مخطوط رقم	3465 م.ك	الموضوع	عقائد
العنوان	شرح المقاصد		
المؤلف	التفتازاني ; مسعود بن عمر ـ 792 هـ		
أوله			
آخره			
تاريخ النسخ	786 هـ		
إسم الناسخ			
نوع الخط	تعليق متصل	عدد الأوراق	246
لغة المخطوط		عدد الأسطر	0
تاريخ التأليف		المقاس	
الملاحظات	الكتاب عبارة عن شرح لكتاب " مقاصد الطالبين " للمصنف		
مصدر المخطوط	شستربيتي		
المراجع	بروكلمان : 2 / 216 // ذيل بروكلمان : 2 / 304		

PIETERSE DAVISON
INTERNATIONAL Ltd
microfilm service
Chester Beatty
Library
MS

9/1979

5 cm

3465

SHARḤ AL-MAQĀṢID, by AL-TAFTAZĀNĪ (d. 792/1390).

[A commentary on the author's own *Maqāṣid al-ṭālibīn fī uṣūl al-dīn*, a treatise on Muslim theology.]

Foll. 246. 23·6 × 15·5 cm. Rather cursive scholar's ta'līq.

Dated 19 Sha'bān 786 (26 September 1384).

Brockelmann ii. 216, Suppl. ii. 304.

65

ويشتمل على ستة مقاصد ١ — المقصد الاول في المبادي ١ — تعريف علم الكلام — موضوع الكلام وهو البحث عن الذاتي — ووجه [illegible] التعريف ٣ — [illegible] الى سبب ٤٣ — امتناع الترجيح بلا مرجح — احتياج الممكن الى السبب عند المتكلمين لا عماله ٤٣ — [illegible] الممكن بالنظر الى ذاته سواء ٤٣

غايته وكونه اشرف العلوم [illegible] المقصود ٣ — في العلم ٥ — تقسيم العلم الى الضروري والنظري ٦ — حصره [illegible] الضرورية في الست — وفيه مباحث [illegible] والحسيات — لا قديم بالذات الا الله تعالى — والقديم بالزماني [illegible] استناده الى المختار ٤٤ — ما ثبت قدمه امتنع عدمه ٤٤ — وعلى الاستناد [illegible] ٤٤

المقصد [illegible] في النظر [illegible] — كيفية افادة النظر العلم — النظر الفاسد — شرائط النظر — وفيه [illegible] النظر الى [illegible] — الوحدة والكثرة ٤٥ — وهما ضديان ٤٦ — وهما متقابلان بالتقابل ٤٦ — يمتنع اتحاد الاثنين ٤٦

في اول ما يجب على المكلف ٦ — في الموصل الى التصور والتصديق ١٦ — الدليل في اصطلاح المنطق [illegible] — الدليل ينقسم الى العقلي والنقلي — في افادة النقل العلم — ومن خواص الكثرة التغاير ٤٧ — الضدية [illegible] — لا يكفي في التغاير الانفكاك من جانب ٤٨ — ومن خواص الكثرة التماثل ٤٦

المقصد [illegible] — [illegible] في [illegible] العدم — استحالة [illegible] — استحالة [illegible] امتناع زيادة وجود الواجب — [illegible] — ومن خواص الكثرة التضايف ٤٧ — حصر اقسام التقابل ٤٩ — في العلية والمعلولية ٥١ — قد يراد بالعلة [illegible] وبالمعلول [illegible]

ما [illegible] الوجود المطلق [illegible] — اعلى مراتب الوجود [illegible] — قد اختلفوا في المعدوم هل هو ثابت ام لا — [illegible] الممكن ثابت في الخارج — [illegible] — جميع [illegible] الى الشيء يسمى علة تامة ٥٢ — [illegible] وجد المعلول — المعلول [illegible] بطلت ٥٢ — الواحد لا يصدر عنه الا الواحد

في تمايز المعدوم — كلام [illegible] قد يقع [illegible] — بيان [illegible] الموضوع والمحل — الحكم [illegible] — الواحد [illegible] قابلا وفاعلا ٥٢ — لا تأثير [illegible] — استحالة الدور والتسلسل ٥٢ — برهان التطبيق [illegible]

الماهية [illegible] — الماهية [illegible] مغايرة للعوارض — الماهية البسيطة ام مركبة — المركب [illegible] وقد يتميز باعتبار — المادة الصورة — كل المادة [illegible] — [illegible] الاولى [illegible] الكلية — اجناس [illegible] في المقولات ٦

اختلفوا في ان الماهية مجعولة ام لا — [illegible] في الماهية الوجود — تشخص [illegible] ماهية وجوده — التعين [illegible] في الخارج — العرض [illegible] يقوم بمحلين ٦ — تمتنع قيام العرض بالعرض ٦ — العرض لا يبقى زمانين — في الكم

الزمان — المكان — في الكيف — الكيفيات [illegible] اصول الكيفيات [illegible]

[illegible] — لا [illegible] — الامتناع والوجوب والامكان — [illegible] الموجود [illegible] — [illegible] — النوع الثاني [illegible] — المبحث الثاني لا حقيقة [illegible] — المبحث الثالث الصوت [illegible]

الوجوب والامتناع [illegible] — الامكان [illegible] — [illegible] الوجود [illegible] — [illegible] — [illegible] اعتبارها [illegible] — المبحث الرابع [illegible] — المبحث الخامس الضوء كيفية مغايرة — النوع الثالث [illegible] وهي الاصوات والحروف — النوع الرابع المذوقات

[illegible] — النوع الخامس [illegible] المشمومات — الكيفيات [illegible] — ومنها الادراك [illegible] — [illegible] الموجود في المادة [illegible]

[illegible] ٢٩

الفرق بين الحدوث والكون والعدم ٩٥
العالم اما قديم او حادث ٩٥
لا يجوز ان يقال العالم البديع كسيبا ٩٥
العلم الضروري هل يستحيل الانفراد به ٩٥
تناطي الامم في المسافة ٩٥
البرهان السبي ٩٥
البرهان التطبيقي ٩٥
العالم القديم والحادث اصطلحوا ان الحادث يحتاج الى محدث ٩٥
محل العلم الحادث القلب ٩٥
مناط التكليف العقل ٩٥
وعلى الكيفيات النفسانية الارادة ٩٥
قدم العالم ٩٥
فيما يتعلق بالاجسام على التفصيل ٩٥
خاتمة في عجائب الله ٩٥
الاجسام محدثة بالزمان ٩٥
ارادة الشيء غير كراهة ضده ٩٦
والمكنات النفسانية القدرة ٩٦
العقود الراجعة الى ما يتعلق بعقود ٩٦
الدوائر الموهومة ٩٦
خاتمة ٩٦
فكر اهل العلم الهيئة ٩٦
الكسوف والخسوف ٩٦
العرض ثابت بثبات المحل ٩٦
وفي قضاء الله وقدره فيه تردد ٩٦
من الكيفيات النفسانية الحق ٩٦
فيما يتعلق بالاجسام من حصول الصفة لها ٩٦
هيولى العناصر مشتركة قابلة ٩٦
ما يكون بين الاعراض العدد والمدد ٩٦
المكيفات المختصة بالكمية ٩٦
الشكل والزاوية ٩٦
في الكائنات التي لا مزاج لها ٩٦
سبب الحالة وهي فرح ٩٦
العناصر كلها اكلة للكل ٩٦
الابن والصور ٩٧
المطلق الاعراض على الاولية والحدوث ٩٧
اختلفوا في عرض كل منها حركة او سكون ٩٧
الثاني في النباتات ومنها الفاذية ٩٧
الموالد الثلثة او المعادن ٩٧
منها النامية ٩٧
منها المولدة ٩٧
الحركة مشتركة بين الاجسام ٩٦
الحركة في الكيم ٩٦
التحلل ٩٦
الحركة الطبيعية في البسائط القصيرة ٩٦
انقسام الحركة الى المستقيمة والمنحنية والمختلطة ٩٦
انقسام الحركة الى الاقسام الثلثة ٩٦
الحركة الواحدة لا تكون من نقطة الى نقطة ٩٦
لا بد للحركة من زمان ٩٦
لا بد للحركة من متحرك متميز في ذاته ٩٦
قد يكون للجسم حركتان في جهة واحدة ٩٦
الاضافة ٩٦
المتى ٩٦
الوضع ٩٦
الحال عرض الموضوع ٩٦
تعريف الجسم ٩٦
اثبات الجزء الذي لا يتجزى ٩٧
اولية الجزء الذي لا يتجزى وتركب الاجسام منه والصور ٩٧
اطلاق الاجزاء على الاولية وعلى ما يقبل القسمة ٩٧
ويقبل التضعيف ٩٧
تعارض القول بالجزء الفرد ٩٧
اثبات الصورة النوعية ٩٧
الصورة ممتنع تجريدها عن المادة ٩٧
الصور لا تتجرد عن الصور ٩٧
الاجسام متماثلة متحدة الحقيقة ٩٧
الجسم لا يخلو عن الحركة والسكون ٩٧
الاجسام باقية وغايرة وآكلة ٩٧
الجسم متصل واحد في الارادة ٩٧
ثبات ما يعني العالم تابع للوضع ٩٧
منها التكوين ٩٧
الصفح ٩٧

ارادة الله تتعلق بكل كائن اي كائن ١٨٦	في الحسن والقبح ١٩٧	لا تكليف الا في مقدور للعبد ١٩٨	تكليف ما لا يطاق	افعال العباد كلها مخلوقة لله تعالى
في تقادير الافعال الهداية والاضلال ١٩٠	اللطف والتوفيق ١٩١	الرزق	السعادة والشقاوة لا يجب على الله شيء ١٩٢	الجزاء والعوض الاحترام والاهانة
في اسماء الله تعالى وصفاته وجواز اطلاق اسماء ١٩٤	معنى الاسم	المقصد	المعجزة ١٩٦	محمد رسول الله بالهدى ودين الحق ١٩٨
الله ضحوك قال القتيبي ٢٠١	في عصمة الانبياء ٢٠٢	خاتمة في شروط النبوة وما يجب للانبياء	في عصمة الملائكة ٢٠٤	في الولي ٢٠٥
خاتمة في ذكر الامامة ٢٠٦	في السحر ٢٠٦	في المعاد وفي احاطة العلم ٢٠٧	رد الفلاسفة لامكان المعاد ٢٠٨	القائلون بالمعاد اوبه بالجماعة ٢٠٩
اختلفوا في الخلود في النار بعد الفناء او بلبث مدة ثم فناء ٢١٠	الجنة والنار مخلوقتان	في سؤال القبر وعذابه	خاتمة بيعة الليث والقرشي جهرة	في سائر السنة ٢١٢
تقرير مذهب اهل السنة والنار والثواب والعقاب	الموت مفارقة الروح والعقاب عليه	خاتمة في فروع المعتزلة	اجمع المسلمون على خلود اهل الجنة وخلود النار	الاحاديث في ان من اهل الكفر اهل المقام ٢١٣
في الصغير من الذنوب والكبائر والتوبة من الكفر	حاصل ان اصحاب الكبيرة عذابهم اخف من الكفار	والشفاعة	حاصل في بيان ان لا تحتسبوا كبيرة ما نهوا عنه	في النار ٢١٥
في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر	بحث الايمان ٢٢٠	حاصل في الصادق في اصح الاقوال انه مؤمن ولا كافر	بحث اسلام ٢٢٣	في ان الايمان لا يزيد ولا ينقص
هل يجوز الاستثناء في الايمان ٢٢٤	في صحة ايمان المقلد	بحث الكفر ٢٢٩	حاصل ان الكفر لم لا ايمان له	في حكم المخالف من اهل القبلة
حكم الموحدين الذين ماتوا ولم يتوبوا في النار	في الامامة			

هذا الكتا

نحمدك يا من بيده ملكوت كل شيء وبه اعتضاده ومن عنده ابتداؤه

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين وتجلى من الآفاق والأنفس شواهد تقديسه وتمجيده

إليه معاده تجلى من أوراق الإطلاق آثار حكمته وحقائقه وسطع من الأكناف طبقه الأ مستقلها بآثاره القاهره عزلاه

في الأكوان من ودقه الأعظم حكمته الباهرة وسطوته في الأكناف طبقه ... نعم حالها حباه الإجرام العلوية

الأكفاء ذاته الواحدية وتنزه من الزوال والفناء صفاته الأزلية ولا مدبر يحدث ... من عوارف العطاء

بشكر نواله شفاء الأنوار القدسية ونشكره على ما علمنا من قواعد العقائد الدينية وخولنا من عوارف العطاء

وهدانا إليه من طرق النجاة وسبل الرشاد ووفقنا عليه من حسن الاستقامة ونهج السداد ونصلي على نبيك

المبعوث بأكرم الأخلاق المبعوث رحمة للخلائق أرسلته حين درست أعلام الهدى وطمست أعلام الرشد والتقى

منبع الحق ... أشرف مصابيح الصدق على الإنطفاء فأعلى من الدين معالمه ومن اليقين مراسمه وبين من البرهان جليله

من الإيمان دليله وأقام للحق حجته وأنار بالشرع محجته حتى انشرح الصدور بنور البيان وانزاح عن القلوب صدأ الشبهة

واشرق وجه الأيام واستقام الإسلام واعتصم الأنام بأوثق عصام والمستضام وعلى آله وأصحابه خلفاء الدين وحلفاء الحق

مصابيح الظلام ومفاتيح الكرم وكنوز العلم ودموز الحكم وسادة ... القدس وعظماء ... قد تصدوا لذلك

بأقدام الأفكار ... طلائع ... قادوا على الدين وكشفوا عنه الشوائع والكروب وساروا إلى النفس ... المؤمنين و...

الغوامض والمطالب ... الإسلام واستظل المسلمين واتضح ... وعظمت أجداثه على ... وبعد فلما ... طالب ... مستفيد

مذكورات في أيام ... لمراد المستخفص والشباب ... ومحاصل العلم ... والمحصلات ... الأنام والزمان

وجوه ... مستندة ... شرح الكتب من الفنون كشفا لأستار عن أسرارها يرد على حذاق الآفاق

الطرف العالم طلبا لإظهارها وإبرازها ... الناس ... ما ... منهم بأنا بذلنا ... كتب الدفاع

غوصا على فرائد فوائدها وبذرد إلى ... علم الكلام الذي هو أساس الشرائع والأحكام ومقياس قواعد عقائد الإسلام

وقلنا ... طلاب الحقائق ... أعلى الكلام الذي ... العلوم بنيانا وأصدقها تبيانا وأكرمها ...

ما يرغب ... واهتم ... مطايا الطلب ... لطلابه ... الحجاب ...

... وسبيلها ... وأيهمت ... عين الزمان ...

على ... فأقدمت لعنة من ... نهج ... بابه ... موجزه ...

الشواهد واحدث ... موسوم بالمقاصد ... بما ... بالقصد ... الاقتصاد ... ما يراد ...

ومحصل ... مع تحصيل المقاصد ... ما ... الصدور وحفظها للأذهان ...

وتقرير للأدلة بحيث لا اعتداد ... تفور السطور ... الكلام ... على نور ... الجهد في

ومعان ... الأوراق وتنبيه ... الاعتناء بها المحققون من المتقدمين ... الله

مباحث ... غاية المتأخرين ... المتكلمين ... العروة الوثقى ... الحق والمعنى ...

التي هي المطلب الأعلى والمقصد في أصول الدين ... الطلاب ... أولي الألباب ...

بعضا من الكتاب ... الفصول والأبواب ... الطلاب ... كل وارد ...

كل طالب ... الرغبة كل راغب ... المقصود ... عن الحصول ...

... ازدياد ... المراد ... الرجال وفسادها

... العقل ... الباطل ... طغيانه ...

سوق الفضائل ... بيان الحق ... شأن الباطل ... العيون والرياد ...

غضب وغيب ... الألباب ... الجفون والسهاد ... بين العيون ...

والتحصيل ... قوس الرأي ... بتسديد ... أن ... أني ...

بالبلد ... الأحوال دون ... أن ... ولا أوطان ولا

وترامت بي ... الأقطار ... الواصب ... ما

العلوم واستقامت ... ها

مرضا ما تكاد الأنفاس له تنقطع والجبال تتصدع قد ملكتها وحشة المصاع وحسبها ... تقوت

على ثنية الوداع لا طول ولا بقاع ولا رسوم ولا رباع وكلما نويت نشر ما طويت ...

لإتمامه أو نبت عرضت من الموانع والقواطع وحدثت من النوائب ما يحول اليسر ...

المرء وقلبه ويصدأ مرآة فكره وعقله ويزول باد بهار ... خاطره وناظره ويذهب رونق

باطنه وظاهره إلى أن تداركني نعمة من ربي وتماسك به عودة من ... وأقبلت

إتمام الكتاب وانتظام تلك الفصول والأبواب فجاء بحمد الله كنزا مملوءا من جواهر الفوائد

وبحرا مشحونا بنفائس الفرائد في الطائف طالما كانت مخزونة وعن الإذاعة مصونة

مع تنقيح للكلام وتوضيح للمرام بتقريرات يرتاح لها نفوس المحصلين ويرتاح منها

المحصلين ويضيء أنوارها في قلوب الطالبين ويطلع نيرانها على أفئدة الحاسدين

لا يعقل بيناتها إلا العالمون ولا يجحد بآياتها إلا القوم الظالمون يهتز ... البلاغة

في كل ناد ولا يعرض عنها إلا كل هائم في واد من يهد الله فهو المهتدي ومن يضلل فما له

من هاد وإذا قرع سمعك ما لا تسمع به في الأولين فلا تسرع وانقدا وقفه المتأملين

تطلع بوميض برق الحق وتأتي بنور ربك من شاطئ الوادي الأيمن في البقعة المباركة

على برهان أجلى أو بيان ... واضح والله سبحانه ولي الإنعام والتوفيق

وتحقيق آمال المؤملين حقيق ورتبته على ستة مقاصد المقصد الأول في المبادئ

الثاني في الأمور العامة المقصد الثالث في الأعراض المقصد الرابع في الجواهر المقصد

في الإلهيات المقصد السادس في السمعيات اعلم أن للإنسان قوة نظرية كمالها

الحقائق كما هي وعملية كمالها القيام بالأمور على ما ينبغي تحصيلا لسعادة الدارين

الملة والفلسفة على الاعتناء بتكميل النفوس البشرية في ... وتحصيل طريق الوصول إلى

الغايتين إلا أن نظر العقل يتبع في الملة هداه وفي الفلسفة هواه كما دونت حكمة الفلسفة

النظرية والعملية إعانة للعامة على تحصيل الكمالات المتعلقة بالقوتين دونت ...

الملة وعلماء الأمة علم الكلام وعلم الشرائع والأحكام فوقع الكلام للملة بإزاء الحكمة النظرية

للفلسفة وهي عندهم تنقسم إلى العلم المتعلق بأمور تستغني عن المادة في الوجود والتصور

وهو الإلهي أو في التصور فقط وهو الرياضي أو لا تستغني عنها أصلا وهو الطبيعي ولكل منها

أقسام وفروع كثيرة إلا أن المقدم في الاعتبار بشهادة العقل والنقل هو معرفة النظر

المبدأ والمعاد المشار إليهما بالإيمان بالله واليوم الآخر وطريق الوصول إليهما هو

في المكنات من الجواهر والأعراض على ما يرشد كثير من ... كتاب الله تعالى ...

ما أشار إليه أمير المؤمنين علي كرم الله وجهه إلى أن المعتبر من كمال القوة العلمية ما ...

المعاش ونجاة المعاد ومن كمال القوة النظرية العلم بالمبدأ والمعاد وما بينهما من جهة

النظر والاعتبار حيث قال رحم الله امرأ أخذ لنفسه واستعد لرمسه وعلم من أين وفي

والحاين فاقتضى الميل فى ما يتعلق بمعرفة الصانع وصفاته وافعاله وما يتفرع على ذلك
من النبوة والمعاد وسائر ما لا يسبيل اليه للعقل باستقلاله وما يترتب عليه اثبات ذلك
من الاحوال المختصة بالجواهر والالهيات والسمعيات وقد جرت العادة بتقديم
مباحث تجرى مجرى السوابق لها تسمى بالمبادى فوجبنا الكتاب على ستة مقاصد
الاول فى المبادى الثانى فى الامور العامة الثالث فى الاعراض الرابع فى الجواهر
الخامس فى الالهيات السادس فى السمعيات ووجه الضبط ان المذكور فيه ان كان
من مقاصد الكلام فاما سمعيات وهو المقصد السادس او عقليات محض
بالواجب وهو الخامس او بالممكن الجسمى وهو الرابع او بالعرض وهو الثالث
او لا يختص بواحد وهو الثانى وان لم يكن من مقاصد الفن وهو المقصد الاول
الملكات ووجه الترتيب توقف اللاحق على السابق فى بعض البيانات وقد
يقتضى
الضبط والمناسبة ايراد شئ من مباحث باب فى باب اخر كمسئلة الروية فى
الالهيات واعادة المعدوم فى السمعيات

المقصد الاول فى المبادى وهو العلم بالعقائد الدينية عن الادلة اليقينية حسبما يتعلق به الغرض الديانى وهو على ثلثة فصول الاول فى المقدمات الثانى فى العلم الثالث فى النظر والدليل
المبادى منها ما وراى وتصديركل علم بها كمعرفة حد وموضوعه وغايته ونحو ذلك
منها ما اخذ فى العلم نفسه كمباحث النظر والدليل وتحصيل العقائد بطريق النظر والاستدلال والرد على منكرى طائفة البشرية مكتسبا من النظر فى الادلة اليقينية او كان طرفه تتعلق بها بان يكون عدمه من الآفة والشرائط
حصول العلم اصلا واستفادته من النظر مطلقا او فى الالهيات خاصة توقف يكفيهم فى استحصال العقائد على ما هو المراد بقولنا العلم بالعقائد عن الادلة فى المتن الاخير بشرط قولنا الموافق
ذلك وليس فى العلوم الاسلامية ما هو اليق ببيانه فجعلها من فصلين
وهو العلم بالعقائد الدينية عن الادلة اليقينية حصول الكيفيات النفسانية فى النفس
يكون باعيانها وهو اتصاف بها وقد يكون بصورها وهو تصورها كالكريم
بالكرم وان لم يتصور وغير الكريم يتصور وان لم يتصف به ولاحتراز عن
كل علم سوى الكلام وغيره تصورات وتصديقات كثيرة يطلب حصولها باعيانها
النظر والاستدلال فاحتيج الى ما يفيد تصورها بصورة اجمالية لا تفصيلية
صونا للطلب والنظر عن خلل لما هو منهما او اشتغال بما ليس منهما وذلك تعريف العلوم جملة وقد يحاب بان المراد ما لا دخل فى الافتقار ولو على بعض الاحاد والكلام
فكان من مقدماته وانما اكثر تركه سيما فى العلوم الشرعية والادبية لما شاع من عدم الاثبات بهذه الحيثية بخلاف سائر العلوم ويعترض بان المتن يخالف الافتقار وان لم يستدل
قد ومن العلوم مسائلها ودلائلها وتفسير ما يتعلق بها من التصورات ثم تحصيلها
كذلك بطريق التعلم من العالم او التفهم من الكتاب اذ تصورها فقول الاحكام المنسوبة اليه والمراد الاستعداد العادى كما فى اثبات العقائد بايراد الخ على ما هو المذهب فى ظهور الى الصحيح

الشرع منها ما يتعلق بالعمل وتسمى فرعية وعلمية ومنها ما يتعلق بالاعتقاد وتسمى اصلية واعتقادية وهى
الاوائل من العلماء وبركة صحبة النبى صلعم وقرب العهد بزمانه وسماع الاحاديث منه وهى حينئذ
والاحلافات وسهولة المراجعة الى الثقات مستغنين عن تدوين الاحكام وترصيفها وعوانا فصولا وكتبا
المسائل فروعا واصولا الى ان ظهر احلاف الآراء والميل الى البدع والاهواء وكثرت الفتن والوقائع
وعمت الحاجة فيها الى زيادة نظر واحتياط فاحتاروا باب النظر والاستدلال فى استنباط الاحكام وفى تدوين
بحصن عما عدا الاسلام واقبلوا على تمهيد اصولها وتوقيفها وتحصين حجاجها وتزييفها وتحرير المسائل الدينية
الكلامية بايراد الشبه باجوبتها وسموا العلم بها فقها وخصوا الاعتقادات باسم الفقه الاكبر والاكثرون خصوا العقليات
باسم الفقه والاعتقادات بعلم التوحيد والصفات تسمية باشهر اجزائه واشرفها وسموا علم الكلام لان مباحثه
اكثر ما كانت مصدرة بقولهم الكلام فى كذا وكذا ولان اشهر الاحلافات فيه كان حول الكلام النفسى وبانه قديم او حادث
لانه دورت وذرت على الكلام فى بعض الشرعيات كالمنطوق فى التفسيرات ولانه كثر فيه من الكلام مع المخالفين
بالرد عليهم ما لم يكثر فى غيره ولانه لقوة ادلته صار كانه هو الكلام دون ما عداه كما قالوا فى النحو فى هذا
الشرعية الاعتقادية المكتسبة من ادلتها اليقينية وهذا معنى العقائد الدينية اى المنسوبة الى الدين فخرج علم الحساب
وقف على الشرع ام لا وسواء كان من الدين فى الواقع كالكلام او من لوازم الدين لا كالكلام المخالف وصار فى ما هو
المقصد الاول فى المبادى وهو العلم بالعقائد الدينية عن الادلة اليقينية حسبما يتعلق الغرض الديانى به
ويتم على ثلثة فصول الاول فى المقدمات الثانى فى العلم الثالث فى النظر والدليل
المبادى منها ما وراى وتصديركل علم بها كمعرفة حد وموضوعه وغايته ونحو ذلك
منها ما اخذ فى العلم نفسه كمباحث النظر والدليل وتحصيل العقائد بطريق النظر والاستدلال والرد على منكرى طائفة البشرية مكتسبا من النظر فى الادلة اليقينية او كان طرفه تتعلق بها بان يكون عدمه من الآفة والشرائط
حصول العلم اصلا واستفادته من النظر مطلقا او فى الالهيات خاصة توقف يكفيهم فى استحصال العقائد على ما هو المراد بقولنا العلم بالعقائد عن الادلة فى المتن الاخير بشرط قولنا الموافق
ذلك وليس فى العلوم الاسلامية ما هو اليق ببيانه فجعلها من فصلين
وهو العلم بالعقائد الدينية عن الادلة اليقينية حصول الكيفيات النفسانية فى النفس
يكون باعيانها وهو اتصاف بها وقد يكون بصورها وهو تصورها كالكريم
بالكرم وان لم يتصور وغير الكريم يتصور وان لم يتصف به ولاحتراز عن
كل علم سوى الكلام وغيره تصورات وتصديقات كثيرة يطلب حصولها باعيانها
النظر والاستدلال فاحتيج الى ما يفيد تصورها بصورة اجمالية لا تفصيلية
صونا للطلب والنظر عن خلل لما هو منهما او اشتغال بما ليس منهما وذلك تعريف العلوم جملة وقد يحاب بان المراد ما لا دخل فى الافتقار ولو على بعض الاحاد والكلام
فكان من مقدماته وانما اكثر تركه سيما فى العلوم الشرعية والادبية لما شاع من عدم الاثبات بهذه الحيثية بخلاف سائر العلوم ويعترض بان المتن يخالف الافتقار وان لم يستدل
قد ومن العلوم مسائلها ودلائلها وتفسير ما يتعلق بها من التصورات ثم تحصيلها
كذلك بطريق التعلم من العالم او التفهم من الكتاب اذ تصورها فقول الاحكام المنسوبة اليه والمراد الاستعداد العادى كما فى اثبات العقائد بايراد الخ على ما هو المذهب فى ظهور الى الصحيح

النظر لم يحج الى التعرض لذلك وموضوعه المعلوم اعلم ان كل العلوم اذا كان ما نزا العلوم الى جزء مادي من القضيه وانما الصوري هو الحكم على ان الكلام ليس في المكلة بل في المركب لا عيانا بي الذي هو

انما يوجب تمايز الموضوعات فيناسب تصدر العلم ببيان الموضوع افادة لما به يتميز الذات العلم والاختصار في ان المسائل مادة له ومرجع الصورة الى جهة الاتحاد اذ بها يصير بكل الصناعة المخصوصة فان

ما افاد التعريف التغير بحسب المفهوم وايضا في معرفة جهة الوحدة للكثرة المطلوبة بها احاطة بها قلت استراط تشارك موضوعات العلم الواحد في جنس او غيره لا يرفع احتمال امر اتحاد العلم واختلافه اذ قلما

يجب اذا قصد تحصيل ما اضيف له لم تصرف الطلب تاما موضوعها الى ما ليس منها ولا شك ان جهة وحدة مسائل كل موضوعا العلم من تشارك في ذاتي او عرضي اقله الوجود بل مثل الحساب والهندسة الباحثين عن العدد و

اولا وبالذات هو الموضوع اذ فيها فيه اشراكها وبه اتحادها علما ما سنفصله وتحقيق المقام انهم لما هاجوا امر الكثار الداخلين تحت جنس هو الكم لا تجعل علما واحدا بل علمين متباينين وعدوا في الرتبه خلاف علم النحو الباحث عن

احوال الالفاظ بقدر الطاقه البشريه على ما هو المراد بالكلمه وصفوا الخالق انواعا واجناسا وغيرها كالانواع الكلمة قلت اذا كان البحث عن الاشياء من جهة اشراكها في ذكر الامر ومصداقه ان يقع البحث عن كل

واحد من الانسان والموجود وبحثوا عن احوالها المختصه واشتوها لها بالادلة فحصلت لهم قضايا كسيبه نحو لانها مشاركها في ذكر فالعلم واحد والا فمتعدد الا ترى ان اصحاب الهندسة لا نظران في البرهان الذي هو من انواع

ذاته لكل الخالق صوبا لها المسايل وجعلوا كل طائفة منها ترجع الى واحد من تلك الاشياء بان يكون موضوعا وقولي هذا اشر كلام الشفاء ان كلا من الحساب والهندسة انما يجعل علما على حده لكونه ناظرا فيما يعرض في موضوعه

نفسه او جزاله او نوعه اذ ربما ذاتيا له علما خاصا بزيد بالتدوين والتسمية والتعليم نظرا الى ما لاحت هو والعدد للحساب والمقدار للهندسة ولو كانا ينظران فيها من جهة ما هو كم لكان موضوع كلها اكم و

الطائفة على كثرتها واختلاف محمولاتها من الاتحاد من جهة الموضوع اي الاشراك فيه على الوجه المذكر العلمان علما واحدا ولو نظر كل منها في موضوعه من حيث هو موجود لما تميزا عن الفلسفه الاولى فان قلت كما

ثم قد تخالفت من جهات اخر كالمنفعه والغايه ونحوهما ويوخذ لها من تحقق تلك الجهات ما سيصور بها اجمالا حيث كون الموضوع من المقدمات فقد صرحوا بكونه جزءا من العلم على حده وبكونه متفكرة من مبادي التصوريه فما وجه

حتى ان لها وحده فيكون حد العلم ان دل على حصته سماه اعني ذكر المركب الاعيادي كما تعالى موضوع بحثه قلت اراد وان التصدين بهليه ذات الموضوع كالعدد في الحساب جزء منه بدليل تعلمهم ذكر بان ما العلم

عز كزا او علم سواء كذا او الاخر هما كما سال هو علم تصدر به على كذا او يحرز عن كذا او يكون آله لكذا وظهر انه كيف يطلب ثبوت شيء له ويتصور من المبادي فالتصدين موضوعيته من المقدمات واما تصور مفهوم الموضوع

الموضوع موجهه وجهة مسايل العلم الواحد نظرا الى انها وان عرضت لها جهات اخر كالتعريف والغايه بحثت في العلم عن اعراضه الذاتيه في صناعة البرهان من المنطق وبينه امور اربعة ربما نفع فيها اشتباه فاعلم لكيلوا

لا معنى لكون هذا علما وذاك علما آخر هو انه بحث عن احوال شيء وذاك عن احوال شيء آخر فعلى هذا لا ذات لابد بحث بهليه الموضوع من المبادي التصوريه لانهم اراد وابها المقدمات

فلا يكون تمايز العلوم في انفسها وبالنظر الى ذواتها الا بحسب الموضوع وان كانت تمايز عند الطالب بالاغراض المهمه فانها تختلف فانسات العلم واغلب يحصل التصدين بالموضوعيه من الاجزاء لانه انما يحقق بعد كمال العلم ويتميز ا

التعريفات والغايات ونحوها ولهذا حصلوا تباين العلوم وتناسبها وتداخلها اصاحب الموضوع هي شبه منه باجزاء مثلا اذا علما العدد موضوع الحساب لانه انما ينظر في اعراضه الذاتيه ثم يحقق ذكر الا بعد

موضوع احد العلمين ان كان مباينا لموضوع الآخر من كل وجه فالعلمان متباينان على الاطلاق وان كانا

فالعلمان متداخلان وان كان موضوع احدهما شاملا واحدا بالذات مغايرا بالاعتبار او شيء مشاركا كيفية هو

غيره فالعلمان متباينان على تفاصيل ذكرت في موضوعيها وباجمله فقد لطبقوا على اصناع ان يكون شيء واه

لعلمين من غير اعتبار هما فربان يوخذ في احدهما مطلقا وفي الآخر مقيدا او يوخذ في كل منهما مقيدا بقيد

واحد من غير ان يكون احدهما مطلقا واصناع ان يكون موضوع علم واحد شيء من غير اعتبار اتحادهما جنس او غايته او غيرهما اذ لا معنى لا

العلم واختلافه بدون ذلك لا يخالف العلم كحلف باحلال المعلوم اخي المسايل وهي كما يحلف باحلال الوا

وكذا باحلاف المحمول فلم لم يجعل هذا وجه الغاير بان يكون البحث عن بعض من الاعراض الذاتيه علما وعن شيء احوال الصانع من القدم والوحدة والقدرة والارادة وغيرها واحوال الجسم والعرض من الحدوث والافتقار

علما آخر مع اتحاد الموضوع على ان هذا اقرب بادى على كون الموضوع بمنزلة المادة وهي ما احد للجنس والا المركب من الاجزاء وقبول الفناد ونحو ذلك مما هو عمدته اسلامية او وسيله اليها وكل هذا بحث عن احوال العلوم

بمنزلة الصورة وهي ما احد للفصل الذي به كمال النحو انا نقول لا يضبط امرا لاتحاد والاختلاف

كل علم علوما جمه ضرورة اشتماله على انواع جمه من الاعراض الذاتيه ملا يكون الحساب علوما متعددة

المسايل من الزوج والفرد وزوج الزوج وزوج الفرد وغيرذلك وكذا سائر العلوم والغلط انما نشا من عدم التفرقة

العلم بمعنى الصناعة اعني جمع المباحث المتعلقة بموضوع ما ومن العلم بمعنى حصول الصورة ولو اورد هذا الكان

علما على حدة وايضا مبنى الاتحاد والاختلاف وما تبعه من التباين والتناسب والتداخل يجب ان يكون

بينا او مبينا وذلك هو الموضوع اذ لا ضبط للاعراض الذاتيه ولا حصر بل لكل احد ان يثبت ما استطاع

بحسب كفهتها في العلم نفسه ولهذا كانت حدودها في صلد العلم حدودا اسميه ربما تصير بعد اثباتها حدودا

خلاف حدود الموضوع عرا آنه فانها حقيقيه واما حديث المادة والصورة فكاذب لان كلا من الموضوع

قد يكون مساويا للموضوع كمساواة الزوايا الاربع للقائمتين للمثلث وقد يكون اخص منه مطلقا كالزوج للعدد او من وجه كالمساواة للعدد فانها عرض ذاتي له لكون جنسه وهو الكم ماخوذا في حده ثم انهما قد يوجدان معا وقد يوجد العدد بدونها وهو ظاهر وبالعكس كما في المقادير وقد يكون اعم منه مطلقا كالزوج لمضروب الزوج

ومسائله القضايا النظرية الاعتقادية وقد يحصل من مقدمات العلم تصور مسائله اجمالا لافادته زيادة التميز وقد القضايا بالنظرية لانه لم يقع خلاف في ان البديهي لا يكون من المسائل والمطالب العلمية بل لاعني للكل الا بمسائل هنه ويطلب بالدليل ثم قد يورد في المسائل احكام بديهي لتبين لميته وهو من هذه الحيثية كسبي لا بديهي وقد يجعل الشكل عبارة عن عدة واصطلاحات واحكام بينة تعرف بها بينة هي مسائلها وعلى هذا ينتفي ان يحمل ما وقع في تحديد المنطقي من ان المسائل ما يبرهن عليها في العلم ان لم يكن بينة وغايته ما تؤدي اليه التي وترتب عليه تسمى من هذه الحيثية غاية ومن حيث يطلب بالفعل غرضا ان كان مما يشوقه الكل طبعا سمي منفعة فصدور العلم بذكر غايته لعلم انه هل يوافق غرضه ام لا وللا يكون نظره عبثا او ضلالا او منفعته ليزداد طالبه جدا ونشاطا وغاية الكلام ان يصير الانسان بالتصديق بالاحكام الشرعية متمكنا لا تزلزله شبه المبطلين ومنفعته في الدنيا انتظام امر المعاش بالمحافظة على العدل والمعاملة التي يحتاج اليها في بقاء النوع على وجه لا يؤدي الى الفساد وفي الاخرة النجاة من العذاب المترتب على الكفر وسوء الاعتقاد وقد علم ان اشرف العلوم ما يتبين ان موضوعه اعلى الموضوعات ومعلومه اجل المعلومات وغايته اشرف الغايات مع الاشارة الى وجه الاحتياج اليه وابتناء سائر العلوم الدينية عليه والاشعار بوثاقة براهينه لكونها بمقدمات تطابق عليها العقل والشرع بين انه اشرف العلوم لان منزلة كل علم بحسب شرف معلومه ومعلوم هذا العلم هو الله تعالى وصفاته وافعاله التي هي المبدأ والمعاد والوسائط بينهما فهو اشرف المعلومات فهذا العلم اشرف العلوم

ثم ان هذا العلم لما كان مما يتطرق اليه الشبه والشكوك من الطاعنين في الدين والملحدين المعاندين وجب ان يكون من اهم العلوم ان يشتغل بتحقيقه المحققون ويتصدى لتقريره المتصدون ولما كان اكثر ما يتطرق اليه الشبه من جهة المخالفين في الاصول والمعاندين من الفلاسفة والمعتزلة والخوارج ومن يجري مجراهم وعلى هذا لا يرد الاعتراض بان قانون الاسلام ما هو الحق من مسائل الكلام فان اريد الحقيقة والانتساب الى الاسلام بحسب الواقع لم يصح هذا القيد لتمييز الكلام عن غيره لانه ليس لاحد ما يتبنا اذ كل من المتكلم وغيره يدعي حقية مقاله ولم يصرف التعريف عن كلام المخالف لبطلان كثير من قواعده مع انه كلام وفاقا وان اريد بحسب اعتقاد الباحث حقا كان او باطلا لم يتميز بهذا القيد الكلام عن الالهي لاستوائهما في ذلك فان قيل اعتراض في الموقف على كون موضوع الكلام هو الموجود من حيث هو بانه قد بحث عن احوال ما لا يعتبر وجوده وان كان موجودا كالخلاء والدليل وعن احوال ما لا وجود له اصلا كالمعدوم والمحال ولا يجوز ان يوخذ الموجود اعم من الذهني والخارجي لعدم الكل لان المتكلمين لا يقولون بالوجود الذهني واجيب اما لا نسلم كون هذه المباحث من مسائل الكلام بل مباحث الخلاء والدليل من مبادئه على ما قرر وبحث المعدوم والحال من لواحق مسئلة الوجود توضيحا للمقصود وتتميما لما يعرض لما يعارضه لاجل بحث اعادة المعدوم واستحالة التسلسل ونفي السهولي امثالهما فكل من المسائل قطعا لانا نقول هي راجعة الى احوال الموجود بانه هل يعاد بعد العدم وهل يسلسل الى غير النهاية وهل يتركب الجسم من السهولي والصوري ولو سلم انها من المسائل فانا نريد بما ذكرتم لو اريد بالموجود من حيث هو الموجود في الخارج بشرط اعتبار وجوده وليس كذلك بل الموجود على الاطلاق ذهنيا كان او خارجيا واجبا او ممكنا جوهرا او عرضا الى غير ذلك مباحث النظر والدليل من احوال الوجود العيني وان لم يعتبروا البواقي من احوال الوجود الذهني وكثير من المتكلمين يقولون به على ما يصرح بذلك كلامهم ومن لم يقل فعليه العدول الى المعلوم

وفصل فر وجب الماضي الاحق من الماخرين الى ان موضوع الكلام ذات الله تعالى لانه يبحث عن صفاته الثبوتية والسلبية وافعاله المتعلقة بامر الدنيا كيف صدر العالم عنه بالاختيار وحدوث العالم وخلق الاعمال وكيفية نظام العالم بالبحث عن النبوات وما يتبعها وامر الاخرة كبحث المعاد وسائر السمعيات فيكون الكلام هو العلم الباحث عن احوال الصانع من حيث الثبوتية والسلبية وافعاله المتعلقة بامر الدنيا والاخرة وتبعه صاحب الصحايف الا انه زاد فجعل الموضوع ذات الله من حيث هي ذات الممكنات من حيث استنادها اليه لما انه بحث عن اوصاف ذاته لذات الله من حيث هي واوصاف ذاته لذات الممكنات من حيث انها محتاجة الى الله تعالى وجهة الوحدة هي الموجود فكان هو العلم الباحث عن احوال الصانع واحوال الممكنات من حيث احتياجها اليه على قانون الاسلام وسمي ان يكون هذا معنى قائل هو العلم الباحث عن ذات الله تعالى وصفاته واحوال الممكنات في المبدء والمعاد على قانون الاسلام والا فلا معنى للبحث عن هيئ الموضوع لكنه احتاج بان المراد بذات الله تعالى في التعريف الذات من حيث الصفات كالذات من حيث عدم التركيب والجوهرية والعرضية والبحث عنها من قبيل المسائل كالبحث عن نفس الصفات والموضوع هو الذات من حيث هي والبحث عنها هو العلم وهذا مشعر بان المحمول في قولنا الواجب ليس بجوهر ولا عرض هو ذات الله من حيث عدم الجوهرية والعرضية فان قيل لو كان الموضوع ذات الله وحده او مع ذات الممكنات من حيث الاستناد اليه لما وقع البحث في المسائل الا عن احوالها والحال انه باطل لان كثيرا من الامور العامة والجواهر والاعراض يبحث عن احوال الممكنات لا من حيث استنادها الى الواجب قلنا نختار ان يكون وكل بحث بسبيل الاستطراد مقدمة الى تكميل الصناعة بان يذكر مع المطلوب ما له نوع تعلق من اللواحق والفروع والمقابلات وما اشبه ذلك كمباحث المعدوم والحال واقسام الماهية والحركات والاجسام اول سبيل الحكاية لكلام المخالف قصدا الى تزييفه كبحث علم النفس والآثار العلوية والجواهر المجردة او على سبيل المطابقة بان يوقف عليه بعض المسائل مما مر ذكره لتحقق المقصود بان لا يوقف بيانه على ما ليس بين كاستدلال الوجود واستحالة التسلسل وجواز كون الشيء فاعلا وقابلا واحكام الجزء والخلاء وتناهي الابعاد واما ما سوى ذلك فيكون من فصول

الكلام نقصد به مكنة المباحث كما اشتهر فيما بين المتاخرين من خلط كثير من مسائل الطبيعي والرياضي بالكلام فان
قيل لا يصح ان يكون للكلام مبادٍ يفتقر الى البيان ويثبت بالبرهان لان مبادي العلم انما يبين في علم اعلى منه
وليس في العلوم الشرعيه ما هو اعلى من الكلام بل الكل هي بالنسبة اليه ومتوقف بالآخرة عليه فمبادية لا يكون الا
بينة بنفسها فلنا ما يبين في مبادي العلم الشرعي لا يجب ان يكون علما اعلى ولا ان يكون علما شرعيا للاطلاق
بل ان علم الاصول مستمد من العربيه ويبين فيها بعض مبادية ويفتقر ذلك على ما هو المذكور في الشفا وغيره ان
مبادي العلم قد يكون بينة بنفسها فلا يبين في علم اصلا وقد يكون غير بينة فيبين في علم اعلى لجلالة محله عن ان يبين
في ذلك العلم كتوقف الجسم المؤلف من الهيولى والصورة فانه من مبادي الطبيعي ومن مسائل الفلسفة الاولى اي
علم ادنى فلا يوشانه عن ان يبين في ذلك العلم كامتناع الجزء الذي لا يتجزى فانه من مسائل الطبيعي ومن مبادي
الالهي لاثبات الهيولى والصورة فيجب ان يبين هذه المسائل اما على سبيل التسليم فيما عدا العلوم الشرعيه
العلم نفسه بشرط ان لا يكون مبدأ لجميع مسائله وان لا يبين مسئلة موقف عليه لئلا يلزم الدور وقد مر بيان ذلك
ومسئلة باعتبار كاكثر مسائل الهندسة وكون الامر للوجوب فانه مسئلة من الاصول ومبدأ لمسئلة وجوب القياس
تمكا بقوله ع فاعتبروا ولا يخفى انه يجب في هذا القسم ان يكون بينا عما هو موضوع الصناعة ليصح كونه من مسائلها
فانحن فيه اعني البحث عن احوال الممكنات لا على وجه الاستناد لا يكون من هذا القبيل فحق البيان في علم ادنى
او على بتلك المبادئ بدليل قطعي من غير مخالفة للقواعد الشرعيه وان لم يعد ذلك العلم من العلوم الاسلاميه كالآلي
الباحث عن احوال الموجود على الاطلاق ومهما شئ آخر وهو ان المفهوم من شرح التجريد ان ليس البحث عن
احوال الممكنات على وجه الاستناد ان يكون ذكرها لاجل النظر في جميع المسائل بل ان يبحث عن احوال التعرض للممكنات
من حيثية استنادها الى الله تع فان احوال الممكنات التي بحث عنها في الكلام لغرض موضوعه محكوم بعضها عن
تاثيرها في الله تع وذكرها انما يكون لحاجتها الى الله تع فيكون عروضها للممكن من حيث حاجتها اليه
واعترض بانه لو كان من المباحث الحكمية لاقتدح في المقاصد الدينيه وهو يب ظاهر لان الكلام من العلوم الاسلاميه
خلفها المتاخرون مسائل الكلام اخاصة للحقائق وافادة لما عسى يستفاد به في النصح عن المخالفين والا فلا نزاع
في ان اصل الكلام لا يجاوز مباحث الذات والصفات النبوة والامامة والمعاد وهو مختلف بالكل من احوال الممكنات
فلذا اقتصر القوم في اطلاق كون موضوع الكلام ذات الله تع وجوده او مع ذات الممكنات من حيثية الاستناد على
انه لو كان ذكرها لكان اثباتها من مطالب الكلام لان موضوع العلم لا يبين في علم اعلى الى ان ينتهي الى ما هو
موضوعه بين الثبوت كالوجود وذكر ان حصته العلم اثبات الاعراض الذاتية للشئ على ما هو مجنى الهيولى المركبة
والصفة وانها بعد الصلة البسيطة لان ما لا يعلم ثبوته لا يطلب ثبوت شئ له لكن لا نزاع في ان اثبات
الواجب تعالى اقامة البرهان على وجوده مما على مطالب الكلام ثم كونه مبدأ الممكنات بالاختيار او الايجاب
بلا واسطة الكل او بواسطة في البعض بحث آخر فالقول بان اثباته انما هو من مسائل الالآهي دون الكلام ظاهر
الفساد والا كان معظم العلوم الاسلاميه بل دينها ودنياها ومبنى القواعد الشرعيه واساسها واجاب
بعضهم بانه جاز ان يجعل اثبات الموضوع في العلم بوجهين آ ان الوجود من المعاني الثانيه لكونه واجب الوجود
بخلاف سائر العلوم فان الوجود انما يلحق موضوعاتها لامر مباين وكان مراده من قال موضوع العلم انما لا يبين
فيه اذا كان البحث فيه عن الاحوال التي هي غير الوجود والا فهذه المعرفة مما لا يستفاد به عقلا ولا نقل الا لما كثر شعث
فان قيل هذا لا يصح عما راى من جعل الوجود نفس الماهيه وهو ظ ولا على راى من يجعله زائدا مشتركا لان
البعض الذاتي لا يكون محصلا قلنا هو آ كان ذاته نفس الوجود او غيره فاما ان يكون مفاد قضية كيفية

محمولها الموجود في الخارج بطريق الوجوب فيتم الجواب او لا فيسقط اصل الاعتراض تم لا علم شرعي فوقه
سبق انه موضوعه فلا بد من بيانه فوقه نظرا اما اولا فلانه ليس من شرط العرض الذاتي ان لا يكون محمولا للاعم
بل ان لا يكون محمولة لشئ موضوعه خروجه امر جارج غير مساو للاعم على كون العرض والمرض عرضا ذاتيا للانسان والحركة
والسكون للجسم والاضافة والانحناء للخط الى غير ذلك واما ثانيا فلانه يستلزم ان لا يكون بيان وجود شئ من الممكنات
مسئلة من تخاصم العلوم فلا يصح ان موضوع العلم انما يبين وجوده في علم اعلى واما ثالثا فلان قولهم موضوع العلم لا يبين
فيه هذا ترجمانه لا يبحث في العلم عن الاعراض الذاتية للموضوع يكون لغوا من الكلام لان ما وجوده عرضا ذاتيا يبين فيه وما
لا يبين ليس عرضا ذاتيا واما رابعا فلانه لا يفي لقولهم لكل موضوع ومبادٍ ومسائل على عمومه لان بعضها المعدود
بانيه الموضوع وهليته البسيطة وقد صار في علم الكلام من جملة المسائل واما خامسا فلان بعضا من العلوم انما هو
بعض الموضوعات فما معنى لكون علم اعلى من آخر حتى لان موضوعه اعم فمنعي ان يوجد موضوع الكلام الموجود او
المعلوم والا فالآلي اعلى منه بمرتبة وان كان من اشرف من جهة وقد عرفت ان ما يبحث في موضوع علم شرعي او مبادية
لا يلزم ان يكون علما شرعيا بل يكفي كونه بيننا على وفق الشرع فان قيل فعلى هذا آل الكلام الى ان الوجود المخصص بموضوع
الصناعة وان كان من اعراضه الذاتية لا يبين فيها لكون نظرها مقصورا على بيان هليته المركبة فلا يكون مسئلة في نظرها
كونه بينا او مبينا في صناعة اعلى وجه حتى وجه الاشكال بان بيانه هناك لا يكون من الهليه المركبة وموضوع هذا الوجه الذاتي
لا يكون ما هو مسلم الوجود فلنا موضوع الصناعة الاعلى اعم ووجوده لا يستلزم وجود الاخص فيبين فيها وجود
الاخص بان من اقسام الاعم اليه والى غيره وانه يوجد له هذا القسم ويكون ذكر علما الى الهليه المركبة للاعم خلاص في
الآلي ان نفس الموجود جسم فيبين وجود الجسم في الطبيعي ان بعض اجسام كرة فتبين وجود الكرة وعلى هذا القياس
وربما يشبه الغلط من هذا الكلام لمكنة فادحة في بعض ما سبق

الفصل الثاني في العلم

ذهب الامام الرازي الى ان تصور العلم بديهي لوجهين الاول انه معلوم متميز لكتابه انا المعلومية فحكم الوجدان وانه
الحاصلية امتناع الاكتساب فلانه انما يكون نظريا معلوما ضرورة امتناع اكتساب الشئ نفسه او بغيره مجهولا والغير
انما يعلم بالعلم فلو علم العلم بالغير لزم الدور فتعين طريق الضرورة وهو المطلوب الثاني ان كل احد يوجده بديهي او حاصل
من غير نظر وكسب وهذا علم حاصل مسبوق مطلق العلم لتزلبه منه ومن الخصوصية والسابق على البديهي بديهي بلا واسطة
بالبداهة فمطلق العلم بديهي وهو المطلوب واجيب عن الوجهين بان مبناهما على عدم التفرقة بين حصول العلم وحصوله
انا الاول فلان تصور العلم على تقدير اكتسابه يتوقف على تصور غيره وتصور الغير لا يتوقف على تصور العلم بل على حصوله بناء على امتناع حصول المقيد بدون المطلق حتى لو لم نقل بوجود الكلي في ضمن الجزئيات لم يتوقف على حصوله
ايضا وعبارة المواقف ان الذي يتوقف على تصوره تصور العلم وقد سامحت جاهل والعالم بتصور
الحقيقة والاحسن في شرح المختصر ان الذي يراد حصوله بالغير انما هو تصور جميع العلم الآلهي وانما يتوقف ايضا حيث
قال ان توقف تصور غير العلم انما هو على حصول العلم به اعني علما رسميا مطلقا بذكر الجزاء لا معنى لتوقف الشئ على
حصوله واما الثاني فلان البديهي لكل احد ليس هو تصور العلم بانه موجود بل حصول العلم بذكر وهو لا يتوقف على تصور
العلم به فضلا عن بداهته كما ان كل احد يعلم ان له نفسا ولا يعلم حقيقتها فان قيل لا معنى لعلم العلم الا وصول المعنى الى
الغير وحصوله فيها والعلم من المعاني النفسيه فحصوله في النفس علم به وتصوره له فاذا كان حصول العلم بوجوده بديهيا
كان تصور العلم به بديهيا ويلزم منه ان يكون تصور مطلق العلم بديهيا وهو المطلوب واذا كان تصور الغير الذي يكتنه
تصور العلم متوقفا على حصوله مطلقا كان متوقفا على تصوره وهو الدور قلنا قد سبق ان حصول المعاني النفسية
في النفس قد يكون بانيتها وهو المراد بالوجود المناسب وذكر انه قد يكون بصورها لها وقد يكون بصورها وهو المراد

بالوجود الغير الحاصل بمنزلة الظل للشجر وذكر بعضهم لها الايرى ان الكافر يتصف بالكفر لحصول
الا متخاذ فيه وان لم يتصور وتصور الايمان لحصول مفهومه في نفسه من غير اتصاف به فحصول غير
العلم بالشئ في النفس لا يكون تصورا لذلك العلم كما ان حصول مفهوم العلم بالشئ في النفس لا يكون اتصافا بالعلم
به بل انما يستلزم ذلم يكون ذلك اتصافا بالعلم مفهوم العلم مبنيا على ان المفهوم حاصل بعينه فان قيل في تقرير
الامام ما يدفع الجواب المذكور لانه قرر الاول بان اكتساب العلم يتوقف على حصول العلم بالغير وهو يستلزم امكان
العلم بانه عالم بذلك الغير وعلى تقدير وقوع ذلك لم يلزم حصول العلم بالعلم الخاص قبل حصول العلم مطلق العلم
وهو ح اكتساب العلم يكون ملزوما للمعلوم الغير الملزوم لامكان العلم الخ فيكون محالا والثاني بان علم كل احد بانه
عالم بوجوده بديهي فعلى هذا يكون العلم بالعلم الخاص بديهيا فكان العلم بمطلق العلم بديهيا
ولكان معنى ان تقال العلم بانه عالم تصديق وبداهته لا تستدعي بداهة تصورانه لانه غير نافي لتوقف
بعد تصور طرفيه على نظر اشار الى دفعه بان هذا التصديق بديهي بمعنى انه لا يتوقف على كسب ونظر اصلا
بداهة الحكم ولا في طرفيه سواء حصل تصور الطرفين شطر اله او شرطا وذكر الحاصله لمن لا يتأتى منه النظر
والاكتساب كالبله والصبيان قلت العلم بانه عالم بالشئ تصديق وهو انما يستدعي تصور الطرفين
بوجه فلا يلزم تصور العلم بحقيقته مع ان الكلام فيه على انه اراد ان العلم بالغير يستلزم امكان العلم بانه عالم به
قبل اكتساب حقيقة العلم فغير مسلم اذ غاية الجلة تغير مبنى جواز ان يكون وقوع الممكن بعد الاكتساب
ثم اكثر تعريفات العلم مدخولة كقولهم معرفة المعلوم على ما هو به ادراك المعلوم على ما هو به اثبات المعلوم على
ما هو به اعتقاد الشئ على ما هو به ما يعلم به الشئ ما يوجب كون من قام به عالما الى غير ذلك ووجوه الخلل
في الادراكات واما من حصاه مقسم ومثال اما التقسيم فهو ان طبيعة عامة يشترك هو وسائر الاعتقادات والاعتقاد
في تميزه عن الشك والظن بالجزم وعن الجهل بالمطابقة فلم يبق الا اعتقاد المقلد وتميز عنه بان الاعتقاد قد يزول
مع تعلقه كما اذا اعتقد كون زيد في الدار ثم خرج وزال والاعتقاد بخلاف العلم فانه يعتبر المعلوم ولا يزول عند
عند اضطراب المعلول لانه كشف واتصال للعقد والاعتقاد عقد على القلب ولهذا يزول بتسلسل الشكل بخلاف
العلم واما المثال فهو ان ادراك البصيرة مشبه بادراك الباصرة فكما انه لا معنى للابصار الا انطباع صورة المبصر اي
مثاله المطابق في القوة الباصرة كانطباع الصورة في المرآة كذلك العقل بمنزلة مرآة منطبع فيها صور المعقولات
اي حقائقها وما هياتها على ما هي عليها والعلم عبارة عن اخذ العقل صور المعقولات في نفسه وانطباعها وحصولها
فيه فالتقسيم المذكور يقطع العلم عن مطان الاشتباه وهذا المثال يفهم حقيقة العلم هذا كلامه وظهر انه لا يرد عليه
تحديد بعضهم الحقيقة لانه تحديد بالمثال ليفهم حقيقته وان ذلك ليس ببعيد وانه لا يرد بالمثال اعتراض ابن سينا على
ان الواحد نصف الاثنين على ما فهمه البعض وقال الامام الرازي تعريفات العلم لا تخلو عن خلل لان ماهيته قد
خفيت في الظهور الى حيث لا يمكن تعريفه بشئ اجلى منه والى هذا ذهب كثير من المحققين حتى قال بعضهم ان وقوع
في مرآة الاختلاف انما هو لخفاء في وجوده لا لخفاء في ماهيته ولا نزاع في اشتراك لفظ العلم بين معان في الاصطلاح
غامجاب منها ادراك العقل فيه حصول صور الشئ في العقل وسيجئ في بحث الكيفيات تحقيقه ودفع ما اورد عليه
وبعضهم نظر الى ان العلم صفة العالم والحصول صفة الصورة فعدل الى وصول النفس الى المعنى اخذا مما ذكره الامام
من ان اول مراتب وصول النفس الى المعنى تصوره فاذا حصل وقوف النفس على تمام ذلك المعنى تصور فاذا لم

يمكن لو اراد احترازها عنه بعد ذكره به لكنه تعالى يحفظ ولذكر الطالب تذكر ولذكر الوجدان ذكر وانت خبير بان
حصول الصورة في العقل ايضا صفة للعالم ومنها احد اقسام التصديق وهو ما بين الجزم والمطابق والثبات
يخرج الظن والجهل المركب والتقليد وصحيح بيان وكل ومنها ما يشمل التصور المطابق والتصديق المبني على ما هو
موافق للمعرف في الصفة ولم فيه عبارتان الاولى صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت به اي صفة يتكشف بها ما تعلق
وصلت اليه انكشافا تاما لم قامت به بكل الصفة انما كان اوغيره وعدل عن الشئ الى المذكور ليعم الوجود والعدم
وقد يتوهم ان المراد به المعلوم لان في ذكر العلم ذكر المعلوم وعدل اليه تنبيها على الذهول وبالحمل تعدد الطرف اجمل
لا يتجلى فيها وكذا اعتماد المقلد لانه عقد على القلب والتجلي انشراح وانجلال للعقدة انما نه صفة توجب
تميز النفس لا يحتمل النقيض اي صفة تستتبع بحلول ايه بما قامت به تميزا لا حمد الامور الجملة كلية كانت
او جزئية فخرج مثل الدرة والارادة وموطئ مرادر اك الحواس لان تميزا في الاعيان ومن حصل علما بالمحسوسات
لم يدرك هذا الضد وخرج ما مر الادراكات لان احتمال النقيض في الظن والشك والوهم ظاهر وفي احتمال المركب الظهر
وكذا اعتماد المقلد لانه بزول بتشكيك المشكك بل ما يتعلق بالنقيض جزما وقد قال ان احتمال المركب ليس بتميز
وكذا التصور الغير المطابق كما اذا ارتسم في النفس من الفرس صورة حيوان ناطق واما المطابق فدخل لانه لا يحتمل
له بما على ان في اخذ النقيض شائبة الحكم والتركب ولا يخفى ما فيه ومنهم من وقف المعاندة بالكلية ميلا الى تحصيل
العلم بالكليات والمعرفة بالجزئيات فلا يرد ما ذكره في المواقف ان هذه الزيادة مع الغنى عنها مخلة بطرد التعريف ان
جريانه في جميع افراد المعرف على ما ذكر ابن الحاجب ان اسم الفاعل يرد على طرد تعريف الاسم والفعل المضارع على طرد
ما لوا وهذا اصطلاح النحاة ثم الظاهر من قولنا يتميز الاحتمال النقيض ان يراد بتقض التميز ولما لم يكن كذلك ذهب
بعضهم الى ان المراد به صفة توجب التميز اجمالا لا احتمال النقيض ولا يخفى ان هذا التوجيه لا يدفع الاعتراض
بان الجزم يحصل الوجود لا ينافي الجهل بالحال لجواز ان يكون الوجود لا لذاته بل لغيره والغير المعتبر عدمه اعم من
ان يكون عدم الوجود لا لذاته في الجهل بالحال كما في الممكن او لا لذاته في الجهل بالمآل كما في الممتنع
والمستبعد بعضهم لما يلزم من الدور اذ لا تصديق بدون التصور بما ذكروا انه لا تصور بكنهه لخفي وانما الكلام في تصور
بحسب الاسم فعدلوا الى القسم الى المتصور السادة اي المشروط عدم احكامه الى التصديق واجاب آخرون
بان الزوم بحسب الوجود لا ينافي الجهل بالحال بحسب الصدق من الوجوه والقيد الحصة التصور المعتد عدم احكامه في

التصديق ليس بتام لخروج تصور الطرفين وبالجملة فكلام القوم صريح في ان التصور المعتبر في التصديق هو التصور
المقابل له وهو التصور لا بشرط الحكم اعني الذي لم يعتبر فيه الحكم لا الذي اعتبر فيه عدم الحكم وصرح الامام والكاتبي
بان هذا هو المراد بالتصور الساذج والتصور فقط وحاصل التقسيم ان العلم اما ان يعتبر فيه الحكم وهو التصديق
اولا وهو التصور ومعناه ان التصديق هو الحكم مع ما يتعلق من التصورات على ما هو صريح كلام الامام لا الادراك
المقيد بالحكم على ما سبق الى الفهم من عبارته حيث كان يقول لانه الادراك المقارن للحكم والادراك الذي بجعة الحكم كيف و
انه مذكور في معرض الاستدلال على كون التصور جزأ منه ثم انه كثيرا ما يصرح بانه عبارة عن نفس الحكم ويجعل الحكم مادة
من قبيل الافعال ومادته ما هيه مسماة بالكلام النفسي ليست من جنس الاعتقاد ولا الارادة والجمهور على انه نفس الحكم وانه
نوع من العلم متميز عن التصور بحقيقته لا يتعلق الا بالنسبة بخلاف التصور حيث يتعلق بها وبغيرها الا ترى انا اذا امسكنا في
حدوث العالم فقد تصورنا العالم والحادث والنسبة بينهما من غير حكم وتصديق ثم اذا اقام البرهان فقد علمنا النسبة نوعا آخر
من العلم هو المسمى بالحكم والتصديق وحقيقته اذعان النفس وقبولها لوقوع النسبة او لا وقوعها وعبر عنه بالفارسية
بگرويدن على ما صرح به ابن سينا وهذا ما قال في الشفاء التصديق هو الذي يحدث في الذهن صورة هذا
الشيء بان يؤلف منه كالبياض والعرض والتصديق هو ان يحصل في الذهن نسبة هذه الصورة الى الاشياء وانفسها
انها مطابقة لها او الكذب بخلاف ذلك وفي هذا الكلام ارشاد الى ان مدلول الخبر والقضية هو الصدق واما الكذب احتمال
عقلي وليس فيه اشعار التصديق في المطابق كما توهم اذ لا يلزم من حصول الشيء كالمطابق حصلانية الغير بحقيقة الواقع في
نفسه والضرورة قاضية بان كلا من التصور والتصديق ينقسم الى النظري والضروري لانا نجد من انفسنا احتياج
بعض التصورات والتصديقات الى النظر كتصور الكل والجنس والتصديق بحدوث العالم واستغناء بعضها عنه كتصور
الوجود والعدم والتصديق بامتناع اجتماع النقيضين والمراد بالاحتياج والاستغناء بالذات حتى يكون الحكم المستغني
في نفسه عن النظر ضروريا وان كان مطروقا بالكسب على ما يشعر عند الجمهور من ان الصدق الضروري ما لا يتوقف بعد تصور
الطرفين على نظر وعيان الموقف وهو ان البعض ضروري بالوجدان والبعض نظري بالضرورة وبما توهم ان الفاني
ليس بالوجدان لكن مراده ما ذكرنا وعرض القاضي ابو بكر العلم الضروري بما يلزم نفس المخلوق لزوما لا يحد الى الامساك عنه سبيلا
وقد يطلق المخلوق لان الضروري والنظري من اقسام العلم الحادث واعترض عليه بان النفس قد تعقل عن العلم الضروري
بان نزول بعد الحصول لطريان شيء من اضداد العلم كالنوم والغفلة او بان لا يحصل اصلا لانتفاء شرط من شرائطه مثل
التوجه وتصور الطرفين واستعداد النفس والاحساس والتجربة ويجوز لكل ما يوقف عليه بعض الضروريات واجيب
بان المراد انه لا يقدر على الامساك والامساك فاذكروه من الصور ليس مقدورا للمخلوق وهذا ما قال في المواقف ان
عبارة مشعرة بالقدرة نعم يفهم من قولنا بعد فلان سبيلا الى كذا او لا يجد انه يقدر عليه او لا يقدر وايجاب ان الطلان
الضروري على العلم ماخوذ من الضرورة بمعنى عدم القدرة على الفعل والترك كحركة المرتعش ولهذا يعد ما لا يكون بهذا
مقدورا للمخلوق الا ان قد الحصول مراد ههنا بقرينة جعل الضروري من اقسام العلم الحادث وصرح في عبارة الخاصي لنوع
العلم مثل تفاصيل الاعداد والاشكال ما لا قدرة للعبد على تحصيله ولا على الامساك عنه فان قيل يرد على طرد العلم
العلم الحاصل بالنظر اذ لا قدرة على تحصيله ولا على الامساك عنه اجيب بان المعتبر في الضروري نفي القدرة دائما وفي
النظري انما ينتفي القدرة بعد الحصول اذ قبله يقدر على التحصيل بان يكتب وعلى الامساك بان لا يكتب فان قيل على هذا
ان مراد القاضي في الامساك الا ان السوال باق بعد سلب الامساك سواء كان مقدورا او غير مقدور بما سلف
الزوم قلنا اراد بالزوم الثبوت او امتناع الامساك بالقدرة على ان يكون آخر الكلام تفسيرا للاول وفسر النظري بما
يمكن فيه النظر الصحيح بمعنى انه لا ينفك عنه بطريق جرى العادة عند حصول الشرائط ولم يعد ما يوجبه لما سبق من ان

وحصر الاولى في البديهيات ومنهم من عكس ومنهم من فتح فيها جميعا وكل من الفرق شبه وقد اطنب الامام
فيها بكثير الاسئلة وتنبيه الفول بعدم كون الحسيات من المقدمات الى اكابر الفلاسفة وقد بان اكثر علومهم
النظرية مبنية عليها والمبادي الاول الضرورية مستندة اليها على ما صرحوا بان مبادي المجربات والمتواترات
والحدسيات هي الاحساس بالجزئيات وان الاوليات يكتسبها الصبيان باستعدادا بحصلها بعقولهم من الاحساس بالجزئيات
فكيف يتجه القول بانها ليست يقينية واعتذر بان المراد ان جزم العقل بالاحكام الماخوذة من الجزئيات
فموقوف على شرائط ربما لا نعلم ما هي وهي حصلت وكيف حصلت ولذلك جعلوا البيان دافعا لخطاء المحسوسات
وان ادى احكامها ما يكون يقينية وانها يكون غير يقينية جعلوا المنازعة كما جعلوا البيان ذكر في المعقولات صناعة
حد فسطيقا وما ذكر في تلخيص المحصل من انه لا حكم للحس لانه ليس من شانه ان يلحق الحكمي بل الادراك فقط وان
الحكم للعقل ليس رد الكلام الامام بالمنافسة ان الحاكم هو الحس او العقل بواسطة بل الحاكم بالحقيقة هو
العقل وح يصير المعنى ان احكام العقل في المحسوسات ليست يقينية لما قد نبع فيها من الغلط وهذا الاخص
من قال والمحسوس من حيث انه محسوس لا يوصف بكونه يقينيا او غير يقيني وانما يوصف به لمقارنته لحكم
العقل وح يصير المعنى ان احكام العقل في المحسوسات ليست يقينية لما قد نبع فيها من الغلط وهذا الاخص
بالمحسوسات لان المعقولات الصرفة قد نبع فيها الغلط ولا يصح نسبته الى الحكماء لنصرهم بخلاف ذلك نعم لما ذكر
الامام انه ثبت بما ذكر من الشبه ان حكم الحس قد يكون غلطا فلا بد من حاكم آخر فوقه مبرء صوابه عن خطاه فلا يكون
ذلك الا الحس هو احكام الاولى رده بان الحس ليس بحاكم اصلا بل الحاكم في الكل هو العقل واما استحالة بيان اسباب
الغلط فاوردها الصور فقد اعترف بانه يتبين لمن تتبع او عرف بالوثوق على الاوليات والمحسوسات يتبين
التفتي عن مضان مواضع الغلط ثم اهالة تصويب الصواب وتخطيه اخطا الى صريح العقل من غير افتقار الى دليل
سوى الوثوق بالمحسوسات والاجوبة عن شبه المشكوك ولا تامل في الاسباب وحصرها واستقرائها وكون كل
واحد من اصل الشكوك انه لا وثوق على حكم الحس اما في الكليات فلانه لا يحيط بها كيف وهي لا تحصر على الافراد
المختفية واما في الجزئيات فلانه كثيرا ما يكون حكمه فيها غلطا بان يقع الحكم في المحسوس على خلاف ما هو عليه بان يرى
الصغير كبيرا او بالعكس والواحد كثيرا او بالعكس والساكن متحركا وبالعكس الى غير ذلك كما يرى البعيد في الماء
كالاجاصة والجرة من بعيد كالكوز والقمر في الماء قمرين والالوان المختلفة في الخطوط المخرجة من مركز الرجا
الى محيطها عند ارتباعها لونا واحدا غير جار من الكل ويرى من في السفينة السفينة ساكنة وهي متحركة والشاطئ
وهو ساكن الى غير ذلك والجواب ان غلطه في بعض الصور لا ينافي الجزم المطابق في كثير من الصور كما في الحكم
بان الشمس مضيئة والنار حارة اذ العقل قاطع بانه لا غلط هناك من غير افتقاد الى نظر وان كان ذلك بعونة
امور لا تعلم على التفصيل وهذا ما قالوا في المواقف ان معنى ما ذكر من الشبه ان لا يجزم العقل بحكام المحسوسات
بجزم الحس لان الوثوق بجزمه بما جزم به وكونه محتملا اي لان يكون كل ما جزم به العقل من احكام المحسوسات
محتملا اي بعيد الاحتمال بناء على عدم الوثوق بما وقع فيه من الجزم فقوله وكونه محتملا مرفوع معطوف على ان
لا وثوق لا مجرور ومعطوف على جزمه كما توهم اذ ليس لكثير معنى ومنهم من قدح في البديهيات قالوا انها
فرع الحسيات لان الانسان انما يتنبه للبديهيات بعد الاحساس بالجزئيات والتنبه لما فيها من الشك والمنازعات
ولا يلزم من القدح في الفرع القدح في الاصل وانما يلزم لو كان الفرع لازما له نظرا الى ذاته ووجه القدح ان احكام
القضايا البديهية واعلاها قولنا الشيء لا يخلو عن الاثبات او النفي ان امكن وان لا امكن فالشيء اما ان يكون
او لا يكون وهذا غير موثوق به اما لكونه اجلى وامكن واما لكونه اعلى اي اسبق فلتوقف الكل عليه واستنادها اليه
مثلا يلاحظ في قولنا الكل اعظم من الجزء انه لو لم يكن كذلك كان الجزء الآخر كليا وليس كذلك وفي قولنا الحكم الواحد

