر كرة
الثوابت عند فتحنا البصر دفعة بلا تدريج وتخلل زمان يتحرك فيه الشعاع مع
غاية بعدها عنا الثاني السمع وهو قوة موضوعة في العصب الذي في مقعر
الصماخ وهو يدرك ما يؤدي اليه الهواء المنضغط من القارع والمقروع كما
عرفت تفصيلا سابقا الثالث الشم وهو قوة جاعلة في زايدتي مقدم البطن
الاول من بطون الدماغ الشبيهتين بحلمتي الثدي وكيفية ادراكه ان تكيف
بكيفية الجسم ذي الرائحة ~~الهواء~~ الى الهواء ويوصلها اليه فيحصل الاحساس
وما قيل من انه انما يحصل بتحلل جزء من ذي الرائحة الى الهواء ويوصله غير مستقيم
لان المسك اليسير يعطر من طويل ومواضع كثيرة من غير ان يقل وزنه فلو كان
السبب التحلل لامتنع ذلك واستدلالهم بان الشاحة تذبل بكثرة الشم ممنوع
لان للسائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون ذلك بسبب وصول النفس اليها وكثرة
اللمس لا بالتحلل حتى يلزم ما قلتم الرابع الذوق وهو قوة منبثة في العصب

المفروش على جرم اللسان وهو انما يدرك بتوسط الرطوبة العذبة العديمة
الطعم
الحامل للمذوق وعند تكيف تلك الرطوبة بكيفية غريبة وطعم لا يحصل الادراك
كما ينبغي كما في المرضى والممرودين فانهم يجدون طعم الماء والشكر مرا ولذلك يتوهم
بعضهم ان الطعم نفس المطعوم بل هو الذوق وتماس المطعوم شرط ظهورها
والجواب ان ذلك سفسطة لا يسخى الجواب الخامس اللمس وهو قوة مبثوثة في
جميع الاعضاء يدرك بالمماسة الملموسات كلها الا في الكليتين فانهما خاليتان
عن القوة اللامسة لانهما مركبتا الفضلات الحادة المنحدرة اليهما من القلب بواسطة
محاذاتهما القلب فاقتضى الحكمة الالهية عدم احساسهما ليلا يتضررا بتلك الفضلات
ويجب ان تعلم ان هذه الحواس الخمس مختلفة بحسب الشدة والضعف بحسب غلظ الآلة
ولطافتها فكلما كانت الآلة اغلظ كان الاحساس اشد لعدم قوة الماسة وكلما
كانت الطف كان الاحساس اضعف لقوة الماسة فاضعفها البصر اذ آلتها البيضة
وهو الطف ثم السمع وآلتها الهواء ثم الشم وآلتها البخارية الدوقة وآلتها الماء
ثم اللمس وآلتها الاعضاء الصلبة الارضية فالى هنا باطنة الى هنا اصول
لما فرغ من الحواس الظاهرة شرع في الباطنة والقوى الباطنة اما مدركة
او حافظة او الادراك فالمدركة اما تدرك الصور الجزئية للمحسوسات او المعاني
الجزئية المتعلقة بالمحسوسات فالاول الحس المشترك والثاني الوهم والحافظة اما
حافظة واما متصرفة فالحافظة اما للصور وهو الخيال الذي هو خزانة الحس
المشترك او المعاني وهي الحافظة الجزئية للوهم والمتصرفة هي القوة التي تتصرف
في مدركات الحس المشترك والوهم بالتركيب والتفصيل فيصير المجموع جنسا
الاول الحس المشترك سمي اليونانيون بنطاسيا وهو القوة التي توجد فيها
صور المحسوسات فيطالعها من ثم والدال على وجود وجهان الاول انا نحكم بان

هذا الملون هو هذا المطعوم واتفاقا لا بد وان يحضر عليه وبه معا لكن لما
الحكم يجب فيما يحضر عند صور المحكوم عليه والمحكوم به الجزئيان وهو لا يجوز
ان يكون في النفس لانها لا تدرك الجزئيات كما سيجيء ولا في شيء من القوى الظاهرة
لان كلا منها انما يدرك بحسه واحد فيجب ان يكون قوة اخرى باطنة وهو
المراد بالحس المشترك وتقريبا ان نقول لا يخلو الحال من ان يجب حضور المقتضي عليه وبه
عند اتفاقا او لا فان كان الاول يجب ان يحضر عند اتفاقا بان هذا انسان صور جزئية
وهي صور المحكوم عليه وصور كلية وهي صور المحكوم به معا والمدركة للصور
الكلية هي النفس يجب ان تكون المدركة للجزئية ايضا هي فيلزم ان تكون النفس
مدركة للجزئيات وهو مبطل مقالتكم النفس انما تدرك الكليات وان كان الثاني
بطلت المقدمة التي هي مدار حجتكم انا نرى انا نرى النقطة اذا حركت خطا مستقيما
والشعلة المدارة بسرعة كالدائرة مع انها ليست في الخارج لذلك فلا بد لها
من مدرك وليس هو النفس لما علمت ولا البصر لانه انما يدرك المقابل وليس شيء
منها مقابلا له فلا بد فيها من قوة اخرى باطنة وهو الحس المشترك محل مقدم
البطن الاول من الدماغ انابت منه الاعصاب الحس الممتدة الى الحواس
الخمس كانه عين انشعب منه خمس جداول صوري كل حس ما يدركه اليه
ولذلك سمي الحس المشترك انا في الخيال وهو قوة تحفظ ما يدركه الحس
المشترك والدال عليه انا اذا شاهدنا انسانا فنعرف عند المشاهدة ثانيا
انه هو الرجل الذي شاهدناه اولا فلا بد من قوة حافظة لصورته في مدة
غيبته والا لم يمكن العرفان بعد الغيبة جزوم وهي ليست بنفس لما علمت
ولا قوة من القوى الظاهرة وهو ظاهر فهي شيء غيرها وهي الخيال محل موجز
البطن الاول من الدماغ لانه جزء الحس المشترك فسمي لئلا يكون قريبا منه

في حس هي تخيليو الحس المشترك عند الحكم، دون الاطباء، لان حكما المتباهين غيرها
الخيال فلا بد من اختلافهما بحسب المبدا، نبا، "عما أصلهم الذي عرفت ضعفه
اثبات القوة الوهمية وهي قوة تدرك المعاني الجزئية المتعلقة بالمحسوسات
والدال عليها انا نجد ادراك الشاة عداوة هذا الذئب والسخلة صداقة هذه
الام فلا بد لهذا الادراك من مبدا، وليس هو النفس لما علمت ولا قوة اخرى من
القوى الظاهرة والباطنة الى انتهينا معها لانها مدركة للمحسوسات وهذه المعاني
غير محسوسة والواحد لا يصدر عنه اثنان فلا بد من قوة اخرى باطنة وهي الوهم
محلها مقدم البطن الاخير من الدماغ الرابع الحافظ وهي قوة حافظة لما يدركه
القوة الوهمية نسبتها الى الوهم كنسبة الخيال الى الحس المشترك والكلام فيها كالكلام
في غيرها ومحلها مؤخر البطن الاخير من الدماغ لانها خزانة الوهم فيجب ان تكون
قريبة منه لمناسبة المتصرفة وهي القوة المتصرفة في مخزونتي الخزانتين بالتركيب
تارة بان يحمل انسانا ماذا راسين فكانها ذكب راسا على بدن وبالتفصيل اخرى
بان يحمل انسانا بعدم الراس فكانها فصلت راسا عن بدن ومستعملها اما العقل
بان يكون مسخرا في حركاته او القوة الوهمية ويسمى حينئذ مخيلة محلها
البطن الاوسط من الدماغ المسمى عند اليونانيين بالدودي لبطان ما في الخزانتين
فيركب ويفصل اذا عرفت ذلك فمعلوم عرفا الحكم بعدو القوي من بعد
الافعال بناء على اصلهم الضعيف وعرفوا حالها بتطرق الآفة فانه اذا تطرق
آفة الى محل من هذه المحال التي سمعتها اختل فعل القوة المخصوصة دون
غيرها فلولا اختصاص كل محل لما كان كذلك وفيه بحث قال والنفس لها
آخر اصول دلائله اثبات القوى مبنيه على ان النفس لا تدرك الجزئيات
كما علمت من سرد الدلائل فعلمت الحكماء النفس انما تدرك الجزئيات بتوسط

الآلات وهي توسط الآلات ان صور الجزئيات حاصلة في الآلات
لا في النفس واستدلوا عليه بانها لو كانت مدركة لها بالذات من غير توسط
الآلات يجب حصول صورها فيها عند الادراك لانا لا نعني بالادراك
الا حصول ما هيه المدرك عند المدرك فيلزم عند تصورها مربعا
مثلا ان فيها صورته وهو يلزم انقسامها
لان منها ما هو محل المربع المخيل بما هو محل خاصيته فيلزم الانقسام
والانقسام من العوارض الانتقالية انما يكون للمادي فيكون النفس مادية
وسيجي بعد ذلك خلافه قال واما على الحق الصواب
فنوع من القوى المدركة ظاهرة وباطنة شرع في اثباتها وهي قسمان
الاول الباعثة اما الى جلب نفع وهي القوة الشهوية او الى دفع ضرر وهي
القوة الغضبية الثاني المحركة وهي القوة الموجودة في العضلات التي هي
آلة تحريك العضو تمد الاعصاب التي هي جزء العضلة الى جهة المبدا
فتارة يتحرك العضو الى جهة المبدا ويقرب به كما في قبض اليد ويرخيها اخرى
فيتحرك العضو من جهة المبدا ويبعد عنه كما في بسط اليد فالمبدا القريب
لهاتين الحركتين هذه القوة والبعيد التصور وسببها الشوق والارادة
فان النفس بقصد الحركة تشتاق اليها فيزيدها ارادة فتقدوا فتحاول
والمحاولة الى حد اصول انا نجد من النفوس النفس الانسانية وقد عرفت
تعريفها وقوة حاسة القوة العاقلة والقوة العاقلة امران مختلفان باعتبارين
مختلفين فهي باعتبار انها آلة النفس عند ادراك الكليات والحكم بالنسبة
اليها اجل بالاولية فهي قوة نظرية وباعتبار انها آلة النفس في
استنباط الصناعات الجزئية كالخياطة والنجارة وغيرها هي قوة عملية

وفي النفس الانسانية بحدث بتوسط القوى الشوقية حيات انفعالية كالضحك
والبكاء والحياء والخجل وغيرها قال وفيها ما لامزاج له الى اصول
لما فرغ من المركبات اليه كان لامزاج مستوعبا فيها لامزاج له وتفصيلا ان تقابل
الشمس اما ان يكون اشراقها على الاجزاء الرطبة او اليبسة من الارض فان كان
الاول فيتصاعد منها البخار وهو اجزاء هوائية بخسطة باجزاء مائية فتكون منه الآثار
في الجو لانه اما ان يحلل اجزاء الماء باستيلاء حرارة الجو عليه اولا فان تحللت
لم تكون منه شيء سواء كان قليلا او كثيرا بل يصير كله هواء وان لم يحلل فاما ان
يصل الى الطبقة الزمهريرية وهي الطبقة الباردة من الهواء او لم يصل فان
وصل فاما ان يكون البرد تمة قويا او لا فان لم يكن قويا تكاثف البخار وكان
من البرد وتجمع فيغلب عليه حرارة الجو فتتقاطر قالبخار المجتمع هو
السحاب والمتقاطر هو المطر وان كان قويا فاما ان يصل البرد الى اجزاء
البخار قبل اجتماعها وصيرورتها مثل حبات او بعد اجتماعها وصيرورتها
كذلك فان كان الاول تحدث الثلج وان كان الثاني تحدث البرد وسبب حركته
سبب لاستدارته وان لم يصل البخار الى الطبقة الزمهريرية لمانع يمنع من الصعود
كالرياح المتناهية المانعة من تصاعد البخار الى الجو او عروض الوقوف للجزاء
المتصعدة لثقلها والتصاق بعضها بعض الاجزاء به وغير ما من الموانع فاما ان يكون كثيرا
او قليلا فان كان كثيرا يحصل منه الشهب وان كان قليلا تصير به برد الليل
وسكاكيه به فان لم يتجمد فهو الطل وان تجمد فهو الصقيع وان كان الثاني
فيتصاعد الدخان وهو اجزاء ارضية مختلطة باجزاء مائية وبه ومختلطة بالسحاب فان
فان بقي على طبيعته تطلب الصعود وان لم يبق يطلب الهبوط واما ما كان
يحصل بينه وبين السحاب الى كرة النار والمصاكة فتمزق السحاب وتحرقه تحريقا عنيفا

محدثة صوت وهو الرعد وقد يشتعل لشدة تسخنه بالحركة مسطقسا اجزاء
اللطيفة سريعا وهو البرق ويبقى اجزاء الكثيفة مستعدة الى ان تصل الى
الارض وهو الصاعقة محرقة لما تقابلها من الاجسام حتى لو وقعت على الجبل تحلله
دكا دكا وعلى البحر تغوص فيه وتحرق ما فيه من الحيوانات وربما تكون دفعتها
الجرم حادا جدا كالسيف فعند الوصول الى شيء تقطعه نصفين وان تكون كالمزاج
الاقليلا هكذا حكاه الامام ويعرف منه من له ادنى تميز ان احتمال وكلاهما
يكون بتقدير الباري لا بالطبايع والاستعدادات والله على كل شيء
قدير وقد يصل الى كرة النار فان سقط اتجاه الى الارض او لا
فان تقطع اجزاء اللطيفة ان اشتعلت وتقذفها النار بسرعة فيرى كانها
كوكب ينقض وهو الشهاب وان احترقت قبل ان تقذف فيها الاحتراق فيبقى
على صورة ذوابة او ذيب او حية او حيوان لم تزل وقد يبقى على هذا الوجه
اشهرا واجزاء الغلظة تعلق بها النار فتعلقها ما يحدث في الجو علامات
غير وسوء وقد يقف الذوابات تحت كوكب وبدون الفلك مع ذلك الكوكب
غير كان لذلك الكوكب ذوابة او ذنبا فان لم تقطع بل تبقى متصلا بالارض
فاذا وصل الى حيز النار يشتعل فيه النار ثم لا يزال النار يسري فيه الى اسفل
الى ان يحرق الماده الدخانية بالكلية وسمي ذلك بالحريق وهو كالرسل للمنطقي
اذا وضع تحت السراج المشتعل فاذا اتصل دخان المنطقي بالمشتعل
انجذب اللهب من المشتعل الى فتيل المنطقي فيشتعل بسرعة هذا اذا
وصلت الارضة الى كرة النار واما اذا لم تصل بل ينكسر حين يبرد الهواء
او صادمت كرة النار المتحركة بحركة الفلك واما ما كان يوجع فيتموج الهواء فيحدث
الريح ولذلك يكون اكثر مبادي الرياح فوقانية يشهد به التجربة والتاويل لرسول

الحركات الطبيعية تشتد في الاطراف والسترية تفتر كما مر في البحث
عن الحركة وحركة الاجزاء نحو فوق يمنة ويسرة قسرية لانها بالحقيقة اجزاء ارضية غلبت
عليها النار وحركة الاجزاء نحو تحت الى اليمنة ويسرة قد تقلع
الاشجار وتخرب البيوت وان وافقت فلزم ان يهدم العباد انفسها السقوف
واللازم اضلال الاصل المذكور وليس كذلك فليس السبب ما حسن بل
انما ورد المحاورة قد يحدث الرياح بان يتخلخل الهواء فيندفع ويدافع ما يجاوره
فتتموج الهواء فيحدث الريح واعلم ان الزوابع وهي الرياح التي تشتد بر
عما تنشرها يحدث من تدافع ذي الحين شديد من مختلفتي الجهة قال
وقد يحدث الى احد اقوى هذا هو البرد وهي الابار الظاهر عن السحاب
مر ان الاجزاء الرشية الصقيلة قد يحدث في الجو شاوضع داين محيط
بغيم رقيق لطيف لا يحجب ما وراءه من الابصار فيعكس شعاع البصر
منها لصقالتها الى القمر فيظهر ان ملك الاجزاء الرشية الصقيلة الواقعة
عما هيه الداين ضوء القمر دون شكله لان المرآة الصقيلة لا يرى
الشكل بل الضوء كما يدل عليه التجربة فيتخيل داين ضوء بانواع صبغية
وهي الهالة وقد تحدث الاجزاء الرشية الصقيلة في خلاف جهة الشمس
عما هيئة الاستدارة فيظهر فيها ضوء الشمس فيحصل نصف داين مثلونة
مثلونة بالوان مختلفة وهو قوس قزح وسبب اختلاف الالوان هو التفاوت
من تلك الاجزاء الرشية الصقيلة في قبول الضوء فان الاقبل لم تتلون
بلون الجرم التي هي لون الشمس وغيرها اختلاف مراتبهم في القبول
تتلون بالالوان الاخر كما هو المشاهد هذا ما ذكروه وانا في الجو وهو
انما يفيد الظن والسبيل فيه الى اليقين ولذلك اعترف ابو علي بانه لم يحقق

معرفة

معرفة الالوان الظاهرة في قوس قزح فالحق الاحالة الى خالق الكل
قال والبخار الى الحار اصول البخار المحققة في الارض يخرج القليل
من مسامها وينقلب الكثير معجونة البرد ماء وهذه العيون اذا كان البخار
كثيرا تحصل المدد بعد المدد كان انابيض يحدث الباقي لا مساحة الخلاء عندهم
وايضا البخار والدخان اللذان في الارض قد يريدان الخروج منها وسامها
متكاثفين فيزلزلانها بحركتهما وهذه تكون الزلازل وقد يحدث الاصوات الهائلة
وقد يخرج البخار والدخان وصاعدا بشدة الحركة وايضا المواضع الكبريتية
يتنفس منها في الليالي الحر على مالك الطبيعة ويحافظ هواءها الذي صار رطبا بسبب
برد الليل فيصير ذلك الهواء على طبيعة الادخان السريعة الاشتعال وتشتعل
من انوار الكواكب ولذلك نشاهد الانوار بالليالي والله اعلم بحقائق الامور
هذه قال المتكلمون اما ان نقرر مذهب المتكلمين بعد الفراغ عن
بيان الفلاسفة وهو ان المتكلمين قالوا بان الاجسام ليست مختلفة في ذاتها
بل هي جسم واحد لا يتميز منها الا بالاعراض التي تحلها انما ورد البخار فيها
خلافا للنظام فانه قال بان الاجسام هي الاعراض عينها والاعراض مختلفة
بالحقايق فكذا الاجسام قال ثم الاجسام الحادثة اقول هذه هي مسألة
حدوث الاجسام وفيها اربع احتمالات الاول ان تكون الاجسام محدثة بذواتها
وصفاتها اي اعراضها وهو الحق وهو الذي ذهب اليه اكثر ارباب الملل وهم المسلمون
واليهود والنصارى والمجوس الثاني ان تكون قديمة بذواتها وصفاتها
وانه مذهب ارسطو ومن تابعه وتفصيل مذهبهم انهم قالوا الاجسام
الفلكيات وعنصريات فالفلكيات قديمة بذواتها واعراضها الحقيقية بها من شكل
معين ومقدار معين وغير ما الاحركاتها واوضاعها الجزئية المعينة فان كل

واحدة من حركاتها واوضاعها الجسم محدث والكل عن كل منها مسبوق
بآخر لا الى اول عندهم والعنصريات قديمة بهيولاها وصورها بالنوع
محدثة بصورها واعراضها الشخصية الثالث ان يكون قديمة بذواتها محدثة
بصفاتها وبه قال اكثر الحكماء بالدين كانوا قبل اوسطوهم فرقتان
الفريق الاول قالوا بان تلك الذوات القديمة هي الاجسام واختلفوا انه
ان تلك الاجسام اية شيء هي فقيل التراب وحصل الباقي بالتلطيف وقيل
النار وحصل الباقي بالتكثيف وقيل البخار فتكون منه النار والهواء
بالتلطيف والماء والارض بالتكثيف وقيل خلق الله جوهر فنظر
اليها فذابت وارتفع منها بخار دخاني فحصل من ذوبانها الماء ومن زبدها
الذي حصل بسبب حركتها الارض ومن دخانها السماء والهواء والنار من
بخارها بالتلطيف والتكثيف الفريق الثاني قالوا بان تلك الذوات القديمة
ليست باجسام وهم طوائف الاولى التنويية فانهم قالوا بان العالم تولد
من اعتزاج النور بالظلمة الثانية الذين قالوا انها هي الهيولى فانها
كانت خالية عن الصور الجسمية فحصلت فيها الصور لشوقها اليها
فحصل من اختلاطها المكونات الثالثة الذين قالوا بانها هي الموجودات
فانها لما حادت مشارا اليها بالاشارة الحسية حادث نقطا وانقطة
والخطوط سطوحا والسطوح اجساما الرابعة ان يكون قديمة بعضا تها
محدثة بذواتها وهو بديهي البطلان الخامسة التوقف في كل ما هذه اقسام
وبه قال جالينوس هذا هو تقرير الاقوال الواقعة في هذه المسالة بقي
في البراهين فاعلم ان لنا في حدوث الاجسام مسالك الاول ان الاجسام
لا تخلو عن الحوادث وكل ما لا يخلو عنها فهو حادث ينتج ان الاجسام حادثة بيان

الصغرى من وجهين الاول انها لا تخلو عن العوارض لانها ما توجد بدون
ان يتميز بعضها عن بعض والمتميز انما هو بالاعراض كما سمعت في تقرير
مذهب المتكلمين والاعراض حادثة لما سمعت في بحث الاعراض الثاني
انها لا تخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان فكذا الاجسام بيان الحصر
ان يقال لا بد للاجسام من الكون في حيز فحصولها في ذلك الحيز اما ان يكون
مسبوقا بحصولها في ذلك الحيز او لا فان كان الاول يكون ساكنة والا فمتحركة
والمنتقض في الجسم في اول حدوثه بانه في اول الحدوث ليس بمتحرك لانه لم يمكن
بعد في حيز ولا ساكن لان كونه في اول الحدوث غير مسبوق بكون آخر
والا لم يكن اول الحدوث اولا مندفع لان المراد بالاجسام هي الباقية ولا شك
ان الاجسام الباقية لا تخلو عن الحركة والسكون وبيان حدوث الحركة وجوه
الاول ان ماهية الحركة تقتضي المسبوقية بالغير والا لزم تنافيها فيتنافيا
مناقاة الثاني ان ماهية الحركة انما توجد في ضمن الجزئيات لعدم تحقق الطبايع
الكلية الا في ضمن جزئياتها ولا شيء من الحركات الحرة بموجود في الازل
لحدوثها اتفاقا فلا يكون ماهية الحركة متحققة في الازل وهو المطلوب الثالث
ان كل واحدة من الحركات الحرة مسبوقة بعدم ازلي مجتمع في الازل هذه العدمات
الغير المتناهية لان الترتب بين وجودات الحركات لا بين اعدامها ولا يجوز
تحقق حركة من الحركات الجزئية مع تلك العدمات واللازم التمانع بين
السابق والمسبوق فلا يكون لشيء من الحركات وجود في الازل فتكون
حادثة وهو المطلوب الرابع التطبيق وقد عرفت بعون الله ابطال
التسلسل وعون هنا ان نقول الحركة لو كانت ازلية لكانت غير متناهية
فلنا ان نأخذ من الحركات الواقعة اي غير النهاية جملة ومن تلك الجملة الحركة

ناقصه عن الاول بقدر متناه ونطبق بينهما فان حصل التطبيق يلزم
من الزايدة والناقصة وان لم يحصل يلزم انقطاع الجمل الناقص لان انتفاء
التطبيق انما يكون بالانقطاع ويكون الجمل الناقص المنقطع متناهيا
وح يلزم تناهي الزايدة ايضا لانها زايدة على الناقصة بالمتناهي للفرض
والزايد على المتناهي متناه. هذا ما قالوا وانت خبير بضعفه كما مر
في ابطال التسلسل فتذكره الخامس طريق التضايف قرره الاستاذ
المحقق في المواقف هكذا ان الحركات سالفة اجزاء بعضها سابق وبعضها
مسبوق ونجعلها ايامنا فلو كانت تلك الايام متناهية امكن
ان نجعل من يوم ما وهو اليوم الذي نحن فيه جزءا اخيرا فيحصل هذا الجزء
هذا التسلسل مسبوق وليس سابق وكل جزء من اجزاءها الآخر سابق
ومسبوق بحسب الفرض فكل سابق مسبوق من غير عكس كالاخير
فيكون عدد المسبوق ازيد من عدد السابق بواحد وانه محال لانهما متضايفان
يجب تكافوهما في الوجود وتساويهما في العدد وبيان حدوث السكون انما
وجهه الاول ان السكون لو كان قديما لامتنع زواله لكن اللازم باطل فالملزوم
مثله بيان الملازمة ان السكون امر وجودي لما سمعت في البحث عن الاكوان
ح اما ان يكون واجبا فيمتنع زواله ضرورة او لم يكن واجبا فعند ذلك يجب
ان يكون مستندا الى الواجب لوجوب استناد كل ممكن وجودي الى الواجب
كما ستعلم في بحث اثبات الواجب واذا كان مستندا الى الواجب لا يجوز
ان يكون الواجب الذي استند هو اليه مختارا لما علمت في بحث القدم من انه
لا يستند الى المختار فيكون ذلك الواجب موجبا فاما ان يتوقف تاثيره
في السكون على شرط ام لا فان توقف فمعلوم ذلك الشرط ان كان حادثا يلزم

حدوث السكون المشروط به ضرورة وان كان قديما يجب ان يكون موجبا
لما عرفت فان كان واجبا يمتنع زواله ويلزم من امتناع زواله امتناع زوال
السكون بواسطة العلة والشرط اللذين يمتنع زوال كل منهما وان لم يكن واجبا
يعود الكلام فيه ولا يتسلسل بل ينتهي الى شرط واجب وعند وجوب
الشرط يمتنع زوال السكون المشروط به كما سمعت انفا وهو المطلوب
وان لم يتوقف يلزم دوام السكون بدوام الواجب الموجب الذي هو علة تامة
له للتقدير بوجوب دوام المعلول عند دوام العلة التامة واما بطلان
اللازم فبالاتفاق فان الحكماء قسموا الاجسام الى الفلكيات والعنصريات
وقالوا بمسبوقية السكون على الفلكيات والعناصر بحوزعليها الحركات وهذا هو
القول بجواز زوال السكون وبالدليل ايضا وهو وجهان الاول وهو
المعتمد به ان اوضاع الاجسام بسائطها ومركباتها غير واجبة لها بل
يجوز تغيرها وزوالها عن الاوضاع باراده الفاعد المختار والمنكر مكابر
وعند ذلك يجوز زوال السكون الثاني ان الاجسام اما بسائط او مركبات
وعلى التقديرين يجوز زوال السكون عنها اما على الاول فلان البسائط
متساوية بالطبع والماهية يصح على كل واحد منها ما يصح على الاخر فيصح على
اليمين ان يحاذي ما حاذاه اليسار وبالعكس وحينئذ يكون الحركة
وعندها يزول السكون وهو المطلوب واما على الثاني فلعدم انفكاك البسائط
الثاني وهو طريق فريد المحاسب كالاختصار للاول وهو انها لو كانت
قديمة يلزم احد الامرين اما وجود كون قديم او ان يكون قبل كل كون
كون وكل منهما باطل فكذا قدمها بيان الملازمة ان الجسم لابد له من الكون
في حيز ح لا يخلو من ان يكون له كون غير مسبوق بكون آخر او لا بد يكون له

كون بعد كون فعلى الاول يلزم الامر الاول وهو ظاهر وعلى الثانى الزمان ضرورى
وبطلان الاول بعض ما سمعت فى عدم ازلية الحركة والسكون وبطلان الثانى
بجميع ما دل على بطلان التسلسل من برهان التطبيق وغيره فهذا هو
المسلك الذى اختاره الاستاد المحقق فى المواقف وقال فيه طرق
لمومنات كثيرة من بيان كون السكون وجوديا بان الكون لا شكل له وحركة
ومن بيان ان الجسم لا يخلو عن الحركة والسكون فان لقائل ان يقول الجسم
فى الازل غير متحركة ولا ساكنة لانها يقتضيان المسبوقية بالغير والازلية
تنافيها ومن سقوط قولهم طوق التضايف مبنى على ان يكون للحركة اجزاء
حقيقية وليست كذلك بل هى كون واحد متصل لا اجزاء فيها الا بالوهم و
السعدية ويمكن ان يدفع هذا بان يقال عدم اتصال الحركة على الاجزاء
بالفعل مبنى على نفى الجزء وهو المتنازع فيه او مبنى على اثبات الهيولى
وقد ابطلنا دليليها فى بحث الجسم وهو طريق الامام انها لو
كانت ازلية لكانت متحركة او ساكنة والثانى يقتضيه باطل فالمقدم مثله
ولا يخفى عليك الملازمة وبطلان الثانى يقتضيه بعد الاحاطة بالمسلك
الاول وانت تعرف ان المومنات الساقطة عن الطريق الثانى تجرى فى
هذا الطريق الرابع ان الاجسام ممكنة لاحتياجها الى الاجزاء والى
البسيط ان كانت مركبة والاحتياج آية الامكان وكل ممكن موجد لا
الامكان الموجد ولا تصور للاحاد فالاثر عن عدم فكل جسم كان معدوما
اولا فموجد ثانيا وكلما هذا شانه فهو حادث فالاجسام حادثة الخامس
فعل الفاعل المختار كما سيجىء البحث عن صفات البارى وفعل المختار حادث
لما سمعت فى بحث العدم من امتناع استناد الى المختار السادس للاجسام

يتوم

وتقوم بها الحوادث ضرورة الاشكال والهيات والحركات بها ومسبوقية الحوادث
بالعدم كما ستسمع منا الهيات قال ولهم الى اخره اقول اصح الحكماء
على قدم الاجسام بوجوه الاول ان الزمان قديم لانه لو كان حادثا لكان قابلا
للعدم وليس لانه اذا انعدم يكون عدمه بعد وجوده بعديه لا يجامع القبليه
وذلك البعديه انما تتصور فى زمان فيلزم كون الزمان مع فرض عدمه هذا
خلف وقدم الزمان يقتضى قدم الحركة المعروضة له لانه مقدارها كما مر وقدم العارض
يقتضى قدم المعروض لامتناع كون العارض بدون المعروض وقدم الحركة
يستلزم قدم الاجسام بعض ذلك وهو المطلوب الجواب عنه اولا بانا لا نسلم ان
ذلك العدم انما يكون بالزمان لم لا يجوز ان يكون ذلك العدم كتقدم اجزاء الزمان
بعضها على بعض وانه لا يستدعى زمانا ولا يكون للزمان زمان ويلزم التسلسل
فهذا العدم لا يستدعى زمانا كذلك حتى يلزم ما قلتم من تحقق الزمان مع فرض
عدمه وثانيا بانا لا نسلم ان الزمان مقدار الحركة وقد بينا بطلان دليلها الثانى ان
كل حادث مسبوق بمادة لما مر سابقا فصح ان يكون العالم قديما لانها لو
كانت حادثة لكانت مسبوقة بمادة اخرى ويلزم التسلسل وعدم العالم على ما
يستلزم قدم الصورة انتهى لان الصور ممتنع الانفكاك عن العالم كما عرفت
من اللازم بينها وما هو ممتنع الانفكاك عن القدم يكون قديما بالضرورة ومنه
يلزم قدم الجسم لانا لا نعنى به الا المجموع المركب عن المادة والصورة وكل منهما
قديم فيلزم قدمه والجواب عن ذلك اولا بالمنع عن كل حادث مسبوق بمادة وقد
عرفت ضعف دليليه وثانيا بالمنع عن الملازم كورود ما ورد على دليليه سابقا
وثالثا بمنع تركب الجسم من الهيولى والصورة لانه مبنى على نفى الجزء وهو المتنازع
فيه وبالجملة ذلك مبنى على مقدمات ممنوعة الثالث ان فاعليه فاعل العالم

قديمة فيلزم قدم العالم ضرورة اما بيان قدم الاول فلانه لو كان حادثا لكان
متوقفا على شرط حادث اما على شرط فلامتناع الترجيح بلا مرجح واما على
شرط حادث فلان شرط الحادث انما يكون حادثا نسئل الكلام الى ذلك الشرط
الحادث ويلزم التسلسل الجواب ان اراد الناقد المحاور مرجح كما عرفت سابقا
من طريقي الهارب ومدحي العطشان قوله وصحه الفناء اشارة الى ما هو فرع
لعدم العالم وحدوثه وهو فناؤه العالم فان من قال بقدم العالم قال بامتناع
فنائه لان العدم غير قابل للعدم لما عرف في الدليل على حدوث السكون في
المسلك الاول ومن قال بحدوث العالم قال بجواز الفناء عليه لانه اذا كان حادثا
لكان معدوما اولا والعدم قبل كالعدم بعد لا تفاوت بينهما الا بالاضافة فيجوز
كل منهما على ما يجوز عليه الآخر لان حكم الامثال واحد فيجوز العدم ثانيا على عدم
حدوثه وهو المطلوب هذا ما وقع عليه اتفاق المتكلمين الا الكرامية
فانهم قالوا بامتناع الفناء على العالم مع القول بحدوثه مستدلين بما مر
من الدليل على امتناع بقاء الاعراض قال وهي باقية الى آخره اولا
اتفق المتكلمون على ان الاجسام باقية خلافا للنظام فانه قال بامتناع
البقاء بدليل امتناع بقاء الاعراض فتذكر فانه ماحد النظام والكرامية
في امتناع فناء العالم مع القول بحدوثه والقول بان الداعي الى الضروري لا يجوز
ان يكون عليا كالحس كما في الاعراض فان الحس حاكم ببقائها مع قولكم بامتناع
بقائها غير مستقيم لان الحاكم بالضروريات هو الفطرة لا احتياج للضروريات
الى مستند فان اتفق الفطرية دالة بحسب الفطرة على الضروريات فهو غير
احتياج الى المستند والغاية بان الحكم ببقائها كسبي استدل على بقائها بانها
لو لم تكن باقية لم تكن للموت والجيفة تحقق لان الحق الغاية بالجسم فان يكون

متعاقبين للغاية به بعد زمان آخر لتغيرها فيكون الجيفة عرضا متجددا ابتجدد
الاجسام الغاية بها لا يحصل منها دايما الا جزء واحد فلا يكون لها تحقق اصلا
لان الشيء انما يوجد بعد تمام الاجزاء وهو خلاف الضرورة وكذا الموت والاجسام
يصح عليها الدخول وهو تلاقي احد الجسمين بكليته كلية الآخر بحيث يكون
حيزهما واحدا ويكون مجموع مقدارهما مقدار احدهما لانها لو كان كذلك يلزم
جواز اجتماع العالم في حيز خردلة وهذا اللزوم من عند الداخل في معنى التداخل
والضروري حاكم بخلافه واعلم ان ملازم وحدة الجوهر ووحدة مكانه ضروري
يعني ان البديهة حاكمة باستحالة حصول الجوهر فردة ان واحد في حيزين مختلفين
حكمها باستحالة حصول الجوهرين المختلفين فردة ان واحد في حيز واحد فما استدل
بعض من الائمة على امتناع حصول الجوهر الواحد في ان واحد في حيزين مختلفين
بانه يلزم امتناع الجزم بان الجسم الحاصل فردة هذا الحيز غير الحاصل في الحيز الآخر
على تقدير جواز ذلك ضروري وهو ضروري البطلان تنبيه على ضروريته ذلك لتنبيه
على استدلال لان المطلوب اوضح من ان يستدل عليه واختلف المتكلمون
بان الضد هل يحال للجسم باعتبار اجتماعها في حيز واحد ام لا وهو
لا تعلق عن هذا النزاع لفظي مبني على تفسير ضدين فان فسرنا بمعنيين متعاقبين
فلا يطلق الضدية على الجسمين بالاعتبار المذكور لان المراد بالمعنيين المتضادان
المتواردان على المحل فهما بهذا المعنى لا يسميان ضدين متعاقبين
فلا يكونان متضادين بالاعتبار المذكور وان لم نفسرهما بهما بل بامرين متعاقبين
اعم من ان يكونا صفتين او ذاتين مطلق الضدية عليهما بالاعتبار المذكور
وهو ظاهر وهذا كما لا خلاف للوام في الحكم بانه اطلاق الضدية على
الصور النوعية كالنار والماء مثلا فانه نزاع لفظي لا يخفى عليك بعد الاحاطة

بالاول قال ولا يخ عن العرض الى احد اقول لخلف المتكلمون في
ان الجسم هل يجوز ان يخلو عن عرض وعن ضده ام لا على مذاهب فالاول
القول بامتناع الخلو باستدلال انه لا يخ عن الحركة والسكون لما سبق في
المسلك الاول من مسالك حدوث الاجسام ولا يخفى عليك خصوص الدليل
وعموم الدعوى والثاني القول بجواز الخلو كالجوهرية فانهم قالوا بالجواز
في الاول لانهم قائلون بازلية الاجسام فقالوا بجواز تحققها في الازل خالية
عن الاعراض وهذا بعينه هو القول بتقدم الاجسام ذاتا ووجودا
ضده والصالحية فانهم قالوا بجواز خلو الاجسام عن الاعراض فيما لا يزال
ومعناه ان الاجسام يجوز ان يسمى في اللايزال وهو نهاية الوجود في
المستقبل الى حد لا تبارنه عرض والثالث القول بالتفصيل وهو قول
المعتزلة فان البصرية منهم يجوز وه في غير الالوان والبغداذية يجوزونه
في غير الالوان واتبع اكثر المتكلمين على امتناع خلوها عنها لان الاجسام
عندهم جنس واحد لا ما يزيد بها الا بالاعراض كما عرفت من مذهبهم سابقا
فلا يجوز خلوها عن الاعراض التي هي مميزة لها لان المطلق لا وجود له والا
لم يكن مطلقا كما عرفت في البحث عن الماهية واستدل من جوز خلو الاجسام
عن الاعراض بوجهين الاول ان الاجسام لو كانت واجبة المقارنة للاعراض
ممتنع الخلو عنها يلزم ان لا يمكن للباري ايجاد الاجسام مجردة عن الاعراض
فيلزم اضطرار هذا خلف الجواب ان هذا مشترك الالزام لان لنا ان نقول
مع وجود العرض بدون الجوهر كما قلتم به فلنا ان نلزمكم وهو يلزم على
هذا ان لا يمكن للباري ايجاد الاعراض مجردة عن الجواهر فيلزم الاضطرار فما
هو جوابكم فهو جوابنا الثاني انه ما من معلوم الا ويمكن ان يخلق الله تعالى في العبد علما به

وما

وما هو معلوم العبد متناه لاحاطة الاذهان البشرية بما لا نهاية له
والمعلومات في نفسها غير متناهية فلو كانت الاعراض بحيث لا يخ الجسم عنها
بل يجب تعاقب عرض عند زوال آخر هنه يجب ان يحصل للعبد بازاء كل عرض
منفي عرض آخر يكون ضدا لذلك العرض المنتفي والاضداد غير متناهية
فيلزم اتصاف العبد بصفات غير متناهية هذا خلف لامتناع وجود ما لا يتناهى
اتفاقا الجواب وهو قال انا لا نلتزم لزوم ذلك وانما يلزم هذا لو لم يكن للعلوم
المنتفية كلها ضد عام كالنوم والغفلة وما جرى مجراها من الموانع وحينئذ
لا يلزم ما قلتم قال والاجماع على ما هو الاصل هذه هي مسئلة
تناهي الابعاد اعلم انهم اختلفوا في تناهي الابعاد اي الخط والسطح والجسم
موقع اتفاق الكل على تناهيها الا الهندية فانهم قالوا بلا تناهيها ودليل
التناهي وجوه الاول برهان المساحة وهو ان يقال لو كانت الابعاد غير
متناهية لنا ان نفرض كرة يخرج عن مركزها قطر متناه وان لحظ غير متناه
ونحركه الكرة حتى زالت الموازاة الى المماسة فلا بد ان يوجد في الخط الغير
المتناهي نقطة هي اول نقطة المماسة لكن التالي باطل فالمقدم مثله اما بيان
الشرطية فلان المماسة ما كانت تحصلت فيكون لها اول بالضرورة واما
استحالة التالي فلان كل نقطة يفرض في الخط الغير المتناهي اول نقطة المماسة
يكون المماسة معها بزاوية متوهمة عند المركز والزاوية قابلة للقسمة الى غير
النهاية فالمماسة بزاوية اصغر منها قبل المماسة تلك الزاوية فما فرضناه
اول نقطة المماسة لا يكون كذلك هذا خلف فلا تغفل لنا ان هذا الدليل على
نفي الجزء ولا يمكن ان يعارض ما تقدم من الدليل وبيان ان دليلكم
على وجوب نقطة هي اول نقطة المماسة على تقدير ان يتحرك الكرة من الموازاة

الى المساهمة لكن عندنا ما ينفيه وهو عين ما قلتم به بطلان التالي لانا نقول
هذه لا نعيرنا لانها انما يفيد بطلان اللازم ولا يلزم منه بطلان الملازمة والا يلزم
ان لا يكون كل قياس استثنائي نسبي فيه نفي التالي مفيدا و بطلان ذلك ضروري
وما قيل من منع امكان الفرض المذكور غايته السقوط وكم من فروض جدلية
مثل تطبيق خط على خط ووصل خط عن خط يشهد العقل بامكانها وصحتها
فلا يعبد المانع من امكانها الا مكابرا ولا يحفى على الفطن بعد العلم بامكان
الفرض المذكور الجواب عما قاله بعض الافاضل ان اللازم من الدليل
استحالة المجموع من الفرض والاتمام واعتبار الموازاة تام والمساهمة
اخرى واستحالة المجموع لا يستلزم استحالة كل واحد واحد حتى يلزم استحالة
اللاتناهي من الاسباب المذكور لان حكم الكل المجموعي غير الافرادي اتى
البرهان الشاهي الذي اطنب العلماء فيه الكلام سؤالا وجوابا ونقدا وتزييفا
ولخصه الاستاد المحقق تلخيصا مسطورا فقال لو كانت الابعاد غير متناهية
فلنا ان نفرض من نقطة ما خطين مستقيمين كساقي مثلث متساوي الاضلاع
بحيث يكون البعد منها بعد دهابها ذراعا ذراعا وبعد دهابها هكذا ذراعين
ذراعين وعلى هذا فاذا ذهبا الى غير النهاية كان البعد بينهما غير متناه بالضرورة
واللازم محال لانه محصور بين حاصرين والمحصور بين حاصرين يمتنع ان لا يكون له نهاية
ضرورة والى هذا اشار بقوله كان متساويا لهما الى الانفراج فيكون متساويا للساقين
على ما سمعت وقد تقرر هذا البرهان على وجه آخر وهو ان لو كانت الابعاد غير
متناهية لكان نفرض ساقي مثلث كيف اتفق ونقول للبعد الاول الحاصل بينهما يكون
البعد بينهما نصف ما فرضناه فيحصل لنا من ذهاب الساقين الى غير النهاية
بعد متناه على الزيادات الغير المتناهية ويكون نسبة هذا البعد المتناه على

الزيادات الغير المتناهية الى البعد المفروض اولا نسبة المتناهي الى المتناهي
لان البعد المفروض اولا متناه على الزيادات الغير المتناهية محصور بين
بين حاصرين لكن البعد المتناه على الزيادات الغير المتناهية غير متناه ضرورة
فيلزم ان يكون نسبة المتناهي الى غير المتناهي نسبة المتناهي الى المتناهي هذا
خلف والى هذا التقرير اشار بقوله او متناسبا اي او يكون الانفراج متناسبا
للساقين اي معتبر النسبة من الانفراج المفروض اولا والساقين حتى يلزم
الخلف على ما سمعت الثالث البرهان الترتيبي وهو ان نقسم جسما دواستدارة
كالترس بستة اقسام متلاهكذا ⊛ ثم نخرج الخطوط القاسمة من جوانبها
الى غير النهاية فنقسم سمع العالم الامكاني الى ستة اقسام فرد دس كل قسم من
تلك الاقسام الستة ونقول بحسب ان يكون كل واحد واحد من هذه الاقسام متناهيا
لانحصاره بين الحاصرين فيكون المجموع ايضا متناهيا لانه انما يزيد على كل واحد
واحد بمقدار متناه والزايد على المتناهي بمقدار متناه متناه فيلزم تناهي سمع
العالم هو المطلوب وفايدة هذا البرهان الدلالة على اللاتناهي في
جميع الجهات بخلاف السلمي فانه انما يدل على الساهي في جهة واحدة وهي جهة
الطول فيمكن وجود اسطوانة غير متناهية الرابع برهان التطبيق وهو
ان نفرض من نقطة ما خطا الى غير النهاية ومن نقطة اخرى قبلها بمتناه خطا
آخر كذلك فنطبق الجملتين الى آخر ما سمعت غير مرة الخامس انا نفرض
خطا غير متناه من الجانبين ونعين عليه نقطتين ما بحيث يكون بينهما بعد متناه
ونشير الى نقطة ما من النقطتين ونقول لا يخلو ان تكون هي المنتصف
او لا فان كانت هي المنتصف يكون ما منها في الجانب الآخر متناه فيكون من
النقطة الاخرى من ذلك الجانب اقل منه فنطبق احدهما بالآخر وتم الدليل

وان لم يكن هي المنتصف كان احدها اقل من الآخر فنطبق ويتم الكلام هذا ما
ذكره المتكلمون بالساهي اما المنكرون له فاستدلوا بوجهين الاول
ان ما وراء العالم اي الذي يحيط به سطح محدد لجهات متميز ضرورة ان شمالها
وشمالها غير جنوبه ويمينه والمتميز لا يكون عدما محضا ونفاصرا فاذا ثبت
ان يكون ما وراء العالم شيئا فلا يكون ما فرضناكم نهايته الابعاد كذلك وهو المطلوب
الثاني ان ما وراء العالم متقدر لان منها ما يوازي ربع العالم اقل مما يوازي بعضه
والمتقدر لا يكون وهما محضا اثبات ان الواقف على طرف العالم لا يخلو من ان
يمكنه مد اليد فيما وراءه او لا يمكنه فان امكن يكون ما وراء العالم بعدا متقدرا
لان ما يسع فيه اصبع اقل مما يسع فيه اليد كلها وان لم يمكن فيكون ثمة جسم مانع
من مد اليد فلا يكون ما فرضتموه نهاية العالم كذلك وهو المطلوب والجواب
عن الاولين ان كلا من التميز والتقدر وهم محض لا اعتبار بهما وعن الثالث
انا نحاربه اثبات ولانا ان عدم امكان مد اليد لوجود جسم مانع من المد
لا يجوز ان يكون ذلك لعدم الفضاء الذي يمكن مد اليد فيها لا لوجود المانع
فان التخلف لا بد ان يكون لوجود المانع وهو ان يكون لعدم الشرط
قال والكلام الى آخره اولا احتجت الحكماء على ان لا عالم غير
هذا العالم بوجهين الاول انه لو كان ما وراء هذا العالم عالم آخر لكان واقعا
في جهة من المحدد ضرورة ولا يكون الجهة الواقع هو فيها متحددة بالمحدد فلا
يكون المحدد محددا للكل وقد بينا انه كذلك الجواب انكم بينتم ان المحدد يتحدد
به جهة العلو والسفل ولا يلزم منه ان يكون محددا لجميع الجهات وانما يلزم لو
كانت الجهات منحصرة فيها ولم يقم عليه دليل ووجه لانهم دليلكم الثاني انه
لو كان عالم آخر غير هذا العالم يلزم الخلاء بينه وبين هذا سواء كانا كرتين

ام لا نعلم عدم انطباق العالمين بحيث لا يكون بينهما انفراج وخلاء اصلا
وقد بينا امتناع الخلاء او سلمنا لانا لم نسلم لزوم الخلاء لم لا يجوز ان يكون العالمان
كذلك ويدل على ما نحن بصدده محيط بهما وح لا يلزم خلاء الثالث انه لو كان غير هذا
العالم عالم آخر لكان احاد عناصره الطبيعية مثل الاحاد الطبيعية
لعناصر هذا العالم لاستواء العناصر طبيعة واتحاد الواحد مقتضاها
واحد فيلزم ان يكون لعنصر واحد حيزان طبيعيان وقد بينا فساده
والجواب لا نسلم لزوم ذلك وانما يلزم لو لم يكن عناصرهما مختلفين بالنوع وعند
ذلك لا يلزم ما قلتم قال والنفس الى آخره اصول هذا هو الشروع
في البحث عن النفوس اثبت اولا علمية بعريتها وقدم منها الفلكية لشرفها
وفيها مباحث الاول انها مجردة وبيانه حركاتها ارادية وكل ما كان حركته
ارادية يكون مجردا فيكون النفس الفلكية مجردة بيان الاول ان حركتها لو
لم تكن ارادية فاما ان تكون طبيعية او قسرية لا على الاول ولا على الثاني
لكن لا يجوز ان تكون طبيعية لانه ما من وضع وموضع واجب الثبوت
للفلك والا يلزم الوقوف على الفلك عند حصولها له هذا خلف بل الفلك
دائما يحصل وضعا وموضعا غير كما ويطلب الآخر فلو كانت حركاته
طبيعية يلزم ان يكون المطلوب بالطبع مهروبا بالطبع ضرورة ولا قسرية
لانها على خلاف الطبع فحينئذ لا طبع لا قسر وقد عرفت انفا انها على
خلاف الميل الطبيعي ومبدئه لم يكن قابلا للحركة القسرية فتعين ان تكون
حركات الافلاك ارادية وبيان ان مبدأ الحركات الارادية لا يجوز ان يكون
تخيلا محضا لامتناع ان يكون الحركة المتعلقة على نظام واحد دهر الداهرين
لانا نعلم ضرورة انقطاع التخيلات وعدم ثباتها فعلم ان يكون مبدأ

للحركات الارادية العادة عن الافلاك تعقلا كليا وهذا مبدأ التعقلات
الكلية بحب ان يكون مجردا لما سنتمع فيه البرهان على تجرد النفس الانسانية
منه فتكون النفس الفلكية التي هي مبدأ التعقلات الكلية مجردة وهو
المطلوب الاعتراض عليه ان يقال اولا لانا لو سلم كون الشيء معلولا
ومهدوا بالتطبع وانما يلزم لو كان المطلوب بالتطبع الاوضاع والمواضع
الذين لم يجب ثبوتها للافلاك اما لو كانت المطلوب نفس الحركة فلا وهذا
لان الحركة ليست من الكمالات الحسية ولا العقلية لذاتها بل هي انما تطلب
وسيلة الى الغير ووصولا اليه فلا يجوز ان يكون مطلوبا بالذات للنفوس الفلكية
وثانيا لانا لم نسلم دوام الحركات التخليية في الافلاك وانما يلزم هذا لو كان
تجددها مما تلائم التخيلات اما لو لم يكن مما يلائم بالنوع فلم قلتم بامتناع
دوامها ومالا يلزم ان مبدأ التعقلات الكلية مجرد وسنتكلم عليه قوله وايضا
فحوى اشارة الى اثبات قوى اخرى للفلك غير النفس المجردة لان مبدأ التعقلات
الكلية وجب ان الافلاك يصدر عنها انواع حركات جزئية ولا بد لها من مبدأ
فليس النفس الكلية المجردة لانها مجردة نسبتها الى الجزئيات على السواء فلو
كانت بعضها بعض يلزم التحكم بحب ان يكون في الفلك قوة
اخرى جسمانية يصدر عنها الحركات الجزئية وهو المطلوب واعلم ان الافلاك
ليس لها حس ولا شهوة ولا غضب لان الاحتياج اليها اما لجلب النفع
او دفع الضر المعقود منها عدم طريان الفساد على الجسم الذي يدبره
النفس والفساد على الافلاك محال فلا احتياج لها اليها ولقائل ان يعارض هذا
انما يتم بمقدمة وهي ان لا غاية في الحواس الا طلب النفع ودفع الضر وهي
غير بينة فلم لا يجوز ان تكون نفس هذه الحواس منفعة لا ان تكون الغرض

منها منفعة اخرى قال — وما انا طبقا الى احد اقول لما فرغ عن النفس
الفلكية شرع في انا طبقا اعلم ان الحكماء قالوا بانها مجردة لست جسما ولا جسمانية
ووافقهم المعلم الثاني والاغب واستدلالهم على ذلك وهي الاول انها تعقل
البسيط لانها تعقل جميع ما ضرون فان كانت تلك الجميع بسيطة فذاك
وان كانت مركبة صح تعقل بسائطها لان تعقل المركبات انما يكون بعد تعقل
بسائطها فعلى كل من التقديرين يلزم تعقل النفس انا طبقا البسائط و
العاقل للبسائط يجب ان لا يكون جسما ولا جسمانيا لانه لو كان كذلك لكان قابلا
للقسمة لانتفاء الجزء وفيتقسم البسيط الحال فيه لان انقسام المحل يوجب
انقسام الحال فان الحال في احد الجزئين غير الحال في الاخر والانقسام ينافي
البساطة الجواب عنه اولا بانه مبني على ان يكون النفس انا طبقا محلا للمعقولات
اي حاصلة في النفس عند الادراك صورة من المدرك وهو ممنوع لان العلم
عندنا مجرد التعلق من غير حصول صورة من المدرك في المدرك وثانيا
بان الصور الذهنية بخلاف الخارجية نيا كثيرة من اللوازم فلا يجوز ان
يكون محالها في البساطة فيكون مركبة وحينئذ لا يلزم ما قلتم وثالثا لا يلزم
من انقسام المحل بوجب انقسام الحال وانما يكون لو كان الحلول سريانيا
كما هو في السطح الثاني انها تعقل الوجود والوجود بسيط كما مر يجب
ان يكون النفس العاقلة له بسيطة ولا يلزم تركب البسيط الجواب
لانا لم سلمنا بساطته وقد مر الجواب عن دليل بساطته سابقا الثالث انها تعقل
الكلي وهو ظاهر ومحل الكلي يجب ان يكون مجردا والا لصدر الكلي بما هو كلي
المعنى فلا يكون محلا لكثيرين بل لما يكون له ذلك المقدار المعين والجواب
ان الحاصل في النفس عندكم الصور لا النفس الكلي فلم لا يجوز تخالفها

ح الكلي ز الكليه لما سمعت في صون البسيط الرابع انها تقبل الضدين كالسواد
والبياض سلما فلو كان جسما او جسمانيا لزم اجتماع الضدين في جسم واحد
الجواب ان المقبول الصور والاضداد من الهويات لانها كما سمعت
ز انبعث عن الوجود الذهني الحاس وهو الدال على انها ليست بجسمانية
اى حالة في جسم يلزم ان يقبل الجسم الحالة هي فيه دايما او لم يقبله دايما
لكن الاول بقسميه باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية ان مجرد حضور
المدرك عند المدرك من غير توسط صور يحصل من المدرك في المدرك
اما ان يكون كافيا في الادراك اولا فان كان الاول يلزم الامر الاول لان
المحل حاضر عند الحال دايما وان كان الثاني يلزم الثاني لانه اذا كان كذلك يلزم
توقف تعقل النفس المحل الحالة هي فيه على حصول صور منه فيها وهو
محال لاستلزامه اجتماع المثلين فيكون حصول صور من المحل في النفس
الحالة فيه محالا لانها وح يلزم الامر الثاني وهو المطلوب وبطلان
الثاني بقسميه للعلم الضروري بانا قد نتعقل ما يصدق ان يكون محلا للنفس
انا طبق ما ذكره الرماحي وغيره هما وقد لا نتعقله قوله وقال ابن الراوندي اما ان
الى اموال المكلفين لتجرد النفس وهي تسعة الاول لابن الراوندي فانه
قال بان النفس انا طبق جزء لا يتجزى بالقلب لدليل عدم انتقامها ودليل بقي
المجردات الباقي للنظام فانه قال بانها اجزاء لطيفة سارية في البدن غير
قابلة للتحلل والتبدل اما المتحلل والمتبدل فالفضلات التي ينضم اليها
وتنفصل عنها اذ كل احد يعلم انه بان البات انها قوة في الرماحي الرابع
انها ملك قوى احدها في القلب وهي الحيوانية والباقية في الكبد وهي
النباتية والباقية في الدماغ وهي النفسانية الحاسة انها هي الهيكل

الحساس

الحساس السادس انها هي الاخلاط الاربعة الى عرفتها السابع انها
هي الاعتدال النوعي للمزاج السامن انها هي الدم المعتدل ولذلك تقوى
الحس وتضعف بكثرته وقلته التاسع انها هي الهواء ولذلك سقط
الحس بمنع انقطاع الهواء لخطه هذا ما قالوه وليس لمقال احد ما خذ
يعتد به وما ذكروه بين الاندفاع قال وهي حادثة الى الصح اقول
اتفق المليون على ان النفس الناطقة حادثة لكنهم اختلفوا في ذلك فقال
بعضهم بحدوثها مع البدن لقوله ثم انشاه خلقا اخر والمراد بالانشاء
افاضة النفس على البدن وقال اخرون بحدوثها قبل الابدان لقوله عليه السلام
خلق الله الارواح قبل الاجساد بالفي عام وكل من الاستدلالين يفيد
الظن اما الاية فلجواز ان يكون المراد ثم جعلناها مستعدة بالابدان
فاللام ح كاللام في حدوث تعلق النفس لا حدوث النفس واما الحديث فلانه معارض
الاية لانها متطوعة المتن حيطوا نه الدلالة والحديث بالعكس هذا ما قاله
المليون واما الحكماء فقد اختلفوا فيه فقال ارسطو ومن تبع بالحدوث
ومن قبله من المتقدمين قالوا بقدمها ودليل ارسطو انها لو كانت قد فيقبل
تعلقها بالابدان اما ان يكون متباينين بعضها عن بعض او لا وكل من شقي
الثاني باطل فالمقدم مثله اما كونها متباينين فلان ما يوجد اما ان يكون بالذات
او بعرض من الاعراض لا يجوز ان يكون بالذات والا يلزم اختلاف النفوس
كلها بالذات ونحن نعلم بالضرورة استراك النفوس في المفهوم من النفس
والا بالعوارض المكتسبة بالمادة والا يلزم وجوب مقارنة النفوس
بالابدان لان السبب انما متباينين والمتباينة بالعوارض المادية وما النفوس
الابدان فلا يلزم ان تكون قبل هذا البدن معلقة باخر وعلم جرا فيلزم

الشيخ وسنبطله ولا مما لا يكون مكتنفا بالحال لان فيه العوارض كلها
بالجميع على البسويه بناء على عدم تناهيها فلو كانت محصلة لبعض بعض
يلزم التحكم واما كونها غير متباينة فلانها لو لم تكن متباينة لا بالذات
ولا بالعوارض فلابد من ان تبقى عند تعلقها بالابدان كذلك او لا بل تتجزأ
وتنقسم لكن الاول باطل والا يلزم اشتراك النفوس كلها في الصفات
النفسية من العلم والقدرة وغيرهما والبديهة شاهدة ببطلانه وكذا
الثاني لان الانقسام اما ان يكون بالانفعال والانفعال من عوارض الحال
فيلزم ان تكون النفس الناطقة مادية وقد عرفت انها مجردة وايضا
على تقدير التجزي والانقسام تبطل تلك البديهة النفسية الواحدة التي
كانت قبل التعلق واحدة وتحصل هويات اخر بان وجه سبب المطلوب
والحال او سطوح حدوث النفس وكل حادث لابد له من شرط لحدوثه
والا يلزم التحكم وجب ان يكون ذلك الشرط حادثا لان شرط الحادث اما
يكون حادثا ما دام ان يبقى شرط حدوث النفس محال بشرط حدوث النفس
حدوث البدن فان البدن اذا حصل مزاج العناصر واستعد لان
يفيض عليه نفس من المبدأ الفياض فاضت لان البدن مستعد لها
ولا يجل في المبدأ الفياض بل فيض عام عند حصول القابلية والاستعداد
وبذلك ابطل الشيخ قوله لو كان النفس حقا يلزم ان يتعلق
ببدن واحد نفسان كلي الى باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية ان النفس
المتناسخة اذا حصلت في بدن يجب ان يفيض عليه من المبدأ الفياض
نفس اخرى لما سمعت من عموم الفيض فيتعلق نفسان ببدن واحد وهو
الشرطية وبطلان التالي ضروري لان كل واحد يعلم بالبديهة ان له نفسا

واحد

واحدة ولا يخفى عليك لزوم الدور من كلام ارسطو لانه اثبت الحدوث
بالحال التناسخ كما سمعت ومن بطلانه بحدوث النفس وهو الدور
فالصواب ان يستدل بعد اثبات الحدوث بدليل آخر غير حدوث النفس
على بطلان التناسخ بان يقال نحن نعلم بالضرورة عند وقوع دماء او قتل
عام عدم حدوث الابدان بمقدار النفوس المفارقة او يقال التناسخ لو كان
حقا لكان للنفس شعور باحوال البدن الذي كان مدبرة له مدة مديدة
ولا شعور فالتناسخ وغير مما من الدلائل الدالة على بطلان التناسخ قال
وتعلق بها الى آخره اقول اعلم ان تعلق النفس بالبدن تعلق العاشق
بالمعشوق فان العاشق الملاحظ بجمال المعشوق تشتاق الى الوصول
اليه والتعلق به فكما ان النفس تتوقف كمالاتها ولذاتها التي انما تحصلان
للنفس بواسطة البدن واستعمالها الآلات الى حين واسطة في حصول
الكمالات واللذات لها على البدن تشتاق الى ان تتعلق به وتحصل بتوسط
الآلات البدنية من الكمالات ما هي مستعدة لها وهي بعض الاعلى
الروح وهو جسم لطيف بخاري يحصل من دم لطيف شريفي كائن
في تجويف الايسر من القلب فيفيض في الجيب وينتشر منه بتوسط
الشرايين الى اقاصي الاعضاء فتفيد كل عضو قوة بها يتم
نفعه من القاذية والنامية وغيرهما على ما عرفت من تفاصيل القوى
قبل ولا يخفى على طالب الحق ان الحق ان يقال هذا المباحث التفويض
الى قدس خالق الكل قال والعقل الى آخره اقول لما فرغ من
ذكر البحث عن النفس شرع في البحث عن العقل وهو الجوهر المجرد الذي
لا تعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف والتقيد الا خير لا خراج النفس

وهو مباحث الاول في اثباته قال الحكماء اول ما خلق الله هو العقل كما
ورد به نص الحديث واستدلوا عليه اثباته بوجهين الاول ان الواجب
ان يصدر عنه شيء لامتناع التعطيل عليه وذلك لا يجوز ان يكون جسما لانه
مركب والواحد لا يصدر عنه الا الواحد كما عرفت في احكامه ولا الهيولى ولا
الصورة لان الصادر عنه اولا علة للباقي من الموجودات بالذات كبعض
وبالعرض للآخر والعلة يجب ان يكون مستقلا بالوجود ليكون لها اذا وجود
الغير وليس كل من الهيولى والصورة مستقلا بالوجود لامتناع وجود
احدهما بدون الآخر كما عرفت سابقا من تلازمهما ولا النفس لان الجسم حزء
لها من حيث المفهوم وخارج عنها بحسب الذات وما صدق عليه كل منهما الجزء
لمفهوم العين الخارج هو عن ذاته المباين له فيكون الجسم متحدا عليها بحسب
المفهوم فيمتنع ان يكون معلولا اولا بالعرض لما خرج عن الجوهر فيكون
عقلا لان الموجودات جواهر واعراض واقسام الجوهر خمسة كما عرفت
سابقا وليس للعرض والباقي من اقسام الجوهر من الجسم والهيولى
والصورة والنفس صلاحية ان يكون معلولا اولا فعين العقل
وهو المطلوب الثاني ان موجد الجسم لا يجوز ان يكون الواجب بالاحد
المذكور ولا احدا آخر لان الجسم انما يوجد فيما له وضع اي مشار اليه بالاشارة
الحسية بدل على التجربة فلو كان علة للجسم يلزم ان الصورة والهيولى
اللتين لها وبحيث ان تكون الهيولى المفاض عليها الصورة ذات وضع
فيلزم صيرورة الهيولى ذات وضع قبل الصورة هذا خلف لاحتياجها اليها
في كونها ذات وضع كما عرفت وبالجملة فالجسم عنها ولا النفس ولا الهيولى و
الصورة لعدم استقلالها بالتأثير والوجود كما عرفت اولا فتعين ان

يكون عقلا وهو المطلوب والجواب ان اثبات العقل مبني على الاصل
المذكور وقد بينا ضعفه وبطلانه سابقا قال ثم يصدر الى آخره اقول
يريد بيان ترتيب الموجودات على طريقة الحكماء المعقول قال الحكماء لما
بينا ان الصادر الاول عن المبدأ العقل فاعلم ان للعقل اعتبارات
ثلثة احدها وجوده وثانيها كونها ولها بالغير الذي هو الواجب
وثالثها كونها ممكنا لذاته لاحتياجه الى الواجب في الوجود وهذه الاعتبارات
الوجود منها اشرف من الوجوب لان وجوب الوجود تابع للوجود والمتبوع
اشرف والوجوب عن الامكان وهو ظاهر فصدر عنه بالاعتبار
وجود عقل آخر وبالاعتبار وجوده نفس وبالاعتبار امكانه الفلك الاول
الذي يحيط به النفس الاول وكذا عن العقل الثاني بحسب ما فيه الامكان
الاعتبارات الثلثة الى العقل العاشر المسمى بالعقل الفعال والمؤثر
في عالم العناصر بحسب الاستعدادات الى ما فيها وهو الاوضاع
والحركات الفلكية قيل عليهم الاعتبارات المذكورة لا يخلو من ان يكون وجوده
او هو ميته فان كان الاول يجب عن معدد آخر وان كان الثاني لا يجوز ان يكون
جزء المصدر الامور الوجودية لما مر من العقل والنفس والفلك لامتناع
كون العدمي علة للوجودي والملزوم بطلان اصل المذكور الذي هو مبنى دليلكم
على اثبات العقول فلا يكون العقل موجودا فضلا عن ان يكون له اعتبارات
يصدر عنه بحسبها عقل آخر ونفس وفلك وهو ضروري البطلان
واما حديث اسناد الاشرف الى الاشرف خطابية ليس ببرهاني
قال وانها الى آخره اقول لما نازع من اثبات العقول منازعة في
احكامها لها وهي سبعة الاول انها لستة حادثة لما علمت سابقا