لا يكون في آن واحد في مكانين انه لو وجد فيهما كان الواحد اثنين فيكون احد المتلئين كاذبا وليس بكاذب وعلى هذا القياس

واما عدم الوقوف فلان العلم بحقيقة هذه القضية وقطعيتها موقوف على تصور الوجود والعدم اعني الكون والا كون

وعلى الجملة معنى كون الشيء موضوعا وكونه محمولا وعلى دفع الشبهات التي ترد على الاولين وهذه الامور اللائحة انما تبين

بالنظار دقيقة فان بتت الانظار وحصلت المطالب وتوقف لا محالة على حقيقة هذه القضية لكونها اولى

الاوايل يلزم الدور وكون الشيء نظريا على تقدير كونه ضروريا وهو حق وان بقي شيء منها فهو خير الابهام لحصول الجزم بالقضية

وهو الملزم والجواب ان بديهة العقل جازمة بها وبحقيتها من غير نظر واستدلال لا سيما بحقيقة البديهة ولا سيما في

دفع الشبه وما ورد من السكوك لا يوقف قوتها في ذلك الجزم ولا يمكن دفعه بالنسبة الى من لا يعترف بالبديهيات

فان شئنا اعرضنا عنه وان شئنا نبهناه على ان يعترف او يحصل له استعداد النظر واستحقاق المناقشة فنقول

والعدم الشبه ان هذا التصديق موقوف على تصور الوجود والعدم وهما يقتضيان الثبوت لونه الذهن وثبوت

العدم المطلق باطل ثم لا بد من امكان سلب العدم المطلق لتحقق الوجود وامكانه فكون هذا السلب قسما

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

الانتزاعي من حيث الآلات والمفهوم وقتا ما من حيث الحصول في العقل لا في كونه قسما من العدم من حيث كونه عدما

مضافا وقسما له من حيث المفهوم وسيجيء لهذا زيادة تحقيق في بحث العدم ومنها ان الوجود ان اخذ في

هذه المقدمة محمولا بمعنى ان الجسم اما كائن او ليس بكائن فانا لا نسلم كون وجود الشيء نفسه حاصلة فيلزم كون المجرد

الا يجاب لقولنا انه معدوم قطعا وكون الجزء السلبي تاما لان اطلاق السلب ناقض لدوام الايجاب واما ان

يكون غيرها فيلزم في الايجاب قيام الوجود بالمعدوم ان اخذ الموضوع حاليا عن الوجود وتسلسل الوجودات

ان اخذ موجودا وسيجيء بيانه وجوابه في بحث الوجود وايضا يلزم كون الشيء غيره وضده اتحاد الاشد ويلزم في

السلب بمعقول الشيء المستلزم لثبوته وخلو الماهية عن الوجود المستلزم لقيام الوجود بالمعدوم عند ثبوته لها والجواب

انه لا امتناع في كون الشيء معدوما باعتبار ومحدثا باعتبار على ما تقرر من ان بين الموضوع والمحمول تغايرا بحسب

المفهوم اتحادا بحسب الهوية والمعنى ان ما صدق عليه الجسم هو بعينه صادق عليه الموجود وكذا الامتناع في كون الشيء المطلق

ثابتا من حيث الحصول في العقل لا في قيام الوجود بالمعدوم على ما سيجيء انشاء الله تعالى واما اذا اخذ الوجود محمولا

واما اذا اخذ رابطة بان يقال الجسم اما ان يكون اسود او لا يكون اسود فلم نسلم في الجزء الايجابي اتحاد الاشد وقد سبق

جوابه وانما لم يكن المحمول هنا وصفا كان للموضوع موصوفيه به وهي وجودية لان نقيضها الا موصوفيه

وهي عدمية ويتصف بها الجسم ضرورة تسلسل الموصوفيات ولا يدفع بكونها من الاعتبارات العقلية لان

الموصوفية نسبة تقوم بالمنتسبين لا بالعقل ولان حكم العقل ان لم يطابق الخارج كان جهلا واذا بطل الايجاب

تعين ان يكون الصادق دائما هو الجزء السلبي وانتم لا تقولون بذلك بل يقولون بصدق الايجاب في الجملة و

الجواب ما سيجيء من ان صورة السلب كالموصوفية لا يلزم ان يكون عدمية ولو سلم فمقتضى العدمي لا يلزم

ان يكون وجوديا وان الاحكام الذهنية لا يكون صدقها باعتبار المطابقة للخارج وحصول الشيء والاضافة

في العقل فقط لا يجدي في شبهتها الى الاخير اذ الخارج ليه كل الامور بحيث اذا عقلها عاقل حصل في

عقله كل الشيء والاضافة وههنا امر آخر عدم الواسطة بين الوجود والعدم وسيجيء الجواب عن

انها لا تقبل بين الكون واللا كون وما ذكر في المواقف من ان الفاظ نفي بها بطريق الكثرة هذا مقوم الحجة تقوم

مجاه انه قد يكون حجة وذكر هذا الاعتبار غير محسوس في المعقول يكون شبهة لا اقل ومنهم

من قدح فيها اي في الحسيات والبديهيات جميعا وهم السوفسطائية فالحق في الجواب ان قولهم

حصول النقيضين محال بالبديهة ممنوع بالنظر الى الوجود ولم يحل ما يحصل بحسب النظر الصحيح لان من الجائز ان يكون

كذلك كالعلم بما يحدث في كل زمان وقوفا على ما يقتضيه النظر الصحيح واراد الاستصحاب العادي فان الجهل

والكسبي بقاء الصور وترادف النظر فيحصل طريق الاكتساب هو النظر لا غير وانما يحتاج الكاسب مثل

القضية والابهام ولا يحصل استدلالا على النظر لكنه اعم من النظر ولا يلائم سياق ما قبله في المواقف الا

ان يجعل مثل القضية والابهام من خوارق العادات واختيار الامام اختيار الامام الرازي ان كل

يحصل من التصورات فهو ضروري لان الاكتساب ممنوع من جهة المكتسب اعني العلم والكاسب اعني الطالب اكتساب

اما الاول فلان المطلوب اما ان يكون معلوما فلا يمكن طلبه واكتسابه لامتناع تحصيل الحاصل او يكون مجهولا مطلقا

من جميع الوجوه اذ المفروض بوجهين احدهما انه لم لا يجوز ان يكون معلوما من وجه فمن الوجه الذي هو مجهول

وثانيهما انه يكذب التصديق مع جريان الدليل فيه فاجاب عن الاول بانا لا نسلم ان طلب من وجه

المعلوم وموجه لامتناع تحصيله او وجه المجهول وموجه لامتناع الوجه الذي وقع به الطلب

كالنفيه او بالنسبة معلوم بحسب التصور فلا يمتنع الوجه الله ومجهول بحسب التصديق فلا يمتنع طلب حصوله وهو

بخلاف التصور فانه لا يكون مجهولا بحسب التصور فيكون مجهولا مطلقا اذ لا علم قبل التصور وهو سلمه ان معنى التصور

لا يجوز ان يتعلق به قبل التصديق علم هو التصور بخلاف معنى التصور واجيب بانا نختاره معلوم من وجه وكل

امتناع التوجه الى وجه مجهول وهو ممنوع لم يكن الوجه المعلوم من وجوهه واعتباراته بحيث يحيث فيكون

مجهولا مطلقا وذلك كما اذا اعتقد ان ما شاهده الجيوش والادراكات الذاتية بحقيقته او بعوارضه الغريبة عن

اعداده على ما هو المستفاد من بحثه وتفحصه فالمجهول المطلق لا يجوز بالبحث الحقيقي ولا لان العارض وان كان الموافق

ان المجهول مواد الذات والمعلوم بعض اعتباراتها تحقيقا لما مر الامام اعني امكان اكتساب التصور بحسب الحقيقة

وتنبيه على ان المجهولية للذات لازمة فما لم يطلب تصوره حتى لو علم الشيء بحقيقته وتفحصه وتعمد اكتساب بعض العوارض

لكان ذلك بالدليل لا التعريف ولو تعمد اكتساب العارض نفسه لان هو مجهول الحقيقة وما ذكره في تحقيق المقصود

من ان كلا من الوجه المجهول والمعلوم حاصل لا مرئي فلا مو الزام للامام بما اعترف به من ان المعلوم انما لا يطلب

من وجه محصل من وجه والوجهان متغايران حقيقة مجهول لا محالة فيه والآخر ليس بمعلوم انتهى لكن لا يخفى على

ذي ان حاكما على اجزائه واما قد ذكره من قوله تعالى ما الامكان ان المطلب المجهول هو هذه المعلومة من وجه

بعض عوارضها وذاتيات فمن الكلام اعني المعرف لما فيه منع ان يكون نفسها لامتناع كون الشيء الواحد

اسير معرفة من نفسه بل يكون ما جمع جزء وهو نفسها بعقود المجموع واما بعضها او خارجها عنها وهو ظاهر فيه

المركب من الداخل والخارج ومن اوجه بالداخل والخارج المحض من كل الوجه الذي وقع به التعريف

اذا عرف شيئا من اجزائها او كان اجزاء جهة مجهولة او بقيت مجهولة لم يكن المعرف معرفا اي محيطا بجميع

الماهية وموصلا الى تصوره وحينئذ لا يعرف ان نفسه عاد المحدود وان ذكر في التعريف خارجا

كون كل جزء خارجا عن الآخر وفرض بداهة نفس الكل اعني نفس المركب منه ومن المحدود او بعضه

بالخارج ومعاونا باطلا ان الخارج هو ما يعرف به الماهية او ما يحتاج اليه في تعريفها ونفسه في

ما عداها وهذا تصديق موقف على تصور الماهية وهو وجه وتصور ما عداها من الامور الخارجة على

التفصيل وهو وجه وجه في عداد المعرف مهما ساعدت قوة البعض ان عرف الماهية وقد يعبر

بالخارج او الخارج وحيطا بان الذي يستدل هو الخارج بالخارج لا الخارج وقد يعبر عن المعرف

بالخارج او على معنى وعرف الامر الذي يتوقف ان لم يعرف على ما لا آخر ما يكون البعض الماهية

تقرير

ولزوم التعريف بالخارج وانما ادعى لزوم المحالين على ما هو مقرر المجعل بناء على ان معرف الماهيه معرف لكل جزء منها ولظهور المنع عليه اصررنا على اعدنا كما هو المطالب العاليه ثم لا يخفى ان القدح في بعض مقدمات هذا الاستدلال كاف في دفعه الا انهم لما جوزوا التعريف بجميع الاجزاء وبالبعض وبالخارج احتجنا الى النقض عن الاحتمالات الثلاث اما عن الاول فبان جميع الاجزاء وان كانت عين الماهيه بالذات لكن لما امتنع التعريف بها لوجوه تعاروها بالاعتبار وبحصته ان الاجزاء قد تعلق بها تصورات متعددة بان يلاحظ واحدا واحدا عاريا عن الفصل و الترتيب فيكون كما يتعلق بها اي حد كذلك يتعلق بها تصور واحد بان يلاحظ المجموع من حيث المجموع فيكون مكتسبا اي محدودا وهذا معنى تعلقه بالحد الموجود اجمالا في احد فصليه لا امتناع في ان يكون تصور المجموع مترتبا على مجموع التصورات ومسببا عنها فان قيل اذا كان مجموع التصورات مفضيا الى تصور المجموع فان كانت حاصله كان هو ايضا حاصلا من غير اثر للنظر والاكتساب وان لم تكن حاصله لم تصلح مجرفا بل يكون مطلوبا ونقل الكلام الى ما يحصلها وكذا الكلام في التعريف ببعض الاجزاء وبالخارج بل في اكتساب الصدقات قلنا يجوز ان يكون الاجزاء معلومة منتشرة في سائر المعلومات صفتها الى النظر لاستحضارها مجموعة مرتبة بحسب تعرض الى تصور الماهيه وهذا معنى الاكتساب وحاصله عائد الى تحصيل اجزاء الصوري وعلى هذا فقس وقال في المواقف كما جاز ان لم يحصل مجموع التصورات تحصل تصور المجموع وانما ان الاجزاء اذا استحضرت مرتبه حتى حصلت في الماهيه لان نفس حصول مجموع يوجب حصول شيء آخر هو الماهيه وهذا كما لا يخفى حتى اذا حصلت كانت بعض المركب الخارجي لا امرا مترتبا عليه المركب وظاهر غير فادح لانهم لا يدعون ان مجموع الاجزاء امر يوجب حصوله حصول امر آخر هو الماهيه بل انه يجوز ان يكون تصورات الاجزاء امرا يوجب حصوله امرا آخر هو تصور المجموع اعني تصور الماهيه فان اراد نفي كل فاضل لا يشهد له ضرورة ولا برهان بل كثير الوجدان واعتبره بالناس على الوجود الخارجي حتى لا يجوز في تصرفات العقل فلم ان يلاحظ الموجود الواحد تارة جملة وتارة شيئا فشيئا ولم يوجد في جعل الاشكال على ان قال احد مجموع الامور التي كل واحد منها معدوم ولا يجدي نفعا لان المحدود انما كان كذلك بيان المغايرة والسببية من ان قال كل الامور من حيث الملاحظة تفصيلا احدا واجبا لا بحدود وهو معنى كلامهم وانا عن اثر شيئا فشيئا لم ان معرف الماهيه يجب ان تعرف شيئا من اجزائها لجواز ان يكون الاجزاء مجعولة وبعضها لا محصورة مرتبة مترابطة عاريا وكون ذكر بالمعرف وحاصله ان الماهيه وان كانت عين الاجزاء بحسب الذات لكن لا يلزم ان يكون العلم بها هو العلم بالاجزاء بعض التصورات المتعلق بها بل لا بد من الاحاطة بها بجمعه متميزة عن الاغيار وحينئذ ان ارادوا ان مع الاجزاء مجهولة في عند المعرف تصور الماهيه بوجه ما فممنوع عاريا من غير احاطة بجميع شيء من الاجزاء وان علم مجهولة ان يكون اجزاء المعرف بعض الماهيه بالذات وبعود المغايرة الى الاجمال والتفصيل كما في تعريف الماهيه بالاجزاء وغيره ومع التعريف بالخارج على ما سيجيء وبما ذكرنا اندفع ما يقال ان جميع اجزاء الماهيه بنفسها كيف لا يكون العلم بها علما بها وان عرف الشيء سبب لمعرفته اي حصوله في الذهن فكيف لا يحتاج الى شيء من اجزائه وان علم حصول الشيء لم يكن علة لشيء من اجزائه لجواز حصول الكل بدونه فلم يكن علة وتقريره بالاجمال هو ان العلم بالاجزاء علة فيها لحصول المركب وليس علة لحصول شيء من اجزائه واما عن الثاني فبانا لا نسلم ان التعريف بالخارج متوقف على العلم باختصاصه بل على العلم بالاختصاص فيه فان الذهن ينتقل من تصور الملزوم الى تصور اللازم وان لم يعلم الملازمة بل اللزوم ولو سلم فلكل شيء ذكر تصور الشيء بوجه ما هو تصور ما عدا اجزاء لا كاشفا اختصاص ايجب بهذا المجيز وان كان مبنيا على امتناع كون شيء حيزين واشغال حيزين متغايرين وفي هذا التسليم نظر من قال الوصف الصالح للتعريف الذي يجب ان يكون لازما بينا للشيء لا فائدة بين الانتقال

على جميع ما عداه ومنع ان هذا انما يكون اذا كان حسب الصدق لا بد ان يكون طريقا الى التصور واجاب بعض المحققين عن الاول منع كون جميع اجزاء الماهيه نفسها بل جزء ما بانه باطل فيما بان الانسان الذي هو واحد بعينه متقدم على الفرس مع ان يكون نفس الفرس وبعد ان تصير عند الاجتماع ماهية هي المتأخرة تحصيلا معرفيا بما كان العلم بالجنس والفصل وبالتركيب الصوري متقدما على العلم بالبعض المتقيد بالفصل وبالاجزاء وبها يحصل العلم به وفيه انا نمنع بداهة بطلان التالي بل نستدل بان جميع اجزاء الشيء ليست نفس الشيء فانا ان يكون خارجة عنه وموضوعة لبطلان اولها فيه فيجب الشيء منها ومن غيرها فلا يكون هو جميع الاجزاء بل بعضها وايضا لو كان الشيء هو جميع الاجزاء فتمام حصته اذا كل الجزء وجب فلا يكون المفروض اجزاء آخر اجزاء له ولا يكون جميعا وانه محال وفيه ان تقدم الكل على الشيء لا يستلزم تقدم الكل على شيء هو بعض ذلك الشيء ولو كان هذا لما كان الكل متقدما على نفسه ضرورة تقدم كل جزء عليه والذي يلوح من كلامه انه يوجب اجزاء الشيء جميع الامور الداخلة فيه من غير اعتبار التأليف والاجتماع وبالجملة كل الامور مع الاجتماع فان الكتبي اذا جمع اجزاء الشيء ليس بنفسه وفاته كل الاجزاء مع هيئة مخصوصة اجتماعيه وحدانيه بها هي حتى يكون كتبه ان هذا الجمع يأذن بعض من ان الحذاق لم تعرف بجميع الاجزاء المادية اذ بحصولها في الذهن يحصل صورة مطابقة للاعيان وورد عليه المحقق بانه لا يعتبر في احد الاجزاء المادية اي الجنس والفصل اعتبار اجزاء الصورة اعني المركب لان التعريف بالجنس والفصل لا على الترتيب لا يكون حدا ما تم اصر على ان جميع اجزائه المادية والصورية نفس المركب لانها جعل وهو مجعول لها ومن المعلوم بالبديهة ان مجعل الشيء نفسه مجعول واحد ومجعول واحد آخر يغاير الاول لا يكون مجعولا للشيء نفسه بل يكون مجعولا لجميع اجزائه المادية والصورية انتهى

اقول لعل نظره حتى ان الصوريات جعلوا جبلتها والذي على تنكيرها في عباراتهم الناس وبعد على كونه ضروريا هو عوضها ولم يشغلوا بضبط الصوريات الضروريه وكانها ترجع الى المادية والمشاهدات وحصروا الصدقات الضروريه في ست البديهيات والمشاهدات والتجربيات والمتواترات والحدسيات لان القضيه اما ان يكون تصور اطرافها بعد شرائط الادراك من الالتفات وطاعة كافيا في حكم العقل او لا فان كان كافيا فهي البديهيات وان لم يكن كافيا فلا محالة تحتاج الى امر ينضم الى العقل ويصير علة تامة في حكمه اما الحس او غيره والثاني اما الحدس او التجربة او المتواتر والاول اما ان يكون الحاكم بها الحس الظاهر او الباطن والاول هو المشاهدات والثاني اما ان يكون الحكم بها لمجرد الحس او لانضمام العقل اليه والاول هو التجربيات والثاني اما ان يكون الحكم بها لقوة واحدة او لقوتين والاول هو الحدسيات والثاني هو المتواترات وقد توقف في هذا الحد بان قولنا الاشياء المساوية لشيء واحد متساوية او الضعفان الزوجية كالعشرين وانها اولية لعدم توقفها على النظر مع انها لا تحكم بها العقل بواسطة احوال الطرفين وبعبارة اخرى لا تحكم بها العقل بواسطة حد اوسط وفيه ان الحكم بان الشيء نفسه او ما يساويه يساويه كالحكم بان الشيء نفسه او ما يساويه يساوي نفسه او ما يساويه وكالحكم بان الاثنين زوج وان الثلاثة فرد وان الاربعة زوج وان الخمسة فرد وهكذا بديهي لا يحتاج الى توسط شيء اصلا وعدم احتياج الحكم بالقضايا الى الحد الاوسط لا يستلزم عدم احتياج الحكم بالقضايا الى الحد الاوسط لجواز ان يكون الحكم بالقضايا الاولية بواسطة الحد الاوسط الذي هو نفس القضية كما في الامثلة المذكورة وان يكون بواسطة الحد الاوسط الذي هو غير القضية كما في القضايا النظرية وان يكون بواسطة الحد الاوسط الذي هو نفس القضية تارة وغيرها اخرى كما في القضايا الخفية وان يكون بواسطة الحد الاوسط الذي هو غير القضية دائما كما في القضايا الجلية وان يكون بواسطة الحد الاوسط الذي هو نفس القضية تارة وغيرها اخرى كما في القضايا المتوسطة وان يكون بواسطة الحد الاوسط الذي هو غير القضية دائما كما في القضايا البعيدة وان يكون بواسطة الحد الاوسط الذي هو نفس القضية دائما كما في القضايا الاولية وان يكون بواسطة الحد الاوسط الذي هو غير القضية دائما كما في القضايا الثانوية وان يكون بواسطة الحد الاوسط الذي هو نفس القضية تارة وغيرها اخرى كما في القضايا المتوسطة وان يكون بواسطة الحد الاوسط الذي هو غير القضية دائما كما في القضايا البعيدة وان يكون بواسطة الحد الاوسط الذي هو نفس القضية دائما كما في القضايا الاولية وان يكون بواسطة الحد الاوسط الذي هو غير القضية دائما كما في القضايا الثانوية

هي قضايا يحكم بها العقل بانضمام مكرر المشاهدة اليه والقياس الخفي المنبه عليها وهو ان الوقوع المكرر
على نهج واحد لابد له من سبب وان لم نعرف ماهيته وكلما علم وجود السبب علم وجود المسبب قطعا وذلك كحكمنا بان
السخونة بنار مسهل للصفراء واما المتواترات فهي قضايا يحكم بها العقل بواسطة كثرة شهادة المخبرين بامر لحكم حسه
الى المشاهدة كثرة تمنع تواطؤهم على الكذب مستندة الى العقل جامع الاعداد والى نفسه قياس خفي هو انه لو لم يكن هذا
الحكم حقا لما اخبر به هذا الجمع واما الحدسيات فهي قضايا يحكم بها العقل بحدس قوي تحاكي الحس عند زوال معه الشكوك وبحصل
اليقين بشاهدة القرائن كالحكم بان نور القمر مستفاد من الشمس لما نرى من اختلاف اشكالات نوره بحسب اختلاف
اوضاعه من الشمس وذكرانه مضيء في جانبه الذي يلي الشمس ومظلم صورته الى مقابلة الشمس فيحدس العقل انه
لولم يكن نوره من الشمس لما كان كذلك فهي كالمجربات في كثرة المشاهدة ومقارنة القياس الخفي الا ان السبب في المجربات
معلوم البديهة غير معلوم الماهية وفي الحدسيات معلوم بالوجهين الا ان الوقوف عليه يكون بالحدس دون الفكر
والاكتساب من العلوم الكسبية ويعترض على الحدس في بحث النفس ويورد حصره في البديهيات والمشاهدات
ذكر في المحصل ان الضروريات هي الوجدانيات وانها قليلة النفع في العلوم لكونها غير مشتركة والحدسيات والبديهيات
وتبعه صاحب المواقف الا انه ذكر في موضع آخر ان الضروريات هي التي لا تكون مكتسبة والوهميات في المحسوسات
كالحكم بان كل جسم في جهة واعترض المحصل بوجهين احدهما ان البديهيات مثل الفطريات نظرا الى ان
الوسط لما كان لا ينال بالحس فيها بل بالعقل لم تعد انما الى المحسوسات والحدسيات مثل المجربات والمتواترات
نظرا الى استناد حكم العقل فيها الى الحس لكن مع المكرر وكذا الحدسيات وانهما ان كون المجربات والمتواترات
والحدسيات من قبيل الضروريات موضع بحث على ما فصله الامام في المخص لاشتمالها كلها منها على ملاحظة قياس خفي وكذا
القضايا التي قياساتها معها وانما نفع بعضهم في كون المجربات والحدسيات من قبيل القضايا قضلا عن كونها ضرورية
بل جعل كثيرا من العلماء والحدسيات من قبيل الطبيات ثم المحققون من المتأخرين بان حد الاربعة ليس من الضروريات
على انها ليست من النظريات ايضا بل واسطة لعدم افتقارها الى الاكتساب الفكري وبهذا استقر كلام الامام حجة الاسلام
حيث قال العلم الحاصل بالتواتر ضروري بمعنى انه لا يحتاج الى المشهود بتوسط واسطة تقتضيه البتة مع الى الواسطة
حاضرة في الذهن وليس ضروريا بمعنى انه حاصل من غير واسطة كما في قولنا الموجود ليس بمعدوم فانه لا بد فيه من حصول
مقدمتين احدهما ان هؤلاء مع كثرتهم واختلاف احوالهم لا يجمعهم على الكذب جامع الثانية انهم قد اتفقوا
على الاخبار عن الواقعة لكنه لا يفتقر الى ترتيب المقدمتين ولا الى المشهود بتوسطها وانما نبهنا عليه وبهذا يظهر
ان النزاع لفظي مبني على ما تقرر الضروري انه الذي لا يفتقر الى واسطة اصلا او الذي يجد النفس مضطرة
اليه فان قيل المتواترات من قبيل المحسوسات بحس السمع فيجب ان تكون ضرورية بالانواع كالعلم بان الدار جادة
قلنا الكلي العلم بمضمون الخبر المسموع تواترا كوجود مكة مثلا وهو معقول انتهى ذكر الجماع حتى اذا كان
المسموع المتواتر خبرا عن شيء خبرا الى صادق كان العلم بمضمونه كالخبر الكتابي وفاقا ولا تواتر الاخبار
بان النبي قال البينة على المدعي واليمين على المنكر فانه يعلم بان هذا صوت المخبر ماخوذ من الحس والعلم بان
اخبر المقول كلام الرسول صلعم هو المستفاد من القضية التي هي من قبيل المتواترات المتنازع في انها ضرورية
او غير ضرورية والعلم بان البينة تجب على المدعي كسبي مستفاد من ترتيب المقدمتين اعني ان هذا اخبر النبي
وكل ما هو خبر النبي صلعم مضمونه حق لما ثبت من صدقه بدلالة المعجزات وما يقال ان الحديث متواتر فمعناه
ان اخبر بكونه كلام النبي صلعم متواتر سواء كان هو في نفسه خبرا او انشاء واما المكررون فقد ثبت بالحق
اهل الحق ان الحسيات والبديهيات مبادئ اول لما يقوم حجة على الغير وانكر ذلك جماعة منهم من فتح الحسيات

من بكر

من الناس يظنون ان السوفسطائية قوم لهم نحلة ومذهب ويستعينون الى تأسيسها بطوائف الادلة وهم الذين قالوا
نحن شاكون وشاكون في انا شاكون وعلى قواعد العادية وهم الذين يقولون ما من قضية يذهب اليها او نظرية الا ولها
معارضة ومقاومة مثلها في القبول والبعد وهم الذين يقولون مذهب كل قوم حق بالقياس اليهم باطل
بالقياس الى خصومهم وقد يكون طرفا التقض حقا بالقياس الى شخص وليس في نفس الامر كذلك و
المحققون على ان السفسطة مشتقة من سوفا اسطا وهي اسم العلط والحكمة الموهمة لان سوفا هو العلم و
اسطا العلط وليس لا يمكن ان يكون في العالم قوم منحلون هذا المذهب بالكلية غالط سوفسطائي موضع
غلطه ثم لا يخفى ما في كلام العادية والعندية من التناقض حيث اعترفوا بحجية اثبات او نفي اذا امكنوا
ما ادعوا شبهه بخلاف الادلة فانهم اصروا على التردد والشكل حتى في كل ما يلتفت اليه حتى في كونهم شاكين
وشكوا بانه لا وثوق على حكم الحس والعقل على ما مر من شبهة القرمطي ولا على الاستدلال لكونه مركبا منهما على
الاطراد من الوقف وغرضهم من هذا التمحل حصول الشك والتهمة لاثبات امر او نفيه فاذا كانوا امثل وكيفية
من العادية والعندية والمحققون على انه لا سبيل الى البحث والمناظرة معهم انها لافادة المجهول بالمعلوم وهم
لا يعترفون بمعلوم اصلا بل يصرون على انكار الضروريات اصلا حتى الحسيات والبديهيات وفي الاشتغال باثباتها
التزام لمذهبهم وحصيل لغرضهم من كون الحسيات والبديهيات غير حاصلة بالضرورة بل محققة الى الاكتساب اذ
عند الاشتغال كون الضروري مجهولا يستفاد بالمعلوم فالنظر يوقعهم التعذيب ولو بالمادة فانا ان نعترفوا بالعلم
وهو الحسيات وبالفرق بينه وبين اللاعلم وهو من العقليات وفيه بطلان مذهبهم واستيفاء الكلام فيه ان
يقرروا على الانكار فحينئذ اصبحوا لا تأثير فيهم واطفأوا نائرة شغلهم بالفضل الثالث في النظر
اورد به سبع مباحث اولها في بيان حقيقته لا حاجة في ان كل مطلوب لا تحصل من اي جهة يتفق بل لا بد من
ملاحظة له والمبادي التوصلي له كيف اتفقت بل لا بد من هيئة مخصوصة فاذا حاولنا تحصيل مطلوب تصوري
او تصديقي ولا حالة تكون مشعورا به من وجه تحركت النفس منه في الصور المخزونة عندها مستقلا من صورة الى
الى ان تظفر بمبادية من الذاتيات والعرضيات والحدود الوسطى مستحضرا حتى تميزه ثم تحركت لترتيبها
حاصلا موذى الى تصور المطلب بحقيقته او وجه ما ان عداه او الى التصديق به نفيا او غير نفي وهيئة وكان
بحسب اولها الملاءمة وبالنسبة الصوري والمبادي من حيث الوصول اليه منتهيا اليه وحيث الرجوع عنها مبدأ الناظر
من حيث التعرف فيها لترتيب الترتيب المخصوص فيه الذي هو مجموع الحركتين وهما من جنس الحركة
في الكيف بتوارد الصور والكيفيات على النفس والاحالة تكون تارة نحو المطلوب واخرى الى ما منه من الغفلة و
الصور المضادة والمنافية وملاحظة المعقولات ليوخذ العقل بحذف البعض وترتيب الماخوذ وغايته تصور
مجهولا وكثيرا ما يقصر في تصوره على بعض ما له اولوازمه اكتفاء بها بعد امتيازه او مطلقا حاصلا ذكر بعقال هو
وكله الامر الى مبادي المطلب او حركة عن المبادي الى المطالب او ترتيب المعلومات للمبادي الى المجهول ويراد بالعلم
الحضور عند العقل فهم الطرفين او تحصيل المركب ايضا ومدخل التعريف بالفصل وحده او بالخاصة وحدها بناء على انه يكون
بالمشترك كالناطق الضاحك وفيه شائبة التركيب والترتيب من الموصوف والصفة او تحصيل الغير بالنظر المشتمل
على التاليف والترتيب لذاته التعريف بالمعرف لا بصيرورته وجهه وهذا ما قال ابن سينا ان التعريف بالحد نوعه
خارج والامام ذكر مكان معلومات المقدمات مبادي على ما ذهب اليه من مشايخ اكتساب التصورات وكنا
ما يحصل عبارة عن نفس المعلومات المرتبة ومن قال ترتيب امور معلومة او معلومة للمبادي المجهول اراد
بالعلم التصور والتصديق الجازم المطابق الثابت على ما هو معنى العلم وبالنظر ما بالقوة القريب منه وتناول النظر

الصرف والجهل والاعتقاد على ما صرح به في شرح الاشارات وح لا يرد ما ذكره في المواقف من ان هذا ليس تفسير للنظر الصحيح والا لزم ان يقيد بالمطابقة ليخرج الفاسد من جهة المادة المظنونة الكاذبة وان يقال يدل للتأدي بحيث يخرج الفاسد من جهة الصورة بل المطلق النظر ومقدماته فلا يكون معلوما ولا مظنونا بل مجهولا جهلا مركبا ولا يتناوله التفسير ولا يكون جامعا وقد يقيد بلاحظة المعقول لتحصيل المجهول ومرادنا بالمعقول الحاصل عند العقل واحدا كان او اكثر تصورا كان او تصديقا علما او ظنا او جهلا مركبا فلا يصدق الحاصل الذي هو الكشف السابقة وفي كلام الامام ان نظر البصيرة اشبه شيء بنظر البصر وكما ان من يرى ادراكه لشيء يبصره بقطع النظر عن سائر الاشياء ويحرك حدقته من جانب الى جانب الى ان يقع في مقابلة ذلك الشيء فيبصره كذلك من يريد ادراك شيء بعينه بقطع نظره عن سائر الاشياء ويحرك حدقة عقله من شيء الى شيء الى ان يحصل له العلوم المرتبة المودية الى ذلك المطلوب هذا في بيان معنى النظر وتجريده الذهن عن الغفلات معنى احترازه عن الصور والشواغل العائقة عن ادراك المبدأ الاول الموجب لفيضان المطلوب او تخلق للعقل بالمعقولات طلبا لما يتعقبه فيضان المطلوب عليه وامكان استناد النظر في سائر حركات العقل بالغاية في الظهور حتى ان شائعا قاصرا لا يحتاج في اشارة اليها ذهب المحققون الى ان المطلوب به علم او ظن والمراد بالحركة في المعاني واخرج بقيد المعاني عن التخيل فانه قال في شرح الاشارات ان الفكر قد يطلق على حركة النفس بالقوة التي آلتها مقدم البطن الاوسط من الدماغ اي حركة كانت اذا كانت تلك الحركة في المعقولات واما اذا كانت في المحسوسات فقد يسمى تخيلا فاوقع في المواقف ان المراد بها الحركات التخيلية ليس كما ينبغي والصواب ما ذكره في شرح الاصول انه باعتبار استعمال الناس في المعاني اعم لا وكما انه احترز بالقصد عن الحدس وعن سائر حركاتها لا عن قصد وبالجملة هو نظر الجنس للنظر على ما قال امام الحرمين ان الفكر قد يكون لطلب علم او ظن فمتى نظر او قد لا يكون كذلك حدث الجنس فسقط اعتراض الآمدي بان لفظ الفكر زائد لان بالنظر مغن عنه واعتذاره بانه لم يجعل جزءا من حد بل كانه قال النظر الفكر وهو الذي يطلب به علم او ظن وان كان صحيحا من حيث ان الفكر في الاصطلاح المشهور كالمرادف للنظر لا اعم منه ليصح تفسيره بما يطلب به علم او ظن فلا يصح ايضا لان من العلماء من لا يدل عليه اصلا ومن لغاته في العربية ان يقال الانسان الفكر الذي هو حيوان ناطق مثلا على ان مجرد قولنا الذي يطلب به علم او ظن لا يصلح تفسيرا للنظر والفكر الا بتكلف واما اعتراضه بان النظر قد لا يكون ظنيا وهو جهل يمتنع ان يكون مطلوبا ورفوع بان المطلوب من حيث انه ظن وهو لا يستلزم طلب الاخص اعني غير المطابق ليلزم الجهل فسيء عبارة الغير ولا يصح ايضا ان يقال ما يطلب به العلم او الظن او اجاب الآمدي بان كلام طالب العلم والظن وطلب غلبة خاصة للنظر ولا خلل في الاقصاد على بعض الخواص ورد في المواقف بان هذا انما يكون في الخاصة الشاملة وظاهر ان شائعا من الملة ليس كذلك ولا يتم الجواب الا بالاعتماد على قولنا يطلب به علم لخروج ما يطلب به ظن بما وجب في تعريف الشيء بالخواص التي لا تشمل كل منها الا بعض افراده ان ذكر الجميع بطريق التقسيم تحصيلا لخاصة شاملة لكل ورد هي كونه على احد الاوصاف ونظم كلمة او ليان اقسام المحدود لا للابهام والترديد ليسامح في التحديد فاجاب بان النظر هو المعرف نفسه بقطع النظر لان الرجحان ما خوذ في حقيقته اذ هي الاعتقاد الراجح وهذا عندي غير واضح لان اعتبار رجحان ما في حقيقته لا يصلح مصححا او باعثا على التعبير عنه برجحان الظن اللهم الا ان يراد ان اضافة الغلبة اليه للاختصاص لان الرجحان المعتبر في الظن انما اضافه المصدر الى الفاعل لتكون الظن غالبا راجحا وح يقال ان كلامنا في خاصة شاملة اذ لعل المراد طلب العلم او الظن بالفعل

بل ان يكون الفكر بهذه الحيثية وذكر بان يكون حركة في المعقولات لتحصيل مبادئ مطلوب فالفكر الذي يطلب به العلم هو الذي يطلب به الظن او غلبته فلا منع الاقصاد — المصنف ان النظر هو آلة حصلناها من الترتيب او الحركة المخصوصة التي ستدعي علوما مرتبة على هيئة مخصوصة تسمى الموصل منها الى التصور معرفا والى التصديق دليلا ويكون العلوم اي الامور الحاضرة مادة لذكر الموصل والهيئة الحاصلة صورة وقد يضاف ان الى النظر لهذه الملابسة او اطلاق التفكر والنظر على العلوم المرتبة كما في عبارة الامام وغيره من كلام المواقف ان كل ترتيب مادة وصورة ثم الشائع في عبارة البعض ان الصورة هي ذكر الترتيب الا ان المحققين على ان الترتيب هو ان يكون لبعض اجزاء ذكر المجموع عند البعض وضعا او وضعها هذه الهيئة الحاصلة من الهيئة العارضة للاجزاء بعد الترتيب بسببها تسمى الهيئة واحدة واتفقوا على انه ان صحت المادة والصورة فالنظر صحيح يودي الى المطلوب والا فاسد لا يودي اليه وصحة المادة في المعرف ان يكون المذكور من معرض الجنس جنسا للمحدود وفي معرض الفصل فصلا لها وفي معرض الخاصة خاصة شاملة لازمة وان يكون المذكور في احد الاقسام الخمس والفصل القريب الى غيره ذكر كل من الشرائط وفي الدليل ان يكون المقدمات مناسبة للمطلوب صادقة قطعا او ظنا او فرضا حسب المطالب على ما بين في الصناعات الخمس وصحة الصورة في المعرف ان يقدم الاعم فيقيد بالفصل او الخاصة بحسب تحصل صورة وهذا نبه عوارضه او غيره لصورة المطلوب وفي الدليل ان يكون على الشرائط المعتبرة في الانتاج على ما فصل في ابواب القياس والاستقراء والتمثيل من المنطق فظهر ان في تقسيم النظر الى الصحيح والفاسد باعتبار المادة والصورة نحوا ما بعد تنبيه الى الجلي والخفي نبه هذا الاعتبار ايضا فان اجزاء كل من المعرف والدليل قد يكون ضروريه تفاوت في الجلاء وقد يكون نظرية تنتهي الى الضروري بوسايط اقل او اكثر وكذا الصور القياسية للاشكال وغيرها الموافقة لها وهم اختصاصه بالدليل دون المعرف وابتناء اقسام النظر الى الصحيح والفاسد باعتبار المادة والصورة على تفسيره بالترتيب — والصحيح المقرون بشرائطه قال الامام الانواع في ان النظر عند الظن وانما النزاع في افادته اليقين فانكره السمنية مطلقا وجمع من العلماء في الالهيات والطبعيات شيء نقل عن ارسطوانه قال لا يمكن تحصيل اليقين في المباحث الالهية انما الغاية القصوى فيها الاحتمال الاقوى والاظهر وهذا الوجه بان يكون محل النزاع اذ لا معنى لتردد في ان الحاصل من ضرب الاشكال الاربعة بجملتها كان مقصود الامام الرد على المكرمي اقتصر على ان النظر المفيد للعلم مطلقا او في الالهيات موجود في الجملة وانما قصد الآمدي اثبات قاعدة تنطبق على الاطراد الحرية الصحيحة الصادرة عن اكتساب العلوم افتقر الى اثبات الموجبة الكلية فقد النظر يكون في القطعيات اذ النظري الذي لا يفيد العلم وفاقا وبان لا يعقبه شيء من اضداد الادراك كالنوم والغفلة والموت فانه لا علم ح بل لا نظر ايضا وحمل كلامه على الامور المذكورة ضد الادراك على ما هو راي المتكلمين فان لم يوافق اصطلاح الطائفة وتركنا التقيد بالقطعي اسقطنا عنه بذكر الصحيح اذ النظر في الظني لطلب العلم يكون فاسدا من جهة المادة حيث لم تناسب الخط ولتناول النظر المطلوب به المصور بهذا او ظاهر كلام المتكلمين انهم يريدون بالعلم والنظر عند الاطلاق ما يحصل التصديقات وان ما ذكرناه في قولهم العلم صفة توجب تميزا لا يحتمل النقيض والنظر فكر يطلب به علم او ظن اي نوع التصور والتصديق مكلف منا — لعل حصول عقيبه اشير الى كيفية افادة النظر للعلم فعندنا هي تخلق الله تعالى عقيب تمام النظر بطريق اجراء العادة اي كرر ذلك دائما من غير وجوب بل مع جواز ان لا يخلق عاطرا خارقا للعادة وذكر لما سبجيء من استناد جميع الممكنات الى قدرة الله تعالى واختياره ابدا وانكر المعتزلة

اختصاص التعريف باقسام النظر الحكائي والكيفي منه

لايكون واجبا ثم القائلون بهذا المذهب فرقان منهم من جعله بمحض القدرة القديمة من غير ان يتعلق به قدرة العبد
وانما قدرته على احضاره والمقدمتين وملاحظة وجود الصحة فيهما بالقوة ومنهم من جعله كسبا مقدورا وعند المعتزلة
هي بطريق التوليد ومعناه ان يوجب فعل الفاعل فعلا آخر كحركة اليد بحركة المفتاح فالنظر على اي تفسير فسر
فعل الله تعالى يوجب فعلا آخر له هو العلم اذ معنى الفعل ههنا هو الاثر الحاصل بالفاعل لا نفس التاثير لورود الاعتراض
بان العلم ليس بفعل وكذا النظر على اكثر التفاسير لانا نرى ان الحركة اصابع كذلك وقد اتفقوا على ان حركة اليد و
حركة المفتاح فعلان لفاعل واحد واصحح بعض اصحابنا بعد ابطال التوليد مطلقا على بطلانه ههنا بان تذكر
النظر لا يولد العلم اصلا فكذا النظر اذ آل اخر الكلام في النظر الى واعترض بان هذا انما يفيد النفي لكون
عائدا الى القياس الشرعي وان ادى بصورة قياس منطقي بان قال لو كان النظر موجبا لما كان مذكورا مولدا لعدم
الفرع واللازم باطل وفاقا ولا الملازمة لانهم انما قالوا بايجاب اعني عدم التولد في الاصل اعني الذكر لعلة لا وجد
الفرع اعني ابتداء النظر وهي كونه حاصلا بغير قدرة العبد واختيار حتى لو كان الذكر بقصد العبد كان مولدا فيصير
الحاصل ان هذا قياس مركب وهو ان يكون حكم كاصل متفقا عليه من المستدل والمخصم لكن لعلة عند كل واحد منهما
يعلمه اخر يه والمخصم من منع وجود الجامع بين الاصل والفرع اذ ابتداء النظر لا يشاركه تذكر في عدم المقدورية و من
منع وجود احكم في الاصل اي لانسلم ان الذكر لا يولد العلم عند كونه بقدرة العبد وانما قال عند كونه حاصلا للذاكر من غير
قصد العبد فانه يكون فعل الله تعالى ولو قلنا بتولد العلم عنه كان ايضا فعل الله فلا يصح تكليف العبد به وفي نهاية العقول
ما يشعر بان علة عدم التولد في الذكر هو لزوم اجماع الموجبين على اثر واحد لانه قال الذكر جائز عن وجود
علمين احدهما العلم بالمقدمات التي سبقت والآخر انه كان قد ذل ذكر العلوم ثم ليس احد العلمين اولى بالتولد من
الآخر فلزم ان يكون كل منهما مولدا للعلم بالصحة وهو محال وفيه نظر لجواز حصول الجميع اذا كان الذكر انما يكون
بعد النظر وقد حصل به العلم وعلى هذا لا يكون الذكر معدا للعلم اصلا وعند الفلاسفة هي بطريق الوجوب لتمام العلة
مع دوام الفاعل وذكر ان النظر بعد الذهن يفيض العلم عليه من عند واهب الصور الذي هو عندهم العقل الفعال
المنقش صور الكائنات المفيض على نفوسنا بعد الاستعداد عندنا بها وزعموا ان اللوح المحفوظ و
الكتاب المبين في لسان الشرع عبارتان عنه وههنا مذهب آخر لحجة الاسلام الرازي وهو ذكر محمد الامام
الغزالي انه المذهب عند اكثر اصحابنا وهو ان النظر يستلزم العلم بالضرورة بطريق الوجوب الذي لا بد منه كما لا يطرق
التوليد على ما هو راي المعتزلة وهذا ما نقل عن اكثر اصحابنا كما ذكر امام الحرمين ان النظر يستلزم العلم بطريق الوجوب
من غير ان يكون النظر علة او مولدا وصرح بذكر الوجوب لما حكاه الاستاذ عن الاستقباح العادي فيصير هذا هو المذهب
الاول وقد صرح الامام الغزالي بان هذا مذهب اكثر اصحابنا والاول مذهب بعضهم واستدل للامام الرازي
على الوجوب بان من علم ان العالم متغير وكل متغير ممكن فمع حضور هذين العلمين في الذهن يمتنع ان لا يعلم ان العالم
ممكن والعلم بهذا لا امتناع ضروري وكذا في جميع اللوازم مع الملزومات وعلى بطلان التوليد بان العلم في نفسه ممكن
فكون مقدورا مدفوع فيجب وقوعه بغير قدرة موجبه اعتراض الواقف بانه لما كان فعلا اقتداريا صح ان يكون
واجبا فانه الذي كان ساغ فعلا وان شاء تركا من غير وجوب عليه او هذه الاحكام المراد الوجوب
بالاختيار وهل يسمى هذا قولا بالموجب فيه خلاف ان لا نقول بان الاحكام بالقدرة والاختيار وكون هذا هو المذهب
الاول بعيد والجواب ان وجوب الاثر كالعلم بالمؤثر مما يمتنع انفكاكه عن اثره آخر كالنظر لا يمانع كونه اثرا لفعل
جائز الفعل والترك بالاختيار لا ينافيه ولا ملزومه لان يحاول الملزوم ولا يخلو كما ان اللوازم الممكنة مثل وجود الجوهر لوجود الفرد
وكصفة ان وجود الكل اما من ان يكون بوسط او بلا وسط وان جاز ترك المقدور لا يمتنع ان يكون شرطا

بارتفاع مانع هو اما معدود و مدكا للمولدات عند من يقول من المعتزلة بكونها بقدرة العبد واما المنا
لامتناع انفكاكه عن المؤثر بان لا يمكن من تركه اصلا ولو صح هذا الاعتراض لارتفع علاقة اللزوم بين الممكنا
فلا يمكن تصور الابن مستلزما لتصور الاب ووجود العرض مستلزما لوجوه الجوهر الى غير ذلك والحاصل ان لزوم
العلم بطريق النظر عقلي عند هم حتى يمتنع الانفكاك كتصور الاب لتصور الابن وعادي عند الاولين حتى لا يمتنع
الانفكاك بطريق خرق العادة كالاحراق للنار والى المذاهب الثلثة اشار بقوله المتر بقوله عادة مع الكسب
او بدونه او لزوما عقليا وقد يتر تتر السوال ان الحكم بان النظر بعد العلم اما ان يكون ضروريا او نظريا و
كلا هما باطل اما الاول فلانه لو كان ضروريا لما وقع فيه اختلاف العقلاء كسائر الضروريات وكان مثل قولنا
الواحد نصف الاثنين الواضح من غير تفاوت لان التفاوت لعلل الاحمال والاشتباه وهو منفي في الضروري وكلا
الامرين منتف لوقوع الاختلاف وظهور التفاوت واما الثاني فلانه لو كان نظريا لكان اثباته بالنظر وفيه دو
من حيث توقفه على الدليل وعلى استلزامه المدلول وهو معنى الافادة وتناقض من حيث كونه معلوما لكونه وسيلة
وليس معلوم لكونه مطلوبا وهذا معنى قولهم اثبات النظر بالنظر تناقض فان قيل معنى اثبات القضية النظرية
ان العلم بها مستفاد من النظر بان يعلم المقدمات مرتبة فيعلم الصحة وهذا انما يتوقف على كون النظر مفيدا للعلم لا على
العلم بذلك فالموقوف هو التصديق والموقوف عليه هو الصدق وهذا كما ان تصور الماهية مستفاد من خاصة
الازمة مع انها تتصور فتصور وان لم تعلم الاختصاص والزوم فلنا مبنى الكلام على ان اللازم في
القياس هو صدق النتيجة والملزوم صدق المقدمات المرتبة فالمصدق بالنتيجة اعني العلم بحقيتها فانما
يسلم التصديق بالمقدمات المرتبة وبكونها مستلزمة للنتيجة بديهة او اكتسابا على ما تقرر من ان العلم بحقية اللازم
مستفاد من العلم باللزوم وبحقية الملزوم وهذا بخلاف التعريف بالخاصة فان اللزوم محقق بين التصورين حتى لو
كان التصديق بالمقدمات مع التصديق بالنسبة كذلك سقط السوال وتقرر الجواب انا نختار انه ضروري ولا نسلم
امتناع الاحكام والمعاونة في الضروريات بل قد تحكم فيها جمع من العقلاء لخفاء بعض تصورات الاطراف وعسر
سنجرد ما عن اللواحق المانعة عن ظهور الحكم وقد يقع فيها المعاونة لسفاهة بعض من كثرة الميل النفس
اليها او نختار انه نظري ثبت بنظر مخصوص ضروري المقدمات اما آحادا او انتهاء من غير لزوم دور او تناقض
بان يقال في قولنا العالم متغير وكل متغير حادث ان هذا الترتيب المخصوص او العلوم المرتبة نظرا لبعض له
سوى ذلك ثم انه يعتبر بالضرورة العلم بان العالم حادث بنحو ان نظرا في بعض العلم على ما ادعاه الامام وان شئنا اثبات
الكلية على ما ادعاه الآمدي قلنا معلوم بالضرورة ان هذه الافادة لبعض خصوصيه هذه المادة بل لصحة
الخصوص مادة وصورة وكونه على شرائطه فكل نظر يكون كذلك يفيد العلم وهو المطلوب وهذا ما قال الامام الحرمين
انه لا يمكن اثبات جميع انواع النظر بنوع منها بثبت نفسه وغيره الا انه لما اعترف باثبات النوع منه
اعترض الامام الرازي بان فيه تناقضا ويقدم ما للشيء على نفسه وجوابه ان بعض النتيجة بالذات
قد يعاين بحسب الاعتبار ومخالفة في الاحكام كهذا النظر الذي اثبتنا به كون كل نظر مفيدا للعلم فانه من حيث
ذاته وبسيلة ومقدم ومعلوم ومن حيث كونه من افراد النظر مطلوب ومتاخر ومجهول وبسيلة ان الموقوف
المجهول المطلوب بالنظر هو القضية الموجبة المهملة او الموجبة الكلية التي عنوان موضوعها مفهوم النظر اعني قولنا
النظر يفيد العلم او كل نظر مقرون بشرائطه يفيد العلم والموقوف عليه المعلوم بديهة هو القضية الحملية التي
موضوعها ذات النظر المخصوص اعني قولنا العالم متغير وكل متغير حادث تفيد العلم بان العالم حادث من غير
اعتبار كون هذا الموضوع من افراد النظر فلا يكون الشيء الواحد بالذات والاعتبار معدا ما للشيء ومعدما عليه ومعلوما من

مالیس معلوم لیلزم الدور والنقض واصل الباب ان الحکم بالشیء علی الشیء فرع تصلف لوازمه من الاستعداد
عن الدلیل او الاسناد الیه او الی المنبه اما الی الاحساس او غیره کما اختلاف التعبیر عن المحکوم علیه مثلا اذا اجاولنا
الحکم علی العالم بالحدوث ربما یقع التعبیر عنه باحدهما الحکم غیر مقید اصلا کقولنا کل موجود بعد العدم حادث
او مقیدا بدیهیا کقولنا کل ما یتوقف تعلق القدرة والارادة الحادث فهو حادث او مقیدا کسبیا کقولنا کل
متغیر فهو حادث وهذا خلل ما یرد علی الشکل الاول من ان العلم بالنتیجة لما توقف علی العلم بالکبری الکلیة التی هی
جزء اوادة موضوعها موضوع النتیجة لزم توقف النتیجة علی نفسها وکونها معلومة قبل ان تعلم وهو تناقض وذلک
لان معلومیة الحکم بحدوث العالم من جهة کون المحکوم علیه من افراد الاوسط کالمتغیر لا تناقض معلومیته من جهة کونه
من افراد الاصغر اعنی العالم فان قیل الاحتمال ان یکون النظر مفیدا للعلم ضروریا فی الشکل الاول نظری فی
باقی الاشکال فکیف یصح احتیاجه الیه ضروری مطلقا علی ما ذهب الیه الامام الرازی او نظری مطلقا علی ما ذهب
الیه امام الحرمین قلنا الکلام هنا اذا اخذ عنوان الموضوع هو النظر وحاصل النظر او کل نظر علی شرائطه یفید
العلم وما ذکر من التفصیل قطعا انما هو فی الخصوصیات مثل قولنا العالم متغیر مع قولنا وکل متغیر حادث او ولانا
من القدیم متغیر فان العلم بالمادة الاولی ضروری وانا نقول علی ان هذا التفصیل انما هو بالنظر الی المجرد ترتیب
المقدمتین ووضع احد الاوسطین الآخرین واما بعد حصول جمیع الشرائط فحکم ما افاده کل من خصوصیات
النظر العام ضروری فی جمیع الاشکال علی ما یراه بعض المحققین ان من جملة الشرائط ملاحظة جهة المقدمتین علی النمط
الذی سیجیء بیانه فی تمام الاسلام ان هذا هو السبب الخاص لحصول النتیجة بالعقل وبدونه ربما
یذهل عن النتیجة مع حضور المقدمتین کما اذا رأی بقلة مستعینة النظر فیتوهم انها حاصل مع ملاحظة انها بقلة وکل بقلة غائر
والاخفی ان مع ملاحظة جهة الانتاج والنظر لکیفیة الاندراج یتساوی الاشکال فی انتاج النتیجة ذهب بعض
اهل التحقیق الی ان الکل یرجع الی الشکل الاول بحسب العقل وان لم یمکن من بعض الجهات فیه وتمام تحقیق فی شرح
الاصول لصاحب المواقف ثم کلام القوم من ان العلم یکون النظر الاندراج شرطا للانتاج ضروری وحدیث البطلة
تنبیه علیه وصنع الامام علی ما قال ان ذکرا یکون عند حضور احدی المقدمتین فقط واما عند احضارهما معا فلا یمکن
الشک فی النتیجة مکابرة واستدلاله علی بطلان ذکر ان الاندراج لو کان معلوما معا والمقدمتین لحاضرتین مقدمة اخری
مشروطة فی الانتاج فنقل الکلام الی کیفیة الثبات مع الاولین ونقضی الی ما عتبار ما لا نهایة لها من المقدمات
ضعیف لان ذکر ما لحظه لکیفیة نسبة المقدمتین الی النتیجة لا تقتضی هذا العدد الکثیر لیکون مقدمة اخری
وجعل عبارة عن التصدیق بکون الاصغر بعض افراد الاوسط التی حکم علی جمیعها بالاکبر فلیس بلازم ان
یکون لدی المقدمتین هیئة واندراج یشترط العلم بها بحصول مقدمة رابعة ومع هذا فان قیل لا نزاع فی انه
لا یمکن حضور المقدمتین کیف اتفق بل لا بد من ارتسامهما علی هیئة مخصوصة هی اجزاء الصورة بحیث یکون
غایر ضرب من ضروب الشکل وانه لا بد مع ذکر فی غیر الشکل الاول من بیان الرد بما یخلف او الخلف
او نحوهما حتی لو استحضرت المقدمتان فی حد ذاتهما علی هیئة الشکل الرابع لم یمنع السکاکی من عکس الترتیب
مثلا فالتاء فی هذا المقام قلنا هو ان حصول العلم بالنتیجة بعد تمام القیاس عادة وصون نفسی
حضور المقدمتین علی هیئة مخصوصة متنبهة مشروط بلا حظة کیفیة الترتیب فیما بین المقدمتین ولیثبته النتیجة
الیها وکیفیة اندراجها فیهما لغوا ویکون ذکر فی الشکل الاول بحسب الاثبات وفی البواقی بالاکتساب ویرجع
الکل الی بیان اثبات او نفی هو الاوسط ملزوم لاثبات او نفی هو المطلوب علی ما هو حقیق الشکل کما اول
یکون طرق البیان لتحصیل هذا الشرط وعلی هذا اندفع بعض الطاعنین علی هذا الاشتراط بعدم وقوع الاشکال

ملزم حصول العلم ما لفظ عند تمام النظر فالمراد بهم للعلم انتهاءه والمشروط بعدم العلم بقاءه الثالث لو افاد
النظر فهي لزوم عقيبه عقلا او عادة لصحة التكليف بالعلم لكونه بمنزلة الضروري في الخروج عن العدم والاحتياج
وعن استحقاق الثواب والعقاب واجيب بعد تسليم قاعدة التحسين والتقبيح بان التكليف انما يكون بالافعال
دون الكيفيات والاضافات والانفعالات والعلم عند المحققين من الكيفيات دون الافعال فالتكليف لا يكون
الا بتحصيله وذكر بعض مشايخ الاسلام كصدر الشريعة والنظر واستفراغ الوسع كناية عن هذا المراد لان آحاد
ان التكليف لم يقع بالمنظور فيه لصحة بل بالنظر وهو مقدور والا فلا خفاء في وقوع التكليف بمعرفة الصانع وهذا
وبخود ذكر وبالجملة فالعلم النظري مقدور التحصيل والترك بخلاف الضروري ولزومه بعد تمام النظر لا ساعة فساعة
ومن ههنا امكن في القضية النظرية اعتقاد النقيض بخلاف القضية البديهية الرابع ان اوقات الاستاه
الى الانسان اقبالا ومناسبة هويته التي يشار اليها بقوله انا وقد كثر فيها الخلاف ولم يحصل من النظر الجزم
بانها هذا الهيكل المخصوص او اجزاء لطيفة سارية فيه او جزء لا يتجزى في القلب او هو جوهر مجرد متعلق به او غير ذلك
فكيف فيما بعدها كالسموات والعناصر ومركبات المركبات وابعد كالمجردات والآلهيات من مباحث الذات
والصفات واجيب بان ذكر ايايد على صعوبة تحصيل معرفة العلوم بالنظر لا على امتناعه والمتنازع هو
الامتناع لا الصعوبة الخامس لو افاد النظر العلم اي التصديق في الآلهيات كان شرطه وهو التصور محققا
كذا منتف اما بالضرورة فظاهر وانما بالكسب فلان احد ممتنع لامتناع التركيب والرسم لا يفيد تصور الحقيقة و
اجيب بان الرسم قد يفيد تصور الحقيقة وان لم يستلزمه ولو سلم فيكفي التصور بوجه ما السادس لان العلم
بوجود الواجب هو الاساس في الآلهيات ولا يمكن اكتسابه بالنظر لانه يستدعي دليلا يفيد امرا وجوديا عليه وذلك الامر
ثبوت الصانع او العلم به والا لكان دليلا عليه فاما ان يكون الاول لزم من امتناءه امتناءه ضرورة امتناء المفاد بامتناء
المفيد وان كان الثاني لزم من عدم النظر في الدليل ان لا يكون دليلا لان هذا وصف اضافي لا يعرض الا بالاضافة
الى المدلول الذي وصفناه العلم وهو منتف عند عدم النظر واجيب بانا لا نعني بكون الدليل مفيدا الا
وجوده بحيث متى وجد وجد ذلك الشيء ومتى نظر فيه علم
ذلك الشيء وحاصله ان وجوده مستلزم لشيوعه والنظر فيه مستلزم للعلم به ومعلوم ان امتناء الملزوم لا يوجب امتناء
اللازم وان عدم النظر فيه لا ساغي كونه متى نظر فيه علم المدلول واورد على جميع الوجوه ما على كل بالحجج به لاثبات ان
النظر لا يفيد العلم ان العلم يكون النظر غير مفيد للعلم ان كان نظريا استفادا من تحي من الاحتجاجات يلزم التناقض
اذ النظر قد افاد العلم في الجملة وان كان ضروريا والوجوه المذكورة تبعيه عليه لزم خلاف اكثر العقلاء في الحكم الضروري
وهو باطل بالضرورة وانما اجاز خلاف جمع من العقلاء وهو لا يستلزم جواز خلاف الاكثرين قلنا نحن نعترف
بان الاحتجاج لا يفيد العلم لكن لما احتجم على الافادة اصبحنا على نفي الافادة معارضة للفاسد بالفاسد قلنا
ما ذكرتم من الوجوه ان افادت فسادها مما كان النظر مفيدا للعلم وهو الخلف وان لم تفد كان لغوا ويبقى ما ذكرنا
سالما عن المعارض [illegible] واما النظر الفاسد القائلون بان النظر الصحيح المقرون بشرائطه يستلزم
العلم اختلفوا فانه ان النظر الفاسد هل يستلزم الجهل اي الاعتقاد الغير المطابق فقال الامام يستلزمه لان من اعتقد
ان العالم قديم وكل قديم مستغن عن المؤثر اسحال ان لا يعتقد ان العالم غني عن المؤثر وقال ان كان الفساد مقصورا
على المادة تستلزمه والا فلا لما ان الاول فلان لزوم الشيء لغيره يدل على الشرائط ضروري ابدا آه وانتهاء سواء
كانت المقدمات صادقة او كاذبة كما في المثال المذكور واما الثاني فلان معنى فساد الصورة فقط كما فروا عند فساد المادة
التي يلزمها النتيجة والصحيح انه لا يستلزم الجهل على التقديرين اما عند فساد الصورة فظ كما فروا عند فساد المادة

زم التسلسل فاعلم انه لا آله الا الله وقل هو الله احد وكثير من المعترفين بالصانع ووحدانيته كانوا كافرين بناء
على عدم اخذهم ما ذكر من النبي صلعم وعدم استدلالهم امره فطريق الرد عليهم ان حاصل ما ذكرتم الاحتياج في
النجاة الى معلم علم صدقه بالمعجزات وذلك هو النبي صلعم وكفى به اماما ومرشدا الى قيام الساعة من غير احتياج
في كل عصر الى معلم جديد طريق الارشاد والتعليم وموقف النجاة على متابعته والاعتراف بانه
واما احتجاج الملاحدة مع اجوبته عنه فظاهر من المتن المبحث الرابع للاحلاف بين اهل
الاسلام في وجوب النظر في معرفة الله اي لاجل حصولها بقدر الطاقة البشرية لانه امر مقدور موقوف عليه الواجب
المطلق الذي هو المعرفة وكل مقدور موقوف عليه الواجب المطلق فهو واجب شرعا ان كان وجوب الواجب
المطلق شرعا كما مر انا وعقلا ان كان عقليا كما مر اي المعرفة للملزم تكلف التي اما كون النظر مقدورا
فظ واما توقف المعرفة عليها فلانها ليست بضروريه بالنظر به ولا معنى للنظري الا ما توقف على النظر وتحصيله واما
وجوب المعرفة بعد ما بالشرع للنصوص الواردة فيه والاجماع المنعقد عليه واستقباح جميع الواجبات اليه وعند المعتزلة
بالعقل لانها دافعة للضرر المظنون وهو خوف العقاب في الآخرة هت اجمع كثير بذكر وجوه ما يترتب
الدنيا على اخلاف الفرق بمعرفة الصانع من المحاربات وهلاك النفوس وتلف الاموال وكذا بدفع الضرر المظنون
بالشكوك واجب عقلا كما اذا اراد سلوك طريق فاخبر بانه في عدوا او سبعا ورد بمنع ظن الخوف في الاعم الاغلب
اذ الاهم المتصور بالاحلاف وبما يترتب عليه من الضرر ولا بالصانع وبما رتب في الآخرة من الثواب والعقاب وبانه
ذكر انا نصل الى البعض وعلى تقدير الوصول لا يجان الجانب الصدق لان الموثر علم معرفة الصانع وبعثة الانبياء عليهم السلام
دلالة المعجزات ولو سلم ظن الخوف فلا يم ان تحصيل المعرفة يدفعه لان احتمال الخطا قائم في خوف العقاب او الاحلاف
بجاله والتكرار زيادة فان قيل لا نسلم ان من حصل المعرفة اجبن حالا من لم يحصل الاتفاق بالكمال وتحصيل
الاجبن واجب في نظر العقل قلنا نعم اذا حصلت المعرفة على وجهها ولا قطع بذلك بل ربما يقع في اودية الضلال
الهلك وابعد قال البلاهة ادعى الى الخلاص من عقابه بترك هذا بعد تسليم وجوب الاجبن وتقرير السوال على ما ذكرنا
تم الدليل المذكور بيان وجوب المعرفة وعلى ما في المواقف وهو ان الناظر اجبن حالا احدا آه دليل عقلا وانما
عقلا واورد على هذا الاستدلال بعضها غير محقق ولا منفكة الى حلة لكونه مبنيا على مقدمات ضعيفة
مركبا مثل افادة النظر العلم مطلقا وفي الآلهيات وبالمعجز واحكام تحقق الاجماع ونقله وكونه حجة وبعضها
مختص بمعتقد الى وفقه وهي مهمة الاولى ان وجوب المعرفة فرع امكان ايجابها وهو ممنوع لانه ان
كان التعارف كان تكلفا بتحصيل الحاصل وهو ممنوع وان كان بغيره كان تكلفا للفاعل وهو ساقط والجواب
ان امكانه ضروري والسند مدفوع بان الغافل من لم تبلغه الخطاب او بلغه ولم يفهمه لامن لم يكن عارفا بالتكلف
بمعرفته ويضعفه ان المكلف بمعرفة ان للعالم صانعا قد يكون مستفادا بالعلم والدرس مثلا يكون عارفا بمفهومات هذه
الالفاظ مكلفا بتحصيل هذا المصدوق وتصور كل المفهومات بقدر الطاقة البشرية الشق الاول فلان
الدليل على وجوب المعرفة اما النص مثل قولنا يعلم انه لا آله الا الله فلانه ليس قطعي الدلالة اذ الامر قد لا يكون
للوجوب واما الاجماع فلانه ليس قطعي السند اذ لم ينقل بطريق التواتر طاعة الآحاد فللخصم ان منعه ما يدعي
الاجماع عليه انه لكي الصدوق على كان اوثنا او تقليدا فان الصحابة والتابعين رضي الله عنهم كانوا مكتفين من
العوام بالتقليد والانقياد ولا مكلفين بهم التعمق والاستدلال والجواب ان الظن كاف في الوجوب الشرعي
على ان الاجماع على متواتر وبلغ ما قلنا في الكثرة حدا يمنع تواطوهم على الكذب مفيد القطع وما ذكر من الاجماع على
الاكتفاء فليس كذلك وانما هو الاكتفاء بالمعرفة الحاصلة من الادلة الاجمالية على ما اشير اليه مقولهم ولس حالهم من خلف

السموات والارض ليقولن الله من غير تلخيص العبارة في ترتيب المقدمات وتحسين شرائط الانتاج وتحرير المطالب
بادلها وتقرير الشبه بما جوبنا عليها انه لو ثبت جواز الاكتفاء بالتقليد في بعض البعض فهو لا يساعد وجوب المعرفة
بالنظر والاستدلال في الجملة هذا والحق ان المعرفة بدليل اجمالي يرفع الناظر عن حضيض التقليد ويضع عين
لا يخرج عنه لاحد من المكلفين وبدليل تفصيلي يمكن جعه من الالمام على الخصم وفض الكفاية يحصل الخروج عن عهدة
بقيام البعض في الثالث انا لا نسلم ان المعرفة لا يحصل الا بالنظر بل قد يحصل بالتعلم على ما مر اليه الاشارة او
بالالهام على ما يراه البراهمة او بقول الامام المعصوم على ما يراه الشيعة او بتصفية الباطن بالرياضات والمجاهدات
على ما يراه المتصوفة والجواب انا نعلم بالضرورة ان تحصيل غير الضروري من العلوم سفرا الى نظر ما ظاهر او
خفيا اما التعلم فظاهر لانه ليس الا اعانة للعقل بالارشاد الى المقدمات ودفع الشكوك والشبهات ونحن نتكلم
البصيرة بنظر الباصرة وقوله المعلم بالصوت الحسي وكلامنا في الايصال الا بها لا نسلم المعرفة الا بالنظر والتعليم وكذا
الكلام في المعصوم او كشف في صدقه اخبار معصوم آخر ما ينتهي الى نظر العقل وانا الالهام فلانه لا يثق به
صاحبه ما لم يعلم انه من الله وذكر النظر وان لم يتقدم على العلم عنه واما تصفية الباطن فلانه لا عبرة بها الا بعد
ما ينتهي الصفاء في المعرفة وذكر النظر على انه لو ثبت حصول المعرفة بدون النظر لم يضرنا لانا انما ندعي الاحتياج اليه
في الاعم الاغلب وهذا لا نمنع لظهور كونه طريق العامة السابع انا لا نسلم ان المعرفة واجب مطلقا بمعنى
ان الوجوب على كل تقدير ووجوب المعرفة مقيد بحال الشاك اي تردد الذهن في النسبة او بحال عدم المعرفة للقطع بانه
لا وجوب حال حصول المعرفة بالفعل لامتناع تحصيل الحاصل واجوابه ان ليس معنى الوجوب على كل تقدير
فهوم الفائدة بل الاحوال والا لكان شيء من الواجبات واجبا مطلقا اذ لا يجب على تقدير الاتيان به ولان وجوب الصوم
مثلا مطلق بالقياس الى النية هي يجب النية بالقياس الى كون المكلف مقيما غير مسافر حتى لا يجب الا حد هو كذا
وجوب الحج مقيد بالاستطاعة فلا يجب تحصيلها مطلق بالنسبة الى الاوام ونحن من الشرائط فيجب بالمعنى
الوجوب على تقدير وجود المقدمة وعدمها ووجوب المعرفة ليس مقيدا بالنظر بمعنى انه لو نظر يجب المعرفة والا فلا فيكون
مطلقا واما بالنسبة الى الشك او عدم المعرفة فمقيد اذ لا وجوب على العارف فلا يكون تحصيل الشك وعدم المعرفة
واجبا ويدفع اشكال آخر هو نقض الدليل بها وانا نمنع ورود النقض اذ ليس كل شيء من النزاع في وجوده وعدمه ما يكون
الشك غير واجب الخامس انا لا نسلم ان مقدمة الواجب المطلق يلزم ان يكون واجبة لجواز ايجاب الشيء مع
الذهول عن مقدمته بل مع التصريح بعدم وجوبها فان قيل ايجاب الشيء بدون مقدمته تكليف بما لا يطاق
الشيء بدون ما توقف عليه قلنا المستحيل وجود الشيء بدون وجود المقدمة ولا تكليف به وانما التكليف بوجود
الشيء بدون وجوب المقدمة ولا استحالة فيه فان قيل لو لم يجب مقدمة الواجب المطلق لجاز تركها شرعا وحينئذ
التكليف بالاصل لكونه واجبا مطلقا اي على تقدير وجود المقدمة وعدمها ولاخفاء في انه مع عدم المقدمة يجب فيكون
التكليف به ح تكليفا بما لا يطاق قلنا عدم جواز ترك الشيء شرعا قد يكون لكونه لازما للواجب الشرعي فيكون
واجبا بمعنى انه لا بد منه وهذا لا ينفي كونه مامورا به متعلقا لخطاب الشرع بما هو المتنازع والجواب
تخصيص الدعوى وهو ان المامور به اذا كان مشاقا يسع وسع العبد الا بمباشرة اسباب حصوله كان ايجابه
ايجابا لمباشرة السبب قطعا كالامر بالقتل فانه امر باستعمال الآلة وحز الرقبة مثلا وههنا العلم نفسه ليس
فعلا مقدورا بل كيفية لا يمكن الا يجابه الا بايجاب سببه الذي هو النظر وليس هذا مبنيا على امتناع تكليف
الا يحتى يرد الاعتراض انه جائز عندكم واعلم انه لما كان المقصود وجوب النظر شرعا وقد وقع الاجماع
عليه كما مر جوابه فلا حاجة الى ما ذكروا من المقدمات ودفع الاعتراضات بل لو قصد اثبات مجرد الوجوب دون