ان كل حادث يستدعي مادة والعقول ليست بمادية الثاني انها لا تقبل
لان الكون والفساد قد عرفت ان محلهما الهيولى صرف وملبس لاخرى وليست
للعقول هيولى الثالث ان انواعها بحصر في الشخص اي لا توجد من كل نوع منها
الا شخص واحد لما عرفت سابقا ان مكثر المجردات والا لحاص بالمادیات
والعقول ليست بمادية الرابع انها جامع جميع الكمالات
لما من الكمالات بحصل ان يكون حاصلا لها بالفعل لان حدوث الحادث انما يكون
للمادیات الخامس انها عاقلة لذواتها لان الادراك عبارة عن حصول ماهية
عند المدرك ولا شك في ان المجرد بحضر ذاته عنده لان ما هو سبب الذهول عن
الذات ملاحظتها المادة وعوارضها والعقول عاريه عنها فتكون عاقلة
لها وهو المطلوب ويقابل ان يقول هذا مبني على ان الادراك حصول ماهية
المدرك عند المدرك وقد تكلمنا فيه في البحث عن الوجود الذهني وعلى تقدير
ان يكون كذلك فلم لا يجوز ان يكون المغايرة بين ماهية المدرك والمدرك شرطا
للادراك والتعقل السادس انها عاقلة للكليات ايضا لان كل مجرد يمكن تعقله
فيمكن مقارنته لماهية المدرك وعند مقارنته ماهية المدرك يمكن مقارنة غيره
ايضا لان التعقلات ليس فيها تضاد بل قد يتعين بتعقل شيء تعقل غيره كما سمعت
من الفرق بين الصور الذهنية والخارجية فيمكن تجرد المقارنة مطلقا اعم
من ان تكون من حيث انه مدرك او مدرك وذلك لا يلزم ان يكون ادراكه مشروطا بكونه
عند العقل وكونه في العقل مشروطا بكونه له فلا يلزم الدور وكل ما يمكن له فهو
واجب الحصول بالفعل لما سمعت من الحكم الرابع فيجب ان يكون مدركا للكليات
الى غير ذلك وهو المطلوب للجواب لانا ان نمنع ان كل مجرد يمكن تعقله فان الواجب
والعقول والنفوس مجردات ومع ادراك حقايقها كما علمت به السابع انها

لا تعقل الجزئيات لانها انما تدرك بالآلات الجسمانية والعقول مجردة عنها
وايده انسارح بقوله لا الجزئيات وهو مسموع من قولهم عاقل لذواتها والكليات
الجزئيات قال واما الجن الى آخره بعد الفراغ عن العقول والنفوس احوالها
واحكامها شرع في البحث عن الجن والشياطين اعلم ان المليين من
الاسلاميين وغيرهم قالوا بوجود الجن والشياطين خلافا للحكماء فانهم
انكروها مستدلين بانها لو كانت موجودات فاما ان تكون لطيفة او كثيفة
والقسمان باطلان فكذا وجودها اما الاول فلانها لو كانت موجودات
لطيفة لما كانت قادرة على الافعال الشاقة للطافتها ورقة قواها بل
يجب ان تتلاشى عند هبوب الرياح العاصفة عليها وذلك بخلاف
ما يقال عنهم واما الثاني فلانها لو كانت موجودات كثيفة لوجب ان نراها طرا
ولزم امكان ان نحصرها في ايدينا جبال شاهقة وطبول وبوقات ولا نراها
ولا نسمعها وهو سفسطة ينكرها بديهة العقل الجواب انا نختار انها لطيفة
ولا نسلم استلزام اللطافة عدم القدرة على الافعال الشاقة فان قوام الانسان
اللطيف ادق من قوام الحديد مع انا نجد انسانا يفتل الحديد ويكسر الاحجار
وكذا الطافة قوام الاسد وعلاظته قوام الجماد وقال قوم هي النفوس الارضية
وهي مختلفة فمنها الملائكة الكروبية ومنها الجن والشياطين وغيرها وما
يعلم جنود ربك الا هو وقال قوم هي النفوس الناطقة المفارقة فالخيرة
تتعلق بالخيرة وتعاونها على الخير وهي الجن والشر من تتعلق بالشريرة
وتعاونها على الشر وهي الشياطين وعالم الغيب اعلم بحقايق الامور قال
الالهيات الى آخره لما فرغ من الطبيعيات شرع في الالهيات
وقدم فيها البحث عن اثبات الواجب لابتناء الابحاث الآتية عليه وفيه مسالك

المسلك الاول للمتكلمين وهو انهم قالوا العالم اما ذات اي جوهر او صفة
لانه اما ان يكون في موضوع اولا فالاول العرض والثاني الجوهر وكل منهما حادث
وممكن لما مر ان كل ما سوى الواجب حادث وممكن وكل من الحدوث والامكان
على الاحتياج الى المؤثر على اختلاف المذهبين فيحصل لنا اربعة طرايق في
اثبات الواجب الاول ان نقول العالم محدث وكل محدث لابد له من مؤثر فالعالم
كذلك اما الثاني العالم ممكن لانه مركب ومحتاج الى الاجزاء التي هي غيره وكل ممكن لابد
له من علة والثالث كل عرض محدث لما نشاهد من انتقال النطفة علقة والعلقة
مضغة والمضغة عظاما وما الى غير ذلك من الاعضاء المختلفة مع تشابه اجزائها
فلابد له من خالق حكيم الرابع الاحكام متى ما علمت ما حققناه من كل صفة
واجب لما صح ان يحكم بها بعد ذلك المؤثر الذي لابد للعالم منه اعم من
ان يكون ذاتا او صفة لابد من ان يكون واجبا او ممكنا فان كان واجبا فهو المطلوب
وان كان ممكنا ننقل الكلام اليه فاما ان يذهب السلسلة غير متناهية او
يعود الى مرتبة من المراتب او ينتهي الى موجود واجب لكن الاول والثاني باطلان
فتعين الثالث وهو المطلوب المسلك الثاني للحكماء وهو ان نقول ان موجودا
فان كان واجبا فهو المطلوب وان لم يكن واجبا بل ممكنا يلزم اما الانتهاء الى الواجب
او الدور او التسلسل والاخيران باطلان فتعين الاول وهو المطلوب
وهذا مسلك حسن فيه طرح لمؤنات كثيرة وله فان وجب حوابه محذوف بعد
فان وجب فهو المقصود المسلك الثالث لبعض المحققين وهو ان مجموع
الموجودات من حيث هي ممكنة لافتقارها الى الاجزاء التي هي غيرها فلابد لها
من علة ولكل لا يكون نفس المجموع لامتناع ان يكون العلة نفسه ولا جزاءه ايضا
لان على الكل يجب ان يكون علة لكل واحد من الاجزاء والا لم يكن علة

لتي

منها فلا يكون علة للمجموع ضرورة او علة للبعض دون آخر فلا يكون علة
للجميع والمراد بالعلة ههنا هي فلو كانت المجموع شيء من اجزائه يلزم تعليل
الشيء بنفسه ويكون علة العلة صح ان يكون علة المجموع امرا خارجا
عنه والخارج عن جميع الممكنات الموجودة لها انما يكون واجبا وهو المطلوب لا يقال
المجموع يشعر بالساعي فيلزم المصادرة لانا نقول المراد بالمجموع الممكنات بحيث
لا يخرج عنها شيء ولا شك ان المجموع بهذا المعنى لا يتأتى في الساعي المسلك الرابع
وهو لبعض المتأخرين انه لو لم يكن الواجب موجودا يلزم ان لا يوجد
لغير فيلزم ان لا يوجد موجود اما الاول فلان ادعاء الجميع ممتنع لانكون
ممتنعا لا بالذات لانها غير واجبة ولا بالغير ايضا لان الغير ايضا انما يكون
ممكنا لفرض عدم الواجب فيجوز ارتفاعه وجواز ارتفاعه موجب لجواز
ارتفاع موجبه ضرورة واما الثاني فلما علمت في البحث عن الامور العامة
ان كل موجود اما واجب بالذات او بالغير واعلم ان ههنا شبهات حاصلة
المجموع يرجع الى شبهة واحدة فلذلك تركنا ذكرها الكتاب واختصر على ما هو
مرجع الكل وتقريبها ان يقال لنا ان ناخذ منها وفي كل مسلك نريد مذهبين
متقابلين ونرد بينهما ترديدا ما نعاد من الخلو ونطل بذلك كل واحد
منها دليك الاخر فيلزم بطلان الكل والمشترك لاصحاب يحيى العالم بدون
ان يكون شيء ضمن خاص كما نقول لابد من وجود الواجب لانه لو كان موجودا
فاما ان يكون وجود عينه او غيره وكل من القسمين باطل فكذا وجوده اما
الاول فلان الحد الوجود مشترك وذاته لا واما الثاني فلانه وجود لو كان
غير ذاته عارضا لها يكون معلولا لها فيلزم تقدم الواجب بالوجود على الوجود
كما سمعت سابقا من قال من كان قائلا بانه عينه ودفعه مجملا ابطال

احد دليلي المذهبين او ابطالها لجواز ان يكون كل من الدليلين ضعيفا
ولا يلزم انتفاء المذهبين لجواز ثبوتهما بدليل آخر كما سيأتي في اثبات المكون
لانا نقول الوجود الذي هو غير مشترك بل المسمى المطلق والعين الخاص كما
سيأتي او سيأتي لانا نعلم بالوجود كما مر سابقا المسلك الخامس وهو الذي
استخرجه الاستاد المحقق كساه الله حلل غفرانه ان الموجودات بأسرها
لو كانت ممكنة لاحتاجت لامكانها ووجودها الى موجد مستقل منتزع
بالنظر الى وجودها ادعاء الموجودات من اي بحث لا يوجد المجموع من الوجود
ولا واحد من اجزائها لان من شان الموجد المستقل وجوب وجود المعلول
عند وجوده وما لا يمنع جميع انواع العدم من المعلول لا يكون شانه ذلك ضرورة
والموجد المستقل الموصوف بالصفة المذكورة انما يكون خارجا عن مجموع
المعلول لما لا مساغ ان يكون نفسها او جزءها لما علمت فيكون واجبا وهو
المطلوب ولا يخفى عليك ان بيان وجوب الصانع دال على انه يجب له يكون
ازليا وابديا فلا احتياج الى اصالات مسالك اخرى لبيانه كما فعل بعضهم ولذلك
اكتفى في الكتاب باثبات الواجب ولم يذكر مسالك اخرى مستقلة في انه ازلي
ابدي قال ثم لا مثل الى الشروع في اصول ما فرع عن اثبات الواجب
شروع في الصفات الدالة على تنزيهه ومن جملتها انه لا مثل له ولا تركيب فيه
اما الاول فلانه لو كان له مماثل لكان المتمايزان بالتعين لان الاشتراك في
الذات يحوج الى التمايز بالتعين كما عرفت فيما تقدم فيلزم تركب الواجب عن الذات
التي هي مابه الاشتراك والتعين الذي هو مابه الامتياز هذا خلف واما الثاني
فلان المركب يحتاج الى الاجزاء المغايرة له والاحتياج آية الامكان فيستحيل
على الواجب هذا ما ذهب اليه المتأخرون من المتكلمين واما المتقدمون

منهم قالوا بان الذوات كلها من حيث الذات متساوية لا تمايز بينها الا بصفات
عرضية خارجية واعني بذات الشيء ما يدل عن سائر الذوات ليس الا بصفات
مخصصة له من وجود او وجود والحدوث والعلم التام والقدرة التامة وقال
ابو هاشم بان الشيء او الواجب عن سائر الذوات بصفة نفسية هذه الصفات
الاربع وهي المسماة بالاحوال وكلام المصنف كلام عرب تلونا عليك من قبل
قوله فصل عارضة اشار الى ما قال المعتزلون من ان الذات من
الدليل وهو الوجود الذي سمعتها منه بيان اشتراك الوجود اشتراكا معنويا
والجواب عن الجميع انهم لم يفرقوا بين ذات الموضوع والوصف العنواني كانهما
عندهم بمعنى واحد كما يلوح من كلام الكتاب وما يفرق بين ذات الموضوع وعنوانه يحل شبه قوله
والحكماء اشاروا الى ما تفطنوا عن الحكماء انهم قالوا ذات الشيء ما بي عين الوجود
المشترك بينه وبين غيره من الموجودات والامتياز بقيد سلبي وهو ان
الوجود المشترك الذي هو عين الواجب ليس عارضا لغيره بخلاف
غيره من الموجودات فان الوجود فيها عارضة لماهياتها المغايرة للوجود
وذلك نقل غير مطابق لانهم صرحوا في مواضع كثيرة بان ما هو عين الوجود
الخاص ومطلق الوجود مشترك بينه وبين سائر الموجودات عارض لها
ومن اراد الاطلاع عليه فعليه بمطالعة كتبهم الثانية ان الشيء ليس من
جهة ومكان خلافا للكرامية والمشبهة فانهم خصصوا بجهة الفوق ولهم
فيه اقوال نطق بها المواقف وغيره فعليك بمطالعتها وجه الاول انه لو كان
في مكان يلزم تحقق المكان معه في الازل فيكون المكان قديما وقد علمت ان لا قديم
سوى الله تعالى الثاني ان الممكن يحتاج الى المكان ضرورة دون العكس لجواز
الخلاء فلو كان للباري مكان يلزم احتياجه اليه وهو على محال الثالث انه لو

كان ذا مكان فاما ان يكون في بعض من الامكنة او في جميعها والثاني يقتضي باطل
فكذا المقدم اما كونه في بعض منها فلانه مفارق فيستند الى المجموع على السواء
فاختصاصه ببعض يجب ان يكون لمرجح لامتناع التخصيص وكل مرجح يلزم احتياج
الباري الى ذلك المرجح والاحتياج آية الامكان فيلزم امكان الواجب هذا
خلف واما كونه في جميعها فلانه لو كان كذلك يلزم محاطته بجميع قادر ذرات العالم
تعالى عنه علوا كبيرا وايضا يلزم التداخل وهو محال لما مر سابقا الرابع انه لو كان
متحيزا لكان جوهرا وكل ما ان يكون منقسما او لا وكلا شقي النفسهم باطل
فكذا كونه متحيزا اما الاول فلوجهين الاول انه لو كان منقسما يلزم احتياجه
الى الاجزاء الذي هي غيره وهو محال عليه الثاني انه لو كان منقسما يكون متاخرا
عن اجزائه فلا يكون قديما لامتناع تاخر العدم عن شيء وقد بينا قدمه واما الثاني
فلانه لو كان جوهرا غير منقسم يكون جزءا لا يتجزى الذي هو اصغر الاشياء و
احقرها فيلزم حقارته وهو منزه عن الحقارة اتفاقا ولزم من امتناع
كونه ذا مكان ان لا يكون جسما بسبب من الامكان وهو ان كل جسم متحيز والباري
ليس بمتحيز فلا يكون جسما خلافا للمجسمة فانهم قالوا بانه جسم وفصلوا القول
تفصيلا لا يليق بان يذكر وذكروا المواقف وغيره من الكتب الكلامية تفاصيلهم
تنبيها للصناعة فمن اراد الوقوف عليها فليطالعها ومما يدل على امتناع
كون الباري جسما ان كل ما قد بينا حدوث الاجسام والحدوث على الباري
محال او كل جسم مركب من الهيولى والصورة او الاجزاء الى لا تتجزى كما عرفت
والتركيب على الباري محال واستدلت المجسمة على مقالتهم الفاسدة بوجهين
الاول ان الضرورة حاكمة بان كل موجود متحيز والباري موجود كما سمعت
من اتباعه فيكون متحيزا فيكون جسما والجواب منع الصغرى فان الحاكم بذلك

هو الوهم والاحكام الوهمية غير مقبولة الثاني الاستدلال بظواهر الآيات
الموهمة بالتجسيم مثل قوله تع الرحمن على العرش استوى وجاء ربك والملك
صفا صفا الم يعلم من في السماء ان يخسف بكم الارض والجواب ان الظواهر
النقلية اذا عارضت الدلائل العقلية لم يلتفت اليها ولا نكذبها لامتناع
اجتماع النقيضين وارتفاعهما ولا تصديق النقل وتكذيب العقل لان
العقل اصل النقل فتكذيب العقل لتصديق النقل يوجب تكذيبهما لان
كذب الاصل يستلزم كذب الفرع ضرورة فنعين تصديق العقل وتاويل
النقل بان يقال المراد بالاستواء الاستيلاء كقولهم انشاعر قد استوى
عمرو على العراق من غير سيف ودم مهراق ومن في السماء اي حكمه وامره
وقس على ذلك جميع النقليات الموهمة بالتجسيم او ان نفوض علم النقل
الى الله تع كما هو راي الواقف على كلمة الا الله في قوله وما يعلم تاويله الا الله
وعليه اكثر السلف كما روي عن احمد الاستواء معلوم والكيف مجهول
والبحث عنها بدعة فبطل ما كان معتمد المجسمة في مطلبهم التخسيس وثبت
ان الباري تع منزه عن ان يكون جسما او جسمانيا وهو المقصود الثالث انه
تع ليس بزمان هذا ما اتفق عليه العقلاء واما الحكماء فلانهم قسموا الزمان
الى مقدار حركة محددة الجهات ولا معبود لذلك فان الباري اذ لا تعلق له بالحركة
والجهة واما الاصحاب فلانهم فروع المتحدد تنزه به متحدد كما مر والباري
منزه عن التحدد فباي تفسير فسر الزمان ليس الباري زمانيا بل هو عار
عنه ومنزه الرابعة انه يمتنع ان يتحد بغيره لما عرفت سابقا من امتناع
اتحاد الاثنين مطلقا اعم من ان يكونا ممكنين او واجبين او احدهما ممكنا
والآخر واجبا الخامسة انه يمتنع ان يحل فيه شيء الا لما قيل ان الحلول التبعية

ره التحيز والتحيز عليه محال لان لخصم نقض التفسير بصفات الباري كما عرفت
سابقا بل لان الحال هو الشيء يحتاج اليه ضرورة احتياج الحال الى المحل والاحتياج
عليه محال واعلم ان القائل بالحلول والاتحاد ثلث طوائف الاولى النصارى
والثانية النصيرية والاسماعيلية من الشيعة والثالثة الصوفية ومذاهبهم
مذاهبهم طول لا يليق بهذه الكتابة وكنا قد تركنا ه السادسة انه يمتنع ان يقوم
به الحادث واعلم ان المهم في هذا الموضع تحرير محل النزاع فانه دافع لجميع
الالزامات التي اوردها الكرامية وهو ان يقال الحادث هو الموجود بعد
العدم فما لا وجود له ويتجدد كالاحوال والاعمال الحادثة بل متجدد وضوابطه
اقسام الاول الاحوال فانها غير متصفة بالوجود كما عرفت وممن يجدد ها ويوارد ها
عليها ذات الباري خلافا للحسن البصري فانه قال يجوز ان يجدد ها عليها ذات
الباري فعاله يتجدد علم الباري عند تجدد المعلومات ولذلك اتصف له
علوما غير مساهيه بتوسط معلومات غير مساهيه الثاني الاضافات فانها
غير موجودة كما مر سابقا وليس ممن يجدد ها على ذات الباري اتفاقا فانه
مع العالم وقبله وبعده وكل منها اضافة متجددة فاعلم بداهة الثالث الامور السلبية
وهي قسمان الاول ما يمتنع اتصاف الباري به كعدم القدم وعدم الاول وغيرها
وهي مما لا يجوز تبوتها للباري فضلا عن تجدد ها عليه الثاني ما لا يمتنع كعدم
كونه جسما وعدم كونه زمانيا الى غير ذلك وهي مما يجوز تجدد ها على الباري فعلم
من ذلك ان من منع قيام المتجدد بذات الباري مراده منع قيام الموجود بعد
العدم والاحوال والسلوب الى ممن اتصاف الباري بالاعتبارات والاضافات
والسلوب التي يجوز اتصاف الباري بها اذا عرفت ذلك فنقول احتج في جواز
قيام الحوادث بالباري وكونه محلا لها فقال الاكثر بالاسماع واستدلالهم على

اوجه الاول انه لو جاز ذلك لكان الباري قابلا للحوادث لكن التالي باطل
فالمقدم مثله بيان الملازمة ظاهرة وبطلان التالي انه لو كان قابلا لها لكانت
القابلية لازمة له لامتناع الانفكاك عن الامكان ولزوم
القابلية تستلزم لزوم المقبول الذي هو الحادث لانها نسبة بين القابل والمقبول
والنسبة انما تتحقق بحسب المنتسبين فيلزم لزوم الحوادث لذاته وهو محقق
في الاول هذا خلف والبه اشار بقوله والا صح ازلا اذ القابلية ذاتية اي ممتنع
الانفكاك عنها عن الماهية لا انها جزء مقوم لانها نسبة وهي خارجة عن المنتسبين
الثاني ان صفات الباري صفات كمال لامتناع النقص عليه بحسب قدمها
والا يلزم النقص عليه قبل حصولها له الثالث ان حصول صفة له بعد ان لم يكن
موجب لتأثر وانفعال له عند حصولها وانه نقص والانفعال عليه محال قلت
على الاول اللازم منه ازلية الصحة لا صحة الازلية وبينهما فرق وعلى الثاني لم
الصفات يجوز ان يكون غير باقية بل متجددة متواردة زمانا بعد زمان على
ذات الباري بحيث يكون كل سابق معدا للاحق الى غير النهاية وح لا يلزم خلو
الباري عن الكمال بل يحصل دائما من كمال الى آخر ولا استحالة ح وعلى الثالث
انك ان اردت بتأثر حصول صفة له بعد ان لم يكن فلا نم استحالته فانه
هو اول المسألة وان اردت تأثر عن فاعل غير محدث ملك الصفة في ذاته
فممنوع لجواز ان يكون المقتضي لذلك الصفة ذاته لا غير هذا مع قوله او
تتفاوت صفاته تتأثر فالمعتمد ان يقال كل حادث لابد له من زمان والباري
منزه غاية التنزه عنها والكرامية بالجواز مع قولهم اكثر العقلاء قايلون بالجواز معنى
وان انكروا لفظا فان ابا علي وابا هاشم من المعتزلة ومن تابعهما قالوا بان
الله تعالى يريد بارادة حادثة ويكره بكراهة حادثة لا في محل فكونه مريدا

وبكونها تكون صفة قايمة به متحدة تتحدد الارادة والكراهة الحادثتين
والاشتراية قايمة بالشيخ وهو انتهاء الحكم او دفع وكلاهما الانتهاء او الوقوع عدم
بعد الوجود وتحكم قايمة بوجود الاضافات فتكون الباري ع ع كل حادث
تكون صفة وجودية تتحدد الحوادث قايمة بذاته والجواب عن الجميع ان المتغير
والمتجدد هذه التصورات التي هي اضافة لا نفس الصفات المتعلقة
بالحوادث وقد عرفت في المبحث جواز تجدد الاضافات على الباري فيندفع ما قالت
الكرامية من الالزامات وايضا الحكم غير قايمة بوجود سايرة الاضافات فلا يتم
الزامهم ومما يجب ان تعلم ان الصفات اما حقيقية لا اضافية كالسواد والبياض
او صفة ذات اضافة كالعلم والقدرة المستندة الى الاضافة الى المعلوم والمقدور
او اضافة محضة كالقبلية والبعدية فالتجدد ممتنع في الاول مطلقا وجايز في
الثالث مطلقا وفي الثاني يجوز التجدد في تعلقاتها لا نفسها فاحفظه فان لذلك
مواضع نفع السابع انه ليس متصفا بالاعراض الحسية من اللون والطعم
والرايحة والالم واللذة الحسية هذا مما وقع عليه اطباق العقلاء اما اللذة
العقلية ففيها اختلاف نقلها المصنف عن الباري واسندها الحكماء
مستدلين بان اللذة عبارة عن ادراك الملايم والباري مدرك لكمالاته فيكون
ملتذا ضرورة وكلما كان الادراك اقوى كانت اللذة اقوى وادراك الباري
اقوى الادراكات فتكون لذته اقوى اللذات وكلها والجواب لانم ان اللذة ادراك
الملايم لم لا يجوز ان يكون الادراك سببا لها لا عينها كما سمعت سابقا وح لا يلزم
اثبات اللذة للباري لجواز ان لا يكون الباري قابلا لها ومجرد الاسناد غير كاف
في حصول الاتصال لا بد من القابل ايضا وان سلمنا انها نفس الادراك فلم لا يجوز
ان يكون ادراك الباري كما نا بالحضور لا ادراكنا فلا يلزم من كون اللذة عين

ادراك

اذ ادراكنا كونها عين ادراك الباري حتى يلزم ما قلتم قال المصنف اقول
هذا هو الشروع في الصفات الثبوتية للباري ومنها وحدته واما سائر الاثنينية
عليه وفيه طرق اربع اثنان للحكماء الاول لو كان في الوجود الهان لكان الوجوب
عين ماهيتهما لما علمت سابقا ان الوجوب عين ماهية الواجب فيلزم الاشتراك
بينهما في الماهية والاشتراك في الماهية محوج الى التمايز بالتعين كما سمعت غير مرة
فتكون تمايز هما بالتعين وح يلزم تركبهما من الوجوب الذي هو مابه الاشتراك
والتعين الذي هو مابه الامتياز والتركيب على الباري محال كما علمت واعلم ان
هذا مبني على ان يكون الوجوب ثبوتيا وفيه ما عرفت في المبحث عن الوجوب
ولذلك قال الاستاد المحقق في المواقف وهو مبني على ان الوجوب وجودي
فان صح ذلك تم الدليل لاحتمال مجرد ثبوته غير كاف بل يجب في بيان كونه
عين الماهية وبيان كون التعين ثبوتيا لما بينا فيما مضى ان الوجوب على تقدير
ان يكون ثبوتيا يجب ان يكون عين الواجب وان التعين ثبوتي قال بعض
من الفضلاء ليس هذا البرهان ما ذكره الحكماء في اثبات التوحيد بل الذي
ذكروه فيه ان ماهية الواجب عين التعين والا يلزم احتياج الواجب في تعينه
الى الغير هذا خلف واذا كان كذلك يكون الواجب واحدا لان ماهية الواجب
واحدة انما حصل منها تعين واحد من التعين الواجب انما يحصل واجبا واحد
ضرورة ثم قال هذا احضر واقوى وفيه بحث لا يخفى على المتامل الثاني ان الوجوب
مستلزم للتعين بمعنى ان يكون الواجب واحدا وهو المطلوب اما الاول
فلان الوجوب لو لم يكن مستلزما للتعين فاما ان يكون التعين مستلزما له او لا
الاول لا يجوز لانه لو كان كذلك لم يمكن تحقق التعين بدون الوجوب لامتناع تحقق الملزوم
بدون اللازم والوجوب ايضا ممتنع التحقق بدون التعين لامتناع ان يتحقق الوجوب

الذى هو عين ماهية الواجب بدون ان تكون متعينا وح يلزم الدور والثانى لان
المدير ان الوجوب غير مستلزم للتعين فلو لم تكن التعين مستلزما له انتفا لكان لا انفكاك
بينهما فيلزم امكان تحقق الوجوب الذى هو عين ماهية الواجب بدون التعين وهو
ضرورى البطلان كما عرفت الآن واما الثانى فلان الوجوب عين ماهية الواجب وهى
واحدة اما صدر عنها تعين واحد ومن التعين الواحد انما يكون واحد واحد
وهو المقصود ولا يخفى عليك ابتناء هذا الوجه على كون الوجوب ثبوتيا واثنان
للمتكلمين الاول لو كان نسبة الوجود الالهى قادرا على جميع الممكنات لكان نسبته
جميع الممكنات اليها على السوا الان المقتضى لكون الممكنات مقدورة لها ذاتها
واحكان الممكنات فيستوى النسبة ضرورة وح وقوع المقدور المعين اما بها وهو
باطل لامتناع استناد المقدور الواحد الى قادرين مستقلين او باحدهما وهو
ايضا باطل للزوم الترجيح بلا مرجح الثانى وهو المطلوب بذلك الثانى لو كان
نسبة الوجود الالهى قادرا ان يمكن ان يريد احدهما شيا والآخر ضده اولا واثنان
باطلان فكذا التعدد فى الاله اما الاول فلانا لو فرضنا وقوعه يجب ان لا يلزم
منه محال لان الممكن كذلك لكن المحال لازم لانه اذا اراد احدهما شيا والآخر ضده
فلا يخلو من ان يقع كل من الضدين او لا يقع شى منهما او يقع احدهما دون الآخر فعلى
الاول يلزم اجتماع الضدين وعلى الثانى عجز الالهين وعلى الثالث عجز احدهما وهو
ان لا يقع مراده فالمحال لازم على جميع التقادير فلا يكون اراد احدهما شيا و
الآخر ضده ممكنة واما الثانى فلان الشئ يمكن تعلق قدرة كل به لذاته للامكان
فالمانع تعلق قدرة احدهما به فالذى اصح تعلق قدرته به بواسطة تعلق قدرة
الآخر به يلزم عجز وعجز الاله محال وما قيل ان هذا انما يدل على امتناع الهين قادرين
على جميع الممكنات لا على امتناع الهين مطلقا مندفع بادنى تامل اعلم ان وجه

الواجب

الواجب مما اطبق عليها العقلا الا الثنوية منهم قالوا بان العالم خير وشر ولا يجوز
ان يكون واجد خيرا وشريرا بجب ان يكون للخير مبدا وللشر مبدا آخر والجواب منع
امتناع كون الواجد خيرا وشريرا وقيل عليهم الخير لو كان قادرا على دفع الشر ولم
يدفعه فهو شرير وان لم يكن يكون عاجزا فيلزم عجز الاله وهو محال قلنا لم لا يجوز
ان يكون الخير قادرا على دفع الشر ولم يدفعه لحكمة اقول اختلف فى ان صفات الباري
ان صفات الباري هل هى امور موجودة فى الخارج بوجود مغاير لوجود الباري مقتضية
لكونه عالما وقادرا الى غير ذلك ام هى امور اعتبارية لا وجود لها فى الخارج والباري
عالم بذاته وقادر لذلك لا لصفة موجبة لها ام لا محال الاشاعرة بالاول والحكماء
والمعتزلة بالثانى واستدلال الاشاعرة وجهان الاول ان الصفات متغايرة فان
المفهوم من العلم مثلا غير المفهوم من القدرة ضرورة فلو كانت الصفات عين
الذات لكان المفهوم من احدهما عين المفهوم من الاخرى بالضرورة وليس كذلك فليست
الصفات عين الذات البيان انها لو كانت عين الذات لما كان حملها عليها متعذرا بل كان
قولنا الباري عالم بمثابة قولنا الباري باري والبديهة قاضية والجواب عنها ان حاكمتم
انما تقضى المغايرة بحسب المفهوم ولا نزاع فيها لا بحسب الذات الا انها صدقت على عليها
وهى المتنازع فيها واستدلت الحكماء بانها لو كانت زايدة على الذات قايمة بها يلزم
الخارج لكان الباري فاعلا لها لاستناد الموجودات كلها اليه وهو قابل لها ضرورة
فيلزم كون الباري قابلا لها وفاعلا معا وقد ابطلناه الجواب منع امتناع كون الشئ
قابلا وفاعلا وقد بنا ضعف دليلكم عليه واستدلت المعتزلة بوجوه الاول
ان الصفات لو كانت موجودات خارجة قايمة بالباري لكانت قديمة لامتناع
قيام الحوادث به كما مر فيلزم اثبات القدماء واثبات القدماء كفر وكذلك كفرت
النصارى وهو مشترك وقد مر سابقا والجواب عنه ظاهر لمن احاط بما قلنا سابقا

الثانی ان عالمیته وقادریته واجبة بمجرد احتیاجها الی الغیر فلا یکون کونه عالما وقادرا مثلا محللین بعلم وقدرة زائدتین علی ذاته وهو المطلوب الثالث انها لو کانت من الموجودات الخارجیة مقتضیة لثبوت صفات اخر للباری وصفاته صفات کمال یلزم استکمال الباری تلک الصفات هذا خلف الجواب عن الثانی انکم ان اردتم بوجوب العالمیة والقادریة امتناع خلو ذات الباری عنها فلا نسلم امتناع استناد ما الی صفات اخری واجبة لذات الباری فانه مبدأ اول المسلم وان اردتم انها واجبة لذاتها فممنوع وعن الثالث انکم ان اردتم بالاستکمال ثبوت صفات کمالیة للباری فلا نسلم امتناعه فانه هو محل النزاع وان اردتم غیر فینبغی ان نتکلم علیه والی هذین الحواس اشار بقوله وما ای الحاصل والاستکمال بالغیر المعنی المتنازع فیه ممنوع قال منها القدرة الی آخره اقول من الصفات الثبوتیة القدرة اعلم ان الباری قادر بمعنی انه ان شاء فعل وان شاء ترک لانه لو کان موجبا فلا یخلو من ان یتوقف تاثیره فی العالم علی شرط اولا فان کان الاول یجب ان یکون ذلک الشرط حادثا لان العالم حادث لما بینا ومشروط الحادث حادث فنقل الکلام الی ذلک الشرط ویلزم التسلسل وان کان الثانی یلزم قدم العالم ضرورة امتناع تخلف المعلول عن علته التامة وبالجملة لو لم یکن الباری قادرا یلزم اما قدم الحادث او التسلسل وکلاهما محال فکذا عدم کونه قادرا اورد الحکماء علیه وقالوا لو کان الباری قدیرا متعلق قدرته بالعالم اما ان یکون لذاته او لغیر فان کان الاول یلزم قدم العالم لان مقتضی الذات دائم بدوامها فاذا کان متعلق القدرة بالعالم ذاتا یجب تعلقها به فی الازل وعند تعلق قدرته بالمقدور یجب وجود المقدور فیلزم وجود العالم فیکون قدیما وانتم قائلون بخلافه وان کان الثانی یلزم احتیاج الباری فی تعلق قدرته بالمقدور الی الغیر هذا خلف الجواب ان تعلق

القدرة ذاتی لکن من الجائز ان یخصص القادر بارادته تعلق القدرة دون آخر وح لا یلزم قدم العالم وانه اشار بقوله وتعلقها لذاتها ولا یجب قدم الاثر قوله قدیم اشار الی الامر المتفرع علی اثبات القدرة وهی اربعة الاول ان القدرة قدیمة لانها لو کانت حادثة لکانت واقعة بقدرة لان کل حادث واقع بقدرة فیلزم استناد القدرة الی اخری ویلزم التسلسل الثانی انها واحدة لا تختلف باختلاف المقدورات بل بالتعلق فقط لانها لو کانت متعددة لکانت مستندة الی ذات القادر لامتناع استناد صفاته الی الغیر فذلک الاسناد اما ان یکون بالقدرة او بالایجاب وکلاهما باطل فکذا تعددها اما الاول فلانها قدیمة کما عرفت فتعلقها الاول والقدیم لا یکون اثرا للقادر کما عرفت سابقا واما الثانی فلان الموجب بالنسبة الی جمیع الاعداد علی السواء لانتفاء التخصص فلا یکون صدور عدد منها اولی من صدور اخر فیلزم وجود قدر غیر متناهیة هذا خلف الثالث انها غیر متناهیة بحسب الذات والتعلق اما بحسب الذات فلان الباقی من خواص الکم والکم فیها واما بحسب التعلق ای لا تنتهی تعلقاتها الی حد لا یمکن التجاوز عنه وان لم یمکن تعلقها بالفعل الا متناهیا لامتناع وجود ما لا تتناهی فلان المقتضی لتعلق القدرة بالمقدور ذات القادر وامکان الممکنات ولا تفاوت فی الذات بل نسبتها الی جمیع الممکنات علی السواء والا یلزم احتیاجها الی المخصص ولا فی امکان الممکنات حتی یتوهم نسبتها الی جمیع الممکنات وعند استواء النسبة لا یجوز تعلقها ببعض دون آخر للزوم التحکم فتعلق بالمجموع وهو المطلوب وما قیل علیه من انه لا یجوز الاختلاف فی امکان الممکنات حتی یلزم التفاوت فی النسبة مندفع لان المفهوم من الامکان معنی واحد لا اختلاف فیه الا بالاضافة یکفیه ادنی تامل الرابع انها تعم سایر الممکنات ای کل ممکن متعلق لقدرته لا دخل

لقدره الغير فيه ودليا ظاهر مما في الكتاب مع التامل فيما قلنا في لا تناهي التعلق
واعلم ان المخالف في هذا الاصل العظيم فرقتان الاولى الفلاسفة فانهم قالوا بانه
واحد لا يصدر عنه اثران بل الصادر عنه عقل واحد والباقي صادر عنه بوسايط
كما عرفت تفصيلها سابقا الثانية المجوس فانهم قالوا بان كل اثر واقع في عالم الكون
والفساد فالكواكب والافلاك مبدء مستقلين بالحوادث السفليه دائمين مع مواضعها
من البروج والاوضاع الحاصلة بعضها مع بعض والحجاب عنه اولا ان الدوران لا يفيد
العليه كما لمتضايفين فان احدهما مترتب على الآخر مع عدم العليه لا سيما اذا تحقق
التخلف وقام البرهان على نقيضه وثانيا ان الفلك اما ان يكون بسيطا او لا وعلى
كل من التقديرين يلزم بطلان مذهبكم اما على الاول فلانه اذا كان بسيطا فاجزاؤه
متساويه فلم يكن دوجهة كان او بهذه او تلك بارده مطلقة او ليلية الا
بحكم محض واما على الثاني فلانه اذا لم يكن بسيطا لم يكن مقتضى طبع الكرة فيبطل الجهة
والحركة كلها متفرعة على الهيات المتخيلة كلم والافلاك وح لا حضيض ولا اوج ولا وقوف
ولا رجوع فكيف يسعه الحكام فيلزم بطلان احكامكم بالكليه لا سيما يلزم بطلان
الاصل بطلان الفرع قال السوبه الى احد اقوال السوبه والمجوس
قالوا بان الخير يتبدل لا الشر لانه لو كان يتبدل تكون مريدا والجواب التزام القائل
ولا طلق عليه لان اطلاق الشر عليه موهم الى ان الصادر عنه غالبا الشر كما يقال
رجل شرير لمن يكون الشر غالبا عاقلا ومقتضى طبيعته ولان اسماء الله توقيفيه
ولا اذن للشارع باطلاق لفظ الشر عليه وقال النظام بانه غير قادر على
القبيح لانه اما ان يكون عالما به او لا فان كان عالما به يلزم السفه لامتناع صدور القبيح
عن الحكيم العالم بقبحه وان لم يكن يلزم الجهل وكل منهما محال على الباري الجواب ان لا
قبح بالنسبة اليه بل القبح انما يكون بالنسبة الينا وان سلم فلم لا يكون عدم صدور القبيح عنه

الله ع

عند

عند علمه به لصارف وهو قبح القبيح وعدم صدور الفعل عن القادر لصارف لا يقدح
في قدرته ضرورة وقال البلخي بانه لا يقدر على مثل فعل العبد لان معلوم
معصيته او عبث او غير مفيد كالعبث باللحية مثلا والكل على الباري محال الجواب لم
لا يكون الفعل طاعة او معصية اعتبارات عارضة للفعل بالقياس الينا لا بالقياس
اليه لتنزهه فيه عن هذه الاعتبارات وقال الجبائي بانه غير قادر على عين فعل
العبد واستدل بدليل التمانع بانه لو كان قادرا عليه فعند ارادته الفعل وعدم ارادة
العبد لا يخلو من ان يقع مرادهما او لا يقع مراد واحد منهما او يقع مراد احدهما دون الآخر
فعلى الاول يلزم اجتماع النقيضين وعلى الثاني ارتفاعهما وعلى الثالث عدم قدرة
احدهما الجواب لم لا يجوز ان يكون العبد موجبا وقد بنى بطلانه قال
ومنها العلم الى آخر اقوال السوبه العلم اعلم ان الباري عالم وعلما تابع
عليه اهل الاشاعرة والحكماء ولم يخالف فيه الا طايفة قليلة لا اعتداد بهم وسنذكرهم
من بعد فما استدل الاصحاب عليه بان الباري مبدء الافعال المتقنة ومبدء الافعال
المتقنة يجب ان يكون عالما بها اما الاول فظاهر لمن ينظر في الآفاق والانفس
والحيوانات العجيبة الخلقة والآلات التي اعطاها الله قادر يحصه كل منها باحداث
ما لا بد لها من الافعال لا سيما الانسان فان بدنه مشتمل على اعضاء عديدة مشتمل
كل منها على ما سعى للانسان فيه حيوانا من القوى والتكاليف والتخطيطات
والاشكال المختلفة كما يشهد به علم التشريح واما الثاني فضروري لان البديهة حاكمة
بان من يحدث عبارات دقيقة مستتبة كل قرينة منها على الطيفة يحتاج الى قيود
يخرجه لما يجب الخروج عنها ومدخلها لما يجب دخوله فيها وهو عالم بتلك العبارات
وما فيها من اللطايف لا محالة ان اردت بالمتقن الموافق لجميع المصالح فلا يصدر
الافعال المتقنة عنه فانه ليس من مفردات العالم ومركباته حتى الاوفيه مفسدة

وان اردت الموافق لبعض من المصابيح فلا يدل على العلم لان من النائم والغافل
يصيد وافعال مستحكمة على بعض من المصابيح مع عدم علمها وانما صدور الافعال
المحكمة لا يدل على انها على فان العنكبوت ينسج بيته من الخيوط بلا آلة واداة ولا علم لها لانا نقول لما بينا
ان الباري قادر واتقادر لا بد له من استحضار فيما يقصد ايجاده ضرورة وهذا
مستنط بجميع السوالات وانما لانم عدم علم النحل والعنكبوت لم لا يجوز ان
يكون الله قادرا بقدرته على ما فيها يصير مبدا لما يصدر عنها من الافعال من الافعال
وانما قلنا من حيث انها غافل قادر لا يصح ان يطلق بانه حكيم اذ الحكيم
العالم للباري مسلكان الاول انه مجرد وكل مجرد عاقل للكليات وكل من المقدمتين
ممنوعتان اما قبل الاولى ان العلم حصول ماهية المعلوم عند العالم وماهية الواجب حاضرة
عنده لتجرده عن الموانع المادية المانعة عن الادراك وهو مبدا للموجودات كلها
فيعلمها لان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول لامتناع العلم بدون العلم بالمعلول
فعند ادراك الباري ذاته يعلم كونه علة للموجودات والعلم بكونه علة للموجودات
انما يكون بعد العلم بالموجودات وهو المطلوب الجواب منع ان الادراك حصول
ماهية المعلوم عند العالم كما مر سابقا ويجب ان تعلم ان دليل المتكلمين على علم
الباري يدل على علمه بالجزئيات لصدورها عنه على سبيل الاحكام والاتقان
على اختلاف مسلكي الحكماء فانها انما تدلان على علمه بالكليات اما الاول فظاهر واما
على الثاني فلانه انما يدل على علمه بالموجودات من حيث انها معلولة لذاته و
تعيد الماهية بهذه الحيثية يعد الكلي بالكلي وهو لا يفيد الجزئية كما علمت
سابقا واعلم ان علم الباري شامل للموجودات بأسرها على اختلاف اقسامها
انما يتعلق بالممكنات فمعلوماته اكثر من مقدوراته والدليل على شمول علمه الكلي

مثل

مثل ما مر في شمول قدرته الممكنات وهو ان الموجب للعلم ذاته والمعلومية
ذوات المعلومات ونسبة الذات الى الكل على السوا لا مساغ لخصاجه الى
بعض فلا يكون بعضها معلوما وبعضها لا لامساغ للتحكم والمحال في هذا
الاصل فرق الاولى قايلا بانه لا يعلم نفسه لان العلم نسبة عارضة للعالم بالنسبة
الى المعلوم والنسبة انما تحصل بين المتغايرين فلا تحصل عند عدم المغايرة
والجواب عنه اولا لانم انه نسبة بل صفة ذات نسبة واضافة وثانيا العلم النقض
بعلمنا فان كل واحد منا يعلم نفسه ضرورة مع عدم المغايرة والثاني بانه
بانه لا يعلم شيا وبنوع بطريقين الاول انه لو علم شيا علم علمه به وهو انما
يكون بعد علمه بذاته ضرورة وقد امتنع علمه بذاته كما سمعت من مقالة الفرقة
الاولى الثاني انه لو علم شيا يمكن ان يعلم علمه به والا يلزم ان يكون واحد عالما
بالمحسوس والهندسيات ولم يمكنه العلم بانه عالم بهما وان التفت الى ان يعلم
علمه بهما وبالنوع الاجتماع وهو ضروري البطلان لكن علمه بالعلم يدلك غير
ممكن والا يعلم نفسه وهو ممتنع الجواب عنها انهما مبنيان على ان مساغ علم
الباري بنفسه وقد بينا بطلانه والثاني بانه لا يعلم غيره لان العلم بشيء غير
العلم بآخر فلو كان عالما بالغير وغير غير متناه يلزم قيام العلوم الغير
المتناهية بذاته وهو موجب الكثرة في ذات هذا خلف الجواب ان لا كثرة
في نفس العلم القايم بذاته بل في تعلقاته الى هي الاضافة وقد علمت جواز
تجدد الاضافات وتواردها على ذات الباري والرابعة بانه لا يعلم الغير
المتناهي لان كل معلوم متميز عند العالم عن غيره وتميز غير المتناهي
عن الغير انما يكون بان يحيط به حد وغاية يكون الغير خارجا عنه ومتميزا وغير
المتناهي لا يكون له حد وغاية والا لكون متناهيا الجواب ان المعقول كل واحد

واحد من غير المساهي وهو متميز وما هو غير متميز الكل من حيث هو غير متميز
وهو لا يتقيد جزء المطلوب لان المطلوب علمه بغير المساهي وهو حاصل عند
العلم بكل واحد واحد والخامس بانه لا يعلم الجزئيات والا يلزم الجهل او التغير
عليه وكل منهما محال بيان لزوم الاول انه لو كان عالما بان زيدا جالس في
المكان الفلاني فعند خروج زيد منه اما ان يبقى ذاك العلم او لا فان كان الاول
يلزم الجهل وان كان الثاني يلزم التغير في علمه وهو قائم به فيلزم قيام الحادث
به هذا خلف الجواب اختيارا والثاني ومنع التغير في نفس العلم فالمتغير تعلقه
لا نفسه والتغير في الاضافة جائز كما سمعت غير مرة واجاب عنه مشايخنا
ومشايخ المعتزلة بان علم الباري بان الله سيوجد نفس العلم بانه وجد فان
من علم ان زيدا سيدخل البلد غدا فعند حصول الغد يعلم بهذا العلم انه دخل
البلد الآن وانما يحتاج احدنا الى علم آخر لطريان الغفلة عن الاول والباري يمتنع
عليه الغفلة فكان علمه بانه سيوجد عين علمه بانه وجد فلا يلزم من علمه بالجزئيات
تغير اصلا في علمه وانكر ابو الحسين البصري ذلك واستدل بثلثة اوجه الاول
ان المفهوم من سيقع غير المفهوم من وقع فالعلم باحدهما غير العلم بالآخر
لان العلم المتعلق باحد المتخالفين غير العلم المتعلق بالآخر وفيه بحث لان
المعلوم منه المغايرة بحسب التعلق ولا نزاع فيه لاجل الذات وهي المتنازع
فيها الثاني ان العلم بان الشيء وقع مشروط بالوقوع والا لم يكن علما بل جهلا وبانه
سيقع بعدم الوقوع فلا يكون احدهما عين الآخر لاختلاف شرطيهما الثالث
ان العلم بان الشيء وقع يمكن انفكاكه عن العلم بانه سيقع وبالعكس والا لانفكاك
دليل التغاير وزوال الثالث بانه لا يعلم الاشياء كلها والا لزم من علمه بشيء
علمه بالعلم بذلك الشيء وهلم جرا فيلزم التسلسل الجواب ان هذا هو التسلسل

في الاضافات والنسب وهو غير محال قال ومنها الحيوة اقول
من الصفات التبوتية الحيوة اعلم ان حيوة الباري مما اتفق عليه العقلاء لكن
الحيوة ليست حقا لانجوز ان تكون معنى الحيوة في حقنا لان معنى الحيوة في حقنا ما
تتبع اعتدال النوع وهو في حقه محال فاختلفوا انها معنى الحيوة ليست حقا فقال
ابو الحسين البصري والحكماء بان معنى حيوته صحة العلم والقدرة فمعنى انه حي انه
يصح ان يعلم ويقدر وقال اخرون بان حيوته صفة لاجلها يصح ان يعلم ويقدر لا
نفس صحة العلم والقدرة لان الذوات قسمان ما يصح ان يعلم وما لا يصح كالجمادات
مع الاشتراك في الدراية فلا بد من الذات التي يصح ان يعلم ويقدر من خصص
لصحة العلم والقدرة والا يلزم الترجيح بلا مرجح والجواب عنه وجهان الاول
انه مشترك الالزام لان للخصم ان يقول اختصاص الذات بتلك الصفة انما يكون
لمخصص اولا فان كان الاول يلزم التسلسل وان كان الثاني يلزم الترجيح بلا مرجح
بعين ما قلتم الثاني ما قال ابو الحسين من ان ذات الباري مخالفة لسائر الذوات
حقيقة فلم لا يجوز ان يكون المخصص لصحة العلم والقدرة ذاته المخصوصة فلا ترجيح
بلا مرجح وانه انما يسقط بقوله والمرجح الذات ومخالفة غيرها بالحقيقة وهو
احسن الاجوبة واحسنه الاصحاب فمن قال بصفة زائدة فعليه بالدليل قال ومنها الارادة
الى آخره اقول من الصفات التبوتية الارادة وفيها مكان الاول في حقيقتها
وقد اختلف فيها فقالت الحكماء هي علم بنظام العالم على الوجه الاكمل
ويسمونه العناية فانهم لم يفرقوا بين العلم والارادة وقال ابو الحسين بانها العلم
بنفع في الفعل وهو الذي يوجب حدوث الفعل ويسمى الداعي وهو
الذي يجده كل عاقل من نفسه فانه عند اراده الفعل يلاحظ فيه نفعا ويجده
وجعلها الحسين النجار عدميا قال الارادة عدم الاكراه فمعنى انه مريد للفعل

انه غير مكون بذلك الفعل وللكعبي تفصيل مقال لابد من ان يكون مريدا فاعلا
الباري او فعل غيره فان كان الاول فهي العلم بمعنى كون الباري تع مريدا لفعله
انه عالم به وان كان الثاني فمعناها الامر وهو معنى انه تع مريد لفعل غيره ان
آمره بذلك الفعل وقال الاصحاب بانها صفة مالها معانٍ للعلم والقدرة توجب
تخصيص احد طرفي الفعل بالوقوع واستدلوا عليه بان المقدورات الواقعة في
وقت معين يمكن عدمها ووقوعها في وقت آخر فلا بد من مرجح خصصها
بالوجود وبذلك الوقت المعين وذلك المخصص ليس القدرة لان نسبتها الى
الطرفين على السوآء ولا العلم بالوقوع لان العلم بالوقوع تبع للوقوع فلا يعلله
التبعية للزوم الدور وظاهر انه ليس الحدوث والسمع والبصر فيكون صفة اخرى
مغايرة للمجموع وهي التي نسميها الارادة الثاني انها قديمة لانها لو كانت حادثة
لكانت مستندة الى ارادة اخرى تعالى عما يقول من وقوع كل حادث بارادة
الباري تع واحتاجت فيلزم التسلسل وقالت المعتزلة بانها حادثة قايمة بذاتها
والكرامية بانها حادثة قايمة بذات الباري وكل من القولين باطل اما الاول
فلامتناع قيام العرض بنفسه واما الثاني فلامتناع قيام الحوادث بذات الباري
كما علمت قال ومنها السمع الى آخره اعلم ان الصفات الشرعية السمع
والبصر ذهب جمهور الاشاعرة الى ان الباري تع سميع بصير والمعتمد في
انباتها للباري تع السمع فان القرآن ناطق بانه تع سميع بصير مثل قوله تع
حكاية عن ابرهيم عليه السلام لم تعبد لا يسمع ولا يبصر وليس كمثله شيء وهو السميع
البصير وغير ذلك من الآيات وليس لنا ما يصرفه عن الظاهر ووجب تاويل ما يجب
الاقرار به واصح الاجوبة عليه بان الباري تع حي وكل حي يصح اتصافه بالسمع
والبصر ومن صح اتصافه بشيء يصح اتصافه بضده او ضد السمع والبصر لنقص

والعلم

والعلم ومما من صفات النقص يجب تنزيه الباري عنها فيجب اتصافه بالسمع
والبصر وهو المطلوب وهو مدخول فيه لان للخصم ان يقول لانم ان كل حي
يصح اتصافه بالسمع والبصر فان من الاحياء ما يمتنع اتصافه بالبصر كالعقرب
ولم لا يجوز ان يكون حيوة الباري مخالفة بالحقيقة لحيوتنا فلا يلزم من صحة اتصافنا
بها صحة اتصافه بهما ولذلك يمتنع علمه بالجهل والظن والشهوة والنفرة
ولانم ان السمع والعمى ضدهما السمع والبصر لم لا يجوز ان يكون
المقابل لهما مجرد العدم والملكة لا الضدية كما قال الحكماء العمى عدم
السمع عما من شانه ان يكون سميعا والعمى عدم البصر عما من شانه ان
يكون بصيرا وحينئذ يمنع امتناع عدم السمع والبصر عن الباري تع فانه
محل النزاع فيه ولئن سلمنا انهما ضدان فلانم وجوب اتصاف المحل
باحد الضدين فان امتناع خلو المحل من الضدين لم يقم عليه دليل
وانما امتناع اتصاف الباري بصفات النقص مبناه الاجماع فليعتمد
عليه في اول الامر طارحا لما ورد من المقدمات التي نصرانيها وقال الكعبي
وابو الحسين البصري بان معنى كونه تع سميعا بصيرا علمه بمعلوماتها اي
بالمسموعات والمبصرات قال صدرته فليس السمع والبصر عندهما
صفتين زايدتين على العلم توجبان كونه تع سميعا بصيرا واستدلا عليه
بان البصر يتاثر عن المبصرات كالاجسام فان الناظر الى روضة خضراء
عند تقليب الحدقة الى لون آخر لابد وان يكون هو بل ممتزجة بالخضرة
وليس ذلك الا بواسطة تاثر البصر وانفعاله عنها وكذا السمع والتاثر
على الباري محال فكذا السمع والابصار وفيه نظر لان للسائل ان يقول سلمنا
وابصارنا كذلك لكن لم قلتم انهما كذلك في الباري فان صفاته مخالفة بالحقيقة

لصفاتنا فلا يلزم من التأثير فيها التأثير فيه قال وهذا الكلام الى آخره قول
من الصفات لشبوته الكلام والدال على ثبوته للباري تع اجماع الانبياء
فان التواتر يدل على انهم اجمعوا على انه تع متكلم لاجل صدق الانبياء الموقوف
على اخباره تع بصدقهم واخبار كلام فانبات كونه متكلما باخبار الانبياء
دور لان صدق الانبياء انما يتوقف على ظهور المعجز على ايديهم سواء اثبتنا
الكلام للباري تع ام لا والقوم اختلفوا في معنى كلامه تعالى الخبايا بان كلامه
اصوات وحروف قايمة بذاته وبالغوا في ذمهما الى ان ظن بعض من جهالهم
ان الجلد والغلاف قديم وهو ظاهر البطلان لان الحروف والاصوات
غير قادرين فان كلامنها انما يحصل بعد انقضاء الاخرى فيكون لها اول وكل
ما له اول فهو حادث والمعتزلة بان معنى كونه متكلما انه يوجد الاصوات والحروف
في الغير وهو اللوح المحفوظ او جبرئيل او النبي ولا نزاع بيننا وبينهم
في ذلك بل النزاع في انهم لم يثبتوا غير هذه الاصوات والحروف الموجودة في
الغير معنى قايما بذات الباري ونحن نثبته كما ستعلم الآن في تقرير مذهب الاشاعرة
وما قيل عليهم من ان الكلام لو كان عبارة عما ذكرتم يلزم قيام صفته بالغير وهو محال
ضرورة امتناع اتصاف زيد بالحركة انما يرد ويتجه لان صفته على هذا التقدير
كونه موجدا للاصوات والحروف في الغير وكونه موجدا صح قايما به لا بالغير
والاشاعرة بانه معنى قايم بذات الباري تع معبر عنه بالعبارات والالفاظ
وهو الطلب الذي يجد كل واحد منا عند الامر بالشيء قبل التلفظ بصيغة
افعل وهو قايم بالعبارات والعلم والاذان اما العبارات فلانها تختلف بحسب
الازمنة والاقوام دون المعنى القايم بذاته تع واما العلم فلانه تع امر ابا لهب بالايمان
وكان عالما بانه لا يؤمن لان معلومه ولجب الوقوع فلو كان ايمان ابي لهب

واقعا

واقعا في علمه تع لوقع ولم يقع واما الاراذ فلانه تع امر به ولم يرد ولا يلزم
ان يقع اذا عرفت هذا فاعلم ان ما قالت المعتزلة على حدوث الكلام لا ينفي
قولنا بقدمه لان ما قالوا في حدوثه وجهان معقول ومنقول فالمعقول انه
لو كان قديما يلزم تحقق الامر بلا مامور وهو سفه وعبث فان المجالس تع
بيت امر لمن لم فيه بعد سفيها وعابثا وهو انما يدل على حدوث الامر لا على
حدوث المعنى القايم بذاته تع لان معنى الامر في الازل انه تع يطلب في الازل
المامور به عن المامورين عند وجودهم في الازمان كطلب الوالد العلم
من ولده سيوجد ولا سفه في ذلك ولا عبث والمنقول وجوه الاول ان القرآن
ذكر بلغة تع وانه لذكر لك ولقومك وكل ذكر محدث لقوله تع وما يأتيهم من ذكر
من ربهم محدث الثاني انه مرتب لقوله تع يا ايها المزمل يا ايها المدثر طه ويس وكل مرتب
محدث الثالث انه قابل للنسخ والنسخ انما رفع او انتهاء وكل منهما عدم بعد الوجود
فيكون حادثا ويتفرع عليها الاول على حدوث المعنى القايم بذاته تع بل حدوث اللفظ
وهو ظاهر ونحن لا ننكره والبيه اشار بقوله وادلته الحدوث لا تنفيه لانها للفظ
قوله والكذب اشارة الى اصلح الكذب على الباري تع فامتناعه عند المعتزلة
بوجهين الاول انه قبيح والقبيح على الباري محال وانت خبير بابتنائه على ما عدتهم
وهي ان حسن الاشياء وقبحها عقلي الثاني انه مناف لمصالح العالم لابتنائها
على الصدق والوصف على الباري تع الاصلح وفيه نظر لامتناع وجوب الشيء
عليه كما سبق وعند الثلثة اوجه الاول انه نقص وهو عليه محال الثاني لو الكذب
لو كان من صفاته لكان قديما لامتناع قيام الحوادث به وح يمتنع زواله لامتناع
زوال القديم واذا كان الكذب ممتنع الزوال اصح بحسب الصدق فلزم امتناع
الصدق على الباري هذا خلف الثالث وهو المعتبر اخبار الله بامساعه عليه

وهو مما يعلم بالضرورة من الدين ولا يلزم الدور كما سمعت في الكلام
والبقاء لان الاول هذا هو الشروع في الصفات التي اختلف
فيها فمنها البقاء قال الشيخ بانه صفة اخرى للباري تعالى يوجود
يتحقق الوجود اول الحدوث دون البقاء لانه الوجود في الزمان الثاني
ونقيض ذلك بالحدوث فانه انما يتحقق بعد العدم
فلو دل ذلك على كون البقاء صفة زائدة على الوجود لكان الحدوث ايضا
زائدا عليه وهو محال ان يكون حادثا لامتناع اتصاف الشيء بنقيضه
فيلزم التسلسل وانكره اتباع والامامان امام الحرمين والامام متمسكين
بان البقاء لو كان صفة زائدة على الوجود يكون باقيا والا لم يكن الباقي
باقيا يلزم التسلسل والجواب ظاهر يعرف مما مر وايضا لا يجب بقاء
لان اسماء عبدا المحمول لا يستلزم اسماء المحل الخارجي قال وانت
السميع الى اخره اول الصفات التي اختلف فيها الاستواء والوجه
واليد اثبتها الشيخ للباري وقال باثباتها تعالى الاستيلاء والوجود
والقدرة بناء على ظواهر الايات وهي قوله تع الرحمن على العرش استوى
كل شيء هالك الا وجهه يد الله فوق ايديهم وغيرها اول الايات لقيام الدلائل
العقلية على امتناع كونه جسما والنقليات لا تعارضها فقال الاستواء
الاستيلاء لما عرفت سابقا وايضا قال انا عرضنا الامانة واستولينا
عليهم توافقهم صرفي لشروطها والوجه الوجود واليد القدرة واكثر
السلف مالوا الى التفويض الى الله تع كما مر وقال قوم باثبات الجنب
له تع لقوله تع ياحسرتا على ما فرطت في جنب الله والتقدم لقوله عليه
فيضع الجبار قدمه في النار وفيطفيها والاصح لقوله عليه السلام ان القلوب

بين اصبعين من اصابع الرحمن يقلبها كيف يشاء واليمين لقوله والسموات
مطويات بيمينه والكل مفوض اي ما دل بان يقال المراد بالجنب الامر
وبالقدم والاصبع واليمين القدرة لما مر وقالت الحنفية بان التكوين
صفة اخرى للباري تع زائدة على القدرة واستدلوا عليه بان القدرة صحيحة
للقديم واي اثرها صح كون المقدور به الصحة تستلزم التكوين الذي هو اثر
التكوين لانه لو كان اثر القدرة يلزم ان يكون للقدرة اثران هذا خلف ورد
ذلك بانا لا نسلم ان اثر القدرة الصحة لان الصحة الامكان والامكان من
الصفات الذاتية للممكن والصفات الذاتية لا تعلل بالغير فاثر القدرة
هو الكون فلا حاجة الى اثبات صفة اخر للكون مغايرة للقدرة قال
ثم يصح ان يؤتى الى اخر اقول هذه هي مسألة الرؤية التي طال فيها النزاع
بين العلماء وفيها بالبته مباحث الاول في امكان الرؤية الباري تع وتقريبه
انا نبنا ان الباري تع منزه عن ان يكون حيزا او جسما او في جهة وكان
يمتنع عليه المقابلة والمواجهة وتعلق الحدقة اليه فمعنى رؤيته ان
يكشف للعباد في الآخرة انكشاف العلم البديهي من غير توسط
مواجهة وحقابلة فيحصل للعباد بالنسبة الى ذاته المخصوصة بواسطة هذا
الانكشاف حالة وهي المعبر عنها بالرؤية والاستدلال على امكان حصول
هذه الحالة الاخرى للعباد نقلي وعقلي فالنقلي قوله تع حكاية عن موسى رب
ارني انظر اليك قال لن تراني ولكن انظر الى الجبل فان استقر مكانه
فسوف تراني والاستدلال به من وجهين الاول ان موسى سأل الرؤية
يجب ان تكون ممكنة لانها لو كانت ممتنعة ملا يخلو ان يكون موسى عالما بامتناعها
او لا وكلا من القسمين باطل فكذا امتناعها اما الاول فلما سبق ان يكون

العاقل سيما اذا كان طالبا للكمال للزوم العبث واما الثاني فلان [illegible]
على الباري تع لا يكون نبيا كما بيانا ان الله تع علق الرويه على استقرار الجبل
واستقرار الجبل لانه جسم ممكن في نفسه والمعلق على الممكن ممكن واعترض
عليه اولا بان المراد من الرويه العلم الضروري بوجود الباري تع ومعنى
الآية رب هب لي علما ضروريا غير محتاج الى الاستدلال بوجود كي يكون
في الآية تجوز وهو باب اطلاق الملزوم واراده اللازم لان العلم الضروري
بالوجود لازم للرويه وهذا هو الذي قال به ابو الهذيل
العلاف وهو مندفع والا يلزم ان لا يكون موسى عالما بوجود الباري
ضروريا مع ان الباري تع محاط به وذلك غير معقول وثانيا بان الرويه
معلقة على استقرار الجبل حال حركته والاستقرار حال الحركة محال الجواب ان المذكور
في الآية الاستقرار من غير قيد والاستقرار من حيث هو هو ممكن اذ وقوعه
وقوعه لا يستلزم محالا والعقلي وهو طريقة الشيخ والقاضي والكتابي
ان الجواهر والاعراض مرئية "اما الاعراض فلتقدم بيانا الاضواء
والالوان ضرورة واما الجواهر فلوجدان الاحساس ويجب لرويتها عادة
لانها عند العدم لتساوي نسبتين فعند الوجود لو لم يمكن لرويتها لخصص
يلزم التحكم والخصوص بحسب ان يكون مشتركا بينهما لان المعلول المشترك
انما يعلل بعلة مشتركة والمشترك بينهما ليس الا الوجود والحدوث والحدوث
لا يصلح للعلية لانه عدم بعد الوجود والعدمي لا يصلح للعلية فتعين الوجود
فيكون الوجود علة لصحة الرويه والوجود مشترك بينها وبين الباري تع
يلزم صحة رويته وهو المطلوب اورد عليه اولا بانه يلزم بعض ذلك صحة
رويه الروائح والمكروهات وفساده ظاهر لانا نمنع ان يكون المشمومات

والمكروهات

والمكروهات مبصرة والجواب عنه ان يقال للشيخ ان يلتزم صحة رويتها
لجواز خلق المحال وفيه ان صحة رويه كل منهما وعدم الرويه يكون لعدم
جريان عادة الباري بذلك واليه اشار بقوله ويلتزم في الكل وثانيا بقوله
والتشنيع على الشيخ بالقول برويه المشمومات والمكروهات كما فعل بعضهم
ليس بمبدع الا الاستبعاد والاستبعاد غير كاف في المباحث العقلية
وثالثا بانا لا نسلم ان الاشتراك بين الجواهر والاعراض الا الوجود والحدوث
لاشتراك الامكان بينهما ايضا الجواب ان الامكان امر عدمي كما عرفت سابقا
فلا يصلح للعلية اذ الامكان الامكان عدميا وصحة الرويه بمعناها الامكان
فان كانت عدمية فلا يحتاج الى علة وح لا يتم دليلكم على صحة الرويه لانا نقول ليس
صحة الرويه العدم المطلق بل عدم الملكة فيحتاج الى العلة وتم ما ذكرنا الثاني
منا وقوع الرويه في الآخرة والدليل عليه وجهان الاول قوله تع وجوه يومئذ ناظرة
الى ربها ناضرة وجه الاستدلال به ان النظر يستعمل بمعنى الانتظار ويستعمل
ح بغير صلة كقوله تع انظرونا نقتبس من نوركم وبمعنى التفكر وح يكون موصولا
بفي يقال نظر في الكتاب اي فكر فيه وبمعنى الرافة والرحمة ويوصل ح باللام
يقال نظر لفلان اي رحم عليه وبمعنى الرويه وعند ذلك يستعمل بالى كقول
الشاعر نظرت لي من حسن الله وجهه فيا نظرة كادت علي تفيض
والنظر في الآية موصول بالى فيحب حمله على الرويه وهو المطلوب اعترض عليه
بانا لا نسلم ان الى صلة النظر بل هو واحد الآلاء ثم قال الشاعر ابيض لا يرهب
الهزال ولا يطمع رحما ولا يخون الى اي لا يخون نعمة فيكون آن النظر في
الآية غير موصول بشيء فيكون بمعنى الانتظار كما تقدم في الاستدلال لا بمعنى
الرويه حتى يتم مطلوبكم الجواب ان الانتظار بمعنى "ولذلك قيل الانتظار