نقط بان تكون الصورة من الضروب المنتجة فلان اللازم من الكاذب قد لا يكون كاذبا كما اذا اعتقد ان العالم اثر
الموجب بالذات وكل ما هو اثر الموجب بالذات فهو حادث فانه تسلم ان العالم حادث وهو جزء كذب القياس
بعد تسليمه ثم قد يفيد الجهل كما اذا اعتقد ان العالم قديم وكل قديم مستغن عن المؤثر والمحقق انه لا نزاع لان الفاسد
صورة لا تسلم بالاتفاق والفاسد مادة فقط فقد تسلم وقد لا تسلم فمراد الامام الايجاب الجزمي بحيث المثال
المذكور ومرادنا نفي الايجاب الكلي لعدم اللزوم في بعض المواد والمظنون بنا لا نزاع اصلا ودون اللزوم الذي
يناط صفة في الشبهة بمعنى ان الشبهة المظنون بها ليس لها الا ذاتها صفة وللوجه يكون مناطا للاثارة بها ومن
الظن والا فما اسفت الدلالة بظهور الغلط وكان المحققون بل المعصومون عن الخطأ اولى بان يسلم لهم
الشبهة الجهل جاء على انهم احق بالاطلاع على وجه الدلالة فيها وهذا بخلاف الدليل فان لصفة وجوده
ذاته هو مناط استدلاله المظنون عند حصول الشرائط واما اللزوم العائد الى اعتماد الناظر في بعض الصور كما اذا
اعتمد حقية المقدمات في المثال المذكور فلا نزاع فيه واعترض الامام بان عدم حصول الجهل المحض لمن نظر في شبهة
المبطل جوز ان يكون بناء على عدم اطلاعه على ما فيها من حيث الاستلزام او عدم اعتماد حقية المقدمات كما ان
نظر المبطلة دليل المحق لا يستلزم العلم لذكر وما ذكر من كون المحق اولى بالاطلاع انما هو فيما يعتمد الحق والعلم
للباطل والجهل المبحث الثالث يشترط للنظر صحيحا كان او فاسدا شرائط العلم من الحي
والعقل وعدم النوم والغفلة ونحو ذلك لان احد ما عدم العلم بالمطلوب اذ لا اطلاع مع الحصول وقد يجعل عدم
المركب بما عدا عدم الجزم مقتضيه لان ذكر معه من الاقدام على الطلب انا لان النظر حب ان يكون معانا للشاكر على
مورد الناظم والجهل المركب معان للجزم معنا فيان وانا لان الجهل المركب صارف عنه كالكفر مع الاختلاف على
مورد الحكام ومن النظر لا يجب ان يكون واليه مال القاضي بل ذهب الاستاذ الى ان الناظر مخير ان يكون شاكا
وناذكرا مع وجدانه او ضبه عما في الموافق شرط النظر مطلقا بعد الجزم او ان الاول وجود العقل وان
عدم ضده اي ضد النظر منه اي من ضد النظر ما هو عام اي ضد للنظر وكل ادراك كالفهم والعقل خلاف ما هو
خاص اي ضد للنظر دون الادراكات وما هو العلم بالمطلوب والجهل المركب به فان قيل الجهل المركب ضد للعلم فما معنى
مندرج في شرائط العلم فيكون من عباراتكم استدراكا قلنا الجهل المركب بالمطلوب يكون ضدا للعلم به لا للعلم على
الاطلاق ليكون استدراكا من جملة شرائط العلم وبهذا يظهر ان تفسير الضد العام في عبارة الموافق بما يعم العلم
وجميع الادراكات كالفهم والعقل واخاص بما يضاد العلم خاصة كالعلم بالمطلوب والجهل المركب كلام حق قيل ان
فان قيل لو كان النظر مشروطا بعدم العلم بالمطلوب لما جاز النظر في دليل ثان وثالث على مطلوب لحصول العلم
به بالدليل الاول واجيب بان ذكرنا انما شرطا حيث يقصد بالنظر طلب العلم او الظن لكن قد يورد هذا على النظر
والاستدلال لا لذكل بل لغرض آخر عاد الى الناظر وهو زيادة الاطمينان بمقاصد الادلة او الى المعلم بان
يكون ممن يحصل له استعداد القبول باجماع الادلة دون كل واحد او بهذا الدليل دون ذاك فان الادلة قد تختلف
في قبول اليقين فربما حصل للبعض من دليل ولبعض آخر من دليل آخر وربما يحصل من الاجماع كما في الاخبار فان
الامام النظر في الدليل الذي في نظر في وجه دلالته اي المطلوب منه كونه دليلا على الصحة وهو غير جعلوه ذا كان
ان هذا لازم لكل المطلوب او الصحة اسم لما يلزم المقدمات بالذات وبالتعيين هو الشيء الذي موضوعها موضوع
الصغرى ومحمولها محمول الكبرى واما الطرد الصحيح فشرط ان يكون نظر الى الدليل دون الشبهة وان يكون
النظر فيه من حيث دلالته وهي الامر الذي واسطته تنتقل فيه الذهن من الدليل الى المدلول فاذا استدل بالعالم
على الصانع بان نظر فانه وجعلنا مقدمتين احديهما ان العالم حادث والاخرى ان كل حادث لصانع فحصل من جمعهما

ان العالم له صانع فالعالم هو الدليل عند المتكلمين لانفس المقدمتين المرتبتين على ما هو اصطلاح المنطق و
ثبوت الصانع هو المدلول وكون العالم بحيث يفيد النظر فيه العلم بثبوت الصانع هو الدلالة واحكام العالم
او حدوثه الذي هو سبب الاحتياج الى المؤثر هو جهة الدلالة وهذه الاربعة امور مغايرة فان المفهوم من كل
منها غير المفهوم من الآخر فكون العلوم المتعلقة بها مغايرة بحسب الاضافة قال الامام رحمه الله السلام منها
لما كانت جهة الدلالة في القياس هو المعطى لوجود النتيجة بالقوة في المقدمة اشكل على الضعفاء ولم يميزوا
ان وجه الدلالة غير المدلول وغيره واعلم ان المدلول المستنبط وانه غير المعطى لوجوده في المقدمة
بالقوة وبالجملة فالمشهور من الاصحاب في هذا المبحث هو الاصحاب في مغايرة جهة الدلالة للمدلول ومفرع
عليه الاصحاب في مغايرة العلم بها للعلم بما قال الامام الرازي وغيره ان العلم بوجه دلالة الدليل مغاير للعلم
بالمدلول فيه خلاف واعلم ان مغايرة العلم بالمدلول ووجه الدلالة واما ما ذكره في المواقف من الخلاف في
ان العلم بدلالة الدليل مغاير للعلم بالمدلول وفي ان وجه الدلالة هل يغاير الدليل فلم يوجد في الكتب المشهورة
الا ان الامام ذكر في بيان مغايرة العلم بوجه الدلالة للعلم بالمدلول ان ههنا امورا ثلثة هي العلم بذات الدليل كما
بامكان العالم والعلم بذات المدلول كما تعلم بانه لابد له من مؤثر والعلم بكون الدليل دليلا على المدلول والاخيران
تغاير الاولين وكذا في مغايرة الثالث لها لكونه عالما باضافة بين الدليل والمدلول مغايرة لها وهذا الكلام في
يوهم خلافا في مغايرة العلم بدلالة الدليل للعلم بالمدلول حيث احتيج الى البيان وحمل العلم بامكان العالم مع انه
وجه الدلالة مثلا العلم بذات الدليل يوهم القول بان وجه الدلالة نفس الدليل وفي نقد المحصل ما يشعر بعدم
المغايرة بين دلالة الدليل ووجه دلالته وباخلاف في وجوب مغايرته للدليل والمدلول لانه قال ان هذا العلم
انما يجري بين المتكلمين عند استدلالهم بوجود ما سوى الله تعالى على وجوده مع قولهم لا نحكم ان يكون وجه دلالة
ما سوى الله تعالى على وجوده مغايرا لها لان المغاير لوجود ما سواه والمعاير لوجود ما سواه هو وجوده
فقط واجاب ان العلم بوجه دلالة الدليل غير العلم بالمدلول الذي هو مغاير لها مواطراعتباري محض في نفس الوجود
في الخارج كما سبق في تحقيق المضايف ولا اشتراط لتغاير طرفي معرفته مع وجود المعلم خلافا للاحد
لنا وجوه الاول انه قد ثبت افادة النظر الصحيح المقرون بالشرائط العلم على الاطلاق سواء كان في المعارف
الالهية او غيرها وسواء كان معه معلم او لا واما احكام تحصيل المقدمات الضرورية وترتيبها على الوجه المنتج
لمجهول صناعة المنطق فمعلوم بالضرورة الثاني ان نظر العلم اما ان يكون نظرا في معرفة الصانع مع كونه محتاجا الى
آخر وتسلسل الا ان يحصل الاحتياج الى المعلم بغير النظر وبحصل نظر المعلم كافيا لكونه مخصوصا بما تقدم آنفا او ينتهي سلسلة
التعلم الى النبي المستند علمه الى الوحي فان كان الاول فان ارشاد المعلم لا يفيد الا بعد العلم بصدقه وصدقه اما
ان يعلم بالنظر فيكون النظر كافيا في المعرفة حيث اما دصدق المعلم المفيد للمعرفة واما ان يعلم بقول ذلك المعلم فيؤدي
الكلام فيه الى ما ذكرناه فيما تقدم فلا يفيد كونه صادقا الا بعد العلم بانه صادق البتة واما بقول معلم آخر وهلم جرا الى
ان تسلسل او ينتهي الى النبي المستند علمه الى الوحي فان كان الاول فقد ثبت بما لا يحتمل النقل مستقلا بافادة المعرفة لزم ان يكون العلم بكونه صادقا لا كذب البتة بل
بفعل المفيد هو النظر المقرون بارشاده الى الادلة ودفع الشبه لكون عقولنا قاصرة عن الاستقلال بذلك
معتمدين الى الامام بفضله الادلة ودفع الشبه بتحصيل ما بواسطته تعليمه ووقوع عقولنا معرفة الحقائق الالهية التي
هي غايتها كونه اماما مستحق الانقياد والتعظيم لا يخفى ان ما ذكر من الوجوه مقدوح بها اما الاول فلان الحاجة الى المعلم
في حصول المعرفة وان لم تكن لاحتياج اليه في حصول النجاة بمعنى ان معرفة الصانع بالنظر لا تفيد النجاة ما لم يتعلم
به يعلم ولم يكن ماخوذا من معلم واعتنا لا دليل عليه على ما قال النبي صلعم امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا

دون ان يكون بدليل قطعي لكي لا يعمل بظواهر النصوص كقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار وقوله صلعم انظروا ماذا في السموات
الى غير ذلك قالوا لو لم يجب الا شرعا لصحت المعتزلة على ان وجوب النظر في المعجزة والمعرفة وسائر ما
يؤدي الى ثبوت الشرع عقلي بانه لو لم يجب الا بالشرع لزم افحام الانبياء فلم يكن بعثة فرض وبطلانه ظاهر
وجه الاول ان النبي اذا قال للمكلف انظر في معجزتي حتى يظهر لك صدقي فله ان يقول لا انظر ما لم يجب علي لان
تركه الواجب حائز ولا يجب علي ما لم يثبت الشرع لانه لا وجوب الا بالشرع ولا يثبت الشرع ما لم انظر لان ثبوته نظري
لا ضروري فان قيل قوله لا انظر ما لم يجب ليس بصحيح لان النظر لا يتوقف على وجوبه فلنا نعم الا انه لا يكون لنفي
ما يلزم النظر لانه لا الزام على غير الواجب وهو المطلوب بل الجواب اولا بانه مسلم كما لا الزام وحقيقة الجواب
ان الكلف ان يقول لا انظر ما لم يجب لان وجوبه نظري يفتقر الى ترتيب المقدمات وكيفية ان النظر يفيد العلم مطلقا وفي
الآيات بما اذا كان طريق الاستدلال بها سبق من انه مقدمة للمعرفة الواجبة مطلقا فان قيل لم يوجد في النظريات
الجلية التي تشبه لها العقل بادي في البدايات او اصغاء الى ما تذكره الشارع من المقدمات فلنا لو حمل قوله ان
لا نظر ما لم يجب ولا يصغي الى ما يذكره الشارع وثانيا بالحل وهو تعمق موضع الغلط وذكر ان صحة الزام النظر انما تتوقف
على وجوب النظر وشروع الشرع في بعض الامر لا على علمه بذلك والمتوقف على النظر هو علمه بذلك لا تحققه في نفس الامر
فهو ان اراد بنفس الوجوب والثبوت لم يصح قوله لا يثبت الشرع ما لم انظر وان اراد العلم بهما لم يصح قوله لا انظر ما لم يجب
وان اراد نفس الوجوب المتحقق وفي الثبوت العلم به لم يصح قوله لا يجب علي ما لم يثبت الشرع لان الوجوب عليه لا يتوقف
على العلم بالوجوب لئلا يلزم توقفه على العلم بثبوت الشرع بل العلم بالوجوب موقف على الوجوب لئلا يكون جهلا وهذا ما قال
في المواقف ان تركه لا يجب على ما لم يثبت الشرع علمنا ان هذا القول انما يصح لو كان الوجوب عليه موقوفا على العلم بالوجوب
فقوله فلنا الى آخره غير ان والعائد اسم الاشارة وان عنى ارادة العلم لا يثبت الشرع ما لم انظر وارادة العلم بقوله لا انظر
ما لم يجب صح جميع المقدمات لكن يحتمل صورة القياس لعدم تكرر الوسط وهذا في صحة مادته في هذه صورته وبالعكس
المبحث الخامس اصلوا ان اول ما يجب على المكلف فقال الشيخ هو معرفة الله تعالى لكونها مبنى الواجبات
وقال الاستاذ هو النظر في معرفة الله تعالى لما مر من كونه مقدمة وقال ابن فورك والامام هو القصد الى النظر لتوقف النظر
عليه واعلم انه اريد اول الواجبات المقصودة بالذات فهو المعرفة وان اريد الاعم فهو القصد الى النظر لكونه مبنى على وجوب
مقدمة الواجب المطلق وقد عرفت فيه فهذا ان في المتن والا فالذي في ايدي الناس ان القصد اليه لان النظر مشروط
بالعلم للمعرفة فهي الجهل البسيط ما لخص صفتي ان يكون اول الواجبات لان نقول هو لان معقود بها حاصل قبل النظر و
الارادة ولو سلم فوجوب النظر مقيد به لامتناع تحصيل الحاصل فلا يكون متعلق الواجب المطلق واستدامته و
ان كانت متقدمة بان تركه مباشرة اسباب حصول المعرفة لكنها ليست بمقدمة وقال ابو هاشم اول الواجبات هو الشك
لتوقف القصد الى النظر عليه اذ لا بد من فهم الطرفين والنسبة مع عدم اعتقاد المطابق او انتفاء على ما سبق وقد يجاب بان
ان الشك ليس بمقدور لكونه من الكيفيات كالعلم وانما المقدور تحصيله اذ استدامته بان تحصل صور الطرفين وحمل
النظر في النسبة والاتي فيها بمقدمة واعترض المواقف انه لو لم يكن معقودا بها لم يكن العلم معقودا بالاضافة ونسبه الصور الى
الصدق حواله فقط بما اعترف من ان العلم ليس بمقدور وانما المقدور تحصيله بمباشرة الاسباب وقد سبق ان وجوب
النظر والمعرفة مقيد بالشك لما سبق من انه لا امكان للنظر بدونه فصار الوجوب هو الامكون مقيدا بالواجب المطلق
بل المقيد به كالمنصب للركوة والاستطاعة للحج فلا يجب تحصيله ولما ان ايجاب المعرفة هو ايجاب النظر فالشك

ما ليس بمعلوم ليلزم الدور او التناقض واصل الباب ان الحكم بالشيء على الشيء وقد يختلف لوازمه من الاستغناء
عن الدليل او الاحتياج اليه او الى التنبيه او الى الاحساس او غير ذلك باختلاف التعبير عن المحكوم عليه مثلا اذا حاولنا
الحكم على العالم بالحدوث ربما يقع التعبير عنه بما يجعل الحكم غير مفتقر اصلا كقولنا كل موجود بعد العدم حادث
او مفتقرا بديهيا كقولنا كل ما يجاوز تعلق القدرة والارادة الحادث فهو حادث او مفتقرا كسبيا كقولنا كل
متغير فهو حادث وبهذا يحل ما يورد على الشكل الاول من ان العلم بالنتيجة لما توقف على العلم بالكبرى الكلية التي من
جملة افراد موضوعها موضوع النتيجة لزم توقف النتيجة على نفسها وكونها معلومة قبل ان تعلم وهو تناقض وذلك
لان معلوميته الحكم بحدوث العالم من جهة كون المحكوم عليه من افراد الاوسط كالمتغير لا تناقض مجهوليته من جهة كونه
من افراد الاصغر اعني العالم فان قيل لا خفاء في ان كون النظر مفيدا للعلم ضروري في الشكل الاول نظري في
باقي الاشكال فكيف يصح احتياده انه ضروري مطلقا على ما ذهب اليه الامام الرازي او نظري مطلقا على ما ذهب
اليه امام الحرمين قلنا الكلام فيما اذا اخذ عنوان الموضوع هو النظر وما في النظر او كل نظر على شرائطه يفيد
العلم وما ذكر من التفصيل فلعله انما هو في الخصوصيات مثل قولنا العالم متغير مع قولنا وكل متغير حادث او ولا شيء
من القديم بمتغير فان العلم بافادة الاول ضروري والثاني نظري على ان هذا التفصيل انما هو بالنظر الى مجرد ترتيب
المقدمتين ووضع الحد الاوسط عند احد الامرين واما بعد حصول جميع الشرائط فالحكم بافادة كل من خصوصيات
النظر العلم ضروري في جميع الاشكال على ما يراه بعض المحققين ان من جملة الشرائط ملاحظة جهة المقدمتين على المط
وكيفية اندراجه فيها بالقوة على ما قال حجة الاسلام ان هذا هو السبب الخاص لحصول النتيجة بالفعل وبدونه ربما
يذهل عن النتيجة مع حضور المقدمتين كما اذا رأى بغلة منتفخة البطن فتوهم انها حامل مع ملاحظة انها بغلة وكل بغلة عاقر
ولا خفاء في ان مع ملاحظة جهة الانتاج والتفطن لكيفية الاندراج تتساوى الاشكال في الجلاء حتى ذهب بعض
اهل التحقيق الى ان الكل يرجع الى الشكل الاول بحسب العقل وان لم يمكن من حيث العبارة فيه وتمام تحقيق ذلك في شرح
الاصول لصاحب المواقف ثم كلام القوم هو ان العلم بكون التفطن للاندراج شرطا للانتاج ضروري وحديث البغلة
تنبيه عليه ومنع الامام على ما قال ان ذلك انما يكون عند حضور احدى المقدمتين فقط واما عند احضارهما معا فلا امكان
للشك في النتيجة مكابرة واستدلاله على بطلان ذلك بان الاندراج لو كان معلوما مغايرا للمقدمتين لكانت مقدمة اخرى
مشروطة في الانتاج فينقل الكلام الى كيفية اندراجها مع الاولين ونقضي الى اعتبار ما لا نهاية له من المقدمات
ضعيف لان ذلك ملاحظة لكيفية نسبة المقدمتين الى النتيجة لا تقتضيه جزء القياس ليكون مقدمة على انه لو سلم فهذه
وهو عبارة عن التصديق بكون الاصغر بعض جزئيات الاوسط الذي حكم على جميعها بالاكبر فليس يلزم ان
يكون له مع المقدمتين هيئة وان الاندراج يشترط العلم بها لتحصيل مقدمة رابعة ومثله اي فان قيل لانواع في انه
لا يكفي حضور المقدمتين كيف اتفق بل لا بد من ترتيبهما على هيئة مخصوصة هي الجزء الصوري حيث يكون
على ضرب من الضروب المنتجة وانه لا بد مع ذلك في غير الشكل الاول من بيان اللزوم بالخلف او العكس
او نحو ذلك حتى لو استحضرت المقدمتان في هذا الشكل على هيئة الشكل الرابع لم ينتج الشك ما لم يعكس الترتيب
مثلا فما النزاع في هذا المقام قلنا هو ان حصول العلم بالنتيجة بعد تمام القياس مادة وصورة يعني
حضور المقدمتين على هيئة مخصوصة منتجة مشروط بملاحظة الهيئة فيما بين المقدمتين ونسبتهما النتيجة اليها
وكيفية اندراجها فيهما بالقوة ويكون ذلك في الشكل الاول بمجرد الالتفات وفي البواقي بالاكتساب ويرجع
الكل الى بيان اثبات او نفي هو الواسطة ملزوم لاثبات او نفي هو المطلوب على ما هو حقيقة الشكل الاول في
يكون طريق البيان لتحصيل هذا الشرط ومن هاهنا اسند بعض المتأخرين عن هذا الاشتراط بعد ثبوت الاشكال

في الانتاج وضوحا وخفاء والا لم يحتج في ذلك الى كون طرق البيان لتحصيل هذا الشرط لعدم تفطن لجواز ان يحصل
من نفس شرائط العلم بلزوم النتائج التي هي لوازم للاشكال فعلم لزوم بعضها بلا واسطة وبعضها بواسطة خفي او اخفى
وقد يقرر الاستدلال بان المقدمتين المتنافيتين قد تجدهما متكررتين في الانتاج كقولنا العالم متغير وكل متغير
حادث واخرى غير بين كقولنا كل متغير حادث والعالم متغير ولو لم يكن للهيئة مدخلية لزوم النتيجة لما كان كذلك
لاتحاد المادة ورد بان اللازم متعدد وهو العالم حادث وبعض الحادث هو العالم فيجوز ان يكون لزوم
احدهما اوضح مع اتحاد الملزوم ولو اخذ اللازم واحدا وهو قولنا بعض العالم حادث فاستناجه من كل آخر
لا يتصور الا بتغيير احدى المقدمتين او كلتيهما كقولنا بعض المتغير هو العالم وكل متغير حادث من الثالث
او وكل حادث متغير من الرابع اذا صدق العكس كليا وحينئذ تتعدد المادة ولا يمتنع ان يكون اللزوم للبعض
اوضح وانت بعد تحرير محل النزاع خبير بحال هذا التقرير لا يقال الاستدلال يفيد القطع بهذا الامر اعني
لان القياس المقرون بالشرائط ملزوم للنتيجة قطعا واللازم ممتنع الانفكاك عن الملزوم فلو لم يكن التفطن لكيفية
الاندراج شرطا متفاوت الحصول بان يحصل في البعض بمجرد الالتفات وفي البعض بوسط خفي او اخفى لزم استواء
جميع الضروب المنتجة في حصول النتيجة عند حصولها ضرورة امتناع انفكاك اللازم عن الملزوم المستجمع لشرائط
اللزوم لانا نقول فرق بين لزوم الشيء والعلم بلزومه فالضروب والاشكال سيما ويعني لزوم النتائج اياها بحيث
متى تحققت حصل الاول على تقدير حقيتها وانما التفاوت في العلم بذلك وشروطه متفاوتة الحصول كالالتفات و
الاكتساب بخفي او اخفى وان لم يكن التفطن لكيفية الاندراج من جملتها احتج المخالف بوجهين وانما لم يورد الشبهة
السابقة من الوجوه لانها تنفي ان يكون التصديق الحاصل عقيب النظر علما مطلقا او في الطبيعيات والالهيات
او الالهيات خاصة على ما ذكره الامام من انه لا نزاع في افادة النظر الظن وانما النزاع في العلم ويمكن ان لا يكون الورود
من الكلام والشبهة السابقة حتى كون النظر مفيدا للتصديق مطلقا الوجه الاول ان العلم بان ما حصل
الحاصل عقيب النظر علم ان كان ضروريا لم يظهر اي لم يقع عقيب النظر خلاف ذلك اعلم بظهور بعد ذلك خلاف
ذلك لامتناع ان يقع او يظهر خلاف الضروري واللازم باطل لان كثيرا من الناس يحصل عقيب نظرهم
الاعتقاد كثيرا ما يكشف للناظر خلاف ما حصل من نظره ويظهر خطؤه وذلك يتبين المذاهب وان كان نظريا
افتقر الى نظر آخر بعد العلم بانه علم ويتسلسل ورد بانا نختار انه ضروري ولا نسلم ظهور الخلاف في هذا النظر
او عنه اذ الكلام في النظر الصحيح ولا نسلم انه لا يحتاج قطعا او نختار انه نظري ولا نسلم افتقاره الى نظر آخر فان النظر
الصحيح كما افاد العلم بالنتيجة افاد العلم بان ذلك علم لا جهل او ظن وكذا افاد العلم بعدم المعارض اذ لا يتصور المعارض
للنظر الصحيح في القطعيات وبهذا يندفع شبهة اخرى هي ان النظر لو افاد العلم فلا بد ان يكون مع العلم بعدم
المعارض اذ لا جزم مع المعارض ثم انه ليس بضروري اذ كثيرا ما يظهر المعارض اي نظري فيفتقر الى نظر آخر موقوف
على عدم المعارض ويتسلسل فقولكم لا نعلم بانه لا معارض معناه انه يجوز ان يكون ضروريا ولا نسلم ظهور المعارض
للنظر الصحيح وان يكون نظريا ولا نسلم توقفه على نظر آخر وهاهنا بحث يطلعك عليه ما في المقصد في ترتيب
اللوازم ههنا تصور حيث قال العلم الحاصل عقيب النظر اما ان يكون ضروريا او نظريا وكلا ما حيح وفيه على حذف
المضاف اي علمية العلم الحاصل اعني كونه علما ولهذا صح منه اختيار انه ضروري وان الحاصل بالنظر لا يكون ضروريا
الثاني انا نضطر الى الجزم بعد الجزم بالمقدمات لكنه بهذا المعنى لا ينافي النظري الثاني ان النظر مشروط بعدم
العلم بالمطلوب لئلا يلزم طلب الحاصل فلو كان مفيدا للعلم اي مستلزما له عقلا او عادة لكان مشروطا بعدم ضرورة
امتناع كون الملزوم مشروطا بعدم اللازم ورد بان معنى الاستلزام ههنا الاستعقاب عقلا او عادة بمعنى انه

ملزم حصول العلم ما لط عند تمام النظر فالملزوم للعلم ابتداؤه والمشروط بعدم العلم بقاؤه الثالث لو افاد
النظر يعني لزومه عقيبه عقلا او عادة لقبح التكليف بالعلم لكونه بمنزلة الضروري في الخروج عن القدرة والاختيار
وعن استحقاق الثواب والعقاب واجيب بعد تسليم قاعدة القبح العقلي بان التكليف انما يكون بالافعال
دون الكيفيات والاضافات والانفعالات والعلم عند المحققين من الكيفيات دون الافعال فالتكليف لا يكون
الا بتحصيله وذكرنا ما شق الاسباب كصرف القوة والنظر واستعمال الحواس وكان هذا مراد الآمدي كما قال
ان التكليف لم يقع بالمنظور فيه لقبح بل بالنظر وهو مقدور والا فلا خفاء في وقوع التكليف بمعرفة الصانع وهذا
ويجوز ذكرنا بالتحصيل فالعلم النظري مقدور التحصيل والترك بخلاف الضروري ولزومه بعد تمام النظر لا ينافي ذلك
ومن ههنا امكن في القضية النظرية اعتقاد النقيض بخلاف القضية البديهية الرابع ان اقرب الاشياء
الى الانسان اتصالا ومناسبة هويته التي يشير اليها بقوله انا وقد كثر فيها الاختلاف ولم يحصل من النظر الجزم
بانها هذا الهيكل المخصوص او اجزاء لطيفة سارية فيه او جزء لا يتجزى في القلب او جوهر مجرد متعلق به او غير ذلك
فكيف ما هو ابعد كالسموات والعناصر وعجائب المركبات وابعد كالمجردات والالهيات من مباحث الذات
والصفات واجيب بان ذلك انما يدل على صعوبة تحصيل هذه العلوم بالنظر لا على امتناعه والمتنازع هو
الامتناع لا الصعوبة الخامس لو افاد النظر العلم اي التصديق في الالهيات لكان شرطه وهو التصور حاصلا
لكنه منتف اما بالضرورة فظاهر واما بالكسب فلان الحد ممتنع لامتناع التركيب والرسم لا يفيد تصور الحقيقة و
اجيب بان الرسم قد يفيد تصور الحقيقة وان لم يستلزمه ولو سلم فيكفي التصور بوجه ما السادس لو افاد العلم
بوجود الواجب وهو الاساس في الالهيات والاحكام كلها به بالنظر لانه يستدعي دليلا يستلزم امرا يدل عليه وذلك الامر
ثبوت الصانع او العلم به والاول ان دل عليه فان كان الاول لزم من انتفائه انتفاؤه ضرورة انتفاء المقيد بانتفاء
المقيد وان كان الثاني لزم من عدم النظر في الدليل ان لا يكون دليلا لان هذا وصف اضافي لا يعرض الا بالاضافة
الى المدلول الذي معناه العلم وهو منتف عند عدم النظر واجيب بانا نعني بكون الدليل مفيدا للعلم
وموجبا له انه بحيث على ما هو شان العلة بانه بحيث متى وجد وجد ذلك الشيء ومتى نظر فيه علم
ذلك الشيء وحاصله ان وجوده مستلزم لثبوته والنظر فيه مستلزم للعلم به ومعلوم ان انتفاء الملزوم لا يوجب انتفاء
اللازم وان عدم النظر فيه لا ينافي كونه متى نظر فيه علم المدلول واورد على جميع الوجوه بل على كل ما يحتج به لاثبات ان
النظر لا يفيد العلم ان العلم بكون النظر غير مفيد للعلم ان كان نظريا مستفادا من شيء من الاحتجاجات يلزم التناقض
اذ النظر قد افاد العلم في الجملة وان كان ضروريا والوجوه المذكورة تنبيه عليه لزم خلاف اكثر العقلاء في الحكم الضروري
وهو باطل بالضرورة وانما جاز خلاف جمع من العقلاء وهو لا يستلزم جواز خلاف الاكثر فان قيل نحن نعترف
بان الاحتجاج لا يفيد العلم لكن لما احتججتم على الافادة احتججنا على نفي الافادة معارضة للفاسد بالفاسد قلنا
ما ذكرتم من الوجوه ان افادت فسد كلامكم لان النظر مفيد للعلم وهو المطلوب وان لم يفد كان لغوا وبقي ما ذكرنا
سالما عن المعارض ... واما النظر الفاسد فالقائلون بان النظر الصحيح المقرون بشرائطه يستلزم
العلم اختلفوا في ان النظر الفاسد هل يستلزم الجهل اي الاعتقاد الغير المطابق فقال الامام يستلزمه لان من اعتقد
ان العالم قديم وكل قديم مستغن عن المؤثر استحال ان لا يعتقد ان العالم غني عن المؤثر وقيل ان كان الفساد مقصورا
على المادة يستلزمه والا فلا اما الاول فلان لزوم النتيجة عن القياس المشتمل على الشرائط ضروري ابتداء وانتهاء سواء
كانت المقدمات صادقة او كاذبة كما في المثال المذكور واما الثاني فلان مع فساد الصورة انه ليس من الضروب
التي يلزمها النتيجة والصحيح انه لا يستلزم الجهل على التقديرين اما عند فساد الصورة فظاهر واما عند فساد المادة

في الشرع فاعلم انه لا اله الا الله وقل هو الله احد ولهذا من المعترفين بالصانع ووحدانيته فان اوتاه بجميع
على عدم اعذارهم ذكر من النبي صلعم وعدم امتثالهم امره فطريق الرد عليهم ان حاصل ما ذكرتم الاحتياج في
النجاة الى المعلم مع صدقه بالمعجزات وذلك هو النبي صلعم وكفى به معلما ومرشدا الى قيام الساعة من غير احتياج
في كل عصر الى معلم يجدد طريق الارشاد والتعليم وتوقف النجاة على متابعته والاعتراف بما جاءت
واما احتجاج الملاحدة مع اجوبة عنه فهو مر في المتن المبحث الرابع اختلاف بين اهل
الاسلام في وجوب النظر في معرفة الله اي لاجل تحصيلها بقدر الطاقة البشرية لانه امر مقدور يتوقف عليه الواجب
المطلق الذي هو المعرفة وكل مقدور يتوقف عليه الواجب المطلق فهو واجب شرعا ان كان وجوب الواجب
المطلق شرعا كما هو رأينا وعقلا ان كان عقليا كما هو رأي المعتزلة فلا يلزم تكليف المحال لكون النظر مقدورا
لنا واما توقف المعرفة عليه فلانها ليست بديهية بل نظرية ولا معنى للنظري الا ما يتوقف على النظر ويحصل به واما
وجوب المعرفة فعندنا بالشرع للنصوص الواردة فيه والاجماع المنعقد عليه واستناد جميع الواجبات اليه وعند المعتزلة
بالعقل لانها دافعة للضرر المظنون وهو خوف العقاب في الآخرة حيث اخبر جم كثير بذلك وخوف ما يترتب
في الدنيا على اختلاف الفرق في معرفة الصانع من المحاربات وهلاك النفوس وتلف الاموال وكل ما يدفع الضرر المظنون
او المشكوك واجب عقلا كما اذا اراد سلوك طريق فاخبر بان فيه عدوا او سبعا وقد يمنع ظن الخوف في الاول الا لغلبة
اولا لزم الشعور بالاختلاف وبما يترتب عليه من الضرر ولا بالصانع وبما رتبت في الآخرة من الثواب والعقاب ولا الاخبار
بذلك لا يصل الى البعض وعلى تقدير الوصول لا رجحان لجانب الصدق لان المفروض عدم معرفة الصانع وبعثة الانبياء عليهم السلام
ودلالة المعجزات ولو سلم فلا نخوف فلا نم ان تحصيل المعرفة يدفعه لان احتمال الخطا قائم فخوف العقاب على الاختلاف
بحاله والنظر زيادة فان قيل لا نشك في ان من حصل المعرفة امن من خوف حال الامن لحصول الاتصاف بالكمال وتحصيل
الامن واجب في نظر العقل قلنا نعم اذا حصلت المعرفة على وجهها ولا قطع بذلك بل ربما يقع في اودية الضلال
الى المهالك البالغة ادنى الى الخلاص من عطانه بتركه بل هو اصل تسليم وجوب الامن وتقرير السؤال على ما ذكرنا
تمم الدليل المذكور ببيان وجوب المعرفة وعلى ما في المواقف وهو ان الناظر مجتنب حالا اجلا اولا فلا يعلم وجوب النظر
عقلا واورد على هذا الاستدلال اشكالات بعضها غير مختص ولا مفتقر الى حله لكونه منعا على مقدمات مبينة
من المطلب مثل افادة النظر العلم مطلقا وفي الالهيات وبالمعلم وامكان تحقق الاجماع ونقله وكونه حجة وبعضها
مختص مفتقر الى دفعه وهي خمسة الاول ان وجوب المعرفة فرع امكان ايجابها وهو ممنوع لانه ان
كان للعارف كان تكليفا بتحصيل الحاصل وهو محال وان كان لغيره كان تكليفا للغافل وهو باطل والجواب
ان امكانه ضروري والسند مدفوع بان الغافل من لم يبلغه الخطاب او بلغه ولم يفهمه لا من لم يكن عارفا بتفاصيل
معرفته وكيفيته ان المكلف معرفة ان للعالم صانعا قديما متصفا بالعلم والقدرة مثلا يكون عارفا بمفهومات هذه
الالفاظ مكلفا بتحصيل هذا التصديق وتصور تلك المفهومات بقدر الطاقة البشرية الثاني انا لا نم قيام
الدليل على وجوب المعرفة اما النص مثل قوله تع فاعلم انه لا اله الا الله فلانه ليس قطعي الدلالة اذ الامر قد لا يكون
للوجوب واما الاجماع فلانه ليس قطعي السند اذ لم ينقل بطريق التواتر بل غايته الآحاد فليجيء ان منعه ما يدعى
الاجماع عليه انه يكفي التصديق على ما كان او ظنا او تقليدا فان الصحابة والتابعين رضي الله عنهم كانوا يكتفون من
العوام بالتقليد والانقياد ولا يكلفونهم التعمق والاستدلال والجواب ان الظن كاف في الوجوب الشرعي
على ان الاجماع عليه متواتر وبلغ ناقلوه في الكثرة حدا يمتنع تواطؤهم على الكذب فيفيد القطع وما ذكر من الاجماع على
الاكتفاء فليس كذلك وانما هو اكتفاء بالمعرفة الحاصلة من الادلة الاجمالية على ما اشير اليه بقوله تع ولئن سألتهم من خلق

السموات والارض ليقولن الله من غير تخصيص العباد في ترتب المعدوب وخصوصية بعض الاوضاع وتحرر مقالب
باد لها وفرق الشبهة ما جوبها على انه لو ثبت جواز الاكتساب بالمقدمة حتى بعض مقدماتها في وجوب معرفة
بالنظر والاستدلال لا بجعله مقدورا والحق ان المعرفة بدليل اجمالي مرفوع الحاجة عن خصوص المكلف وحضر تعيين
لا مخرج عنه لاحد من المكلفين وبدليل تفصيلي يمكن من جهة من الالزام على الكل فرض انه يحصل الخروج عن عهدته
بقيام البعض به الثالث انا لا نسلم ان المعرفة لا تحصل الا بالنظر بل قد تحصل بالتعلم على ما جرت عليه عادة اكثر
بالالهام على ما رواه البراهمة او بقول الامام المعصوم على ما رواه الشيعة او بتصفية الباطن لتوجه النفس والتجرد عن
على ما رواه المتصوفة والجواب انا نعلم بالضرورة ان تحصيل غير الضروري من العلوم سوى النظري قد يكون
خفيا اما التعلم فظاهر لانه ليس الا اعانة للمتعلم بالارشاد الى المقدمات ودفع الشكوك والشبهات وقد يحتاج النظر
البصيرة بنظر الباصرة وقوله المعلم بالفتح الحسي وكالامام الابهة لا تمام المعرفة الا بالنظر والتعليم وكذا
الكلام في المعصوم اذ لا يكفي في تعدده اخباره معصوم آخر وهلم جرا بل ينتهي الى نظر العقل او الالهام فلانه لا يثق
صاحبه بالعلم انه من الله وذلك بالنظر وان لم يتعد على العيان عند واما تصفية الباطن فلانه لا عبرة بها ما لم يعد
طائفة الصوفية وذكرنا النظر على انه لو ثبت حصول المعرفة بدون النظر لم يصر النظر ما ليس بمدعى لاحتياج الناس
من الامام الاغلب وهذا لا ينفع لظهور كونه طريق العامة السابع انا لا نسلم ان المعرفة واجب مطلق بل
معناه الوجوب على كل تقدير ووجوب المعرفة مقيد بحال الشك اي تردد الذهن بالنسبة او بحال عدم المعرفة بالمطلوب
لا وجوب حال حصول المعرفة بالفعل لامتناع تحصيل الحاصل فالجواب ان ليس معنى الوجوب على كل تقدير
عدم العقاب دون الاحوال والا لما كان شيء من الواجبات واجبا مطلقا اذ لا يجب على تقدير الاتيان به ولان وجوب الصوم
مثلا مطلوق النفس الى النية حتى يجب النية ما لم يمس الى كون المكلف بحيث لو نوى لم يكن مسافرا حتى لا يجب الا قاره وكذا
وجوب الحج مقيد بالاستطاعة فلا يجب تحصيلها مطلوق بالنسبة الى الاحرام ونحوه من الشرائط فيجب ارتكابها
الوجوب على تقدير وجود المقدمة وعدمها ووجوب المعرفة ليس مقيدا بالنظر بمعنى انه لو نظر يجب المعرفة والا فلا فيكون
مطلقا واما بالنسبة الى الشك او عدم المعرفة فمقيد اذ لا وجوب على العارف فلا يكون تحصيل الشك وعدم المعرفة
واجبا ودفع السابع بالآخرة هو نقض الدليل بها والتمام مورد في المتن السابع من الانواع في مقدوريتها وفيه كون
الشك غير واجب انا لا نسلم ان مقدمة الواجب المطلق يلزم ان يكون واجبة لجواز ايجاب الشيء مع
الذهول عن مقدمة بل مع التصريح بعدم وجوبها فان قيل ايجاب الشيء بدون مقدمته تكليف بما لا يطاق وهو محال
الشيء بدون ما توقف عليه قلنا المستحيل وجود الشيء بدون وجود المقدمة لا تكليفه وانما التكليف بوجود
الشيء بدون وجوب المقدمة ولا استحالة فيه فان قيل لو لم يجب مقدمة الواجب المطلق لجاز تركها شرعا حتى يعاد
المكلف بالاصل لكونه واجبا مطلقا اي على تقدير وجود المقدمة وعدمها ولاحقا في انه مع عدم المقدمة حتى يكون
المكلف به حينئذ تكليفا بما لا يطاق قلنا عدم جواز ترك الشيء شرعا قد يكون لكونه لازما للواجب الشرعي فيكون
واجبا بمعنى انه لا بد منه وهذا لا ينفي كونه ما موريا به متعلقا لخطاب الشرع على ما هو المتنازع والجواب
كتخصيص الدعوى وهو ان المامور به اذا كان شاقا ليس في وسع العبد الا مباشرة اسباب حصوله فان اتى بها
اتيانا بما شرعة السبب فقط كما لو مات قبل فانه امر باستفال الآلة وجز الرقبة مثلا وههنا العلم نفسه ليس
فعلا مقدورا بل كسبه والمعنى لا اتيانه الا بسببه الذي هو النظر وليس هذا مبنيا على امتناع تكليف
الا تحتى يرد الاعتراض انه جائز عندكم فاعلم انه لما كان المقصود وجوب النظر شرعا وقد وقع الاجماع
عليه كما صرح به فلا حاجة الى ما ذكر من المقدمات ودفع الاعتراضات بل لو قصد اثبات مجرد الوجوب دون

لفظ بان يكون الصورة من الضروب المنتج فلان اللازم من الكاذب قد لا يكون كاذبا كما اذا اعتقد ان العالم اثر
الموجب بالذات وكل ما هو اثر الموجب بالذات فهو حادث فانه ينتج ان العالم حادث وهو حق مع كذب القياس
بعد تسليم ثم قد يفيد الجهل كما اذا اعتقد ان العالم قديم وكل قديم مستغن عن المؤثر والمحقق انه لا نزاع لان الفاسد
صورة لا تسلم بالاتفاق والفاسد مادة فقط قد تسلم وقد لا تسلم فمراد الامام الاتجاب الجزم كما هو المتبادر
المذكور ومرادنا في الايجاب الكلي لعدم اللزوم في بعض المواد والمانع لون بانه لا لزوم اصلا بدون اللزوم الذي
يناط صفة في الشبهة بمعنى ان الشبهة المطلوبة فيها ليس لها الذاتها صفة ولا وجه يكون مناطا للملازمة فيها ومن
الله والا لما اصفت الدلالة بظهور الغلط وكان المحقون بل المعصومون عن الخطأ اولى بان تسلم نظائر من
الشبهة الجهل جاء على انهم اخبروا الاطلاع على وجه الدلالة فيها وهذا بخلاف الدليل فان لصفة ووجه دلالته
ذاته هو مناط استدلاله فظ عند حصول الشرائط واما اللزوم العائد الى اعتماد الناظر في بعض الصور كما اذا
اعتقد حقية المقدمات في المثال المذكور فلا نزاع فيه واعترض الامام بان عدم حصول الجهل للمحق الناظر في شبهة
المطل لجواز ان يكون بناء على عدم اطلاعه على ما فيها من وجه الاستدلال او عدم اعتماده حقية المقدمات كما ان
نظر المبطل دليل المحق لاستلزام العلم لذكر وما ذكر من كون المحق اعلى بالاطلاع انما هو فيما نعتقد انه حق والعلم
بالباطل والجهل. المبحث الثالث يشترط للنظر صحيحا كان او فاسدا بعد شرائط العلم من الحياة
والعقل وعدم النوم والغفلة ونحو ذلك من ان احد ما عدم العلم بالمطلوب اذ لا اطلاع حاصل وثانيها عدم الجهل
المركب بما يعني عدم الجزم سيقضه لان ذكر منعه من الاقدام على الطلب انما لان النظر يجب ان يكون حقا وانما للشك على ما
مر ولي الكلام في ان الجهل المركب مقارن للجزم قطعا فيان وانما لان الجهل المركب صارف عنه كالكفر مع الاسلام على ما
مر ولي الكلام في ان النظر لا يجب ان يكون واليه مال القاضي بل ذهب الاستاذ الى ان الناظر يجوز ان يكون شاكا
وذاكرا مع وجاهة اوضح مما في المواقف شرط النظر مطلقا بعد الجزم اما ان لاول وجود العقل والعلم
علم ضلا اي ضد النظر منه اي من ضد النظر ما هو علم اي ضد للنظر وكل ادراك كالنوم والغفلة وغيرهما
خاص اي ضد للنظر دون الادراكات وهو العلم بالمطلوب والجهل المركب به فان قيل الجهل المركب ضد للعلم فاسد
مذكور في شرائط العلم فكيف في عبارتكم استدراك قلنا الجهل المركب بالمطلوب يكون ضدا للعلم به لا للعلم على
الاطلاق فلكون اعتقاده من جملة شرائط العلم وبهذا يظهر ان تفسير الضد العام في عبارة المواقف بما يضاد العلم
وجميع الادراكات كالنوم والغفلة واخص مما يضاد العلم خاصة كالعلم بالمطلوب والجهل المركب كلام من قبيل الثاني
فان قيل لو كان النظر مشروطا بعدم العلم بالمطلوب لما جاز النظر فيه والدليل ثابت وثالث على مطلوب لحصول العلم
به بالدليل الاول واجيب بان ذلك انما يشترط حيث يقصد بالنظر طلب العلم او الظن لكن قد يورد صورة النظر
والاستدلال لا لذلك بل لغرض آخر عائد الى الناظر وهو زيادة الاطمينان بتعاضد الادلة او الى المتعلم بان
يكون من تحصيل استعداد القبول باجماع الادلة دون كل واحد او بهذا الدليل دون ذاك فان الاذعان لمحكمة
سماع قول المتقن قد يحصل للبعض من دليل وللبعض آخر ومن دليل آخر وربما يحصل من الاجماع كما في الاقناعيات وقد
الامام النظر في الدليل الذي نظر في وجه دلالته اي المطلوب منه كونه دليلا على الصحة وهو غير معلوم والحق
ان مدلول الدليل الذي هو المطلوب او الصحة اسم لما يلزم المقدمات بالذات وبالتعيين هو القضية التي موضوعها موضوع
الصغرى ومحمولها محمول الكبرى واما النظر الصحيح فشرطه ان يكون نظرا في الدليل دون الشبهة وان يكون
النظر فيه من حيث دلالته ومن الوجه الذي بواسطته ينتقل فيه الذهن من الدليل الى المدلول فاذا استدل بالعالم
على الصانع بان نظر فيه وجعلنا قضيتين احديهما ان العالم حادث والاخرى ان كل حادث لصانع فنعلم من مجموعهما

مع الشكاكة

ان العالم له صانع فالعالم هو الدليل عند المتكلمين لا نفس المقدمة المرتبة على ما هو اصطلاح المنطقي و
ثبوت الصانع هو المدلول وكون العالم بحيث يفيد النظر فيه العلم بثبوت الصانع هو الدلالة وامكان العالم
او حدوثه الذي هو سبب الاحتياج الى المؤثر هو جهة الدلالة وهذه الاربعة امور متغايرة فان المفهوم من كل
منها غير المفهوم من الآخر فكون العلوم المتعلقة بها متغايرة بحسب الاضافة قال الامام حجة الاسلام رحمه الله
لما كانت جهة الدلالة في القياس هو المنطق لوجود السبب تنبه بالقوة في المقدمة اشكل على الضعفاء فلم يعرفوا
ان وجه الدلالة غير المدلول او غيره واعلم ان المدلول المستنبط وانه غير المنطق لوجوده في المقدمة
بالقوة وبالجملة فالمشهور من الاصلاق في هذا المبحث هو الاصلاق في مغايرة جهة الدلالة للمدلول ومفرع
عليه الاصلاق في مغايرة العلم بها على ما قال الامام الرازي وغيره ان العلم بوجه دلالة الدليل مغاير العلم
بالمدلول فيه خلاف واعلم ان مغايرة العلم بالمدلول ووجه الدلالة واما ما ذكره في المواقف من الخلاف في
ان العلم بدلالة الدليل مغاير العلم بالمدلول وفي ان وجه الدلالة هل مغاير للدليل فلم يوجد في اكثر النسخ
الا ان الامام ذكر في بيان مغايرة العلم بوجه الدلالة للعلم بالمدلول ان ههنا امورا ثلثة هي العلم بذات الدليل كما
بامكان العالم والعلم بذات المدلول كالعلم بانه لابد له من مؤثر والعلم بكون الدليل دليلا على المدلول ولا خفاء في
تغاير الاولين وكذا في مغايرة الثالث لها لكونه علما باضافة بين الدليل والمدلول مغايرة لها وهذا الكلام وبا
يوهم خلافا في مغايرة العلم بدلالة الدليل للعلم بالمدلول حيث اضيف الى البيان وحمل العلم بامكان العالم مع انه
وجه الدلالة مثالا للعلم بذات الدليل يوهم القول بان وجه الدلالة نفس الدليل وفي هذا الجمل ما يشعر بعدم
التفرقة بين دلالة الدليل ووجه دلالته وبالخلاف في وجوب مغايرة الدليل والمدلول لانه قال ان هذا
انما يجري بين المتكلمين عند استدلالهم بوجود ما سوى الله على وجوده مع صفوتهم لا يحتمل ان يكون وجه دلالة
ما سوى الله مع على وجوده مغايرا لها لان المغايرة لوجوده داخلة في وجود ما سواه والمغايرة لوجود ما سواه هو وجوده
فقط وانجواب ان العلم بوجه دلالة الدليل على المدلول الذي هو مغايرة لها هو امر اعتباري محض ليس بوجود
في الخارج كما سبق في بعض التصانيف ولا اشتراط فيما نحن فيه مع وجود المغايرة خلافا للاحد

لنا وجوه الاول انه قد ثبت افادة النظر الصحيح المقرون بالشرائط العلم على الاطلاق سواء كان في المعارف
الالهية او غيرها وسواء كان معه معلما اولا واما امكان تحصيل المقدمات الضرورية وترتيبها على الوجه المنتج
بمجرد صناعة المنطق فمعلوم بالضرورة الثاني ان نظر العالم اما ان لا يكون نظرا في معرفة العالم او يحتاج الى العلم
بامر آخر وعلى التقديرين لا يحصل العلم بالصانع الا بعد العلم بذلك الامر الآخر وهلم جرا الى ما لا نهاية له
وهو باطل فثبت ان نظر العالم قد يفيد العلم بالصانع ابتداء وانما قلنا ذلك لان العلم بالصانع اما ان يكون
مسبوقا بالعلم بامر آخر او لا يكون والاول باطل لما ثبت ان العلم بالصانع قد يحصل ابتداء والثاني هو المطلوب
وانما قلنا ان العلم بالصانع قد يكون مسبوقا بالعلم بامر آخر لانه لو لم يكن كذلك لما كان العلم بالصانع
مسبوقا بالعلم بشيء اصلا لان كل ما لا يكون مسبوقا بالعلم بشيء اصلا لا يكون مسبوقا بالعلم بالصانع
وكل ما لا يكون مسبوقا بالعلم بالصانع لا يكون نظرا في معرفة الصانع وكل ما لا يكون نظرا في معرفة الصانع لا يكون
مسبوقا بالعلم بالصانع بالضرورة فكل ما لا يكون مسبوقا بالعلم بشيء اصلا لا يكون مسبوقا بالعلم بالصانع
وهذا يقتضي ان لا يكون العلم بالصانع مسبوقا بالعلم بشيء اصلا وهو باطل بالضرورة وانما قلنا ان العلم
بالصانع قد يكون مسبوقا بالعلم بامر آخر لانه لو لم يكن كذلك لما كان العلم بالصانع مسبوقا بالعلم بشيء
اصلا وهو باطل بالضرورة وانما قلنا ان ذلك الامر الآخر لا بد وان يكون مسبوقا بالعلم بشيء آخر وهلم جرا الى
ان تسلسل او ينتهي الى علم يكون حاصلا ابتداء بخلق الله تعالى فيه من غير ان يكون مسبوقا بالعلم بشيء
اصلا وانما قلنا ان هذا القسم لا بد وان يكون حاصلا ابتداء بخلق الله تعالى فيه لانه لو لم يكن كذلك
لكان العلم بالصانع مسبوقا بالعلم بشيء اصلا وقد بينا بطلانه وانما قلنا ان العلم الحاصل ابتداء بخلق الله
تعالى فيه لا يكون مسبوقا بالعلم بشيء اصلا لانه لو كان مسبوقا بالعلم بشيء لكان ذلك العلم اما ان يكون
حاصلا ابتداء بخلق الله تعالى فيه او لا يكون والاول باطل لما ثبت ان العلم بالصانع قد يكون حاصلا ابتداء
بخلق الله تعالى فيه والثاني هو المطلوب الثالث ان العلم الحاصل ابتداء بخلق الله تعالى فيه اما ان يكون
حاصلا في جميع المكلفين او في البعض والاول باطل لان العلم بالصانع لو كان حاصلا في جميع المكلفين
ابتداء بخلق الله تعالى فيهم لما احتاج احد منهم الى النظر والاستدلال ولما وقع التكليف بالنظر والاستدلال
ولما كان ذلك باطلا علمنا ان العلم بالصانع لا يكون حاصلا في جميع المكلفين ابتداء بخلق الله تعالى فيهم
وانما قلنا ان العلم بالصانع لا يكون حاصلا في البعض ابتداء بخلق الله تعالى فيه دون البعض لانه لو كان
حاصلا في البعض ابتداء بخلق الله تعالى فيه دون البعض لكان ذلك البعض اما ان يكون مساويا للبعض الآخر
في جميع الصفات او يكون مخالفا له في بعض الصفات والاول باطل لان ذلك البعض لو كان مساويا للبعض
الآخر في جميع الصفات لكان ذلك البعض مساويا للبعض الآخر في كونه مكلفا بالنظر والاستدلال ولما كان
ذلك البعض مساويا للبعض الآخر في كونه مكلفا بالنظر والاستدلال لكان ذلك البعض مساويا للبعض الآخر
في كونه مستدلا بالنظر على الصانع ولما كان ذلك البعض مساويا للبعض الآخر في كونه مستدلا بالنظر على
الصانع لكان ذلك البعض مساويا للبعض الآخر في كونه عالما بالصانع لان كونه مستدلا بالنظر على الصانع
يستلزم كونه عالما بالصانع وانه باطل بالضرورة والثاني هو المطلوب وانما قلنا ان العلم الحاصل ابتداء
بخلق الله تعالى فيه لا يكون مسبوقا بالعلم بشيء اصلا لانه لو كان مسبوقا بالعلم بشيء لكان ذلك العلم
اما ان يكون حاصلا ابتداء بخلق الله تعالى فيه او لا يكون والاول باطل لما ثبت ان العلم بالصانع قد يكون
حاصلا ابتداء بخلق الله تعالى فيه والثاني هو المطلوب الرابع ان العلم الحاصل ابتداء بخلق الله تعالى فيه
دون ان يكون بدليل قطعي لكل الناس بظواهر النصوص كقوله فانظروا الى آثار رحمة الله فانظروا ماذا في السموت
الى غير ذلك قالوا لو وجب لا شرعا لصحت المعتزلة على ان وجوب النظر في المعجزة والمعرفة وسائر ما
يؤدي الى ثبوت الشرع عقلي بانه لو لم يجب الا بالشرع لزم افحام الانبياء فلم يكن بعضه فيدفع وبطلانه ظاهر
وجه الزوم ان النبي اذا قال للمكلف انظر في معجزتي حتى يظهر لك صدقي وعوامك فلو ان يقول لا انظر ما لم يجب علي لان
ترك غير الواجب جائز ولا يجب علي ما لم يثبت الشرع لانه لا وجوب الا بالشرع ولا يثبت الشرع ما لم انظر لان ثبوته يتوقف
على ظهور دعواه فان قيل قوله لا انظر ما لم يجب ليس بصحيح لان النظر لا يتوقف على وجوبه قلنا نعم الا انه لا يكون لنبي
ان الزامه النظر لانه الزام على غير الواجب وهو المعني بالافحام واجيب اولا بانه مسلم لا الزام وبحقيقته اجاب
الخصم الى الاعتراف بمقتضى دليله اجمالا حيث دل على نفي ما هو الكل عنده في صورة النزاع وقرروه ان المكلف ان يقول
لا انظر ما لم يجب ولا يجب ما لم انظر لان وجوبه نظري يسعى الى تحصيله مقدمات وبحصل ان النظر يعتمد العلم مطلقا وفي
الالهيات بما اذا كان طريق الاستدلال ما سبق من انه مقدمة للمعرفة الواجبة مطلقا فان قيل لم هو من النظريات
الجلية التي تنتبه لها العقول بادنى التفات او صفا الى ما ذكره الشارع من المقدمات قلنا لو علم قبله ان
الطف ولا يضع الى ما ذكره الشارع وثانيا بالحل وهو تعسف موضع الغلط وذكر ان صحة الزام النظر انما يتوقف
على وجوب النظر وثبوت الشرع في نفس الامر لا على علم بذلك والتوقف على النظر هو على العلم بذلك لا بتحققها في نفس الامر
فهو ان اراد بنفس الوجوب والثبوت لم يصح قوله لا اعلم الشرع ما لم انظر وان اراد العلم بهما لم يصح قوله لا انظر ما لم يجب
وان اراد نفس الوجوب والتحقق وفي الثبوت العلم به لم يصح قوله لا يجب علي ما لم يثبت الشرع لان الوجوب عليه لا يتوقف
على العلم بالوجوب فلم تتوقف على العلم بثبوت الشرع بل العلم بالوجوب موقف على الوجوب لئلا يكون جهلا وهذا ما قال
في المواقف ان قوله لا يجب علي ما لم يثبت الشرع قلنا ان هذا القول انما يصح لو كان الوجوب عليه موقوفا على العلم بالوجوب
وقولنا الواجب خبر ان والعائد اسم الاشارة وان خص ارادة العلم لا يثبت الشرع ما لم انظر وارادة التحقيق بقوله لا انظر
ما لم يجب جمع المقدمات لكن يحتمل صورة القياس لعدم تكرر الوسط وهذا فاسد صورة ومادة وبالعكس
المبحث الخامس اصلفوا في اول ما يجب على المكلف فقال الشيخ هو معرفة الله تعالى لكونها مبنى الواجبات
وقال الاستاذ هو النظر في معرفة الله تعالى لما مر من كونه مقدمة وقال القاضي والامام هو القصد الى النظر لتوقف النظر
عليه والحق انه ان اريد اول الواجبات المقصودة بالذات فهو المعرفة وان اريد الاعم فهو القصد الى النظر لكن مبناه على وجوب
مقدمة الواجب المطلق وقد عرفت ما فيه فليعلم ان في المشروط الاقاويل في اي النظر او القصد اليه لانحاء النظر مشروط
بعلم المعرفة بعض الجمل البسيط ما لفظ صفتي ان يكون اول الواجبات لانا نقول هو لفظ مقيد وبالحاصل قبل التدرج و
الارادة ولم تجب النظر مقيدا به لامتناع تحصيل الحاصل فلا يكون مقدمة الواجب المطلق واستدامته و
ان كانت متقدمة بان تترك مباشرة اسباب حصول المعرفة لكنها ليست بمقدمة وقالت ابو هاشم اول الواجبات هو الكل
لتوقف القصد الى النظر عليه اذ لا بد من فهم الطرفين والنسبة مع عدم اعتماد المكلف وتنقضه على ما سبق ورد بوجهين احدهما
ان الكل ليس بمقدور لكونه من الكيفيات كالعلم وانما المقدور تحصيله او استدامته بان تحصل صور الطرفين وتميل
النفس الى النسبة ولا تنتهي بمقدمة واعترض المواقف انه لو لم يكن مقدورا لم يكن العلم مقدورا لانه ضدي ونسبة القدرة الى
الضدين سواء سلمنا بما اعترف من ان العلم ليس بمقدور وانما المقدور تحصيله بمباشرة الاسباب وثانيهما ان وجوب
النظر والمعرفة مقيد بالكل كما سبق مرارا لامكان النظر بدونه فصلا عن الوجوب هو لا يكون مقدمة الواجب المطلق
بل مقيدة به كالنصاب للزكوة والاستطاعة للحج فلا يجب تحصيله ولما ان اجاب المعرفة هو اجاب النظر فانه

المواقف ان وجوب المعرفة مقيد بالشك والاول لقوله بوجوب الشك انما يبتني على كونه مقدمة للنظر لا للمعرفة وكلا الوجهين
ضعيف اما الاول فلانهم لا يعنون بضرورية مقدمة الواجب ان يكون من الافعال الاختيارية ما ان يمكن المكلف من
تحصيله كالطهارة للصلوة وقطع المسافة للحج ومعنى وجوبها وجوب تحصيلها واما الثاني فلانه يقتضي ان لا يجب النظر
والمعرفة عند الوهم او الظن او التقليد او الجهل المركب وفساده بين ويمكن دفع الوهم والظن بان الشك هنا ولما كان معناه
التردد في النسبة على السواء وهو الشك المحض او رجحان لاحد الجانبين وهو الظن في الوهم ودفع التقليد والجهل
المركب بان الواجب منهما هو النظر في الدليل ومعرفة وجه دلالته ليؤديا الى العلم وذكر لا ان امتناع النظر والطلب عند
الجزم بالمط او نقيضه ما لم يقع فيه تزلزل وقد يقال في رد السؤال انه وان كان مقدمة للنظر الواجب فليس من اسبابه ليكون
ايجابه ايجابا له بمعنى تعلق خطاب الشارع به وفيه نظر لان مراده ان ما ثم هو الوجوب العقلي كالنظر والمعرفة ثم لو سلم
انه ليس من الافعال التي يطلبها العاقل ويحكم باستحقاق تاركه الذم كان شيئا

المبحث السادس

قد سبقت اشارة الى ان الحركة الاولى من النظر تحصيل مادة مركب يوصل الى المط والثانية صورته والمط اما تصور او
تصديق فالموصل الى التصور يسمى المعرف اما حد او رسم وكل منهما اما تام او ناقص لان التميز امر لا بد منه في التعريف
لامتناع المعرف بدون التميز عند العقل فالمميز ان كان ذاتيا للماهية سمي المعرف حدا لانه في اللغة المنع ولا بد في المعرف من منع
خروج شيء من الافراد ودخول شيء مما سواها كما ان ذكر فيه باعتبار الذاتيات الحقيقية كان اولى بهذا الاسم وان كان عرضيا
لها سمي المعرف رسما لكونه من آثار الشيء يستدل به على الطريق ثم المميز ان كان مع كل الجزء المشترك لعله ما يقع جواب السؤال بما هو
عن الماهية وعن كلها مشاركها وهو المسمى بالجنس القريب فالمعرف تام اما الحد فلاشتماله على جميع الذاتيات واما الرسم
فلاشتماله على كل الذاتي المشترك وكالعرض المميز والا فناقص فالحد التام ما هو بالجنس والفصل القريبين والفصل
القريب وشرطه تقديم الجنس حتى لو اخر كان حدا ناقصا ومبنى هذا الكلام على انه لا اعتداد بالعرض العام لانه لا يفيد الامتياز
ولا الاطلاع على اجزاء الماهية ولا بالخاصة مع الفصل القريب والا لزم ان يكون المركب من الفصل مع العرض العام او مع
الخاصة حدا ناقصا وليس كذلك في اصطلاح الجمهور حيث خصوا اسم الحد بما يكون من محض الذاتيات وقد يصطلح على تسمية
كل معرف هو اجلى من المعرف منه لفظيا بيان مدلول اللفظ بلفظ آخر اوضح دلالة وكثير من المتقدمين على ان الرسم التام ما يفيد
امتياز الماهية عن جميع ما عداها والناقص ما يفيد الامتياز عن البعض فقط الا انه استقر رأي المتأخرين على اشتراط كونه
المعرف مساويا مطردا منعكسا حتى الحقوا التعريف بالاعم محافظا على الضبط والموصل الى التصديق يسمى الدليل لما فيه من
الارشاد الى المط والحجة لما في التمسك به من الغلبة على الخصم اما قياس واما استقراء واما تمثيل اذ لا بد من مناسبة
بين الحجة والمط لتمكن استفادته منها وتلك المناسبة اما ان تكون باشتمال احدهما على الآخر او لا والاول فان اشتمل الحجة
على المط فهو القياس لان النتيجة مندرجة في مقدمتيه وان اشتمل المط على الحجة فهو الاستقراء اذ المط حكم كلي ثبت
بحصول الحكم على الجزئيات المندرجة وعلى الثاني لا بد ان يكون هناك امر ثالث يشتمل عليهما ويندرجان فيه ليستفاد المطلوب
من الآخر وهو التمثيل فان حكم الفرع وهو المط يستفاد من حكم الاصل وهو الحجة لاندراجهما تحت الجامع الذي هو العلة
وهذا ما قال الامام انا اذا استدللنا بشيء على شيء فان لم يدخل احدهما تحت الآخر فهو التمثيل وان دخل فان استدل
بالكلي على الجزئي فهو القياس او بالعكس وهو الاستقراء وذكر في بعض كتبه بدل الكلي والجزئي الاعم والاخص مصرحا
بان المراد بالجزئي الاضافي لا الحقيقي وتنبيها على ان يصير الجزئي الاضافي ما يندرج تحت الغير مساو للغير
تحت الاعم لاندراجه بما سبق الى البعض الاوهام ثم ان معنى اندراجه تحت الغير صحة صدق الغير عليه كليا وذكر ان لفظ
الاندراج مبني على كون الغير شاملا له ولغيره ولم يعرف من اصطلاح القوم ان احد المتساويين جزئي اضافي للآخر فلهذا قال

صاحب المطالع ان استدل بالكلي على الجزئي او باحد المتساويين على الآخر فهو القياس ليتناول ما اذا كان الاوسط مساويا
للاصغر كقولنا كل انسان ناطق وكل ناطق حيوان والجواب بان الناطق هنا بمعنى ماله النطق وهو بحسب المفهوم اعم
من الانسان لا يجري هنا اذ لا يتأتى في مثل قولنا كل ناطق انسان وكل انسان حيوان والاحسن ان يقال مرجع القياس
الى استفادة الحكم على ذات الاصغر من ملاحظة مفهوم الاوسط وهو اعم قطعا وان كان مفهوم الاصغر مساويا بالكلية في المثالين
المذكورين بل وان كان اعم منه كما في قولنا بعض الحيوان انسان وكل انسان ناطق وقولنا بعض الحيوان انسان ولا شيء من
الفرس بانسان وقولنا كل انسان حيوان وكل انسان ناطق وعلى هذا حال الاقترانات الشرطية حيث يستدل
بعموم الاوضاع والمقادير على بعضها واما في القياس الاستثنائي فلا يقتضي ذكر الا ان يرجع الى الشكل الاول فيقال
التالي مضمون امر محقق ملزومه وكل ما تحقق ملزومه فهو محقق او مضمون المقدم امر انتفى لازمه وكل ما انتفى لازمه فهو منتف في
الشهادة ويجعلون القياس اسما للتمثيل لما فيه من تسوية الجزئيين في الحكم لتساويهما في العلة واما على اصطلاح المنطق فوجهه
ان فيه جعل النتيجة المجهولة مساوية للمقدمتين المعلومتين ثم القياس اذا اشتمل على النتيجة او نقيضها بالفعل بان يكون
ذكرا مذكورا فيه بمادته وصورته وان لم يكن قضية بواسطة اداة الشرط على ما صرح به بعض ائمة العربية من ان الكلام قد
يخرج عن التمام وعن احتمال الصدق والكذب بسبب زيادة فيه كقولنا ان الشرطية كما يخرج عن كونه نقصانا في مثل قولنا زيد
عالم بحرف الربط والاعراب سمي استثنائيا لما فيه من استثناء وضع احد جزئي الشرط او رفعه والا سمي اقترانيا لما فيه
من اقتران الحدود بعضها بالبعض اعني الاصغر والاكبر والاوسط والاستثنائي متصل ان كانت الشرطية المذكورة
فيه متصلة ومنفصل ان كانت منفصلة والاقتراني حملي ان كان مؤلفا من الحمليات الصرفة وشرطي ان اشتمل على
شرطية واما الاستقراء وهو تصفح جزئيات كلي ليثبت حكمها في ذلك الكلي فتام ان علم انحصار الجزئيات وثبوت الحكم
في كل منها وهذا نوع من القياس من الاقتراني الشرطي يسمى القياس المقسم والا فناقص وهو المفهوم من اطلاق الاسم
ولا يفيد الا الظن واما التمثيل وهو بيان مساواة جزئي لآخر في علة حكمه ليثبت فيه ونهاية الحكم فيتوقف على علم
استقلال المشترك بالعلية وهذا نوع من القياس وذكر المثال الجزئي والافصح ومطلق الاسم منصرف اليه وتفاصيل هذه
المباحث في صناعة المنطق واورد صاحب الطوالع تفاصيل الضروب المنتجة من القياس الاستثنائي المتصل والمنفصل
ومن الاشكال الاربعة الاقترانية من الاقتراني الحملي بعبارة في غاية الحسن ونهاية الايجاز واوردها الامام على وجه
اجمالي الا انه اهمل الشكل الرابع لبعده عن الطبع وعبر عن الشكل الثالث بحصول وصفين في محل اي بثبوت امرين اثباتا كان
او سلبا لامر ثالث فيشمل صور سلب الكبرى كقولنا كل انسان حيوان ولا شيء من الانسان بصهال اذ قد حصل في
الانسان ثبوت الحيوانية ونفي الصهالية فعلم ان بعض الحيوان ليس بصهال وعبر عن الاستثنائي المنفصل بالتقسيم الحاصر
فمن ثم رفع ايهما كان يلزم ثبوت الآخر او اثبات ايهما كان يلزم ارتفاع الآخر ولما كان ظاهره مختصا بالمنفصل
الحقيقي غيره صاحب المواقف الى ما هو اوجز واشمل وهو ان يثبت المنافاة بين امرين فيلزم من ثبوت ايهما كان عدم
الآخر فقط اذا ثبت المنافاة بينهما في الصدق والكذب جميعا كما في الحقيقية يلزم من ثبوت صدق كل عدم صدق الآخر
ومن ثبوت كذب كل عدم كذب الآخر واذا كان في الصدق فقط يلزم من ثبوت صدق كل عدم صدق الآخر او في
الكذب فقط يلزم من ثبوت كذب كل عدم كذب الآخر وقد يقال الدليل في اصطلاح المنطقيين المقدمات
المرتبة المنتجة للمطلوب وقد يقال للامر الذي يمكن ان يتأمل فيه ويستنبط المقدمات المرتبة كالعالم للصانع فيفسر
بما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى حكم قطعيا كان او ظنيا وذكر الامكان لان الدليل لا يخرج عن كونه دليلا بعدم
النظر فيه وقيد النظر بالصحيح لانه لا يوصل الفاسد اليه وذكر بان لا يكون النظر فيه من جهة دلالته واطلق الحكم
ليتناول التفسير الامارة وكثيرا ما يخص الدليل بما يفيد العلم ويسمى ما يتوصل به الى الظن امارة والاستدلال هو التوصل