موت احمد والابه تبارك فلا يجوز حمل النظر على الانتظار والباقي معلوم كذا
انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون وجهه ان الباري ع ذكر ذلك تحقيرا لشان
الكفار فيجب تنزيه الموصوفين عن كونهم محجوبين عن ربهم والا لم يكن لتخصيص
المحجوبية بالكفار فايدة فلا يكون الموصوفون بمحجوبين ع الاخر عن الباري
ع وهو المطلوب الثاني بيان شبهة المنكرين وردها وهي وجهان عقلي ونقلي
فالعقلي ان رؤية الباري ممتنعة لانها لو كانت ممكنة لرايناها الآن لكن التالي
باطل اتفاقا فالمقدم مثله بيان الملازمة ان شرط حصول الرؤية امور سلامة
الحاسة وامكان رؤية المرئي وعدم الصغر واللطافة وعدم البعد
ع الغاية ولون الرائي مقابلا او في حكمه كما في المرآة وعدم الحجاب والحائل
وعند حصولها يجب الرؤية والا لجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة و
بحموس شرقة ولا نراها وهو سفسطة ولا يمكن اعتبار شيء منها في الباري
الاسلامة الحاسة وجواز الرؤية لاحتجاب البواقي بالاجسام وهما الآن
حاصلان في حق الباري ع فيجب رؤيته الآن وهو المطلوب والجواب عن
منع وجوب الرؤية عند حصول الشرائط فانا نرى الجسم الكبير من البعد صغيرا وليس ذلك
الا لانا نرى بعض اجزائه دون بعض ع تساوي الكل ع حصول الشرائط
لانا لو فصلنا بطرفي المرئي خطان شعاعيان كضلعي المثلث القاعدة
سطح المرئي ويخرج من نقطة الناظر خط الى وسط المرئي قائم عليه يقسم المثلث
الى مثلثين قائمي الزاوية ويكون وتر الكل واحد من اوتار تلك المثلثات
الطرفين ويكون كل واحد من الخطين الطرفين وتر الزاوية الغايرة ووتر
الغاية اطول من وتر الحادة فلم يكن اجزاء المرئي متساوية ع القرب والبعد ضرورة
لانا نقول نفرض هذا التفاوت يسيرا فلو بعد المرئي بقدر التفاوت لوجب ان لا نرى

كذلك فرؤية البعيد لا يكون ع ذلك البعد اقوى من الرؤية وعدمها فيسقط السؤال
والتعلق باربعة اوجه الاول قوله ع لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار و
والاستدلال به من وجهين الاول الادراك اضافة الى البصر هو الرؤية او هما
متلازمان ولذلك لا يمكن اثبات احدهما مع نفي الآخر فلا يصح ان يقال
رايته وما ادركته ببصري وان يقال ادركته ببصري وما رايته وع العكسين
يدل الآية على نفي الرؤية وهو المطلوب الثاني ان الباري ع مدح بانه لا يرى
وكل ما كان عدمه مدحا يكون وجوده ذما فيكون الرؤية ذما واللازم نقض بجب
تنزيه الباري عنه والجواب عن الوجه الاول وجهان الاول انا لا نسلم امتناع
اثبات احدهما مع نفي الآخر لجواز ان يقال رايته وما ادركته ببصري اي لم يحط
به الثاني ان قوله ع لا تدركه الابصار سالبة جزئية لانه بعض يدركه الابصار
وهو موجبة كلية فلا يدل الآية سلب رؤية البعض لا الكل ونحن نقول
بان الكفار لا يبصرونه وعن الثاني انها وجهان الاول منع مدح الباري
ع بعدم الرؤية فان لكم الدليل عليه الثاني المعارضة وهي قولنا ان دل دليلكم
على نفي الرؤية لكن عندنا ما ينفيه وهو ان يقال لو كانت رؤيته ممتنعة لما
كان عدم رؤيته مدحا كالمعدومات فان رؤيتها ممتنعة وهي غير قابلة
للمدح ضرورة وانتم قائلون بان الباري ع ممدوح بعدم الرؤية فلو كانت
الرؤية ممكنة ولم تحصل كان مدحا كما في اثبات احد المتعذر بالحجاب المانع
من رؤيته الثالث ان الباري ع استعظم سؤال الرؤية بقوله ع واذ قلتم
يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فاخذتهم الصاعقة وانهم تنظرون
وتقوله ع يسالك اهل الكتاب ان تنزل عليهم كتابا من السماء فقد سالوا
موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة والاستعظام

دال على امتناع الرويه لانها لو كانت ممكنة لما استعظم الله تعالى
عنها سؤالا لمعجزة من موسى وسؤال الامم من النبي المعجزة لاستعظام
فيها الجواب ان الاستعظام ليس لعين سؤال الرويه بل لان اليهود
سألوها من موسى تعنتا وعنادا فالاستعظام للتعنت والعناد
لا لاجل سؤال الرويه فانه لو كان ممتنعا لمنعهم موسى من ذلك اول
الامر كما منعهم حين طلبوا ان يجعل لهم الهة حيث قال بل انتم قوم تجهلون
ويشهد به استعظام انزال الكتاب مع انه ممكن اتفاقا لانه قوله تعالى
لن نؤمن لك فهذا يدل على امتناع الرويه بالنسبة الى موسى ممنوع الرويه بالنسبة
الى الجميع لعدم الدليل بالفصل الجواب مع كون لن للتأبيد يدل عليه
قوله تعالى ولن يتمنوه ابدا مع انهم يتمنون في الآخرة الرابع قوله تعالى
كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا او من وراء حجاب واذا لم يرى من يكلم
وقت الكلام فلم يرى في غيره وقته اجماعا الجواب ان الوحي هو الكلام بسرعة
فليس فيه ما يدل على ان الرويه وقت الوحي فلا يتم استدلالكم
قال والعمل بها الى الصراط اولى وافقت الكرامية معنا في الرويه
لكن خالفونا في كيفيتها فان الرويه عندنا بلا مواجهة وشعاع وتقابل وعلمت حدوثه
كما سمعت في اول البحث وعندهم يصح الرويه بدون ان يكون المرئي في جهة قدام
الرائي ومقابلا له وادعوا الضرورة فيه والجواب منع الضرورة وليس
ذلك الدعوى الا كدعوى بعض الضرورية في اصحاب وجود شيء من غير ان لا
يكون في جهة ولعل هذا فرعه فيمنع الفرع كما منع الاصل سابقا
واليه اشار بقوله والضرورة تمنع كون الاحكام ولا يعمل الى آخر اولى
ذهب المحققون من المتكلمين الى ان جميع الباري غير معلومة

بالبشر بل المعلوم منه سلوب شتى كونه ازليا ابديا غير قابل للعدم وليس شيء
جهة ولا في مكان الى غير ذلك من التنزيهات التي عرفت سابقا واضافات
كونه تعالى عالما قادرا ولا يلزم من العلم بها العلم بحقيقته المخصوصة بل
العلم بان حقيقته ممتازة بتلك الصفات عن سائر الاغيار وانتفاء السلوب
والاضافات لا تمنع تصور شيء من المشترك ولذلك يحتاج بعد اثباتها للباري
الى بيان وحدته وجميع المخصوصة مانع منها فيكون العلم بها غير العلم
بحقيقته تعالى وقيل عليه من ان حقيقته تعالى لو لم تكن معلومة لما امكن الحكم
عليه بهذه الصفات مندفع بادنى تامل وفي جواز العلم بجميع خلاف
قال الحكماء بالامتناع مستدلين عليه بان حقيقته ليست بديهية فعلى
تقدير جواز العلم بها انما يعلم بالكسب والعلم بحقيقته بطريق الكسب محال
لان الكسب انما يكون بالحد او الرسم وبجميع الحدود الباري لان الحد مركب
والتركيب على الباري تعالى ممتنع كما سبق والرسم لا يفيد الكنه والجواب منع
الحصر بان يقال لم لا يجوز خلق الباري فينا علما ضروريا بحقيقته تعالى
بسببية ما مر فما قيل من جواز انقلاب النظري ضروريا وايضا الرسم
لا بد ان يفيد الكنه لكن يجوز لجواز اشتمال الذهن من خاصة حاصلة فيه
الى الحقيقة قال ثم فعل العبد الى آخر اولى لما فرغ من صفات
الباري شرع في بيان افعاله واصناف العقلاء فيه فقال اكثر المتكلمين
بان فعل العبد واقع بقدرة الله تعالى وحدها والحاصل ان اصل الفعل وذاته
واقع بقدرة الباري تعالى وكونه طاعة ومعصية بقدرة العبد وابو الحسين
والحكماء فعله واقع بالقدرة التي خلقها الله تعالى فيه والاستاذ بمجموع القدرتين
والمعتزلة فعله واقع بقدرة العبد وحدها لنا على وقوعه بقدرة الله تعالى

وحدها بله لوجه الاول لو فعل العبد بمكن وقدرة الباري تعالى متعلقة بجميع الممكنات
لما مر وح عمم وقوعه بقدرة العبد لاستحالة اجتماع قادرين على مقدور واحد
كما مر الثاني ان فعله لو كان واقعا بقدرته لكان عالما بتفاصيله لكن اللازم
باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة ان صدور الاثر عن المؤثر بما هو مؤثر
لا يوقع منه الخصوص بوقوع معين باختيار يستلزم كونه عالما
بتفصيله ضرورة اما بطلان التالي فلوجهين الاول ان الانسان قد يفعل
الفعل مع عدم سعوده بكميته وكيفيته الثاني ان اكثر المتكلمين قالوا
بان وقوع الحركة لتخلل السكنات مع ان المتحرك داخل من تلك السكنات
كميته وكيفيته الثالث ان العبد يجب ان يتمكن من الفعل والترك والا لكان مجبورا
بل يجب ان يقع صدوره عنه لا يجوز ان يكون من غير مرجح لاستحالة صدور الجائز
من غير مرجح فذلك المرجح لا يجوز ان يكون من العبد والا لزم التسلسل فيكون
من غير ويجب الفعل عنده والا لم يكن ما فرضناه مرجحا تاما لذلك والفعل
الواجب غير مقدور فلا يكون فعل العبد مقدورا له وهو المطلوب اعترض
عليه بانه يلزم عين ما قلتم نفي قدرة الباري الجواب ان ارادة العبد حادثة
فيفتقر الى ارادة اخرى وتتسلسل بخلاف ارادة الباري تعالى فانها قديمة
لا اسناد لها الى ارادة اخرى وللمعتزلة تلثة اوجه الاول لو لم يقدر حالة
الفعل على تركه لانقلب علمه بالاحياء والساقط من غير اختيار الجواب
ان العلم سبب بالقدرة وعدمها لا بتاتين وعدم الثاني التكليف وهو
ان فعل العبد لو لم يكن مقدورا له لكان مجبورا فارتفع الثواب والعقاب
والمدح والذم ضرورة وهو خلاف الاجماع والجواب عنه انوا بهم اولا
بان ما علم الله تعالى يجب وقوعه وما لم يعلم يمتنع وقوعه فعلى المعتزلي

العبد

العبد مجبور فلزم علينا في القدرة لزوم عليكم في العلم وثانيا بان ما ادان
الباري واجب الوقوع وما لم يدل ممتنع الوقوع وعلى اصولهم يكون
العبد مجبورا فلزم عليكم ما الزمتم علينا في القدرة وثالثا بان ايمان ابي لهب
مامور به وهو ممتنع لان العلم اخبر بانه لا يؤمن والايمان تصديق الشيء بجميع
ما علم بجيء به وقد جاء به ان ابا لهب لا يؤمن فيكون امرا بالايمان مستلزما
لايمانه بانه لا يؤمن وهو جمع بين النقيضين فلا يكون مقدورا فلزم عليكم
ما كان لازما علينا ورابعا بان الفعل عند استواء الداعي الى الفعل وتركه
ممتنع لامتناع وقوع احد طرفي الممكن بلا مرجح وعند رجحان الداعي الى الفعل
واجب لامتناع توقف المرجوح وعلى التقديرين لا يكون الفعل مقدورا
فنعم الالزام وخامسا بان العبد مكلف بمعرفة الباري تعالى اجماعا فالتكليف
ان كان حال المعرفة تلزم تحصيل الحاصل وان كان حين عدمها تلزم تكليف
الغافل فعل مقدور المعرفة منه يكون محالا لا مقدورا فيتم الزامكم بما الزمتم علينا
الثالث طوائف الايات وهي انواع الاول ما يدل على اسناد الفعل الى
العبد مثل قوله تعالى مومل للذين يكتبون الكتاب بايديهم الثاني ما فيه مدح وذم
ووعد وعيد وهو اكثر من ان يحصى الثالث الدال على تعليق افعال العباد
بمشيتهم مثل فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر الجواب ان هذه الايات
معارضة بالايات الدالة على ان جميع الافعال واقعة بقضاء الله وقدره
مثل قوله تعالى والله خلقكم وما تعملون وقوله تعالى خالق كل شيء وقوله تعالى فعال لما يريد
قالت المعتزلة الى هذه اصول لما قالت المعتزلة باستناد فعل العبد الى
قدرته وراوا ان افعاله يترتب بعضها على بعض قالوا بالتوليد وهو ان يوجب
فعل ما فعلا آخر كحركة اليد والمفتاح واعتذروا عن انباته على الضرورة وبانها

ان من يدفع حجرا الى جهة فنحن نعلم بالضرورة ان دفاع الحجر عن دفعي فاكثر
اندفاع الحجر حاصلا عن الدافع توليدا ويبين ان الابد اقتوى قادر على تحريك
ما لا يقدر عليه الضعيف فلو كان افعال العباد صادرة عن العباد بطريق
المباشرة لما كان كذلك بل لجاز امساع صدور تحريك حجر جبل عن الابد القوي
وامكان صدور تحريك انملة عن الضعيف بقدرة العباد وذلك ضروري البطلان
فتكن مكابرا الجواب عنه اولا بان التوليد ثابت في المباشرة فيبطل الاستدلال
على صدور الافعال عن العباد بطريق المباشرة كما عرفت سابقا وثانيا بانا لا نسلم
حصول اندفاع الحجر عن الدافع توليدا لا يجوز ان يكون فعل العباد
جاريا مجرى الاندفاع عقيب دفع الدافع وكذا يكون الفعل جاريا مجرى
التحريك عقيب قدرة الابد دون الضعيف فلا يلزم كلامكم فيبطل اصل
التوليد وبطلانه يستلزم بطلان ما هو فرعه لكن ذكر بعض الكتاب بعض
فروعه سهوا اضطراب اقوالهم وهو وجهان الاول انهم اجمعوا على جواز
صدور الافعال عن العباد بطريق التوليد فقال بعضهم بالامتناع
وللازم احتياج العباد الى سبب وقال ابو هاشم بالجواز نظرا الى
ان ذلك السبب يكون ايضا بقدرته فلا يلزم الاحتياج المحال واجرى بالامتناع
مثال الحس حاكيا بان حركة الاغصان والاوراق بالرياح ولا شك ان صدور تلك
الرياح عن العباد بطريق المباشرة فانظر لسخف مضطرب اقوالهم الثاني انهم
تسموا التوليد قسمين الاول ما يكون حدوثه ابتداء بطريق التوليد لا استمرارا
ودوامه كالتأليف الحاصل عن المجاورة توليدا وليس دوامه بها بل بما لا يزال
الى هنا لم اشكل الثاني ما يكون ابتداء حدوثه ودوامه ايضا بالتوليد كالاعتماد
فانه على الحدوث الحركة واستمرارها ايضا الثالث انهم اجمعوا او لا في الموت

الحاصل

الحاصل بالجرح مثال بعضهم بانه حاصل عن الجرح توليدا وهو مخالف للاجماع
وانه الكتاب تقول مات يموت موتا وموتا وهو الذي حي وميت وقال
بعض آخر بانه حاصل بطريق المباشرة وهو خارق لاجماع ثانيا والالوان
والطعوم الحاصلتين بالطبخ والضرب كطعم الحنطة ولونه
الحاصلين بالطبخ والضرب بالمساواط مثال بعض منهم بحصولهما من الطبخ
والضرب توليدا واخرون بحصولهما مباشرة لان حصولهما لو كان بالتوليد لوجب
ان يحصل في جميع الاجسام لتماثلها وحكم الامثال واحد ورد عليهم بان حصولهما
بهما لا يجوز ان يكون مشروطا بأعراض غير حاصلة في جميع الاجسام وح لا يلزم
العموم فاعرف اضطراب اقوالهم وثالثا في الالم اجمعوا من انواعها اذ تقرر تعالى
الم الامثال بعضهم بالاول لانه يتبدن فكلما كان انواعها اكثر وكلما
لم يكن لم يكن واخرون بالثاني لانه ليس من انواعها الحاصل الحاصل براس
الابرة وذوبانه العقرب بعاوث كثير مع عاية اسعاوت من الهما فلا يكون
الالم من انواعها ورابعا في جواز صدور الالم عن العباد في غير توسط
وهو باطل بحصول وجع الضرع الاول فيما علم هذا قال م الحاصل اول
اولت المعتزلة الناطقين بها القرآن وهو الطبع والختم والاكنة
بوجهين الاول التسمية قالوا معناها سمنا قلوبهم بطبوعة عنه ومختومة
وذات اكنة الثاني تسميتهم بعرفها الملائكة اي سمناهم قلوبهم بأسماء يعرفها
الملائكة ويميزون بها المؤمن عن الكافر اثنان منعهم عن اللطف اي منعناهم
عن اللطف المقرب الى الحق الرابع منعهم عن الاصلاح اي منعناهم عن ان
يكونوا مخلصين والكل باطل لان الله تعالى ذكر هذه الالفاظ في معرض اسلب
الايمان عنهم وليس في هذه التاويلات ما يصلح لذلك والتوفيق والهداية

بالدعوى الى الايمان والطاعة وسطا وهو الاول اجماع الامة على اختلاف
الناس في التوفيق والهداية والدعوة عامة لا اختلاف فيها الى الدعاء
بها نحو اللهم اهدنا الصراط المستقيم اللهم وفقنا والدعوة خاصا لا يجوز
الدعاء بها لاستحالة تحصيل الحاصل اثبات ان التوفيق والهداية يوجبان
المدح بخلاف الدعوة والاجل وهو الزمان الذي علم الله تعالى موت العبد فيه خلافا
لاهل الحق المقتول ميت باجله وقالت المعتزلة بانه غير ميت باجله بل بقتل
القاتل والقاتل لو لم يقتله لعاش الى انقضاء اجله وتمسكوا بالضرورة فقالوا
بان موته لو لم يكن بقتل القاتل لما كان القاتل فاعلا لقتله لاستحالة قتل
فلم يكن مقدورا بقتله ضرورة وهو خلاف الاجماع وبان في المعركة الواحدة
ربما يقتل جم غفير في زمان قليل والعادة حاكمة باستحالة ان يموت الجم الغفير
بلا فصل في الزمان القليل وذهب جماعة منهم الى ان موت المقتول لو لم يكن
محالا للعادة كقتل القاتل شخصا واحدا في ساعة واحدة لكان واقعا باجله
وان كان محالا لما كان في الصورة المذكورة لكان واقعا بالقتل لا بالاجل فيبطل
الكل بالاجماع والكتاب كما مر سابقا والوزق وهو عند اهل الحق كل ما اعطى
الله العبد فاكله اعم من ان يكون حلالا او حراما ولا قبح لعدم القبح بالنسبة الى
الله تعالى كما سيجيء والمعتزلة يفسرونه بان ما بحلال غير دعليهم فولي وما مر حرام
الاجماع الله رزقها ولغوي بالامنع من الانتفاع به غير دعليهم ان كلا من الكل
الحرام طول عمره لم يمكن الله رازقا له وهو خلاف الاجماع والنسعر والغلاء
والرخص مذهب اهل الحق الى كون الكل من الله تعالى مباشرة كما ورد به نص
الحديث وهو قوله عليه السلام سعر هو الله تعالى والمعتزلة قالوا بانها من الافعال
العادية عن العباد مباشرة لانها لست الا مواضعة منهم على البيع بثمن

محصور

مخصوص وقال بعضهم منهم بانها بفعل الله تعالى توليدا خان الله تعالى قد تعلق الجنس
وكثير الرغبات فيه فيوجبان الغلاء وقد يكثر ويقل الرغبات فيه فيوجبان
الرخص وبطلان كل من القولين ظاهر عند الناظر في السابق قال هذا الى
احق اولى مع البحث عن التوليد قادرا ان يبين ان الله تعالى مريد لجميع الكائنات
اعلم ان الكائنات باسرها واقعة بارادة الله تعالى قال الله كان وما لم يرد لم يكن
اما الاول فلانا نبينا ان وقوع الاشياء كلها بقدرة الله تعالى ويجب ان يكون وقوع
الاشياء منه بقدرته من غير اكراه للاسماع ان يكون الباري مكرها ولا شك
ان خالق الشيء بلا اكراه مريد له وايضا الارادة صفة مرجحة لاحد طرفي المقدور
بالوقوع فلا بد منها في صدور المقدورات عنها ضرورة واما الثاني فلانه عالم بان
الكافر لا يؤمن فلو كان ايمانه ممتنعا لاستلزم خلاف علم الباري والباري يجب
ان يكون عالما باصحاء ايمانه فما بينا من شمول المعلومات كلها والعالم ما شاء
الله تعالى لا يكون مرادا له وايضا انعقد اجماع الامة جميع الاعصار والامصار
على ان ما شاء الله تعالى كان وما لم يشأ لم يكن فالاول دليل الاول والثاني للثاني
بخلاف المعتزلة فانهم قالوا بان كل ما هو مامور به فهو مراد له وكل ما هو عن
المعاصي فهو كان له واستدلوا عليه بادلة اربعة وهي الاول ان الله تعالى لو كان مريدا
لكفر الكافر وقد امره بالايمان لكان امرا بخلاف ما يريد والامر بخلاف المراد
منه تعالى الله عنه علوا كبيرا الجواب لا يسلم ان الامر بخلاف المراد حسنا وانما يكون
كذلك لو كان المراد من الامر منحصرا في ايقاع المامور به وليس كذلك يوضحه
ثلثة اوجه الاول ان الممتحن لعبده هل يطيع او لا قد يامره ولا يريد منه
الفعل وحينئذ يحصل مقصوده اطاع او عصى الثاني ان المعتذر عند الملك
من ضرب العبد بعصيانه والملك يريد قتله بضرب العبد يامره ولا يريد منه

ابتاع الماموربه لان العاقل لا يريد قتل الانسان الحي والكافر قد لا يوجد فيما
الماموربه للثاني ان كفر الكافر لو كان مرادا لكان كفره موافقا لارادة الله تع
والموافق لارادته تع طاعة فيكون الكفر طاعة هذا خلف الجواب ان الطاعة
ما يوافق الامر والامر غير الارادة الثالث ان الكفر لو كان مرادا لله تع
لكان واقعا بقضائه والتوابع بقضائه يجب الرضا به فيجب الرضا بالكفر
هذا خلف لان الرضا بالكفر كفر الجواب ان الرضا بالقضا، والكفر
قضا، لا مقضي فلا يلزم وجوب الرضا به الرابع لو كان كفر الكافر مرادا لله تع
لكان واجب الوقوع لان مراد الله واجب الوقوع فكان فيكون امر الكافر بالايمان
تكليفا بالايطاق الجواب ان التكليف بالايطاق تكليف بما لا يكون مقدورا
في نفسه والايمان وان لم يقض مقدورية عاقل ألبتة انه ليس مقدورا للكافر
لما سبق مرارا ان القدرة مع الفعل وح لا يلزم التكليف بالايطاق
قال الحكماء الاحق اولا قاله المعتزلة الحكماء في شرح التقاء
والقدر الموجودات الخير محض كالجواهر المجردة التي يسمونها العقول
والنفوس او الخير غالب فيها كالموجودات عالم العناصر فان النار نافعة
نفعا بالغا لكن يلزمها بحسب الاتفاق حرق شيء بعيد شرا واسندوا الكل
الى الباري بعضهم بوسط وبعضهم بغير وقالوا بصدور الخيرات منه بالقصد
الاول والشرور بالتبع والعرض ولم يلتزم الباري تع ترك الخيرات المتوقعة
للشرور لان ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير كترك المطر الذي
هو خير العالمين لعدم انهدام دور معدود وعدم تضرر سابح في
البر او البحر قال لم لا يجوز الى احق اولا هذا هو الشروع في
مسئلة الحسن والقبح فاعلم ان لا قبح بالنسبة الى الباري تع بل هو مالك الامور

[illegible] فعل ما يريد اما بالنسبة الينا فالصحيح ما نهى عنه شرعا
يلزم والمكروه والحسن ما لا يكون كذلك كالواجب والمندوب والمباح حسن
لانه اذا رجع ما امر به لانتفت المقتضية فيصير الحسن قبيحا والقبيح حسنا
ليس حسن الحسن وقبح القبيح لذاتهما او لصفة لازمة لهما محسنة ومقبحة
لوجهين الاول ان العقد مجبور في فعل ما عرفت سابقا والافعال الواقعة
بطريق الجبر لا يوصف بالحسن والقبح اتفاقا الثاني ان حسن الحسن وقبح
القبيح لو كانا ذاتيين او لصفة لازمة لهما لما امكن تخلفهما عنهما لان ما بالذات
او بصفة لازمة له لا يزول لكن التالي باطل فالمقدم مثله اما بيان بطلان
التالي فلان الكذب حسن اذا كان فيه انجاء نبي من القتل واجب يدل
تاركه قطعا وكذلك اذا كان فيه انجاء متوعد بالقتل ظلما مندوب
واما المعتزلة فقالوا الحاكم بالحسن والقبح العقل لا الشرع والحسن والقبيح
حسن وصحيح في نفسها او لصفة لازمة لهما محسنة ومقبحة والشرع كاشف الحسن
الحسن وقبح القبيح مبين لها ليس له ان يعكس التقضية وسموا الحسن
والقبيح الذي يدرك حسنها وقبحها ضروري كحسن الصدق النافع وقبح
الكذب الضار والذي يدرك نظرا كحسن الكذب النافع وقبح الكذب الضار
والذي لا يستقل العقل بادراكه بل اذا ورد الشرع به علمنا ان به جهة محسنة وقبح
كحسن صوم آخر رمضان وقبح صوم اول شوال مولد ولا نزاع انسان الى تعيين
محل النزاع وهو ان مقال الحسن والقبح يطلق على ثلثة معان الاول صفة الكمال
والنقص كما يقال العلم حسن والجهل قبيح ولا نزاع انهما بهذا المعنى عقليان
الثاني الملائمة والمنافرة ويعبر عنهما بالمصالح والمفاسد وهما عقليان بهذا
المعنى انما الخلاف في هذا القسم اختلاف فان قتل زيد ملائم لاعدائه منافر لاصدقائه

الباب تعلق المدح والذم في الدنيا والثواب والعقاب [illegible] وعدا
هو محل النزاع فعندنا الحاكم بالثواب والعقاب والمدح والذم هو الشرع وعند
المعتزلة العقل هو ومايدعى اشارة الى الالزامات الخ اورد المعتزلة
علينا وهي بلمة الاول لو الضروري حاكمة بحسن العدل وقبح الظلم عقلا
يكون للشرع دخل وذلك المتدث وغيفة يابان بهما الثاني ان الحسن والقبح
لوكانا شرعيين لما كان قبح بالنسبة الى الله تع كما علم به وخ لانكون تصديقا
قبيحا فلا يكون تصديق النبي عن المتنبي ممكنا ويجب منه اظهار المعجز على يد الكاذب
فلم يمكن تصديق النبي فيلزم رفع الشرايع والاجماع حاكم ببطلانه الثالث انه لو لم يكن
قبيحا بالنسبة الى الله تع لزم افحام الانبياء لان للمكلف ان يقول لعله عند اظهار
المعجزة لم لا يجوز ان يكون كاذبا مع اظهار الله المعجز على يديه اذ لا قبح بالنسبة
اليه فيلزم الافحام الجواب عن الاول سلمنا ان حسن العدل وقبح الظلم معلوم دعنه
الطبع ونفرتهم عقلي لكن بالمعنى المساوي فيه نمنع ان يكونا عقليين وعن الثاني
ان امتناع الكذب على الباري ليس لمدركه القبح عندنا حتى يتوهم كون قبيحا
بالنسبة اليه كزم جواز صدوره عنه ويلزم ما قلتم بل لمدرك آخر عندنا بيناه سابقا
وعن الثالث ان الالزام مشترك كما عرفت اول الكتاب في البحث عن ان وجوب النظر
عقلي ام لا قال صلاحكم ان الحق اولا لما بينا ان حسن الاشياء وقبحها
شرعي يلزم منه ان لا يكون الافعال قبل الشرع محكوما عليها بحكم ضروري لكن
المعتزلة قالوا بان ما يدرك جهة حسنه او قبحه بالعقل فلا يخلو من ان يكون تركه
مشتملا على مفسدة او فعله او لا يكون كذلك فالاول واجب والثاني حرام والثالث
اما ان يكون فعله مشتملا على مصلحة وهو المندوب او تركه وهو المكروه او
لا يكون كذلك وهو المباح وما لا يدرك جهة حسنه او قبحه بالعقل قالوا الاحكم

فيه

فيها بتفصيل حكم ما بفعل فعل لكن بحكم مجملا بالحظر والاباحة والتوقف
دليلنا حصر ان ما لا يدرك جهة حسنه او قبحه بالعقل منعلق تصرف في ملك الغير
بغير اذنه وهو محصور الجواب المنع من الشاهد والغائب بالبعض ودعدم
دليله الاباحة وجهان الاول ان فعله تصرف بالغير الملك وهو مباح كالاستظلال
بجدار الغير والاقتباس سلمنا ان الجواب ان الحاكم بالاباحة التصرف المذكور تحكيم
الشرع فحكم العقل بالاباحة بالمعنى المساوي فيه ممنوع الثاني ان الله تع
خلق العبد وخلق المنتفع به فالحكمة تقتضي اباحة الانتفاع به الجواب
انا نلزم هذا فلو كان خلق المنتفع به منحصرا ان ينتفع به وهو ممنوع لجواز
ان يكون خلقه لان يصرف عنه فيثاب او يكون لعوض آخر لا نعلم اما التوقف
فنميزه بان بعدم الحكم وهو يرجع الى الاباحة اذ ما لا منع منه فهو مباح
الا ان يشترط فيه الاذن الشرعي وح يلزم خرق اصلهم واخرى بعدم العلم وهو
اسبب لعدم الوجوب مال ولا يجب الاحتراز عن اقول لعدم الانتفاء عن
علمنا ان الله تع لا يجب عليه شيء اذ لا حاكم عليه حتى يوجب عليه واجبا بل هو
الحاكم المطلق يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد لكن المعتزلة بنوا على اصلهم قالوا
بوجوب اشياء على الله تع وهي جملة الاول قالوا يجب على الله تع اللطف على
العباد وفسروه بما يقرب العبد الى الطاعة وبعده عن المعصية كبعثة
الانبياء فان البديهة حاكمة بان البعثة مقرب العباد الى الطاعات وبعدهم
عن المعاصي ورد النقض عليهم بالاتفاقيات فانا نعلم بالضرورة ان
وجود المعصوم في كل بلد يامر الناس بالمعروف وينهاهم عن المنكر وكون
كل حاكم مجتهدا متقيا يدعي الشرايع ويرفع غيرها مقربان الى الطاعات
وبعدان عن المعاصي وكذا غيرها من المقربات الى الطاعات والمبعدات

عن المعاصي فلو كان ما ذكرتم صحيحا لوجب [illegible] على أن [illegible] على
بعدها فيطلق ويكون ثم الثاني الثواب على الطاعة فالواجب على الله
الثواب على طاعة العبد لانه مستحق للثواب بطاعته فلو لم يعطه الله
تع لزم منع المستحق عما هو مستحق له وهو ظلم يجب تنزيه الباري عنه الجواب
لانا نستحق العبد الثواب بالطاعة فان طاعته لا تساوي النعم
السابغة الجليلة التي انعم الله تع عليه بل نسبتها اليها كنسبة قطرة الى البحر
الاعظم وليس هذا الاكاجاب الانعام على الملك بالنسبة الى الشخص الذي
يكون منعما عليه بنعم كثيرة متوالية بمدح الملك عرف لحظة ما والعقل حاكم
بعدم الاكاجاب هنا فكذا عقابه الثالث العقاب على الذنب فالواجب على
الله تع عقاب العبد بدنبه لان ترك العقاب اذن للعصاة بالعصيان
واغراء لهم فلا يليق بالحكيم الجواب ان العقاب حق الباري تع واسقاطه
عن العبد فضل لا يبعد ان يسقط الله تع عنه وصدق الاذن والاغراء
مع الظن بالعقاب ضعيف جدا الرابع الاصلح للعبد فالواجب على الله
تع اعطاؤه العبد ما هو الاصلح له بنا على اصلهم الجواب الكافر لتقصيره
المعذب في الدنيا بالفقر وفي الاخرة بالكفر قد يكذب فقالتكم الحامل
العوض على الالام قالوا الالم ان كان جزاء لما صدر عن العبد من الذنب
لا يجب العوض عليه وان لم يكن كذلك فان كان الالام من الله تع يجب عليه
العوض وان كان من مكلف آخر فان كان له من الحسنات اخذ منها وان
اعطى المجني عليه وان لم يكن يجب على الله تع لما مر في ايلام المولم عنا او يعوضه
من عنده بما يكون مولدا للالام وعوضا لهم نبنا على هذا الاختلاف فان
شاهد بفساد الاول فالثاني يجوز ان يكون العوض من الدنيا وقال الآخرون

لا بد ان يجب ان يكون في الآخرة كالثواب الثاني هل يدوم اللذة المبذول له عوضا
كما يدوم للثواب او تنقطع الثالثة هل يحبط العوض الثواب كما يحبط
الثواب الرابع هل يجوز ايصال ما يوصل [illegible] لام ابتداء سابق
الم ام لا الخامس هل يلم للتعويض او يكون تفضلا مع امكان الابتداء
به يحكم بالحكم وهذا الاختلاف مبني على الجواب السادس هل يلم للتعويض
عوضا زايدا ليكون تفضلا او لتعين اذ يصير عن منزجرا عن القبيح
وهذا مبني على المنع السابع البهائم هل يعوض بما يحصل من الالام والمشقة في
مدة حيوتها فهل ذلك في الجنة والا كان في الجنة فهل يخلق فيها عقل تعقل
به انها جزاء لا يحس على الماحل من هذه الاختلافات فساد قولهم بوجوب
العوض على الالام على ان منهم من انكر لحوق الالام البهائم والصبيان
والمجانين مكابرة وهربا من الزام دخول البهائم الجنة وخلق العقل فيها
قال يجوز الى آخره اقول لما عرفت من اصلنا ان لا قبح بالنسبة الى
الله تع بل هو الحاكم المطلق فاعل لما يشاء وحاكم لما يريد فيجوز له تكليف
العباد بالاطباق من غير لزوم قبح ولا سفه خلافا للمعتزلة فانهم قالوا
بعدم جواز التكليف بالاطباق لانه قبيح عقلا فان امر الاعمى بنقط
المصاحف والزمن بالمشي الى الهند والسند والعبد بالطيران الى السماء
بعيد سفها ولا يخفى عليك ضعف بعد ما عرفت فساد اصلهم الذي
هو مبنى هذا القول اعلم ان تحرير محل النزاع في هذا المقام ان للاطباق
على ثلثة اقسام الاول ما يكون ممكنا في نفسه وممتنعا لتعلق العلم القديم
بعدمه فانه لا يصير متعلقا للقدرة الحادثة لما علم من مذهب
الشيخ ان كون المقدور مع الفعل والتكليف به جايز انما يقع

والا يلزم ان لا يكون الكافر المعلوم للبارى تعالى ممتنع الغاية ممكنا وهو خلاف
الاجماع الثانى ما يكون ممتنعا فى حد ذاته وفى نفسه كاجتماع الضدين
والنقيضين والتكليف به انما جايز لكنه غير واقع وممتنع لذاته
لا يجوز التكليف به لان التكليف بالشئ طلب لوقوعه والممتنع لذاته
لا يمكن تصوره واقعا والا لم يكن ممتنعا ولعل هذا معنى قول من قال
سابقا العلم بالمستحيل علم بالمعلوم اى علم بما لا يعقل واقعا لا تعلق
الحكم عليه بالامتناع انما يكون بعد تصوره فيلزم التناقض لان الحكم
بامتناع التصور يستدعى تصوره بالنفى كما يقال ليس لنا علم بحقيقة
الممتنع لنفسه او بالتشبيه كما يتصور اجتماع السواد والبياض وعدم
بان يتلافى الضدين ممتنع لا تصورا واقعا حتى يلزم التناقض لان
ما هو ممكن فى نفسه ومسمى عادة كالجبل والطير ان فى السماء فانها
ممكنان فى نفسها ممسمان عادة فان عاد البارى جاريه بامساع
كونها متعلقين بقدرة العبد وهذا هو المسار اليه فان الاشاعرة
قايلون بجواز التكليف به والمعتزلة بعدم الجواز بخلاف كل فقسمين الاولين
فان التكليف بهما جايز اتفاقا فاشار اليه فى الكتاب بقوله والنزاع
فيما لا تعلق به قدرة عادة فعلم من ذلك عدم ورود ما اورد ت
الاصحاب فى ايمان ابى لهب الزاما للمعتزلة بتعريفه انطفى المشاعل فان
م لا غاية لفعله الى آخر اقول ذهبت الاشاعرة الى ان افعال البارى
م يجب ان لا تكون معللة بغرض لوجهين الاول ان افعاله م لو كانت كذلك
لكان ناقصة بداته مستكملا لغيره لكن التالى باطل اما فالمقدم مثله بيان
الملازمة ان غاية الفعل يجب ان تكون حصولها للفاعل اولى من لا حصولها

ولا لم تكن غاية فعل البارى يجب ان يكون حصولها له اولى من لا حصولها
لا معنى للاستكمال بالغاية هذا فثبت الملازمة لا يقال انما يلزم الاستكمال لو كان
الغاية عايدة الى البارى م لا نجوز عودها الى العبد ولا يلزم الاستكمال
ح لانا نقول عودها الى العبد اما ان يكون اولى من عدم عودها او لا فعلى
الاول يلزم الاستكمال وعلى الثانى عدم صلاحية الغاية لكونها غاية الثانى
ان غاية الفعل يجب ان تكون خارجة عنه لوجوب حصول الغاية عند فى
الغاية تخلص السلطان على السرير الخارج عنه وليس شئ خارجى
فعل البارى ح يكون غاية له لما سمعت سابقا من شمول قدرته ع للممكنات
كلها وقالت المعتزلة يجب ان تكون افعال البارى م معللة بغاية عايدة الى
العبد لان الفعل الخالى عن الغاية عبث يجب تنزيه البارى عنه الجواب
ان اردتم بالعبث الفعل الخالى عن الغاية ملائم امتناعه على البارى
وليس النزاع فى الا فى ذلك وان اردتم غيره فممنوع حتى نتكلم عليه اذا
عرفت ذلك نقول اورد على المعتزلة وقل افعال الله م معللة بالفايدة
والغاية عندكم فما الفايدة فى هذه التكليفات الشاقة التى كلف الله م بها العباد
ليس فيها فايدة عايدة الى الله م لانه منزه عن جلب الفايدة ولا الى العباد
لان فيها مشقات بلا حظ فاجابوا بان الفايدة فيها تعريض العباد للثواب
فان الثواب تفضل والتفضل بغير الاستحقاق قبيح فزادوا ولا بد لنا من
ان التفضل من غير الاستحقاق قبيح لم تتطرق الى النعم السابقة
التى انعم الله م على العباد م ان العباد لا يمكن لهم الاتيان بما لاجله يصيرون
مستحقين لتلك النعم الجليلة وان سلم فالتفضل من غير الاستحقاق
قبيح ممن سمع او يتضرر والبارى م منزه عنهما ويمكن التعريض بما سهل

من هذه الكلمات (الشاقة) فان القول بالغير يشعر بالانحياز الى الثنوية او التعدد
فاعدة خير توجب توابا عظيما ليس له كثير من العبادات الشاقة
ولا يخفى عليك ايضا ان القول بتبيح التفضل من غير الاستحقاق حتى
على احكم انما سد قال لم للاسئل عن اصول ما وقع من افعال
الله تع شروع في اسمائه وفيها بالله مباحث الاول ان الاسم غير التسمية
لانها تخصص الاسم بالمسمى ووضع له وتخصص الشئ ووضع ليكون
ضروريا لكن وقع الاختلاف في ان الاسم هل هو عين المسمى او غيره
فقال قوم بانه غيره واخرون بانه نفسه ولا اشكال ان مرادهم بذلك ليس
ان فرسية مثلا غير الحيوان المخصوص او غير بل المراد ان مدلول
الاسم هل هو عين المسمى من حيث هو من غير اعتبار امر زايد او هو
مع اعتبار امر آخر معه ولذلك قال الشيخ قد يكون غيرا كالله فان مدلوله ليس
الا ذات الباري من حيث هي هي من غير اعتبار شئ آخر وقد يكون غيرا
كالرازق فان مدلوله ليس عين ذات الباري من حيث هي هي بل هو مع
اعتبار زايد وهو الرزق وقد لا يكون هو ولا غيرا كهو وعين من
العليم والحليم وغيرها عند الجل كما قال الباري تع رازق وعليم فان
الرازق والعليم في هذه الصور ليستا عينا ذات الباري ولا غيرها
وقد عرفت سابقا معنى هذا الكلام الثاني ان الاسم اما ان يكون ماخوذا
من الذات وهو فرع تعقلها وقد عرفت ان الكلام لا تعقل ذات الباري
او من الجزء وهو ممتنع على الباري لامتناع التركيب عليه كما مر او
من الصفة وهو جايز على الباري والصفة قد تكون حقيقية كما للمتكلم
الماخوذ من الكلام الذي هو صفة حقيقية قائمة بذات الباري

وقد

يكون اضافية كالعليم الماخوذ من العلم الذي هو صفة اضافية
وقد تكون سلبية كالملك فان معناه تغير وذل ولا ذل فرجع الى
سلبية او من الفعل وهو ايضا جايز عليه كالموجد فان معناه
المصداق للوجود بالمجاز فرجع الى صفة فعلية وقد يترك الاسم اي
قد يكون مرجعه الى الصفة والفعل والى الحقيقية والاضافية ثانية
واكثرة ويعلم تفصيل ذلك من شرح المواقف ان شاء الله تع فطالعه
الثالث ان اسماء الله تع توقيفية اي يتوقف اطلاقها عليه على اذن
من الشارع احترازا من اطلاق ما لا يليق بحلاله وورد به التوقيف
تسعة وتسعون اسما وهو المشهور مستندا الى الاسماء المحققين في
المواقف فلمطالعة من اراد الوقوف على معانيها والله اعلم قال
اسمعت الى احد اقول هذا هو الشروع في السمعيات وقدم
فيها البحث عن النبوة لانها هو الاهم من هذا الباب وفيها خمسة مباحث
الاول في معنى النبي لغة فقيل هو مشتق من النبئ وهو الطريق
والنبي طريق ووسيلة يتوسل بها الى الله تع وقيل من النبوة لانه
من انبأ الذي هو الخبر والنبي مخبر عن الله تع وقيل عن النبوة لانها
ارتفاع المكان والنبي رفيع الشان العالي في معناه عرفا قال اهل
الحق النبي من قال الله له ارسلك الى الناس او بلغهم عني او نحو ذلك من
الالفاظ من غير الاشتراط بشرط من الشروط او استعداد من الاستعدادات
فان الباري تع هو الفاعل المختار يخص برحمته من يشاء في عباده
وقال الحكماء النبي من اجتمع فيه ثلاثة شرائط الاول الاطلاع
على الغيب ولا بعد فيه لان النفس الانسانية جوهر مجرد يمكن

ان يحصل لها مناسبة بواسطة قلة الشواغل والتجرد عن العلائق الجسمانية
الكدورات الطبيعية الجاذبة الى عالم الاجسام بالنسبة الى الجوهر المجرد
له ادتم فيها صور جميع الموجودات وتنقش تلك الصور المرتسمة فيها
انتقاش المرآة بالصور المقابلة لها فتحكي وتخبر عنها قبل وقوعها في الصور
الجزئية وبوجده ما نشاهده في النفوس المرتاضة المجردة الدارية للشواغل
الحسية من الاخبار عن المغيبات والحكاية عنها ورد علهم بان اطلاع
البشر على المغيبات كلها غير واجب اتفاقا وعلى البعض غير مختص به كما وقع
في كلامكم والمقدمات التي اوردتم مقدمات خطابية لائقة لصاحب البرهان
استعمالها والاعتماد عليها الثاني صدور الافعال الخارقة للعادة عنه
بواسطة صيرورة متصلة بعالم الظاهر مطيعة له ومنفعلة عن تاثيراتها
انفعال البدن عن النفس بالتاثير فيه فتتصرف فيها مثل تصرف النفس في
المواد المتعلقة بها كما عند حمى الخيل وصفو الوحل فتحدث بارادته
فيها آثار خارقة للعادة لرياضة عاصية تخزيه لمذلة الفسق وذلة الضلال
للاقوام الفاجرة والظلمة وقد شاهد ذلك من اهل الرياضات والاخلاص
مقصود عن انه يكون بالطريق الاول اجاب عنه الاستاد المحقق بان ذلك
غير مختص بالنبي كما اعترفتم به فلا يتم كلامكم انتهت رؤية الملائكة وسماع كلامهم
وجبا لجواز ان يحصل لهم بواسطة التجرد وعدم التفاتهم الى الامور الدنية
الدنيا وبه في النقطة ما يحصل للنائم في نومه قال الاستاد المحقق هذا تلبيس
مسترق بالعيان والالتفاط فان الملائكة عندهم العقول والنفوس ومسمع
ان نزههم وتكلمهم معهم لاجسامها لاجسام هذا هو المعلوم عنهم ثم
قالوا بعد ذلك الجامع لهذه الصفات تتشاد له الهيم المختلفة والنفوس التي

وقعت

وثبت خلفها على الاباء والمعارضة وحي سلطم امر المعاش والمعاد
بالمعاون فان الانسان ليس كباقي الحيوانات التي يمكن لها المعاش منفردة
من غير اجتماع ولذلك قيل الانسان مدني بالطبع فيكون وجوب النبوة
عندهم عقليا وقد عرفت بطلان الاصل المذكور الذي ذلك فزعم الثالث حقيقة
المعجزة وهي ما قصد به اظهار صدق من يدعي انه رسول الله والمعجز شرائط
الاول ان يكون فعل الله تع او ما يقوم مقامه لان الصدق من الله لا يحصل
بما لا يكون من عنده وانما قلنا ما يقوم مقامه لان النبي اذا قال معجزتي ان قادر
على ان اضع يدي على راسي بحلاقكم ووضع ولم يمكن القوم قادرا عليه يكون ذلك
معجزا مع انه ليس فعل الله تع لان عدم خلق القدرة في العبد ليس فعلا لامتناع
ان يكون العدم فعلا وانما للفاعل الثاني ان يكون خارقا للعادة ولو كان
معتادا لما للتحدي لان الاعجاز انما يحصل بالخارق ضرورة واشترط بعض
ان لا يكون معتادا وراله وهو غير صحيح لان ما هو مقدور له وغير مقدور
لغيره يوجب الاعجاز ضرورة الثالث ان يتعذر معارضته ظاهرا الان
الاعجاز لا معنى له الا ذلك الرابع ان يكون موافقا للدعوى فلو ادعى النبوة
بمحارق واظهر محارقا اخر لا يدل على الصدق الخامس ان يكون ما
اظهره مصدقا له لانه لو كذبه كما قال معجزتي انطاق هذا الصنم والصنم
ينطق بانه كاذب فان ذلك لا يعتبر ولا يوجب الصدق اما لو قال معجزتي
احياء هذا الميت فاحياه فنطق بانه كاذب ففيه اختلاف والصحيح
ان لا يدل ذلك على كذبه لان المعجز هو الاحياء وقد حصل والحي
قد اختار له التصديق والتكذيب قبل تكذيبه وبات عقيبه من غير
مهلة فيثبت تكذيبه لانه يدل على ان اخباره انما كان للتكذيب والاصح عدم ثبوت

في عدم الصدق ايضا كما سمعت في الاول واليه اشار بقوله ولو صدق

السادس ان يكون مقارنا للدعوى او متاخرا لان الغرض منه تصديق
الدعوى وتصديق الشيء قبل الاعتقاد فلو قال انا نبي ومعجزتي ما قد ظهر
على يدي من قبل لا يسمع فان قيل قد يحصل في المعجزات المتقدمة على دعوى
النبوة ككلام عيسى وكان في المهد صبيا قلنا تلك كرامة لانها على الاولياء احيانا
كما سنجيء والانبياء قبل النبوة غير قاصرة عن درجة الاولياء هذا مع قوله
والمتقدمة كرامة ككلام عيسى وقال القاضي بانه كان نبيا في الصبى لقوله تع
وجعلني نبيا ولا مسرح للتقادير المحال واحدات ما هو شرط النبوة من كمال
العقل وغيره في الصبى وفيه بعد الوقوع في كيفية حصول النبوة فعندنا
يحصل بفعل الله تعالى في يد ونشاء كما سمعت والاشاعرة قالوا
بان حصولها اما بترك او فعل اما الاول فكما يترك الموت بعد الزمان
لانجذاب النفس الى عالم القدس وابتداء عن تحليل المواد البدنية
وطلب البدل لما يتحلل منه كما في المريض المرتد عن نفسها عن الطعام
فيترك التغذية حتى لو تركت بمقدارها في زمان الصحة لهلك واما القول
فبان يخبر عن المغيبات بسبب تقدم واما الفعل كتكلم الاموات
الخارقة مثل شق جبل او بحر لاني به منه الغير اي قدرته بواسطة
التصرف في جسم كالعالم سيما في الهيولى المشابهة لمواد جسم كهيولى البدن
فان ما بين فيها يكون اقوى لان المشابهة كلما كانت اكثر كانت التاثير و
التاثر اقوى كما في الاتحاد والخلط الباب الخامس في امكان النبوة
وكيفية اثبات نبوة محمد عليه السلام لان الوقوع يوجب الامكان بضرورة
وفيه مسالك اوردنا في الكتاب مسلكا واحدا وهو العلم فنحن

نقتفر

عليه السلام فنقول ان نبينا محمدا عليه السلام ادعى النبوة وظهرت المعجزة على يده
فكان نبيا اما الاول فبالتواتر واما الثاني فلانه اتى بالقرآن الذي هو
اظهر المعجزات وتحدى به بالتواتر وايات التحدي اثنتا عشرة كقوله تع وان
كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فاتوا بسورة من مثله وغيره وقد سلم الخصوم
من المعارضة وان كانوا فصحاء واكثر من حصى البطحاء والا لنقلت لتوفر
الدواعي على نقل احوال ذلك وحرصهم على نقل ما يبطل دعوتهم فيكون
معجزا لما مر سابقا وعما قيل من الاحتمالات الثلاثة فان التواتر
العلم وهي ان الكذب جايز على كل واحد واحد فلم لا يجوز ان على الكل
وان المجوس مع كثرتهم وتفرقهم في اقطار الارض وغربها يخبرون عن معجزات عظيمة
لزرادشت مع كونه كذابا ساحرا عندكم فلم لا يجوز ان يكون التواتر الذي
استدللتم به ايضا كذلك وان الخبر عن الماضي فيه احتمال كونه من الاراجيف
انتشر قليلا قليلا وهذا في زماننا ضروري الانتفاء فان العلم الحاصل
عقيب التواتر ضروري لا يشك صاحبه فيه بالتشكيك ونحن لا نجد من انفسنا
شكا عند سماع الشبهات المذكورة في نبوة نبينا محمد عليه السلام وادعاء النبوة
يكون ما ذكرتم من الشبهات تشكيكا في الضروريات لا يستحق الجواب ومعجزات
اخر مثل انشقاق القمر يدل عليه قوله اقتربت الساعة وانشق القمر وحنين
جذع النخلة وتكلم الشاة المسمومة وغيرها مما نطق به كتاب دلايل النبوة
وكان كل واحد منها بعد دعوى النبوة ومما يمكن للخصم المعارضة تعد مما تحت
قدرة البشر فيكون معجزا وكل واحد منها وان لم يصل حد التواتر لكن القدر
المشترك بينها متواتر كما في شجاعة علي وسخاوة حاتم وذلك يكفينا واما ان
كل من كان كذلك فهو رسول جوع فلان المعجز فعل الله تع خلقه عقيب الدعوى

وخلق المعجز عقب الدعوى دل على تصديق الخالق مدعي النبوة فان الملوك
اذا قام عند الملك العظيم وقال اني رسوله الى اهل مملكته ثم قال ايها الملك
اني كنت صادقا في هذه الدعوى فافعل شيئا خلاف عادتك فتفعل علم
الحاضرون عادة انه فعل ذلك لتصديق ذلك المدعي بالضرورة فعلمنا
ان دعوى نبينا النبوة وظهور المعجز عقيب تصديق من الله له فيكون
رسولا حقا وهو المطلوب لاحال ما ذكرتم من دلالة المعجز على تصديق
الله تعالى الرسول مبني على ان الملك في الشاهد انما فعل الخارق للعادة
لاجل التصديق فلذا في الغائب فيكون دليلكم راجعا الى القياس والقياس
انما يفيد الظن فلا يجوز ان يكون ما به الافتراق مشروطا بثبوت الحكم في الاصل
ما نقاشه في الفرع فلا يحصل العلم بحقية النبوة نعم الجواب ان دلالة
المعجزة على تصديق النبي عندنا معلومة بالعادة علما ضروريا وقد ذكرنا
من حكاية الملك تنبيها على الضرورة لا للتمسك فلا يرد ما قلتم والى الجواب
والسؤال اشار بقوله وانه للتصديق عادة لا انا نقيسه بالشاهد وما
يؤيد حقية نبوة نبينا محمد عليه السلام وجهان آخران الاول احواله فانه
لم يجر على لسانه قط حديث الرسالة وما يترجح في المسايل الدينية مثل دعوى
الرسالة والاتيان باعداء مع شدة حرصهم على الطعن فيه وفي نبوته
افنيت عمرك في تحصيل هذه الكمالات التي قدرت على اظهارها فبعد
انقضاء اربعين سنة من عمرك خاض فيها دفعة واتى بكلام يعجز الخلق
عن معارضته الى يومنا هذا فهذا يدل صريح العقل على انه ليس الا من الوحي
وايضا تحمله اداء الرسالة انواعا من المشاق وصبر عليها ولم تفتر عزيمته
بسببها ولما قهر الاعداء ووجد الدولة العظيمة ونفاذ الامر ترفع

لم يتغير عما كان عليه من الزهد في الدنيا والاقبال
على الآخرة فيعلم قطعا منصفا ان امره امر الهي منزه عن الحيل والتلبيس
وانما كان ظهوره من قبيلة وبلد لا عالم فيها ولم يسافر الا الى الشام مرتين
مدة قليلة ولم يسافر الى بلد فيه علماء حتى يقال اخذ منهم السير والاحكام
المدسوسة فدل ذلك على انه بالوحي الالهي اخبر الانبياء السابقين بمعجزة
العزيز كقوله تعالى ما اهل الكتاب لم تكفرون بآيات الله وانتم تشهدون وقوله
تعالى والذين اتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم وغير ذلك من الآيات
ولو كان ذلك كذبا كان في اعظم المنفرات لليهود والنصارى عن متبوعه
ولا يليق بالعاقل ذلك مع كونه في اعلى العقل الناس فاعلم انه كان موعودا من
عند الله وحقيقة نبوته اظهر من ان تخفى وتحول حوله شبه المبطلين
الهابيل في الضلال القديم قال البراهمة لنا لم نعرف اصول
هذا هو الشبهة وجوه في سرد شبهات منكري النبوة والجواب عنها ومنكروها
اقوام فمنهم من قال العقل كاف من غير احتياج الى الشرع وهو
البراهمة فقالوا ما يحكم العقل بحسنه يحسن فعله وما يحكم بقبحه يجب تركه
وما لا يحكم بحسنه وقبحه فنفعل عند الاحتياج لما تقرر ان العقول ان
ما يحتاج اليه ولا نعلم فيه ضررا يجب فعله ويترك عند عدمه لما تقرر
ان العقول انما تركت ما لا يحتاج اليه وتحمل ضررا والجواب اولا بمنع حكم
العقل كما علمت وثانيا بانه لا يلزم مما ذكرتم عدم الاحتياج الى الشرع لان فائدة
الشرع ان يفصل ما اجمله العقل وفي التفصيل ما يدق فيه الافكار
او يعطي العاقل ويبين عنه ما يقصر عنه عقله فان العقول عاجزة عن ادراك
جميع المطالب والمقاصد فان الناس يحكم العقل قاضون بان من الاشياء

لا بد وكل جهة حسنه وقبيحه الا بعد بيان الترجح وكشف حقه كما مر سابقا انها
العقول متفاوتة بعضها مكتنفة بالكيفيات الشهوية والغضبية بعيدة
عن صاحبها بحسب المشتهيات والكيفيات الغضبية امور غير لائقة
بان يعدها العاقل ويرتكبها فلا بد من نزع عام تنقاد له الكل من اهل
العصر حتى يتم معاشهم ويحسن معادهم كما سمعت من كلام الحكماء الهاني انفا مما
بانا استقرينا الشرايع فوجدنا فيها ما يخالف الحكمة من طب النفس والبواعث
لزيادة بعض من الاحكمة وطوائف الجزع بما تاها والتشبه بالحي الذي لا يكشف
الراس والرجل من غير ستر وتقبيل الحجر الذي لا مزية له على الاحجار والامر
والامساك عن الطعام والشراب مع احتياج الطبيعة اليها في اوقات معينة
ومخالفة الحكمة فيجيب الجواب لانم مخالفتها للحكمة بل لا يجوز هو انفكاكها وتقصر
العقل عن ادراك الحكمة لا يدعي الله فيها ولئن سلمنا ذلك فلا يلزم قبح
لان الحاكم به العقل وهو غير معتبر عندنا ع الثالث انا نمنع
المعجز لانها خارقة للعادة فلو جوزنا ها لم يلزم انقلاب البحر الاعظم دخانا
واواني البيت انانا فضلا عن المحققين في العلوم الدقيقة وح يلزم الاخلال
بكل حكم بديهي غير يقيني الامان عن البديهيات والاحكام لان جزم العقل
بها الجواب لانم لزوم ذلك فان الامكان وقوع نقيض الشيء لا ينافي الجزم
بوقوعه كما علمت سابقا وانما الالزام مشترك لان الخصم قائل برفع
السماء من غير عمد وسطح الارض من غير اوتاد وكون الجبال
كالعهن المنفوش يوم القيامة فان انها من الخوارق التي قام عليهم
ما هو لازم علينا الرابع النقض انا بان دليلكم ينادي دلالة المعجز على
الصدق التواتر وهو لا يفيد العلم اما اولا فلان الكذب جايز على

كل واحد منهم فيجوز على الكل لان العقل غير جازم بان عددا معينا يفيد
العلم ولذلك لم يعتبر في التواتر العدد المعين فعند زيادة واحد ولو احد ما انفا
ما بلغ ممكن طريان الكذب وح يلزم امكان طريانه في الكل ضرورة وانتفت العقلاء
ايضا بان الريح اذا كان قل واحد واحد منهم اسود فكذا الكل فلما جاز الكذب
الكذب هنا على كل واحد واحد جاز على الكل وهو المطلوب واما ثانيا فلان
كل طبقة حكمها كحكم ما قبلها التي تكون ناقصة بواحد لان من جوز افادة
الا يه العلم جوز افادة التسع والتسعين للزوم التحكم عند العرف فنفرض
طبقة غير مفيدة للعلم والزيادة عليها بالفا ما بلغ غير دافع لاحتمال الكذب
لما سمعت في الاول فيلزم احتمال الكذب في جميع الطبقات وح لا يحصل العلم
الجواب انا نعلم بالضرورة حصول العلم من التواتر فالتشكيك فيه تشكيك
في الضروريات لا يسعى الجواب الخامس اليهود قالوا نحن قائلون بامتناع
نسخ شرعنا محمد عليه السلام واحتجوا عليه بان نبوته مستلزمة للنسخ وانه محال فكذا
نبوته بيان الاستلزام من وجهين الاول انه يستلزم الجهل او البداء على
الباري وهما عليه محالان اما الاستلزام فلان المصلحة التي تشتمل عليها
المنسوخ اما ان تكون معلومة للباري او لا على الثاني يلزم الجهل وعلى الاول
البداء لان الباري ح رفعها اولا وتركها ثانيا بلا سبب وهو البداء
الجواب هذا مبني على وجوب رعاية المصالح وعندنا غير واجبة وان سلمنا
رعايتها فلم لا يجوز ان يكون للنسخ ايضا مصالح لم تكن اولا لاختلاف المصالح بحسب
اختلاف الاوقات فان شرب الدواء نافع وقت يوجب المصلحة وفي اخر لا
الثاني ان موسى نفاه بحسب نفيه لانه بنى يجب تصديقه بيان النفي انه لو كان
مشتملا للتواتر لتوفر الدواعي على نقله ولم يتواتر ولو سلم عرض نفيه وانما نه

لم تتكرر دينه لان الامر بالشيء مطلقا لا يفيد التكرار لكن ثبت تكراره بدليل
عليه قوله لليهود تمسكوا بالسبت ما دامت السموات والارض والجواب
انه لو كان متبتا له لتواتر لم لا يجوز عدم التواتر لعدم توفر الدواعي على نقل
امثال ذلك وما علم من توفر الدواعي على نقله ممنوع او لعله نقله فلا يتم
ما قلتم قال والانبياء الى آخره اقول انعقد الاجماع على ان الانبياء
معصومون عن ان يقع عنهم الكفر والضلال والخطاء في الفتوى والحكم خلافا
للفضلية وهي اصحاب فضل بن عطاء فانهم جوزوا المعصية عليهم وهي
كفر عندهم والرافضة فانهم جوزوا عليهم اظهار الكفر تقية وذلك يفضي الى
جواز اخفاء الدعوة تقية كما عند قلة الاعوان والانصار وكثرة الاعداء
والمخالف ويبطل الاجماع اما عند الكفر فهو اما كبائر او صغائر فالحشوية
جوزوا صدور الكبائر عنهم عمدا وقوم آخر جوزوا صدور الكبائر عنهم سهوا
والصغائر عمدا واصحابنا منعوا صدور الكبائر عنهم مطلقا وجوزوا صدور
الصغائر سهوا بشرط ان ينتبهوا عند التنبيه هذا بعد الوحي واما قبله فقال
اصحابنا يجوز صدور الكبيرة عنهم بطريق الندرة ومنعوا الاكثار والاصرار
والمعتزلة قالوا يمتنع قبل الوحي عنهم صدور ما ينفر كسرقة حبة او حبتين و
الرافضة منعوا صدور الذنب عنهم مطلقا اعم من ان يكون قبل الوحي او بعده
لنا وجوه الاول انه لو جاز صدور الذنب عنهم حرم اتباعهم لامتناع الامر
بالفحشاء من الحكيم العالم لكن اتباعهم واجب لقوله تعالى قل ان كنتم تحبون الله
فاتبعوني يحببكم الله وزيادة سهادتهم لقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا
ان تصيبوا ومن لم يقبل شهادته في ادنى درجات الذنب لم يقبل في الدين العظيم
الباقي الى يوم القيمة ووجب زجرهم لوجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر

وزجرهم انما يحصل وعقوبتهم ملعون لقوله تعالى ان الذين يؤذون الله ورسوله
يلعنهم الله في الدنيا والآخرة وضعف عذابهم لان عظم العذاب بعظم النعم
وزيادة من اعظم النعم والدال على ان عظم العذاب بعظم النعم قوله تعالى يا
نساء النبي من يات منكن بفاحشة مبينة يضاعف لها العذاب ضعفين وكون حد
الحر ضعف حد العبد ولانهما لو عهد الله لقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين
ومن اقدم على الذنب فهو ظالم لنفسه لقوله تعالى فمنهم ظالم لنفسه وعهد الله ايتاء
والامامة فيلزم ان لا ينالوا الامامة فضلا عن النبوة ولكنهما من حزب الشيطان
لقوله تعالى اولئك حزب الشيطان اولئك هم الخاسرون ولم يكونوا من المخلصين
لقوله تعالى ليوسف انه من عبادنا المخلصين فهو الغصص التوجه اتيانه
الى استدلال من جوز الذنب عليهم وهي قصص الانبياء المومئة الى صدور
الذنب عنهم كقصة آدم عليه السلام والتمثيل قوله تعالى فعصى آدم ربه وغوى والعصيان
هو الذنب وقوله تعالى فغوى والغواية من الكبائر وقصة ابرهيم لقوله
هذا ربي وغيرها من القصص التي تطرق بها الموافق وغض من الكتب
الكلامية الجواب عن المجموع مجملا ان قال لم لا يجوز ان يكون ذلك قبل الوحي
او من قبيل ترك الاولى او من صغائر صدرت عنهم سهوا او يكون لها محامل
اخر كما قال في قصة آدم انه كان نبيا الجنة ولم يكن نبيا لعدم الامة او نبوة ولها
وتصرفها عن الظواهر لدلائل المعجز على صدقهم كما قال قال
ابرهيم ذلك على سبيل الفرض لا على سبيل الجزم ومن اراد التفصيل فعليه
بمطالعة الكتب الكلامية فان هذا المختصر لا يناسب التفصيل قال
ذلك قال وانها الى آخره اقول ويدل على عصمة
ونبيها اقوال قال اصحابنا العصمة عدم خلق الله تعالى في العبد ذنبا وقالت