المذكور وقد يحصل بامكون من الاثر على المؤثر كالتوصل بالنظر في العالم الى الصانع ويسمى علما وكالتوصل بالنظر في
ان دالي الاحراق اي الى الصدوق بذكر ذا تعالى ان الدليل هو الذي يلزم من العلم به العلم بوجود المدلول فصاعد العلم يحقق
البينة ايجابا كان او سلبيا من غير اعتبار وصف المدلولية حتى كانه قبل يحقق شئ آخر وهو المدلول وح لا يخرج مثل
الاستدلال بنفي الصورة على نحو العلم ولا يلزم الدور بناء على تضايف الدليل والمدلول وذكر لان الدليل عدم اسم لما يفيد
التصديق دون القصور والعلم صم من التصديق بالظن وعلى هذا معنى العلم بالدليل اذا حملناه على مثل العالم للصانع
هو العلم بما يوجد من النظر في وجه دلالته من المقدمات المرتبة مع سائر الشرائط التي من جملتها التفطن لهيئة الامر المرتب
وكيفيته الاندماج اذ لا يلزم العلم بالمدلول الا ح لامكانية العلم بالنتيجة لازم العلم بالمقدمات المرتبة الا انه قد يتعسر
الى وسط لكونه غير بين لا ما تقول لو كان كذا لكان كذا لامتنع حصول العلم الاول بدون الثاني كالمثلث لا يحقق بدون مساواة
زواياه لقائمتين والموقوف على الوسط انما هو العلم بذكر وا حاصل ان اللازم متى امكنه عن الملزوم بينا كان او غير
بين والمعرفة انما تظهر في العلم بالملزوم ويحقق اللازم ... والدليل قد ينقسم الى العقلي والنقلي وقد ينقسم اليهما والى المركب
من العقلي والنقلي وقد اوهم ان المراد بالعقلي ما لا يكون شئ من مقدماته عقليا وهو باطل اذ لو لم ينته سلسلة صدق الخبر
الى من يعلم صدقه بالعقل لزم الدور او التسلسل فنقض ذلك بان من حصر فيها اراد بالنقلي ما توقف شئ من مقدماته
القريبة الا البعيد على النقل والسماع من الصادق وبالعقلي ما لا يكون كذلك ومن ثلثة القسمة اراد بالنقلي ما يكون جميع مقدماته
القريبة نقليه كقولنا كل واجب وكل واجب فعاد كه يستحق العقاب والمركب ما يكون بعض مقدماته القريبة عقليا و
بعضها نقليا كقولنا الموصوف على وكل عمل صفته الشرعيه بالنيه وكقولنا كل واجب وكل واجب فعاد كه عاص اذ لا معنى
للعصيان الا ترك امتثال الاوامر والنواهي وانما قد المقدمات بالقريبه لان النقلي ايضا بعض مقدماته البعيده عقليه
لما مر فلا حاجة بالمركب الى عد بعض هذه الاقسام اذا اريد بالدليل بعض المقدمات المرتبه واما اذا اريد ما خذ ذا كالعالم للصانع والكتاب
والسنة والاجماع للاحكام فلا معنى للمركب وطريق العصمة ان اسلزامه لخطا ان كان حكم العقلي فعقلي والا فنقلي ثم احكام العقل
ان استوى في عند العقل جانب الثبوت والانتفاء بحيث لا يجد من نفسه سبيلا الى العلم احدهما طريق اثباته النقلا غير
كالحكم بوجوب الحج وكون الزيد في الدار والا فان توقف عليه ثبوت النقل كالعلم بصدق المخبر وبما ينتفي عليه ذلك كثبوت الصانع
وبعثة النبي صلعم ودلالة المعجزة ونحو ذلك فطريق اثباته النقل لا غير لما مر ان الدور والا فهكذا اثباته بكل من العقل والنقل كوجود
الصانع وحدوث العالم اذا صح الاستدلال بما كان العالم او بحدوث الاعراض او بعض الجواهر واذا بقي ضد العقل والنقل
كان المتبع ما افاد العلم اولا وا علم ان توقف العقل على ثبوت الصانع وبعثة الانبياء انما هو في الاحكام الشرعيه
وما تتعلق به حصول القطع وصحة الاحتجاج على الغير واما في مجرد افادة الظن فيكفي خبر الواحد او جماعة لم تفد الاستدلال
صدقه كالمعتولات عن بعض الاولياء او الاتقياء او نحو ذلك في لو جعل العلم الحاصل بالخبر المتواتر مستندا لما
لم توقف العقل القطعي ايضا على اثبات الصانع وبعثة الانبياء و ... ولا احتاج في افادة العقل الظن واما الكلام
في افادته العلم فانها تتوقف على العلم بوضع الالفاظ الواردة في كلام المخبر الصادق للمعاني المفهومة وبارادة المخبر تلك
المعاني ليلزم ثبوت المدلول والعلم بالوضع موقوف على العلم بعصمة رواة العربية لغة وصرفا ونحوا عن الغلط والكذب
لان مرجعها الى رواياتهم اذ لا طريق الى معرفة الاوضاع سوى النقل اما الاصول اعني ما وقع التنصيص عليه فقط
واما الفروع والتنبيهات على الاصول بالفحوى ... الذي هو في معنى ظني والعلم بالارادة موقوف على عدم النقل الدال على
آخر وعلى عدم اشتراك من هذا المعنى وبين معنى آخر وعلى عدم كونه مستعملا بطريق المجاز في معنى غير المعنى الموضوع
له وعلى عدم اضمار شئ يتغير به المعنى وعلى عدم تخصيص ما ظاهره عموم الافراد والاوقات بالبعض من ذلك بان يراد من
اول كلام ذكر البعض او يرد ما يفيد بيان ابتداء وقت احكم ونسخها وعلى عدم تقدم وتاخير يغير المعنى عن ظاهره

وفي بعض كتب الامام وعلى عدم الحذف وضعف الجذف بان يلزم في الكلام زيادة بحذفها يحصل المعنى المقصود
كقولهم وحرام على قومه اهلكناها انهم لا يرجعون وقوله لا اقسم بيوم القيمة فان وكلمة لا في الموضعين مذكورة اي
واجبة الحذف وكثر مراد الناس يفهمون منه ان يكون في الكلام محذوف يجب تقديره ليحصل المعنى ويعرف منه و
من الاسناد بما ينفي لا تأثير في اللفظ كقولك خير مقدم ما صنعا رقدمت وباجله فلا سبيل الى الجزم بوجود الشرائط وعدم
الموانع بل غاية الظن وما مبنيه على الظن لا يفيد الا الظن ومن حمله ما لا يفيده ولا سبيل الى الجزم به اسناد المعارض
الصحيح اذ مع وجوده يجب تاويل النقل وصرفه عن ظاهره لانه لا يجوز تصديقهما لامتناع اعتقاد حقية المتضادين ولا
تكذيبهما لامتناع اعتقاد بطلان المتضادين ولا تصديق العقل وتكذيب النقل لانه اصل النقل لاحتياجه اليه وامتناعه
بالاقرار اليه لا سبيل لنا بذمه معرفة صدق النقل بدليل عقلي وسنه تكذيب الاصل للفرع تكذيب الاصل و
الفرع جميعا وما يفضي وجوده الى عدمه باطل قطعا وامتنع في المتن على هذا لكونه واقعيا تم المقصود وذكر لانه لما امتنع
تصديق النقل لاستلزامه تكذيب العقل الذي هو الاصل ثبت انه لا بد بعد العلم اذا معنى لعدم تصديقه سوى هذا و
لا حاجة الى بقية المقدمات مع ما في الحصر من المناقشة اذ لا يلزم تصديقهما او تكذيبهما او تصديق احدهما وتكذيب الآخر
لجواز ان يحكم بتساقطهما وكونهما في حكم العدم من غير ان يعتقد معهما حقية شئ او بطلانه ولو حصل التكذيب مسببا والعدم
التصديق لم يلزم من تكذيب العقل والنقل اعتقاد ارتفاع النقيضين وبطلانهما لان مقتضى عدم تصديق الدليل عدم اعتقاد
صحته واستلزامه لحقية النقيض وهذا لا يستلزم بطلانهما او اعتقاد بطلانهما وارتفاعهما فغاية الامر التوقف في
الاثبات والنفي على ان تكذيبهما انما يستلزم الحكم اعني عدم افادة العقل العلم بنفيه يكون مذكورا في البيان هذا و
الحق ان الدليل النقلي قد يفيد القطع اذ من الاوضاع ما هو معلوم بطريق المواتر كلفظ السماء والارض وكثير من واحد
الصرف والنحو في وضع صفات المفردات وصفات المركبات والعلم بالارادة يحصل بعض القرائن بحيث لا يبقى شبهة
كثير من النصوص الواردة في ايجاب الصلوة والزكوة ونحوهما في التوحيد والبعث كقولهم قل هو الله احد فاعلم
انه لا اله الا هو فاعبده الذي انشاها اول مرة وهو بكل خلق عليم فان فعل احد المتعارضين اذا لم
يفد مجرد الدليل النقلي انه بعد القرائن قلنا انا في الشرعيات قد لا نحتاج اذ لا مجال للعقل فلا معارض من قبيل
وفي المعارض من قبل الشرع معلوم بالضرورة من الدين في مثل ما ذكرنا من الصلوة والزكوة وامثلة القطعات فان العلم
بصدق المعارض العقلي لا يدفع للعلم بالوضع والارادة وصدق المخبر على ما هو المفروض في نصوص التوحيد والبعث وذلك
لان العلم بحقية احد المتناقضين بعد العلم بامتناع الآخر كما سبق في افادة النظر العلم بالنتيجة وبامتناع المعارض فان قيل
افادة النقيض موقوف على العلم بنفي المعارض فانا نقول ذكرنا انا نثبتها بما يكون دورا قلنا انا نثبتها بالتصديق بحصول هذا العلم
بناء على حصول ما يلزم منه ان اخبر ان افادته النقيض انما هو موقف على انتفاء المعارض وعدم اعتقاد ثبوته لا على العلم
بانتفائه اذ كثيرا ما يحصل النقيض من الدليل ولا يخطر المعارض بالبال اثباتا او نفيا صفا عن العلم بذكر فما لان افادته
يكون مع العلم بنفي المعارض وانه سيذكر ويستدرك فحسبه انه مكون بحيث اذا خطر يعلم معه المعارض حتم ما سبقا به
دل على ما ذكرنا قطعا ما ذكره في بيان هذا الاستراط عن انه لا حتم مع المعارض بل الحاصل معه الوقف فلنا قول انه

الحادي ... المقصد الثاني في سبب الاشتباه الذي هو سبب الاشتباه الذي هو وجه عدم هذا المقصد على الاذهان
الباقية توقف بعض بانتهائها عليه ووجه افراده عنها مع كونه عادا اليها هو انه لما كان البحث عن احوال الموجود
فذا انقسم الى الواجب والجوهر والعرض واختص كل منها باحوال تعرف في بابه احتيج الى باب لمعرفة الاحوال
المشتركة بين الاقسام كالوجود والوحدة او الاشياء فقط كالعدم والكثرة وبهذا ظهر ان المراد بالموجودات في قولهم
الامور العامة ما عم اكثر الموجودات موافقه الالهية التي هي الواجب والجوهر والعرض لا افراده التي لا يحيل

النقض

للعقل وتقسيم الاكثر منها والحكم بان مثل العليه والكثرة ثم اكثرها فلا خفاء في ان المقصود بالنظر ما تعلق به غرض
علمي ويترتب عليه مقصود اصلي من الفن فلا يكون له ذكر في احد المقاصد بالاصالة والاكثر من الامور الشاملة مما لا يبحث
عنه في الباب كالكيف والكيفية والاضافة والمعلومية والمقدورية وما يوازيها من الكليات الخمس والحدوث والقدم
والوضع والجمل فلا عناية للمعقولات الثانية ولا ضرورة لكون البعض اعتباريا مجعولا او غير متحقق بالموجود لان بعض ما يبحث
عنه اعم كالامكان فان قيل قد بحث عن الاشياء الموجود اصلا كالامتناع والعدم مما يخص الواجب قطعا كالوجوب
والقدم قلنا لما كان البحث مقصودا على احوال الموجود كان بحث العدم والامتناع بالعرض لكونهما مقابلة
الوجود والامكان وبحث الوجوب والقدم من جهة كونهما من اقسام مطلق الوجوب اعني ضرورة الوجود بالذات او
بالغير وعدم المسبوقية بالعدم وما من الامور الشاملة اما الوجوب فقط واما القدم فعلى رأي الاشاعرة حيث يقولون
بقدم الجوهر والحركة والزمان وغيرها من الجواهر والاعراض ونظر المتكلم فيه من جهة النفي لا الاثبات يعني انه ليس من الامور
العامة كبحث الحال عند من يثبته وقد يفسر الامور العامة بانها جميع الموجودات او المعلومات ليشمل العدم والامتناع
وفيه ما فيه ان على مذهب صاحب المواقف حيث زعم ان موضوع الكلام ليس هو الموجود بما انه بحث عن المعدوم

الفصل الاول في ترتيب المقصد الثاني على ثلثة فصول في الوجود واللوازم ولواحقها والفصل الاول يتضمن البحث عن
العدم واعلم ان تصور الوجود بديهي وان هذا الحكم ايضا بديهي يقطع به كل عاقل بلتفت اليه وان لم يأنس بطرق
الاكتساب حتى ذهب جمهور الحكماء الى انه لا شيء اعرف من الوجود وعولوا على الاسقراء وهو كاف في هذا المطلب لان
العقل اذا لم يحد شيئا معقولا تاما هو اعرف منه بالبديهة ثبت انه اوضح الاشياء عند العقل والمعنى الواضح قد يعرف
من ان مدلول لفظ فعرف تعريفا لفظيا فيفيد فهم معنى كل اللفظ لا تصور كنه نفسه لكون دورا وتعريف الشيء بنفسه وذلك
كتعريفهم الوجود بالكون والثبوت والتحقق والتشخص والحصول وتحرير كل النفسه الحابس تعرف معنى الوجود من حيث انه
مدلول هذه الالفاظ دون لفظ الوجود حتى لو انعكس انعكس وانما التعريف ما لثابت البين او بالحكم كان
بخبر عنه وهم او ما لذي يفتقر الى الفاعل او المنفعل او ما لذي يسبق الى الفهم والحادث فان قصد كونه دعيا
فلزم الدور وان مراد لا يستلزم معنى الذي ثبت والذي امكن ونحو كل لا حد يعقل معنى الحصول في الاعيان او الاذهان و
لو سلم فلا حاجة الى ان معنى الوجود اوضح عند العقل من هذه الجاريات وقد يعرف الدور بان الموصوف للقدر
من الصفات اعني الذي ثبت والذي امكن والذي يفتقر هو الوجود لا غير لان غيره اما الوجود او العدم او المعدوم
ولا شيء منها يصدق على الوجود وهو ضعيف لان المعرفات لا تنحصر فيما ذكر فيجوز ان يعرف المعنى الاخر والشيء بما
يصدق على الوجود وحده وان قصد كونه تعريفا اسميا فلا حاجة الى انه ليس لوضع دلالة على المقصود من لفظ الوجود
بل اضيع فلا يصلح اسميا كالاصح وحينئذ فان كلا منها صادق على الوجود ومنتزع عن اعيان الموجودات
وقد يكلف لعدم صدق الثابت العيني على الوجود بان معناه الثابت عينه اي بنفسه من حيث هي هي لا باعتبار
امر آخر بخلاف الوجود فانه ثابت من حيث اضافته بالوجود فانا بت ام من ان يكون ثابتا بنفسه وهو
الوجود او بالوجود وهو الوجود وانت خبير بان لا دلالة لنفس عينه على هذا المعنى لا بعقل من الثابت
الا مالة الثبوت وهو معنى اخر لا وجود وكون هذه التعريفات للوجود موافقا لكلام المجرد ون المباحث المشرقية
في كلام المعتزلة من ان الوجود هو الثابت العيني والمعدوم هو المنفي العيني وكان يأباه لفظ العين لدفع توهم
ان مراد الثابت لغتي والمنفي عرفي فان ذكر معنى الحصول لا الوجود في كلام القائلين ان الوجود امكان
الفعل والاتصال والوجود ما اكسبه الفعل والانفعال ز واستدل من كان كابن سينا على ان التصديق ببداهة
تصور الوجود كبيانا فمستدل عليه بوجهين الاول ان التصديق بان الوجود والعدم متنافيان

لا يصدق فان معناه على امر اصلا بل كل امر فاما موجود او معدوم بصدق بديهي وموسبوق بتصور الوجود والعدم فهو
اولا بالبداهة والجواب انه ان اريد ان هذا الحكم بديهي بحسب معلقاته عما هو اي الامام فممنوع بل مصادرة
حيث جعل المدعى وهو بداهة تصور الوجود جزءا من الدليل وان اريد ان نفس الحكم بديهي بمعنى انه لا موقف بعد
تصور المعلقات على كسب فسلم لكنه لا يثبت المدعى وهو بداهة تصور الوجود بخصوصه لجواز ان الحكم البديهي هو مطلق
الطرف الحقيقة بل وجه ما ومع كون تصور ما كسبيا لابد بهيا وانما قلنا في الاول فممنوع بل مصادرة ولم يتعرض
لما احد مما منعنا بها على تمام الجواب بدون بيان المصادرة وتحقيقا للزوم المصادرة بان بداهة كل جزء من اجزاء هذا
التصديق جزء من بداهة هذا التصديق لانه لا معنى لبداهة هذا التصديق سوى ان ما يتضمنه من الحكم والطرف البديهي
والعلم بالكل اما نفس العلم بالاجزاء او حاصل به على ما قرر في تصور الماهية واجزائها فالضرورة تكون العلم بكل جزء منها
عند العلم بالكل لا بانه عينه حتى لا يستفاد منه وبطل باذكر في المواقف مع انا نختار ان هذا التصديق بديهي
مطلقا اي بحسب اجزائه ولا مصادرة لان بداهة هذا التصديق موقف على بداهة اجزائه كل العلم ببداهة لا موقف
على العلم ببداهة الاجزاء والاستدلال انما هو على العلم ببداهة الجزء فجوز ان يستفاد من العلم ببداهة هذا التصديق
انه يستتبع العلم ببداهة اجزائه بمعنى انه اذا علم ببداهته كل جزء بلاحظ من اجزائه يعلم انه بديهي فان قيل قد يعقل
المركب من غير ملاحظة الاجزاء على التفصيل قلنا لو سلم ففي المركب الحكم اذ لا معنى لتعقل المركب لا عند تعقل
سوى تعقل الامور المتعددة التي وضع الاسم بازائها ولو سلم في التصور للقطع بانه لا معنى للتصديق ببداهة المركب
بجميع اجزائه سوى التصديق بان هذا الجزء بديهي وذاك وذاك ولو سلم فلا سلم المصادرة في شيء من التصور بجواز ان
يعلم الدليل مطلقا من غير توقف على العلم بجزء الذي هو نفس المدعى الوجه الثاني ان الوجود معلوم بحضوره
وحصول العلم اما بالضرورة او بالاكتساب والاول باطل والا لاكتسب اما بالحد او الرسم وهذا اصحاح عما عرف بهذين
المعرفات فلا يتعرض لمنعها والوجود متسع اكتسابه اما بالحد فلانه اما يكون للمركب والوجود ليس بمركب والا فاجزاءه
اما وجودات او غيرها فان كانت وجودات لزم تقدم الشيء على نفسه وهو باطل لكل شيء تمام ماهيته وكلا هما ممنوع
اما الاول فظاهر واما الثاني فلان الجزء داخل في ماهية الكل وليس داخلا في ماهية نفسه ومبنى اللزوم على ان الوجود
المطلق الذي فرض المركب منه ليس جزءا مجردا عن الوجودات الخاصة بل اما بعض ماهيتها لتلازم الاثنين واما عين
ماهيتها او مقوم لها لتلازم الاول والاخيرين ان يكون الاجزاء وجودات خاصة هي بعض الماهيات او زائدة عليها
والمطلوب خارج عنها فلا يلزم شيء من المحالين وان لم يكن الاجزاء وجودات فاما ان يحصل عند اجتماعها امر زائد يكون هو
الوجود او لا يحصل فان لم يحصل كان الوجود مجتمع ما ليس بوجود وهو ظاهر وان حصل لم يكن المركب في الوجود الذي
هو نفس ذلك الزائد العارض بل في معروضه هذا وقد قرر الامام في المباحث انه لو تركب الوجود فاجزاءه ان
كانت وجودية كان الوجود الواحد وجودات وان لم تكن وجودية فان لم تحدث لها عند اجتماعها صفة الوجود كان
الوجود عبارة عن مجموع الامور العدمية وان حدثت يكون ذلك المجموع موثرا في ذلك الوجود او قابلا له فلا يكون
المركب نفس الوجود بل قابله او فاعله واما بالرسم فلما سبق من انه انما يفيد بعد العلم باختصاص الخارج
بالمرسوم وهذا موقوف على العلم به وهو ممنوع وبما عداه مفصلا وهو ح ممنوع ولو سلم فلا نسلم توقف معرفة الحقيقة واجواب
عن التقرير الاول لا نسلم امتناع تركب الوجود المنقسم لانه لو صح بجميع معانيه لزم ان لا يكون شيء من الماهيات مركبا
لجريانه فيها بان يقال اجزاء البيت اما بيوت وهو ح واما غير بيوت وح اما ان يحصل عند اجتماعها امر زائد
هو البيت ولا يكون المركب في البيت منه او لا يحصل ويكون البيت محض ما ليس ببيت وهو باطل بالوجدان ايضا يحصل
امر زائد على كل جزء وهو المجموع الذي هو نفس الوجود ولا يكون المركب الا بهذا ولا حاجة الى حصول امر زائد

على المجموع فالوجود محض المجموع الذى ليس شئ من اجزآئه بموجود كما ان البيت محض الاجسام التى ليس شئ منها بيت و
العشرة محض الآحاد التى ليس شئ منها بعشرة فان قلت هذا انما يستقيم فى الاجزآء الخارجيه وكلامنا فى اجزآء
العقليه التى يصح بها التحديد الزاما لمن اعترف بزيادة الوجود على الماهيه اذ ليس على الفصل بالاستراك اللفظى وجود
مطلق يرقى بذاهنة او اكتسابه مرآة مجانى بعضها بديهى وبعضها كسبى وح لا يصح الجزآن احد اجزآء الوجود امور يصف
بالعدم او بوجود موصوف الماهيه او لا يتصف بالوجود ولا بالعدم فلسفا على آخر ما اشرنا اليه من انها وجودات اى
امور يصدق عليها الوجود صدق العارض على المعروض وح لا يلزم تخلف المحايثين ولا اتصاف الشئ بالوجود قبل
تحقق الوجود لانه لا مانع من اتحاد الفصل والنوع الاخير العقل دون الخارج بمعنى قولنا ان الوجود محض ما ليس
شئ من اجزآئه بموجود انه لا يكون شئ من الاجزآء نفس الوجود وان كان يصدق عليه الوجود كسائر المركبات بالنسبه الى اجزآء
العقليه فانها لا يكون نفس ذلك المركب لكنه يصدق عليها صدق العارض والجواب عن السؤال الثانى انا نختار ان اجزآء
الوجود وجودات ولا يلزم كون الوجود الواحد وجودات انما يلزم لو كان وجود الوجود غيره ولو سلم فكون الوجود
الواحد فى نفس الامر وجودات بحسب العقل والاعتبار كما فى سائر المركبات من الاجزآء العقليه والجواب عما ذكر
فى امتناع اكتسابه بالوهم ما سبق من انه موقف على الاختصاص لا على العلم بالاختصاص وانه ان لم يستلزم افادة معرفة
الحقيقه لكنه قد يفيدها وقد يستدل على امتناع اكتسابه بالوهم بوجوه احدها انه موقف على العلم بوجود اللازم و
ثبوته للمرسوم وهو اخص من مطلق الوجود فدونه وثانيها ان الوهم انما يكون مما لا يعرف ولا اعرف من الوجود حتى لا يستغرب
او لا يدعى الاستغراب بحسب الحقيقه دون الصرف والاعم اعرف لكون شروطه ومقدماته اقل والجواب منع اكثر المقدمات
على انه لو ثبت كونه اعرف لا يستلزم صحة الماخذ المذكور الوجه الثالث ان الوجود المطلق جزء من وجودى كان
معناه الوجود مع الاضافة والعلم بوجودى بديهى بمعنى انه لا موقف عليه كسب اصلا فكون الوجود المطلق بديهيا لان ما
يوقف عليه البديهى يكون بديهيا والجواب انه ان اريد ان تصور وجودى ما كصحة بديهى فمسلم ولا يلزم ان
يكون جزء منه او تصور جزء من تصوره ما سيجئ من ان الوجود المطلق يقع على الوجودات وقوعا لا يلزم خارجيا عن مفهوم وليس
العارض جزء المعروض ولا تصور لتصور وان اريد ان التصديق بوجود العلم بانه موجود ضرورى غير مفيد لكون
بديهيا لجميع افراده غير مسلم وكون حكمه بديهيا غير مستلزم لتصور الطرفين بحقيقته فضلا عن بداهته وظاهر ان الامام
لم يرد به ان المراد هو تصور الانسان بانه موجود ام اورد مع بداهته فاجاب بانه على تقدير كونه كسبيا لا يلزم
الانتهآء الى دليل يعلم وجوده بالضرورة قطعا للتسلسل والعلم بانه وجود المطلق جزء من فرد العلم فكون ضروريا مع صحة جواب
المواقف بانه جزء وجودى وهو مقصود بالبديهة ثم اورد جواب الامام عن المنع المذكور وزاد عليه فقال واما ان دليل
من سأل بما يستلزم الانتهآء الى موجبة حكم فيها بوجود المحمول للموضوع ضرورة ثم ذهبنا بان الذى لا يلزم من الانتهآء اليه
دليل ضرورى لوجوده فانا نستدل بصدق المقدمتين لا بوجود ما وبان الموجبة ما حكم فيها بصدق المحمول على ما
صدق عليه الموضوع لا بوجوده انتهى وانت خبير بانه لا دخل للدليل وترتيب المقدمتين فى الايصال الى التصور وان
كلامه صحيح انما يريد بالدليل الموصل الى التصديق لا مطلقا وان مراد الامام بالدليل الذى لا يلزم من وجوده هو
الامر الذى يستدل به كالعالم للصانع لا المقدمات المرتبه وانه لا يعنى لصدق المحمول على الموضوع سوى وجوده له
وثبوته ثم منع ان حال الوجود صنا دابطة وليس الكلام فيه فان قيل يريد ان شيئا لا يمكن المكابرة
بداهة الا وجود مع الاضافة والعلم بوجودى بديهى قلنا ان اريد ان الوجود اما نفس الماهيه او زائد عليها فان كان نفس الماهيه
والماهيات ليست بديهيه كان الوجود غير بديهى وان كان زائدا عليها كان عارضا لها لان ذلك معناه فيكون ما بها
للعروضات فى المعقوليه اذ لا استقلال للعارض بدون المعروض وهو غير بديهى كذا الوجود العارض بالاولى

لا يحالف الكلام فى الوجود المطلق لانه فى الوجودات الخاصة التى هى العوارض للماهيات ولو سلم فالوجود
المطلق يكون عارضا مطلقا لها ماهيه والكسبيات انما هى الماهيات المخصوصة فعلى تقدير كون المطلق عارضا
لا يلزم كونه تابعا للماهيات المكتسبه لانا نقول الوجود المطلق عارض للوجودات الخاصة على سبيل التبعيه فكون
تابعا لها وهى تابعة للماهيه المكتسبه فكون المطلق تابعا لها بالواسطه وهذا معنى زيادة التبعيه وكذا مطلق الماهيه
عارض الماهيات المخصوصة لكونه صادقا عليها غير مقوم لها فكون تابعا لها فكون اتصاف الوجود المطلق العارض لمطلق
الماهيه عارضا لها بالواسطه الثالث ان الوجود لو كان بديهيا لم يشتغل العقلآء بتعريفه كما لم يشتغلوا
بافادة البرهان على القضايا البديهيه لكنهم عرفوه وجوه كما مر الثالث انه لو كان بديهيا لم يختلف العقلآء فى
بداهته ولم يعترض المنكرون منهم الى الاحتجاج عليها لكنهم اختلفوا واحتجوا فلم يكن بديهيا والجواب عن
الاول انا لا نسلم ان العارض يكون تابعا للمعروض فى المعقوليه بل ربما يعقل العارض دون المعروض وعدم استقلاله
انما هو فى التحقق فى الاعيان ولو سلم فلا نزاع فى بداهة بعض الماهيات فكفى فى تعقل الوجود من غير اكتساب
لا يحالف العارض تابع للمعروض فى التحقق حيثما كان عارضا فكان فى الخارج فى الخارج وان كان فى العقل
فى العقل وسيجئ ان زيادة الوجود على الماهيه انما هى فى العقل والمعقول بتبعيه الماهيه البديهيه يكون وجود
الخاص وليس المطلق ذا بال حتى يلزم بداهته بل عارضا لا نقول ليس معنى العروض فى العقل الا تحقق
فى العقل بدون المعروض وقيامه به كما فى العروض الخارجى بل ان العقل اذا لاحظها ولاحظ النسبة بينهما لم يكن
المعقول من احدهما عين المعقول من الآخر ولا جزءه بل صادقا عليه والوجود المطلق وان لم يكن ذاتيا للخاص لكنه
لازم له بلا نزاع وليس لانه العقل اذ لا نسلم فى الخارج مع العقل الخاص لا يكون بدون تعقله فيكون بديهيا مثله و
عن الثانى ان البديهى لا يعرف تعريفا حديا او رسميا لافادة تصوره لكن يعرف تعريفا اسميا لافادة المراد من
اللفظ وتصور المعنى من حيث انه مدلول لفظ وان كان متصورا فى نفسه ومن حيث انه مدلول لفظ آخر وتعريف
الوجود من هذا القبيل وعن الثالث ان الذى لا نزاع فيه اصلا فى العقلآء هو الحكم البديهى الواضح وبداهة تصور
الوجود لا تستلزم بداهة الحكم بانه بديهى فجاز ان يكون هذا الحكم كسبيا او بديهيا خفيا لا يكون فى حكم قولنا الواحد
نصف الاثنين مع وقوع الاختلاف والحاج على الاول الى الاستدلال وعلى الثانى الى التنبيه وما ذكر فى معرض الاستدلال
تنبيهات وقد مر ان الوجود لا تصور اصلا وهو مكابرة فى مقابله القول بانه اظهر الاشياء آخر الامام لذكر
فكان منها انه لو كان متصورا كان الواهب متصورا الزاما للفاطر بان حقيقة الوجود المجرد ومعنى
التجرد معلوم قطعا ومعناه على ان الوجود طبيعة نوعيه لا يختلف الا بالاوصاف وليس كذلك كما سيأتى ومنها
انه لو تصور لا تصور فى النفس صورة مساويه له مع ان للنفس وجودا مجتمعا مثلان والجواب منع الملازمه
من وجود النفس والصورة الكليه للوجود على ان المجتمع من اجتماع المثلين هو قيامها بمحل كقيام العرض وسيجئ انه
سلم ان قيام الصورة كذلك مطلقا ان لم نسلم قيام الوجود كذلك لما سيجئ من ان زيادة الوجود على الماهيه انما هى
فى الذهن فقط فالجواب بانه يمكن تصور الوجود وجود النفس كما يمكن تصور ذاتها فانها مع
عزلها عن محل الوجود حقيقة واحدة لا يختلف الا بالاضافة والا فكيف يمكن تصور الوجود المطلق حصول
الوجود الخاص الذى هو معروض لها وسيجئ ان تصور لا يكون الا بتميزه عند العقل عما عداه بمعنى انه ليس
غيره وهذا سلب خاص لا يعقل الا بعد تعقل السلب المطلق وهو فى صرف لا يعقل الا بالاضافة الى وجود
فيدور والجواب ان تصور موقف على تميزه لا على العلم بتميزه ولو سلم فالسلب المخصوص انما هو موقف بعقله
على تعقل السلب المطلق لو كان ذاتيا له وهو ممنوع ولو سلم فلم لا يجوز ان يكفى الصرف لا بعقل ولو سلم فالسلب يضاف الى

الى الاسباب وهو غير الوجود المنقول عن الشيخ ابي الحسن الاشعري ان وجود كل شئ عين ذاته وليس للفظ الوجود
مفهوم واحد مشترك بين الوجودات بل الاشتراك لفظي والجمهور على ان له مفهوما واحدا مشتركا من الوجودات الا
انه عند المتكلمين حصة واحدة بسيطة للقدم والاضافات حتى ان وجود الواجب موكونه في الاعيان على ما نقل
من كون الانسان وانا كاخلاف في الماهية فالوجود زائد على الماهية في الواجب والممكن جميعا وعند الفلاسفة
وجود الواجب مخالف لوجود الممكن في الحقيقة واشتراكهما في مفهوم الكون اشتراك معروضين في لازم خارجي
غير مقوم وهو في الممكن زائد على الماهية عقلا وفي الواجب عين الماهية بمعنى انه لا ماهية للواجب سوى الوجود
الخاص المجرد عن مقارنة الماهية بخلاف الانسان فان له ماهية هو الحيوان الناطق ووجودا هو الكون في الاعيان
فوقع البحث في ثلث مقامات الاول انه مشترك معنى الثاني انه زائد ذهنا الثالث انه في الواجب زائد اصلا والاتصاف
ان الاولين يدعيان والمذكور في متن الاستدلال تنبيهات على الاول وجوه الاول انا اذا طرأ على
احداث جزئيا بان له مؤثرا مع التردد في كونه واجبا او ممكنا عرضا او جوهرا متحيزا او غير متحيز ومع تبدل الاعتقاد
كونه ممكنا الى اعتقاد كونه واجبا الى غير ذلك من الخصوصيات فبالضرورة يكون الامر المقطوع به الباقي مع التردد
في الخصوصيات في تبدل الاعتقادات مشتركا بين كل الاشياء انا نفهم الوجود الى الواجب والممكن وعوده
القسمة مشتركا بين اقسامه ضرورة انه لا معنى لقسم الشئ الا ما يصدق عليه فقولنا الحيوان اما ابيض او غير
ابيض نقسم له الى الحيوان الابيض وغيره لا الى المطلق الابيض الشامل للحيوان وغيره ولو سلم فلا نسلم ان المقصود
مجرد اشتراكهما في الوجود والممكن رد الى من منع عدم الاشتراك اصلا اولانه لا قائل بالاشتراك بينهما دون سائر الممكنات
او لانه يرشد الى البيان في الكل بان يقال الوجود من الممكن اما جوهر او عرض ومن الجوهر اما انسان او غيره فان يدل
على الوجود لم يكن الامر المقطوع به الباقي موجودا بخلاف ما اذا قيل الحيوان الابيض الناطق فانه موجود فيما نحن فيه
القسم لبيان مفهومات اللفظ المشترك كما تقال العين اما فوارة او فاظرة لا لبيان اقسام مفهوم كلمة اقتلا الا
نجد مفهوم الخرم وصحة القسم مع قطع النظر عن الوضع واللغة ولفظ الوجود فان نقيض الوجود الجهاني بالماهية الشخص حيث
شمل الماهيات والشخصات ليس مشتركا بين الكل اصلا بان مطلق الماهية الشخص ايضا مفهوم كلي مشترك بين
الماهيات والشخصات المخصوصة ولا نقض وانا نريد لزاد عيا ان الوجودات متماثلة حصصها مفهوم الوجود ولا فساد في
ان شامل الوجود ليس داخلا على كل الاشياء انه لو لم يكن الوجود مفهوما مشتركا لم يتصور في الموجود والمعدوم لانا اذا قلنا
الانسان متصف بالوجود او المعدوم كان عند العقل مترددا بين ان يكون متصفا بالوجود في وقت آخر او لا يتصف
ابدا له وحدا لا يتوقف على ادراك مفهوم العدم اذ على هذا تردده كان عدم الجزم لجواز ان يكون متصفا بالعدم في
آخر فلما عدنا علمنا بالضرورة ان مفهوم العدم واحد فلو لم يكن للوجود مفهوم واحد لما كانا نصف ضرورة ارتفاعهما عن
الوجود في آخر واللازم باطل فالملزوم مثله فنقول لانا ادراك مفهوم العدم بالوجود في الخارج والعدم ذهنا
فلكل وجود مرفوع بالضرورة وانا العدد بالاضافة فان مثل الانسان والفرس والاشجار وغيرها كل مفهوم
محكي فاذا كان لفظ العدم موضوعا بازاء كل مفهوم مفهوم فلنا الكل مشترك في مفهوم لا وهو معنى العدم ولا نعني
بالمشترك الا ما اتحاد المفهوم فيه مع مغايرة في اي فيه على زيادة الوجود على الماهية امور تجامع الوجود وتعاند الماهية و
ذاتيتها الا ترى السلب فانه يصح سلب الوجود عن الماهية مثل العنقاء ليس بموجود ولا يصح سلب الماهية في ذاتيتها عن نفسها

م افادة الجمل فان حمل الوجود على الماهية المعدومة بالكذب يصدق مدع غير حاصلة بخلاف حمل الماهية وذاتيتها
ان لم يكتسب بالثبوت فان الصدق بثبوت الوجود للماهية وبسعة الى كسب وطلب وجود اجزء
مثلا بخلاف ثبوت الماهية وذاتيتها ثم اتحاد المفهوم فان وجود الانسان والفرس والشجر مفهوم واحد هو
الكون في الاعيان ومفهومات الانسان والفرس والشجر مختلفة الا ترى ان الكون في العقل فانه يصور الماهية
ولا تصور كونها اما في الخارج فظاهر واما في الذهن فانا لا نعلم ان التصور هو الوجود في العقل ولو سلم
فبالدليل ولو سلم فتصور الشئ لا يستلزم تعقل تصوره ولو سلم فجواز ان يوجد في الخارج ما لا يعقل اصلا و
ايضا قد تصدق بثبوت الماهية وذاتيتها لها بمعنى انها هي هي من غير تصديق بثبوت الوجود العيني والذهني
لها فاثرنا لفظ العقل لعم التصور والتصديق وعبارة الاكثرين انا نتصور ماهية الملك ونشكك في وجودها
العيني والذهني ويرد الاعتراض بانه لا يفيد المطلوب لان حاصله انا نذكر الماهية تصورا ولا نذكر الوجود تصديقا
وهذا لا يضر في اتحادهما واعلم ان منع سبهات على بطلان القول بان المعقول من وجود الشئ المعقول
من ذكر الشئ فبعضها يدل على ذلك في الواجب والممكن جميعا وبعضها في الممكن مطلقا وبعضها في صورة جزئية
من الممكنات فلا يرد الاعتراض على بعضها بانه لا يفيد الزيادة في الواجب والممكن جميعا وعلى بعضها بانه يخص بصورة
جزئية من الممكنات والمثال اخرى لا يصح القاعدة الكلية وعلى الكل بانها انما تفيد مغايرة الوجود والماهية بحسب
المفهوم دون الهوية ومنع الفلاسفة اصحت الفلاسفة على امتناع زيادة وجود الواجب على
ماهيته بوجوه حاصلها انه لو كان كذلك لزم محالات الاول كون الشئ في بلاوفا علا وصحي بيان استحالته ثم تقدم الشئ
وجوده على وجوده وهو ضروري الاستحالة الى ما ذكره الامام من انه يفضي الى وجود الشئ قبل نفسه والى التسلسل
في الوجودات لان الوجود المتقدم ان كان حاصلا لماهيته فذاك والا عاد الكلام فيه وتسلسل ثم امكان زوال
وجود الواجب وهو ضروري الاستحالة وجه اللزوم اما الاول فلان الماهية يكون قابلا للوجود من حيث
هو مفروضة فاعلة من حيث الاقتضاء واما الثاني فلان الوجود يحتاج الى الماهية احتياج العارض الى المعروض
فيكون ممكنا ضرورة احتياجه الى الغير مفتقرا الى علة هي الماهية لاغير لامتناع اعدام وجود الواجب الى الغير وكل
علة هي مقدمة على معلولها بالضرورة فيكون الماهية مقدمة بالوجود على الوجود واما الثالث فلان الوجود
اذا كان محتاجا الى غيره كان ممكنا وكان جائز الزوال نظرا الى ذاته والا كان واجبا لذاته هف واما قلنا نظرا
الى ذاته دفعا لما قيل لانا لم لا يمكن ان يكون الممكن جائز الزوال واما يكون كذلك لو لم يكن واجبا بالغير واعترض على الاول بانا
لانا سلمنا استحالة كون الشئ قابلا وفاعلا وسحي الكلام على دليلها وعلى الثاني بانا لانا سلمنا لزوم تقدم الماهية على الوجود بالوجود
وانما يلزم ذلك لو لزم تقدم العلة على المعلول بالوجود وهو ممنوع ودعوى الضرورة غير مسموعة وانا الضروري
تقدمها بما هي علة به ان كانت بالوجود فبالوجود او بالماهية فبالماهية كما في العوارض المنسوبة الى نفس الماهية
فان الماهية تتقدمها بذاتها ومن حيث كونها كل الماهية من غير اعتبار وجودها او عدمها كما لقائلة للزوجية وذكر كما قابل
فان تقدمه على المعلول ضروري لكنه قد يكون بالماهية من حيث هي لا باعتبار الوجود او العدم كما هيات الممكنات
لوجودها وعن الثالث بانا لانا لم ان الوجود اذا كان محتاجا الى الماهية كان جائز الزوال نظرا الى ذاته
وانا ملزم لو لم تكن الماهية لذاتها مقتضية له ولا نعني لواجب الوجود سوى ما يمتنع زوال وجوده لذاته نظرا الى ذاته
والاضرار احتياج وجوده الى ذاته وانا نمنع كما سيذكر ان كان خلاف الاصطلاح فان الممكن راجع الى الغير
في ثبوت الوجود له فلهذا لم نعترض على المتن للامكان واقتصر على الاحتياج فان قبل الوجه في الفلاسفة هو الوجه الثاني وحاصل ما ذكره الامام في الجواب انا لم لا نجوز ان يكون علة الوجود هي الماهية من حيث هي

فسقوطه لا الوجود كما ان ذاتيات الماهيه متقدمه عليها لا بالوجود وكما ان الماهيه علة للوازمها بذاتها لا بوجودها
وكما ان ماهيه الممكن قابل الوجود مع ان تقدم القابل بما هو قابل ضروري ورده الحكيم المحقق في مواضع من كتبه بان الكلام
فيما يكون علة لوجود او موجود في الخارج وبديهة العقل حاكمة بوجوب تعقلها عليه بالوجود فانه ما لم يلحظ كون الشئ
موجودا امتنع ان يلحظ مبدئا للوجود ومفيدا له بخلاف القابل للوجود فانه لابد ان يلحظه العقل حاليا عن الوجود اي
غير معتبر فيه الوجود للزم حصول الشئ حاصلا بلا وعن العدم ايضا للزم اجتماع المتناقضين فاذن هي في الماهيه من حيث
هي هي واما الذاتيات بالنسبة الى الماهيه والماهيه بالنسبة الى لوازمها فلا يجب تعقلها الا بالوجود العقلي
لان تعقلها بالذاتيات واتصافها بلوازمها انما يوجب العقل واذا تحقق متقدم قابل الوجود ايضا كذلك لما
مر من ان مجرد العقل فقط لا يجدي مع الفياض فتقول على طريق البحث دون التحقيق الا يمكن ان المفيد لوجود
الشئ لنفسه يلزم تعقله عليه بالوجود فانه لا معنى للافاده سوى ان لكل ماهيه تقتضي لذاتها الوجود وتستتبع تعقلها عليه
بالوجود ضرورة امتناع حصول الحاصل كما في القابل بخلاف المفيد لوجود الغير فان بديهة العقل حاكمة بانه
لا يلزم تعقله عليه بالوجود فانه لا معنى للافاده سوى ان لكل ماهيه تقتضي لذاتها الوجود وتستتبع تعقلها عليه
بهذا المعنى ممكن وانما يلزم ذلك لو لم يكن المعلول سوى الوجود والغير هو الماهيه التي قام بها ذلك الوجود كيف ولا معنى لوجوب
الوجود سوى كونه مقتضيا لذات التي قام بها الوجود من غير لصاحبها الى غير لكل الذات وهذا معنى قولنا لذاته بحيث
يكون وجود الواجب مقتضيا لذات الواجب فيكون اللازم وجوبه لا امكانه وبعضهم اذا اراد وصفا الماهيه
بالوجوب بمعناه انها لذاتها تقتضي الوجود واذا وصفا به الوجود بمعناه انه مقتضى ذات الماهيه من غير احتياج الى
غيرها سواء قلنا واجب الوجود لذاته او الوجود واجب لذاته فالمراد ذات الموجود لا ذات الوجود
وجود ضعيف استدل المتكلمون على افادة وجود الواجب على ماهيته بوجوه الاول لو كان وجود الواجب مجردا
عن ماهيته لكان لذاته لزم ان يكون كل وجود كذلك لامتناع تخلف مقتضى الذات وقد
مر بطلانه بل واجبا فلزم تعدد الواجب وان كان لغيره لزم احتياج الواجب في وجوبه الى الغير ضرورة توقف وجوده
على التجرد الموقف على ذلك الغير لامتناع الدور لكن في التجرد عدم مانعية المغايرة كما سنحقق الى ذلك ان شاء الله
اجيب بانه لذاته الذي هو الوجود الخاص المخالف بالحقيقة لسائر الوجودات الشاملة لواجب الممكنات فلو
كان وجود واجب الوجود لذاته لزم ان يكون كل وجود كذلك وهو ظاهر لا سبيل له كون وجود زيد علة
لنفسه وعلة والا فان كان الوجود مع قيد التجرد لم تركب المبدء بل عدم ضرورة ان احد جزئيه وهو التجرد عدمي
وان كان بشرط التجرد لم جواز كون كل وجود مبدء الكل وجود الاول الحكم تخلف عنه لاستلزام شرط المبدئية وحصول ان
كون الشئ مبدء لنفسه ولعلة اخرى مستلزمة لذات الواسطة اعتبار شرط المبدئية والجواب ان ذلك لذاته الذي هو وجود
خاص مخالف لسائر الوجودات فلا يلزم ان يكون كل وجود كذلك ان لم تشارك الممكنات في الوجود و
بخالفها بالحقيقة وبه الاشتراك غير قابل به المخالفة فيكون وجوده معايرا لحقيقته والجواب ان مبناه الاشتراك هو الوجود
المطلق الحقيقي هو الوجود الخاص وهو المانع الرابع الواجب ان كان نفس الكون في الاعيان اعني الوجود المطلق
لزم تعدد الواجب ضرورة ان وجود زيد غير وجود عمرو وان كان هو الكون مع قيد التجرد لزم تركب الواجب من الوجود
والتجرد مع انه عدمي لا يصلح جزء الواجب او بشرط التجرد لزم ان لا يكون الواجب واجبا لذاته بل بشرطه الذي هو التجرد
وان كان غير الكون في الاعيان فان كان بدون الكون تحي ضرورة انه لا معنى الوجود بدون الكون وان كان مع الكون

فاما ان يكون الكون داخلا فيه وهو محي ضرورة امتناع تركب الواجب او خارجا عنه وهو الحط لان معناه زيادة الوجود
عليه فاما هو صفة الواجب والجواب انه نفس الكون الخاص المخالف لسائر الاكوان ولا نزاع في زيادة الكون المطلق
على الخاص الوجود معلوم بالضرورة وحقيقة الواجب غير معلوم انفاقا وغير المعلوم غير المعلوم ضرورة والجواب
ان المعلوم هو الوجود المطلق العام والمنكر الخاص الذي هو نفس الحقيقة والى هذه الاجابة اشار بقوله لا نزاع في زيادة
الوجود المطلق اي على ماهيه الواجب وانما النزاع في زيادة وجوده الخاص وما ذكر من الوجوه لا دليل عليه
فان قيل اشار الى دليل آخر للامام لا مدفع لما ذكر بتقرير ان الوجود طبيعة نوعيه لما يمتنع كون افرادها
واحدا شخصيا كما في الكل والطبيعي النوعيه لا يتحقق لافرادها بل يجب لكل فرد منها ما يجب للآخر لامتناع تخلف المقتضي
عن المقتضى وهذا مما يتم كثيرا من القواعد كما سبق فان وجود كل من افراد المقتضي او اللاعروض لم يتحقق
في الواجب والممكن وان لم يتحقق شاركها احتاج الواجب في وجوبه الى منفصل كما سبق والجواب انا لا نسلم انه
لو تم نوعيه ومجرد لجاز المفهوم لا يوجب ذلك لجواز ان يصدق مفهوم واحد على اشياء مختلفة الحقيقة والتواطؤ كما نرى
يصدق على نور الشمس وغيره مع انه يمتنع ابصار الاعمى بخلاف سائر الانوار فيجوز ان يكون الوجود الخاص
مخالفا بالحقيقة يجب لوجود الواجب التجرد ويمتنع عليه المغايرة والممكن بالعكس مع اشتراك الكل في صدق مفهوم
الوجود المطلق عليها صدق العرض اللازم على معروضاته الملزومة كالنور على الانوار لا صدق الذاتي بمعنى تمام الحقيقة لكون
طبيعة نوعيه كالانسان لافراده او بمعنى جزء الماهيه لتلزم التركب كالحيوان لانواعه ... متواطئا او مشككا
اشار الى ان الجواب تم بما ذكر ما من المنع مسندا بانه يجوز اشتراك الملزومات المختلفة الحقائق في لازم واحد
غير ذاتي سواء كانت معقولة عليها بالتواطؤ كالماهيه على الماهيات او بالتشكيك كالشخصات او بالسكوك كالبياض
في البياضات والحرارة في الحرارات فلا يلزم من كون الوجود مفهوما واحدا مشتركا بين الوجودات كونه طبيعة نوعيه
والوجودات افرادا لمنتفية الحقيقة والتواطؤ وان وضح اشتراك الكل في مفهوم الوجود على السواء من غير
اولوية ولا اولية الا انه لما كان الواقع هو التشكيك وكان من دأب الحكيم المحقق سلوك طريق التحقيق ذكر في جواب
استدلال الامام ان الوجود مقول على الوجودات بالتشكيك لما فيه من العلة والدور منه في المعلول وفي المجوز
اولى منه في العرض وفي العرض العام كالسواد اشد منه في غير العام كالحركة بل هو في الواجب اتم واولى و
اولى واشد منه في الممكن والواقع على اشتراك بالتشكيك يكون خارجا عنها لا ماهيه لها او جزء ماهيه لامتناع احتياج ما
عاما بسيطا فلا يكون الوجود طبيعة نوعيه للوجودات بل لا زما خارجيا مقولا على ما تحته مقولا واحدا ولا لازم مشترك بسيط
ملزوماته التي هي وجود الواجب ووجودات الممكنات في الحقيقة ليمتنع اخلافها في العروض واللاعروض وفي المعلولية
للمكنات وعدم المعلولية الى غير ذلك والعجب ان الامام قد اطلع من كلام الفارابي وابن سينا على ان مرادهم ان حقيقة
الواجب وجود مجرد هي محض الواجبية لا اشتراك فيه اصلا والوجود المشترك العام المعلول لا يوجد غير مقيد بما يوجد
في بعض كتبه بان الوجود مقول على الوجودات بالتشكيك ثم استمر على شبهته التي دفع انها من المتانة بحيث لا يمكن
توجيه شك يحصل عليها وهي ان الوجود ان اقتضى العروض او اللاعروض تساوى الواجب والممكن في ذلك وان لم يقتض
شيئا منهما كان وجوب الواجب من الغير وجعله الاخر انه لم يتفق بين الناس في المفهوم والتساوق في الحقيقة فذهب
الآمدي الى انه لابد من احد الامرين اما كون اشتراك الوجود لفظيا او كون الوجودات متباينة بالتمام ... قيد عليها
دفع لما سبق الى بعض الاوهام من ان الوجود اذا كان مشككا كان نادرا في الكل وهو المطلوب قلنا ان اختلافها في
العروض واللاعروض على تقدير التواطؤ ممتنع وعلى تقدير التشكيك ممكن لا سيما انه العروض في الكل مقبول كلا ما حلل
الا الاول فلا سبيل الى ان التواطؤ قد لا يكون ذاتيا لما تحته بل عارضا يختلف معروضاته بالحقيقة واللوازم وا

الذاتي فلان كون الوجود مشكلا انما يستلزم زيادته على ما تحته من الوجودات وهو غير مط والمطلوب زيادة
الوجود الخاصة بان يكون كل منها عارضا لما هيته فاجابها في المقاصد بوجه لا يلزم لجواز ان يكون احد معروضا
مفهوم الوجود المشكل وجودا قويا اي قائما بنفسه وقسما لغيره لكونه جنسا مخالفا لسائر المعروضات طاعنا
الامام بان العرض الذي بلغ في الضعف الى حيث لا يستقل بالمفهومية والمحكومية لكونه امرا اضافيا وهو الكون
في الاعيان كيف صار في حق الواجب ذاتا مستقلا بنفسه غنيا عن السبب سندا الاستقلال كل مستقل فاولى
بالتعجب حيث صار مثل هذا الكلام عن مثل ذكر الامام ... فان قيل له في اثبات المقدمة الممنوعة لو لم يكن
الوجود طبيعة نوعية تحتها جميع الوجودات لزم الانتباس الكلي بين الوجودات ضرورة انها لا تشترك في ذاتها
اصلا لامتناع تركب وجود الواجب واللازم باطل لما ثبت من اشتراك الوجود جميع قلنا ان اريد بالاشتراك
عدم صدق بعضها بعض فلا يسلم استحالته وما ثبت من اشتراك الكل في مفهوم الوجود لا يقتضي تصادقها
وان اريد عدم الاشتراك في شيء اصلا فلا يسلم لزومه وما ذكر من عدم الاشتراك في تمام الجميع او بعض الذاتيات
لا ينفي الاشتراك في عارض هو مفهوم الكون وذكر كاوزاد الماشي من انواع الحيوان واشخاصها تشترك في مفهوم
الماشي من غير تصادق منها فان وذهب الشيخ راجح الى امكان كون الوجود نفس الماهية في الواجب
والممكنات جميعا ورجح حاصلها انه لو لم يكن نفس الماهية وليس جزأ منها بالاضافة كان زائدا
عليها فاجابها قيام الصفة بالموصوف وقيام الشيء بالشيء فرع ثبوتهما في نفسها لان ما لا كون له في نفسه
لا يكون محلا ولا في محل وهذا بالنظر الى الوجود والماهية مع قطع النظر اما في جانب الماهية فلانها لو تحققت محلا
للوجود تحققها اما بذكر الوجود فلزم تقدم الشيء على نفسه ضرورة تقدم وجود المعروض على العارض واما
بوجود آخر فلزم تسلسل الوجودات ضرورة ان هذا الوجود ايضا عارض يحتاج سابقه وجود المعروض
واما في جانب الوجود فلانه لو تحقق لتحقق الشيء اما وجوده وزاد عليه فسلسلت الوجودات
فاجاب بان ثبوت الوجود والعدم في كل من المعروض والعارض تكلم لا يصح حتى امتناع زيادة الوجود على الماهية
بادعاء وجه الاول انه لو قام بها ما دون الوجود معدومة لزم قيام الوجود بالمعدوم وفيه جمع بين
صفتي الوجود والعدم وهو ناقض الشيء ساء انه لو قام بها لزم سبقها بالوجود كما في سائر المعروضات فان
كان ذكر الوجود هو الوجود الاول لزم الدور لتوقف قيام الوجود بالماهية على الماهية الموجودة المتوقفة على
قيام ذكر الوجود بها وان كان غيره لزم التسلسل لان هذا الوجود ايضا عارض يحتاج سبق الماهية عليه بوجود
آخر وهلم جرا فتسلسل هذا التسلسل مع امتناعه لما سبق من الادلة ولا سيما امتناع الدور والاستغناء عن
حاصرين الوجود للماهية يستلزم المدعى وهو كون الماهية لان قيام جميع الوجودات العارضة بالماهية
يستلزم وجودها غير عارض والا لم يكن الجميع جميعا وفيه بطلان لانا لا نعني بالتسلسل سوى ذلك
وراءه وجود آخر بالكل جميع فروضها جواسا وجود آخر عارض لان معنى هذا التسلسل عدم انتهاء
الوجودات الى وجود لا يكون منه ومن الماهية وجود آخر ان لم ان وجود الشيء لو كان وجودا لشيء
زائدا عليه لكان الوجود موجودا ضرورة امتناع تسلسل الوجودات بل معدوما وفيه انصاف الشيء بنقيضه
وكون لا ثبوت له ثابتا في نفسه على الرابع انه لو قام بالماهية كان موجودا ضرورة امتناع انصاف
الشيء بنقيضه وامتناع ان يثبت في المحل ما لا ثبوت له في نفسه وفيه ان الكلام الى وجوده ويتسلسل لان
المقدر ان وجود كل شيء زائد عليه والحق ان الوجوه الاربعة الى وجهين يطرق التردد بين الوجود
والعدم في جانبي المعروض والعارض بقي ما اورد في المتن فنقول الاول انه لو قام بالماهية فالماهية المعروضة

الوجود ليس

الشيخ وسائر المتكلمين واحكامه على وجه لا تخالف بديهة العقل فان الظاهر من مذهب الشيخ ان مفهوم وجود
الاسناد اعني ان الناطق مثلا ولفظ الوجود في العربية ولفظ هستي في الفارسية الى غير ذلك من اللغات مترادف
من حيث ان لا انفكاك بينها من الوجودات ومن مذهب المتكلمين ان الوجود عرض قائم بالماهية قيام سائر الاعراض
بمحالها ومن مذهب الحكماء انه كذلك في الممكنات وفي الواجب معنى آخر غير مدرك للعقول وجميع ذلك مما يظهر البطلان
وذهب المحاسب الى ان منشأ اختلاف مواطلاق لفظ الوجود على مفهوم الكون ومفهوم الذات ومرجعه الى
انه زائد على الماهية اراد به الكون ومن ذهب الى انه نفس الماهية اراد به الذات وعند تحرير المحل يرتفع الخلاف
وهذا فاسد اما اولا فلان احتجاج الفريقين صريح في ان النزاع في الوجود المقابل للعدم وهو معنى الكون واما ثانيا
فلان مفهوم الذات اضافي واحد مشترك بين الذوات اشتراك الوجودين الوجودات من غير اشتراك لفظ وتعدد
وضوح واما ثالثا فلان القول بان ذات الانسان في انيته وماهيته حالا ومستورة فارغة عن الحاجة
الى الاحتجاج عليه فضول ادلة القائلين بان وجود الشيء زائد عليه لا تعدو سوى ان ليس المفهوم من وجود الشيء
هو المفهوم من ذلك الشيء فرد الى الغير انه عرض قائم به قيام العرض بالمحل فان هذا مما لا يعقله العقل وان وقع في كلام
الامام وغيره وادلة القائلين بان وجود الشيء في انيته لا تعدو سوى ان ليس الشيء هويته ولعارضة النفسي بالوجود هويته
اخرى فانه بالاولى بحث كحقان اصباغ البياض اجسم من غرد لانه على ان المفهوم من وجود الشيء هو المفهوم من ذلك الشيء
فان هذا بديهي البطلان فاذن لا مظهر من كلام الفريقين ولا تصوير للنصف خلاف في ان الوجود زائد على الماهية
ذهنا اي عند العقل وجب المفهوم والتصور بمعنى ان للعقل ان يلاحظ الوجود دون الماهية والماهية دون الوجود
لا عينا اي يجب الانات والهوية بان يكون كل منهما هوية متميزة عن الاخرى كتباين الجسم بعد تحرير
المبحث وبيان ان المراد الزيادة في التصور او في الهوية يرتفع النزاع من الفريقين وظهر ان القول بكون اشتراك
الوجود لفظيا معناه ان المفهوم من الوجود المضاف الى الانسان غير المفهوم من المضاف الى الفرس ولا اشتراك بينهما في
مفهوم الكون مكابرة ومخالفة لبديهة العقل وذهب صاحب المواقف الى ان النزاع راجع الى النزاع في الوجود
الذهني وزيادته فالقائلون بالزيادة عقلا بنى ان في العقل احد امرين الوجود وآخر هو الماهية ومن هنا اطلق القول بانه
نفس الماهية لانه لا تحقق ولا تأثير في الخارج وليس وراء الخارج شيء يتحقق فيه احد مما بدون الآخر صحيح
الا ترى وقوفه نظر لانه لا نزاع للفلاسفة في الوجود الذهني في عقل الكليات والاعتباريات والمعدومات و
الممتنعات ومعارف بعضها للبعض بحسب المفهوم واما نزاعهم في كون العقل بحصوله شيئا في العقل وبامتناع الثبوت
في المحل فلا يجدي لهم بعد قبول الوجود الذهني في المغايرين من الوجود والماهية في التصور بان يكون المفهوم من احدهما غير
المفهوم من الآخر وقول الاشتراكي المعنوي بان معقولية الوجود معنى كما مشترك بين الوجودات كالانسانية تقتضي مفهوم
الانسان لمفهوم الفرس ومفهوم الامكان لمفهوم الامتناع ولا اشتراك كلي من ذلك بين الافراد بل غاية الامر ان لا تقولوا
الوجود زائد في العقل والمعنى الكلي المشترك ثابت فيه بل يقولوا زايد ومشترك عقلا في العقل بمعنى ان العقل يلاحظ
احدهما غيرها بالمفهوم من الآخر ويدرك منه معنى كليا يصدق على الكل وهذا امر لا يمكن نفي الوجود الذهني
على ان الوجود مشترك معنى وزايد على الماهية ذهنا بالمعنى الذي ذكرنا هذا في الكون بمعنى ان ما ذكر
من عدم كونه خلافا في زيادة الوجود على الماهية ذهنا بمعنى كون المفهوم من احدهما غير المفهوم من الآخر وفي
كونها عينا بمعنى عدم تمايزهما بالهوية اما هوية الكون والثابت الواجب فعند المتكلمين الحصة غير ظاهرة
للعقول مقتضية بذاتها لوجود ما اخص المغاير لها بحسب المفهوم دون الهوية كما في الممكنات وعند الفلاسفة
حصة وجود خاص قائم بذاته ذهنا وعينا من غير افتقار الى فاعل موجد او محل يقوم به في العقل وهو مخالف لوجود

وان المعقول بالشكل لا يكون ماهية او جزء ماهية لا تحته بل عارضا قائما في الممكن امر اور آه الماهية والجنس عن
من مفهوم الكون موجوده الخاص الذي به يحقق في الاعيان بل هو نفس تحقق وكل دليل ذهب عاذ كل مفهوم آخر عن
هذا الا ان هذا الغاير انما هو بحسب العقل لا غير فليس في الخارج للانسان مثلا امر هو الماهية وآخر هو الوجود فضلا
عن ان يكون مشاركه وجود ان عنه انا لو فرضنا كون وجوده زائدا على الماهية بحسب الخارج ايضا كما في بياض الثلج لم يلزم
ذكر لان مفهوم العام او الجنس منه صورة عقلية بحصته ولو سلم فاتحاد الموضوع والمحمول بحسب الخارج ضروري
من اين يلزم في الانسان وجودان وفي الثلج بياضان ثم ان جماعة اشتهر فيما بين جمع من المتصلفة والمتصوفة
ان حقيقة الواجب هو الوجود المطلق تمسكا بانه لا يجوز ان يكون عدما او محدودا وهو ظاهر ولا ماهية موجودة او مع
الوجود لما مر ذكره من الاحتياج والتركب فتعين ان يكون وجودا وليس هو الوجود الخاص لانه ان اخذ مع الاطلاق ترك
او جوده المعروض يحتاج ضرورة احتياج المقيد الى المطلق وضرورة انه لو ارتفع المطلق لارتفع كل وجود وحين لا وجود
عليهم ان الوجود المطلق مفهوم كلي لا تحقق له في الخارج وله افراد كثيرة لا تكاد تتناهى والواجب موجود واحد الا تر
فيه اجابوا بانه واحد شخصي موجود وجود موقوف عليه واما الكثرة في الموجودات بواسطة الاضافات لا بواسطة تكثر
وجوداتها فانه اذا ذهب الى الانسان مصر موجود والى الفرس فوجود آخر وهكذا فحينئذ قولنا الواجب
موجود انه وجود ومعنى قولنا الانسان والفرس وغيره موجود انه ذو وجود معنى ان النسبة الى الواجب وهذا
احتراز عن مشاركة النقض بان الواجب ليس بموجود وان كل وجود حادث ووجود الحادث واجب تعالى الله عما
يقول الظالمون علوا كبيرا والاكثرة الوجودات وكون الوجود المطلق كليا لا تحقق له الا في الذهن احتراز ضروري
وما هو مما احتاج اليه الخاص الى العام باطل بل الامر بالعكس اذ لا تحقق للعام الا في ضمن الخاص ثم اذا كان العام
ذاتا للخاص بسيطة مع اليسة في تعقله وانما اذا كان عارضا فلا وما ذكروا من انه لو ارتفع لارتفع كل وجود حتى الواجب
ممنوع ارتفاعه اي على ما يكون واجبا فقط وانما يلزم الوجوب لو كان امتناع العدم لذاته وهو ممنوع بل الامتناع
بالكلية مسلم ارتفاع بعض افراده الذي هو الواجب كما يلزم الواجب مثل الماهية والعالمية وغيرهما
فان قيل بل ممتنع لذاته لامتناع انفكاك الشيء عما يقتضيه قلنا الممتنع انفكاك الشيء عما يقتضيه بعض علله
بالمواطاة مثل قولنا الوجود عدم لا بالاشتقاق مثل قولنا الوجود معدوم كيف وقد اعترفوا بحكاية عما ان الوجود المطلق
من المعقولات الثانية والامور الاعتبارية التي لا تحقق لها في الاعيان ثم ادعى الفاضلون بكون الواجب هو الوجود
المطلق انه في مواضع من كلام احكاء رمزا الى هذا المعنى منها قولهم الواجب هو الوجود البحت والوجود الشرط
لا اي الوجود الصرف الذي لا يتعدد فيه اصلا ومنها الوجود خير محض لان الشر في نفسه اما موعدم وجود
او عدم كمال لموجود من حيث ان ذلك العدم غير لائق او غير موتوعنه فالموجود بما هو موجود بالنسبة الى الشيء العادم
كماله فلا يكون شرا لكن لا لذاته بل لكونه مودیا الى ذلك العدم فحيث لا عدم لا شر قطعا فالوجود البحت خير
محض ومنها قولهم الوجود لا عقل له ضد وكاشفا انا الضد فلانه يقال عند الجمهور لوجود ما وفي القوة
لوجود آخر حال فيه والوجود وان فرضا كونه موجودا صحيحا لعرضيه للوجود فلا سعوده ان يا فعني شيء من الوجود
وعند اخاص لما شاركه شيء آخر في الموضوع مع اجتماعهما فيه والموضوع هو المحل المستغني في قوامه عن
الحال ولا سعود ذلك للوجود اذ لا سعوم شيء بدونه ولو سلم فلا سعود وجودي يعانقه ولا جامعه ومنها قولهم
الوجود ليس له جنس ولا فصل لانه بسيط لا جزء له عينا ولا ذهنا والا لزم تقدمه على نفسه ضرورة تقدم وجود اجزائه
على وجود الكل في الخارج ان كان المركب خارجيا وفي الذهن ان كان ذهنيا ولان جزءه ان كان وجودا او موجودا
لزم تقدم الشيء على نفسه وان كان عدميا او محدودا لزم تقوم الشيء بعقيضه ولان الجنس يجب ان يكون اعم والاعم الوجود

اصناع

اذ ما من شيء الا وله وجود وفي بعض المقدمات ضعف لا يخفى ولو سلم فغاية الامر انضاف كل من الوجود والواجب
بهذا المعنى ولا اتباع عن موجبتين في الشكل الثاني وتحقيقه ان لزوم هذا الامور للوجود لا يوجب كونه
الواجب ما لم يبين مساواتها للازوم ثم القول بكون الواجب هو الوجود المطلق مناف تصريحهم بامور منها
ان الوجود المطلق من المحمولات العقلية اي الامور التي يمتنع اسنادها عن المحل عقلا ويمتنع حصولها فيه بحسب
الخارج كالامكان والماهية بخلاف مثل الانسان فانه يمتنع عن المحل ومثل البياض فان قائم بالمحل خارجي
ومنها انه من المعقولات الثانية اي العوارض التي تلحق المعقولات الاولى من حيث لا يحاذى بها امر في
الخارج كالكلية والجزئية والذاتية والعرضية لانها امور تلحق حقائق الاشياء عند حصولها في العقل و
ليس في الاعيان شيء هو الوجود او الذاتية او العرضية مثلا او انما في الاعيان الانسان والسواد مثلا ومنها
نظر من جهة ان ما اشتق اليه البيان هو ان وجودات الاشياء من المحمولات العقلية والمعقولات الثانية
وكان الكلام في الوجود المطلق ومنها انه ينتهي الى الواجب والممكن لانه ان كان معللا الى سبب فممكن والا
فواجب والى القديم والحادث لانه ان كان مسبوقا بالغير او بالعدم فحادث والا فقديم ومنها انه يكثر
بكثرة الموضوعات الشخصية كوجود زيد وعمرو والنوعية كوجود الانسان والفرس الجنسية كوجود
الحيوان والنباتات فان قيل الموضوع هو المحل المستغني في قوامه عن الحال ولا سعود ذلك للوجود قلنا
المراد ههنا ما يقابل المحمول وهو الذي يحمل عليه الوجود بالاشتقاق ولو سلم فالمراد ههنا عقلي والماهية تلاحظ
دون الوجود وهذا معنى امتناعه عن العارض وان كان لا يعقل عن وجود عقلي وظاهر هذا الكلام ان وجودات
الممكنات انما هي من الوجود المطلق بكثرت بالاضافة الى المحال وليست امورا متكثرة متخصصة بانفسها
عارضة له وكان المراد ان الوجود المطلق يتكثر بتكثر ما صدق هو عليه من الوجودات الخاصة بتكثر الموضوعات
ومنها انه معقول على الوجودات بالتشكيك كما سبق وجميع ذلك تسجيل في حق الواجب تعالى وتقدس
وبالجملة فالقول بكون الواجب هو الوجود المطلق مبني على اصول فاسدة مثل كونه واحدا بالشخص موجودا في
الخارج ممتنع العدم لذاته وسلم لبطلان الامور التي اتفق العقلاء عليها مثل كونه اعرف الاشياء وكون
الوجودات معقولا عليها بالسكيل محدودة وان قوانا المعقولات وكون الواجب بريئا عن الوجودات الممكنات
ومتصفا بالعلم والقدرة والارادة والحيوة وارسال الرسل وانزال الكتب وغير ذلك مما وردت الشريعة به
وما اعجب حالا الوجود مع غرائب احوال العقلاء في احوال الوجود بعد اطباقهم على انه اعرف الاشياء مع ان الغالب
من حال الشيء ان يتبع ذاته شيء اجلاء واخفاء فمنها احوالهم في انه جزئي او كلي معقول حتى لا تعقد فيه
احوالا وانا العقد في الموجودات بواسطة الاضافات حتى ان قولنا وجود زيد ووجود عمرو ومنزلة قولنا الله
زيد والله عمرو فالحق انه كلي والوجودات افراده ومنها احوالهم في انه واجب او ممكن فقد ذهب
كثير من المتاخرين الى انه واجب عاما ذكرنا وذلك هو الضلال البعيد ومنها احوالهم في انه عرض او ليس بعرض
والاجود كما مر منها من اقسام الموجود وهذا هو الحق وفي كلام الامام ما يشعر بانه عرض وتبعه جمع من المتكلمين
وهو جهل لان العرض ما لا يقوم بنفسه بل بمحل المستغني عنه في تقومه ولا يتصور استغناء الشيء في تقومه
وتحققه عن الوجود ومنها احتجاجهم في انه موجود او لا بقبول موجود بوجود موقوف فلا يتسلسل و
قبل بالاعتبار ي بحيث لا تحقق له في الاعيان اذ لو وجد فانما بوجود زائد فيتسلسل او بوجود موقوف فلا يكون
اطلاقا للوجود على الوجود وعلى سائر الاشياء بمعنى واحد لان معناه في الوجود انه الوجود وفي غيره انه ذو
الوجود ولانا ان يكون جوهرا فلا تقع صفة للاشياء او عرضا فيقوم المحل دونه والقوم بدون الوجود ممتنع