الحكمة هي ملكة من الملكات تمنع صدور القبح عن العبد وعرفوا الملكة بانها
مع العلم بعواقب المعصية ومثالب الطاعة وبتاكد ذلك بتتابع الوحي يكون
العلم بان الاتيان بالمعصية يوجب الشقاوة وبان الطاعات السعادة بتاكد
علمه بذلك ويصير ملكة له عند توارد الوحي عليه متتابعا ناطقا بذلك وارد
عليهم بان الله انما يصير ملكة بالتدريج فلو كانت العصمة ملكة مانعة من
صدور الذنب لجاز صدور الذنب عنه قبل صيرورتها ملكة مانعة من صدور الذنب
لجاز صدور الذنب عنه قبل صيرورتها ملكة وصدوره عنه سهوا ولجاز لغير
الاول لانه ليس فيجود والكل قادح في العصمة وقال قوم هي خاصية
بدنية او نفسانية تسببها مع صدور الذنب عنه ورد ذلك بثلثة اوجه
الاول ان العصمة لو كانت كذلك لما استحق المعصوم بواسطة عدم صدور
الذنب عنه مدحا لامتناع المدح على الامور الاضطرارية الثاني للاجماع
منعقد على تكليف المعصوم بترك الذنب فلو كان ترك الذنب واجبا له
لما كان مكلفا به لا لامتناع التكليف الثالث ان قوله تعالى انما انا بشر مثلكم
يوحى الى يدل على مساواة المعصوم عيسى في غير الوحي وبعد ذلك يدل على
خلاف ذلك فيتبع في مقابلة النص فلا يكون مستقيما قال وعصمة
الملائكة الى آخره اقول يريد بيان عصمة الملائكة وفيها اختلاف فذهبت
اشاعرة لعصمتهم وجهان الاول قوله تعالى انما يخشى الله من عباده العلماء
وهو من ليتعظم الذنوب وعبثه لبني آدم وحكما عليهم بالفساد
وسفك الدماء بمجرد الظن والحسبان وكل منهما ذنب واما الاول فظاهر
واما الثاني فلقوله تعالى ان الظن لا يغني من الحق شيئا مدحوا انفسهم

بعدم تلبسهم بالمعاصي وتقدس لك من غير ان يذكروا ان ذلك بتوفيق
الله وهدايته وهو عجب وغرور الجواب لانا نمنع كون هذا مدحا لانه اعراض عما لا يجدي نفعا
يكون سؤالا واستفسارا عن الحكمة في خلق بني آدم وانه غير لائق
اظهار مثالب المغتاب والمدح عام بالكل لامكان الاطلاع بالنسبة
اليه وانه حكم بمجرد الظن لجواز علمهم بتعليم الله او غير ذلك ان ابليس
كان من الملائكة لاستثناء الله اياه منهم بقوله تعالى الا ابليس والمستثنى
من جنس المستثنى منه ولانه لو لم يكن منهم لما كان للامر بالسجود متناول
لانه لم يسجد الا الملائكة فضلا عن الكفر وقد صدر عنه التمرد والكفر فثبت
عدم عصمتهم وهو المطلوب الجواب لانا ان ابليس منهم بل
هو من الجن لقوله تعالى وكان من الجن والاستثناء منقطع و
تناول الامر للتغليب ولو ثبت لعصمتهم تمسك بآيات دالة على
وهو قوله تعالى لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون وقوله
تعالى يخافون ربهم من فوقهم ويفعلون ما يؤمرون فان كلا منهما يدل على
اتيانهم بجميع المامورات وفعل المامورات كلها مستلزم لترك المنهيات
كلها ملا نعيد وعنهم ذنب يثبت العصمة وقوله تعالى يسبحون الليل والنهار
لا يفترون فانه دال على اشتغالهم بالتسبيح ليلا ونهارا من غير فتور
وضعف وذلك دليل عدم صدور الذنب عنهم وهو المطلوب
الجواب ان الآيات غير دالة على عدم صدور الذنب عنهم في جميع
الازمان والاوقات وهو ظاهر فلا تنافي العصمة لانها عدم صدور
الذنب في جميع الازمان والاوقات قال وفضلهم على اصل الخلاف
اختلف هل ان الانبياء افضل من الملائكة او الملائكة منهم فقال اصحابنا

والتسبيح بالاول واستدلوا باربعة اوجه الاول مو [illegible] بالملايكة لنسجدوا
لآدم والمسجود له افضل من الساجد لما ثبت لا يجوز ان لا يكون هذا
سجود تعظيم بل سجود تواضع وح لا يلزم الافضلية لانا نقول قوله ح حكاية
عن ابليس ارايتك الذي كرمت علي انا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين
ظاهره الافضلية فانه تعليل الاخبار الاني مو ح وعلم ادم الاسماء
كلها يدل على ان آدم كان عالما بالاسماء دونهم والعالم افضل من غير العالم
ح قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون الجواب ان عباد
الانبياء افضل من عباداتهم لانتفاعهم بالشهوات والامور الطبيعية الخ
من العبادات دونهم ولا يشكل ان العبادة مع المانع اشق منها مع غيره والعبادة
الشاقة افضل من غير الشاقة لقوله ح افضل العبادات احمزها
اي اشقها ومن كان عبادته افضل من غيره يكون افضل منه لان فضل
العباد بفضل العبادة الرابع ان تركيب الانسان من عقل بهيمي وملكي
وطبع بهيمي وكان غلب طبيعتهم على العقل الملكي فهم انقص من
البهائم التي هي محض الطبيعة البهيمية لقوله ح اولئك كالانعام
بل هم اضل ويدل على ذلك ان عقلهم الملكي اذا غلب على الطبيعة
البهيمية كانوا افضل من الملايكة التي هي محض العقل الملكي والانبياء
كذلك فيكونون افضل منهم وهو المطلوب ويقال الحكماء والمعتزلة
وعبد الله الحليمي من الاشاعرة بالثاني واستدلوا اولا بان الملايكة ارواح
مبراة عن الكدورات الطبيعية والعوارض الحسية فيه بخلاف الانسان
فانه مقيد بالمادي وعوارضها انظلمانية فيكون الملايكة افضل منهم الجواب
ان الارواح النورانية ليست المراد بها الا العقول والنفوس ونحن لا نقول

ان العقول في صدر الكتاب وثانيا بان من الملايكة من هو على الافعال الشاقة
من غير فتور كالزلازل والسحاب والامطار والبحار بخلاف الانسان
فيلزم افضليتهم الجواب ان ذلك يدل على كونهم اكثر قوة فلا يلزم الافضلية
لان المراد بالافضلية هنا كثرة الثواب وكثرة القوة لا توجب كثرة الثواب
وثالثا بقوله ح لا اقول لكم اني ملك فان النبي عالم في معرض التواضع فيدل على
افضلية الملايكة يشهد به العرف الجواب لانا نمنع انه عالم في معرض التواضع
بل مراده منه لا اقول لكم اني ملك في انزال العذاب عليكم كما حكي عن جبريل انه
قلب بامر ربه مدائن لوط فالمعلوم من الآية كثرة قوة الملايكة وقد
سمعت ان كثرة القوة لا توجب كثرة الثواب ورابعا بقوله ح وما نهيكما
عن هذه الشجرة الا ان تكونا ملكين فانه يدل على ان صنفا من الشجر ليس
الا لان يحصل لهما مرتبة الملايكة فيعلم منه افضلية الملايكة ضرورة وخامسا
بقوله ح لن يستنكف المسيح ان يكون عبدا لله ولا الملايكة المقربون
فانه يصح ان يقال لن يستنكف الوزير ان يزور فلانا ولا السلطان ان
فانه يصح ان يقال لن يستنكف الوزير ان يزور فلانا ولا السلطان ان
غير عكس الجواب ان المعلوم منه انهم افضل من المسيح ولا يلزم من كونهم
افضل من المفضول ان يكونوا افضل من الفاضل ملايم دعوى العامة
وسادسا بان الملك معلم الانبياء لقوله ح علمه شديد القوى والمراد
شديد القوى جبريل معنا علم جبريل محمدا علمه الله ولا شك ان المعلم افضل
من المتعلم الجواب ان معلم الانبياء هو الله ح وجبريل مبلغ لا معلم
وسعى الآية اخبر شديد القوى وسابعا بان الملايكة رسل الله الى الانبياء
والرسول افضل من المرسل اليه كالرسول من الله الجواب لانا ان الرسول افضل

واتباس على الرسول والامة غير مستقيم لان الرسول الى جمع عظيم
حاكما عليهم افضل منهم بخلاف المرسل الى واحد للاعلام فانه لا يجب ان يكون
افضل منه كغلام الوزير المرسل من عند الملك اليه وتاسعا بان تقدم اسماء
الملايكة في القران على اسماء الانبياء مطرد ولا عدم المفضول على الفاضل
الافضل على سبيل الطرد الجواب ان ذلك بحسب ترتيب الوجود فان وجود
الملايكة اقدم من وجود الانبياء وهو لا يلزم الافضلية قال الكرامات
الى آخره اقول لما فرغ من اثبات النبوات شرع في الكرامات وقد اختلف فيها
فذهب اصحابنا غير الاستاذ ابي اسحق الاسفرايني وعبد الله الحليمي الى انها جايزة
وواقعة وذهبت المعتزلة غير ابي الحسين البصري الى انها ممتنعة لنا عقلا
الاول الجواز وهو ظاهر على اصولنا والثاني الوقوع والدال عليه اولا قصة
مريم فان خلقها بلا ذكر ووجود الرزق بلا سبب عندها من الخوارق
وليستا معجزتين لعدم شرطها وهو المعارضة بالدعوى والتحدي فلا تكون
الا كرامة لها وثانيا قصة آصف فان احضار عرش بلقيس من محل بعيد
مسيرة شهر في لحظة من مستقر بلا آفة من الخوارق والصوب فيها كما في قصة مريم منسوب الكرامة لاولياء
الله وهو المطلوب والمخالف قال بانها من الخوارق فلو جوزناها لما لزم
التباس المعجزة بها فيبطل باب اثبات النبوة والجواب منع الالتباس
فان المعارضة بالتحدي وعدمها فارق قال الى آخره اقول
هذا هو الشروع في علم المعاد وفيها ثلاثة مباحث الاول في اعادة
المعدوم وهي جايزة عندنا خلافا للحكماء واصحاب الهياكل وابي
الحسين البصري لنا ان اعادة المعدوم وهو الموجود في الزمان الثاني

كانت ممتنعة فاما ان يكون للذات او للازم من لوازمه او لعارض فالقسمان
الاولان باطلان والا لم يوجد اولا وهو باطل والثالث مثبت للمطلوب
لان الامتناع اذا كان بسبب العارض فمع قطع النظر عنه يكون المعدوم
في حد ذاته ممكن الوجود ثانيا وهو المطلوب لا يقال لانا نمنع ان امتناع الوجود
ثانيا يوجب امتناعه مطلقا حتى يلزم ان لا يوجد اولا فان الوجود في الزمان الثاني
اخص من مطلق الوجود وامتناع الخاص لا يستلزم امتناع العام
لانا نقول الوجود ثانيا واولا مفهوم واحد لا تفاوت الا بحسب الاضافة
ولا دخل للاضافة في الامتناع الذاتي والامتناع بواسطة اللازم فان
منشأ الامتناع الذاتي الذات واللازمي ايضا لان اللازم يرجع الى الذات
وقايم بها والذات واحد اولا وثانيا يجب الملازمة بين الوجود الاول
والثاني امكانا ووجوبا وامتناعا والا يلزم امكان الانقلاب في الامتناع
الى الوجوب وهو باطل ببديهة العقل وايضا العود عند من لم ينصف
وتامل يكون اهون من الابتداء لان المعاد استناد ملكا الوجود بالوجود
الاول مع ان المعيد انما دله المثل الاعلى وهو خلق السموات والارض
فانقول بامتناع الاعادة بالنسبة اليه قول سخيف يعرفه كل عاقل متامل فيه
منصف عارف العظيم فتامل واستدل الحكماء والكرامية على امتناع اعادة
المعدوم بعينه تارة بالضرورة فقالوا لو كان الوجود الاول بعينه الثاني يلزم
تخلل العدم بين الشيء ونفسه وهو محال ضرورة ومحل المقابلة وجب
المعاد معادا بعينه وهو المطلوب واجزي بالاستدلال وهو وجهان
الاول ان المعاد لو كان معادا بعينه فالله قادر على ايجاد متباينين
فليفرض فليلزم ايجادهما وهما اثنان لكون احدهما متباينا والاخر معادا

فيلزم الاثنينيه مع عدم التمايز هذا خلف الجواب لانم عدم الامتياز
فان الامتياز منها يكون بالهويه للمغايرة من الشخص المنضم الى ماهيه المعاد
ومن المنضم الى ماهيه المكلف كما بين مبتدا، وخبر آخر مماثل له
وكل اثنين متماثلين متمايزان بالهويه سواء كانا مبتدائين او معادين
اول احدهما مبتدا، والآخر معادا فما وجه التخصيص بالمبتدا،
والمعاد الثاني ان المعاد انما يكون معادا بعينه اذا اعيد مع جميع العوارض
ومن جملتها الوقت فيلزم اعادته ايضا ح يلزم وجود المعاد في وقته الاول فلا يكون
المعاد معادا بل مبتدا وهو خلاف الفرض الجواب ف وجهين الاول ان اللازم
اعادة جميع العوارض المشخصة لان الاختلاف انما يكون بسببها والوقت ليس
منها ولا يلزم ان يكون الموجود في الوقت الثاني شخصا آخر مغايرا للاول وهو
ممكن كما حكي ان احدهم تلامذ الى علي كان مصرا على ان الوقت في جملة المشخصات
فقال ابو علي عند البحث معي ان الامر اذا كان كما تزعم فانا في هذا الزمان غير
الشخص الذي كان موجودا في الزمان الاول قابلا بخلاف زعمك فلا يلزمني جوابك
فبهت التلميذ ورجع الى الحق معترفا بان الوقت ليس من العوارض المشخصة والى
هذا اشار بقوله وان اتحدت لم يلزمني جوابك اني غير العالم وليس مسلما ان الوقت
منها فلا نسلم ان لا يكون المعاد بل مبتدا، واما يلزم هذا لو لم يكن الوقت معادا الان
المبتدا، اما لم يعد وقته وهو ظاهر الثاني سيحشر الاجساد اجماع اهل الملل
عا جواز ووقوعه اما الجواز فلجواز اعادة اجزائها وتاليفاتها المخصوصة
لما سبق من امكان اعادة المعدوم والله مع عالم تلك الاجزاء والتاليفات
المخصوصة بها وقادر على جمع تلك الاجزاء واحداث تلك التاليفات المخصوصة
فيها لما علمت من شمول علمه وقدرته الممكنات كلها فيكون الاجساد ممكنة الاعادة

والله مع قادرا على اعادتها وعند صحة القبول والفعل يلزم صحة المقبول والمفعول
ضرورة وهو المقصود واما الوقوع فلان الصادق اخبر عنه في مواضع كثيرة الى
ان صار من ضروريات الدينية معرفة المعتدين وما اخبر عنه الصادق فهو صادق
والا لم يكن الصادق صادقا فاثبت الوقوع وهو المطلوب خلافا للحكماء فانهم
قالوا بامتناعه مستدلين بوجهين الاول ان انسانا لو اكل آخر فعند حشر الاجساد
واعادتها اما ان يعاد الاخر، الماكول او الماكول لاسبيل الى اعادتها بعينها
منها وح يلزم ان يكون احدهما غير ما هذا خلف الجواب ان هذا انما يصح لو كان
المعاد الاجزاء الغذائية التي تتوارد على البدن وتصير جزءا لها وليس كذلك
بل المعاد الاجزاء الاصلية التي لا تبدل من اول العمر الى آخره فانا نعلم بالضرورة
كون الانسان انسانا جميع عمره لو كان في الاجزاء الاصلية تبدل لما كان البديهة
حاكمة بهذا وح لا اشكال والى السؤال والجواب اشار بقوله والمعاد الاجزاء
الاصلية التي لا تبدل فلا يرد اكل انسان انسانا الثاني ان الحشر لا بد ان لا يكون
لغرض للزوم العبث فيكون لغرض وهو اما عايد الى الله وهو منزه عن جلب
الاغراض فالى العبد وليس الالام بالاجماع فيكون للانذار والله دفع الالام
بالاستقراء ولان العاقل يرجح من غير اعواض لا يكون الم وايلاما ليدفع
عنه فيلتذ مع امكان الانذار ابتداء قبيح ومخالف للحكمة والغاية للالهية فالحكمة
مقتضية لعدم الحشر لحصول الانذار المقصود من الحشر بدونه وهو المطلوب
الجواب اولا بما علمت سابقا واليه اشار بقوله ولا بحسب العرض وثانيا
بمنع حصر العرض في الانذار فلم لا يجوز ان يكون المقصود غرضا آخر لا نعلمه وثالثا
بمنع ان للانذار دفع الالام وقد مر سابقا وعلى تقدير التسليم نقول اللذات الدنيوية
مع اللذات الاخروية لم لا يجوز ان يكون اللذات الاخروية متشابهة للدنيوية صح مخالفة

لها حقيقة ولا دخل للاستقراء فيها ورابعا بمنع لزوم القبح ومحالية الحكمة والغاية
لما عرفت غير مرة من بطلان حكم العقل قوله ولم يثبت تنبيه على ان الجزم لم يحصل
بان الله يعدم الاجزاء ثم يعيدها عند الحشر او يفرقها ثم يجمعها عند العدم اقام
الدليل على ذلك وقيل ان كل شئ هالك الا وجهه يدل على ان الله يعدم الاجزاء
ثم يعيدها لان الهلاك هو العدم ضعيف لان الهلاك خروج الشئ عن اتصاف المطلوبة
منه وبطلان الشئ الحاصل الذى به يصلح الاجزاء لافعالها ولاشكل الشرع التفريق
كذلك قوله وقال الحكماء اشار الى تحرير محل الحكم المنكرين لحشر الاجساد كما تقدم
بيانه النفس بعد المفارقة وجود النفس بسيطة لما عرفت سابقا وهى موجودة
بعد الابدان فلها جهة الفعل فان كانت قابلة للعدم فلكون فيها قوة العدم اى امكان
ان ينعدم والفعل والقوة متنافيان يمتنع اجتماعهما في المحل الواحد البسيط
الذى هو النفس فيمتنع ان لا يكون لها قوة العدم وهو المطلوب ثم قالوا بعد ذلك
فعند مفارقتها عن البدن لابد من ان يكون جاهلا او عالما فان كانت جاهلا فيتألم
تألما لابد بالمشاهدة الوذائل مرتسمة فيها غير قابلة للزوال وان كانت عالمة فاما
ان يكون مكتفية بالعوارض البدنية والوجدانية الكاملة الى اكتسبتها حال التعلق
اولا فان كانت تتألم بسببها لكن لا يكون الالم حاليا بل يزول عند زوال تلك
الهيات الوجدانية المكتسبة من مجاورة البدن بواسطة طول زمان المفارقة
والبعد عن عهد التعلق وان لم يكن سقى ملتذة ابدا بتلك النفوس العلمية مشتهية
بادراكها لانها وفضائلها هذا حاصل كلام المحققين منهم اما اهل الزيغ منهم
فقالوا بان النفوس اما تكون للنفوس الكاملة التى لم تكن منغمسة بالعلائق مغمورة
فيها واما النفوس الناقصة التى تكون كذلك فتصير مترددة في الابدان الانسانية
وسمى ذلك نسخا وقيل قد تحاول الى الحيوانية وسمى مسخا والى النباتية وسمى

وسخا والى الجمادية وسمى فسخا هذا في النفوس المتنازلة اما المتصاعدة
فقالوا قد تسمى مجردة عن الخلاص عن ضيق البدن من غير التعلق
بجسم من الاجسام وقد تصير معلقة بالاجسام الفلكية وسمى ذلك التعلق
ابدا ولا يخفى عليك انتفاء كل ذلك على قدم النفس وتجردها وقد عرفت الكلام
فيها اثبات في ان الجنة والنار مخلوقتان الاستدلال لم لا اعلم ان اصحابنا
وابا علي الجبائي وابا الحسين البصري قالوا بانهما الآن مخلوقتان والاستدلال
وجهان الاول قصة ادم وحواء فان اسكانهما فيها واخراجهما عنها بانزلا كما نطق
به الكتاب دليلان على ان الجنة الآن مخلوقة فكذا النار لعدم القائل بالفصل
الثاني قوله تعالى اعدت للمتقين وقوله تعالى اعدت للكافرين بلفظ الماضي والآن
على خلقها الآن وهو المطلوب خلافا لاكثر المعتزلة فانهم قالوا بانهما ليستا
مخلوقتين الآن بل تخلقان يوم الحشر والجزاء واستدل عبادهم بالعقل
فقال لو كانت مخلوقتين الآن فاما ان تكونا في هذا العالم او في عالم آخر وعلى
التقديرين فاما ان تكونا في الافلاك او في عالم العناصر وهو ما تحت
فلك القمر والاقسام باسرها باطلة فكذا خلق الجنة والنار الآن اما الاول فلاجتماع
وجود عالم آخر غير هذا العالم كما سمعت من مذهب الحكماء واما الثاني فلان
وجود الحدائق والانهار الجارية وبواديها البتة ان في الافلاك توجب خرقها وخرقها
ممتنع كما مر واما الثالث فلان الجنة والنار لو كانتا في هذا العالم لكان الحشر
اتيانا في هذا العالم ضرورة واذا كان كذلك فيلزم تعلق النفوس التى كانت متعلقة
بالابدان في هذا العالم بابدان اخر من هذا العالم وهو عين التناسخ وقد حكم
الدليل على بطلانه والجواب اولا بمنع امتناع عالم آخر وقد ابطلنا دليل
امتناعه وثانيا بمنع امتناع الخرق على الافلاك كما مر سابقا وثالثا بمنع

لزوم التناسخ لان التناسخ تعلق النفس بدن بعد التعلق ببدن آخر وهذا غير
لازم على التقدير المذكور لان الله يقدر ان يعدم اجزاء البدن الاول ويخلق لنفس
فيها ويتعلق النفس به فلا يكون اعادة النفس في بدن آخر فلا يلزم التناسخ
واجيب عنه ايضا بالنقض والحل اما الاول فلانه لو تم لكان دليلا على
ان الجنة لو كانت الآن مخلوقة لما هلكت اصلا لان دوام كل ما ليس
هالكا لكن التالي باطل لقوله تع كل شئ هالك الا وجهه فالمقدم وهو كون
الجنة مخلوقة الآن يكون باطلا ويلزم منه عدم كون النار مخلوقة الآن لعدم
القائل بالفصل وهو المطلوب واما الجواب ان معنى دوام اكل البدل
البدل اي كلما يفنى منها شئ يخلق الله تع عوضه فيها وذلك لا ينافي هلاكها
وانما ينافي عدم فناء شئ هالك الا وجهه ان العدم يجب ان يطرأ
على جميع الاشياء بالفعل بل معناه ان كل شئ شاهد ذاته ممكن العدم للامكان
بخلاف الذات الواجبة فانها غير قابلة للعدم اصلا لوجوبها فلا منافاة بين
دوام اكلها وهلاكها بالمعنى المذكور لجواز ان يكون على الامكان من غير الخروج
من القوة الى الفعل الذي قوله تع وجنة عرضها السموات والارض فانه يدل
على ان عرضها عرض السموات والارض فلا تكون الآن مخلوقة لان حلها على
ذلك التقدير انما يكون بعد فناء السموات والارض والا يلزم التداخل وهما
محال فلا تكون النار ايضا مخلوقة الآن لعدم القائل بالفصل الجواب ان المراد
بالآية عرضها كعرض السموات والارض لا مساواة ان يكون عرضها عين عرض
السموات والارض والا يلزم قيام العرض الواحد وهو العرض بمحلين مختلفين
ويؤيد ذلك التصريح في آية اخرى بان عرضها كعرض السموات والارض وح
يلزم تشبيه عرضها بعرضها لا المساواة من عرضها وعرضها كقولنا زيد

كعمرو

كعمرو مع ان يكون عمرو قصيرا او اعمى وطويلا صالحا فالمراد ما ذكرنا
اقول يرد عليه ان فروع المعتزلة المبنية على اصلهم من الايجاب على الله
تع وحكم العقل والنظر هنا منع الثواب والعقاب اما الثواب فعند المعتزلة
البصرة فانه واجب على الله تع لان العبد مكلف بالمكلف به الشاق فالتكليف
به لا يجوز ان لا يكون لغرض للزوم العبث فيكون لغرض وهو لا يجوز ان يكون
عائدا الى الله تع لانه منزه عن جلب المنافع والاغراض فيكون عائدا الى العبد
وعود الله تع الى العبد في الدنيا لان يكلفه في الدنيا مشاق التكاليف مشتملة بالحظ
فيكون في الآخرة ولا يجوز ان يكون التعذيب للزوم القبح فان العقل حاكم
بقبح ان يكلف سيد عبده بالمكاليف الشاقة ويعذبه بعد الامتثال بها
نعم ان يكون الثواب متفضلا والحال ان عرض الله تع يجب حصول الثواب
منع لزوم العبث والقبح والسند قد تسمعت غير مرة واما العقاب فقالت
المعتزلة والخوارج بان تعذيب صاحب الكبيرة واجب وهو عندهم مخرج
دائما خالدا عن الثواب وحجتهم الاولى ان الله تع اخبر بعقابه بقوله
تع وسوف نصليه جهنم وردا ولا شك ان صاحب الكبيرة مجرم فيجب
عقابه والا يلزم الخلف في خبر الله تع وهو محال الجواب ان هذا لا يقتضي
وجوب العقاب بل وجوب وقوعه وانى لنا بان احدهما من الآخر الرابع ان
عدم عقاب صاحب الكبيرة يوجب بعدم على الذنب واغراء عنه وكل منهما
ينافي المقصود من الدعوة ان النظر بالعقاب بالآيات الواردة في عقاب
صاحب الكبيرة سد للزجر والردع عن الاقدام على الذنب فلا يلزم المحذور
والاغراء وقالوا ايضا بان صاحب الكبيرة مخلد في النار لقوله تع ومن يعص
الله ورسوله فان له نار جهنم خالدين فيها ابدا الجواب ان المراد بالخلود

المكث الطويل كما يقال لمحبوس مخلد وقد يخلد وخلد الله ملكه فان
المراد بالخلود في الكل المكث الطويل وقوله وان الفجار لفي جحيم يصلونها
يوم الدين وما هم عنها بغائبين فلو خرجوا عنها كانوا غائبين عنها فالجواب
ان المراد بالفجار الكافرون في قوله والكافرون فيه الكفار لقوله اولئك
هم الكفرة الفجرة وانما قلنا ان تعول الاتيان الدالتان على خلود صاحب
الكبيرة معارضتان بالايات الدالة على ان الخلود مختص بالكفار كقوله تعالى
ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين فان ذلك يدل على اختصاص
الخزي بالكفار وكذلك دخل النار فقد حصل له الخزي لقوله تعالى انك من تدخل
النار فقد اخزيته فلما لم يحصل الخزي للا للكفار وجب ان لا يحصل دخول
النار الا لهم وقوله تعالى لا يصلاها الا الاشقى الذي كذب وتولى وقوله تعالى كلما
القي فيها فوج سالهم خزنتها الم ياتكم نذير قالوا بلى وقد جاءنا نذير فكذبنا فان
كلا من الآيتين دالة على اختصاص الدخول في النار بالمكذبين وغير المكذب
لا يكون كذلك فلا يدخل النار وبخصص الايات بالدالة على دخول النار مطلقا
مذهب مقاتل بن سليمان والمرجئة لكنا نخصصها بالخلود جمعا بينها وبين
الايات الدالة على وعيد الفساق عملا بالدليلين قال وقال الكعبي
اقول هذا هو الذي وقع في نظر مذهب اصحابنا في الوعد والوعيد
فاعلم انهم قالوا الثواب تفضل وعد الله به فينفي به والا يلزم الخلف وتصدق
نقص يجب تنزيهه عنه لكن لا يجب انوعا ما بنا على اصلنا والعقاب عدل
او عد الله به والعفو فضل فيه فيجوز ان يعفو لان الخلف في الوعيد
ليس بنقص فيمكن صدوره عنه اذا عرفت هذا فنقول الكافر مخلد في النار
باجماع المسلمين ولكن طائفة بنا على القول بتناهي المقدورات كما

سمعت سابقا من كلام الحكماء يجب فناؤها فلا يتصور الخلود الجواب لانسلم ما هيتها
وقد سمعت سابقا ما يدل على انها ما هيتها وقالوا انها الاجرام
مع بقاء الحيوة دائما لا يقبل الخراب ان ذلك مبني على اشتراط البنية في عروض
الحيوة والاعتدال فيها وهو ممنوع فانها تخلق اتفاقا في المحاريب من غير شرط
بنية واعتدال مزاج كما علمت سابقا فلم لا يجوز ان يخلق في الحي بنية لا تخربها النار ولا
تفنيها كما في السمندر وهو الحيوان الذي ماواه النار وقالوا انها النار
مفنية للرطوبات فتفنيها شيئا بعد شيء الى ان تنتهي بالآخرة الى الفناء فلا
يتحقق الخلود الجواب لانا نوجب فناء الرطوبة بالنار بل فناؤها بجريان
العادة كما علمت سابقا فيجوز عدم جريان العادة في الكافر المخلد وان سلمنا
ذلك لكن لم لا يجوز ان يخلق الله تعالى في المحاريب بدل الرطوبة التي تفنى
الفناء المانع من الخلود وكذا المبالغة انسان الى ان الكافر مخلد في النار
مطلقا اعم من ان يكون معاندا او مبالغا في الاجتهاد ولا يوجب له ذلك
اسلامه لان القرآن ناطق بخلودهم من غير تفصيل ونعلم ايضا ان الكفار
الذين اسلموا في عهد الرسول عليه السلام حكم بخلودهم لما كان الكل معاندين
بل كان بعضهم معاندا وبعضهم شاكا مبالغا في الاجتهاد في ان يظهر لهم الحق
لكن الله ختم على قلوبهم ولم يشرح صدورهم للاسلام فثبت خلود الكافر
مطلقا وهو المطلوب خلافا للجاحظ والعنبري فانهما قالا بانقطاع
الخلود في المبالغ المجتهد لعدم التكليف ما لم يكن له الوسع لقوله تعالى لا يكلف
الله نفسا الا وسعها انها والا لما دعا ما قلنا وعذر الكافر من حيث الكثرة
والفساق لا يخلد في النار لقوله تعالى من يعمل مثقال ذرة خيرا يرها
خير ضرورة وقوله عليه السلام من قال لا اله الا الله صدقا من قلبه دخل الجنة ولا شك

ان صاحب الكبير والفساق مايلون بذلك فدخلوا الجنة فلم يكن
المحمود بالنسبة اليهم وهو المطلوب قال واستدل الخصم اولا
بما قالت المعتزلة بان العبد بالذنب مستحق للعقاب وبالطاعة للثواب
والعقاب عندهم مضر دائمة طالبة عن الثواب والثواب منفع دائمة خالية
عن العقاب محالوا الجمع بينهما محال فكذا الجمع بين اسبابهما فنحن ان نحبط
اى نبطل احدهما بالآخر لاستلزام الجمع بين المتنافيين واحتجوا على الاحباط
بمحال جمهور المعتزلة بان المعصية الواحدة تحبط جميع الطاعات حتى
ان من عبد الله مائة سنة ثم شرب جرعة خمر تحبط جميع عباداته شرب
تلك الجرعة وقال ابو علي يبقدر الذنب تحبط الطاعات فلو كان مائة طاعة
وعشرة اجزاء مثلا والذنب عشرة تحبط بذلك الذنب عشرة من اجزاء الطاعة
وبقي الخمسة الاخرى بحالها وقال ابو هاشم يوازن بين الذنب والطاعة
فما يكون راجحا منهما يحبط الآخر ولا يخفى عليك ان الاحباط مبني على ان يستحق
العبد بالطاعة الثواب وبالذنب العقاب وقد بينا في النسخ عن الثواب و
عدم الاستحقاق بالطاعة والذنب فيبطل الاحباط لاستلزام بطلان الاصل
بطلان الفرع ولان سلمنا الاستحقاق فلا نسلم المنافاة بين العقاب والثواب
فانها انما تلزم لو كان الدوام ماخوذا في تعريفها وليس كذلك فان الثواب النفع
الخالي والعقاب المضر الخالي عن الدوام فان الدوام اعتبر المعتزلة
لتمهيد قاعدة الاحباط والى كل من الجوابين اشار بقوله واستحقاقه اى
استحقاق العبد العقاب ومنافاته اى منافاة الثواب العقاب ممنوعان
وانما قول جمهور المعتزلة باطل بالسمع لقوله تع فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره فان
المنافاة من معلول هذا النص ومقالتهم ظاهرة ولانه يلزم من قولهم ان يكون حال

من اتى باعظم الطاعات من اول عمره الى آخره ثم شرب جرعة خمر كحال من لم
يعبد الله اصلا وذلك ضروري البطلان وانما تاثير كل من الثواب والعقاب
عند عدم الآخر اما ان يكون معا او بالترتب بان يبطل احدهما الآخر لزم الآخر فيلزم
ويبطل وكل من التقديرين باطل اما الاول فللزوم وجودهما حال عدمهما
وذلك ظاهر لان المؤثر عند عدم كل واحد منهما وجود الآخر فعند عدمهما معا
يحصل وجودهما معا لوجوب وجود المعلول عند وجود العلة وهذا هو
اللازم المذكور واما الثاني فللزوم صيرورة المغلوب غالبا والغالب مغلوبا وهذا
خلف قولهم واتفقوا بتنبيه على اتفاق المعتزلة على ان الثواب والعقاب لا يجوز
ان يتساويا لانهم قائلون بالاحباط كما سمعت الآن فعلى تقدير التساوي يسقط
كل منهما بالآخر فلا يحصل شيء من الثواب والعقاب وهو محال عند العاقل
عقلا وعند ربه بانعقاد الاجماع على ان لا خروج عن الثواب والعقاب
الموجبين لانه سقوطهما عند التساوي لم لا يجوز تخصيص الثواب على تقدير المساواة
واسماء العقاب لان الثواب ارجح من العقاب ولذلك يجزى الحسنة بعشر امثالها
والسيئة بواحدة فالعشرة امثالها بازاء الواحدة من جانب الحسنة فلا عشرة امثالها بازاء العشرة
حتى يسقطا بسبع مائة مثل بازاء كل سيئة مائة حتى بل بالزائد على سبعمائة لقوله تع
والله يضاعف لمن يشاء والسيئة لا تجزى الا بمثلها لقوله تع ومن جاء بالسيئة
فلا يجزى الا مثلها ولان الرحمة عامة والغضب خاص لقوله تع ان الله يغفر
الذنوب جميعا انه هو الغفور الرحيم وقوله عليه السلام حكاية عن الله تع
سبقت رحمتي غضبي قال وهو عفو الى احد اولا نعقد
الاجماع على ان الله تع عفو فعارضه المعتزلة بانه عفو عن الصغائر قبل
التوبة وعن الكبائر بعدها وقال اصحابنا بانه عفو عن الكبائر قبل التوبة ايضا