والان ما ذكرنه زيادة الوجود على الماهيه من انا نعقل الماهيه ونشك في وجودها جاز بعينه في وجود الوجود
فانا نعقل الوجود ونشك في وجوده جاز بعينه في وجود الوجود فانا نعقل الوجود ونشك في وجوده فلو وجد كان
وجود، زايدا وتسلسل وهذا باطل بطلان ما ذهب اليه الفلاسفه من ان ماهيه الواجب نفس الوجود المجرد وذكرنا ان
بعد ما تصور الوجود المجرد نطلب بالبرهان وجوده في الاعيان فيكون وجود، زايدا وتسلسل ولا محيص الا بان
الوجود المقول على الوجودات اعتبار عقلي كما سبق ونقل الوجود ليس بموجود ولا معدوم بل واسطه على ما مر سابقا
ومنها اجابتهم عن ان الوجودات انما صح بعض الماهيات او زايدة عليها كما سبق ومنها اجابتهم عن ان
لفظ الوجود مشترك من مفهومات مختلفة على ما نقل عن الاشعري او متواطئ يقع على الوجودات بمعنى واحد انا نجد
فيه اصلا او مشكل يقع عليها بمعنى واحد هو مفهوم الكون لكن لا على السواء وهو الحق المبحث الثالث
الوجود على مراتب اولا بامعنى الوجود في الاعيان وهو الوجود المتأصل المتحقق عليه الذي به تحوزات التي هو
حقيقته بالبعض حصصها الوجود في الاذهان وهو وجود غير متأصل بمنزله الظل للجسم لكن المفهوم هو الصورة
المطابقه للشيء بمعنى انها لو تحققت في الخارج كان ذلك الشيء كان ظل الشجر لو تحقق كان ذلك الشجر ثم الوجود في الذهن
تم في الكتابة وبما مر ظهر ان الاضافه الى الذات الشيء وحقيقته محاذيان لان الموجود من زيد في اللفظ صوت موضوع
بازاء ما في الخط نقش موضوع بازاء لفظ الدال عليه لا الى ذات زيد ولا صورته فهم اذا اضيف الى اللفظ الموضوع بازائه
او النقش الموضوع بازاء ذلك اللفظ كان وجودا حقيقيا من قبيل الوجود في الاعيان ولكل لا حق فما ذكرنا من الترتيب
دلالة على السابق فالذهني على العيني واللفظي على الخطي فصحق ثلث دلالات اولها على خلاف
لا تختلف فيها بحسب اختلاف الاشخاص والاوضاع الدال والمدلول اذ بای لفظ عبر عن السماء فالموجود منها
الخارج هو ذلك الشخص وفي الذهن هو الصورة المعينة المطابقة له والاوليان اعني دلالة اللفظ على الصورة
الذهنيه ودلالة الخط على اللفظ وضعيتان يختلفان في الاول منهما الدالان بان تعين طائفة لفظا كالسماء وطائفة
اخرى لفظا آخر كالخاصة الفارسيه وغيرها لا المدلول لان الصورة الذهنيه لا تختلف باختلاف اللغات وتختلف
في الثانيه اعني دلالة الخط على اللفظ الدال والمدلول جميعا واختلاف الدال لا يمحض حاله اختلاف المدلول بل وقد يكون
مع اتحاده كلفظ السماء وكتب صور مختلفة بحسب اختلاف الاصطلاحات في كتابته فان قلت معنى الدلالة كون
الشيء بحيث يفهم منه شيء آخر فاذا اعتبرت فيما بين الصور الذهنيه والاعيان الخارجيه والامعنى لفهمها والعلم بها
سوى حصولها كان معنى قولك ان العلم حصل من حصول الصورة حصول الصورة هو العلم بانه اذا حصل
الشيء كان الحاصل في الذهن هو الصورة وحصولها الحكم على الاعيان الخارجيه فانا اذا علمنا العالم حادث
فالحاصل في الذهن صورة العالم وقد حصل منها العلم بثبوت الحدوث للعالم الموجود في الخارج فان قيل
نحن قاطعون بان الواضع انما عين الالفاظ بازاء ما يعقل من الاعيان والدلالة عليها وهذا يقول بالوضع
للدلالة من يقول بالصور الذهنيه نعم اذا امكن للعقول وجود في الخارج كان المدلول هو نفس الصورة عند
من يقول بها كالمعدوم والمستحيل قلنا سيأتي هذا الكلام في اثبات الصور الذهنيه فانه مما يكاد ينقضي به
بديهة العقل ولكان عند سماع اللفظ يرتسم الصورة في النفس فيحصل ثبوت الحكم فانا في الخارج جعلوا الكلام
مدلول الصورة والصورة مدلول اللفظ واما كون مدلول اللفظ هو اللفظ فظ واحكمه فرقه المؤنثة حيث
اكتفت بحفظ صور معدودة مترتب ترتيب الحروف في الالفاظ من غير احتياج الى ان يحفظ لكل معنى صورة
مخصوصة — ويستدل لكون العلم بها بالحصول في الاعيان مقتضيا للثبوت او في الذهن
ظاهر بحكم الضروريات فمن هنا نازع بعضهم ان الكلام في الوجود الذهني انكار للامر الضروري واستدل

المثبتون بوجوه الاول انا نحكم احكاما ايجابيا على ما لا وجود له في الخارج اصلا كقولنا اجتماع النقيضين مستلزم
لكل منهما ومغاير لاجتماع الضدين ونحو ذلك ومعنى الايجاب الحكم بثبوت امر للامر وثبوت الشيء لا ثبوت له
في نفسه بديهي الاستحاله فلزم ثبوت المحمولات ليصح منه هذه الاحكام واذ ليس في الخارج ففي الذهن وتقرير
آخر ان من الموجبات ما الاحق للموضوع في الخارج والموجبه تستدعي وجود الموضوع في الجمله فيكون في
الزمن وما قبله انا نحكم على الممتنعات باحكام ثبوتيه فصدق الاحكام الايجابيه فلا يرد عليه انه ان اريد بالثبوت
في الخارج فهو ان اريد في الزمن فمصادرة على انه يجوز ان يقال المراد بالثبوت في الجمله وكونه منحصرا في الذهني
والخارجي لا يسلم ان يراد احدهما للزوم الخ او المصادرة الثانية ان الكلي مفهوم وكل مفهوم ثابت ضرورة
غيره عند العقل فالكلي ثابت وليس في الخارج لان كل ما هو في الخارج متشخص فيكون في الذهن الثالث
ان من القضايا موجبة حقيقيه وهي تستدعي وجود الموضوع ضرورة وليس في الخارج لانه فلا وجود في
الخارج اصلا كقولنا كل عنقاء حيوان وعلى تقدير الوجود لا ينحصر الاحكام في الافراد الخارجيه كقولنا كل جسم
متناه او حادث او متحيز آو لا يتحيز الى غير ذلك من القضايا المستعمله في العلوم فالحكم على جميع الافراد لا كو
انها بعنوان الوجود في الزمن وفي المواقف ما شعر بان قولنا الممتنع معدوم قضيه حقيقيه وليس كذلك اصلا
القوم واعترض بانا لا نسلم ان الايجاب يستدعي وجود الموضوع فوله ان ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوته في نفسه
قلنا معنى الايجاب ان ما صدق عليه الموضوع هو ما صدق عليه المحمول فمن الممكن ان يكون ممتنعا ثبوتا مرتبة من
الوجود والمحقق فيه وانما ذكر بحسب العيان وعلى انحاء الوجود الذهني بل الانسب موخرا الموضوع والمحمول
عند العقل بمعنى تصور هما فيكون مرجع الوجوه الثلثة الى انا نتصور ونحكم امورا لا وجود لها في الخارج فكون ثبوته
في الذهن لان معقولية الشيء انما تكون بحصوله في العقل بصورته التي انما تكون من الموجودات العينيه والاصيله وهذا
نفس المنازع لان القول بكون العقل ما يحصل في العقل انما هو رأي القائلين بالوجود الذهني والا كان العلم بشيء ما
كافيا في اثبات المطلوب والجواب انه لا بد في تعقل شيء وتصوره من حلول من العاقل والمعقول صور
كان العلم عبارة عن حصول صورة الشيء في العقل او عن اضافة مخصوصة بين العاقل والمعقول او عن صفة ذات
اضافة والحق بين العاقل وبين العدم الصرف حتى بالضرورة فلا بد للمعقول من ثبوت في الجملة ولما اصعب عسر
الكلمات بالسالبات والمعدومات ولا سيما الممتنعات في الخارج تعسر كونه في الذهن فان قيل في رد هذا الجواب
ان المعقولات التي لا وجود لها في الخارج لا يلزم ان يكون موجودة في الذهن لجواز ان يكون فاعله بالبعض كالمثل
المجردة الافلاطونيه على ما سيأتي في بحث الماهيه وكالمثل المعلقة التي يقول بها بعض الحكماء ردا عليهم ان كل موجود
متشخص عالم المثال ليس بمعقول ولا محسوس على ما سيأتي في آخر المقصد الرابع او فاعله بعض المجردات كالمدبره
الفلاسفة من ارتسام صور الكائنات في العقل الفعال وسمي ان يكون هذا مراد الامام بالاحرام الغائبة عنا والا
فقيام المعدومات بالاجسام حالا معقولا فقد الكلام في المعدومات سيما الممتنعات ولا محالة في امتناع قيامها
بانفسها بحسب الخارج ولا بالعقل الفعال بهويتها اذ لا هويه للمتنع بل غايه الامر ان تقوم به بصورة ما بحسبه
بحسبه اياها وهو مسلم المطلب مرجعه استلزامه كون العقل محصولا للصور في العقل فرتسم الصور في القوه
العاقله وهو المعنى بالوجود الذهني ثم اذا كان طريق العقل واحدا كان تعقل الموجودات ايضا بحصول صورها
في العقل وذكر صاحب المواقف ان المرتسم في العقل الفعال اذا كان الصور والماهيات الكليه ثبت الوجود
الذهني اذ غرضنا اثبات نوع من التميز للمعقولات غير التميز بالهويه الذي نسميه بالوجود الخارجي حواله
اخترع العقل مثل الصور او لاحظها من موضع آخر كالعقل الفعال وغيره وفيه نظر لان غايه ذلك ان يكون

للمعقولات تتميز عند العقل ما لصورة والماهيه لكن كون ذكر حصول الصورة في العقل هو اول المسئلة

تمسك المانعون لما كان مبنى الوجود الذهني على استلزام العقل اياه اقتصر المانعون على ابطال ذكر وتقرروا من

وجوه الاول لو كان تصور الشئ مستلزما لحصوله في العقل لزم من تصور الحرارة والبرودة كون الذهن حارا باردا وهو

تم لما فيه من اجتماع الضدين واتصاف العقل بما هو من خواص الاجسام الثاني لزم ان يحصل الصوات بعطها في

العقل عند تعقلها الكرة في الخيال عند تخيلها وهو باطل بالضرورة الثالث انه يلزم من تعقلنا للمعدومات وجودها

في الخارج لكونها موجودة في العقل الموجود في الخارج مع القطع بان الموجود في الموجود في الشئ موجود في ذلك

الشئ كما ان الوجود في الكون الموجود في البيت والجواب ان مبنى كل منها عدم التفرقة بين الوجود الحاصل

الذي به الهويه العينيه وغير الحاصل الذي به الصور العقليه فان المتصف بالحرارة ما تقوم به هويه الحرارة لا صورتها

والمتصف بالبرودة هو من هويته الحرارة والبرودة لا صورتهما والذي علم بالضرورة استحالة حصول في العقل والخيال

صورة الصوات لا صورتها الكليه والحسيه والموجود في الموجود في الشئ انما يكون موجودا في ذلك الشئ اذا كان

الوجودان متماثلين ويكون الموجودان هويتين كوجود الماء في الكون في البيت بخلاف وجود المعدوم في الذهن

الموجود في الخارج فان الحاصل في الذهن من المعدوم صورته والوجود غير حاصل ومن الذهن في الخارج هويته

الوجود حاصل وبالجملة فماهيه الشئ اعني صورته العقليه مخالفة لهويته العينيه في كثير من اللوازم فان الاولى

كليه ومجردة بخلاف الثانيه وايضا صدق الآثار بخلاف الاولى ومعنى المطابقة بينهما ان الماهيه اذا وجدت في

الخارج كانت تلك الهويه والهويه اذا وجدت عن العوارض المشخصه والنواحي الغريبه كانت تلك الماهيه بعينها

ما يطلب ان الصورة العقليه ان ساوت الصوف الخارجيه لزم المحالات والا لم تكن صورة لها

المبحث الرابع قد اختلفوا في ان المعدوم هل هو ثابت ام لا وفي انه هل بين الموجود والمعدوم واسطة او لا واختار

والمذاهب اربعة جريا على الاحتمالات اعني اثبات الامرين او نفيهما او اثبات الاول ونفي الثاني او بالعكس فذكر

انه اما ان يكون المعدوم ثابتا او لا وعلى التقدير الاول اما ان يكون بين الموجود والمعدوم واسطة او لا والحق منها

بناء على ان الوجود مرادف الثبوت والعدم مرادف المنفي فكان المنفي ليس بثابت فكذا المعدوم وكذا انه لا واسطة

بين الثابت والمنفي فكذا بين الموجود والمعدوم واما الشيئية فمتفاوتة الوجود بمعنى ان كل موجود شئ وبالعكس

ولفظ الماهية استعمل عند هم تارة بمعنى المفهوم فيكون اللفظان مترادفين والماهية في العرف فكونها

متباينين ولهم تردد في اتحاد مفهوم الوجود والشيئية بل ربما يدعى بعضهم بناء على ان قولنا السواد موجود يفيد فائدة

بعد قولنا السواد شئ فصار الحاصل ان كل ما يمكن ان يعلم ان كان له تحقق في الخارج او الذهن فهو موجود

وثابت وشئ والا فمعدوم ومنفي ولا شئ واما المخالفون فمنهم من خالف في نفي الواسطة والمذهب عند

امام الحرمين او الاول الماضي ومن المعتزلة ابو هاشم فقالوا المعلوم ان لم يكن له ثبوت لشئ في الخارج لا ينفي الكلام

على الوجود الذهني فهو المعدوم وان كان له ثبوت فان كان باستقلاله وباعتباره ذاته فهو الموجود وان

كان باعتبار البقيه للغير فهو الحال وهو واسطة بين الموجود والمعدوم لانه يعاق عن صفة الوجود لا كونه

موجودة ولا المعدومة مثل العالميه والقادريه ونحوهما والمراد بالصفة ما لا يعلم ولا يخبر عنه بالاستقلال بل بالتبعيه

للغير والذات بخلافها وهي ما يكون الا موجودا او معدوما لا معنى للوجود الا الذات لها صفة الوجود والمعدوم

الذات لها صفة العدم والصفة لا تكون لها ذات حتى تكون موجودة او معدومة فلهذا قد يوصف بالصفة وامر بعضهم

الموجود عن صفات المعدوم فانها تكون معدومة لا حالا ولا قولهم لا موجودة عن الصفات الوجودية مثل السواد

والبياض وقولهم لا معدومة عن الصفات السلبيه قال الكاتبي وهذا الحد لا يصح على مذهب المعتزلة لانهم جعلوا

الجوهريه من الاحوال مع انها صفة للذات حتى الوجود والعدم قلنا انما يتم هذا لو لم يجز ان يوصف ذات من لم

يتم والا فمن المعتزلة من لا يقول بالحال ومنهم من يقول بها على هذا الوجه ثم قال واولى ما قيل في ايضاح الوجه

القول فيه بان الاعراض التي لا تكون مشروطة بالحيوة كاللون والرائحة لا توجب لموصوفات بها الا صفة الا

الكون فانه يوجب لمحله الهيئة وهي من الاحوال واما الاعراض المشروطة بالحيوة فانها توجب لمحالها اجوالا

كالعلم للعالميه والقدرة للقادريه ورد القاضي وامام الحرمين ان كل صفة فهي توجب للمحل ما لا كالكون الذي هو

والسواد الاسوديه والعلم العالميه ومنهم من خالف في نفي كون المعدوم ثابتا ومنهم اكثر المعتزلة حيث زعموا ان

المعلوم ان كان له كون في الاعيان فموجود والا فمعدوم فلا واسطة بينهما وباعتبار آخر المعلوم ان كان له تحقق في نفسه

وتقرر فثابت والا ففي وكل ما له كون في نفسه من غير عكس فكون الموجود اخص من الثابت وكل ما لا تقرر له

في نفسه لا كون له في الاعيان وليس كل ما لا كون له لا تقرر له فكون المنفي اخص من المعدوم فكون بعض المعدوم

لا منفيا ثابتا ومنهم من خالف في الامرين جميعا ومنهم بعض المعتزلة فقالوا المعلوم ان كان له كون في الاعيان فهو

ذكر بالاستدلال فهو الموجود وان كان بتبعية الغير فهو الحال وان لم يكن له كون في الاعيان فهو المعدوم والمعدوم

ان كان متحققا في نفسه فثابت والا ففي فقد جعلوا بعض المعدوم ثابتا وبعضه موجودا والمعدوم واسطة

بهذا الحال وظاهر العبارة يوهم ان الثابت قسم من المعدوم وليس كذلك بل بينهما عموم من وجه لان الشئ الموجود والحال

كلاهما معدوم والمعدوم مثل المنفي بخلاف الثابت وان كان المعدوم مباينا للمنفي على ما صرح به في بحث المجعل

من ان المفاعلة يكون المعدوم شيئا لا تقولون للممتنع معدوم بل ممتنع كان الاولى في التقسيم ان يقال المعلوم ان

لم يتحقق في نفسه فمنفي وان تحقق فان كان له كون في الاعيان فثابتا بالاستقلال فموجود او بالتبعية فحال وان لم

يكن له كون في الاعيان فمعدوم وفي القسم الآخر انه ان لم يتحقق فمنفي وان تحقق فثابت وح ان كان له كون في الاعيان

فموجود والا فمعدوم

في المقاصد ان نفي ثبوت المعدوم وشيئيته ونفي الواسطة بين الموجود والمعدوم

الضروري فانها قضية بديهية لا يعقل من الثبوت الا الوجود ذهنا او خارجا ومن العدم الا نفي ذلك والشيئية تساوق

الوجود فالثابت في الذهن او الخارج موجود فيه وكلا يعقل الواسطة بين الثابت والمنفي فكذا بين الوجود والعدم

والمانع مكابر وجعل الوجود اخص من الثبوت والعدم اعم من المنفي وجعل الموجود ان لها الوجود في الذهن او

العلم ليكون الصفة واسطة اصطلاح لا مشاحة فيه

واستدل عليه بوجوه الاول لو كان المعدوم ثابتا لاتصف بآثار العدم في حال الكمنات والثاني باطل ضرورة وانتفاء

وجه الزوم ان الاثر اما في نفس الذات وهو ازليه والازلية تنافي القدرية واما في الوجود وهو اما على المتمكن

فالزام واما على الناس فباطل بما بحثه على ما سيأتي والاحوال ليست بمقدور بالاتفاق فلا تتصف بها وان سلم

السواد وعالميه من قام به العلم على ما تبين الزوم ضروري واما التمسك بانه لو كان مثل عالمية العالم وقدرته المتحركة بالفعل

لكان بدون العلم والحركة وقد دعى الى ابطال القول بالاعراض فلا يخفى ضعفه ثم نفي القدرية لا يستلزم ثبوت الازلية

لستلزم ازلية الوجود بل ازلية اتصاف الذات بالوجود بناء على كونه نسبة بينها لا يوقف على غيرها لانهم يجوزون الحدوث

بلا علة او بعلة غير قادرة واجيب منع الحصر لجواز ان يكون تاثير القدرة في اتصاف الذات بالوجود لا في

الاتصاف منتف اما لو ثبت كان له اتصاف بثبوت وتسلسل واما ثابتا فلا سبق من ماهيته ليس من الماهية والوجود

اتصاف يجب الخارج كالبين البياض والجسم واما ذكر لا يجب الذهن فقط والا لزم اتصاف المعدوم

بالوجود لان الماهية بدون الوجود لا يكون يجب الخارج الا معدومة اذ الماهية من حيث هي هي انما هي في

الشعور فقط لانا نجب عن الاول بانه لو سلم زيادة اتصاف بالثبوت على نفس الاتصاف فلا نسلم

اولا فلانه

استحالة السلسلة في الثبوت وانما قام الدليل على نفيه في الموجودات وعند الشيخ بانا لانم استحالة اتصاف المعدوم
الثابت بالوجود وصيرورته عند الاتصاف موجودا بدليل كل الوجود كالجسم الغير الاسود متصف بالسواد و
صيرورته اسود بذلك وانما يستحيل ذلك فيما ليس ثابتا في الخارج وهذا ما ذكره الامام من ان القول بثبوت المعدوم
متفرع على القول بزيادة الوجود يعني انهم زعموا ان وجود السواد فائد على ماهيته ثم زعموا انه هو نفسه ذلك الماهية
من صفة الوجود وانت بما اعتقدوا ان الوجود صفة زائدة على الماهية وقوم بها وهم متصورون لكن في النفي الصرف
انتهى فذكر كون الماهية ثابتة قبل الوجود وهو العكس لان الماهية اذا كانت ثابتة قبل الوجود لم يكن الوجود نفسها
والا لكان ثبوتها بثبوته وارتفاعها بارتفاعه فالشارح ان المعدوم متصف بالعدم الذي هو صفة في نفسه رفعا للوجود
الذي هو ثبوت والمتصف بصفة النفي منفي كما ان المتصف بصرف الاثبات ثابت واعلم بانه اذا اريد بصفة
النفي صفة هي نفي في نفسه وسلب حتى يكون منفي به المتصف به المنفي فلا يتم ان كل معدوم متصف بصفة النفي وانما يلزم
لو كان العدم هو النفي وليس كذلك لما مر منه كونه نقيضا للوجود الذي هو اخص من الثبوت وان اريد بها صفة هي
في نفسها وسلبه كما للاتحيز والاحدوث مثلا وظاهر ان المتصف به لا يلزم ان يكون منفيا كالواجب متصف بكثير من
الصفات السلبية اذ ليس معنى اتصاف الموجود بالصفات العدمية كما منع اتصاف المعدوم بالصفات الوجودية الثالث
لو كانت الذوات ثابتة في العدم وعندكم ان ثبوتها ليس من غير ما كانت واجبة اذ لا معنى للواجب سوى ما لزم فيلزم
وجوب الممكنات وتعدد الواجب وتلزمهم انها لو كانت ثابتة فثبوتها اما واجب فتعدد الواجب او ممكن فكون
محدثا مسبوقا بالنفي فكون الذوات من حيث هي مسبوقة بالنفي وهو هم ابدا نمنع كون كل ممكن الثبوت محدثا بمعنى
المسبوق بالنفي لانا نمنع كون الذوات ثابتة بدون الوجود بل غايته ان ثبوتها في العدم مسبوق بنفيها واجيب
بان الواجب ما يستغني عن الغير في وجوده لا في ثبوته الذي هو معنى الرابع ان الذوات الثابتة في العدم
غير متناهية عندكم وهذا يوجب ان القدر الذي خرج منها الى الوجود متناه اتفاقا فيكون اكثر من القدر الذي بقي
في العدم بقدر متناه وهو القدر الذي دخل في الوجود فيكون الكل متناهيا لكونه زائدا على الغير بقدر متناه واجيب
بانا لا نم ان الزائد على الغير بقدر متناه يكون متناهيا وانما كان كذلك لو كان ذلك الغير متناهيا وليس كذلك لان الباقي
في العدم اما غير متناهي كما قيل فان قيل يلزم ان لا يخرج قط شيء من الكل فانه ما من جزء يفرض من الكل فانه
يجاب بالنقض بمراتب الاعداد ومنع الزيادة والنقصان فيما بين غير المتناهيين ولو سلم فالمراد من
بطلان القول بعدم تناهيها بطلان القول بثبوتها الخامس ان المعدوم اما ساو للنفي او اخص منه او اعم اذ
لا تباين لظهور التصادق فان كان مساويا او اخص صدق كل معدوم منفي ولا شيء من المنفي بثابت فلا شيء من المعدوم
بثابت وان كان اعم لم يكن نفيا صرفا والالزم ترقي بين العام والخاص بل ثابتا وقد صدق على المنفي فلم يكن ثابتا صرفا
ان ما صدق عليه الاعم الثابت ثابت وهو باطل ضرورة استحالة صدق احد النقيضين على الآخر هذا ما ذكره الامام على
اختلاف عباراته وقد اعتبرنا في بعضها الترتيب فنقول اذا لم يكن العدم نفيا صرفا بل ثابتا فهو
موصوف بالنفي اعم فنقول كل منفي عدم وكل عدم ثابت فكل منفي ثابت وهو باطل واجيب بعبارات
مختصرها ان لا نم انه اذا لم يكن نفيا صرفا كان شيئا محصلا جاز ان يكون موجودا بل يكون بعض افراده ثابتا كالمعدومات
الممكنة وبعضها منفيا كالممتنعات وهذا القدر كاف في الفرق وح لا يصدق ان كل معدوم ثابت فلا يلزم
كون المنفي ثابتا ولزم صاحب المواقف ان الاستدلال الزامي تقريره لو كان المعدوم ثابتا كان المعدوم
اعم من المنفي وكان غيرا عنه فكان ثابتا لان كل غير ثابت عندكم وقد صدق المعدوم على المنفي فكون ثابتا
ضرورة ان ما صدق عليه الوصف الثبوتي موجود ثابت ولا حاجة في ان الجواب المذكور لا ساقط على هذا التقرير

ثم اورد ما سقط لمراد المستدل وكون كلامه الزاميا فنقول الجواب المذكور انما اورد على تقرير الامام
ولا اثر فيه لحديث الالزام على انه لو قصد ذلك لكان اكثر المقدمات لغوا اذ يكفي ان يقال لو لم يكن المعدوم والمنفي
واحدا كان المنفي مغايرا عنه وكان ثابتا على ان الحق انه لا تعلق لهذا الالزام بكون المعدوم ثابتا اذ يقال لو كان
المنفي مباينا للموجود كان مغايرا عنه فكان ثابتا وليس شيء كذلك حتى يصح المعدوم مستلزما لكونه مغايرا
لموجود لكونه ثابتا مع قيام التغاير في الجانبين فان قيل على التقريرين لما كان دعوى الخصم ثبوت المعدوم فاي
حاجة للمستدل الى اثبات ذلك بالكلف ليفرع عليه ثبوت المنفي وملخص ما قال اولا لو كان المعدوم ثابتا
وموصوفا بالمنفي لزم ثبوته قلنا نمنع ان الذوات المعدومة الممكنة ثابتة ومقصود المستدل اثبات ان
الوصف الذي هو المعدوم المطلق ثابت ليلزم منه ثبوت موصوفه والى هذا اشار بقوله الموافق لو كان المعدوم
اعم ما عادة لفظ المعدوم دون ضميره الاولى ان يقال كلامه انه لو كان المعدوم ثابتا كان المعدوم ثابتا فلم
بالاول الموصوف وبالثاني الوصف كان لغوا وما حاجب التنبيه له ان المراد بالاعم في تقرير الامام ما يشمل العموم
المطلق والعموم من وجه ليتم الحصر وفي تقرير المواقف نحو ان يحمل على المطلق وعين الملازمة بانه صادق
على كل منفي قال المخالف القائلون بان المعدوم الممكن ثابت في الخارج تكلموا بوجوه الاول انه
متميز وكل متميز ثابت اما الصغرى فلانه ورد يكون مجهولا فيتميز عن غير المعلوم ومرادا فيتميز عن غير المراد ومعدودا
فيتميز عن غير المعدود واما الكبرى فلان التميز عند العقل لا يعني الا هذا وذكر الاشارة تقضي ثبوت
المشار اليه ضرورة امتناع الاشارة الى المنفي الصرف الثاني انه ممكن وكل ممكن ثابت لان الامكان وصف
ثبوتي على ما سيجيء فيكون الموصوف به ثابتا بالضرورة والجواب عن الاول انا نمنع ان اريد ان التميز يقتضي
الثبوت في الخارج فمنوع وانما يلزم لو كان التميز بحسب الخارج وان اريد في الذهن فلا يفيد عن الثاني
بانا لا نم كون الامكان ثبوتيا يعني كونه ثابتا في الخارج بل هو اعتباري عقلي لكفي بثبوت الموصوف في العقل ثم
لو سلمنا ان في الممتنعات كشريك الباري واجتماع النقيضين وكون الجسم في آن واحد في حيزين متغايرين
عن البعض وعن الامور الموجودة مع انها منفية وان مثل جبل من ياقوت وبحر من الزيبق من الممكنات
الحالية متميزة وممكن مع انها غير ثابتة وفاقا فيورد ما الاول معارضة او نقض على الوجه الاول وبالثاني على
الوجهين وقد تورد النقض بالاحوال من الوجود وغيره فانها مع تميزها ليست بثابتة في العدم اذ لا عدم لها و
لا وجود لما سبق من استحالة صفة للوجود لا موجودة ولا معدومة وقد مر بطلان قاعدة الخصم ليست سوى
ان كل متميز ثابت في الخارج فان كان موجودا فهو في الوجود او ان كان معدوما فهو في العدم او لا موجود ولا معدوم فهو في
كل الحال والوجود وغيره من الاحوال ليس لها حالة العدم اصلا فلم يلزم ثبوتها في العدم الثالث ان
متعلق كون المعدوم الممكن ثابتا في الخارج ان السواد المعدوم مثلا سواد في نفسه سواء وجد الغير او لم يوجد وبيانه
مواطأة لانه لو كان كونه سوادا بالغير لزم ارتفاع كون السواد سوادا عند ارتفاع الغير والالزم باطل لانه يستلزم ان لا يبقى
السواد الموجود سوادا عند ارتفاع ذلك الغير الذي هو الموجب لكونه سوادا وهو ظاهر واجيب انا لا نم استلزامه
لذلك وانما يلزم لو كان وجود السواد باقيا عند ارتفاع موجب السواد وهو ظاهر لم لا يجوز ان يكون ارتفاع كل
الغير كالموجب ارتفاع سواد ما يوجب ارتفاع وجوده لكونه علة للوجود او لاذمها فان قيل لو ارتفع عند
ارتفاع ذلك الغير سواد ما لزم ان لا يكون السواد سوادا وهو بديهي الاستحالة قلنا ان اريد انه
يلزم السلب اي ليس السواد المعدوم سوادا في نفسه فلا نم استحالته وان اريد العدول اي السواد المتصور
في نفسه لا سواد فلا نم لزومه وانما يلزم لو كان السواد متصورا في نفسه ح فان قيل كل ما هية متصورة

بها مع قطع النظر عن كل ما عداه لا ممكنا ان او ممتنعا فكون السواد سوادا سوآء وجد غيره او لم يوجد فانا
لا نلزم من هذا سوى ان يكون السواد سوادا سواء نظر الى الغير او لم ينظر وقطع النظر عن الشئ لا يوجب اسقاطه
لنلزم كون السواد سوادا وجد الغير او لم يوجد وهذا كما انه يكون موجودا مع قطع النظر عن الغير كذلك مع اسقاطه

هذا الى الشيئية يعني ان ما ذكر من الاوصاف والاحتجاج انما هو في شيئية المعدوم بمعنى ثبوته
في الخارج واما مثل مطلق لفظ الشئ حصته فحيث لغوي يرجع فيه الى العقل والاستعمال وقد وقع فيه اختلاف
نظرا الى الاستعمالات وعندنا مواضع للوجود لم نجد شايع الاستعمال في هذا المعنى ولا نزاع في استعماله في
المعدوم مجازا كما في قوله ع انا امرأ لم اشهد امري ان يقول له كن فيكون وقوله ع حلفكم من قبل ولم تكن شيئا
سلمنا الاستعمال المجازي بل الحقيقي وما ذكره ابو الحسن البصري والمفيد حيث جعلا مرتبة حصة في الموجود مجازا
في المعدوم هو مذهبنا بعينه وعندنا للمعدوم مواضع للمعلوم ومظنهم ان كون المستحيل شاملهم لا مقولون به
اللهم الا ان منع كون المستحيل معلوما عالما ما ما او منع عدم قولهم بالاطلاق الذي عليه ذكر جار الله انه انما يطلق
ان علم استوى فيه الموجود والمعدوم والحي والميت والذي لا حاصل له موكونه شاملا في الثبوت في الخارج
وعند بعضهم مواضع لما لا يستحيل موجودا كان او معدوما وما ذكر عن ابن العباس الفارسي انه انما يطلق
وعن الجبائيين انه انما يطلق الحادث وعن هشام بن الحكم انه انما يطلق الجسم فبعيد جدا من جهة انه لا يساعد اهل اللغة
ولا يقوم عليه شبهة لا من جهة وقوع استعماله في ضد ما ذكر من كل منهم فان له ان يقول موجود كما يقول لا جسم
في مثل قوله ع انا امرأ لم اشهد الشئ وكون الاصل في الاطلاق هو الحصة مشترك الالزام فلا بد من الرجوع الى امر آخر
من مثل او كثرة استعمال او مبادرة فهم او نحو ذلك

احتج المثبتون للحال بوجوه الاول ان الوجود امر
موجود والا كان له وجود وتسلسل ولا معدوم والا لانقلب نقيضه اي ما يصدق عليه نقضه وذلك لان العدم
يقدر الواسطة ليس نقيض الوجود بالحمل منه وانما نقيضه الا وجود بالحمل صاحب الخبر بدليل الوجود
لا عود عليه القسمة الى الموجود والمعدوم فلا يكون احدهما ولا يخفى ما فيه من تسليم المدعى والاعتراف بالواسطة
فان قيل الواسطة يجب ان يكون قسما من الثابت والوجود ليس بثابت كما انه ليس بمنفي وانما هو ثبوت
وهذا كما ان كلا من الثبوت والنفي ليس ثابتا ولا منفيا ولزم من ذلك كونه واسطة بينهما قلنا العدول
من الجزم لان ما ذكرت قولا بالواسطة من الثابت والمنفي وبارتفاع النقيضين فاجاب الامام بانا نحاكم ان
الوجود موجود ووجوده غيره لانا ندرك تسلسل الوجودات وامتيازها عن سائر الموجودات مكون كل منها
موانا لا ماهية له وراء الوجود فوجب بانا نحاكم انه معدوم واضافة الشئ نقيضه انما يمتنع بطريق حمل
المواطاة مثل ان الوجود عدم والموجود معدوم واما بطريق الاشتقاق مثل ان الوجود ذو عدم فلا يسلم امتناعه
فانه بمنزلة قولنا الحيوان ذو لا حيوان هو السواد او البياض وسائر ما يقوم من الاعراض والاقرب انه
ان اريد الوجود المطلق فمعلوم او الخاص كوجود الواحد وجود الانسان فوجود ووجود وارد عليه عارض له
هو المطلق او الحصة منه وليس له وجود آخر لتسلسل فان اريد كونه موجودا بوجود هو نفسه هذا المعنى
فحق وان اريد به انه نفسه وجود فلا نرفع الواسطة بين الموجود والمعدوم بمعنى ما له الوجود هذا او الحق
ان الشبهة قوية الشأن ان الكلي الذي له جزئيات محققة مثل الانسان ليس بموجود والا لكان مشخصا
فلا يكون كليا ولا معدوم والا لكان جزءا من جزئياته الموجودة كزيد مثلا لامتناع صوم الموجود ما لمعدوم و
ليس بموجود ايضا لجنس كالحيوان كلية ولا معدوم لكونه جزءا من الماهية الحقيقة كالانسان وايضا جنس للماهيات
الحقيقية من الاعراض كلونية السواد ليس بمعدوم لما ذكر ولا موجود لاستدلاله فيقام العرض بالعرض قيل

اي اللون بالسواد لانه المحمول طبعا وقيل بالعكس لان الجنس مقوم للنوع وقيل اي اللون بالفعل الذي هو في بعض
البصر هلا كونه المحمول وقيل بالعكس لكون الفصل مقوما للجنس والكل فاسد لان جزء المركب ليس المحمول عليه
لا يكون عرضا قائما به ولا بالعكس وكذا المحمول الاعم لا يلزم ان يكون عرضا للموضوع ولا يمنع لان العرض لا يكون محمولا
على المحل الا بالاشتقاق وكذا المعلوم للشئ بمعنى كونه داخلا في قوامه كالجنس للنوع او بمعنى كونه علة لتعقله
وتحصله ماهيته حقيقية كالفصل للجنس لا بمعنى كون ذلك الشئ عرضا قائما به سيما اذا كان مجهولا الا توجه ان
ايجاب المحمول على الانسان مقوم له ومحمول على الناطق خارج والناطق مقوم له علة لتحصله وكان العطف
مستدركا لفظ العروض والقيام والذي ذكرناه اشارة الى المتن مقوله على ان مثل هذا القيام ليس من قيام العرض
بالمحل في شئ ولم يتعرض لمنع امتناع قيام العرض بالعرض لانه ربما ثبت بالدليل او يكون على طريق الالزام فلا كان
ههنا بحث يجر الجواب عن هذا الوجه بالكلية حملناه العبارة وهو ان تمايز الخارج تمايز من الكل و
الشخص بحصول من تركبها الشخص والامر الجنس والفصل بحصول من تركبها النوع لظهور ان شيئا في الخارج
شئ هو الانسان الكلي او خصوصية زيد مثلا تركب منها زيد وكذا عمرو في الخارج شئ هو اللون وآخر هو قابض
البصر وآخر تركب منها هو السواد للزم من قيام واحد من الثلثة بآخر منها على ما مر من الفصيل قيام العرض
بالعرض لان الوجود امر واحد وانما التركب والتمايز بحسب العقل فقط فلا يلزم منه الا كون الكلي او الجنس
موجودا في الذهن ولا استحالة فيه وانما العجب منهم كيف ادعوا ان جزء الموجود يجب ان يكون من افراد
الموجود الذي هو نقيض الوجود ويمتنع ان يكون من افراد المعدوم الذي ليس عند هم بنقيض الموجود بل اخص منه

وانما لزم الجهل اعترض الامام على قولهم لانا نرى الاجناس والفصول في الاعيان وانا كذلك فان
فاتحكم العقل ان طابق الخارج عاد كلام مشتمل الحال وثبت المطلوب وان لم يطابق كان جهلا ولا عبرة به واعلم ان
الكلام في تصور الاجناس والفصول ولا حكم فيه بغير مطابقته او لا مطابقته وانما لزم الجهل لو حكم بانها موجودة
في الخارج وانما توقفنا بان مراده ان هذه التصورات بل الصور ان طابقت الخارج فذاك وان لا كان جهلا و
الجواب انه ان اريد بالمطابقة ان يكون في الخارج بازاء كل صورة موجودة هو ممنوع فلا يلزم الجهل بما نعتقد
عدمها وانما يلزم لو اخذت في الذهن على انها صور لامور متمايزة في الخارج وان اريد ان يكون بازائها موجودة
يكون المتحقق منها في الخارج مثل الهوية والمتحقق من مثل الهوية في الذهن مثل الصور فلا يلزم ان المطابقة تستلزم
ان يكون هناك امور متمايزة بحسب الخارج وانما يلزم ذلك لو لم يمنع العقل من ورود صورا تحمل على ما يتحقق
في بحث الماهية

ونقض الوجهان بالحال يقرر الاول ان الاحوال لو كانت ثابتة لكانت
مشاركة في الثبوت مخالفة بالخصوصيات فكان ثبوتها ازدادا عليها ضرورة ان به الاشتراك مخالف لما به
الامتياز وثبوتها ليس بشئ فيكون ثابتا وتسلسل كما ذكرتم في الوجود ويقرر الثاني ان الحال قد يكون
كليا محمولا على جزئيات ثابتة فان كان ثابتا كان مشخصا وان كان منفيا امتنع كونه جزءا من الثابت وكذا اذا
كان جنسا لانواع وان كان من اجناس الاعراض لزم قيام العرض بالعرض على ما ذكرتم فما هو جوابكم فهو جوابنا
فان قيل الحال لا يعقل الا مثل الهوية والاختلاف لان ذلك من صفات الموجود فلا يصح فيها ما به الاشتراك و
ما به الاختلاف للزم زيادة ثبوتها وتسلسل ولا يعقل حال للكلي وآخر للجزئية او حال للحالية وآخر
للجملية للزم ما ذكرتم بخلاف الموجودات فانها قابلة لذلك بما عرفتم وانا لا نسلم استحالة التسلسل
في الامور الثابتة وانما قام الدليل على استحالته في الموجودات سلمنا قبولها التمايز والاختلاف ضرورة
ان المعقول من الشئ ان كان هو المعقول من الآخر فهما اثنان والا فمختلفان وما قيل انهم جعلوا التمايز والاختلاف

اما حالا او صفة وعلى التقديرين فلا يقوم الا بالموجود ليس بشئ لان الصفة وان تقوم بالثابت وان لم تكن موجودا
وان اريد انه حال او صفة موجودة ثم استحالة التسلسل في الامور الثابتة حاقام عليه بعض ادلة امتناع
التسلسل مما سبق ذاما ما ذكره الامام من انا نجوز ان تستند حوادث لا اول لها واثبات الصانع القديم
فضعيف لانا لا نجوز في الموجودات وبه يتم اثبات الصانع ويتم قولهم في النقض بما حاله ان الا حوال
مخالفة لخصوصيها ومشاركة في عموم كونها حالا وبما به المشاركة غير ما به المخايرة فلزم ان يكون لكل
حال آخر الى غير النهاية ودفع الامام بان الحالية ليست صفة تجب حتى يلزم ان يكون للحال حال آخر وكذا لانه
لا معنى للحال الا ما لا يكون موجودا ولا معدوما وهو صفة سلبية فلا يكون الاشتراك فيها اشتراكا في حال فلم يتسلسل
الاحوال ورده احكم المحققين بان الحال عندهم ليس سلبا محضا بل هو وصف ثابت للموجود ليس بموجود ولا
لا معدوم فان الحال تشمل عندهم على معنى غير سلب الوجود والعدم مختص بكل الامور التي تسمونها حالا
وستركة الاحوال فانه وهي لا توصف بالعالمية لان المتكلمين عندهم ذاتان لا يتم بهما معنى واحد والمحققون
ذاتان لا يتم بهما معنى واحد وحال ليس بذات لانها التي يدرك بالانفراد واحال لا تدرك بالانفراد والمشترك
ليس يدرك بالانفراد حتى يحكم بان المدرك من احدهما هو المدرك من الآخر او ليس الثالث اي موجود
اثبات الحال ان الايجاد ليس بموجود والا احتاج الى ايجاد يحتاج الى آخر وهكذا الى لا نهاية وهو محال
والا لكان الفاعل موجدا لانه بعد صدور المعلول عنه لم يحصل له صفة فكان مكنا قبل الصدور موجدا فكذا بعده
لانا نمنع ان الفاعل موجد الا نه بعد صدور المعلول عنه بل نقول ان ذكر ايجاد للمعلول وهذا
للوصف الذي هو الايجاد واجاب انا نختار انه معدوم ولا يلزم ان لا يكون الفاعل موجدا فان صحة
الحمل لا تجب لانا نمنع كون الوصف الذي اخذ منه المحمول معدوما في الخارج كما في قولنا زيد عالم في الخارج
واجماع العدلي ممنوع في الخارج مع ان كلا من الاشاعرة ولم اي للفاعل ان يكون
المعدوم شيئا والحال شيئا على هذين الاصلين مذهبات مثل الفاعلية للمعتزلة والقادرية
غير متناهية وعلى انه لا تاثير للعبد في شئ من الذوات لانها ثابتة في العدم من غير سبب وانما التاثير في اخراجها
العدم الى الوجود وعلى انه لا تباين بين شئ من الذوات بمعنى انها متساوية في الذاتية وانما الاختلاف في الصفات
لانه الحقيقة والانية على كل ما صح عليه الآخر وهو باطل بالضرورة نعم افراد كل نوع متساوية في الحقيقة وهو
ظاهر وعلى انه يجوز القطع بان العالم صانعا متصفا بالعلم والقدرة والحي مع السكنى وجوده حتى يقوم
عليه البرهان وذلك لانهم جوزوا اتصاف المعدوم الثابت بالصفات الثبوتية واعترض بان هذا مسلم
جواز التكوين في وجود الاجسام بعد العلم باتصافها بالحركة والساكنية لجواز ان يتصف بذلك في العدم فيصح
وجودها الى دلالة منفصلة وذلك مما لا قائل به واجاب بانا بعد ما تصورنا انا متصفة بتلك الصفات
ونصدق بان صانع العالم يجب ان يكون كذلك يجوز ان نشكك في ان للعالم صانعا كذلك او بانا بعد العلم بان كل
ما لو وجد كان صانع العالم هو بحيث لو وجد كان بتلك الصفات يجوز ان نشكك في انه موجود في الخارج ليس
بشئ لانه لا منع ح عما كون المعدوم شاءا وقادرا بتلك في الخارج بل يصح عما قاله الخاصي اصلا الاولى ان
نستدل على وجود الواجب ومعناه ان الذات المتصفة بوجوب الوجود بمعنى الصدق لو وجد ما
الى الدليل ونقطع بان شيئا من المباديء ممتنع ومعناه ان الذات المتصفة بالوجود وسائر صفات الكمال
المغايرة للمباديء ممتنع ان توجد في الخارج واعلم انهم وان جعلوا النزاع منصبا عليه الا انه انما
يصح على راي الخاصي بان للمعدوم صفة واختلافهم من حاوي القول بكون المعدوم شيئا اختلافهم في

الذات المعدومة مثلا متصف بصفة الجنس كالجوهرية والسوادية التي هي مجرد كلي وما به صفة
الجنس كالحلول في المحل التابع للسواد مثلا مخالف الجوهر لانها مساوية للذاتية فلو لم تخالف بالصفات
كانت واحدة ولانها امر ما ثلة في العدم فتكون مماثلة في الوجود لان ما بالذات لا يزول وانما يخالف بالصفات
بالصفات ضرورة اشتراكها في الذاتية ولان التمييز اللازم للجوهر حالة الوجود ليس لانه ذات ولا انه
موجود والا كان لازما للعرض فتعين ان يكون بصفة تعين بها في العدم واجيب بان التساوي في الذاتية
لا منع الاختلاف بالحقيقة كما تحققوا المشاركة في الوجود وح لا يرد شئ مما ذكروه وزعم ابو هاشم بن عياش الى انها
في العدم غاية عن الصفات لانها لما كانت متساوية في الذات فاختصاص بعضها بصفة معينة لا يكون لذاتها وهو
قول الصفاتية والاستدلال بالمباينة والاحوذ ان يكون موجبا لان نسبته الى الكل على السواء فيكون مختارا و
هل المختار حادث فلزم كون المعدوم مورد الصفات المتماثلة وموجبا للاختلاف فتعين ان يكون ذلك حالة
الوجود واجاب انه يجوز ان يكون لذاته المخصوصة وظهر ان مبنى كلام الطرفين على عدم التفرقة بين المعارض
الذي هو الذات والمعروض الذي هو الذوات المخصوصة ومنها اختلافهم في ان التمييز هل يغاير الجوهرية
فالجمهور على ان الجوهرية صفة تابعة للجوهر حالتي الوجود والعدم والتمييز هو اقتضاء الجوهر حيزا ما تابعة للوجود
اي صادرة عن الجوهر بشرط الحدوث وسمونه الكون وحصول الجوهر في الحيز المعين وسمونه الكائنية مخالف
بالتمييز في الكون وذهب الشحام والبصري وابن عياش الى ان الجوهر هو نفس التمييز اذ لا معنى للجوهر
الا التمييز بالذات ومنها اختلافهم في ان المعدوم هل هو شئ ثابت للحقيقة حالة العدم فاثبته ابو عبد الله
البصري وفاه غيره لانها لا افتقار لها الى الذات ممكن فان كانت عليها الذات او الفاعل الموجب من غير توسط
اختيار اصلا لزم دوامها فالوجود الذات وان كان من الفاعل بالاختيار ابدا آو انتهاء لزم حدوثها هو موجه ومنها
اختلافهم في ان الجواهر المعدومة هل هي اجسام في العدم فنفاه الجمهور واثبته ابو الحسين الخياط ومثل بسم
الخياط من مخاريق القول بالحال لانه اثبت الحال موجبا لصفة موجودة في الذات كالعالمية المعللة بالعلم والقادرية
المعللة بالقدرة والحال ليس لكل كلونية السواد فانها لا تعلل بصفة في السواد وكذا وجود الاشياء ومنها تعليل
اختلاف الذوات في العدم بالاحوال فان الذي يلزم ان يكون الذوات المعدومة مختلفة بالصفات جعلوا كل الصفات احوالا
وردوا كل ما يحال عدمي لا يجب ان يكون صفة لموجود ومنها تقسيم الاحوال في الجواهر الى ما يعود الى المحل اعني
مجموع ما يتركب عنه الشيء كالجسمية وما هو مشروط بها كالعلم والقدرة والى ما يعود الى التفصيل اي الافراد كالكون
في الوجود والكون والكائنية وفي الاعراض الى الصفة الشيء كالسوادية والصفة الحاصلة بالفاعل كالوجود والى
ما يفيض العرض شروط الوجود كالحلول في المحل فان قلت فاذا كان بطلان القول بثبوت المعدوم في
الخارج وبحتى الواسطة بينه وبين الموجود جليا بل ضروريا وقد ذهب سيما الى الواسطة كثير من العقلاء المحققين
حاولا لتنبيه على ما يصلح مظنة للاشتباه في المقامين اما الاول فهو ان العقل جازم بان السواد سواد في
الزنج والثلج لوجود اسباب الوجود من الفاعل والقابل فان اسباب الماهية غير اسباب الوجود على ما سبق فغيرنا هذا
للشيء بالبسوط في الخارج لما رأوا فيه من شائبة التقرر والتحقق مع تفهيم الوجود الذهني وهو قريب من قول العلامة
ان للاعراض ليست بجعل الجاعل وحاصله انهم وجدوا الفرقة بين حصول اسباب الوجود والحصول بها فعبروا عن
ذلك الشيء والثبوت في الخارج واما الثانية فهو انهم وجدوا بعض ما يتصف به الموجود كوجود الانسان و
ايجاد الله اياه وعالميته وقدرته ولونية السواد فاقام الدليل على انه ليس بموجود ولم يكن لهم سبيل الى الحكم بانه لا تحقق له اصلا
لما رأوا الموجودات تتصف سواء وجدا عتبار العقل اولم يوجد على انه لو وجد اعتبار العقل وفرضه فهو عندهم ليس بموجود

في العقل فجوابه ان هذا النوع من المناسبة تحققا ما في الخارج وليس بموجود ولا معدوم فلا واسطة وهو اتحال ووجه
انه اذا صدر المعلول عن العلة فنحن نجد في كل منها صفة كانت معدومة قبل الصدور اعني الموجدية والوجود فلا يكون
في معدومة ضرورة الفرقة بين الحالين وقد قام الدليل على انها ليست بموجودة فيكون واسطة . واما ثانيا
ذلك ذكره صاحب المواقف على ما نقل عن اصل النسخ انه نقل هنا وربما من النقض ان يجيب اثبات الواسطة على انهم
وجدوا من المفهومات ما تصور عروض الوجود لها فسموا مصعها وجودا وارتفعها عدما ومنها ما لا تصور
عروض الوجود لها اصلا كالاعتبارات العقلية التي تسميها الحكماء معقولات ثانية فجعلوها لا موجودة
ولا معدومة بمعنى انها ليست محققة ولا منشأها التحقق فعندنا تقابل الوجود والعدم تقابل الايجاب والسلب
وعندهم تقابل ملكة وعدم والحق ان هذا الظن لا يصح من الحكماء اما اولا فلانه انما يصح لو كان المعدوم عندهم
مباينا للممتنع لا يطلق عليه صلا كما ذكره صاحب التلخيص لا اعم على ما وقع صاحب المواقف وغيره لظهور
انه لا يعرض له الوجود اصلا واما ثانيا فلان الحال حينئذ يكون ابعد عن الوجود من المعدوم لما انه ليس له التحقق
ولا امكان التحقق وليس كذلك لما انهم يجعلونها قد تجاوز في الفرق والتحقق والثبوت حد العدم ولم يبلغ حد الوجود
ولهذا جزوا كونه جزء الموجود كلونية السواد واما ثالثا فلانه يلزم ما ذكره في تفسير الواسطة من انه المعلوم الذي
له تحقق لا باعتبار ذاته بل تبعا لغيره ويمكن دفع الاخيرين بان المراد بالتحقق الذي يتصور عروضه للمعدوم دون
الواسطة هو التحقق بالاستقلال وان الواسطة يكون اقرب الى الوجود من حيث ان التحقق بالتبعية حاصل لها بالفعل
المبحث الخامس قد اشتهر خلاف في تمايز الاعدام فان اريد ان ليس التمايز او صفة لها في الخارج
او ليست للعدمات او المعدومات هويات عينية متمايزة فضروري لا يتصور فيه نزاع وان اريد انه ليس لمفهوم العدم
افراد متمايزة عند العقل يختص كل منها باحكام مخصوصة صادقة في نفس الامر فباطل لان عدم العلة موجب
لعدم المعلول من غير عكس وعدم الشرط مناف لوجود المشروط وعدم المشروط لا ينافي وجود الشرط وعدم
الضد عن المحل مصحح طريان الضد الآخر بخلاف عدم غير الضد وما لم يكن التمايز لا يحسب العقل الذي وقع الا في
في انه هل هو موجود ذهني ام لا فذهب صاحب المواقف الى ان الخلاف في تمايز الاعدام فرع الخلاف في الوجود
الذهني فمن اثبته نفاه لان التمايز لا يكون الا في العقل اي بحسب العقل والتصور فان كان ذلك بوجود في الذهن
على ما هو رأي المثبتين لم يتصور معدوم مطلق اي معدوم ليس له شائبة الوجود لان كل متصور فله وجود ذهني فلا يكون
التمايز الا للموجودات ومن نفاه اثبته لان الاعدام ليست لها شائبة الوجود وتمايزه في التصورات
خبير بان الامر بالعكس لان الفلاسفة المثبتين للوجود الذهني يقولون بتمايز الاعدام وجمهور المتكلمين النافين له
هم القائلون بعدم تمايزها فالاولى ان يقال في بيان التفرع انه لما كان التميز عندهم وصفا ثبوتيا مستدعيا
ثبوت الموصوف فمن اثبت الوجود الذهني حكم بتمايز الاعدام عند تصورها لما لها من الثبوت الذهني وان
كانت اعداما في انفسها ومن نفاه حكم بعدم التمايز لعدم الثبوت اصلا والعدم قد يعرض لنفسه
لما كان الحكم بتمايز الاعدام في التصور مظنة الاعتراض بان التمايز حينئذ يكون للموجودات الذهنية على ما هو
رأي المحققين من الحكماء والمتكلمين حاول التنبيه على الجواب بذكر مسائل تدل على ان العدم بالذات اما
الوجود باعتبار منها ان العدم يعرض لنفسه بان يتصور العدم المطلق الذي هو رفع الكون عن الاعيان
ثم يزول ذلك عن الذهن فيكون ذلك عروضا للعدم على ما هو عدم في نفسه وان كان موجودا من حيث هو له
الذهن ومنها ان هذا العدم عن الذهن نوع من العدم المطلق من حيث كونه مضافا الى العدم ومقابل
له من حيث كونه نفيا له وسلبا ومنها ان المعدوم المطلق اعني ما ليس له هوية في الخارج والاعيان

ثابت من حيث انه متصور فيصح الحكم عليه بامتناع الحكم عليه وقسيم للثابت من حيث ذاته فيمتنع الحكم عليه
لاستدعائه ثبوت المحكوم عليه في الجملة فان قيل ما لا يكون ثابتا بوجه من الوجوه من حيث انه لا ثابت
يمتنع الحكم عليه والحكم بامتناع الحكم حكم فيتناقض قلنا صحة الحكم عليه بامتناع الحكم ليس من جهة مفهومه و
لا تناقض لاختلاف الجهتين وهذا هو الجواب عن الشبهة المشهورة على قولهم الحكم على الشيء مشروط بتصوره
بوجه ما وهي انه لو صح ذلك لصدق قولنا لا شيء مما ليس فيه هذا الشرط كالمجهول مطلقا يصح الحكم عليه ضرورة
انتفاء المشروط بانتفاء الشرط واللازم باطل لان موضوع هذه السالبة ان كان معلوما بوجه صح الحكم عليه في
الجملة فيكذب الحكم بعدم صحة الحكم اصلا وان كان مجهولا مطلقا والحكم بعدم صحة الحكم حكم فناقض لان
من المجهول المطلق صح الحكم عليه وقد يجاب بان القضية مشروطة اي لا يصح الحكم عليه ما دام مجهولا
مطلقا وهي لا تناقض المطلقة وهو مدفوع بادنى تغيير وهو ان يعتقد انتفاء الشرط بالدوام اي ما يكون
مجهولا مطلقا دائما لا يصح الحكم عليه دائما او يعتبر امكان التصور فيقال لو كان الحكم على الشيء مشروطا
بتصوره لكان مشروطا بامكان تصوره ضرورة فيلزم ان لا يمكن الحكم على ما لم يمكن تصوره اصلا والحكم بعدم الامكان
حكم وبالجملة فالشبهة مما ورد في مواد كثيرة مثل قولنا ضرب فعل ماض ومن حرف جر وليس باسم والاسم
اسماء الى غير ذلك فينبغي ان يكون الجواب جاريا في المادة وحاصله ان الموضوع في امثال هذه القضايا
متعدد فالمجهول المطلق من حيث ذاته ممتنع الحكم ومن حيث كونه متصورا محكوم عليه وضرب من حيث ذاته فعل
ماض ومن حيث كونه هذا اللفظ اسم وهكذا وقد يقال في بيان بطلان قولنا لا شيء من المجهول مطلقا يصح الحكم
عليه ان كل مجهول مطلقا فهو شيء او لا شيء وممكن او لا ممكن وبالجملة فاما ب او ليس ب ضرورة امتناع ارتفاع النقيضين
ورفع ظاهر وهو انه لا يلزم صدق شيء من هذه القضايا وانما يلزم ارتفاع النقيضين لو خليا عن شيء واحد وههنا
كلا سلب ولا ايجاب لان كلا منهما حكم مشروط بتصور الموضوع ولهذا بنيه القوم بطريق الترديد على ما
ذكرنا وبالجملة فلا يخبر زيادة تعم لتصرفات العقل واعتباراته يعني ان له ان يعتبر النقيضين
للذوات كالموجود واللاموجود او من القضايا مثل هذا موجود هذا ليس بموجود ويحكم بينهما بالتناقض بمعنى
امتناع صدق المفهومين على شيء وامتناع صدق القضيتين في نفس الامر فيكون النقيضان موجودين في العقل
وان كان احدهما عبارة عما لا وجود له اصلا وله ان يعتبر عدم كل شيء حتى عدم نفسه مع ان تصور العقل عدمه
يستدعي ثبوته فيكون هذا جامعا بين وجوده وعدمه لكن احدهما بالذات والآخر بحسب التصور وله ان يعتبر
تقسيم الموجود الى الثابت في الذهن وغير ثابت فيه فيكون اللاثابت في الذهن قسيما للثابت فيه بحسب الذات
وقسما منه بحسب كونه متصورا وكذا له تقسيمه الى ممكن التصور واللاممكن التصور فيكون الثاني قسما من ممكن
التصور بل من المتصور وله ان يحكم بالتمايز بين الثابت في الذهن واللاثابت فيه وكذا بين ممكن التصور و
اللاممكن التصور مع انه يستدعي ان يكون للمتمايزين هويتان عند العقل ولا هوية للاثابت في العقل واللاممكن
التصور فيكون كل منهما لا هوية له عند العقل من حيث الذات وله هوية عنده من حيث التصور وهذا كما له ان يعتبر
الهوية واللاهوية ويحكم بينهما بالتمايز فيكون اللاهوية قسيما للهوية بحسب الذات وقسما منها باعتبار ثبوتها
في العقل ولا تناقض في شيء من ذلك وهذه اصول يستعان بها على حل كثير من المغالطات المبحث
السادس كل من الوجود والعدم قد يقع محمولا كما في قولنا الانسان موجود والعنقاء معدوم وقد يقع
رابطة بين الموضوع والمحمول كما في قولنا الانسان يوجد كاتبا او يعدم او بين غيرهما كما في وجود زيد في الزمان
او المكان وفي الاعيان او الاذهان والحمل قد يكون ايجابا وهو الحكم بثبوت المحمول للموضوع وقد

يكون حقا وهو الحكم بامتناعه عنه وحصصها ادراكان النسبة واقعة او ليست بواقعة وهو حضور عرفه
فيها وازاقلنا ولا بد في جعل الايجاب مثلا اتحاد الموضوع والمحمول بحسب الذات والهوية ليصح الحكم
بان هذا ذاك للقطع بان هذا الابيض فما من الموجودين المتحدين بالهوية وبين معاني مفهوم المفهوم لفيد
فارق نعتد بها وفي ان هذين المتغايرين بحسب المفهوم متحدان بحسب الذات والوجود للقطع بانعدام
الفارق في مثل الارض ارض السماء سماء فان قلت ان اريد الاتحاد في الوجود الخارجي فمن موجبة
لا وجود لها فيها في الخارج كقولنا العنقاء معدوم وشريك الباري ممتنع والوجوب بتوسط والامكان
اعتباري والحس مقوم للنوع والنوع كلي والفصل علة للحمل الى غير ذلك فيها وان منع ايجاب بعضها
فالكلام في البعض وان اريد الاعم لتساوي احتمال هذه القضايا لم نسلم لانه لا تصور الغايرة في المفهوم
مع الاتحاد في الوجود الزمني اذ لا معنى للوجود في الزمن الا الحاصل فيه وهو معنى المفهوم قلنا مع
الاتحاد بالذات والهوية والوجود هو ان يكون ما صدق عليه عنوان الموضوع هو بعينه ما صدق عليه
مفهوم المحمول من غير ان يوجد كل بوجود بل يكون موجودا واحدا عينيا في القضايا المعتبرة في العلوم سواء اخذت
بحسب الخمس او الخارج او ذهنيا كما في القضايا الذهنية على ما قالوا ان معنى قولنا الملك كلي
هو ان الذي يقال له الملك هو بعينه الذي يقال له الكلي وهذا هو المراد بقولهم المراد بالموضوع الذات
وبالمحمول المفهوم للقطع بانه لو اريد ان ذات الموضوع بعض مفهوم المحمول لم يسلم ولم يذكروا الوسط في
الكل الاول فلم يتم كما اذا اخذت القضية طبيعية كقولنا جزء مفهوم الانسان ناطق وكل ناطق ضاحك وقولنا
بعض النوع انسان ولا شيء من الانسان بنوع مع كذب الصغرى لان المعتبر عدم في الاحكام من الجهة التي اثبت
ذكرها من غير ليت كذلك وبالجملة قضايا الايجاب في الذهنيات ان المحمول الذي يصدق عليه في الزمن عنوان
الموضوع هو بعينه الذي يصدق عليه مفهوم المحمول من غير تعدد في ذاته ووجوده العقلي واما التعدد في
الزمن كالماء واحد مما من خواص المعقولات فمن قولنا شريك الباري ممتنع ان ما صدق عليه في الزمن انه يدرك
الباري يصدق عليه في الزمن انه ممتنع الوجود في الخارج وعلى هذا فقس ولا يلزم في حملها على
الماهية قد توهم انها لا واسطة بين الوجود والعدم لا واسطة بين اعتبارهما فالماهية المحمول عليها الوجود
امامع اعتبار الوجود فكون اكمل لفوائد منزلة ان يقال الماهية الموجودة موجودة واما مع اعتبار العدم
فكون ناقصا منزلة ان يقال الماهية المعدومة موجودة وكذلك في حمل العدم بل كل وصف كقولنا احكم اسود
فان الموضوع اما مع اعتبار المحمول فلغو او مع اعتبار عدمه فناقض فاذا لفي كل الوهم بان الموضوع وان
كان لا يخلو عن المحمول او نقيضه وجودا كان او عدما او غيرهما لكن لا يلزم ان يعتبر فيه احدهما واما يحكم بصدق
من غير ان يعتبر معه شيء من ذلك وكذا الثبوت الذهني وان كان لا يخلو من جهة ان احكم على الشيء بانه
ثبوت وهو ثبوت ذهني لكن لا يلزم اعتباره في الموضوع لان الحكم انما هو على الذات من غير اعتبار
الاوصاف لازمة كانت او مفارقة فليس معنى قولنا الماهية موجودة ان الماهية الثابتة في الذهن
موجودة حتى لو كان المحمول هو الثبوت الذهني او نقيضه لم يكن لغوا او ناقضا الا بالنسبة الى من يعلم
ان المحكوم عليه متصور البتة وان التصور ثوب ذهني ولا يشترط بعضهم ان احكم هذا كوفا
صحيحا اي حقا وقد يكون فاسدا اي باطلا وكذبا وان كان غالبا استعمال الصدق والكذب في الاقوال
خاصة ولست صحة احكم بمطابقته لما في الاعيان اذ قد لا يتحقق طرفا احكم في الخارج كما في احكم بالامور الذهنية

على الامور الذهنية او الخارجية كقولنا الامكان اعتباري ومقابل للامتناع والخارج للمفهوم منهما وكقولنا
الانسان ممكن او اعمى ولا يكفي المطابقة لما في الاذهان لانه قد يتوهم فيها الاحكام الغير المطابقة للواقع فلزم
ان يكون قولنا العالم قديم حقا وصدق مطابقته لما في الاذهان الفلاسفة وهو باطل وقطعا المعتبر في صحة الحكم
مطابقته لما في نفس الامر وهو المراد بالواقع والخارج اي خارج ذات المدرك والمخبر ومعناه ما يتوهم من قولنا
هذا امر كذا في نفسه او ليس كذا اي في حد ذاته وبالنظر الى قطع النظر عن ادراك المدرك واخبار المخبر عنه
ان المراد بالامر الشأن والشيء وبالنفس الذات فان قلت كيف تتصور نفس الذات ولا شك في لاعتبار
كالمعدومات سيما الممتنعات فالجواب اجمالا انا نعلم قطعا ان قولنا اجتماع الضدين مستحيل مطابق لما في نفس
الامر وقولنا انه ممكن غير مطابق وان لم نعلم كنهه لكن المطابق يمكنها ولم نتمكن من تلخيص العبارة فيها وتفصيلا ان
المطابقة اضافة يكفيها تحقق المضافين بحسب العقل ولا خفاء في ان العقل عند ملاحظة المعنيين والمقايسة
بينهما سواء كانا من الموجودات او من المعدومات حد بينهما بحسب كل زمان نسبة ايجابية او سلبية بحسب
الضرورة او البرهان فلك النسبة من حيث انها نتيجة الضرورة او البرهان بالنظر الى منشئ كل العقول من غير خصوص
للادراك والمخبر هي المراد بالواقع وما في نفس الامر وبما يتبع ايضا عند من يحصله اعم منهما في الاعيان على ما بيناه فصحة هذه
النسبة يكون معنى انها الواقع وما في نفس الامر وصحة النسبة المعقولة او المنطوقة من زيد او عمرو او غيرهما
من كل المعنيين يكون معنى انها مطابقة لتلك النسبة الواقعة اي على وفقها في الايجاب والسلب وقولنا معقود
للنسبة المسماة بالواقع وما في نفس الامر سيما المعدومات حصولا لا يجب التعقل وكان عدم ان جميع صورنا الكليات
واحكام الموجودات والمعدومات مرتسمة في جوهر مجرد سمي العقل الفعال فبعضهم ما في نفس الامر تماما في العقل
الفعال وستدل على وجوده بان الاحكام مع استراكها في الثبوت الذهني منها ما هو مطابق لها في نفس الامر كحكم
بان الواحد نصف الاثنين ومنها ما هو غير مطابق كالحكم بنقيض ذلك فلا اولا معلق قاطع عن الزمن مطابقة لما في
الزمن ولان هذه الاحكام ما دامت لا تلحقه تغيرا صلا ولا خروج عن قوة الى فعل ولا تعلق موضوع اوزمان
او مكان مع ان المطابقة لما في نفس الامر في الكل معنى واحد لزم ان يكون ذلك المعلق الخارج مرتسما في جوهر
ازلي مشتمل على الكل بالفعل وليس هو الواجب لامتناع اشتماله على الكثرة ولا النفس لامتناع اشتمالها على
الكل بالفعل فتعين العقل ثم قائل وهو الذي عبر عنه في القرآن المجيد باللوح المحفوظ والكتاب المبين المشتمل
على كل رطب ويابس انت جنبه بان ما ذكر مع ضعف بعض مقدماته مخالف مصرح قوله تع وعنده مفاتح
الغيب لا يعلمها الا هو فليته سكت عن التطبيق ثم القول بان المراد بما في نفس الامر ما في العقل الفعال باطل قطعا لان كل احد
من العقلاء يعرف ان قولنا الواحد نصف الاثنين مطابق لما في نفس الامر مع انا لم نتصور العقل الفعال اصلا فضلا
عن اعتقاد ثبوته وانتسابه بصور الكليات بل هو انكل ثبوته ويعتقد استحالته على ما هو رأي المكلمين فكان
المراد ان نفس الامر على وجه يعم الكل ولا يحتمل البعض اصلا هو ما في العقل الفعال وان تعالى بحسب المفهوم وقد
قالت لو اريد بما في نفس الامر ما في العقل الفعال امتنع اعتبار المطابقة لما في نفس الامر في علم العقل الفعال لعدم
الاثنينية في العلم السابق عليه ولو بالذات كعلم الواجب لامتناع مطابقة الشيء لما لا يتحقق له معه في العلم
ما يجاب مثل هذا الخسوف وقيام زيد في هذا الوقت لامتناع ارتسامها في العقل فنكل الجواب عن
الاول بان صحة الحكم الذهني في نفس الامر لا تكون لكونه مطابقا لما في نفس الامر بل عينه وعن الثاني في هذا بعلم امتناع
مطابقة الشيء هو ما وصف عنه بالذات بان اعتبار المطابقة انما يكون في العلم الذي هو اتم انحاء العلم
علم الواجب على انهم لا يثبتون له اولا الا بعقل ذاته وهو عين ذاته وعن الثالث بان ارتسام الجزئيات في العقل

على الوجه الكلي كما في المطابقة الفصل الثاني وهي مسئلة ما هو ولذا قالوا ماهية الشيء ما به يجاب عن السؤال
بما هو كما ان الكلية ما به يجاب عن السؤال بكم ولاحقا قد ان المراد ما هو الذي يطلب الحقيقة دون الوصف او
شرح الاسم وتركوا القيد اعتمادا على انه المعارف واحترازا عن ذكر الحقيقة في تعريف الماهية وهم من صرح بالقيد
فقال الذي يطلب به جميع ما به الشيء هو هو وانت خبير بان ذكر بعينه معنى الماهية وان هذا التعريف لفظ الزاد
وقد يعبر بما به الشيء هو هو وشبهه ان يكون هذا تحديدا اذ لا يتصور لها مفهوم سوى هذا وزعم بعضهم انه صادق
على العلة انها عليه وليس كذلك لان انما على ما به الشيء يكون موجودا لا ما به يكون الشيء ذلك الشيء فانا نتصور جميع العلل
وان لم نعلم لها وجودا او لا فلا وبالجملة فمبنى هذا التفسير على ان نفس الماهية ليست بمجعل للجاعل على ما سجيء بيانه
ثم الماهية ان اعتبرت مع الحمل حيث ذاتا وحقيقة فلا تعرف الا بذات العشاء وحصته بل ماهيته اي ما يعقل منه
واذا اعتبرت مع التشخص حيث هوية وقد يراد بالهوية الشخص وقد يراد الوجود الخارجي وقد يراد بالذات ما
صدق عليه الماهية من الافراد وتغايرها عوارضها اي ماهيته الشيء وحصته تغاير عوارضها اللازمة والمفارقة
كالزوجية للاربعة والزوجية للاربعة وكالمشي للحيوان والضحك للانسان ضرورة تغاير المعروض والعارض والمراد
تصادق على المتباينين كالانسان الضاحك وغير الضاحك فهي في نفسها ليس شامل العوارض ولو على طريق التقيد
كالوجود والعدم والحدوث والقدم والوحدة والكثرة وانما ينضم اليه هذه العوارض فتجعل بها موجودا ومعدوما
او حادثا وقديما واحدا او كثيرا الى غير ذلك وتقابل لكل ماهية اي تعرض لها مقابل الافراد بتقابل الاوصاف
فلا يصدق الانسان الواحد على الانسان الكثير وبالعكس ولا الجسم المتحرك على الجسم الساكن وعلى هذا القياس
فيحتاج بعض العوارض على الماهية من حيث هي هي كالاربعة من حيث هي هي زوج او ليست بفرد
مراد ان ذكر من عوارض الماهية ولوازمها ومقتضياتها من غير نظر الى الوجود ولم نرد ذكر ما يصح الاخبار
فالاربعة من حيث هي هي ليست الا الاربعة ولهذا قالوا لو سئل بطريق النقض فقيل الاربعة من حيث
هي هي زوج او ليست بزوج كان الجواب الصحيح سلب كل شيء سوى مفهوم الحقيقة على الحقيقة حتى ان يقال ليست
من حيث هي هي بزوج ولا فرد ولا غير ذلك من العوارض بمعنى ان شيئا منها ليس نفسها ولا داخلا فيها ولا لازما لها و
لا يقال هي من حيث هي زوج او ليست بفرد او ليست هذا ولا ذاك سقوط الحقيقة لكن الدليل على ان ذلك
الثبوت او السلب من ذاتياتها والمقصود انها من العوارض واما اذا اريد سقوط الحقيقة ان ذكر العارض غير
مقتضيات الماهية حتى في مثل قولنا الاربعة من حيث هي زوج او ليست بفرد دون قولنا الانسان من حيث هو
ضاحك او ليس بضاحك فذكر في المواقف من سقوط الحقيقة على السلب معناه انتفاء السلب وهو باطل ليس
على اطلاقه قال الامام ولو سئلنا بموجبتين مما في نقيض كقولنا الانسان اما واحد او كثير لم يلزمنا
ان نجيب بنعم كما في اذا سئل بطريق النقيض لان معنى السؤال بالموجبتين انه اذا لم يتصف بهذا الموصوف
بذلك او الاتصاف لا يستلزم الاتحاد بل يستلزم التغاير وهذا ما قالوا في المواقف لو سئلنا بمعدولتين مقبل
الانسانية من حيث هي هي آلا او لا آلا لم يلزمنا الجواب وبوقفنا قلنا لا هذا ولا ذاك اي ليست من حيث هي هي آلا آلا
بسقوط الحقيقة ظاهر ولا يخفى ما في لفظ المعدول من العدول عن الطريق فان قولنا هذا آلي ليست من المعدولة في شيء
وكذا قولنا هذا واحد اي لا كثير وكثير اي لا واحد وبصير اي لا اعمى واعمى اي لا بصير لم يقل احد بكونها معدولة و
في قولنا تقابل سقوط الجواب بسؤال مغزى ان الانسانية التي هي زيد ان كانت هي الحقيقة فغير ممكن ان يكون
الشخص الواحد زيدا وعمرا مكانيين وموصوفا بوصفين متضادين وان كانت غيرها لم يكن لها مصداق اصلا
واحدا منها كما سيأتي في الافراد وتمام الجواب انها عينها بحسب الحقيقة غيرها بحسب الهوية ولا امتناع في كون الواحد بالشخص

في امكنة معدودة ومتصفا بصفات متماثلة بل يجب ان تكون كذلك توخذ بشرط مقارنة العوارض وتسمى المخلوطة والماهية بشرط شيء لا خفاء في وجودها كزيد وعمرو ونحوهما وقد
ماهية الانسان وقد توخذ بشرط ان لا يقارنها شيء من العوارض وتسمى المجردة والماهية بشرط لا ولا خفاء
في امتناع وجودها في الاعيان لان الوجود من العوارض وكذا التشخص في الاذهان ايضا سواء اطلق العوارض
او قيدت بالخارجية لان الكون في الذهن ايضا من العوارض التي لحقت الصور الذهنية بحسب الخارج المجرد
اعتبار العقل وجعله اياه وصفا لها وقيدا فيها وزعم بعضهم انه يجوز وجودها في الذهن اذا قيدت بالعوارض
الخارجية زعما منه ان الكون في الذهن من العوارض الذهنية وكانه اراد بالعوارض الخارجية ما يلحق الامور
الحاصلة في الاعيان وبالذهنية ما يلحق الامور العائمة بالاذهان وعلى هذا فكون الوجود في الخارج من العوارض
الخارجية محل نظر على ما سبق في بحث الوجود فلا يتحقق امتناع وجود المجردة في الخارج ايضا وذلك لبعضهم
انها موجودة في الاذهان من غير تقييد للعوارض بخارجية وينبغي بوجهين احدهما ان للعقل ان يلاحظ الماهية
وحدها من غير ملاحظة شيء معها وورد بان مثل هذا لا يكون ماهية بشرط لا موجبة وفيه انه يمكن للعقل ان يعتبر عدم
كل شيء حتى عدم نفسه فجاز ان تعتبر الماهية مجردة عن الكون في الذهن ان كانت هي في نفسها مفروضة بها وورد
بان هذا لا يعني كونها مجردة بل غاية الامر ان العقل تصورها كذلك تصورا غير مطابق فان قيل لا نأخذ
بشرط لا سوى ما يعتبره العقل كذلك قلنا لا نسلم وجوده في الخارج بان يكون مقرونا بالعوارض والتحقيق
ان يعتبر ما العقل مجردا عن كل شيء اريد بالمجرد ما لا يكون في نفسه مقرونا بشيء من العوارض مطلقا او
العوارض الخارجية امتنع وجوده في الخارج والذهن جميعا وان اريد ما يعتبره العقل كذلك جاز وجوده فيهما فان
قيل فكيف يصح على الاول الحكم بامتناع الوجود في الذهن على ما شهد المجهول المطلق وقد سبق
ونسب الى افلاطون قد نقل عن افلاطون ما يشعر بوجود الماهية المجردة عن الواحق وهو انها توجد
في الخارج كل نوع فرد مجرد ازلي ابدي قابل للمقابلات اما المجرد وقبول المقابلات فليصح كونه موردا من الاشخاص
المتصفة بالاوصاف المتقابلة واما الازلية والابدية فلما سيأتي من ان كل مجرد ازلي وكل ازلي ابدي ولكان
هذا ظاهر البطلان بناء على ان القابل للمقابلات واجزء من الاشخاص متصف بالعوارض لاستحالة وانه هو الماهية
لا بشرط شيء لا الماهية بشرط لا شيء وان الوجود من العوارض فالمعقول بوجود المجرد ناقض الا ان يقيد
العوارض بغير الوجود او يجعل الوجود نفس الماهية قال الفاضل شارح كتاب الحكمة من رأي افلاطون و
اوسطه انه اشار الى ان للموجودات صورا في علم الله تعالى باقية لا تتبدل ولا تتغير وقال صاحب الاشراق و
غيره انه اشار الى ما عليه اكثر العقلاء المتألهون من ان كل نوع من الافلاك والكواكب والعناصر البسيطة و
مركباتها جواهر مجردة عن عالم العقول يدبرها حتى ان الذي لنوع الفلك هو الذي يحفظها ويقودها ويحدث فيها
والشيخ اليها سمونه رب النوع ويعبر عنه في لسان الشرع بملك الجبال او ملك البحار ونحن لا نعرف لكونه
جزئيا سوى كونه انسانا مجردة موجودة في الاعيان مشتركة من جميع الافراد مصححة في المواد ويكون حكما جزئيا
محسوسا فاسدا وآخر معقولا مجردا ثم لا يغيرا ثم هذا غير المثل المعلقة التي يسمونها عالم الاشباح المجردة
فانها لا تكون من الجواهر المجردة بل كانوا واسطتين المحسوس والمعقول ولا تحصى بانواع الاجسام بل يكون لكل
شخص من الجواهر والاعراض عالم مخصوص بذلك صاحب الاشراق قال والصور المعلقة تسمى الهة افلاطون
لان مثل افلاطون نوعية اي من عالم العقول ومنه مثل معلقة من عالم الاشباح المجردة منها طلسمية

وذكران لكل نوع من المركبات والعنصريات التي في عالم المثل اصنافا تب نوع من عالم العقول وان رب النوع انما يكون
للانواع الجسمانية السفليه وتدبير الاعراض والاجزاء وعوض الى رب النوع الذي هو منها من الاجسام مثلا
في عالم العقل هو مجرد له حالات نورية اذا وقع ظله في هذا العالم يكون منه المسكر مع رائحته او المسكر مع طعمه
او الانسان مع اختلاف اعضائه وقد توجد لا بشرط شئ لاختلافه في بيان المخلوطة والمجردة واما المطلق
اعني الماخوذ لا بشرط شئ فانم منها لصدقه عليها صدق المطلق على المقيد فان قلت المشروط بالشئ و
الامشروط به متنافيان فكيف تصادقا قلنا التنافي انما هو بحسب المفهوم معنى ان هذا المفهوم لا يكون ذاك
وهو لا تنافي الاجتماع في الصدق كالانسان المشروط بالنطق والحيوان الامشروط به وانما التنافي في الصدق بين
المشروط بالشئ والمشروط بعدمه كالمخلوطة والمجردة ثم لا نزاع في ان الماهية لا بشرط شئ موجودة في الخارج الا ان
المشهور ان ذلك مبني على كون جزء الخارج من المخلوطة الموجودة في الخارج وليس مستقيما لان الموجود من الانسان مثلا انما
هو زيد وعمرو وغيرهما من الافراد وليس في الخارج انسان مطلق وانما المركب منه وخصوصيه هو الشخص وانما
لما صدق المطلق عليه صدق امتناع صدق الجزء الخارجي المغايرة بحسب الوجود للكل وانما التغاير بين المطلق
والمقيد في الذهن دون الخارج قلت ان المطلق موجود في الخارج لكونه نفس المقيد وهو صادق عليه فان قيل
الماخوذ لا بشرط يمتنع ان يوجد في الخارج لانه كلي طبيعي ولا شئ من الكلي الطبيعي موجود في الخارج لان الوجود في
الخارج يستلزم التشخص المنافي للكلية وتنافي اللوازم دليل تنافي الملزومات قلنا مرام ان حجر الماخوذ لا بشرط
شئ كلي طبيعي لا باعتبار كونه معروضا للكلية والماخوذ لا بشرط شئ لم نعتبر معه هذا العارض او لا نعتبر
فلا يمتنع وجوده فان قيل فينبغي ان لا يكون الكلي الطبيعي موجودا في الخارج لان كلية العارضة تنافي الوجود
الخارجي المستلزم للتشخص وقد اشتهر فيما بينهم ان الكلي الطبيعي موجود في الخارج قلنا معنى ان معروض
الكلي الطبيعي وهو الماخوذ لا بشرط شئ موجود في الخارج ووجوده الخارجي انما يتحقق بعد عروض التشخص فصير
الحاصل ان ما صدق عليه الكلي الطبيعي وهو المخلوط موجود في الخارج واما الماخوذ مع عارض الكلية فلا يوجد في
الخارج كالمجموع المركب من المعروض والعارض المسمى بالكلي العقلي وذكران سينا ما ذكرنا من معنى الماهية
بشرط شئ وبشرط لا شئ ولا بشرط هو المشهور فيما بين المتاخرين وذكران سينا ان الماهية قد توخذ بشرط لا شئ
بان تتصور معناها بشرط ان يكون ذلك المعنى وحده ويكون كل ما يقارنه زائدا عليه ولا يكون المعنى الاول مقولا على
ذلك المجموع حال المقارنة بل جزءا منه مادة صدقا عليه في الوجود الذهني والخارجي ضرورة امتناع حمل الكل
بدون الجزء ويمتنع حمله على المجموع لاستلزام شرط الكل وهو الاتحاد في الوجود وقد توخذ لا بشرط ان يكون ذلك المعنى
وحده بل مع جواز ان يقارنه غيره وان لا يقارنه ويكون المعنى الاول مقولا على المجموع حال المقارنة والماخوذ على هذا
الوجه قد يكون غير متحصل بنفسه بل يكون مبهما محتملا للمقولية على اشياء متحصلة اتحاقيا فصلا وقد يكون متحصلا بنفسه
كما في الانواع البسيطة او بانضمام اليه فجعله احد الاشياء كما في الانواع الاضافية بحسب الجنس وموقوع مثلا
الحيوان اذا اخذ بشرط ان لا يكون معه شئ وان اقترن به ناطق صار المجموع مركبا من الحيوان والناطق و
سمي انسانا له انه حيوان كان مادة واذا اخذ بشرط ان يقترن به الناطق متحصلا ومتحصلا به كان نوعا واذا اخذ لا بشرط ان يكون
معه شئ ولا يمتنع حمله ان يكون انسانا او فرسا وان تخصص بالناطق يحصل انسان وقالوا انه حيوان كان جنسا
والحيوان لا بوجد جزء الانسان مقوما عليه في الوجودين وانما في نفس الانسان واثنان حبشي له يحصل عليه
فلا يكون جزء له لان الجزء لا يحمل على الكل بالمواطاة قلت وانما قالوا الجنس في الفصل انه جزء من النوع لان كلا منها
نوع جزء امر جزء ضرورة انه لا بد للعقل من ملاحظتهما في تحصيل صورة مطابقة للنوع الذي اخذت الجنس فيه هذا الاعتبار

وانما تحمل ايضا على المتحصل به بعض هو بعضه احد الاشياء
ويحمل جنسا والمضاف اليه الذي
يحمل جنسا والمضاف اليه الذي
نوعه وحمله احد الاشياء
مبني على ان يكون

وذكران لكل نوع من المركبات والعنصريات التي في عالم المثل اصنافا تناسب نوع من عالم العقول وان رب النوع انما يكون
للانواع الجسمانية السفلية وتدبير الاعراض والاجزاء وعوض الى رب النوع الذي هو منها من الاجسام مثلا
في عالم العقل هو مجرد له حالات نورية اذا وقع ظله في هذا العالم يكون منه المسكر مع رائحته او المسكر مع طعمه
او الانسان مع اختلاف اعضائه وقد توجد لا بشرط شئ لاختلافه في بيان المخلوطة والمجردة واما المطلق
اعني الماخوذ لا بشرط شئ فانم منها لصدقه عليها صدق المطلق على المقيد فان قيل المشروط بالشئ و
الامشروط به متنافيان فكيف تصادقا قلنا التنافي انما هو بحسب المفهوم معنى ان هذا المفهوم لا يكون ذاك
وهو لا تنافي الاجتماع في الصدق كالانسان المشروط بالنطق والحيوان الامشروط به وانما التنافي في الصدق بين
المشروط بالشئ والمشروط بعدمه كالمخلوطة والمجردة ثم لا نزاع في ان الماهية لا بشرط شئ موجودة في الخارج الا ان
المشهور ان ذلك مبني على كون جزء الخارج من المخلوطة الموجودة في الخارج وليس مستقيما لان الموجود من الانسان مثلا انما
هو زيد وعمرو وغيرهما من الافراد وليس في الخارج انسان مطلق وانما المركب منه وخصوصيه هو الشخص وانما
لما صدق المطلق عليه صدق امتناع صدق الجزء الخارجي المغايرة بحسب الوجود للكل وانما التغاير بين المطلق
والمقيد في الذهن دون الخارج قلت ان المطلق موجود في الخارج لكونه نفس المقيد وهو صادق عليه فان قيل
الماخوذ لا بشرط يمتنع ان يوجد في الخارج لانه كلي طبيعي ولا شئ من الكلي الطبيعي موجود في الخارج لان الوجود في
الخارج يستلزم التشخص المنافي للكلية وتنافي اللوازم دليل تنافي الملزومات قلنا مرام ان حجر الماخوذ لا بشرط
شئ كلي طبيعي لا باعتبار كونه معروضا للكلية والماخوذ لا بشرط شئ لم نعتبر معه هذا العارض او لا نعتبر
فلا يمتنع وجوده فان قيل فينبغي ان لا يكون الكلي الطبيعي موجودا في الخارج لان كلية العارضة تنافي الوجود
الخارجي المستلزم للتشخص وقد اشتهر فيما بينهم ان الكلي الطبيعي موجود في الخارج قلنا معنى ان معروض
الكلي الطبيعي وهو الماخوذ لا بشرط شئ موجود في الخارج ووجوده الخارجي انما يتحقق بعد عروض التشخص فصير
الحاصل ان ما صدق عليه الكلي الطبيعي وهو المخلوط موجود في الخارج واما الماخوذ مع عارض الكلية فلا يوجد في
الخارج كالمجموع المركب من المعروض والعارض المسمى بالكلي العقلي وذكران سينا ما ذكرنا من معنى الماهية
بشرط شئ وبشرط لا شئ ولا بشرط هو المشهور فيما بين المتاخرين وذكران سينا ان الماهية قد توخذ بشرط لا شئ
بان تتصور معناها بشرط ان يكون ذلك المعنى وحده ويكون كل ما يقارنه زائدا عليه ولا يكون المعنى الاول مقولا على
ذلك المجموع حال المقارنة بل جزءا منه مادة صدقا عليه في الوجود الذهني والخارجي ضرورة امتناع حمل الكل
بدون الجزء ويمتنع حمله على المجموع لاستلزام شرط الكل وهو الاتحاد في الوجود وقد توخذ لا بشرط ان يكون ذلك المعنى
وحده بل مع جواز ان يقارنه غيره وان لا يقارنه ويكون المعنى الاول مقولا على المجموع حال المقارنة والماخوذ على هذا
الوجه قد يكون غير متحصل بنفسه بل يكون مبهما محتملا للمقولية على اشياء متحصلة اتحاقيا فصلا وقد يكون متحصلا بنفسه
كما في الانواع البسيطة او بانضمام اليه فجعله احد الاشياء كما في الانواع الاضافية بحسب الجنس وموقوع مثلا
الحيوان اذا اخذ بشرط ان لا يكون معه شئ وان اقترن به ناطق صار المجموع مركبا من الحيوان والناطق و
سمي انسانا له انه حيوان كان مادة واذا اخذ بشرط ان يقترن به الناطق متحصلا ومتحصلا به كان نوعا واذا اخذ لا بشرط ان يكون
معه شئ ولا يمتنع حمله ان يكون انسانا او فرسا وان تخصص بالناطق يحصل انسان وقالوا انه حيوان كان جنسا
والحيوان لا بوجد جزء الانسان مقوما عليه في الوجودين وانما في نفس الانسان واثنان حبشي له يحصل عليه
فلا يكون جزء له لان الجزء لا يحمل على الكل بالمواطاة قلت وانما قالوا الجنس في الفصل انه جزء من النوع لان كلا منها
نوع جزء امر جزء ضرورة انه لا بد للعقل من ملاحظتهما في تحصيل صورة مطابقة للنوع الذي اخذت الجنس فيه هذا الاعتبار

وانما تحمل ايضا على المتحصل به بعض هو بعضه احد الاشياء
ويحمل جنسا والمضاف اليه الذي
يحمل جنسا والمضاف اليه الذي
نوعه وحمله احد الاشياء
مبني على ان يكون

يكون مقدما على النوع في التعقل وان يحسب الخارج فيكون متاخرا لانه ما لم يوجد الانسان مثلا في الخارج
لم يتحقق له شئ بعد وغيره وشئ تخصصه وتحصله وتصيره هو هو مذا ما ذكره ابو علي في الشفاء وتخصه المحقق في شرح
الاشارات وفيه مواضع بحث آت في ان المفهوم من الماخوذ بشرط ان يكون وجود موان لا يباينه شئ اصلا وان
كان او غير زائد وح يكون القول بكونه جزءا ومقوما الخ مقتضا الا ان المراد هو ان لا يدخل فيه غيره
على ما صرح به ابن علي في بيانه حيث قال احدنا الجسم هو الذي له طول وعرض وعمق من جهة قاله هذا بشرط ان لا يكون
داخلا فيه معنى غيره هذا بل يحتاج ان يضم اليه معنى آخر من جنس او فصل كان خارجا عنه آه ان حمل غير المقوم من اقسام
الماخوذ بلا شرط شئ وصرح آخرا بانه ماخوذ بشرط شئ ومعناه على ما مر من كون الاول اعم من الثاني اي ان النوع
موجود الجنس الفصل فجعله عبارة عن المتحصل بما انضاف والماخوذ بشرط شئ يناسب مبنى على ان الجنس
والفصل والنوع واحد بالذات وحققنا الكلام ان الماخوذ لا بشرط شئ اذا اعتبر بحسب المعاني وبين
ما يباينه من جهة والاتحاد من جهة كان ذا تنافي مجموعا واذا اعتبر بحسب الاتحاد كان نوعا وهو المراد ما خوذ
بشرط شئ ثم انه كما ان الجنس يحتمل ان يكون احد الانواع فكذا النوع يحتمل ان يكون احد الاصناف والاشخاص
فكيف جعل الاول جزءا غير متحصل والثاني متحصلا غيرهم واجوب ان العبرة عندهم بالاتحاد والتغاير
في المراد الافهام وعنده ما يناسب اليها ح ان المادة اذا كانت من الاجزاء الخارجية فمن اين لزم تقدمها بالوجود العقلي
والجواب ان ذكر من جهة ان تصور النوع موقوف على تصور الجنس والفصل ومعروض الجنس والجزء واحد
هو الماهية بحسب ذاته وانما التغاير بحسب الاعتبار اخذت مرة الاول بشرط لا ومرة الثاني لا بشرط وقد
يقال ان هذه المادة انما اعتبرت في التصور العقلي من المفهومات الكلية فتكون المادة من المواد العقلية
وتقدمها بالوجود العقلي ضروري كتقدم المادة الخارجية بالوجود الخارجي وانما التقدم بالوجود الخارجي
موجب المدد فان المواد العقلية ماخوذة من المبادي الخارجية كالحيوان من الحيوان والناطق من الصبي
وكان الماخوذ مادة تغايره الانسان في الوجود العقلي كتغايره البدن معه في الوجود الخارجي
حتى لو لم يكن المادة ماخوذة من مبدء خارجي كالسواد لم يكن لها تقدم بالعقل واعلم ان حكم
المحقق مما لفقه في ان الماخوذ بشرط ان يكون وحده موا بحرد والموجود الخارجي ان الماخوذ لا بشرط هو
الموجود وليس بجزء اصلا وانما يقال له جزء الماهية بالمجاز كما انه يشبه الجزء من جهة ان اللفظ الدال عليه
مع جزء امر جزء ما اورد هذا الكلام في كتاب التجريد على وجه يشعر بانه ليس من تضاعيفه وذكر انه قال
وقد توخذ الماهية مجردة عنها وهذا بحث لو انضم اليه شئ كان زائدا عليها وما يكون هو معقولا على ذلك
المجموع الحاصل منها ومن الشئ المنضم اليه والماخوذ على هذا الوجه هو الماهية بشرط لا شئ ولا يحمل الا
الاذات وقد توخذ الماهية لا بشرط شئ وهو كلي طبيعي موجود في الخارج موجود من الاشخاص متحد في
الحد المجموع الحاصل منه ومن اضافاته ومنه خط طار وخط لما ذكر في شرح الاشارات ما استدل به
المانوي وفيه شهادة صادقة بما رمى به التجريد من انه ليس من تضاعيفه مع هذا له فاذن عنوان تنسب اليه هذه
المبحث الثالث الماهية اما بسيطة لا جزء لها اصلا كالواجب والوحدة والنقطة واما مركبة اما اجزاء خارجية
والانسان والسواد ووجود المركبة محسوس بالضرورة ويلزم منه وجود البسيط اما مطلقا فلان الكل عدم ولو عدم
فالواحد موجود فيه بالضرورة والمركب العقلي فلانه لو لم ينته الى البسيط امتنع تعقل الماهية لاحتياج
احاطة العقل بالاشياء الى بساطة ما وكلاهما ضعف اما الاول فلانه مغالطة مرتب اشتباه المعروض بالعارض في وجود
الواحد مع ان الاجزاء اصلا انما هي في العدد الذي هو العارض والماهية في معروض العدد فلا يلزم الماهية واحد

الذى هو اخر اجزائه فعلى تقدير عدم الانتهاء الى البسيط يكون الماهية مركبة من مركبات غير متناهية مرارا غير متناهية
ويلزم وجود المركب انواعه بالضرورة وهو كما يثبت المدعى واما الثانية فلان معنى المركب العقلى ان لا يكون تمام اجزائه
الا بحسب العقل وهذا لا يستلزم كونه معقولا باجزائه فالاولى التمسك فى اثبات البسيط ايضا بالضرورة كالوجود
قوله ويدل على التركب يعنى اذا اشترك الماهيتان فى ذاتى دل ذلك على تركب كل من الماهيتين
عما به الاشتراك وبما به الاختلاف وكذا اذا اشتركا فى ذاتى مع الاختلاف فى عارض هو من لوازم الماهية لان ذلك الذاتى
المشترك لا يكون تمام ماهيتها والا امتنع الاختلاف فى لوازمها فيكون جزءا وقد فرض انه ليس بجزء هذا خلف
جزء الماهية كان هذا الغرض كالكلام فى قولنا ان كل كل ما له جزء فهو مركب مع الاستغناء عن غاية المقدمات وان اريد
ما ليس بجزء فى جاز ان يكون الذاتى المشترك تمام احدى الماهيتين وجزء الاخرى المتميزة عنها بالذاتى الآخر او بلوازم
الماهية فلا يلزم من تركب الماهيتين جميعا كالجوهر مع الجسم المميز عنه بالذاتى ولوازم الماهية الجسمية
قولنا المراد لزوم تركب الماهية المحمولة بالذاتى او لوازم الماهية فان كانت كلتاهما كالكل كالانسان
والفرس كلا منهما وان كان احديهما كالكل دون الاخرى كالانسان والفرس الابيض فالمراد الاول
او السلبية او جزء الاختلاف بالذاتى مع الاشتراك فى العوارض ولا يستلزم التركب لجواز ان يكون الذاتى المشترك تمام
ماهيتها وبسبب اختلاف العوارض الى اسباب غير الماهية كما فى اصناف الانسان وافراده وان يكون الذاتى ان
المختلفان تمام الماهيتين البسيطتين المشتركتين فى العوارض كالوحدة والنقطة فى العرضية والاحكام نحو ذلك
وقد تفسر البساطة والتركب بالتعبير السابق وصفان متباينان لا يصدقان على شئ اصلا ولا يتصفان
بكونهما فى نوع المتضيفين وقد يوجدان متضايفين بان يوجد البسيط بالقياس الى ما تركب منه بمعنى كونه
جزءا منه والمركب مركبا بالقياس الى جزئه بمعنى كونه كلا له وهذا المعنى غير معتبر كونه ذا جزء فى الجملة وهو معنى المركب
الحقيقى وان كان فى نفسه من قبيل الاضافة وبين البسيط الحقيقى والبسيط الاضافى عموم من وجه لتصادقهما
فى بسيط حقيقى موجود مركب كالواحد للعدد وصدق الحقيقى بدون الاضافى فى بسيط حقيقى لا تركب منه شئ كالواجب
وبالعكس فى مركب وقع جزءا للمركب كالجسم للحيوان وبين المركب الحقيقى والاضافى مساواة ان لم نشترط فى
الاضافى اعتبار الاضافة لان كل مركب حقيقى فهو مركب بالقياس الى جزئه وبالعكس مطلقا ان اشترط فى كل
كان كل مركب بالقياس الى جزئه فهو مركب حقيقى ولا عكس لجواز ان لا يعتبر فى الحقيقى الاضافة الى جزئه فيكون اعم
مطلقا من الاضافى وذكر فى التجريد ان البسيط الحقيقى اخص مطلقا من الاضافى والمركب الاضافى اخص مطلقا
من الحقيقى اما الاول فلان كل بسيط حقيقى فهو بسيط بالقياس الى المركب منه ولا عكس لجواز ان يكون البسيط
الاضافى مركبا حقيقيا كالجسم للحيوان والبيت للبيت واما الثانى فلان كل مركب اضافى مركب حقيقى وليس
كل مركب حقيقى مركبا اضافيا لجواز ان لا يعتبر فيه الاضافة وفيه نظر لان البسيط الحقيقى قد لا يكون بسيطا
اضافيا بان لا يعتبر جزءا من شئ اصلا فنقول بان المركب الحقيقى قد لا يكون اضافيا مع ان لجزء البسيط
الحقيقى يكون اضافيا البتة مع انه لا يلزم ان يكون جزءا من شئ فصلا عما عتبار ذلك باطل قطعا
تقدم الجزء يعنى ان جزء الشئ متقدم وجودا عند العقل فى الخارج اما الوجود فبالنسبة الى الكل جزء ولما الجزء
فبالنسبة الى ما من الاجزاء يعنى ان وجود الانسان مثلا فى العقل يتوقف الى وجود الحيوان والناطق وغيرهما
الى عدم احدهما ووجود البيت فى الخارج يتوقف الى وجود الجدار والسقف عند الى عدم شئ منهما وسنزيف على الاول
الاستغناء عن الواسطة فى الصدق يعنى ان حكم العقل بثبوت الذاتى للماهية لا يتوقف على ملاحظة وسط
واكتساب بالبرهان بل يحكم باثباتها لها ويمنع سلبها عنها بمجرد تصورهما وعلى الثانى الاستغناء عن الواسطة

فى الثبوت يعنى ان حصول الجزء للمركب كالجدار للبيت واللون للسواد لا يفتقر الى سبب جديد فان جاعل الجدار هو
جاعل البيت وجاعل اللون هو جاعل السواد فظهر ان للجزء خواص ثلثا الاولى التقدم فى الذهن او الخارج او
هى خاصة حقيقية لا تصدق على شئ من العوارض الثانية الاستغناء عن الواسطة فى التصديق بمعنى وجوب
الثبوت وامتناع السلب للجزء اخطار الجزء والماهية بالبال للجزء متصور الماهية وهذه خاصة اضافية لتصديقها
تصديقها على اللوازم البينة بالمعنى الاعم ان اشترط اخطار تمام الاحيز ان اكتفى بتصور الماهية والثالثة
الاستغناء عن الواسطة فى الثبوت وهى ايضا اضافية لتصديقها على الاعراض الاولية اعنى اللاحقة للشئ لذاته
من غير واسطة سواء كان الجزء مثبتا للموضوع محتاجا الى وسط كتساوى الزوايا الثلث للقائمتين بالنسبة
الى المثلث فانه لازم له لذاته ويفتقر بيانه الى وسايط او غير محتاج كالانقسام بالمتساويين للاربعة والبياض
للجسم الابيض فالاستغناء عن الوسط بجعل التصديق اوليا والاستغناء عن الواسط بجعل محمولها اوليا وبينهما
عموم من وجه لتصادقهما فى انقسام الاربعة وبياض السطح وصدق الاول بدون الثانى فى بياض الجسم وبالعكس
فى تساوى زوايا الثلث للقائمتين فان قلت ان اريد بالخاصة الاولى التقدم فى الوجود فيصدق على ما هو ظاهر
عبارة القوم فباطل لان الجزء الذهنى كالجنس والفصل لا يتقدم فى الوجود العينى والا امتنع الحمل وان اريد ان الجزء
الذهنى مقدم بالوجود الذهنى والعينى بالعينى على ما ذكرنا لم تصدق عليه لانه الفاعل للشئ متقدم عليه فيمتنع ان يكون علة
لنفسه الخارج وفى الذهن كانت فى الذهن ايضا تكون اضافية لا حقيقية قلنا الظاهر
ان مراد هم الاولى على ما صرح به الامام وصبانه على ما تقرر عندهم من وجود الكلى الطبيعى كونه جزءا من الاشخاص وان
قد بينا بطلان ذلك فالاولى ابتناؤه على ما ذكرنا من ان الجزء اى ما يعرض له الحيثية معتبرة بالوجود فى الاعيان
العينى فاعتبارا كونه مادة لكونه مأخوذا بشرط لا واما بالوجود الذهنى فاعتبارا كونه جنسا او فصلا لكونه ملحوظا
لا بالشرط فكون الخاصة حقيقية لا تصدق على شئ من العوارض الثانية عليه الا فى علية غايته الامر انها لا تكون ضائرة بناء على ان من
الاجزاء ما لا تقدم له فى الخارج كالهيولى والصورة او الاجزاء التى لا تتجزى اذا
جوزنا تقسم حقيقة الجسم بدون ذلك والتركيب قد يكون حقيقيا بان يحصل من اجتماع عدة اشياء حقيقية واحدة
بالذات مختصة باللوازم والآثار واحتياج بعض اجزائه الى البعض ضرورى للقطع بانه لا يحصل من اجتماع الموضوع
بحسب الانسان حقيقة واحدة والاجتماع فيما بين الخرز من جانب واحد كالمركب من البسائط العنصرية
وما يقوم بها من الصور المعدنية او النباتية او الحيوانية فان الصور تحتاج الى الكل المواد من غير عكس و
كالمركب من الجنس مع الفصل فان الجنس محتاج الى الفصل من جهة انه امر مبهم لا يتحصل الا بانضمام
الاعيان من الانواع الحقيقية الا اذا اقترن به فصل لانه الذى يحصل طبيع الجنس ويقومه ويقيمها ويقومها
نوعا وغيرا معنى عليه الفصل للجنس وحاصله انه الذى به يتخصص الجنس اى يصير حصة حصة واحدا
نقل الامام عن بعض على ان الفصل على حصة النوع من الجنس وان كان صحيحا باعتبار انه على الطبيع الجنس
يعنى ان الصورة الجنسية ليست متحصلة بنفسها بل فيه محتملة لان تحاكى على اشياء تحصلى اختلاف
واذا اضافت اليها الصورة الفصلية تحصلت وصارت بعينها اعنى الكلى الاشياء فالفصل يحقق علة
تحصلها بهذا المعنى وارتفاعها مما لا تحصل لها فى العقل ظهور ان المعنى الجنسى يعقل من غير فصل والحصولى
فى الخارج لانه لا تأثير لها فى الخارج والا امتنع حمل احدهما على الآخر بالمواطاة ومن البين ان ليس فى السواد
او محض هو اللون وآخر هو بياض البصر يحتفان فتحصل منهما السواد بل المحض ان ليس فى الخارج الا
الاشخاص وانما الجنس والفصل والنوع صور ما يؤخذ عند العقل تحصلها من الشخص بحسب استعدادات

بعتبر

وعموم من

قد يكون

تعرض للعقل واعتبارات يتعقلها من مراتب اقل واكثر مختلفة في البساطة والاستركيب فيقدر من ذلك ماهية شخصية
كالانسان وكذا غيره واذا صورة شاركه فيها عمرو وبكر واخرى صورة شاركه فيها الفرس وغيره وعلى هذا
القياس فان قيل هذا انما هو في النوع البسيط كالسواد لظهور ان ليس في الخارج لونية وشيء آخر به
امتاز السواد عن سائر الالوان ولهذا لا يصح ان يقال لون فصل سواد بل جعلا شيئا واحدا وانا في غيره فالاولى
الحاق ما يرتسم في العقل مما ليس في الخارج وليس جعلا شيئا واحدا كالحيوان فانه شارك النبات في كونه جسما ونامیا
عنه بالنفس الحيوانية وجعل الجسم غير جعل النفس حتى اذا زالت عنه النفس بقي ذلك الجسم بعينه موجودا
كالفرس الميت موجود حسي باقية ولهذا يصح ان يقال جعل جسما فجعل حيوانا ولما الجسم المأخوذ على وجه كونه
مادة غير المأخوذ على وجه كونه جسما والكلام في هذا ان الكون الاول عز الكل ما لوجود الخارجي وانما الكلام
الذي لا تحته الجزء المحمول المسمى بالذاتية وقد سبق تحقق كل واحد من الذاتيات المتباينة بحسب العقل
فقط فقد يكون لها مبادئ متباينة بحسب الخارج كالحيوان من الجسم والنفس الحيوانية والانسان من البدن والنفس
الناطقة وقد لا يكون كالسواد من اللون وقد يتصور كالسطح من الكم وقابليه القسمة في الطول والعرض جميعا وهو
المسمى بالنوع البسيط ومن ههنا جوز بعض المحققين كون الفصل عدميا فان المعنى الجنسي من الكم المتصل
بانه طول وعرض فقط فيكون سطحا وبانه طول فقط فيكون خطا فوقه وكالصوت والصورة بمعنى ان الاجتماع
فيما بين الحرفين قد يكون مزاجا بينهما كل واحد منهما عينا واحدا والا يلزم الاتحاد وذلك كالحيوان والصورة للجسم فان شخص
الصورة قد يكون بالمادة المعينة ومن حيث هي قابلة لشخصها وتشخص المادة بالصورة المطلقة ومن حيث هي قابلة
لتشخصها وسمي بيانا ذلك قوله وقد يكون اعتباريا بان يكون هناك عدة امور يعتبرها العقل امرا واحدا وان
لم يكن واحدا في الخارج وانما يصح بازائه اسما كالعشرة من الآحاد وكالجيش من الافراد ولا يلزم فيه احتياج بعض
الاجزاء الى البعض فان قيل ان اريد عدم الاحتياج اصلا فباطل لان احتياج الهيئة الاجتماعية الى الاجزاء المادية
لازم قطعا وان اريد الاحتياج فيما بين الاجزاء المادية فليس في كل لازم في المركب الحقيقي اما كالبسائط العنصرية
للمركبات المعدنية قلنا المراد الاول والصور الاجتماعية في المركبات الاعتبارية محض اعتبار عقلي
لا تحقق لها في الخارج اذ ليس من العسكر في الخارج الا كل الافراد بخلاف المركبات الحقيقية فان هناك
صورا تفيض على المواد في مقابل الاوضاع والمتقابلين فهل يحدث صورة جوهرية
هي مبدأ للآثار او هو مجرد المزاج المخصوص الذي هو من قبيل الاعراض وان المركب الحقيقي هل يكون من الجوهر
والعرض فيه تردد والاجزاء قد تتداخل اجزاء المركب تنقسم الى متداخلة وهي التي
فرض التي يكون بعضها صادقا في الجملة اما على الوجه الكلي من احد الجانبين بان تصدق كل من احد طرفي كل ما يصدق
عليه الآخر فكون احدهما وسطا والثاني اما من جانب واحد بان تصدق كل ما يصدق عليه الآخر من غير عكس فيكون بينهما عموم وخصوص مطلقا كالمركب من الحيوان والناطق
واما لا على الوجه الكلي بان تصدق كل منهما على بعض ما تصدق عليه الآخر فيكون بينهما عموم وخصوص من وجه كالمركب
من الحيوان والابيض واما المتباينة فاما متماثلة كالعشرة من الآحاد واما مختلفة كالمجموعة من
البقية من السواد والبياض او مختلفة كالجسم من الهيولى والصورة او محلية كالانسان من البدن
المحسوس والنفس المعقولة وقد تقسم المتخالفة الى ما يكون للشيء مع ما عرض من الاضافة الى الفاعل كالمادة
فانها من الجملي او الى القابل كالمعلومة للصفر في الالف والى الصورة كالاقطس للانف فيه تقعر او الى
الغاية كالخاتم لحلقة يتزين بها الاصبع والى ما يكون للشيء مع اضافة له الى المعلول كالحائل والآلة والى

ما لا يكون فيه من العلة والمعلول وسط وبانعدام آخرها وجوده كالبعض والجزء المشتق او عدمه كسلب
ضرورة الوجود والعدم للامكان او مخلطة من الوجودي والعدمي كالسابقية واللاحقية بالقوة بالنسبة للاولية
والثانية اما حقيقية كما في الانسان من النفس والبدن او اضافية كما في الاقرب من القرب وبالقوة
او مزجه بعضها جميع وبعضها اصلية كما في السرير من الاخشاب والقرب النسبي المبحث
الرابع بعد الاتفاق على ان وجود الممكن بالفاعل اختلفوا في ماهيته فذهب المتكلمون منا الى انها بجعل الجاعل
مطلقا اي بسيطة كانت او مركبة وذهب جمهور الفلاسفة والمعتزلة الى انها ليست بجعل الجاعل مطلقا بمعنى
ان شيئا منها ليس بمجعول وذهب بعضهم الى ان المركبات مجعولة دون البسائط استدل المتكلمون بوجوه
الاول ان كلا من المركبة والبسيطة ممكن لان الكلام فيه وكل ممكن محتاج الى الفاعل لما سلف من ان علة
الاحتياج هي الامكان ولما اعترض بان الامكان نسبة بعض الاشياء فيشبه البساطة اشار الى الجواب
بانه ليس نسبة بين اجزاء الماهية حتى تخص بالمركبة بل بين الماهية ووجودها كونه عبارة عن عدم ضرورة
الوجود والعدم ومع قطع النظر عن الوجود لا بعقل عروض الامكان للماهية بسيطة كانت او مركبة ومعنى
كونه ذاتيا لها انها في نفسها بحيث اذا نبهها العقل الى الوجود عقل بينها نسبة هي الامكان وهذا المعنى كاف
في الاحتياج الى الفاعل وقد يجاب بانه لو لم يكن البسيطة مجعولة لم يكن المركبة مجعولة لانه اذا افتقر الى الجاعل
جميع بسائط المركب حتى الجزء الصوري من غير جاعل غير المركب ضرورة لامتناع كون ان يكون كل جزء
تقرر متوقف تقرر المركب على تقرر المجموع كما سبق في مجموع التصورات وتصور المجموع ان نقول
الجزء من مجموع التصورات وتصور المجموع بحسب الخارج غير معقول واذا ذلك بحسب العقل بان يتعلق
بالامور المتعددة تارة تصورات متعددة وتارة تصور واحد من غير ملاحظة التفاصيل الثاني الفاعل
لابد ان يؤثر في الماهية ويجعلها مثل الماهية في الخارج حتى يتحقق الوجود لان ذات المعلول عند استفادتها الوجود
من الفاعل لا يجوز ان يكون حاصلة في الخارج بكمالها بل لابد ان يقع شيء منها يحصله الفاعل ولو ميزه احتياجية والا
كان المعلول متحققا سواء تحقق الفاعل او لا فلا يكون للفاعل تأثير فيه ولا احتياج الى الفاعل الثالث
انه لا شيء من الماهية في الخارج بذاتها لما سبق في بحث العدم فيكون بالفاعل ضرورة والمعنى بالمجعول الماهية
سوى هذا واجاب عن الاول ان معنى احتياج الممكن ان وجوده نسبة ذاته بل من الفاعل وعن الثاني
انه لا دليل على ان ماهية المعلول لا تكون حاصلة محققة بدون الفاعل والحصول والتحقق هو الوجود وهذا
لا يمنع كونها مستفادة في نفسها من غير احتياج لها الى الفاعل ولا تأثير له فيها وعن الثالث انه ان اريد
بالتأثر التحقق والثبوت فهو الوجود وان اريد كون الماهية في نفسها بحيث لو خليت وشأنها لكانت في الخارج فلم يسلم بل يدل
على ان ذلك بالفاعل جعل فاعلي الله على تقدير تمامها لا عند الاكون الوجود بالفاعل احتج بوجوه الاول
ان للعلة جعلا وتأثيرا في المعلول اما الماهية او الوجود او اتصاف الماهية بالوجود او اتصاف بعضها
الى بعض المركب خاصة وكل من الامور الاربعة ما هية من الماهيات فيكون المجعول هو الماهية والجواب
ان النزاع في الماهيات التي هي حقائق الاشياء لا فيما صدقت هي عليه من الافراد بجواز ان يكون المجعول كل
الشخص الذي هو من افراد الماهية الانسان مثلا او الوجود الخاص الذي هو من افراد ماهية الوجود وكذا الاتصاف
والانضمام قالوا احتج القائلون بعدم مجعولية الماهية بان كون الانسان انسانا لو كان بالفاعل
لارتفع بارتفاعه فيلزم ان لا يكون الانسان انسانا بعد تقدير عدم الفاعل هو محال والجواب انه ان اريد انه يلزم
ان يكون الانسان ليس بانسان بطريق السلب فلا نسلم استحالته فان عند ارتفاع الفاعل يرتفع الوجود وهي الماهية

معدودة

مذهب الاشاعرة ... بين السلب وان اريد بطريق العدول بان سقوط الانسان عن نفسه يحتاج الخارج ويكون
لا انسانا ولا لاشئ لزومه فان هذا ارتفاع الفاعل لا منع الانسان حتى يصلح موضوعا للايجاب فان قيل
ورد النفسه على ما يصلح محلا للخلاف في هذه المسئلة فانه معلوم ان ليس للفاعل تاثير وجعل بالنسبة الى الماهية الممكن و
آخر بالنسبة الى وجوده حتى يكون الماهية مجعولة كالوجود وان ليس للماهية ترتب في الخارج بدون الفاعل حتى
يكون المجعول هو الوجود بالاثر ان على مجعولية الماهية بمعنى صيرورتها موجودة وماذكره الامام من ان المراد
ان الماهية من حيث هي هي ليست بمجعولة انها ليست بموجودة ولا معدومة ولا واحدة ولا كثيرة الى غير ذلك من
العوارض بمعنى ان شيا منها ليس منتزعا ولا داخلا فيها ليس مما يتصور في نواع او يتعلق بتخصيصه بالذكر فائدة
والاولى ماذكره صاحب المواقف وهو ان المجعولية وزيادتها الاحتياج الى الفاعل وقد يراد بها الاحتياج الى
الغير على العموم الخ وكلاما بالنسبة الى الممكن من العوارض والعوارض منها ما يكون من عوارض الماهية كزوجية
الاربعة حتى لو تصورنا اربعة ليست بزوج لم تكن اربعة ومنها ما يكون من لوازم الهوية كتناهي الجسم وحدوثه
حتى لو تصورنا جسما ليس متناهيا او حادثا كان جسما ولا خفاء في ان احتياج الممكن الى الفاعل في المركب والبسيط
في الجملة حيثما من لوازم الهوية دون الماهية وان الاحتياج الى الغير من لوازم ماهية المركب دون البسيط اذ الاحتياج
لا يحتاج الى الجزء فمن قال بمجعولية الماهية مطلقا اي بسيطة كانت او مركبة اراد ان المجعولة عرض للماهية
في الجملة اعني الماهية بشرط شئ وهي الماهية الملحوظة ومرجعها الى الهوية وان لم تعرض للماهية من حيث هي
وحاصل ان مرد بانه عرض للماهية من حيث هي المجعولية في الجملة اي بمعنى الاحتياج الى الغير وان لم يكن بمعنى
الاحتياج الى الفاعل ومن قال بعدم مجعولية الماهية اصلا اراد ان الاحتياج الى الفاعل ليس من عوارض الماهية
بل من عوارض الهوية ومن فرق بين المركبة والبسيطة اراد ان الاحتياج الى الغير من لوازم الماهية المركب دون
البسيط وان اشتركا في الاحتياج الى الفاعل بالنظر الى الهوية هذا وكلن لم يحقق نزاع في المعنى

الفصل الثالث في لواحق الوجود والماهية جعل صاحب التجريد الوجوب والامكان والامتناع و
كذا القدم والحدوث في فصل الوجود وجعل التعين وكذا الوحدة والكثرة في فصل الماهية وجعل العلة والمعلول
فصلا على حدة وصاحب المواقف جعل التعين في فصل الماهية والوجوب ومقابليه فصلا على حدة وكذا الوحدة
والكثرة وكذا العلة والمعلول وذكر القدم والحدوث في فصل الوجوب ومقابليه وذكر صاحب الصحائف هذا
الوجوب ومقابليه والعلة والمعلول في لواحق الوجود والبواقي من لواحق الوجود فاطلاق القول بكون الكل
من لواحق الوجود والماهية ليس على ما ينبغي

المبحث الاول تعين الشئ وتشخصه الذي به
يمتاز عن جميع ما عداه غير ماهيته ووجوده ووجدته يكون كل من هذه الامور مشتركا منه وبين غيره مخالفا للغير
ولذا يصدق قولنا الكلية ماهية وموجود وواحد ولا يصدق انه متعين وان كان التعين او المتعين موجودا
كليا صادقا على الكثرة ومن التعين والتميز عموم من وجه لتصادقهما على تشخصات الافراد اذا اعتبر متشاركها في
الماهية مثلا فان كلا منها متشخص في نفسه ومتميز عن غيره ويصدق التعين دون التميز حيث لا تميز الشاذ
وبالعكس حيث تميز الكليات كالانواع المعتبرة استقلالها في الخ

المبحث الثاني التعين
اذا عتبر لا يحقق له شئ الا عيانا اذ لو كان موجودا في الخارج كان له تعين ضروري وتنقل الكلام اليه وهلم جرا
فان قيل لم انه لو كان موجودا كان له تعين وانما يلزم ذلك لو كانت التعينات مشاركة في الماهية
لجواز ان التمايز الى التعين وهو مجامع للماهية مما يميزه بالذات وانما شاركت في لفظ التعين او
عرض لها موهوم النفس قلنا ضرورة ان كل موجود ماهية كلية في العقل وان اتسع قد او اذا

حسب الخارج وهذا في الواجب محل نظر فلذا خص الدعوى بالتعين وان كانت الى نفسه باقية فان قيل
لم لا يجوز ان يكون نفس التعين تعينه لازيد اعليه يقبل قلنا لان ما به التعين كليه وانما التعين
بالخصوصيات العارضة التي لا يقبل الاشتراك وهذا والمعروض العارض في الامور الموجودة ضروري وانما هو
الاتحاد وحسب الواقع في الامور الاعتبارية كعدم القدم وحدوث الحدوث وقد يستدل على
كون التعين اعتباريا بانه لو وجد في الخارج لوقف عروضه لحصة هذا الشخص من النوع دون الحصة الاخرى
منه على وجودها وتميزها فان كان متميزا بهذا التعين فذو راو بتعين آخر فتسلسل وهذا هو المراد بقولهم لو وجد
لوقف اتصافه الى الماهية على تميزها فلا يرد ما قيل ان تميز الماهية بذاتها وبالها من الفصول لا بهذا
التعين فان قيل لم لا يجوز ان يكون المعروض هو الحصة المميزة بهذا التعين لا تعين سابق كما لزم الخ
كما ان معروض البياض هو الجسم الابيض لا بياض آخر وحاصله ان ذكر دو معه فان الماهية اذا وجدت
وجدت مخصصة مميزة بما عرض لها من التعينات كحصص الانواع من الجنس مما من بالفصول ولا موقف
اختصاص كل فصل بحصة على تميز لها سابق قلنا وجود المعروض مقدم على العارض الضروري فكذا تميزه يكون
مقارنا للوجود السابق وهذا بخلاف الفصول وحصص الانواع من الجنس فان التميز منها عقلي لا غير وفيه
نظر لان عدم معروض التعين عليه انما هو بالذات دون الزمان وهو لا يستلزم عدم ما معه بالزمان لجواز ان
يكون الشئ محتاجا اليه والا يكون متقارنا له كذلك فان قيل المعروض المتقدم هو مذه الحصة فيلزم تقدم الشئ على
نفسه بمرتبتين قلنا نعم نقض انه معروض البدنية فلا يمتنع ان يكون هذه منها بهذا التعين احتج
المخالف اي العامل بكون التعين وجوديا بوجوه الاول انه جزء المتعين لكونه عبارة عن الماهية مع التعين
وهو موجود وجزء الموجود موجود بالضرورة اجيب بانه ان اريد بالمتعين الموصوف بالتعين وظاهر ان
التعين عارض له لا جزء منه وان اريد المجموع المركب منهما فلا نسلم انه موجود فان الوصف اذا كان من الاعراض
المحسوسة كهذه الرجل الابيض لم يكن المجموع الا وليا اعتباريا فكيف اذا كان وجوده نفس المنازع
واعترض صاحب المواقف بان المراد بالمتعين هو ذلك الشخص المعلوم وجوده بالضرورة كزيد مثلا وليس
مفهوم مجرد مفهوم الانسان والا لصدق على عمرو بل الانسان مع شئ آخر فيه التعين فكون جزء من هذا الموجود
فكون موجودا والجواب انا سلمنا ان ليس مفهوم الانسان الكلي الصادق على غيره ولكن لم لا يجوز ان يكون
هو الانسان المقيد بالعوارض المخصوصة المشخصة الذي لا يصدق على غيره دون المجموع ولا سلم ضرورة المفهوم
لانه لم يكن موجودا في الخارج ولو سلم فذلك الشئ هو ما خصه من الكم والكيف والاين ونحو ذلك مما نعلم
وجوده بالضرورة من غير نزاع لكون اكثرها من المحسوسات وهم لا يسمونها التعين بل ما به التعين الثاني
ان الطبيع النوعية كالانسان لا تتكثر شخصا لما سبق من ان الماهية من حيث هي لا تقتضي الوحدة والكثرة
وانما تكثر بما يضاف اليها من العوارض الموجودة المخصوصة التي ربما يكون محسوسة وهو المراد بالمشخص
الثالث ان التعين لو كان عدميا كان متعينا في نفسه اذ لا هوية للعدوم فلم يكن حينئذ لغيره ضرورة
ان ما لا ثبوت له لا يصلح سببا لتميز الشئ عما عداه بحسب الخارج والجواب منها ان ما يضاف الى
الطبيعة وتقيد بها وكثر ما من العوارض المشخصة والانواع في وجودها على ما سبق الرابع ان التعين
لو كان عدميا وليس عدما مطلقا كان عدما للاتعين مطلقا او لتعين اذ لا مخرج عن النقيضين وذلك التعين
اما عدمي او ثبوتي وعلى التقادير يلزم كونه وجوديا اما على الاولين فلان نقض العدم وجودي واما على الثالث
فلان حكم الامثال واحد والجواب انا لا نسلم ان العدمي يلزم ان يكون عدما لا وما بل يكون معدوما في الخارج على

ما ادعينا من انه اعتبارى ولو سلم فلا ان نقض العدمى وجودى طابقى والا عمى ولو سلم فانا نريد بالتعين و
الا نقض فهو ما ذكرنا فلا حصر فيجوز ان يكون التعين عدما لمفهوم آخر وان اريد ما صدق عليه فلا نم ان كل ما صدق عليه
الا نقض فهو عدمى لجواز ان يكون نقيضه ثبوتا كيف والا نقض صادق على جميع الحقائق ولو سلم فلا نم مما مثل التعينات
لم لا يجوز ان يكون مخالفة مشاركة في عارض هو مفهوم التعين الحاصل ان التعين لو كان عدميا كان عدما
كما يأتي فيه ضرورة كالاطلاق والكلية والعموم وما يجرى مجرى ذلك فان كان عدما للاطلاق او لما يساويه كالكلية
والعموم وبالجملة ما لا ينفك عدمه عن عدم الاطلاق كان التعين مشتركا بين الافراد كعدم الاطلاق لان
التعين لو كان عدما للاطلاق ولا عدما لا ينفك عدمه عن عدم الاطلاق في جميع الافراد فكذا التعين ولا يكون مميزا
بين عدم الاطلاق وسيذكر العدم الذي هو التعين وذكر الا بان تحقق عدم الاطلاق بدون التعين فيلزم
كون الشئ لا مضافا ولا معينا وهو رفع للنقيضين واما بان تحقق التعين بدون عدم الاطلاق فلزم كون الشئ
مطلقا ومعينا وهو جمع للنقيضين والجواب انه ان اريد بالتعين الذي يجعله عدم الاطلاق مطلق التعين
فلا نم امتناع اشتراك بين الافراد كعدم الاطلاق وانما يمتنع لو لم يكن تمام الافراد بالتعينات الخاصة المعروضة
لمطلق التعين وان اريد التعين الخاص فنختار انه ليس عدما للاطلاق ولما لا ينفك عدمه عن عدم الاطلاق
بل لا يوجد عدم الاطلاق بدون عدمه الذي هو ذكر التعين وهو لا يستلزم الا كون الشئ لا مطلقا ولا معينا بل
التعين ولا استحالة في ذلك لجواز ان يكون معينا بتعين آخر خاتمة تصور الشئ بوجه ما كان
كاف في الحكم عليه في الجملة لكن خصوصيات الاحكام ربما تستدعي تصورات مخصوصة لا بد منها في صحة الحكم
فلا بد في تحقق ان التعين وجودي او عدمي اعتباري او غير اعتباري من بيان ما هو المراد من هذه الالفاظ
فنقول الحقيقة النوعية المحصلة بنفسها او بما لها من اللوازم قد تلحقها كثرة بحسب ما تعرض لها
من الكيفيات والاوضاع والاوصاف واختلاف المواد وغير ذلك وربما تنتهي العوارض الى ما يفيد الهوية واحدا
الشركة كهذا الانسان وذاك وتسمى العوارض المشخصة فلا بد في تحصيل القضية المطلوبة من بيان ان المراد
بالشخص هو كل العوارض او ما يحصل عندها من الهوية او عدم قبوله الشركة او كون الحصة من النوع بهذه
الحقيقة ونحو ذلك ولا بد لتحصيل معنى المجهول من بيان المراد بالوجودي والعدمي والاعتباري فنقول العدم
المعدوم وقيل ما لم يكن عدما مطلقا او مضافا مركبا مع وجودي كعدم البصر عما من شأنه او غير مركب كعدم قبول
الشركة وقيل ما يدخل في مفهومه العدم لكون شئ بحيث لا يقبل الشركة والوجودي بخلافه فهو الموجود او الوجود مطلقا
او مضافا او ما لا يدخل في مفهومه العدم والعبرة بالمعنى دون اللفظ حتى ان العمى عدمي والاعدم وجودي ونسبة
المواقف ان الوجودي ما يكون ثبوته لموصوفه بوجوده له اي بسبب الخارج نحو السواد لا بان يكون ذلك باعتبار
وجود ما في العقل واضافة موصوفه فيه اي في العقل دون الخارج كالامكان ومواضع عن الوجود لجواز وجودي
سواء فرض له الوجود ابدا لكنه بحيث اذا ثبت للموصوف كان ذلك بوجوده له وهذا ما قالت الحكماء
اذا قالوا في انه وجودي لا نعني انه دائم الوجود بل نعني انه ممنوع بحيث ان فرض له الوجود الخارجي عند قيامه بموجود
وعند قيامه بمعدوم لا يكون له وجود وكانه يريد الاعم من وجد والا نم الموجود ما لا ينسى وجودا بالانسان
وغيره من المفهومات المستقلة واما الاعتباري فما لا تحقق له الا بحسب فرض العقل وان كان موصوفه
منتسبا في نفس الامر كالامكان فان الانسان منتسب في نفس الامر بمعنى انه بحيث اذا نسبه العقل الى الوجود
تعقل له وصف هو الامكان ويقابله الحقيقي اذا تقرر هذا فلا نسلم ان العوارض المشخصة وجودية والمذ

اعتباريه وتميز الفرد عما عداه وعدم قبوله الشركة وكونه ليس بغيره او لا قبل الشركة عدميه المحشي ان لم
لا يمنع التعين من كون المفهوم بحيث لا يمكن العقل فرض صدقه على كثرين وهذا معنى امتناع الشركة ذهنا ومعلوم
انه لا يحصل بانضمام الكلي الى الكلي لان كلا من المنضم والمنضم اليه والانضمام كلي يمكن للعقل فرض صدقه على كثرين
بل على ما لا تناهي من الافراد وان كان بحسب الخارج وبما لا يوجد منه الافراد بل يمتنع تعدده كمفهوم الواجب
فان قيل حكم الكل قد يخالف حكم كل واحد فيجوز ان يكون كل من المنضم والمنضم اليه كليا والمجموع جزئيا
قلنا لا معنى للانضمام ههنا سوى ان العقل يعتبر مفهوما كليا كالانسان ثم يعتبر له وصفا كليا كالفاضل
ومعلوم بالضرورة ان الكلي الموصوف بالاوصاف الكلية لا يتناول الا هذه الهوية حتى لو كان ذلك الوصف موجودا
الجزئي والشخص وامتناع قبوله الشركة كانت الكلية بحالها وقد يجاب بان المراد ان انضمام الكلي الى الكلي
وتقيده به لا يستلزم الجزئية والشخص وان كان قد يفيده لكن حاصل الكلام ان المركبات العقلية مثل
الجوهر والمتحيز والجسم النامي والحيوان الناطق والانسان الفاضل لا يلزم ان يكون جزئيا بل قد يكون كليا وهذا
من الوضوح بحيث لا ينبغي ان يخبر به فضلا ان يجعل من المطالب العلمية فان قيل فعلى ما ذكرتم يلزم ان يكون
ما ينضم الى الكلي وبعضه الجزئي جزئيا ولا محالة لمفهوم كلي الى ما ينضم اليه ويجعله جزئيا وسلسل قلنا ليس
هناك موجود هو الكلي وآخر ينضم اليه ويجعله جزئيا بل الموجود الاشخاص والعقل ينتزع منها الصور الكلية بحسب
الاستعدادات والاعتبارات المختلفة والمقصود ان المعنى الذي بسببه امتنع للعقل فرض صدق المفهوم
على كثرين لا يصلح ان يكون انضمام الكلي الى الكلي بل الشخص مستند عندنا الى الفاعل المختار كسائر الممكنات نعم
انه الموجد لكل فرد على ما شاء من الشخص وعند بعضهم الى بعض المادة في الخارج للقطع بانها اذا تعددت لم يكن
الا فراد مخصوصا لا تعدد ولا اشتراك وانما قبول التعدد والاشتراك في المفهوم الحاصل في العقل فان قيل
يلزم ان لا تعدد التعين لان الوجود امر واحد قلنا هو وان كان واحدا بحسب المفهوم كل تعدد افراده بحسب
الازمنة والامكنة والمواد وسائر الاسباب فتتعدد التعينات واعترض بان الدوران لا يفيد العلية فجوز ان
يكون الوجود مع التعين لا به التعين فان قيل فحين ينقطع به التعين عند الوجود الخارجي مع قطع النظر عن
جميع ما عداه قلنا قطع النظر عن الشئ لا يوجب انتفاءه فعند الوجود لا بد من ماهية واسباب تعدية وبالجملة فاعلية او مع
ان يستند اليه الوجود فيجوز ان تستند الشخص ايضا اليه ولو سلم فالوجود لا ينفي الا بتعينات والكلام في
التعينات المخصوصة فلا يثبت المطلوب ما لم يبين ان وجود كل فرد بعض ما منه الخاص وذهب الفلاسفة الى ان
التعين قد يستند الى الماهية بنفسها او بلوازمها كما في الواجب المخصص في شخص والازم تخلف المعلول عن علته لتخصص
الماهية في كل فرد مع عدم تشخص الآخر وقد تستند الى غيرها ولا يجوز ان يكون ما يستند الى الشخص لان سببه الى
كل الافراد والتعينات على السواء ولا حاجة فيه لان ما يحتاج في التشخص لا فتقاره اليه يكون مما فرغ عنه ويكون علة
لتشخصه المتقدم عليه ضرورة انه لا يصير هذا الشخص الا بهذا التشخص فيكون متقدما عليه وهو تهافت نعم يجوز ان يكون
محله وما ذكر من نسبة الحال والمحل الى التشخص دون الماهية او الشخص اوفق لكلامهم والمراد بالحال
الشخص هو ضربة من الاعراض وما دته من الاجسام ومتعلقة في المحسوس على ما ذكروا من حدوث النفس بعد
البدن وتعلقها به فالمعقول المجرد يستند بعينها الى ماهيتها فيتخصص كما ينتهي بعض الى مجرد الاضافة
كقول الملك الاول مثلا عما قيل لان من الاضافة متأخرة عن وجود الملك المتأخر عن وجود العقل وتعلقه في
الاستناد الى المادة اعم من ان يكون سببا او بواسطة قابليتها من الاعراض فلا يرد ما قيل ان غير المنقسم
لا يتصور ان يكون في الشخص او محله الا بجواز ان يكون حالا في محله ولما اعترض بان المادة التي يستند اليها

فاعليته او مع

الشخص يكون مشخصه لامحالة فشخصها اما ماهيتها فلا تعدد افرادها او الشخص المعلول فدور او مادة اخرى
فتسلسل اجب بانه يكافيه من الكميات والكيفيات والاوضاع وغيرها من الاعراض التي تتعاقب
عليها بتعاقب الاستعدادات حتى ذهبت الى غير النهاية لم يستتبع عما مورا نهم فيما لا يحصى في الوجود كالكم
والاوضاع الفلكية واذا استند الشخص الى المادة بكثرت افراد الماهية بكثرة المواد والمادة قابلة
للكثرة بذاتها فلا تفتقر الى محل آخر وانما تفتقر الى محل بكثرتها واعترض على ما ذكروا بعد تسليم مقدماته
بان تعين الاعراض المحالة في المادة انما هو بتعين المادة عما يحيط فلو تعينت المادة بها كان دورا و
اجيب بان تعين المادة انما هو بتعين الاعراض المتعينة بتعين لا بتعينها بالخاصة الحاصلة بعين
المادة وحاصله ان تعيناتها معينها وتعينها مع تعيناتها فلا يلزم الدور ولا حصول الشخص من انضمام الكلي
الى الكلي الا انه يرد عليه انه اذا جاز ذكر فلم لا يجوز تكثر الماهية وتعين افرادها بالمادة من الصفات المكثرة العارضة
لها من غير لزوم مادة ومهما ذهب الوجوب والامتناع والامكان جعل الامتناع من لواحق الوجود و
الماهية نظرا الى ان ضرورة سلب الوجود عن الماهية حال لها او الى انه من اوصاف الماهية المعقولة او لكونه
سابقا بالامكان اولان المراد بلواحقها ما وجب العادة بالبحث عنه بعد البحث عنها المبحث الاول
فاعلم ان في موضع ان ما لا بسيطة يطلب بها وجود الشيء في نفسه او مركبة يطلب بها وجود شيء للشيء فاذا
نسب المفهوم الى وجوده في نفسه او وجوده لا في العقل حان هي الوجوب والامتناع والامكان
لان حمل الوجود على الشيء او ربط الشيء بالشيء بواسطة فواجب كما في قولنا الباري موجود والاربعة توجد
لها الزوجية وقد يمتنع كما في قولنا اجتماع النقيضين موجود والاربعة توجد لها الفردية وقد يمكن كما في قولنا
الانسان موجود او توجد لها الكتابة والاخيران في حصولها عند حمل العدم من قبل الوجود او الربط بواسطة
لكنه مذبوح فاذا كونا من حمل الوجود او الربط بواسطة لكونهما اعم من الايجاب والسلبي وتصورات هذه
المعاني ضرورية حاصلة لمن لم يأنس طرف الاكتساب الا انها قد تعرف بتعريفات لفظية كالوجود والعدم
فيقال الوجوب ضرورة الوجود او اقتضاؤه او استحالة العدم والامتناع ضرورة العدم او اقتضاؤه او
استحالة الوجود والامكان جواز الوجود والعدم او عدم ضرورتهما او عدم اقتضاء شيء منهما واذا لا يخفى ان
يقال الواجب ما يمتنع عدمه والممتنع ما يجب عدمه او ما لا يمكن وجوده والممكن ما لا يجب وجوده والعدم
او لا يمتنع وجوده ولا عدمه ولو كان القصد الى افادة هذه المعاني كان دورا ظاهرا واظهر هذه المفهومات
الوجوب لكونه تأكد الوجود الذي هو اعرف من العدم لما انه يعرف بذاته والعدم يعرف بوجوها بالوجود والنزاع
ان مفهوم الوجوب والامكان وجوده او عدمي مبني على احلاف مفهوماتي التي باعتبارها يطلقان على الواجب والممكن
اما في الواجب فكاقتضاء الوجود بحسب الذات والاستغناء عن الغير وعدم التوقف عليه وما به يمتاز
الواجب عن الممكن والممتنع واما في الممكن فكالاحتياج الى الغير والتوقف عليه وعدم الاستغناء عنه وعلم
اقتضاء الوجود او العدم وما به يمتاز الممكن عن الواجب والممتنع المبحث الثاني في كل من الوجوب و
الامتناع قد يكون بالذات وقد يكون بالغير لان ضرورة وجود الشيء او لا وجوده في نفسه او ضرورة وجود
شيء آخر او لا وجوده لو ان كانت بالنظر الى ذاته كوجود الباري وعدم اجتماع النقيضين ووجود الزوجية
للاربعة وعدم الزوجية لها فذاتية والا فغيرية ومعنى ان ما سيكون عن علة لكن قد ينظر الى خصوص العلة كوجوب
الحركة للمحل المرتعش وامتناع السكون له وقد ينظر الى وصف لذات الموضوع كوجوب حركة
الاصابع للكاتب وامتناع سكونها له وقد ينظر الى وقت له كوجوب الاختلاف للقمر في وقت المقابلة