لوجهين الاول ان العفو عدم تعذيب ما يستحق العقاب فان من لا يستحق
العقاب لا يكون عدم تعذيبه عفوا بالضرورة في اللغة وعند المعتزلة لم يسم تعذيب
صاحب الصغيرة قبل التوبة وصاحب الكبيرة بعدها ملخص بقول اسحاق
العذاب الآجل في الكبيرة قبل التوبة عاد عندهم فلا يصور العفو الا في الكبيرة
قبل التوبة فتخصص العفو فيها وهو المطلوب وهذا وجه الزامي الثاني
الآيات الدالة على العفو مطلقا كقوله ع ويعفو عما دون ذلك لمن يشاء
فانه يدل على العفو عما سوى الشرك صغيرة كانت او كبيرة قبل التوبة وبعدها
وقوله ع ان الله يغفر الذنوب جميعا فانه يدل على العفو مطلقا وهو ظاهر
وقوله ع ويعفو عن كثير فانه يدل على العفو عن كثير من الذنوب صغيرة و
كبيرة قبل التوبة وبعدها وقوله ع ان الله لذو مغفرة على الناس على ظلمهم
فانه يدل على غفران الناس والعفو عنهم جائزين للظلم كما عادت آيات
فلانا على الاكل فانه يدل على الوجه حال الاكل ولا شك ان المذنب حال المعاشرة
ليس بتائب فثبت العفو عن الذنوب قبل التوبة صغيرة وكبيرة قبل التوبة
وبعدها وهو المطلوب قال واسماعه الى ان اجمع
اجمع الامة على اثبات شفاعة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم في حق الفساق لكن المعتزلة
ذهبوا الى عدم تاثير شفاعته في اسقاط العقاب وقالوا انما يكون تاثيرها
في ايصال زيادة الثواب الى المطيع وقال اصحابنا بانها مؤثرة في اسقاط
العقاب مستدلين بقوله ع واستغفر لذنبك وللمؤمنين وبانه سئل موجب
بدليل قوله ع يا ايها الذين امنوا كتب عليكم القصاص في القتلى سماهم
مؤمنين مع انهم قتلوا النفس بغير حق وقتل النفس بغير الحق فسق فثبت
ان الله تع امر محمدا عليه السلام بالاستغفار للفساق وكل ما يطلبه محمد عليه السلام

من الله ع يجب ان يوجد فيقوله من الله ع وما هو مراد مقبول عند الله ع لقوله
ع ولسوف يعطيك ربك فترضى فيحصل بسبب استغفاره وشفاعته المغفرة
للفساق وهو المطلوب والمعتزلة تمسكوا بقوله ع يوم لا تجزي نفس عن
نفس شيئا وبانه لو اثر الشفاعة في اسقاط العقاب جزاء وبقوله ع فما تنفعهم
شفاعة الشافعين وبانه لو اثر الشفاعة في اسقاط العقاب نفع الكفار ان كان كافرا ما
وانا لانثبت الشفاعة لكل شخص من الاشخاص فيجب ان يكون دليلكم عاما
اخبارا او ازمانا والا لم يكن شاملا لمحل النزاع والعموم ممنوع ثم ان الآية
الثانية ظاهرة في عدم العموم لعود الضمير الى قوم معين فلا يعم كلا حكم قال
التوبة الى اصولها هذا هو الترجيح في البحث عن التوبة وفيها بحثان
الاول في حقيقتها وهي الندم على المعصية من حيث هي معصية مع العزم على
لا يعود اليه بقوله من حيث هي معصية مع العزم لان لا يعود اليه فقوله في
حيث هي معصية لان من ندم على شرب الخمر لا لانه معصية بل لانه مضر
ومزيل للعقل ومخل بالمال لا يكون تائبا وقوله مع عزم ان لا يعود اليه تاكيد
لان الندم عن الفعل لا يكون تاما ما لم اذا كان عازما على عدم العود اليه الثاني
في احكامها وهي خمسة الاول انهم اختلفوا في الزاني المحبوب الذي يكون تائبا
عن الزنا وعازما على عدم العود اليه على تقدير القدرة هل يكون تائبا
ذهب الجبائيان انهم لم يشترطوا القدرة في التائب بل اقتصروا على المجرد الندم فاجاز
في الحديث التوبة الندم ومنع ابو هاشم ونقض بالتوبة عن مرض مخيف قال
التوبة عنده لست بتوبة لعدم الاختيار وكذا هنا لتحقق عدم الاختيار هنا
ايضا الثاني مشروط اعتبرت المعتزلة في التوبة الاول رد المظالم والثاني عدم
العود الى الذنب والثالث ان يستديم التائب الندم وهذه الشروط غير معتبرة

عندنا فيها اما رد المظالم فلانه واجب آخر برأسه لا مدخل له في التوبة واما عدم العود فلان الشخص قد يندم على الذنب في وقت وقد يقبل في آخر فان الله مقلب القلوب فلو اشترطنا ذلك لزم الحرج المنفي في الدين واما استدامة الندم فلانها توجب الحرج ايضا الثالث الخلاف وهو ان المعتزلة قالوا قبول التوبة الموقتة مثل الندم عن شرب الخمر حقه سنة والمفصلة مثل الندم عن الزنا دون الندم عن السرقة فقال بعضهم منهم بانها مقبولة وقال بعضهم لا البواقي اجاب قبول التوبة فان المعتزلة ذهبوا الى ان قبول التوبة واجب على الله تعالى عما اصلهم الفاسد الخامس ان التوبة هل تتاب عليها ام لا الظاهر ان تتاب عليها لانها مامور بها بقوله تعالى توبوا الى الله جميعا ايها المؤمنون والامر ظاهر في الوجوب والاتيان بالواجب يوجب الثواب هذا هو الظاهر لجواز ان يكون مولى توبوا توبة نصوحا رخصة واذا ثاقبتها وهي لا يكون واجبا حتى يثاب على الاتيان بها قال وعذاب القبر لان اقول اجمع السلف في الامم والاكثرون بعدهم على ان عذاب المقبور الكافر والفاسق حق خلافا لضرار بن عمرو وبشر المريسي فانهما انكرا ذلك لنا عليه وجهان الاول قوله تعالى في آل فرعون النار يعرضون عليها غدوا وعشيا فانه تصريح في العذاب وهو عذاب القبر والا تكرر قوله تعالى بعد ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب الثاني قوله تعالى امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين وما هو الا الاماتة بعد الاماتة بعد الاحياء للاماتة بعد الاحياء للحشر ومن قال بالاحياء في القبر قال بالعذاب فثبت العذاب فيه وهو المطلوب واحتج المنكر بقوله تعالى لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى فلا يكون في القبر احياء وتعذيب والا لذاقوا الموت مرتين وهو نبأ في الآية الجواب ان هذا بالنسبة الى اهل الجنة والضمير في فيها راجع الى الجنة

معناه

معناه ان اهل الجنة لا يذوقون في الجنة الموت فلا ينقطع نعيمهم بها فلا يتم ما قلتم اذا عرفت هذا فنقول السموات الاخر من السراط وهو جسر ممدود على ظهر جهنم ادق من الشعر واحد من السيف يعبر عليه المؤمن وعنده والميزان والحساب وقراءة الكتب والحوض والشفاعة وشهادة الاعضاء حق والعلم بانها كائنة انها امور ممكنة في نفسها والصادق اخبر عنها واجمع عليها السلف قبل ظهور الخلاف فيكون حقا والا لم يكن الصادق صادقا وكان الاجماع خطأ قال والايمان في اصل اللغة التصديق قال الله تعالى حكاية عن اخوة يوسف وما انت بمؤمن لنا اي بمصدق وقال النبي عليه السلام الايمان ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله اي تصدق وفي الشرع عندنا وعند اكثر الائمة كالقاضي والاستاذ ابي اسحق الاسفرايني التصديق للرسول فيما علم مجيئه به ضرورة اي يكون من الدين مشهورا بحيث يعرفه المتدين وعند الصلوات الخمس وغيرها من ضروريات الدين فان ما لا يكون كذلك كالاجتهاديات لا يكون عدم التصديق به كفرا والدليل على انه في الشرع دائر التصديق الخاص لا عمل الجوارح كما قال به قوم اقترانه بالعمل الصالح تارة كما في قوله تعالى ان الذين امنوا وعملوا الصالحات كانت لهم جنات الفردوس ونفيه اخرى كما في قوله تعالى الذين امنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم اي لم يرتكبوا المحرمات فلو كان هو العمل بالجارحة لزم التكرار في كل من الآيتين وهو في قوله تعالى محال والآية الدالة على كون القلب محلا للايمان قوله تعالى وكتب في قلوبهم الايمان وعند الكرامية كلمة الشهادة واستدلوا عليه بانه تبت بالتواتر ان الرسول واصحابه حكموا بهاتين الكلمتين في ايمان الشخص من غير استفساد عن شيء آخر الجواب انه يلزم من ذلك ان الصدق بالقلب لما علم مجيئه بالنبي

ضروري اذا منع مانع من القول بالكلمتين كالخرس يكون كافرا وهو خلاف الاجماع
وما علم من الشاعة انما كانت لعلم الرسول واصحابه بالتصديق القلبي والذين
لم يحكموا بايمان المنافق مع القول بها وعند المعتزلة وبعض من الخوارج الاعمال
بالجوارح وقد عرفت بطلانه وعند السلف المجموع من التصديق القلبي والعمل
بالجوارح والقول بالكلمتين فعرفت بانه التصديق بالجنان والاقرار باللسان
والعمل بالاركان واستدلوا بقوله عليه السلام الايمان بضع وسبعون شعبة افضلها
قول لا اله الا الله وادناها اماطة الاذى عن الطريق فعلم ان القول بالكلمتين
والعمل بالجوارح داخلان في الايمان وكذا التصديق بالذكر لم يكون الايمان ذاك
المجموع الجواب ان المراد بضع الايمان بعض وسبعون شعبه لانفس الايمان لان
اماطة الاذى لو كانت داخلة في الايمان لكان فاقدها غير مومن ولا اجماع بخلافه
قوله وهل يزيد اشاره الى ما وقع من الخلاف في ان الايمان قابل للزيادة والنقصان
او لا فقال قوم بالاول واخرون بالثاني وحمل هذا النزاع لفظي مبني على تفسير الايمان
فان عرف بالعمل بالجوارح يكون قابلا لها وهو ظاهر وان عرف بالتصديق القلبي
لا يكون لان التصديق هو اليقين غير قابل لها وقال الاستاد المحقق كما الله
عز جلاله غفرانه الحق انه قابل لها ولو كان التصديق لوجهين الاول ان التصديق
قابل للقوة والضعف بدليل ان التصديق بحسبية النتيجة الذي نراه في البعيد
اضعف من التصديق بحسبية وهو ظاهر بين ايدينا وما قيل ان التصديق
اليقيني لا يكون قابلا لها مبني على ان قبولها لاحتمال الضعف وهو ممنوع
الثاني التصديق التفصيلي وهو التصديق بكل فرد من افراد ما علم مجيئه به النبي
عليه السلام قابل لها بدليل علم النصوص كما يشهد به كتب الحديث وهو داخل في
الايمان فيكون الايمان قابلا لها وهو المطلوب والكفر خلاف الايمان فيكون هو

عدم التصديق بما علم مجيئه به النبي وقال الجوارح كل معصية كفر ونسان ظاهر
بما علمت سابقا وقال المعتزلة المعاصي منها ما دل على الجهل بالله ورسوله كالقتل
المحرم بغير الثابت والسكر بكلمات دالة على ذلك وهي كفر ومنها ما يخرج
الى منزلة بين المنزلتين اي لا يحكم على صاحبها بالكفر كالكبائر من الزنا وغيره
منها ما لا يخرج كالصغائر من كشف العورة وغيره ولهذا المقام تفصيل في
المواقف فعليك بمطالعته قال الامام الاحق اولا هذا هو الشروع
في البحث عن الامامة وفيها اربعة مباحث الاول في وجوب نصب الامام ولابد
من تعريف الامامة اولا فعرفها بعضهم بانها رياسة عامة في الدين والدنيا ويدخل
فيه النبوة فلا يكون مانعا فالاولى تعريفها بانها خلافة الرسول في اقامة الدين
بحيث يجب اتباعه على كافة الامم والمقيد الاخير للاحتراز عن نصب الامام
في ناحية وعن المجتهد والآمر بالمعروف فانه لا يجب اتباعهم على كافة الامم
اذا عرفت هذا فمقول عندنا نصب الامام واجب علينا سمعا لان نصب
الامام دافع للضرر المظنون فان النفوس بحسب الفطرة حريصة على
التنازع والاختلاف الموجبين لظهور الفتنة والهرج وهو القتل والمرج
وهو الاضطراب والتشويش بين الناس ويدل ذلك ظهور الفتنة والتشاجر
بين الناس عند موت الولاة الى نصب الآخر والرئيس الظاهر الذي يكون الكل
منقادا له ومطيعا دافع لامثال ذلك ودفع الضرر المظنون واجب بالاجماع
فنصب الامام وهو المطلوب لان نصبه منير للفتنة موجب للتنازع
لاستكاف الانسان بالطبع عن ان يكون محكوما عليه لمثله من اقرانه نوعه
فعند نصبه يرتفع التعارض وتدعى كل من له ادنى سوكة الحكومة وذلك موجب
للفتنة لانا نقول الضرر اللازم من نصبه اقل بكثير من المنافع الحاصلة منه فلا يترك

بسبب الضرر القليل المنافع الكثيرة لان ترك الخير الكثير لاجل الشر اليسير شر
كثير وعند المعتزلة يجب نصبه عقلا واستدلوا بان دفع اصل الضرر
واجب قطعا فيكون دفعه عند الظن بوقوعه واجبا عقلا فان كل عاقل
حاكم قطعا بوجوب الاجتناب عن المسمومات فعند الظن بكون هذا الطعام
مسموما يجب اجتنابه عنه عقلا وكذا كل عاقل حاكم بوجوب الاجتناب عن
الوقوف تحت الحائط الساقط فعند الظن بان هذا الحائط ساقط يجب
اجتنابه عن الوقوف تحته مثلا فنركب قياسا هكذا اصل الضرر واجب دفعه
قطعا وكلما يجب دفعه قطعا يجب دفعه عند الظن به عقلا فيجب دفع
الضرر المظنون عقلا والامام دافع له بواسطة انقياد النفوس وتسكينها
للامام فيجب نصب الامام عقلا وهو المطلوب الجواب منع الكبرى وهو
حكم العقل بالوجوب لان العقل غير حاكم عندنا كما سمعت غير مرة وعند
الامامية والاسماعيلية يجب نصبه على الله تع لانه لطف فان العبد مع
تأمر بالمعروف ناه عن المنكرات اقرب الى الطاعات وابعد عن
المعاصي واللطف على الله تع واجب فيكون نصب الامام عليه واجبا
وهو المطلوب الجواب اولا بمنع وجوب اللطف كما مر مرارا بان اللطف
يحصل بامام ظاهر قاهر يطيعه النفوس وتنقاد له الهم وانتم لا توجبونه
لاعتباركم الشرائط من العصمة والعلم بجميع مسايل الدين الى غير ذلك
مع شخص او متعسرة فالذي يوجب اللطف قائم لا تثبتونه والذي لا يوجب ذلك
فانتم تثبتونه لجواز بعض الشرائط التي اعتبرتم على تقدير الامكان فليس لا يكون له
قدرة على تسخير النفوس وقهرها حتى يأمر العباد بالطاعات وينهاهم عن
المنكرات فكلامكم كلام مخبط لا طائل تحته وعند الجواز لا يجب نصب الامام

وانتم الجواب ان ما قلنا من كون السمع علام ودليلا دائما لذلك وهو ظاهر
وايضا النقض وارد عليكم بالشاهد والحاكم فان انشاهد لا تعرف الا في المحكوم
عليه مع ان الحاكم يصير متعرفا للكلام فيه الثالث ان منصب الامام اعظم مراتب
كثيرة من منصب القضاء ولا يتم القضاء بالبيعة فلا يتم الامام بها بالطريق
الاولى الجواب لانا عدم تيسر القضاء بالبيعة فان هذا مما لا يخالف فيها ولنا
سلمنا ذلك فعدم انعقاد القضاء بها لا يدل الا عند وجود الامام لوجوب الرجوع
اليه اما عند عدمه فيصح انعقاد القضاء بها تحصيلا للصالح المنوطة به
ورد الفاسد المتوقع من عدم الرابع ان القول بسقوط الامام بالبيعة
موجب لظهور الفتن واثارة الاضطراب والتشويش بين الناس لان كل
منصب عظيم فيدعي اهل كل بلد ان يكون الامام منهم ولا شك في ظهور
الفتن عند ذلك الجواب ان عند رعاية الشرائط سمعت سابقا لا ظهور لفتنة
وقالت الزيدية والامامية يخرج الامام كل فاطمي عالم شجاع خرج بالسيف
ولذلك قالوا بجواز التعدد في الامامة الجواب ان الاجماع منعقد على عدم جواز
التعدد في الامامة الرابع في الامام الحق بعد رسول الله وهو عندنا ابو بكر
وعند الشيعة علي لنا وجوه الاول ان الدال على الامام الحق بعد
رسول الله اما النص او الاجماع لكن النص منتف فتعين الاجماع والاجماع
لم ينعقد على غير ابي بكر اما ما يكون هو الامام الحق بعد النبي عليه السلام وهو
المطلوب ودعوى التشيع وجود النص الجلي على كون الامام الحق بعد رسول الله
على كذب لان النص لو كان لتواتر لتوفر الدواعي على نقل امثاله كما ذكرنا
متواترا الوصل الى جمهور الامة فلم يكن للمخالف اختلاف ضرورة ولانه لو كان
موجودا لمنع علي امامة غيره كما منع ابو بكر الانصار ويدل عليه الآية وقوله

مع انه خبر واحد انفرد به واشتهر من العلماء كما نقل الامام ان دعوى النص مما انفرد به ابن الراوندي وابو عيسى الوراق وغيرهما من المتهورين بالكذب فالشيعة لشعفهم باثبات مذهبهم قبلوه وقالوا به ويدل على كذبه ايضا انه لو كان موجودا لعرفناه والالجاز ان تكاثر عوارض القوان ونسخ صوم رمضان ولم نعرفه وهذا يوجب التشويش في الشرع معلم اسماء النص الجلي وهو المطلوب وما قاله الشيعة من ان اعراض الرسول قاضية بوجوب النص منه على الخلافة وان لم يسلم انبا بعينه لوجهين الاول انه استخلف عليا بالمدينة حين خروجه منها الى بعض من الغزوات فالاستخلاف عند غيبته الكبرى يكون بالطريق الاولى الثاني ان النبي عليه السلام كان مع غاية التشفق على الامة حتى علمهم آداب الاستنجاء مع دقايقها مع انه امر حساس حتى فعلم منه انه يجب ان يعين عنه نصا خليفة بعده يقوم بامر الدين منتظما لمعاش الامة بحسب لمعادهم ممنوع لان للخصم ان يقول لما علم النبي عليه السلام ان الصحابة يقومون بذلك البتة ولا يحتاجون به ضرورة لم يشرع النص لعدم الاحتياج اليه ج الثاني ان الاجماع انعقد على امامة ابي بكر دون علي والعباس وعلي والعباس لم ينازعا ابا بكر فيها فلو لم يكن هو على الحق لنازعا كما نازع علي معاوية ولان ترك المنازعة مع امكانها قادح في العصمة لانه سكوت عن الحق من غير سبب وهي ما سلمها الشيعة له والعلم العادي انها حاكم بالمنازعة في امثال ذلك لامكان المنازعة ممنوع لانا نقول علي كان في غاية الشجاعة وفاطمة مع علو منصبها ودجتها والحسن والحسين ولداه والعباس مع علو منصبه منع روي انه قال لعلي امدد يدك فانا بايعك فيقول الناس بايع عم

رسول

رسول الله عليه السلام ابن عم رسول الله فلا يحلف فيقال اثنان والزبير مع شجاعته كان معه قيل انه سل السيف وقال لا ارضى بكلامه اي بكر وقال ابو سفيان يا بني عبد مناف ارضيتم ان يكون والي امركم تيميا والله لاملان الوادي خيلا ورجلا ولو هممت للافساد لعاجلته اي بكر متاكوا منا امير ومنكم امير مع ان الشيعة لا يقولون بان ابا بكر كان شجيا ضعيفا جبانا لم يكن له مال ولا شوكة فمنع امكان المنازعة فاسقط بها لا يلتفت اليها واستدلت الشيعة بالسمع وهو قوله تعالى انما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون وجه الاستدلال ان الولي اما الناصر او المتصرف بقليلا للاشتراك والناصر ليس بمراد ههنا لعموم النصر وسمو الامة لقوله المؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض وللاية تدل على حصر الولي به الله ورسوله عليه السلام والذين آمنوا وتعين الصلوة الى آخره فيكون المراد بالولي ههنا المتصرف والمتصرف في الامة الامام لانه ليس معنى للامام الا ذلك واجمع اهل التفسير ان المراد بالذين آمنوا علي فانه قد سأل سائل وكان في الصلوة فاعطاه الخاتم فنزل هذه الاية فيكون للامام الحق بعد رسول الله عليه السلام عليا وهو المطلوب والثاني قوله في آية المباهلة ابنائنا وابناءكم ونساءنا ونساءكم وانفسنا وانفسكم ووقع اتفاق المفسرين ان المراد بابنائنا الحسن والحسين وبنسائنا فاطمة وبانفسنا عليا وليس هو نفس محمد عليه السلام بعينها فيكون معنى الاية ان منزلته كمنزلة محمد ولا شك ان من كان منزلته كمنزلة محمد عليه السلام اولى بالامامة واحق من غيره فيكون هو الامام الحق بعد الرسول عليه السلام وهو المطلوب وحديث الغدير وهو ان النبي عليه السلام لما نزل بغدير خم اخذ بيد علي وقال من كنت

قال السيد تعلمون اني اولى بكل مومن من نفسه قالوا بلى يا رسول الله قال
اللهم من كنت مولاه فعلي مولاه اللهم والِ من والاهُ وعادِ من عاداهُ والمراد
بالمولى اولى ليطابق اول الحديث فيكون على اولى بالامامة من غيره وهو المطلوب
وبحديث الطير فان النبي قال اللهم ائتِ باحب خلقك اليك ياكل معي هذا
الطير فطلع علي واكل معه الطير مدل ذلك على كون علي احب الى الله فيكون
احق بالامامة وهو المطلوب الجواب ان النصوص معارضة بقوله ع وعد الله
الذين امنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الارض فانه يدل على ان
الله ع وعد جماعة من الصحابة بان يستخلفهم ووعد الله حق فيصح خلافة الخلفاء
الاربعة وهو المطلوب وبقوله عليه السلام الخلافة بعدي ثلثون سنة وتصير بعدي
ملكا عضوضا وكان خلافة الشيخين تلث عشر سنة وخلافة عثمان اثنتي عشر
سنة وخلافة علي ستة فعلم من هذا حقية خلافة الكل من الخلفاء الاربعة
وهو المطلوب وبقوله عليه السلام اقتدوا بالذين من بعدي ابي بكر وعمر فامر
الاقتداء بابي بكر وعمر واقل الامر الجواز فيجوز خلافتهما وهو المطلوب قال الشيعة
بان ذلك خبر واحد لا نعمل به قلنا لا انا لا نعمل بكل ما تقوى مذهبكم بكونه متواترا
وكل ما يقوى مذهبنا يحكمون بانه من الاحاد وذلك تحكم محض قوله وبه ستبين
على ان امامة ابي بكر ثبت بالقطع من الوجوه وبالاجماع انيا كما علمت في اول المسالة
واعلم ان طريق اثبات الامامة في حق عمر نص ابي بكر وفي حق عثمان وعلي البيعة
قال والافضل الى احق اولى والافضل عطف على قوله والامام معناه
الافضل اي اكثر ثوابا عند الله ابو بكر عندنا وعند الاكثرين من قدماء المعتزلة ثم
عمر ثم عثمان ثم علي وعند الشيعة والاكثرين من متاخري المعتزلة علي وحكوا
بان محاربيه كفرة واختلفوا في مخالفيه فقال بعضهم بتكفيرهم وقال بعضهم بتفسيقهم

لا بتكفيرهم تمسكا على افضليته اي بكر الاستدلال بقوله ع وسيجنبها الاتقى الذي يوتي ماله يتزكى
فان اكثر المفسرين اتفقوا على انه نزل في حق ابي بكر فيكون اكرم عند الله وافضل
لقوله ع ان اكرمكم عند الله اتقيكم وما يصرفه عن ان يكون نازلا في حق علي قوله ع بعد
ذلك في صفح الاتقى وما لاحد عندي من نعمة تجزى وه علي كان مزى للنبي عليه السلام
ونعمة التربية مما تجزى وبقوله عليه السلام ما طلعت شمس ولا غربت بعد النبيين
والمرسلين على رجل افضل من ابي بكر وبقوله عليه السلام خيرامتي ابو بكر ثم عمر وغيرها
من النصوص التي نطقت بها المطولات واستدلت الشيعة على افضليته علي بآية
المباهلة ثم سمعت وبقوله ع لا اسالكم عليه اجرا الا المودة في القربى وعلي هو ذوي
القربى دون ابي بكر وبما روى ابن مسعود عن النبي عليه السلام على خير البشر من ابى
فقد كفر وغيرها من النصوص المذكورة في المبسوطات هذا ما قالوه من الطرفين
وه مسلك الافضلية والحق فيها الطريق المستقيم الذي سلكها الاساد المحقق
في الكتاب وهي انها مما ظنية لا سبيل فيها الى اليقين وفي المواقف انها قال
فيه بهت العيان واعلم ان مسلك الافضلية لا مطمع فيها في الجزم واليقين وليست
مسلك يعتني بها عالم فيكفي فيها بالظن والنصوص المذكورة من الطرفين بعد تعارضها
لا تفيد القطع على ما لا يخفى على المنصف كذا وجدنا السلف قالوا بان الافضل
ابو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي وحسن ظنهم بانهم لو لم يعرفوا ذلك لما اطبقوا
عليه فوجب علينا اتباعهم في ذلك ونفوض ما هو الحق الى الله ع معتذرين بالاقتداء
به كساه الله ع حلل غفرانه فان طريق السلامة احق الطرق واقرب الى الصواب
والشيعة في سوق الامامة في اولاد علي شعف فاحتار كل شيعي منهم امامة ولد
من اولاده كما هو المشهور قال وقيل الى احق اولى احتجوا بان امامة المفضول
مع وجود الفاضل ممنوعة قوم لقبحها عقلا فان الامام الشافعي رضي الله عنه بان يحضر

درس مدرس من فقهاء مذهبه قبيح عقلا وقال آخر بالجواز متمسكا بان المفسدة
قد تكون اليق بالامور الملكيه وازيد استعدادا بالامامة ما يتعلق بالامامة من
تكون تفويض الامامة اليه اقل افضاء الى التشويش واكثر افضاء الى المصالح فيكون
العقل قاضيا بوجوب التفويض اليه وفصل بعضهم بان امام المفضول مع
وجود الفاضل امامان لا يكون متبعا للفتنة اولا فعلى الاول يجوز امامته مع وجود
وعلى الثاني لا يجوز قال وبحث الى احد اقوال الاليق بشرح الكتاب مما ذكرنا
الى آخر عبارة الاستاد المحقق من المواقف فنحن ننقلها ليتم ختم الشرح بعبارته
السلسة الرائقة الملبسة بلباس الطلاوة المتضمنة لاسرار الفصاحة ورموز
البلاغة تبركا وتيمنا وهي هذه يجب تعظيم الصحابة كلهم والكف عن القدح
فيهم لان الله سبحانه عظمهم واثنى عليهم في غير موضع من كتابه والرسول قد اجمعهم واثنى
عليهم في احاديث كثيرة ثم ان من تامل سيرتهم ووقف على ما ثارهم وجهدهم في
الدين وبذلهم اموالهم وانفسهم في نصرة الله ورسوله ثم بمحالفته شكرا عظم شانهم
وبداتهم عما نسب اليهم المطاعن ومنع ذلك عن الطعن فيهم ورای
مجانبا للايمان ونحن لا نلوث كتابنا بامثال ذلك وهي مذكورة في المطولات مع التنبيه
عنها واما القتال والحروب التي اصحابه فالهنا منهم انكروا وقوعها ولا سلم انه مكابرة
للتواتر في قتل عثمان والمعترفون بوقوعها منهم من سكت عن الكلام فيها فان ارادوا
انه اشتغال بما لا يعني فلا باس به قال السامعي رحمه الله عنها ايدينا نلطهر عنها
السنتنا وان ارادوا انها لا يعلم وقعت ام لا فباطل لوقوعها قطعا واتفق البصريه
اصحاب عمرو بن عبيد والواصليه اصحاب واصل بن عطاء على ان احد الفريقين
فاسقا لا بعينه فقالوا لو شهد الجميع بباقة بقل لم نقبلها اما البصريه فلانهم يرون فسق الجميع والواصليه
فلانهم يفسقون احد الفريقين لا بعينه فلا يعلم عدالة شيء منهم والذي عليه المحققون من

اهل السنة عدالتهم وصحة قبول روايتهم لانها لما كانت من محرم القتل والمحاربة قطعا خامه
الامر بالمعروف والنهي عن المنكر اوجبه قوم وضعه اخرون والحق انه ما يجب بالمامور به
والمنهي عنه فيكون الامر بالواجب واجبا وبالمندوب مندوبا والنهي عن الحرام
واجبا وعن المكروه مندوبا ثم انه فرض كفاية لا فرض عين فاذا قام به قوم سقط
عن الاخرين لان غرضه يحصل بذلك واذا ظن كل طائفة انه لم يقم به الآخرون اثموا كلهم
بتركه وهو عندنا من الفروع وعند المعتزلة من الاصول ولوجوبه شرطان
احدهما ان يظن ان لا يصير موجبا للتوران فتنة والا لم يجب ولذا اذا ظن
انه لا ينفع الى المقصود بل يسبب فتح اظهار الشعار والاستسلام وتاثيمها عدم
التجسس للكتاب والسنة اما الكتاب فقوله تع ولا تجسسوا وقوله ان الذين
يحبون ان تشيع الفاحشة في الذين امنوا لهم عذاب اليم واما السنة فقوله عليه السلام
من يتبع عورة اخيه يتبع الله عورته ومن يتبع الله عورته يفضحه على رؤس
الاشهاد وقوله عليه السلام من ابتلي بشيء من هذه القاذورات فليستترها وغلم
من سيرته انه كان لا يتجسس بل يستر ما ويكره اظهارها جعلنا الله ممن اتبع الهدى
واقتدى برسول الله واصحابه والصالحين من عباده انه ولي الهداية والتوفيق
الحمد لله رب العالمين والصلوة على خير خلقه محمد واله اجمعين وقع الفراغ
من تبييضه وتاليفه يوم الجمعة اخر شهر المعظم رجب سنة خمس وخمسين وسبعمائة في بلدة
سيرخان حماها الله عن الآفات والعاهات على يدي العبد الفقير الى الله الكبير
محمد بن محمود المعروف بسمس البتري غفر الله ذنوبه بحق حقه ومدوم الفراغ
من تحريره يوم الاثنين السابع عشر من شوال سنة خمس وخمسين وسبعمائة على يدي العبد الفقير
الى الله الغني محمد بن شاه بن موسى الازعودي حامدا لله ومصليا على نبيه محمد واله اجمعين

بسم الله الرحمن

Süleymaniye Kütüphanesi
Kı... | Fatih
Yer...
Eski Kayıt No | 3197

عن ابي هريرة رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم

عن ابي هريرة رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول الله تعالى انا عند ظن عبدي انا معه حين يذكرني وان ذكرني في نفسه ذكرته في نفسي وان ذكرني في ملاء ذكرته في ملاء خير منه وان تقرب الي شبرا تقربت اليه ذراعا وان تقرب الي ذراعا تقربت اليه باعا وان اتاني يمشي اتيته هرولة صدق الله وصدق رسوله قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من حفر عالما تبعنا بام فقد حفر الله تعالى سبعين الها وسبعة واعطاه الله تعالى بكل يوم ثواب الف شهيد صدق رسول الله قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من حب العلم والعلماء لم تكتب فيه خطيئة ما دار خبوبه صدق رسول الله

أحمد حامد محمود قاسم سراج

أحمد حامد محمود ٥ قاسم سراج بشير
نذير رسول نبي طه يس مزمل مدثر
صفي خليل جليل رؤوف رحيم جواد
فاتح واعظ مذكر خطيب أمين مبين
صاحب صادق تالف مكي مدني أبطحي هاشمي
منصري عزيز نور بهجة بيان برهان سلطان
فصيح صحيح ناصح طيب مطيب حبر ثقة
الخلق أنام شرا مي ولي ما سد الكفر بدر وحنين
عبد الله غلام يافع وقرشي يعبدون ونبي كل بلد