المخصوصة وامتناعه في وقت التربيع وقد ينظر الى ثبوت المحمول له كوجوب الحركة للجسم المأخوذ بشرط كونه
متحركا وامتناع السكون له الموصوف بالذاتية يعني اذا احد الوجود محمولا فالموصوف بالوجود
الذاتي يكون واجب الوجود لذاته كما يأتي ٢ والامتناع الذاتي يكون ممتنع الوجود لذاته كاجتماع
النقيضين واذا اخذ رابطة بين الموضوع والمحمول فالموصوف بالوجوب الذاتي يكون واجب الوجود
لموضوعه نظرا الى ذات الموضوع كالزوجية للاربعة وبالامتناع الذاتي يكون ممتنع الوجود لموضوعه نظرا الى ذاته
كالفردية للاربعة فلازم الماهية كالزوجية مثلا واجب الوجود لذاتها اي واجب الثبوت للماهية نظرا الى
نفسها لا واجب الوجود لذاته بمعنى انضمام الوجود الى الذات ليلزم الخ وبهذا سقط ما ذكره المواقف
من ان الوجوب والامكان والامتناع المبحوث عنها ههنا غير الوجوب والامكان والامتناع التي هي جهات
القضايا ومواداها والا كانت لوازم الماهيات واجبة لذاتها وذكر انه اراد كونها واجبة لذات اللوازم
فالملازمة تم اولا ذات الماهيات فبطلان التالي تم فان معناه انها واجبة الثبوت للماهية نظرا الى ذاتها
من غير احتياج الى امر آخر وكانه يجعل بعض القضايا خلوا عن كون الوجود فيه محمولا او رابطة كقولنا الانسان
كاتب ومعنى ان يكون معناه موجودا كاتبا او يوجد له الكتابة بل معناه ما صدق عليه ذات يصدق عليه هذا او ذاك
والمصنف على انه لا فرق بين قولنا يوجد له ذكر وشيب ويصدق عليه ويحمل ونحو ذلك لا يخفى على
العبارة وذكرنا هو الموافق لكلام المحقق التجريد والامكان ذاتية لا غير اذ لو كان غيريا لكان الشيء
مع نفسه واجبا او ممتنعا اي ضروري الوجود او العدم بالذات ثم يصير لاضروري الوجود والعدم بالغير فترتفع
بالذات وموجبة بالضرورة وهذا معنى الانقلاب وقد يوجد بمعنى سلب ضرورة الوجود والعدم هو
الامكان الخاص المقابل للوجوب والامتناع وقد يوجد بمعنى سلب ضرورة الوجود فيقابل الوجوب ويتم الاخير
الخاص والامتناع فيصدق على الممتنع انه ممكن العدم وقد يوجد بمعنى سلب ضرورة العدم فيقابل الامتناع ويتم
الامكان الخاص والوجوب فيصدق على الواجب انه ممكن الوجود وهذا هو المواقف لما فيه والعرف ولهذا يحتاج
المعاصر فان العامة تفهم منه نفي الامتناع فمن امكان الوجود نفي امتناع الوجود ومن امكان العدم نفي امتناع العدم
وقد سبق الى كثير من الاوهام ان للامكان العام مفهوما واحدا يعم الامكان والوجوب والامتناع هو سلب ضرورة
احد الطرفين اعني الوجود والعدم وهو بعيد جدا اذ لا يفهم هذا المعنى من امكان الشيء عند الاطلاق بل انما يفهم من امكان
وجوده نفي الامتناع ومن امكان عدمه نفي الوجوب ولهذا نفع الممكن العام مقابلا للممتنع شاملا للواجب كما
سيجيء تقسيم الكل الى الممتنع والى الممكن الذي احد قسميه ان يوجد منه فرد واحد مع امتناع غيره كالواجب
وبهذا يجاب عما يقال على عدة كون نقيض الاعم اخص من نقيض الاخص من انه لو صح هذا لصدق قولنا
كل ما ليس بممكن عام ليس بممكن خاص لكنه باطل لان كل ما ليس بممكن خاص فهو اما واجب او ممتنع وكل منهما
ممكن عام فلزم ان كل ما ليس بممكن عام فهو ممكن عام وقد تعتبر بالنظر الى الاستقبال يعني جواز وجود
الشيء في المستقبل من غير نظر الى الماضي والحال وذلك لان الامكان في مقابلة الضرورة وكلما كان الشيء ابعد عن
الضرورة كان احق باسم الممكن وذكر في المستقبل اذ لا يعلم فيه حال الشيء من الوجود والعدم بخلاف الماضي
والحال فانه قد يحقق فيهما وجود الشيء او عدمه ومنهم من شرط في الممكن الاستقبالي العلم بخلو الحال
عن الوجود ضرورة فيجب الخلو عنه وزعم ان العدم ايضا ضروري فيجب الخلو عنه ويحقق انه ممكن
باعتبار الوجود والعدم وكان الوجود يخرجه الى جانب الوجوب ويشترط الخلو عنه لذلك العدم يخرجه الى
جانب الامتناع ويلزمه اشتراط الخلو عنه ايضا ويلزم ارتفاع النقيضين بالحاكم بهما والظاهر ان من اشترط

ذلك اراد بالامكان الاستقبالي امكان حدوث الوجود وطريانه في المستقبل وهو انما يستلزم امكان
عدم الحدوث لا امكان حدوث العدم للزم استمرار الوجود في الحال بل اعتبار الامكان الاستقبالي
في جانب العدم يعني امكان طريان العدم وحدوثه شرط الوجود في الحال من غير لزوم تحصيل
وقد يعتبر اشارة الى الامكان الاستعدادي وهو تهيؤ المادة لما يحصل لها من الصور والاعراض بحسب
بعض الاسباب والشرائط بحيث لا يحتاج الى حد الوجوب الحاصل عند تمام العلة وسقوط شدة
وضعف حد القرب من الحصول او البعد عنه سواء على حصول الكثير مما لا بد منه او القليل كاستعداد
الانسانية الحاصل للعلقة ثم للمضغة وكاستعداد الكتابة الحاصل للجنين ثم للطفل وهكذا
الى ان يتم وهذا الامكان ليس لازما للماهية كالامكان الذاتي بل لوجود بعد العدم بحدوث بعض
الاسباب والشرائط وتعدم بعد الوجود لحصول الشيء بالفعل قوله وعروض الامكان يعني ان الماهية
اذا اخذت مع وجودها او وجود علتها كانت واجبة بالغير واذا اخذت مع عدمها او عدم علتها كانت ممتنعة
بالغير وانما يعرض لها الامكان الصرف اذا اخذت لا مع وجودها او عدمها او وجود علتها او عدمها بل اعتبرت
من حيث هي هي واعتبرت نسبتها الى الوجود تحصل من هذه الملاحظة معقول هو الامكان فالامكان سلك
عن الوجوب بالغير والامتناع بالغير بحسب التعقل بان لا يلاحظ الماهية ولا علتها وجودا او عدما لا بحسب
التحقق في نفس الامر لان كل ممكن فهو اما موجود فيكون واجبا بالغير او معدوم فيكون ممتنعا بالغير اللهم الا على اراءة
من نفت الواسطة والغيريان يعني ان الوجوب بالغير والامتناع بالغير شاركا في اسم الضرورة
الا ان الاول ضرورة الوجود والثاني ضرورة العدم ومذا معنى نقل المضاف اليه فاذا اخذ الوجوب و
الامتناع مقابلا للمضاف اليه بان يضاف احدهما الى الوجود والآخر الى العدم صدق كل منهما على ما صدق
عليه الآخر بطريق الاشتقاق يعني ان كل ما يجب وجوده بالغير يمتنع عدمه بالغير وبالعكس وكل ما يجب
عدمه بالغير يمتنع وجوده بالغير وبالعكس واذا اضيف كل منهما الى الوجود او العدم امتنع صدق احدهما
على الآخر اذ لا شيء مما يجب وجوده ولا شيء مما يجب عدمه يمتنع عدمه وموطن صدقهما مع الجمع
دون الخلو اذ لا يصدق شيء منهما على الواجب بالذات والممتنع بالذات لكن جزء من المفصلة
المانعة الجمع اعني قولنا اما ان يكون الشيء واجبا بالغير او ممتنعا بالغير ما يجوز انقلاب احدهما بالآخر
بان يعدم الموجود الواجب بالغير لانتفاء علته فيصير ممتنعا بالغير ويوجد المعدوم الممتنع بالغير لحصول
علته فيصير واجبا بالغير بخلاف الوجوب الذاتي والامتناع الذاتي فان كلا منهما انضم مع الجمع صدق
امتناع كون الشيء واجبا وممتنعا بالذات دون الخلو لارتفاعهما عن الممكن لكن يمتنع انقلاب احدهما الى
الآخر لان ما بالذات لا يزول وكذا بين الوجوب بالذات والوجوب بالغير وبين الامتناع بالذات و
الامتناع بالغير مع جمع مع امتناع الانقلاب اما مع الجمع فلان الواجب بالغير او الممتنع بالغير لا يكون
الا ممكنا وهو ينافي الواجب بالذات او الممتنع بالذات ولانهما لو اجتمعا لزم توارد العلتين المستقلتين
اعني الذات والغير على معلول واحد هو الوجود او العدم واما عدم منع الخلو فلارتفاع الوجوب بالذات
والوجوب بالغير عن الممتنع بالذات او بالغير وارتفاع الامتناع بالذات والامتناع بالغير عن
الواجب بالذات او بالغير واما امتناع الانقلاب فظ وقد يستدل على امتناع كون الواجب بالذات
واجبا بالغير بانه لو كان كذلك لارتفع بارتفاع الغير فلم يكن واجبا بالذات وفيه نظر لانا لا نسلم انه لو كان واجبا
بالغير لارتفع بارتفاعه وانما يلزم لو لم يكن واجبا بالذات وهو ممنوع والوجوب الذاتي والامتناع

الذاتي انفصالي حقيقي معناه ان كل مفهوم فهو اما واجب او ممتنع او ممكن لانه اما ان يكون ضروري الوجود
او لا اي اما ان يكون ضروري العدم او لا فالثلثة لا تجتمع ولا ترتفع وهذا في التحقيق منفصلتان
كل منهما مركبة من الشيء ونقيضه وكذا كل منفصلة يكون اكثر من جزئين فهي معدودة على ما يوجد في موضعه
والاعتراض بضروري الوجود والعدم ليس بشيء لانه مفهوم اذا لاحظه العقل لم يكن الا ضروري العدم
وهذا كما يقال على قولنا كل مفهوم اما ثابت او منفي نقيض مفهوما موجبة ومنفي مجتمعان او لبس بثابت
ولا منفي فرفعان صدق مفهوم لا غير وفيما بين الواجب والممتنع والممكن الانقلاب حتى
فان ما بالذات لا يزول فان قيل لم لا يجوز ان يختلف مقتضى الذات بحسب الاوقات فيكون
واجبا حتى لا يكون مقتضى الذات مع دخل الاوقات فان قيل الحادث ممتنع في الازل لان الازلية تنافي
الحدوث ثم ينقلب ممكنا فيما لا يزال وكون الحادث مقدورا ممكن قبل وجوده ثم ينقلب بعد وجوده ممتنعا
ضروري امتناع المقدور على تحصيل الحاصل اجيب عن الاول بان فوله في الازل ان كان ظرفا للحادث
فالامر انه يصير ممكنا فيما لا يزال بل الحادث في الازل ممتنع ازلا وابدا وان كان ظرفا للممتنع فلا يلزم ان الحادث ممتنع
في الازل بل هو ممكن ازلا وابدا فازلية الامكان ثابتة للحادث وامكان الازلية منتف عنه دائما فلا انقلاب
اصلا وعن الثاني بانا لا نسلم ان مقدورية الشيء بعد وجوده تصير ممتنعة بالذات بل انما تمتنع بالغير لمانع هو
الحصول حتى لو ارتفع لبقي مقدورا كما كان قوله المبحث الثالث اذ اجعل الوجود رابطة بين الموضوع
والمحمول فالكيفية الحاصلة لتلك النسبة من الوجوب والامتناع والامكان كما في قولنا الانسان حيوان
او حيوان كاتب من حيث انها النسبة في بعض الامر سميت مادة القضية ومن حيث انها تعقل او يتلفظ
بها تسمى جهة القضية سواء طابقت المادة بان يكون نفس قولنا الانسان حيوان بالوجوب وقد تعدى
القضية اولم تطابقها بان يكون اعم منها او اخص او مباينا وقد تصدق القضية كقولنا الانسان حيوان بالامكان
العام وقد تكذب كقولنا الانسان حيوان بالامكان الخاص والعالم حصروا على المواد بل تجاوزوا الى
الجهات بما لها من التفاصيل لان الغرض من معرفة القضايا تركيب الاقيسة لاستخراج النتائج وقد
لا يحصل من المقدمات بحسب مواد بل النتيجة في بعض الاوقات بحسب جهاتها المعتبرة عند العقلاء
كلامهم مردود في ان المعتبر في المادة هو الربط الايجابي حتى يكون مادة قضية الحيوان الى الانسان
هو بالوجوب سواء قلنا الانسان حيوان او ليس بحيوان او اعم من الايجاب والسلب حتى يكون المادة في
قولنا الانسان حيوان هو الوجوب وفي قولنا الانسان ليس بحيوان هو الامتناع والاظهر الاول ثم
المحققون على ان في كل قضية الوجود او الا وجود رابطة والوجوب او الامتناع او الامكان جهة سواء
صرح بها اولم يصرح وسواء كان احد هذه الامور او غيرها حتى ان قولنا الباري تعالى واجب وموجود في معنى
موجد واجبا ووجد موجودا وقولنا اجتماع النقيضين ممتنع ومعدوم في معنى يوجد ممتنعا ومعدوما او لا يوجد
ممكنا وموجودا وقولنا الانسان ممكن وموجود في معنى يوجد ممكنا وموجودا فاذا كان المحمول احد هذه
الامور متعددة الاعتبارات اي باعتبار وجود هو المحمول وآخر هو الرابطة ووجوب او امتناع او امكان
هو المحمول وآخر هو الجهة ويكون نسبة كل من الوجوب والامتناع والامكان الى الموضوع انها
اذا اخذت ذاتية واذا اخذ الوجوب والامتناع غيريين فالامكان وممكن الوجود بغير يجب ان يكون
ممكن الوجود في نفسه وممكن الوجود في نفسه قد يجب وجوده بالغير كلوازم الماهية وقد يمتنع كالذوات
المستحيلة وقد يمكن كسواد الجسم وهذا معنى قولنا كل ممكن الوجود لغيره ممكن الوجود في نفسه من غير

عكس المبحث الرابع لاخفاء ان الامتناع اعتبار عقلي وكذا الوجوب والامكان عند المحقق
لان الوجب مثلا لو كان موجودا كان واجبا ضرورة انه لو كان ممكنا كان جائز الزوال نظرا الى ذاته فلم يصح الواجب
واجبا وهو خلاف ما سبق من امتناع الانقلاب والواجب مالذ الوجوب فسئل الكلام الى وجوبه ولزم السلسلة في
الامور المرتبة الموجودة معا وهو محال وكذا الامكان وكذا الامكان ولما كان هذا الدليل بعينه جاريا في
الوجود والبقاء والقدم والحدوث والوحدة والكثرة والتعين والموصوفية واللزوم ونحو ذلك جعله صاحب
الملخصات قانونا لذكر صفات كل ما يكون نوعه مسلسلا مترادفا اذ كل ما يذكر نوعه بحيث يكون اذا فرد
فرض منه موصوفا بذلك النوع فيكون منهوم تام تام حصته محمولا عليه بالمواطاة وتام وصفا عارضا
له محمولا عليه بالاشتقاق فلزم ان يكون اعتباريا والكلام في الامور الموجودة ولما لم يكن الامور
الموجودة متصفة منهوماتها فلم يكن السواد اسودَ والعلم عالما والطول طويلا ونحو ذلك فان قلت لم لا يجوز
ان يكون وجوب الوجوب مثلا اعتباريا وبقي ما عداه على ما هو عليه بالمواطاة وتاركا لاعتبار
الواسطة قلنا لانه لو كان كذلك كان محمولا عليه بالمواطاة ضرورة واللازم باطل لان الوجوب اذا كان
واجبا كان حمل الوجوب عليه بالاشتقاق دون المواطاة لانه لا معنى للواجب الا ما له الوجوب واما اذا اريد
ان الوجود موجود بمعنى انه وجود والوجوب واجب بمعنى انه وجوب والامكان ممكن بمعنى انه امكان الى غير
ذلك فلم يكن له فائدة ولم نتصور فيه نزاع نعم يصح ذلك في الامور الاعتبارية بان تعتبر العقل لها اوصافا
متعددة تنقطع بانقطاع الاعتبار من غير تعدد في الخارج وقرروا في المطارحات توجيه ودفع عنه
هذا المنع وهو ان الوجوب والامكان والوجود والوحدة والتعين ونحو ذلك لها واحدة في انها امور
موجودة عند من اعتبارية عندنا وكل موجود فله وحدة وتعين ووجوب او امكان وقدم او حدوث فلو كان
الامكان مثلا موجودا كان له وحدة موجودة لها امكان موجود له وحدة وهلم جرا فلزم التسلسل في وحدات
الامكان وامكانات الوحدة وهي امور متر تبة مجتمعة في الوجود مع القطع بان ليست الوحدة نفس الامكان
وكذا يلزم سلسلة من وجودات الامكان وامكانات الوجود واخرى تعينات الامكان وامكانات التعين
وغاية ما قيل في دفع هذا مطلقا اشكال وهو انا قاطعون بان الباري موجود وواجب ومتعين وواجد
وقديم وواقف في الخارج لانه بالذهن فقط وكذا امكان الانسان ووحدته وكثرته ونحو ذلك انا نقول في
الجواب بان هذا لا يضر كون الوجوب والامكان وغيرهما امورا محققة في الخارج لها صور عينية قائمة
بالموضوعات كبياض الجسم لان معنى قولنا الباري موجود واجب في الخارج انه بحيث اذا انتزعه
العقل الى الوجود حصل له معقول هو الوجوب ومعنى قولنا الانسان ممكن انه اذا انتزعه الى الوجود
حصل له معقول هو الامكان وقولنا الشيء واحد او متعدد او قديم او حادث في الخارج انه بحيث
اذا انتزعه العقل الى هذه المفهومات كانت النسبة بينها الايجاب لا السلب وهذا ما يعالل ان اسماء
مبدء المحمول في الخارج لامور اسماؤها محمولة في الخارج كما في قولنا زيد عالم وقد استدل
كون الامتناع وصفا اعتباريا لا تحقق في الاعيان بلا نزاع فيه ولا حاجة الى الاستدلال واما الوجوب
والامكان فقد يستدل على كونهما اعتباريين من وجوه الاول انهما لو كانا موجودين لكانا مصدرين فاعل
المعدوم ضرورة امتناع قيام الصفة الموجودة بالمعدوم واللازم باطل لان الممتنع واجب العدم والمعدوم
الممكن ممكن الوجود والعدم وبناء على ان كلا من الوجوب والامكان مفهوم واحد يضاف تارة الى الوجود
واخرى الى العدم ومع ذلك فقد اعترض بان اسماء بعض حيثيات المفهوم لا يلزم كونه وجوديا بوجوده

بعض الحيثيات كسائر الكليات الثاني لو كان الوجوب موجودا لزم امكان الواجب وهو جمع بالضرورة
بيان الاول من وجهين احدهما ان الوجوب اذا كان وصفا موجودا فاما بالواجب كان محتاجا الى موصوف
ضرورة وكل محتاج الى الغير فهو ممكن وكل ممكن فهو جائز الزوال نظرا الى ذاته وان كان لازم الوجود نظرا
الى غيره وزوال الوجوب عن الموجود يستلزم امكانه ضرورة وثانيهما ان واجبية الواجب تكون
للوجوب الممكن في نفسه ضرورة احتياجه الى الموصوف وما يكون واجبيته لامر ممكن لا يكون واجبا لذاته بل
ممكنا بطريق الاولى لان المحتاج الى الواجب ممكن فكيف الى الممكن والجواب انا لا نسلم ان الوجوب ما به
الواجبية بل نفسها وان الوجوب على تقدير امكانه يكون جائز الزوال في نفسه وانما يكون كذلك لو لم يكن
ذات الواجب كالوجود ولا نعني بالواجب الا ما يكون وجوده ووجوبه وسائر صفاته لذاته وان سلمت كلا
منها ممكنا في نفسه واما الجواب بان وجوب الواجب نفسه لا وصف له فضعيف لان المنازع هو
الوجوب بمعنى ضرورة الوجود وانتفاء الاحتياج في انه اذا كان متصفا موجودا كان زائل الزمن و
الخارج خيفا الثالث ان الوجوب لو كان موجودا كان ممكنا لما مر فيحتاج الى سبب متقدم عليه بالوجود
والوجوب ضرورة ان الشيء ما لم يكن موجودا واجبا بالذات او بالغير لم يصح صيرورة وجود شيء آخر فذلك الوجوب
ان كان نفس هذا الوجوب لزم تقدم الشيء على نفسه وان كان غيره سئل الكلام اليه ويتسلسل وهذا الوجه
دفع لما قيل ان وجوب الواجب بذات الواجب لا بوجوبه الرابع لو كان الامكان موجودا وهو
وصف عارض للممكن لزم تقدم وجود الممكن على الامكان ضرورة تقدم المعروض على العارض ولو بالذات و
اللازم باطل للقطع بصحة قولنا الممكن قد يوجد دون العكس والجواب بانه من عوارض الماهية دون
الوجود فلا يلزم الا تقدم الماهية بمعنى الاحتياج اليها وقد يقرر بان المتنازع هو الامكان الذي هو بين الممكن
ووجوده فيكون مساويا لاحدهما اذ لا معنى للتخصيص ان الامكان لو كان موجودا لزم قيامه بالمعدوم او بغيرها هو
موصوف بالامكان واللازم ضروري البطلان وجه الزوم ان امكان الشيء من اوصافه الذاتية ولا بد
للوصف من محل يقوم به فقبل وجود الممكن يكون قيامه اما بالممكن المعدوم وهو الاول او بغيره وهو الثاني
والجواب ان الوصف الذاتي ما يكون مقتضى الذات ولا يلزم من كونها موجودة ان يوجد قبل الذات
الموجدين ان الامكان نسبة من الممكن ووجوده فيكون صادقا عليها قبل تحققه يكون الممكن ممكنا واجبا
او ممتنعا وهذا يصير جمعا وموجبا الانقلاب فان قيل فعلى تقدير كونه اعتباريا ايضا يكون صادقا
ويلزم المحذور قلنا اذا لم يكن له تحقق في الخارج لم يكن عينه وبين الماهية تغاير وتاخر الا بحسب العقل
بمعنى انه اذا لاحظ الماهية والوجود والنسبة بينهما حصل له معقول عارض للماهية هو الامكان من غير
لزوم انقلاب لان الماهية دائما بهذه الحيثية اجيب المخالف قد سبق اشارة الى الفرق بين
الموجود والوجودي والاعتباري والعدمي والممكنات السابقة انما دلت على ان ليس الوجود و
الامكان امرين موجودين في الخارج من غير دلالة على كونهما وجودين او عدميين وممكنات المخالف
تدل على انهما ليسا عدميين من غير دلالة على كونهما موجودين او اعتباريين فظاهر انهما لم يتواردا
على محل واحد لانا اقتفينا اثر العموم فلوجه الاول من ممكنات المخالف وهو تعلق
بالوجوب انه لو كان عدميا لزم كون العدم موكلا الوجود ومقتضيا لثبوته ضرورة ان الوجوب تاكد
الوجود وانتفاؤه والتالي باطل لان العدم منافٍ للوجود فكيف يوكله والجواب انه ليس عدما
محضا ليس له ثابتة الوجود بل هو امر اعتباري يعرض مفهوم ضرورة الوجود وانتفاؤه فيصلح موكلا له

الثاني ان الوجوب والامكان لو كانا عدميين لزم ارتفاع النقيضين لان نقيضهما اعني اللاوجوب و
اللاامكان ايضا عدميان لصدقهما على الممتنع مع القطع بان الوجودي لا يصدق على المعدوم وكون النقيضين
عدميين موهمي ارتفاعهما والجواب ان صدق الشيء على المعدوم كالانسان الصادق على الممتنع وعلى الزنجي ونحن لا نعني بالموجود والوجودي ما يكون جميع افراده الممكنة
موجودة البتة ولو سلم فلا استحالة كون النقيضين عدميين كذلك وهو واقع كالاجتماع واللاجتماع
واللاعمى وما ذكروه من ان ارتفاع النقيضين ثم بمعنى ارتفاع المتضايفين في المفردات ان لا يصدقا على
شيء حتى لو لم يصدق الوجوب واللاوجوب على شيء لكانا سلبيين عنه كان ذلك ارتفاعا للنقيضين
وليس معناه هذا ما يقابل التقيض عن الوجود والثبوت في نفسها بان يكون الامتناع معدوما وكذا الاجتماع
لصدقه على المعدوم الممكن فان استحالة كل ممنوعة نعم ارتفاع النقيضين في القضايا موان لا يصدق القضيتان
المتناقضتان في نفسهما وكاشفت مدلولا بما بان كذب قولنا هذا ممكن وهذا ليس بممكن وهذا كسائر الكذب
من المساواة والعموم والخصوص والتباين بانها في المفردات تكون باعتبار صدقها على الشيء وفي القضايا
باعتبار صدقها في نفسها وثبوت مدلولها مثلا اذا قلنا الانسان اخص من الحيوان معناه ان كل
ما صدق عليه الانسان صدق عليه الحيوان من غير عكس واذا قلنا الضروري اخص من الدائم معناه انكلما
صدق الضروري في نفس الامر صدق الدائم من غير عكس يعني ان كل موضوع ومحمول يصدق منهما
الايجاب الضروري يصدق منهما الايجاب الدائمي وليس كل موضوع ومحمول يصدق منهما الايجاب
الدائمي يصدق منهما الايجاب الضروري الثالث لو كان الامكان والوجوب عدميين كما
تحقق لنا الا بحسب العقل لزم ان لا يكون الواجب واجبا والممكن ممكنا الا عند فرض العقل واعتباره وكل
الوجوب والامكان لان ما لا تحقق له الا باعتبار العقل لا تحقق وصفا للشيء الا باعتباره والتالي باطل
للقطع بان الواجب واجب والممكن ممكن سواء وجد فرض العقل اولم يوجد والجواب انا لم نسلم ان لكل
لجواز ان يكون المحمول لها لا تحقق له الا في العقل ويكون صدقه على الموضوع دائما بل ضروريا في نفس
الامر كقولنا اجتماع النقيضين معدوم وممتنع فان هذا الحكم ضروري صادق في نفس الامر مع انه لا تحقق
للعدم والامتناع الا بحسب العقل وكذا ههنا الوجوب والامكان عدميان والحكم بان الشيء واجب
او ممكن ضروري بمعنى انه في نفس الامر بحيث اذا نسبه العقل الى الوجود حصل معقولا هو الامكان
او الوجوب الخاص ايضا لو كانا عدميين لزم سلب الوجوب عن الواجب والامكان عن
الممكن بحسب الخارج سواء وجد اعتبار العقل اولم يوجد لان العدم في نفسه علم بالنسبة الى الكل شيء وهذا
معنى قولهم امكانه لا شيء معنى لامكان له والجواب المنع فان قولنا امكانه لا ان ذكر الوصف
الصادق على الموضوع عدمي ومعنى لامكان له انه لا يصدق عليه ذلك الوصف كما في صدق العدم و
الامتناع فان نبي ذلك على انه لا ثبوت في الاعدام اجيب بان النبي انما يتحقق ضروري وهو كاف
فان فيل ثبوت الشيء فرع ثبوته في نفسه فما لا يكون ثابتا في نفسه لا يكون ثابتا لغيره
قلنا نعم لكن حصوله للشيء في الخارج كبياض الجسم وانما يتحقق الحمل على الشيء والصدق عليه
كما في قولنا زيد اعمى والصفة لا موجود واجتماع النقيضين ممتنع فلا فان الاوصاف الصادقة
على الشيء بعضها ثبوتي وبعضها سلبي

المبحث الخامس من حواس الممكن انه يحتاج
في وجوده وعدمه الى سبب وانه لا يترجح احد طرفيه الا لمرجح وللامام هذين المعنيين بالمقارب

منهوميها فد يحمل الثاني تفسيرا للاول والجمهور على ان هذا الحكم ضروري بعد تخصيص معنى الموضوع
والمحمول من غير ان يصير الى برهان فان معنى الممكن ما لا يقتضي ذاته وجوده ولا عدمه ومعنى الاحتياج
ان كلا من وجوده وعدمه يكون لا لذاته بل لامر خارج فان قيل لم لا يجوز ان لا يكون لذات ولا لامر خارج
بل يحدث الاتفاق قلنا هذا ما يظهر بطلانه بادنى التفات ولهذا يحكم به من لا يتأتى منه النظر و
الاستدلال ثم اصحاب البعض في نفس الحكم او بداهته والتفاوت بينه وبين قولنا الواحد نصف الاثنين
لا في البداهة على ما سبق واما ما ذهب اليه الكثرون من ان الله تعالى خلق العالم في وقت دون
ما قبله الاوقات من غير مرجح وخصص افعال المكلفين باحكام مخصوصة من غير ان يكون منها ما يقتضي ذلك
وان ورد القادر يفعل لغرض او الترك من غير مرجح فليس من الممكن بلا مرجح بل من مرجح الجانب المساوي
من غير مرجح ونحن لا نقول باستناده فضلا ان يكون ضروريا والى هذا ذهب عندنا اصحاب الكلام الكواكب
ومواضعها واوضاعها واما الفلاسفة القائلون بالايجاب دون الاختيار فالملتزمون وقوع تلك
الاختلافات والاختصاص لا بسبب بل يعترفون باستنادها الى اسباب فاعلية الا انطلاع على تفاصيلها
في الجملة لم يدع احد ممن يعتد به بوقوع الممكن لا بسبب والاستدلال القائلون بان الحكم باحتياج
الترجح بلا مرجح كسبي استدلوا عليه بوجهين الاول ان الامكان يستلزم تساوي الوجود والعدم بالنسبة
الى ذات الممكن وهذا معنى اقتضاء ماهية الممكن تساوي الطرفين ووقوع احدهما بلا مرجح يستلزم رجحانه وهما
متنافيان والجواب ان التساوي بالنظر الى الذات انما يلتفت اليه الرجحان في الذات وهو غير لازم فان
قيل الترجح اذا لم يكن بالغير كان بالذات ضرورة انه لا ثالث قلنا نمنع الحصر لجواز ان يقع
الاتفاق من غير سبب الثاني ان الممكن ما لم يترجح لم يوجد وترجيحه احدث حدوثا ان لم يكن فيكون
وجوديا ولا بد له من مرجح وليس هو الاثر لتأخره عن الترجح فيكون هو المؤثر لعدم الثالث فلا بد منه والجواب
ان الترجح مع الوجود لا قبله اذ لا تصور لرجحان الوجود مع كون الواقع هو العدم ولو سلم فقيام ترجح وجود
الممكن او عدمه بالمؤثر ضروري البطلان والمذكور في كلام الامام امكان الترجح الوجوب وهما ملازمان
بناء على ان احد الطرفين يمتنع وقوعه مع التساوي فكيف مع المرجوحية فالراجح لا يكون الا واجبا وهذا الوجوب
مقدم على الوجود على ما سبجيء من ان وجود الممكن محفوف بوجوبين سابق لاحق ومن نسبة بين المؤثر
والاثر يعني من حيث الاضافة الى المؤثر ايجابا والى الاثر وجوبا فمع سبقه على الوجود وكونه وصفا
للمؤثر ليس بديد سيما وقد قال الامام في المباحث انه على تقدير كونه ثبوتيا فمعنى عروضه للمؤثر انه صير
محكوما عليه بوجوب ان يصدر عنه ذلك الامر فالاولى منع كونه امرا محققا معتدا الى ما تقوم به في الخارج بل هو
اعتقاد قائم بالمنصور من الممكن عند الحكم بحدوثه ومن اقوى شبه المنكرين ذكر الامام من هما لمنكرين
لاحتياج وقوع الممكن بلا سبب كدبقراطيس واتباعه القائلين بان وجود السموات بطريق الاتفاق شبهتا
منها انه لو احتاج الممكن الى المؤثر فاثير فيه اما ان يكون حال وجوده وهو احتياج الموجود وحاصل الحاصل
او حال عدمه وهو جمع بين النقيضين اعني العدم الذي هو كان والوجود الذي حصل وما ذكر في الموافقة من ان
كون الاثر حال العدم باطل لانه جمع بين النقيضين ولان العدم نفي صرف فلا يصلح اثرا ولانه مستمر فلا استناد الى المؤثر
الوجود ليس بشيء لان الكلام في الاثر بمعنى الايجاد والا لما صح ان الاثر حال الوجود ايجاد الموجود
وحال العدم جمع بين النقيضين على ان الوجه الثالث ليس بتام لان العدم ربما يكون حادثا لاستمرار الاتفاق والكلام
اختصاصا والمراد ان التأثير من الايجاد والاعدام اما حال الوجود وهو باطل لانه ايجاد الموجود والا فالعدم في

في محض واما حال العدم وهو ظ لانه رجع التخصيص والان العدم نفي محض لانا نقول لواريد ذلك لم يكن لقوله
فلا يستند الى مؤثر الوجود معنى لان العدم على تقدير كونه اثرا انما يستند الى مؤثر العدم لا الوجود وهذا بين
ان ليس قوله ولانه نفي محض او قوله ولانه ليس مستمرا بدا آه شبهة على نفي التاثير يعني ان الممكن لو احتاج الى
مؤثر في وجوده لاحتياج اليه في عدمه وهو باطل لانه نفي محض ولانه مستمر كيف وقد اورد بعد ذكر هذه الشبهة
بعينها والمذكور في كلام الامام ان التاثير حال العدم باطل لانه لا اثر ولا تاثر لانه اما عن الاثر او ملزومه
بناء على كون المعلول مع العلة بحسب الزمان واجواب اما بختار ان التاثير حال الوجود فان اريد بالجاد
الموجود الموجود الحاصل بهذا الايجاد فلانه استحالة كما في الفاعل فان السواد قائم بالجسم الاسود بهذا
السواد وان اريد به وجود آخر سلمنا ولانسلم لزومه فان الوجود الحاصل بالتاثير مقارن له وقد بينا ان
التاثير حال العدم ولا جمع بين المتضادين لان آن الاثر يجب آن التاثير بناء على ان المؤثر سابق على الاثر
بالزمان ايضا ومنع امتناع التخلف انه لا يعقل بها آن وكان مراد من اجاب بان وجود المؤثر
نستتبع وجود الاثر بمعنى ان وجود الاثر يحصل عقيب وجود المؤثر يصح المؤثر به وهو معنى قولنا التاثير
يكون في آن عدم الاثر ويكون معنى تاثيره في الممكن اخراجه من العدم الى الوجود ومنع انه لو اجمع وقوع
الممكن بلا مؤثر وترجيحه بلا مرجح لما وقع والتالي بط بحكم الضرورة في مثل العطشان يشرب احد الماءين
والجائع ياكل احد الرغيفين والهارب من السبع يسلك احد الطريقين مع فرض التساوي وعدم المرجح واجوا
بعد تسليم عدم المرجح عند العقل اصلا ان هذا ليس من وقوع الممكن بلا سبب وترجح احد طرفيه بلا مرجح بل من
ترجيح المختار احد الامرين المتساويين من غير مرجح ومخصص وهو غير المتنازع فان قلت ما الاختيار
والترجيح الا ممكن وقع بلا سبب وفيه الخ قلنا تم بل انما وقع بالارادة التي من شانها الترجيح و
التخصيص ومنها انه لو احتاج الممكن في وجوده الى المؤثر لاحتاج اليه في عدمه لتساويهما والتالي
بط لان العدم في محض لا يصلح اثرا واجواب ان العدم ان لم يصلح اثرا سلمنا الملازمة لم وانا نمنع
تساوي الوجود والعدم بالنظر الى ذات الممكن لكن لا نسلم احتياج العدم الى المعدم لعدم صلوحه لذلك بخلاف
الوجود فان المعدوم فيه سالم عن الموانع وان صلح اثرا سلمنا بطلان اللازم وهو ظاهر وكيف انه وان
كان نقيضا للوجود بمعنى ان ليس له شائبة الوجود العيني لكن ليس نقيضا صرفا بمعنى ان لا يضاف الى ما يتصف بالوجود
بل هو عدم مضاف الى الممكن الوجود فيستند الى عدم علة وجوده بمعنى احتياجه اليه عند العقل حيث يحكم بانه
انما يتحقق على تقدير الاصلاح او اتصاف تقديره الطارئ بناء على عدم علة وجوده مستمرا او طاريا فان فعل العدم
لا يصلح علة لان العلية وجودية لكون بعضها لا عليه العدم مضافا الى موصوف وجودي ولانا لا نسلم
في الاعدام ما يصلح بعضها علة وبعضها معلولا قلنا مجرد صون السلب اذ الصدق على المعدوم في الجملة
لا يقتضي كون المفهوم الكلي عدميا بجميع جزئياته ولو سلم بعض العدمي لا يلزم ان يكون وجوديا وفرق
مثل ذلك في تمام الاعدام تم والحق ان تساوي طرفي الممكن ليس الا في العقل فالمرجح لا يكون الا
عقليا وعدم العلة او عدم الممكن ليس نقيضا صرفا بل كل منهما ثابت في العقل حيث ينتزع الاخر فيصلح احدهما
علة للاخر في حكم العقل ولا يلزم منه صلوح عليته للوجود للزوم منه استناد باب اثبات الصانع كما
ذكرنا ما يكون تحت الحائط ومنها ان الممكن لو احتاج الى مؤثر حاثره اما في ما هيته الممكن او وجوده
او موصوفيته بالوجود اذ لا معنى غير ذلك والكل باط لما مر في شبهة المعدوم ومجعوليته الماهية منزان
الماهية ماهية والوجود وجود والموصوف موصوفيه موصوفيه سواء وجد الغير او لم يوجد وان الوجود حال لا تاثير فيه

وان الموصوفية امر اعتباري لا يحتاج في الاعتبار واجواب ان التاثير في الماهية بان يجعلها ممكنة
لا بان يجعلها ماهية او في الوجود الخاص بان يجعله للماهية لا بان يجعل وجودا ومنها انه لو احتاج
مؤثره المؤثر في الممكن او احتاج الممكن اليه لكان كل منهما اما ممكنا له مؤثر واحتياج ولا محذور فيه بان
مؤثره المؤثر او احتياج الاحتياج عنه لان ذلك ممتنع في الامور التي لها كيف في الاعيان واجواب
ان كون المؤثر به او الاحتياج اعتباريا لا ضير في كون المؤثر مؤثرا او الممكن محتاجا على ما سبق غير مرة وما يقال ان
لو حصل في العقل دون الخارج كان جهلا لا سهو المطابقة وان كلا منهما صفة قبل الاذعان صحيح لكنا نجيب للزم
فجوابه ان عدم المطابق للخارج انما يكون جهلا اذا حكم العقل بالثبوت في الخارج ولم شك ان الحاصل قبل
الاذعان هو كون الشيء بحيث اذا تعقله الذهن حصل فيه معقول هو المؤثر به او احتاجه المحتاج

السادس قد سبق ان الممكن يحتاج الى السبب الآن ذكر عدد الفلاسفة وبعض المتكلمين لامكانه وعدد قدماء
المتكلمين لامكانه مع الحدوث وقيل شرط الحدوث احتاج الفلاسفة على دعواهم بان العقل اذا لاحظ كون الشيء غير
مستغن عن الوجود او العدم بالنظر الى ذاته حكم بان وجوده او عدمه لا يكون الا بسبب خارج ومعنى الاحتياج سواء لاحظ
كونه مسبوقا بالعدم او لم يلاحظ واجيب اما بطلان مذهب المخالف بان الحدوث وصف للوجود متاخر عنه لكونه
عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم والوجود متاخر عن تاثير المؤثر ومعنى الاحتياج اليه معنى على الاحتياج حال
وشرطها فلو كان الحدوث علة الاحتياج او جزءها او شرطها للزم تاخر التي عن نفسه بمراتب وبطلانه ضروري
واما وجوب الاحتياج حال الحدوث لان العقل اذا لاحظ كون الشيء مما يوجد بعد العدم حكم بامتناع انفكاكه عن
من العدم الى الوجود وان لم يلاحظ كونه غير ضروري الوجود والعدم والا فمن ان يكون حال الامكان لانه كيف ليتصور
الوجود الى الماهية فتاخر عن الوجود المتاخر عن تاثير المتاخر عن الاحتياج الى المؤثر واجيب ان هذه الطريقة
انما يجب العقل بمعنى انه يلاحظ الامكان او الحدوث فحكم بالاحتياج لا محالة على المعلول في البقاء ايضا بالتبع لا
بحيث يحتاج بان يتحقق الامكان او الحدوث فوجد الاحتياج وبهذا ظهر ان كلام الرازي في الاستدلال خطا وان
في الاثبات كلام المتاخرين ظاهر وبالقبول احق وعرض بانه لو كان علة الاحتياج الى المؤثر هو الامكان او الحدوث
وهما الآن فيما بقي لتحقق الامكان والحادث فلم احتاج حالة البقاء والجواب ان المعلول يدوم بدوام العلة وما يقال
ح انا نجد الوجود وقد حصل بعد وجود المؤثر فلزم تحصيل الحاصل فمدفوع بانا لا نسلم ان الحاصل سابقا هو
وهو تاثير في غير الباقي اعني الممكن والحادث فلزم استحالة دوام المؤثر وان كون الامكان علة الاحتياج حال
آخر وهو احتياج الممكن الى المؤثر حال عدمه السابق مع انه ممنوع انا نسلم ان الحاصل سابقا هو تاثير المؤثر واجواب ان بقي
الممكن او الحادث الى المؤثر يوقف حصول الوجود لها او العدم او استمرارها على صفتي العدم او الحدوث وكل
ذلك موهم دوام الاثر بدوام المؤثر واذا تحققت فاستمرار الوجود في البقاء ليس لاحتياج الموجود حال البقاء
الى الزمان الثاني وهو ظاهر فوقوع وجود فلم يتوقف لم يستمر لا يدل الا على خارج البقاء لمطلق الوجود والنزاع في ذلك

المبحث السابع اجمعوا على ان وجود الممكن فعل مرجحه بالنظر الى ذاته على السواء للاولوية لعدم
عدم الآخر وقبل العدم اولى بالممكن هو بمكان او عرضا لما او باقا لتحقق دون محتمل موثر وللمعتزلة
ما مر في حواشي آية الطلاق الوجود المتعلق الى تحقق جميعها وردوا بان الممكن كما يستند وجوده الى وجود علته
يستند عدمه الى عدمها ولا معنى لعدم المركب سوى ان لا يتحقق جميع اجزائه سواء تحقق البعض او لم يتحقق وهذا
القدر لا يصلح اولوية العدم بالنظر الى ذات الممكن بمعنى ان يكون لنوع اقتضاء للعدم وقبل العدم اولى بالقياس
السيالة كالحركة والزمان والصوت وصفاتها بدليل امتناع البقاء عليها والاتي بمعنى النظر الصحيح انه ان

ارد بها ولوية الوجود او العدم ترجحه بالنظر الى ذات الممكن بحيث يقع بلا سبب خارج وطلانه ضروري لانه حينئذ يكون
واجبا او ممتنعا لا ممكنا فان فعل هذا انما يلزم لو لم يمكن وقوع الطرف الآخر ترجيح خارجي فلنا ممنوع وقوع
الطرف الاولى على عدم المرجح الخارجي وان اريد بالاولوية كونه اوجب الى الوقوع لعلة ترجحه وموانعه وكثرة اسبابه
اسبابه فهو اولوية بالغير لا بالذات وهو حق وان اريد بان الممكن قد يكون بحيث اذا لاحظه العقل وجد فيه نوع اقتضاء
للوجود او العدم لا الى حد الوجوب ليلزم كونه واجبا او ممتنعا فلا نظهر امتناعه واستدل المصنف على امتناعه بوجوه
الاول انه لو كان احد الطرفين اولى بالممكن نظرا الى ذاته فمع ذلك الاولوية اما ان تمنع وقوع الطرف الآخر فيكون
الطرف الاولى واجبا لذات الممكن فلا يكون ممكنا هذا خلف وان لم تمنع وقوعه اما ان يكون بالسبب
ترجحه فيلزم ترجح المرجوح عند الطرف الغير الاولى او يكون بسبب تقدير حصانه فيكون وقوع الطرف الاولى ممتنعا
عند عدم ذكر السبب فلا يكون اولى بالنظر الى ذات الممكن مع عدم ذكر السبب هذا خلف والجواب انه لا لم لا يجوز
الوقوع عند امر توقف الاولوية عليه حتى يلزم كونها غير ذاتية وذلك لان المقدور ان المراد وجوبا لا الى حد الوجوب الذاتي
ان الممكن يقتضي تساوي الوجود والعدم بالنظر الى ذاته لما ان كلا منهما لا يكون الا بالغير فلو اقتضى احدهما لذاته لزم
اجتماع المتنافيين عنى اقتضاء التساوي ولا اقتضاءه والجواب اما لا لم ان الممكن يقتضي تساوي الطرفين
بل لا يقتضي وقوع احدهما ولا لسنة اقتضاء احدهما لا الى حد الوجوب والوقوع عند ما هو المراد بالاولوية الثالث
انه لو كان احد الطرفين اولى لذات الممكن فاما ان يمكن زوال تلك الاولوية بسبب او لا فان امكن لم يكن الاولى لذاته لجواز
عند عدم ذكر السبب لان ما بالذات لا يزول بالغير وان لم يمكن كان الطرف الاولى ضروريا لذات الممكن فلم يكن ممكنا
بل واجبا ان كان هو الوجود وممتنعا ان كان هو العدم والجواب انه لا لم من امتناع زوال الاولوية الوجود او العدم
بالمعنى الذي ذكرنا وقوعه فضلا عن كونه ضروريا للزم وجوب الممكن او امتناعه وذلك لان تحقق ذات الممكن
الوجود اقتضاء لا الى حد الوجوب والوقوع ووقع العدم باقتضاء اباء خارجيه حتى الى حد الوجوب او الوقوع
او بالعكس وكون الاولوية الذاتية بحالها باقية غير زائلة اذ لا بد من ذلك يعني انه لا يكفي في وقوع مجرد
الاولوية بل لا بد من انتهائها الى حد الوجوب بان يصير الطرف الآخر ممتنعا بالغير اذ لو جاز وقوعه ايضا كان لقولنا
الطرف الاولى ناقص ولا وقوعه اولى مع استواء الحالين حينئذ لم يوجد الا مجرد الاولوية ترجيحا بلا مرجح فالممكن بحسب
صدوره عن العلة ثم يوجد وهذا وجوب سابق وبعدما وجد يمتنع عدمه ضرورة امتناع اجتماع الوجود والعدم وهذا
وجوب لاحق سمي الضرورة بشرط المحمول فان قيل سوى الوجوب على الوجود غير معقول اما بالزمان فظاهر
واما بالذات يعني الاحتياج اليه فلانه اما ان يراد الاحتياج في الوجود العيني وهو باطل لان الوجوب والوجود
ليسا امرين متمايزين في الخارج يتوقف احدهما على الآخر ولو كان فلو جوب صفة للوجود فكون متأخرا عنه لا محالة
اذ الوجود الذهني وهو ايضا باطل لظهور انه لا يتوقف معقولية الوجود على تعقل الوجوب بل ربما يكون بالعكس
قلنا المراد السبق يعني الاحتياج في اعتبار العقل عند ملاحظة هذه المعاني واعتبار الترتب فيما بينها فانه
حكم قطعا بانه ما لم يحقق على الممكن لم يجب هو ولم يوجد فان قيل حكم العقل بهذا الترتب باطل لانه لا معنى
بالنسبة الى العلة الفاعلة الا انها مؤثرة والوجوب اذا كان ما يتوقف عليه الوجود كان جزءا من العلة التامة فكون معدوما
عليها امتنع قلنا اجزاء العلة التامة ما يتوقف عليه المعلول في الخارج لا في اعتبار العقل ولو سلم فالوجوب بعينه
بالنسبة الى علته الفاعلة هي جميع ما يتوقف عليه الوجود سوى الوجوب فان قيل ما ذكرتم من كون وجود الممكن
مسبوقا بالوجوب لا يصح فانه صادر عن الفاعل بالاختيار لان الوجوب ينافي الاختيار روح مفصل ذلك قلنا اذا كان
الاختيار عبارة عن تساوي طرفي الممكن بالنظر الى ذاته بحيث يصح ان يقتضي ذات الممكن

ومهنا اي من لواحق الوجود والماهية القدم والحدوث المتصف بهما هي الوجود وان الموجود
فاعتباره وقد يتصف بهما العدم فيقال للعدم الغير المسبوق بالوجود قديم وللمسبوق حادث ثم كما ان القدم
والحدوث قد يوجد حقيقة وقد يوجد اضافيا اما الاول فقد يراد بالقدم عدم المسبوقية بالغير وبالحدوث المسبوقية
به وسمي ذاتيا وقد يخص الغير بالعدم فيراد بالقدم عدم المسبوقية بالعدم وبالحدوث المسبوقية به وهو معنى الخروج
من العدم الى الوجود وسمي زمانيا وهذا هو المتعارف عند الجمهور واما الاضافي فيراد بالقدم كون ما مضى من
زمان وجوده اكثر وبالحدوث كونه اقل فالقدم الزماني اخص من الزماني والزماني من الاضافي يعني ان كل ما ليس
مسبوقا بالغير اصلا ليس مسبوقا بالعدم ولا عكس كما في صفات الواجب وكل ما ليس مسبوقا بالعدم فما مضى من
زمان وجوده يكون اكثر بالنسبة الى ما حدث بعده ولا عكس كالاب فانه اقدم من الابن وليس قديما بالزمان والحدوث
الاضافي اخص من الزماني والزماني من الذاتي يعني ان كل ما يكون زمان وجوده الماضي اقل فهو مسبوق بالعدم و
لا عكس وكل ما هو مسبوق بالعدم فهو مسبوق بالغير ولا عكس ولا قديم بالذات سوى الله تعالى
ساسة من قال لو تعدد الواجب وما وقع في عبارة بعضهم من ان صفات الله تعالى واجبة او قديمة بالذات يعناه بذات
الواجب يعني انها لا تحتاج الى غير الذات واما القدم بالزمان بمعنى الفلاسفة شاملا لكثير من الممكنات كالمجردات
والافلاك وغيرها فكل ما سوى الله تعالى والمكنون من صفات الله تعالى فقط حيث يقولون ما سوى الله تعالى وصفاته حادث
بالزمان واما المعتزلة فقد بالغوا في التوحيد فنفوا القدم الزماني اصلا عما سوى ذات الله تعالى ولم يقولوا بالصفات
ازاءة القدماء الا ان القائلين منهم بالحال اثبتوا لله تعالى احوالا اربعة هي العالمية والقادرية والحيية والموجودية
وزعموا انها ثابتة في الازل مع الذات وزاد ابو هاشم حالة خامسة عليها للاربعة مميزة للذات عن الالهية فلزمهم
القول بتعدد القدماء وهذا تفصيل ما قاله الامام في المحصل ان المعتزلة وان بالغوا في اثبات الكلام ثبوتا لقدماء قالوا
بحدوثه بمعنى انهم قالوا الاحوال الاربعة المذكورة ثابتة في الازل مع الذات فالكلام ثابت في الازل على هذا القول ومورد قدمه
ولا معنى للقدم الا ذلك واعترض عليه الحكيم المحقق بانهم يقولون بالوجود والثبوت ولا يجعلون الاحوال
موجودة بل ثابتة ولا مخرج فما ذكره الامام من تفسير العدم بالاول لوجوده الا ان يغير التفسير ويقول القدم بالاول
لثبوته وكذا في قوله الامام ولا معنى للقدم الا ذلك دفعا لهذا اعتراض لا نعني بالوجود الا ما عنوا بالثبوت فلا وفق
في المعنى بل في اللفظ فانا لا نسلم ان الاول لوجوده ولا اول لثبوته حتى لو فسر في اللفظ غيرنا الوجود الى الثبوت وما نقله المواقف
عن الامام ان الاحوال الاربعة هي الوجود والحيوة والعلم والقدرة فلا يخلو عن تسامح والقدم بالزمان يمتنع اسناده
الى المختار يعني ان اثر المؤثر المختار لا يكون الا مسبوقا بالعدم لان القصد انما يتوجه الى تحصيل ما ليس بحاصل وهذا
متفق بين الفلاسفة والمتكلمين والنزاع فيه مكابرة وقال في المواقف عن الآمدي انه قال سبق الايجاد فقط
كسبق الاخوة الجائز في جواز كونها بالذات دون الزمان وفي جواز كون اثرها قديما فلا يوجد في كتب الابحار الا
ما قال على سبيل الاعتراض من انه لا يمتنع ان يكون وجود العالم از ليا مستندا الى الواجب بعلم وبكون لا تقدم الا
بالذات كتقدم حركة اليد والخاتم وهو لا يشعر بامتناعه على كون الواجب مختارا لا موجبا ولهذا مثل حركة اليد
والخاتم وافتصر في الجواب على دفع السند قائلا لا نسلم استناد حركة الخاتم الى حركة اليد بل بالعكس نعم صرح
في شرح المقاصد بان الفلاسفة لم يذهبوا الى ان القديم يمتنع ان يكون فعلا لفاعل مختار وكلامي ان المجيد الاول
ليس بقادر مختار بل الى ان قدرته واختياره لا يوجبان كثرة في ذاته وان فاعليته ليست كفاعلية المختارين من الحيوان ولا
كفاعلية الموجبين من ذوي الطبايع الجسمانية والى انه ازلي تام في فاعليته وان العالم ازلي مستند اليه وانت خبير
بان هذا الاخير ازعم شناعة من القدرة والاختيار عن الصانع والاول يكاد عندهم موجبا بالذات لا فاعلا بالاختيار افتراء من

ان يمنع دون الموجب اي لو كان موثر قديم موجب بالذات على ما يدعيه الفلاسفة لم يمتنع استناد الاثر القديم اليه بل وجب ان يكون معلوله الاول وسائر ما يصدر عنه بالذات او بالوسائط القديمة قديما والا لكان وجوده بعد كل ترجيحا بلا مرجح حيث لم يوجد في الازل ووجد فيما لا يزال مع استواء الحالين بالنظر الى تمام العلة واستدل الامام على امتناع استناد القديم الى الموجب ايضا بان تاثيره في شيء يمتنع ان يكون حال بقائه والا لزم ايجاد الموجود فتعين ان يكون حال حدوثه او عدمه فيكون حادثا لا قديما وجوابه ما سبق ان الممتنع ايجاد الموجود بوجود حاصل بغير هذا الايجاد وهو غير لازم وان معنى تاثير الموثر في شيء وايجاده اياه حال بقائه هو ان وجوده مفتقر الى وجود الموثر ودائم بدوامه من غير ان يكون هناك تحصيل لما لم يكن حاصلا ليلزم حدوثه فالقديم يمتنع عدمه لما امتنع استناد القديم الى الفاعل المختار ثبت قدمه امتنع عدمه لانه اما واجب لذاته وامتناع عدمه ظاهر واما ممكن مستند الى الواجب بطريق الايجاب اما بلا وسط كمعلوله الاول او بوسائط قديمة كالثاني والثالث لما بينا من امتناع التسلسل واياما كان يمتنع عدمه لانه لما كان من مقتضيات ذات الواجب ولوازمه بوسط او بغير وسط لزم من امكان عدمه امكان عدم الواجب وهو محال فان قيل لم لا يجوز ان يتوقف صدوره عن الموجب على شرط حادث قلنا لانه حينئذ يكون حادثا والكلام في القديم فان قيل فالقديم اذا امتنع عدمه كان واجبا لا ممكنا قلنا امتناع عدم الشيء لا ينافي امكانه الذاتي لجواز ان لا يكون ذلك لذاته بل لما علته الموجبة فهذا ما كان الواجب فاعلا بالاختيار لا موجبا بالذات لم يكن شيء من معلولاته قديما ممتنع العدم وانما ذكر على راي الفلاسفة فان قيل صفات الواجب عندكم موجودات قديمة فيمتنع استنادها اليه بطريق الاختيار دون الايجاب قلنا علة الاحتياج الى المؤثر عندنا الحدوث لا الامكان و صفات الواجب ان كانت مفتقرة الى ذاته لا تكون آثارا له وانما يمتنع عدمها لكونها من لوازم الذات ولو سلم فالتاثير والآثار انما يكون من المختار بطريق الاختيار هنا وسمي اثرا بادة ببيان

وزعمت الفلاسفة ان كل حادث اي موجود بعد العدم مسبوق بمادة ومدة وعنوا بالمادة ما يكون موضوعا للحادث ان كان عرضا او هيولاه ان كان صورة او متعلقه ان كان نفسا وبالمدة الزمان ويتواطى ذلك قدم المادة والزمان لا يعني ان يحل هذا السواد ويوجد هذا النفس هنا قدم لظهور استحالته ولا يعني ان قبل كل مادة مادة لا الى بداية كما في الحركة والزمان لانه يلزم احتياج المواد الغير المتناهية في الوجود ضرورة ان كلا منها جزء مما تركب منها وهو محال لما سبق بخلاف الحركة والزمان فانهما على التجدد والانقضاء بل بمعنى انه لا بد ان يكون للمركبات مادة بسيطة قديمة هي المحل للصور والاعراض الحادثة اذ لو كانت حادثة لكانت لها مادة اخرى ويتسلسل واحتجوا على ثبوت المادة بان الحادث قبل حدوثه ممكن لامتناع الانقلاب وكل ممكن فله امكان وهو موجود لما سبق من الادلة وليس بجوهر لكونه اضافيا فبحقيقته فيكون عرضا فيستدعي محلا موجودا ليس هو نفس ذلك الحادث لامتناع تقدم الشيء على نفسه ولا امرا منفصلا عنه لانه لا معنى لقيام امكان الشيء بالامر المنفصل عنه بل متعلقا به وهو المعني بالمادة وما توهم من ان امكان الشيء هو اقتدار الفاعل عليه فيكون قائما بالفاعل فاسد لانه يعقل الامكان ويعلل به فيقال هذا مقدور لكونه ممكنا وذلك غير مقدور لكونه ممتنعا ولانه لا يكون الا بالقياس الى القادر بخلاف الامكان فانه قد يعقل الا بل منقوض بالممكن القديم كالمواد والمجردات فانها ممكنة ولا مادة لها قلنا امكانها قائم بها اذ ليس للعدم حالة قابل الوجود حتى يكون هناك امكان يستدعي محلا غيره فان قيل امكان الشيء صفة فلا تقوم الا به ولو سلم قيامه بمحله كامكان الصور والاعراض لكن ذلك الاحال وجودها والكلام فيما قبل الوجود قلنا سنورد من كلامهم ما يدفع هذا الاشكال والجواب انه ان اريد بالامكان الامكان الذاتي فلا نسلم انه وجودي بمعنى كونه امرا محققا يستدعي محلا موجودا في الخارج وقد مر بيان ضعف ادلتهم على ذلك وان اريد الامكان الاستعدادي فلا نسلم ان كل حادث هو قبل وجوده ممكن بالامكان الاستعدادي لجواز ان يحدث شيء من غير ان يكون هناك مادة وامور مقربة له الى وجوده كالحادث ولا يكون هذا من الانقلاب في شيء لان المقابل للوجوب والامتناع هو الامكان الذاتي لا الاستعدادي وفي قول المخالف له اشارة الى الفرق بين الامكانين وذلك من وجوه احدها ان الذاتي لا يتصف بالقرب والبعد من الوجود او العدم بل كلاهما بالنظر اليه على السواء والاستعدادي يتصف بانه حالة مقربة للمادة الى اثر المؤثر فيها وثانيها ان

الاستعدادات متفاوتة بالقرب والبعد فان استعداد النطفة للانسانية اقرب من استعداد العلقة وهو من المضغة وهو من الغذاء النباتية وهو من المعدنية وهو من العنصرية وهكذا حتى ان الهيولى الاولى ابعد الكل والكل بخلاف الامكان الذاتي فلا يتصور تفاوت واختلاف في امكان وجود الانسان لماهيته وما يتوهم من تفاوته عند اعتبار العلقة وخارج كامكان وجود الانسان لماهيته بالنظر الى العلقة والمضغة مثلا فعائد الى الاستعدادي وثالثها ان الذاتي اعتبار عقلي لا تحقق له في الاعيان بخلاف الاستعدادي فانه كيفية حاصلة للشيء مهيئة اياه لافاضة وجود الحادث فيه كالصورة والعرض او معه كالنفس متعلق بالقرب والبعد والشدة والضعف بحسب حدوث شرط شرط وارتفاع مانع مانع مسماة بالقوة عند عدم الحادث زائلة عند وجوده تكون الجسم او ما بالحيز عند الوصول الى نهايته وهذا كالنوع الواجب فيه تردد فان قيل اعلم ان للفلاسفة التقصي عن هذا الاشكال وجهين احدهما ان المراد الامكان الذاتي ومعنى كون امكان الحادث قبل وجوده وجوديا تعلقه بموضوع موجود في الخارج وتقريره ان الامكان لا محالة يكون بالقياس الى وجود والوجود اما بالذات كوجود البياض في نفسه واما بالعرض كوجود جسم ابيض فانما الامكان بالقياس الى موجود بالعرض وهو امكان ان يوجد شيء ما آخر او يوجد ابيض آخر كالبدن للجسم والصورة للمادة والنفس للبدن فلا محالة فيه احتياجه الى وجود شيء حتى يوجد له شيء آخر واما الامكان بالقياس الى وجود بالذات وهو امكان وجود الشيء في نفسه فذلك الشيء ان كان مما يتعلق وجوده بالغير اي يكون بحيث اذا وجد كان موجودا لغيره كالعرض والصورة او مع غيره كالنفس فهو كالاول في الاحتياج الى الموضوع ليقوم به امكان ذلك الشيء قبل وجوده بمعنى كون ذلك الشيء في ذلك الموضوع او معه بالقوة فهو صفة للموضوع من حيث هو فيه كوصف في موضوع ووصف للشيء من حيث هو بالقياس اليه كالمضاف والمضاف اليه وان لم يكن ذلك الشيء مما يتعلق وجوده بالغير بل كان قائما بنفسه من غير تعلق بموضوع او مادة فمثله لا يمكن ان يكون حادثا والا لكان امكانه قبل حدوثه قائما بنفسه اذ لا علاقة له بشيء من الموضوعات ليقوم به وهو محال لانه عرض لا جوهر وضعف هذا الوجه ظاهر لان الاشكال عائد ولانه لو ثبت ان امكان الحادث عرض يستدعي محلا او استدل على ذلك باستدلال الفلاسفة بانه لو لم يكن امكان الحادث امرا موجودا لم يكن للحادث امكان وجود فلم يكن يمكن الوجود على ما في الشفاء لم يحتج الى ما ذكر من التفاصيل وثانيهما ان المراد الامكان الاستعدادي والدليل قائم على ثبوته لكل حادث وتقريره ان العلة التامة للحادث لا يجوز ان تكون قديمة بجميع اجزائها والا لزم قدم الحادث لان المعلول يدوم بدوام علته التامة بالضرورة لامتناع التخلف عن المرجح التام بل لا بد من شرط حادث وحدوثه يتوقف على شرط آخر حادث وهكذا الى غير النهاية ويمتنع توقف الحادث على تلك الحوادث جملة لامتناع التسلسل لان مجموعها حادث فيفتقر الى شرط آخر حادث فيكون داخلا خارجا وهو محال بل لا بد من حوادث متعاقبة يكون كل سابق منها معدا للاحق من غير اجتماع في الوجود كالحركات والاوضاع الفلكية ويحصل بحسبها للحادث حالات متقربة الى الفيضان عن العلة هي استعداداته المتفاوتة في القرب والبعد المفتقرة الى محل ليس هو نفس الحادث ولا امرا منفصلا عنه لما تقدم بل متعلقا به وهو المعني بالمادة وهذا ايضا ضعيف لابتنائه على كون الصانع القديم موجبا بالذات اذ الفاعل المختار يوجد الحادث متى تعلق به ارادته القديمة التي من شانها الترجيح والتخصيص من غير توقف على شرط حادث واما المدة فاحتجوا على كون الحادث مسبوقا بالزمان بوجهين احدهما انه لا بد من سبق حوادث متعاقبة بمعنى حصول هذا بعد حصول ذاك بحيث لا يجتمع المتقدم والمتاخر بالعدم وما ذاك الا بالزمان وثانيهما انه لا معنى للحادث الا ما يكون وجوده مسبوقا وظاهر ان سبق عدم الشيء على وجوده لا يعقل الا بالزمان وهذا التقرير لا يبتني على ان القدم امر وجودي وانه هو الزمان حتى يرد الاعتراض بانا لا نسلم انه وجودي بل اعتباري يعرض للعدم ايضا والحاكم بثبوته الوهم وحكمه مردود كما في تحيز الباري يحكم به الوهم قياسا على ما يشاهد من الموجودات متحيزة وانما يبتني على صحة الحكم بان هذا متقدم على ذلك كعدم الحادث على وجوده ولا اشتباه انه حكم عقلي ضروري والزمان معروض التقدم لا نفسه والجواب ان معنى الاول على ما ذكر كل حادث مسبوق بحوادث متعاقبة وقد مر ما فيه ومبنى الثاني على ما ذهب اليه الفلاسفة من انحصار اقسام التقدم والتاخر والمعية فيما بحكم الاستقراء في خمسة بمعنى ان كلا منها يكون اما بالعلية كتقدم حركة اليد على حركة المفتاح واما بالطبع كتقدم الجزء على الكل واما بالزمان كتقدم الاب على الابن واما بالشرف كتقدم العالم على المتعلم واما بالرتبة وقد يكون حسية بان يكون الحكم بالترتيب وتقدم البعض على البعض حسيا كما في الامور المحسوسة وقد يكون عقليا بان يكون ذلك بحكم العقل كما في الامور المعقولة وكل منهما قد يكون بحسب الطبع وقد يكون بحسب الوضع وذلك كتقدم الراس على الرقبة وتقدم الامام على الماموم

والآخر بالعلية والذات يسمى بالمعية بالاعتبار فان كان كالاب مع الابن فالشرف والاقبال يسمى بالاحقية والاولية ضبط

ان ظرف الوجود وصف ظرف وجود وهو صحيح لو جعلا ظرف وجود ظرف وجود الكثرة مع ان الوجود والكثرة معا ظرف وجود الوحدة فافهم

مع ان العدم بالطبع قد يكون بالنظر الى الوجود كما في الشرط وان المتقدم بالزمان قد يكون للعدم دون الوجود وبعدم الوجود فافهم

بالمعنى الذي ذكرنا فيها شامل للعدم الذي من اجزاء الزمان والذي بين الاب والابن بواسطة الزمان فيكون من المتقدم بغير الطبيعية والطبع و

الرتبة والشرف يقدم الاسبق الى زمان يقع فيه المتقدم والمتاخر فيجوز ان يكون تقدم عدم احادث على وجوده من هذا القبيل فالامر

كون كل حادث مسبوقا بالزمان ولا يضر بانه لا سبقية له عن الزمان سميه مثل هذا العدم زمانيا على ما قال بعضهم ان العدم الزماني

على وجهين احدهما ان يكون المتقدم حاصلا في زمان قبل زمان المتاخر كما بين الاب والابن وثانيهما ان يكون بحيث لو تحقق المتقدم قبل تحقق المتاخر

من غير ان يكون زمانه زمان كما بين الامس واليوم وقال بعضهم ان العدم الزماني بالحقيقة هو الذي بين اجزاء الزمان وانما سمي غيره بواسطة

اذ لا معنى لتقدم الاب على الابن الا تقدم زمانه على زمانه حتى لو اريد بالتقدم الحقيقي ما سمي غير الواسطة ولهذا قسم وحصر بعضهم

المتقدم الذي بالعلية والذي بالطبع ذاهبا الى ان التقدم بالرتبة والتقدم بالشرف راجعان الى الزمان لان معنى متقدم كان على آخر ان الزمان

الموصل اليه قبل زمان الموصل الى الآخر ومعنى تقدم الجنس على النوع ان زمان الاخذ والشروع في ماهيته قبل زمان الاخذ والشروع في النوع

ومعنى عدم القيام على المتقدم ان فرضنا وجب تقدمه في الوجود او الشروع في الامور فيعود الى الزمان بوسط او بلا وسط وان

المتقدم الزماني راجع الى العدم بالطبع لان السابق في الاجزاء المفروضة لزمان يجد وجود اللاحق وشرط له كما حركة فلك تقدم الحقيقي هو الذي بالطبع

او بالطبع بالمعنى المشترك منهما كون المتاخر محتاجا في تحقق الا للمتقدم من غير احتياج للمتقدم اليه الا ان المتقدم الذي بالعلية هو المفيد لوجود

المتاخر ولا كذلك الذي بالطبع والمعتبر الطبع الا ما قام الدليل فيه على تردد فيها الاول يكون المتقدم والمتاخر بالعلية متلازمين في وجودا وعدما

وعلى الثاني قد يوجد ذات المتقدم بدون ذات المتاخر وان شيء نعني شروط التاثير المتقدم بالطبع لا يستلزم المتاخر وجودا وان عدما و

المتاخر لا يستلزم عدما بل وجودا وانما يلتفت الى وضع المتقدم والمتاخر في كل متقدم ومتاخر ملازم وجودا وعدما كونهما متضايفين لكن

اذا اعتبر في قسم واجد فان تضايف المتقدم بالطبع مثلا انما هو مع المتاخر بالطبع لا بالعلية او الزمان او الرتبة او الشرف وعلى هذا في سائر

الاقسام والمعنى المشترك بين المتقدم بالعلية والمتقدم بالطبع هو حاجة الذات وفي المتقدم بالرتبة اكيد منه في العقلية وكان هو امسى على الكل

ذات الامس لا تتم ولا تعقل بدون الواحد ولا حاجة في ان هذا انما هو في اخذ دون الشرط فاحكم ليس بكل على ما مشيره ظاهر عبارة

المواقف ومن ههنا تردد وا فاختلف العبارات في ان صقوله المتقدم والمتاخر والمعية على الاقسام الخمسة او الستة بحسب

الاشتراك اللفظي بان يكون موضوعا لكل واحد او بحسب المشكك بان يكون موضوعا لمعنى مشترك من الكل لا على السواء كالوجود في المتقدم بالطبع

اقدم وفي المتقدم بالطبع اولى هيئت يكون بالنظر الى الذات وفي المتقدم بالرتبة اكيد منه في العقلية وكان هو امسى على الكل

عائدا الى المتقدم بالعلية وبالطبع وبالزمان اولى الاولين فقط والفظ موضوع بازاء معنى مشترك هو كون الشيء محتاجا اليه والا فليس للفظ

مفهوم مشترك بين الكل لا حال الكل مشترك في معنى واحد هو ان للمتقدم امرا زائدا لا يوجد لما تاخر كالتاثير في المتقدم بالعلية وكونه متقدما

او شرطا في الذات بالطبع وكونه متصلا زمان اكثر من الذي بالزمان وزيادة الكمالية في الذي بالشرف وقرب الوصول اليه من مبدا معين في الذي

بالرتبة لا نسلم ان لمفهوم لفظ العدم والاتصاف على كل شيء بل الغرض ان نقول انه يستعمل تارة في امر وجودي وتارة في آخر وان

اريد استعماله على امر زائد على هذا الامور المذكورة فقليل نادر حال لفظ العين مطلقا موضوع بازاء معنى مشترك بين الكل

هو مفهوم احد الكلي من لوازم الوجود والماهية الوجود والكثرة والحق انهما من الاعتبارات العقلية التي لا وجود لها كما حال الوحدة

مشارا سوى الوجود والامكان وان تصورهما بديهي لحصوله لنا من طرق الاكتساب فلا يوجب كونهما كذلك حال الوحدة

الانقسام الكثرة هو الانقسام وقد حال الوحدة عدم الانقسام الى امور متشابهة والكثرة لانقسامها الى امور متخالفة وذا عكسا بينهما

من الامور المحالة وانما قال ان الوحدة عدم الكثرة والكثرة هي المجموع من الوحدات ليصح انه اذا فرض عدد الكثرة عند الخيال الا ان

الوحدة عبارة الكثرة والعدد انما يعرف الجزء ذي العدد والكثرة مرتسم صورتها عند الخيال الشروع العقل منها امرا واحدا فكون غير الوحدة

عند الخيال وتفسير الكثرة بالوحدة عند العقل بفسر اما الاعرف بالاعرف والمعروف بالجهالة والقطع فلا كان الوحدة مساوقة للوجود

او اجعلها مياه او الى لنثر هي انا آه واحد حتى صار مآ، واحدا او مرتفعا مآ، انا، واحد هي او الى لنثرة

حتى صارت صيا هي الكثرة فقد زال الوحدة والكثرة مع ان الوجود والماهية بحالهما من غير زوال و

تبدل قطعا فلو كانت الوحدة او الكثرة نفس الوجود او الماهية لما كان كذلك وقد استدل

على خلاف من لا قائل به والمتكلمين في ان الوحدة والكثرة وجوديان او عدميان وبعضهما من

الطرفين بسر بعضهما بان المراد بالوجودي الموجود وبالعدمي المعدوم وبعضهما بان المراد بالعدمي

ما دخل في مفهومه العدم وبالوجودي ما لا دخل فيه فسقطت الثلاثة ان الوحدة جزء هذا الواحد

الموجود وانها مضاف للاثنينية لصدقها على الممتنع وانها لو لم تكن موجودة لما كان كل

واحد العدم الفرق بين قولنا واحد وقولنا واحد والكل باطل لفساده ومنها ما اورده بانه لو لم تكن الوحدة لو

كانت عدمية لكانت عدم الكثرة المقابل لها والكثرة اما ان تكون امرا عدميا ويلزم منه كون الوحدة

وجودية لكونها عبارة عن عدم العدم محض واما ان تكون امرا وجوديا وهي عبارة عن مجموع الوحدات

فيلزم كون مجموع العدمات امرا وجوديا وهو محال او نقول الوحدة جزء منها فتكون وجودية محض وايضا باطل كون

الوحدة عدمية بيت كونها وجودية ولزم منه كون الكثرة وجودية لكونها عبارة عن مجموع الوحدات ورد

بان سلمنا لعدمي قد يكون عدميا كالامتناع والاستاع ومن مسكات المكلمين ان الوحدة لو كانت

موجودة لكانت واحدة لكون الوجود مساويا للوحدة ولكانت الوحدات متساوية كذا في الوحدة وتباين

بالخصوصيات فتكون الوحدة وحدة وتسلسل الى الوائ مانع ينقطع بانقطاع الاعتبار او بان وحدة الوحدة

عنها اعتراف بانها من الاعتبارات العقلية التي لا تحقق لها فانه لا اعتبار للوجوب والامكان وغيرها

انه لا يعقل من الوحدة الا عدم الانقسام ومن الكثرة الا المتاخر فمن لوحدات ورد بان هذا عين ما ادعوى له

ومعروض الوحدة قد سبق ان الوحدة قد تعرض لنفس الوحدة كما يقال وحدة واحدة ووحدات كثيرة ولعمرا

فرد ابيان لاقسامها باعتبار المعروض فيها على بعض الاصطلاحات وعلى اختلاف معنا بحسب الافراد

فوضوع الوحدة اما ان يكون معروضا للكثرة بان يصدق على كثيرين او لا فان لم يكن فاما ان يكون له مفهوم

سوى عدم الانقسام او لا فان لم يكن له مفهوم سوى عدم الانقسام كما في قولنا وحدة واحدة فهو الوحدة على

الاطلاق وان كان له مفهوم سوى ذلك فاما ان يكون دال المفهوم قابلا للانقسام او لا فان لم يكن فاما

ان يكون بحيث يمكن ان ينشأ انتزاع هيئة او لا فالاول النقطة والعاشر المفارق وان كان قابلا

للقسمة فقبوله القسمة اما بالذات وهو الكم او بالعرض وهو الجسم فان كان بسيطا متساوية الاقسام فهو

الواحد بالاتصال وان كان مركبا يختلف الاقسام فهو الواحد بالاجتماع والكم لغة من قبيل الواحد بالا

وقد يقال الواحد بالاتصال لمقدارين ملتصقين عند حد مشترك كضلعي الزاوية وبجسمين تلازم طرفا هما

بحيث تحرك احدهما حركة الآخر سواء كان الالتحام طبيعيا كالجسم العظام او لا كاجزاء السلسلة

قال الامام الاجسام المتباينة ان اعتبر حالها قبل حصول الانسان فهو واحد بالاتصال لان صورتها وهيولاها

واحدة وامكن ان نفرض فيها اجزاء تتلاقى عند التشريك وان اعتبر حالها عند حصول القسمة فانه لا يبقى كثير

بل الاجزاء من شانها ان تحد موضوعاتها بالفعل لا كاتصال الناس فانه ليس من شانها الاتحاد

فهذا التفسير مع انه واحد بالنوع واحد بالموضوع يعني ان المادة المشتركة بالشخص واحدة بالنوع لكونها

متماثلة متفقة الحقيقة وبالموضوع لفظ اعني المادة التي هي محل للصور والاعراض لانها وان تعددت

مواد لها بالشخص لكن تعود عند الاجتماع في اناء واحد مادة واحدة وذلك عند من يقول بالمادة والا فالجواهر

لا وقولنا لا واحد

الوحدة لا تصير واحدة فقط ثم الواحد بالاجتماع قد يكون وحدة بحسب الطبيعة كالنخلة الواحدة وقد يكون بحسب الصناعة
كالبيت الواحد وقد يكون بحسب الوضع وبرأي اصطلاح كالدرهم الواحد فانه عبارة عن مقدار مخصوص من الموزونات
مجتمع من جملة أجزاء يسمونها حبات واحدا سواء كانت متصلة او منفصلة والخمسة منها لا تسمى واحدا وان
كانت متصلة ولا فرق في ذلك بين ان يكون من الاجسام المتشابهة او غيرها الا ان ما ذكرنا من اقسام المتصلة
انما يجري في المركبات فلذا خص بالواحد بالاجتماع وفي عبارة برأي من اقسام للواحد التام وهو الذي يشتمل
على جميع ما يمكن له بحسب الغاية المستتمم فان الزمان علة ممكن ابدا والمراد جميع ما يمكن له من الكثرة
والاجزاء ناظر الى اوصاف والكمالات على ما قد يتوهم وما لا يكون تاما في عبارة بعض المتأخرين عن الفلاسفة
يسمى بالناقص وفي الطوالع غير التام وفي كتب الامام بالكسر اذا لم يكن معروض الوحدة معروضا للكثرة وان كان
فلا بد فيه من جهة وحدة وجهة كثرة اذ الشيء الا يكون بجهة واحدة واحدا وكثيرا امتناع ان يكون الشيء الواحد
باعتبار واحدا واحدا وكثيرا بجهة الوحدة اما ان يكون معروضا للكثرة ذاتيا غير عرضي واما ان يكون
عارضا واما ان لا يكون هذا ولا ذاك فالاول اما ان يكون نفس حقيقتها وهو الواحد بالنوع كوحدة زيد وعمرو
في الانسانية او جزأ مقولا في جواب ما هو على الكثرة المختلفة الحقيقة وهو الواحد بالجنس كوحدة الانسان
والفرس في الحيوانية او في جواب اي شيء هو في جوهر وهو الواحد بالفصل وانما يغايران الواحد بالنوع بحسب
الاعتبار دون الذات والثاني اما ان يكون الكثرة موضوعات لمحمول واحد كالقطن والنخل للبياض او
محمولات لموضوع كالكاتب والضاحك للانسان والثالث كوحدة نسبة النفس الى البدن ونسبة الملك الى
المدينة والدين الذي ليس عارضا للنفسيين بل للنفس والملك ولا خفاء في ان الدين محمول على النفسين
وان قلنا النفس كالملك في التدبير فالتدبير محمول عارض لها فهو كالبياض للقطن والنخل وبالجملة جهة الوحدة
هو ما به اشتراك وهو لا يكون الا بحيث يحمل بالمواطاة او الاشتقاق وبعض من اقسام اولي الواحد
بمعنى ان الواحد مقول بالتشكيك دون الاشتراك او التواطي كونه موزونا واحدا متفاوتا بالاولوية فان الواحد
بالشخص اولى بالوحدة من الواحد بالنوع وهو من الواحد بالجنس وهو من الواحد بالعرض وفي الواحد بالتخير
ما لا ينقسم اصلا اولى بالوحدة مما ينقسم الى اجزاء متشابهة وهو ما ينقسم الى اجزاء مخالفة وهم نظر
احد بالمعاونة باشتراكية والاقدمية كونه غير معقول وكذا الكثرة تنقسم الى احكام منها ان الكثرة معقولة
بالتشكيك كونها في كل عدد اشد منها فيما دونه ومنها ان اول مراتب العدد الاثنينية بمعنى ان الاثنين عدد
والواحد ليس بعدد لصدق الحد وهو الكم المنفصل عليها دونه وقيل ان الفرد الاول اعني الواحد ليس بعدد
فلذا الزوج الاول ليس شيئا ومنها ان كل عدد انواع مختلفة لاختلاف لوازمها من الزوجية والفردية والأولية
والمركبية ومنها انها متناهية فمن الآحاد فما فوقها الى العشرة واحد عشر مرات لا غير وخمسة اوسته
واربعة اوسبعة وثلثة اذ لا حجر في شيء منها بخلاف الواحد فانه يتوهم انه لا اقل منه وان كل اثنين
انما تباينا لتغايرهما ولان مجرد زيادة الواحد يوجب حصول نوع آخر من العدد ومنها انها غير متناهية لان كل عدد
فرض فانه يمكن زيادة الواحد عليه ومنها انها امور اعتبارية متصلة في العقل دون الخارج لانا اذا
اعتبرنا انضمام واحد الى المشرق الى واحد في المغرب حكم العقل بحصول الاثنينية لهما من غير ان يحصل لهما امر بحسب
الخارج ولان اجزاءها امور اعتبارية هي الوحدات ولانها لو تحققت في الخارج فاذا قلنا لزيد وعمرو مثلا انهما
اثنان فقام الاثنية اما باحدهما او بكل منهما وهو ظاهر الاستحالة او بمجموعهما فيلزم في كل منهما شيء منها وليس
سوى الوحدة الا اعتبارية ومنع اتحاد الاثنين بان يكون هناك اثنان فيصيران شيئا واحدا لا بطريق الوحدة

الاضافية فاذا اجتمع الماآن او النارية او الاجتماعية فاما ان يزول شأن فصار واحدا او اللون والفساد
فانا نرى الهواء صار بالفعل ان موجودا واحدا او لا استحالة كون الجسم كان سوادا او بياضا فصار
سوادا بل بطريق الجمع والتركيب وذلك لوجهين الاول ان الاثنين سواء كانا متماثلين او مختلفين منهما او من
واحدة فما اختلاف بينهما ذاتي لا يعقل زواله اذ لكل منهما خصوصية يمتاز بها عن الاخر والخصوصية لم تمت
ذلك الشيء واعترض بانه ان كان استدلالا لامتناع الانفصال لمنافاة وان كان تنبيها فلس اوضح من الدعوى
اذ ربما منع الاشتباه في كون الاختلاف ذاتيا ممتنع الزوال دون اتحاد الاثنين الباقي ان الاثنين
بعد الاتحاد ان كانا ماهيتين فهما اثنان لواحد والا فان بقي احدهما فقط كان هذا فانيا لاحدهما وبقاء الآخر
وان لم يبق شيء منهما كان هذا فانيا لهما وحدوث ثالث فاعترض بانا لا نسلم انهما لو
بقيا كانا اثنين لاواحدا وانما يلزم ذلك لو لم تحدث بعدهما الى مرتبة آخر وهو انهما بعد الاتحاد ان كانا موجودين
كانا اثنين لاستحالة والا فاما ان يكون احدهما فقط موجودا وانما يكون شيء منهما موجودا وكان هذا فانيا لاحدهما
وبقاء الآخر او فانيا لهما وحدوث ثالث فاعترض بانا لا نسلم انهما لو كانا موجودين كانا اثنين لاواحدا
وانما يلزم لو لم يكونا موجودين بوجود واحد فدفع هذا الاعتراض بانهما لو كانا موجودين فاما بوجودين
فيكونان اثنين لاواحدا واما بوجود واحد فذلك اما احد الوجودين الاولين فيكون فانيا لاحدهما وبقاء
للآخر او غيرهما فيكون فانيا لهما وحدوث ثالث فاجيب عن هذا الدفع بانه موجود ان بوجود واحد هو نفس
الوجودين الاولين صار واحدا فلم يمكن السعي عن هذا المنع الا بان امتناع اتحاد اثنين ضروري والمذكور
في معرض الاستدلال نفسه بزيادة بيان وتفصيل وانت خبير بحال دعوى الضرورة في محل النزاع وبان امتناع اتحاد
الوجودين نفسه ارفع من امتناع اتحاد الاثنين على الاطلاق ومن خواص الكثرة المغايرة فانه لا معنى
الاثنين فما ذا تعقد وبعكسه وبان التعدد يقتضي استلزام مغايرة المتعدد من حيث التعدد لا ولذا
قالوا الغيران موجودان جاز انفكاكهما فمنع التعدد وبان وكذا التعدد الموجود وبمنعه على ان المغايرة عند عدم وجود
كالاختلاف التضاد فلا يتصف به المعدوم واما التعليل بانه لا يتأتى من لا عدام فمحل التعدد من وجوه
الجزء مع الكل وكذا الموصوف مع الصفة لامتناع انفكاك وداخل الجسمان وان فرضا كونهما قديمين لانهما
ممكنان بان يوجد هذا حين لا يوجد فيه الآخر وكذا الصفة المفارقة مع موصوفها سواء كان قديما او حادثا
لانهما ممكنان بان يوجد الموصوف وتعدم الصفة فهو الانفكاك اعم من ان يكون بحسب الحيز او بحسب الوجود
والعدم فلا حاجة الى التقييد بقولنا في حيز او عدم على ما ذكره الشيخ وبهذا التقرير ظهر انه يكفي في
المغايرة الانفكاك من جانب وان الصفة التي ليست عين الموصوف ولا جزءا هي الصفة اللازمة المنسبة
وتعليل الصفة القديمة كعلم الصانع وقدرته بخلاف مثل سواد الجسم وبياضه الان عدم الوصف في
الكل فهو ان قولنا ليس في الدار غير زيد وليس في يدي غير عمرو (راهيم كلام صحيح لغة وعرفا ان
في الدار اعيانا زيد وصفاته وفي اليد آحاد العشرة واوصاف الدراهم لا يفرق بين الصفات المفارقة
واللازمة ونحن نمنع ان لا يكون بقاء زيد بل بعض صفاته في الدار من الامور غير زيد وفساد بين وكيف يخفى على
احد ان المراد بهذا الكلام نفي انسان آخر غير زيد وعدد آخر فوق العشرة واعترض على تعريف المغايرة
بانه ليس بجامع لان العالم والصانع متغايران ولا يجوز انفكاكهما لامتناع وجود العالم بدون الصانع واجيب
الادراك بانه يكفي الانفكاك من جانب وقد امكن عدم العالم مع وجود الصانع وورد بانه انما يكون مانعا لانه يدخل
الجزء مع الكل والموصوف مع الصفة اذ يمتنع عدم الجزء والموصوف وجود الكل او الصفة وان امكن عكسه

واجاب بعضهم بان المراد جواز الانفكاك من الجانبين لكن بحسب التعقل دون الخارج وكما يمكن ان يعقل وجود
الصانع دون العالم كذلك يمكن ان يعقل وجود العالم ولا يعقل وجود الصانع بل يطلب بالبرهان وهذه الغاية
موافق لما نقل عن بعض المعتزلة ان المغايرين هما اللذان يصح ان يعلم احدهما ويجهل الآخر ولفظ احدهما لا يهم
كثيرا ما يقع موقع كل واحد منهما وما قيل ان الشيء قد يعلم من جهة كالسواد يعلم انه لون ويجهل انه مستحيل
البقاء فلو تغايرت الجهتان لزم كون العرض الواحد الغير المتجزي مشتملا على معاني لان لكل شيء الا ان تغاير جهتي
الشيء لا يستلزم تغاير في نفسه فان قيل العالم من حيث انه معلول ومصنوع للصانع لا يمكن ان يعقل
بدونه نعلم ان لا مكون امتغايرين قلنا المعتبر في التغاير هو الامكان بحسب الذات والحصة لا الاعتبار
بالاضافات والاعتبارات والعالم باعتبار كونه معلولا للصانع من قبيل المضاف وقد اورد على الفاضل
ان المغايرين موجودان يجوز انفكاك كل منهما عن الآخر لا امكان بين المتضايفين لا بحسب الخارج ولا بحسب التعقل فيلزم
ان لا يكونا متغايرين فالتزموا ذلك وقالوا انهما من حيث انهما متضايفان لهما بوجود من والعدمان لابد
ان يكونا موجودين فان قيل تغاير مثل الاب والابن والعلة والمعلول وسائر المتضايفات كذلك
ضروري لا يمكن انكاره قلنا الضروري هو المغايرة بين الاثنين والجامع وصف الاضافة فلما بوجود من
لكنه تغايرا ان والمغايرة عندهم خواص الوجود ومثل هذا مدفوع بما تقدان تعريف الغير لا تشمل الجوهر
مع العرض ولا الاسطاعة مع الفعل لعدم امكان ذلك لانها من اعتبار الذات ممكن بل انفكاك في التعقل
بل في الخارج لجواز ان يوجد هذا الجوهر بدون هذا العرض وبالعكس سيما من يقول بعدم بقاء الاعراض
وان يحصل هذا الفعل بخلق الله تعالى مرة من غير استطاعة العبد وان يحصل مرة من الاستطاعة غير هذا الفعل
سيما من يقول بان مع الاستطاعة تصلح للضدين واعلم ان مبنى الاعتراض بالمباينة مع العالم والجواب
بان المراد الامكان تعقلا ورد جواب الآمدي ظاهر على ما ذكرنا واما على ما نقل في المواقف من تقييد جواز الانفكاك
بكونه في حيز او عدم فينبغي ان يكون مبنى الاعتراض هو انه يمتنع انفكاك الباري عن العالم في حيز او عدم لامتناع
تحيزه وعدمه وجواب الآمدي انه وان امتنع ذلك لكن لا يمتنع انفكاك العالم عنه لجواز تحيزه وعدمه دون الباري
ورده انه لا يفيد هذا القدر والا لزم تغاير الجزء والكل وكذا الموصوف والصفة لجواز ان يتعدم الكل دون
الجزء والصفة دون الموصوف ولا يتأتى الجواب بان المراد جواز انفكاك معقولا ما لم يحذف قيد في حيز وعدم
لان الباري لا يتصور عن العالم في حيز او عدم بحسب التعقل لما يمتنع تحيزه وعدمه اللهم الا ان يوجد التعقل
اعم من المطابق وغيره وح يلزم تغاير الذات والصفة لجواز ان تعقل عدم كل بدون الآخر فما ذكره في المواقف
من انه مورد الباري مع العالم لامتناع انفكاك العالم عن الباري لا محال يجوز انفكاك الباري عن العالم في
الوجود والعالم عن الباري في الحيز لانا نقول لو كفى لانفكاك منظور الجواز انفكاك الموصوف عن صفته والجزء عن
الكل في الوجود فتأمل المراد جواز الانفكاك تعقلا ولا يمتنع تعقل العالم بدون الباري لس على ما يمتنع ثم مهما
يحكم آخر هو ان جواز الانفكاك الموصوف عن الصفة في الوجود انما يصح في الاوصاف المفارقة كالبياض في
كلامهم ما شعر بان الذراع انما هو في الصفة اللازمة والجمهور على ان الغيرية تقتضي الوجود بمعنى
ان الشيء بالنسبة الى الشيء ان صدق انه هو هو فعسى وان لم يعرف فغير ان كان بحسب المفهوم كما في نسبة
الانسان الى الناطق فبحسب المفهوم وان كان بحسب الذات والوجود كما في نسبة الانسان الى الكاتب
والحجر بحسب الذات والوجود وما ذهبوا اليه من ان الجزء بالنسبة الى الكل والصفة بالنسبة الى الموصوف
ليس عينه ولا غيره ليس بمعقول لكونه ارتفاعا للنقيضين نعم في الغيرية اضافة بها يصير الشيء

بحسب المفهوم لان الغيرين هما اثنان من حيث ان احدهما ليس هو الآخر لا انهما حينئذ لا يتعقلان بدون
شعر بها مفهوم المتضايفين فلهذا اطلقوا القول بان الغيرية تقتضي وجود وبان الغيرين هما اثنان او
تحقيق الشأن واعتذر الامام الرازي عما ذكره المتكلمون من ان الشيء بالنسبة الى الشيء قد يكون لا عينه ولا غيره
بانه اصطلاح على تخصيص لفظ الغير بما يجوز انفكاكهما كما خص العرف لفظ الدابة بذوات الاربع وصاحب المواقف
بان معناه انه لا هو بحسب المفهوم ولا غيره بحسب الهوية كما هو الواجب الجمل اذ لو كان المحمول غير الموضوع بحسب
الهوية لم يصح الحمل ولو كان عينه بحسب المفهوم لم تعد بل لم يصح لهما لامتناع النسبة بدون مراعاة شيء من ذلك
بالوجود الذهني صرح بانهما متحدان في الخارج متغايران في الذهن ومن لم يتأمل يصرح بل هما لا عين ولا غير
ان المعلوم قطعا هو انه لابد منهما من اتحاد من وجه واختلاف من وجه واما ان ذلك في الخارج وهذا في الذهن
فلا وكلا مراعتذارين فاسدا اما الاول فلان صنيع من حاول اثبات ذلك بالدليل فقال لو كان الغير غير الاول كان غير
نفسه لان الفترة مثلا اسم لطبع كلي فرد مع اعتبار فلو كان الواحد غير العشرة لصار غير نفسه
لانه من العشرة وان يكون العشرة بدونه وكذا اليد من زيد بطلان هذا الكلام ظاهر لان مغايرة الشيء
للشيء لا تقتضي مغايرة لكل من اجزائه حتى يلزم مغايرته لنفسه وزعم هذا القائل ان هذا الدليل قطعي وان القول
بكون الواحد غير العشرة فاسد لم نقله الا جمعزين حرف من المعتزلة وعدهذا منهم جهالة واما الثاني فلان
الكلام في الاجزاء والصفات الغير المحمولة كالواحد من العشرة واليد من زيد والعلم مع الذات والقدرة مع
الذات ونحو ذلك مما لا تتصور اتحادهما بحسب الوجود والهوية ويفهم مما سبق انه لا يكفي في المغايرة انفكاك
من جانب والا اتضح بالجزء مع الكل والموصوف مع الصفة وزعم بعضهم انه كاف حتى ان عدم مغايرة الشيء
انما يحصل اذا كان كل منهما بحيث يمتنع بدون الآخر والفرض غير وارد اما الموصوف مع الصفة فلان عدم
المغايرة انما هو في الصفات التي يمتنع الذات بدونها فالذات كصفات القدم لامتناع العدم
على القديم وكذا الصفات بعضها مع بعض بخلاف مثل البياض مع الجسم فانها غيران واما الجزء مع الكل فلانه
قد يمتنع العشرة بدون الواحد كذلك الواحد من العشرة يمتنع بدونها اذ لو وجد بدونها لم يكن واحدا من
العشرة وحاصله ان الجزء بوصف الجزئية يمتنع بدون الكل وح يرد سائر الامور الاضافية كالاب مع
الابن والرامي مع السهم والصانع مع المصنوع ويلزم ان لا يكونا غيرين ويلزم ان لا يكون الغيران بل الضدان
غيرين لان المغايرة والتضاد من الاضافات فان المراد لكن يتأتى على ان الاضافة عدمية ولا يمتنع ان الاعدام
اجب بان الكلام في معروض الاضافة من حيث انه معروض لان المجموع المركب من المعروض والعارض
واعلم ان هذا ان صح لما قالوا بوجود الصفات القديمة لزعمهم ان القول بتعدد القدماء واثبات
قدم غير الله تعالى فحاولوا التخلص عن نفي المغايرة بين الصفات وكما بين الصفة والذات والظاهر ان
هذا انما يدفع قدم غير الله تعالى لا تعدد القدماء وكثرتها لان الذات مع الصفة وكذا الصفات بعضها مع البعض
وان لم يكن مغائرة لكنها متعددة ومتكثرة قطعا اذ التعدد انما يقابل الوحدة ولذا صرحوا بان الصفات
سبعة او ثمانية وبان الجزء مع الكل اثنان وشيآن وموجودان وان لم يكونا غيرين وهما اي من
خواص الكثرة المباينة او هو الاشتراك في الصفات النفسية ومرادهم بالصفة النفسية صفة يتوقف دليل
الوصف بها على نفس الذات دون معنى زائد عليها كالكون الجوهر جوهرا وذاتا وشيئا وموجودا وبمقابلة المعنوية
وهي صفة تتوقف دلالة على معنى زائد على الذات ككون الجوهر حادثا ومتحيزا وقابلا للاعراض ومن لوازم الاشتراك
في الصفات النفسية امران احدهما الاشتراك فيما يجب ويمتنع ويجوز وثانيهما ان يسد كل مسد الآخر ويقوم

منابذة فمن ههنا قالوا المثلان موجودان شتركان فيما يجب ويجوز ويمتنع وموجودان سد كل منهما مسد الآخر
والمثلان وان اشتركا في الصفات النفسية لكن لابد من اختلافهما بجهة اخرى ليصح التعدد والتمانع
نصح العامل ونسب الى الشيخ انه شرط في التماثل التساوي من كل وجه واعترض بانه لا تعدد ح فلا تمانع
وبان اهل اللغة مطبقون على صحة قولنا زيد مثل عمرو في الفقه اذا كان مساويه فيه ويسد مسده وان اختلفا
في كثير من اوصافه لذا قال النبي عليه الصلوة والسلام في الخطة بالحنطة مثل بمثل وارجح به الاستواء في الكيل دون الوزن وعلى
الحساب واوصافهما والجواب ان المراد التساوي في الجهة التي بها تماثل حتى ان زيدا وعمرو لو اشتركا
كما في العلم وكان منهما مساواة في كل بحسب خواص احدهما صح ان لا آخر صح القول بانهما مثلان في النفقه
والا فلا واما اشتراط التغاير فمختلف فيه قال الآمدي واما الصفات فقد اختلف اصحابنا فيها فمنهم
من قال ليست بمثلة ولا مخالفة لان التماثل والاختلاف من الشان ستدعي مغايرة منهما وصفات الله تعالى
غير متغايرة وقال القاضي ابو بكر بالاختلاف نظرا الى ما اختص به كل صفة من الصفات النفسية من
غير المغايرة الى وصف الغيرية وهذا ظاهر في ان القاضي لا يشترط في التخالف الغيرية في التماثل اولى وقد
يوهم من ظاهر عبارة المواقف ان التغاير شرط في التماثل والاختلاف البتة فمن وصف الصفات بهما
بها ومن لا فلا واما مسئلة اجتماع المثلين بمعنى ان المثلين اذا كانا من قبيل الاعراض امتنع اجتماعهما في محل واحد
خلافا للمعتزلة لان العرض اذا اشتركا في الماهية والصفات النفسية لم يعقل منهما تمانع الا
بحسب المحل لان قيامهما به ووجوده متبع لوجوده فاذا اتحدت الماهية وما يتبعها من الجهة امتنع الاجتماع
ورد بالمنع لجواز ان تخص كل بعوارض مستندة الى اسباب مفارقة وبهذا يمنع ما ذكر في المحصل من ان
نسبة العوارض الى كل منهما على السوية فلا يعرض لاحدهما خاصة بل لكل منهما وجه لا يشتبه الامتياز
البتة ويلزم الاتحاد واما الاعتراض بان عدم التمايز لا يدل على الاتحاد بل غاية عدم العلم بما
لا نفسية فلا شيء لان ما ذكر على تقدير تمامه يفيد عدم الامتناع في نفس الامر لا عدم العقل فقط
وقد يستدل بانه لو جاز اجتماع المثلين فجاز لمن لا علم له بشيء ان يظن حصول العلم به اذ لا مانع سوى
امتناع اجتماع المثلين وبانه لو جاز لما حصل القطع باتحاد شيء من اعراض فجواز ان يكون امثالا
مجتمعة والالتفات الى مثل هذا كثير من اعراض وبانه لو جاز اجتماعهما جاز افتراقهما فيزوال
احد المثلين ضرورة انه ليس لزواله لمثل الا طريان ضده الذي هو ضد المثل الآخر الحال
فيلزم اجتماع الضدين وورد لا ولان منع المماثلة لجواز مانع آخر كما سيأتي شرط النظر وهو عدم
العلم بالمطلوب ولجواز القطع بانتفاء الممكن ضرورة او استدلالا والثالث منع المقدمات فمنكت
المعتزلة بالوقوع بان الجسم يعرض له سواد دائم آخر واخر الى ان يبلغ غاية السواد واجيب بانا لا نسلم
ذلك بل السواد انما يعاوقه بالشدة والضعف انواع من اللون مخالفة بالحقيقة متشاركة في عارض
مقول عليها بالتشكيك هو مطلق السواد يعرض للجسم الذي اشتد سواده على التدريج في كل آن نوعا
ومنها اي من خواص الكثرة التضاد وهو كون المعنيين تحت مستحيل لذاتهما اجتماعهما في محل
واحد من جهة واحدة والمراد بالمعنى ما يقابل العين اي ما لا يكون قيامه بنفسه وذكر الاجتماع
دفع عن وحدة الزمان والتقييد بالمعنيين لخرج الضدين والعين مع المنع والعدمين والعدم مع
الوجود ولهذا قالوا بعدم التضاد في احكام وسائر الاضافات لكونها اعتبارية لا تحقق لها في الاعيان
ولا تخرج القديم والحادث اذ كانا معنيين كعلم الله سبحانه وعلم زيد بل ظاهر التعريف متناول له اذ لا اشعار

منه بشرط التوارد على محل واحد وقد تقدان معنى امتناع الاجتماع انهما يتواردان على محل واحد
يكونان معا فخرج مثل كل لان محل القديم قديم فلا يتصف بالحادث وبالعكس وان القديم لا يزول
عن المحل حتى يرد عليه المماثل واحترز بقيد استحالة اجتماع عن مثل السواد والحلاوة مما يمكن اجتماعهما
في محل وتضادهما عن مثل العلم بالحركة الشيء وسكونه معا ان العلم بان هذا الشيء متحرك والعلم بانه
ساكن شيء ان واحد فانهما لا يجتمعان لكن لا لذاتهما بل لامتناع اجتماع الحركة والسكون واما تعلق
حركة الشيء وسكونه معا فكس ولذا صح الحكم باستحالتهما وتضادهما من جهة واحدة عن مثل الصغر و
الكبر والقرب والبعد على ما اختلف فانها لا يتضادان وان امتنع اجتماعهما في الجملة وانما يتضادان
اذا اعتبر اضافتها الى متغير كون الشيء صغيرا وكبيرا بالنسبة الى زيد ولا خفاء في انه لا حاجة الى هذا
القيد لان مطلق الصغر والكبر لا يمتنع اجتماعهما وعند اتحاد الجهة يمتنع فالاقرب ان القيد احتراز
عن خروج مثل ذلك وانما يعرض على تعريف المتضادين بالمتماثلين كالسوادين عند من يقول
بامتناع اجتماعهما ويجاب بان اتحاد المحل شرط في التضاد ولا يماثل الا عند اختلاف المحل وعند
الفلاسفة فالكثرة تستلزم التغاير بمعنى ان كل اثنين منهما غيران فان كانت الاثنينية بالحقيقة
فبالحسية او بالعارض فبالعارض او بالاعتبار فبالاعتبار م الغيران اما ان اشتركا في تمام
الماهية كزيد وعمرو في انسانية او لا فالاول المثلان والثاني المتخالفان سواء اشتركا في ذاتي
او عرضي او لم يشتركا اصلا ثم المتخالفان قد يكونان متماثلين كالسواد والبياض وقد لا كما
كالسواد والحلاوة والمتماثلان هما المتخالفان اللذان يمتنع اجتماعهما في محل واحد من
جهة واحدة فخرج مثل المتخالفين وان امتنع اجتماعهما وبقيد امتناع الاجتماع في محل مثل السواد
والحلاوة مما يمكن اجتماعهما وبما قبلهم من امتناع اجتماع في محل تواردهما على المحل فخرج مثل الانسان
والفرس ومثل الانسان والسواد وبقيد بحث سيجيء وامتد وحدة الزمان فتدرك على
ما مر وكذا قيد وحدة الجهة اذ قصد به الاحتراز عن مثل الصغر مع الكبر والابوة مع البنوة على
الاطلاق والحق انه احتراز عن خروج مثل ذلك فانهما متماثلان ولا يمتنع اجتماعهما الا عند
اعتبار وحدة الجهة واما القيد بوحدة المحل فلان المتماثلين قد يجتمعان في الوجود في الجسم
على سبيل اختلاف كبياض الروم وسواد الحبشي فان كانا وجودين يريد حصرا فظاهر
المقابل في سائر نسخه وصوابه على ان المتماثلين يكونان وجودين او وجوديا وعدميا فان كانا
وجودين فان كان معقل كل منهما بالقياس الى معقل آخر فمتضايفان كالابوة والبنوة وان لا
فتضادان كالسواد والبياض وان كان احدهما عدميا وآخر وجوديا فان اعتبر في العدم
كونه الموضوع قابلا للوجودي بحيث يخصه كعدم البصر عن الاعمى او نوعه كعدم اللحية عن المرأة
او جنسه القريب كعدم اللحية عن النبي فهما متقابلان بالملكة والعدم ولو لم يعتبر ذلك كالسواد
والاسود فمتباينان بالايجاب والسلب لا التضاد ليلزم على امتناع ان يكون المتقابلان عدميين كيف وقد
اطبق المتأخرون على ان نحو لا عمى قد يكون عدميا كالامتناع والعمى واللاعمى
بمعنى رفع العمى وسلبه اعم من ان يكون باعتبار الاتصاف بالضد او باعتبار عدم القابلية له فما قال
ان الاعمى اما عبارة عن البصر فمكون وجوديا واما عن عدم ما من شأنه المحل للبصر فيكون سلبيا لا وجود له
ليس بشيء واذا جاز ان يكونا عدميين فالاولى ان من الحصر بوجه نفيهما كما قال المتقابلان ان كان

ومن ما سلب لاخر فان اعتبر في السلب استعداد المحل في الجملة لما اضيف اليه السلب فمقابلة ملكة والعدم والا فمقابلة الايجاب والسلب وان لم يكن احدهما سلبا للآخر فان كان بعض كل منهما بالعكس للآخر فمتقابلان بالتضايف والا فبالتضاد وقد يستدل على لزوم كون احد المتقابلين وجوديا بأنه لا تقابل بين العدم المطلق والمضاف ضرورة صدق المطلق على المقيد ولا بين العدم من المضاف بوجهين احدهما انهما يجتمعان في غير واقع الاضافة اليه اما بطريق تصدق مقيد بصدق عدة جزء ما اسود ولا ابيض واما بطريق الوجود فلانه قد وجد فيما يحرق التي لا سولة ولا سوداء ولا بيضاء ان من شرط المتقابلين ان يكونا موردين على موضوع واحد كما سنذكره وقد صرح به بعض المتأخرين وموضوع العدم من المضاف كاللاسولة واللابياض متعدد ضرورة انهما لو اضيفا الى واحد لم يكونا عدميين وبهذا يخرج التقابل عن اشكالين احدهما ان مثل الانسانية مع الفرسية داخل في احد المتقابلين ضرورة امتناع اجتماعهما مع انه ليس احدهما اربعة اما غير التضاد فظاهر واما التضاد فللاطباق على انه لا تضاد بين الجواهر لامتناع ورودها على الموصوف وثانيهما ان الملزوم وعدم اللازم كاللاسولة واللالون متقابلان ضرورة امتناع اجتماعهما وليسا احد الاقسام اما السلب والايجاب فلاجتماعهما على الكذب كما في البياض واما غيرهما فظاهر ووجه التفصي ان مثل هذا لم يسم من المتقابل الا سناد المتوارد على موضوع واحد وفي هذا الكلام نظر اما اولا فلان ما ذكر من اجتماع العدمين انما يكون اذا لم يعتبر اضافة احدهما الى الآخر كما في اللاسولة واللابياض بخلاف صدق العمى واللاعمى والامتناع واللامتناع فان الموضوع في المقابل ليس بعض المحل المعين للحادثة بل لكل المتقابلان من قبيل الاعراض البتة للقطع بمقابلة الايجاب والسلب في الجوهر مثل الفرسية واللافرسية بل صرح ابن سينا بالتضاد بين الصور اعتبارا بالورود على المحل القابل والهيولى واما ما قال فلتصريح ابن سينا وغيره بان موضوع المتقابلين قد يكون واحدا شخصيا كزيد للعدل والجور او نوعيا كالانسان للزوجية والمرئية او جنسيا كالحيوان للاكرومة والانوثة او اعم من ذلك كالشيء للخير والشر واما رابعا فلان الكلام في اللاسولة واللابياض لان العدم المضاف الى السولة والعدم المضاف الى البياض لا ترى انك لا تقول باختلاف الموضوع في البياض واللابياض نظرا الى ان اللابياض عدم مضاف الى البياض فيكون موضوعه البياض فان قيل من المقابل ما يجري في القضايا كالمتناقضين والمتضادين فان قولنا كل حيوان انسان يتناقض قولنا بعض الحيوان ليس بانسان وضد قولنا لا شيء من الحيوان بانسان مع انه لا يتصور اعتبار ورود القضايا على محل قالجواب من وجهين احدهما ان ذلك بحسب اشتراكها في اسم كسائر الاسم العموم والخصوص المباينة والمساواة فانها تكون في المفردات باعتبار الصدق اعني صدقها على شيء وفي القضايا باعتبار الوجود اعني صدقها في انفسها فالمعتبر في المتناقضين والمتضادين المفردين امتناع الاجتماع لا اجتماع في المحل وبين القضيتين امتناع الاجتماع في الوجود وثانيهما ان يجعل مقابل الايجاب والسلب اعم مما في المفردات والقضايا ويعتبر موضوع القضية موردا ومحلا للثبوت المحمول له وعدم الموصوف على ما قاله المحققون من الحكماء ان المتقابلين بالايجاب والسلب ان لم يحملا الصدق والكذب فبسيط كالفرسية واللافرسية والا فمركب كقولنا زيد فرس وليس بفرس فان اطلاق جزئي المتقابلين على موضوع واحد في زمان واحد محال وقال ابن سينا ان من المقابل الايجاب والسلب في معنى

الايجاب وجود اي معنى كان سواء كان باعتبار وجوده في نفسه او وجوده لغيره ومعنى السلب لا وجود اي معنى كان سواء كان لا وجود في ذاته اولا وجوده في غيره . وقد يعتبر في التضاد امر من غير التقابل وتفسير الملكة والعدم هو الذي اورده قدماء الفلاسفة في اوائل المنطق واما في مباحث الطبيعة فقد اعتبروا في كل منهما قيدا آخر وهو في المتضادين ان يكون بينهما غاية الخلاف كالسولة والبياض والصفرة وفي الملكة والعدم ان يكون العدم سلب الوجود عما هو من شأنه في وقت لوقت كعدم البصر عن الكوسج بخلاف عدم الرأس والكلية والعدم بالمعنى الاول اعم منه بالمعنى الثاني ضرورة ان المطلق اعم من المقيد الا ان المطلق من التضاد يسمى بالمشهور لكونه المشهور فيما بين عوام الفلاسفة والمقيد بالمعنى الثاني لكونه المعتبر عند علوم الحقيقة والملكة والعدم بالعكس حيث يسمون المطلق بالمعنى الثاني والمقيد بالمشهور ولما كان مقابل مثل البياض مع الصفرة والسولة مع الحمرة وكل منهما غاية الخلاف وكذا مقابل الابيض والاسود والمزرود وبعد عن العقرب والشجرة ادخل في حصر المقابلات في اقسام اربعة لكونه خارجا عن التضاد وعن الملكة والعدم بالمعنى الثاني لما ذكرنا من ان الحصر انما هو باعتبار المعنى الاعم المشهوري من التضاد والمعنى الثاني من الملكة والعدم لم يدخل اصلا وكل منهما نظرا اولا فلان الضدين في التضاد المشهوري لا يلزم ان يكونا وجوديين بل قد يكون احدهما عدميا كاللاسكون للحركة والظلمة للنور والمرض للصحة والقبح للحسن والانوثة للذكورة والفردية للزوجية صرح بذلك ابن سينا وعرف فهو لا يكون قسيما لمقابل الملكة والعدم ومقابل الايجاب والسلب بل في كلامهم انه اسم يقع على التضاد الحقيقي وعلى بعض اقسام الملكة والعدم اعني ما يكون فيه احتمال الموضوع من لعدم الى الملكة كاللاسكون والحركة كخلاف العمى والبصر والحرارة اعم من ذلك اذ لا يمكن ان يستعد في النطق والقبح في الكوسج وكاللانونة في الزوجية والفردية على ان مقابل الزوجية والفردية عند المحققين راجع الى الايجاب والسلب فان الزوج عدد ينقسم بمتساويين والفرد عدد لا ينقسم بمتساويين فالاول اسم للموضوع اعني العدد مع الايجاب والثاني اسم لمع السلب كذا ذكره ابن سينا واما ثانيا فلانه صرح ابن سينا وغيره بان غاية الخلاف شرط في التضاد المشهوري ليصح ان يكون بين اصل البياض والحمرة خارجا عن اقسام ومن حكم المقابل جواب عن اعتراض مقرر بان المضايف اعم من ان يكون بينهما بعد او تماثل او تضاد او غير ذلك مما يدخل تحت المضاف مكيف بجعل قسما من المقابل اخص منه مطلقا وقسما للتضاد مباينا له وتقريب الجواب ان المضايف اعم من مفهوم المقابل العارض لاقسامه ومفهوم التضاد العارض لمثل السولة والبياض ضرورة انه لا يعقل المقابل والمضاد الا بالقياس الى مقابل او مضاد آخر وهذا لا ينافي كون معروض المقابل اعم من بعض ان ما صدق عليه المقابل قد يكونان متضايفين وقد لا يكونان ومعروض التضاد مثاله كالسولة والبياض فانه لا تضايف بينهما وان معقولية مريدان من حكم المقابل انه ليس جنسا لاقسامه اذ لا توقف بعقلها على تعقله وهذا ظاهر في المضايف كما ان التوقف ظاهر في التضاد واما في الباقيين فتردد وبالجملة معقولية على الكل بالتشكيك للكونة في الايجاب والسلب اشد لان امتناع الاجتماع فيهما ظاهر وبحسب الذات وفي البواقي لاشتمالها على دكة واضح ذلك بان الخبر فيه عدمان عدمان عدمه خبر وهو ذاتي وعدمه انه ليس بشر وهو عرضي وكونه ليس بخبر يمنع الذاتي وكونه شر امنع العرضي ولا خفاء في ان الثاني لا ذاتي اقوى وفي التجربة ما شعر بانه في التضاد

كخلاف البياض

اند لانه قال واشد مباينة الغير ان اشد انواع التقابل هو التضاد ووجه بان التضاد
مشروط بغاية الخلاف وهي غاية في امتناع الاجتماع ورد بانه لا يتصور غاية خلاف فوق التناقض
الذاتي فان يكون احدهما مرجع سلب الآخر بخلاف الضدين فان احدهما انما يستلزم سلب الآخر وقيل
معنى كلامه ان اشد الانواع في التقابل هو التضاد لان قبول القوة والضعف في اضداده من الحركة والسكون
والحرارة والبرودة والسواد والبياض وغيرها في غاية الظهور بخلاف البواقي ومن حكم لا يجاب
والسلب ان مرجعهما الى القول والعقد اي الوجود اللفظي والذهني دون العيني بمعنى السلوب عبارات
عقلية لها عبارات لفظية لا ذوات حقيقية والا لكان للانسان مثلا معان غير ضاحكيته لانه
ليس بفرس ولا ثور ولا ممتد ولا اشياء غير ضاحكيته كما ذكر ابن سينا وبه يظهر ان ليس
معناه ما فهمه بعضهم انه ليس في الخارج شيء هو ايجاب او سلب كيف ولا يعقل ما لا يجاب الا صل السلوب
والتضمن كان احدهما حاصلا فالآخر كاذبا البتة سواء وجد الموضوع او لم يوجد ضرورة امتناع
اجتماع النقيضين وارتفاعهما بخلاف صدقهما او كذبهما فانه يجوز ان يكذب فيه المتقابلان لعدم
الموضوع او يظن عنهما اذا حملا على الاعمى والبصر او السواد والبياض او زيد وعمرو على الصغار او على
العقل فان قيل ان اريد بالنقيض الا يصدق هذا المتقابلان على موضوع فالايجاب والسلب قد
قد يكذبان لعدم الموضوع كما في قولنا العنقاء لا اسود ولا ابيض المعدوم وجود الموضوع وان اريد اعم
التقابل من التصادق فهذا لا يتصور في التضاد ولا في الملكة والعدم قلنا المراد الثاني في الايجاب
والسلب وكما في البواقي وقد يقال النقيض اما يكون معدولة مفتقرة الى وجود الموضوع اذا اريد
بالمحمول مفهوم ثبوتي يصدق عليه السلب عدلي التعبير عنه الى طرف السلب واما اذا اريد به نفس
مفهوم النقيض فهو بوجه سالبة المحمول مستغنية عن وجود الموضوع لكونها في قوة السالبة فقولنا
العنقاء لا اسود اذا اريد بالا اسود نفس الاسود اعني رفعه وسلبه فهي صادقة وان اريد
ليس العنقاء اسود ومن حكم التضاد ظاهر وفيه اشارة الى ان تعاقب الضدين على الموضوع
الواحد ليس بلازم وان الجميع بمعنى ان من حكم التضاد ان الجميع منه لا يكون الا بين نوعين اجزين
من جنس واحد كالسواد والبياض الداخلين تحت اللون ويلزم من هذا الحصر انه لا يكون بين
جنسين كالفضيلة والرذيلة او الخير والشر ولا بين نوعين من جنسين كالعفة الداخلة تحت الفضيلة
والفجور الداخل تحت الرذيلة اذا فرضنا كونهما جنسين ولا بين انواع فوق اثنين سواء كانت
من جنس واحد كالسواد والبياض والحمرة الداخلة تحت اللون او من جنسين كالشجاعة والتهور
والجبن ويلزم من هذا ان لا يكون ضد الواحد الا واحدا حتى لا يكون للسواد ضد هو البياض واحمر
هو الحمرة ولا للشجاعة ضد هو التهور وآخر هو الجبن وعولوا في اثبات ذلك على الاستقراء واما
التضاد المشهوري فقد صرحوا بانه لا يختص بنوعين من جنس بل قد يكون بين جنسين كما
لفضيلة والرذيلة وكالخير والشر او بين نوعين من جنسين كالعفة والفجور او بين انواع من جنس
كالسواد والبياض والحمرة او من جنسين كالشجاعة والتهور والجبن وفيه نظر من وجوه الاول ان
مفهوم الاستقراء انحصار التضاد بين نوعين من جنس هو انا وجدنا فيما بينهما دون غيرهما
ولا طريق الى نفيه عما بين الفضيلة والرذيلة او العفة والفجور سوى انه لا يكون الا فيما بين نوعين

من جنس وهذا ان جنسان او نوعان من جنسين وهذا دور ظاهر الثاني انه ان اشترط في التضاد عدم
الخلاف لكونه فيما بين نوعين دون انواع من جنس ضروري لا استقرائي لان غاية الخلاف انما تكون
بين الطرفين لا بين الطرف وبعض الواسط وان لم يشترط فمطلقا نظر كما في انواع اللون الثالث
نعم اطبقوا على تضاد السواد والبياض على الاطلاق مع انهما ليسا نوعين اخيرين من اللون بل السواد دائر
التضاد انواع مختلفة مشتركة في عارض لسولو المقول بالتشكيك وكذا البياض فعلى ما ذكروا من
ان التضاد الصحيح لا يكون الا بين نوعين منها غاية الخلاف يلزم ان لا يكون في الالوان الا بين غاية
السواد وغاية البياض الواقع ان ما ذكره ابن سينا من تحقق التضاد المشهوري بين انواع كالشجاعة
والتهور والجبن نافي ما ذكره من اشتراط غاية الخلاف في التضاد المشهوري لتضاد قالوا الاعمال
من كلام الفلاسفة ان بين الوحدة والكثرة تقابل التضايف بواسطة فاعرض لهما من العلية والمعلولية
والكيالة والمكيلية وذلك ان الكثرة لما كانت مجموعة من الوحدات كانت الوحدة علة معدة للكثرة
ومكيالا لها والكثرة معلولا معدوما بالوحدة ومكيلة بها ولس بينهما تقابل بالذات لوجهين احدهما
ان موضوع المتقابلين يجب ان يكون واحدا بالشخص ليسبق منه التقابل وموضوع الوحدة
والكثرة ليس كذلك لانه اذ اطرأت الكثرة على الشيء يطلب معروضية الوحدة وبالعكس الى اذا
طرأت الوحدة على الاشياء يطلب لمعروضات المتكثرة وحصلت معروضية واحدة وكان مرادهم الامام
سؤله اذا طرأت الوحدة يطلب الوحدات التي كانت ثابتة فيطل موضوع الكثرة لان موضوع الكثرة
مجموع الوحدات والا فمجموع الوحدات نفس الكثرة لا موضوع لها وما منها ان الوحدة معروض للكثرة
ولا من اوضح من ذلك واما فما يكون احدهما عدم الآخر وظاهر واما في المتضايفين فلان
المعلوم للشيء متقدم عليه وجودا وتعقلا والمتضايفان يكونان معا في التعقل والوجود واما
في التضاد فلان المعلوم للشيء يجامعه والضد لا يجامع الضد بل رافعه فان قيل بذا كان في الكل
لان الاجتماع في المحل منافي التقابل مطلقا قلنا ممنوع لما سبجيء من ان المتقابلين بالايجاب
والسلب قد يجتمعان في محل اذا كان ذلك بحسب الوجود دون الصدق وكلا الوجهين ضعيف اما
الاول فلان موضوع المتقابلين لا يلزم ان يكون واحدا بالشخص كيف يتصور ذلك في مثل الزوجية
والفردية بل صرحوا بانه قد يكون واحدا بالشخص كالعدد او الجزء كزيد او بالنوع كالحيوانية
والناطقية للانسان او بالجنس كالزوجية والفردية للعدد او بامر اعم عارض كالخير والشر
للشيء ومع ذلك يمكن الفرض والتقدير كالانسان للفرسية والفرسية في قولنا الانسان
فرس كانسان ليس بفرس والامام جعل عدم اتحاد موضوع الوحدة والكثرة دليلا على عدم
التضاد بينهما فان من شان الضدين التعاقب على موضوع واحد ولو بالامكان كما اذا كان احدهما
لازما كسواد الغراب واما الثاني فلانه ان اريد ان ذات الكثرة مسبوقة بذات الوحدة فمسلم الحاصل
فلانهما اعتباران عقليان واما بحسب الذهن فلانا نتعقل الكثرة وهو كون الشيء تحت نقطة
بدون تعقل الوحدة وهو كونه تحت الاستقسام وان اريد ان معروض الكثرة مسبوق بمعروض الوحدة
بمعنى ان الكثرة مولفة يصدق على كل جزء منه انه واحد وهذا معنى اجتماع الكثرة مع الوحدة فلم
لكنه لا ينافي المقابل الذاتي بين الوحدة والكثرة العارضتين بل بين معروضيهما ولا نواع في ذلك الامر
انهم اتفقوا على ان المتقابلين بالذات اذا اجتمع الموضوع كالفرس والانسان وكالبصر

والعمى وكالاب والابن وكالاسود والابيض لم يكن تقابلهما بالذات فكيف اذا اخذ من الموضوعين
فان فصل المراد الثاني وهو نافي التقابل لان كون احد المعروضين متقوما بالآخر يستلزم اجتماعهما
ضرورة اجتماع الكل والجزء وهو يستلزم اجتماع ضديهما او امكانه لا اقل فلا تمام وايضا يلزم لو
كان المعروض ان في محل وهو ليس بلازم وايضا اللازم اجتماعهما في الوجود ولو سلم فالاجتماع في
المحل انما ينافي جميع اقسام التقابل اذا كان بحسب الصدق اعني حمل المواطاة لا بحسب الوجه
اعني حمل الاشتقاق كما ذكرنا في اساس المنطق من ان اجتماع المتقابلين في موضوع
واحد يشترط في مقابل الايجاب والسلب بحسب الصدق عليه وفي البواقي بحسب الوجود فقط لان المتقابلين
بالايجاب والسلب قد يجتمعان في الموضوع بحسب الوجود كالابيض الجلو فان فيه البياض
والانبياض لان الانبياض مقول على الحلاف الموجودة فيه والمقول على الموجود في الموضوع
موجود في الموضوع ثم ما يمتنع اجتماعه بحسب الوجود وهو ممتنع بحسب الصدق فغير عكس وما
يجوز بحسب الصدق يجوز بحسب الوجود من غير عكس فظهر انه لا دليل على نفي تقابل الايجاب
والسلب من الوحدة والكثرة بل يفهم الكثرة بالانقسام مطلقا او الى المتباينات و
الوحدة بعدمه ظاهر في ثبوت ذلك واما انافتهم على ان المقابل منها فغير ظاهر ان الكثرة الى العدد
لما كانت متقومة بالآحاد متحصلة من ايضامها مجموعة مع الواحد في العدد ولم يكن من العدد
والواحد تقابل اصلا وهذا ظاهر فما هو جزء الكثرة واما الوحدة التي تتردد على الكثرة متطرقا كما اذا
جعلة ميا ه الكيزان في كوز واحد فقد تسلم تضادهما بناء على موضوع واحد هو ذلك الماء
مع بطلان احدهما بالآخر وبقاء الامام بانهما ليسا على غاية الخلاف وبان موضوع كل من الوحدة
والوانية الى هي نفس الكثرة جزء موضوع الوحدة الطارئة لانفسه والكل ضعيف

المبحث الخامس في العلية والمعلولية من الواحق الوجود والماهية العلية والمعلولية وسائر
الاعتبارات العقلية التي لا تحقق لها في الاعيان والا لزم التسلسل على ما مر غير مرة بل بعامة
المعقولات الثانية وسنها تقابل المضايف فان العلة لا تكون الا بالنسبة الى المعلول وبالعكس
فلا يجتمعان في شيء واحد الا باعتبارين كالعلة المتوسطة التي هي علة لمعلولها معلولة لعلتها

المجمل الاول قد يراد بالعلة ما يحتاج اليه الشيء وبالمعلول ما يحتاج هو الى الشيء وان كان
العلة عند اطلاقها منصرفة الى الفاعل وهو ما صدر عنه الشيء لا لاستقلال او بانضمام الغير
اليه مما عليه الشيء اعني ما يحتاج هو اليه اما ان يكون داخلة فيه او خارجة عنه فان كانت داخلة
فهو الشيء معها اما بالفعل وهو العلة الصورية واما بالقوة وهي العلة المادية وان كانت خارجة
عن الشيء فاما ان يكون الشيء بها وهي العلة الفاعلية او لاجلها وهي العلة الغائية وتخص
الاولى اعني المادية والصورية باسم علة الماهية لان الشيء يفتقر اليهما في ماهيته كما في
الوجود ولذا لا يعقل الا بهما او بما ينزع عنهما كالجنس والفصل وتخص ثانيتهما اعني الفاعلية
والغائية باسم علة الوجود لان الشيء يفتقر اليهما في الوجود فقط ولذا يعقل بدونهما وتمام هذا
الكلام سيان امور آت ما ذكرنا في بيان الحصر وجه ضبط لانه لا دليل على انحصار الخارج فيما
به الشيء وما لاجله الشيء سوى الاستقراء ٢ ان المراد بالصورية والمادية الصورة والمادة
وما نسب اليهما من الاجزاء لصدق التعريف عليها وكذا في الفاعلية والغائية وبهذا الاعتبار

يندرج الشروط والآلات في الاقسام لكونها راجعة الى ما به الشيء وما ذهب اليه الامام
من ان الشروط من اجزاء العلة المادية بناء على ان القابل انما يكون قابلا بالفعل معها ليس
بمستقيم لانها خارجة عن المعلول وقد صرح هو ايضا بان المادة داخلة ٣ ان ما
ذكرناه من عباد الفعل والقوة في الوجوب وهو الموافق لكلام ابن سينا اولى من
اعتبارهما في الوجود على ما ذكره المحمود لان المادة اذا لحقتها الصورة يكون وجود
المعلول معها بالفعل لا بالقوة فيدخل في تعريف الصورة فلا يكون مانعا ويخرج عن تعريف المادة
فلا يكون جامعا بخلاف الوجوب فانه بالنظر الى المادة لا يكون الا بالقوة وبالنظر الى الصورة
لا يكون الا بالفعل وكان مراده ان الصورة ما يكون وجود الشيء معه بالفعل بعد والمادة
ما يكون الوجود معه بالقوة في الجملة وهو لا ينتقض ٤ ان الجزء الغير الاخير من الصورة المركبة
يكون وجوب المعلول معه بالقوة لا بالفعل فيدخل في تعريف المادة ويخرج عن تعريف الصورة
فيتقيد التعريفان جمعا ومنعا ولا يخفى ان مراده بالقوة الامكان بحسب الاستعداد في الفعل لان الفساد
ع اظهر ٥ ان حصر الجزء في المادة والصورة مبني على ان الجنس بالفعل يتحرز من النوع
بل من حد على ما سبق تحقيقه وجعله الامام مبنيا على انه لا تمايز من الجنس والمادة والابن
الفصل والصورة الا بالحد كما عباد الامام من ان الحيوان الماخوذ بشرط ان يكون وحده وكم
كل ما قارنه زائدا عليه ولا يكون محمولا على كل المجموع مادة فلا ماخوذ لا بشرط ان يكون
وحده او لا وحده ويكون محمولا على المجموع جنس وهو تام لو كان الجنس ماخوذا لا بشرط
والفصل من الصورة البسيطة حتى لا يكون للبسائط الخارجية كالمجردات اجناس وفصول وقد صرح
المحققون بخلافه ٦ ان من الشروط ما هو عدمي كعدم المانع فاذا كان من جملة العلة الفاعلية
لزم لستاد وجود المعلول الى العلة المعدومة ضرورة انعدام الكل بانعدام الجزء وهو باطل لان
امتناع ما نشأ المعدوم في الوجود ضروري ولانه يلزم انسداد باب اثبات الصانع والجواب
ان المؤثر في وجود المعلول ليس هو العلة الفاعلية بجملتها بل ذات الفاعل فقط وسائر ما يرجع
الى الفاعل انما هو شرائط التاثير ولا امتناع في استناد المعلول الى فاعل موجود مترون بامور
عدمية بمعنى ان العقل اذا لاحظ حكم بانه لا يحصل بدونها مع القطع بان الموجد هو الفاعل الموجود
وح لا انسداد باب اثبات الصانع لان وجود الممكن يحتاج الى وجود موجد وان كان مقرونا بشرائط
عدمية وقد يجاب بان الشرط انما هو امر وجودي يفضي وجوده الى وجود المشروط الذي نظن كونه شرطا
لانه لو كان شيء منها شرطا احتراق الخشبة ليس زوال الرطوبة وابعادها بل وجود اليبوسة
الذي ينشأ عن زوال الرطوبة وكذا سائر الصور فان قيل نفس عدم الحادث مما يحتاج
وجوده لافتقاره الى الفاعل المختار لم قلت الاحتياج الى الشيء لا يقتضي الا ما يقارنه
ولهذا كان عدم عدم الحادث على وجوده زمانيا محضا لا ذاتيا ولك ان تعقل احتياج وجود
الشيء الى عدمه فهو ليس من المباحث الا بالعرض بمعنى انه يقارن المبدأ ٧ ان جميع ما يحتاج اليه
الشيء ليس علة تامة العلة التامة هي جميع ما يحتاج اليه الشيء بمعنى ان لا يبقى هناك امر آخر يحتاج
اليه لا بمعنى ان كل حركة من عند امور الله تعالى واما ما قصر عن بعض ذلك وانما يكون من الفاعل وحده
كالبسيط الموجد للبسيط ابجادا وقد يكون مع الغاية كالبسيط الموجد للبسيط اختيارا فان

فط الجماد ... يفرض بدء اليد وقد يكون هو مع المادة والصورة لبسا كالموجد لكل منهما اما مع الغاية
او بدونهما ... اكان العلة التامة مشتملة على المادة والصورة تمتنع تقدمها على المعلول واحتياج
المعلول اليها حينئذ ان جميع اجزاء الشيء نفسه وانما المتقدم لكل جزء منها فما قالت من ان العلة يجب
تقدمها على المعلول ليس على الاطلاق بل العلة الفاعلة او القابلة التي هي الفاعل وحده او مع الشرط
والغاية ... وكل من راجع بعضنا ان كلا من العلل الاربع ينقسم باعتبار الى بسيط ومركبة وباعتبار
الى كلية وجزئية وباعتبار الى ذاتية وعرضية وباعتبار الى قريبة وبعيدة وباعتبار الى عامة وخاصة
وباعتبار الى مشتركة ومختصة وباعتبار الى بالقوة وبالفعل ... بحسب وجود المعلول بعضنا اذا
وجد الفاعل بجميع جهاته التاثير لان شرط التاثير من غير ان يبقى شيء يوجب الترجح و
وجود المعلول بجميع جهاته التاثير لان احتياج التاثير الى المؤثر التام من لوازم الامكان
وبالامكان من لوازم المعلول فلو لم يجب وجود المعلول عند وجود المؤثر التام لزم جواز وجود الملزوم بدون
اللازم هف واذا كان كل من المؤثر التام ومعلوله تلازم في الوجود لم يكن للمؤثر تقدم عليه بالزمان
بل بالذات بمعنى الاحتياج اليه بحسب صحة ان يقال لو وجد المؤثر وجد الاثر من غير عكس فان قيل
لو صح هذا لجاز اسناد الحادث الى القديم لتأخر غيره بالزمان قلنا من جملة جهات تاثير العدم
في الحادث شرط حادث نقول تاثير هذا الشرط في تحقق ارادة عند ذي الارادة والارادة وقت الفعل
الفلاسفة فيكون العدم بالزمان لذات الفاعل ولا نزاع فيه لا للفاعل مع جميع جهات تاثيره
القديم فان قيل الضرورة قاضية بان ايجاد العلة للمعلول لا يكون الا بعد وجودها ووجود المعلول
اما مقارن للايجاد او متاخر عنه هكذا زعما خراصان وجود العلة غاية ارادان يكون عقيب عدمه بزمان
ليلا يلزم الترجح بلا مرجح قلنا نحن لا نعني بوجود العلة مع جميع جهات التاثير وجود المعلول لنلزم
فعدم المعلول بعضنا انه كلما وجدت العلة بجميع جهات التاثير وجد المعلول لنلزم عكس
النقيض انه كلما امتنع المعلول امتنعت العلة اما بامتناعها او بعض جهات تاثيرها وكذا الحكم بقوله
ولو في غير القار لانه قد تقدم ان الاعراض الغير القارة كالحركة والزمان قد يتعدم اجزاؤها مع بقاء العلة
بتمامها لكونها بحسب ذاتها على التجدد والانصرام بمعنى ان ذاتها تقتضي عدم كل جزء بعد الوجود وان
بقيت علته وسنطلع على حقيقة الحال في بحث الحركة ... فان قيل كل من العدمين نفي محض لا يتوقف
له على شيء فكيف يكون انتفاء المؤثر انتفاء لشرط عدم مضاف لا بد ان يكون احدهما محتاجا والآخر محتاجا اليه
وبعد المعنى المعلولية والعلية ههنا لان التاثير والتاثر اذا ثبت ان وجود الممكن يفتقر الى الوجود
عليه وعدمه الى عدم علته فظهر ان الفاعل في طرف الممكن اعني وجوده وعدمه واحد بحسب وجوده
وجوده وبعدمه وعدمه اما عدمه السابق فعدمه السابق بمعنى ان عدم حدوث الحادث يحتاج
الى عدم حدوث فاعله بجميع جهات التاثير واما عدمه اللاحق فعدمه اللاحق بمعنى ان زوال الوجود
يحتاج الا زوال الوجود بجميع جهات التاثير فان قيل ما ذكرتم من انعدام المعلول عند انعدام العلة
باطل لما شاهدنا من بقاء آثار بعد الاب والبناء بعد البناء وسحونة الماء بعد النار قلنا ذلك لكون العلل
المعدة وكالاضافة لفعل المؤثر فالاب بالنسبة الى الولد ليس الا معدا للمادة لقبول الصورة وانما
تاثيره في حركات وافعال تفضي الى ذلك وبتعدم بانعدام قصده وجباشرته وعلى هذا قياس سائر الامثلة

فان البناء انما يؤثر في حركات تفضي الى تضام اجزاء البناء بعضها الى بعض ووجود ... جعل المعلول
ليشمل البعض ... ما على ان الفلاسفة وان ما على ان القائلين باستناد الكل الى الواجب ... حادث
بعض ... ارادة فالامر ... والمؤثر ... يريد ان ما يفيد وجوده الشيء قد يفيد بقاءه ... غير افتقاره الى
امر آخر كالشيء يفيد ضوء القابل وبقاءه ... وقد يعبر عن البقاء الى امر آخر فيقال ما دام ... على الحدوث
من غير علة البقاء كما ستعرفه الفاء يفيد الاستمرار ثم يعبر عنها بالاستمرار الى استمرار الى ما لا نهاية
معا قبل الاسباب ... وحد المعلول ... يريد ان الواحد الشخصي لا يكون معلولا لعلتين مستقلتين كل منهما
بانفراده ... خلافا للبعض المعتزلة والواحد من جميع الوجوه لا يلزم ان يكون معلولا لهما قد يكون كثيرا
خلافا للفلاسفة حيث ذهبوا الى ان الواحد المحض من غير تعدد شرط وآلة ... واختلاف جهات
واعتبارات لا يكون علة الا لمعلول واحد بالذات او هو امتناع اجتماع العلتين مستقلتين على معلول
واحد فلوجهان ... انه يلزم احتياج كل من العلتين لكونها علة واستغناؤه عن كل منهما لكون
الاخرى مستقلة بالعلية ... ان توقف كل منهما لم يكن شيء منهما علة ... علة بل جزء علة لان بعض
استقلال العلة ان لا تفتقر في التاثير الى شيء آخر وان توقف على احدهما فقط كانت العلة
دون الاخرى وان لم تتوقف على شيء منهما لم يكن شيء منهما علة وهذا خلاف المواجهة
اجتماع العلتين عليه لجواز ان يتعلق بعض افراده بهذه وبعضها بتلك فيكون المحتاج الى كل منهما اجزاء
المحتاج الى الاخرى وح لا يلزم احتياج شيء الى شيء واستغناء عنه ... ولا يلزم من احتياج النوع
الى كل من العلتين عدم استقلالها بالعلية للفرد وذلك كجزئيات فرد النوع التي يمنع بعضها بعضا
الفاء وبعضها تلك فنوع الحرارة يكون معلولا لهذه النيران وقد يتفق اجتماع الحرارة الواقع بعض جزئياتها
بالفاء وبعضها بالشمس وبعضها بالحركة ... ناقض فيه لكون هذه الجزئيات من نوع واحد واورد كما
ان المعلول النوعي ان احتاج لذاته الى العلة المعينة امتنع استناده الى غيرها وهو ظاهر وان لم يحتج كان
غناؤها لذاته فلا معنى لما اصطلح الفهما فاجاب بانه لا يلزم من عدم الاحتياج لذاته الى العلة
المعينة استغناؤه عن العلة مطلقا بل يجوز ان يحتاج لذاته الى علة ما وان يكون ايجاده الى العلة
المعينة لامر خارج عن المعلول بل من جهة ان تلك العلة المعينة بعض افراد ما هو مقول فالحاجة
المعلول وتعلق العلة من جانب العلة ... والحاصل ان الماهية النوعية ما نظر الى ذاتها ليست محتاجة
الى العلة المعينة ولا غنية عنها بل كل من وجودي الامر المعروض واعتراض حاجة ... واعلم ان ما ذكر من
احتياج المعلول الى علة ما حتى يكون المعين من جانب العلة التزام ان يحتاج المعلول المعين الى علة
لا بعينها فيجوز ان يكون الواحد بالشخص معلولا لعلتين من غير ان يحتاج الى كل منهما لما يلزم الى
ما مر من احدهما لا بعينه الذي لا ينافي الاستغناء بالاجتماع كما هو شان المعلول النوعي والجواب ... ان عدم احدهما
وان لم ينافي الاجتماع لكن لا يستلزم ممتنع فيما اذا كان المعلول شخصا لان وقوعه بهذه يستلزم
الاستغناء عن تلك والمستغني عنه لا يكون علة وبحوز فيما اذا كان نوعا ان الواقع فيكل منهما
فرد آخر فلا يكون شيء منهما في معرض الاستغناء ولهذا قال فالفرد بعينه محتاج ... علة بعينها لما مر ان
الفرد المعين من الحرارة مثلا محتاج الى علة معينة اليه او هي منهما ضرورة احتياج المعلول الى علته
وفرده اما الى الفرد لا بعينه محتاج الى علة لا بعينها بل بحيث يحتمل ان يكون هذه وتلك كان ممتنع اجتماعهما
عليه لما سبق وهذا معنى ان الواحد بالشخص يجوز ان يكون له علتان على سبيل البدل دون الاجتماع

والنوع مستند الى العلة لا بعينها لكن لا يمتنع اجتماع بالنظر الى النوع لان الواقع بكل منها فرد مغاير للواقع
بالاخرى وبهذا اندفع ما قال ان القول بالاحتياج الى علة اما ان يكون قولا بتعدد العلة اولا واياما كان
فلا فرق بين النوع والفرد حتى يبحث بهذا البحث وبين الواحد بعينه وان كان من حيث وقوعه بالعلة المعينة
ممتنعا جاز ان يصير ممكنا باسناده الى علة لا بعينها بان منع بكل منها على سبيل البدل بان يكون الواقع بهذا
هو بعينه الواقع بتلك بخلاف هذا المجزي في مسافة معينة في زمان معين اذا وقعت تحريك زيد فلو فرضنا
واقعة تحريك عمرو مثلا يكون هي بعينها فيتردد بناء على ان اتحاد الفاعل يدل على دخول شخص المعلول
وهذا غير سديد لانه لا دخل في شخص الحركة لوحدة الفاعل حتى يمتنع الحركة المعينة بعينها تحريك
زيد وبعينها تحريك عمرو وانما الكلام في انا لو فرضنا في ذكر الزمان في تلك المسافة واقعة تحريك بكر
وخالد بدل زيد وعمرو هل يكون ذلك بالشخص فتكر المحالات اي القائل بجواز اجتماع العلتين على
معلول واحد بالشخص ما قال لو فرضنا جوهرا فردا ملتصقا بيد زيد وعمرو دفعه زيد وبحيث يدفعه عمرو في زمان
واحد على حد واحد من القوة والسرعة فالحركة مستندة الى كل منهما بالاستقلال لعدم الرجحان مع انها
واحدة بالشخص ضرورة امتناع اجتماع العلتين ولذا فرضنا في الجوهر الفرد دون الجسم حيث يمكن
تعدد المحل والجواب منع اسناد كل الى كل واحد منهما بالاستقلال بل اليهما جميعا بحيث يكون كل منهما جزء
علة وليس من ضرورة تركب العلة تركب المعلول وتوزع اجزاءه على اجزائها او الى الواجب مع كما هو
الراي الحق واما الثاني فبعد جواز صدور الكثير عن الواحد فلو جوز احدهما اقتضى وقوعه وان العقل
اذا لاحظ هذا الحكم لم يجد به امتناعا عالما بالبرهان ولا يغتر فمن ادعى الامتناع فعليه البرهان وقد انهدم
بتحققي وهو اقامة البرهان على صدور الممكنات كلها عن الواجب على ما سياتي الخ اقول الاولى
على امتناع صدور الكثير عن الواحد بوجوه الاول انه لو صدر عنه شيآن لكان مصدرية لهذا ومصدرية
لذاك مفهوما من مغايرين فلا يكونان نفسه بل يكون احدهما او كلاهما داخلا فيه فيلزم تركيبه تحققا وخارجا
عنه لان ما له مكون له صدور عنه وتسلسل الكلام الى مصدرية له وتسلسل المصدريات مع كونها محصورة
بين حاصرين والاعتراض عليه من وجوه الاول ان المصدرية امر اعتباري لا تحقق له في الاعيان فلا يلزم ان
يكون جزء من الفاعل او عارضا له معلولا ثم انه ان اريد بمغايرة مصدرية هذا لمصدرية ذاك مغايرتهما
بحسب الخارج فمم او بحسب الذهن فلا يناسب كونهما نفس الفاعل بحسب الخارج ثم ان المصدرية لو كانت متحققة
في الخارج لم يكن الفاعل واحدا محضا في شيء من الوجود لانه اذا صدر عنه شيء فقد تحقق هناك مصدرية
له مضافة لوحدته المحققة ثم ان المصدرية على تقدير تحققها وعدم دخولها في الفاعل لا يلزم ان يكون
معلولا له لجواز ان يكون معلولا لامر آخر اللهم الا اذا كان الفاعل الواحد هو الواجب وح لا يتم
الدعوى كلية ح انه لو تحقق المصدرية لزم تكثر المعلولات بل الاضافيها فما اذا صدر عن الواجب
شيء فان المصدرية ح بعينها تكون خارجة لا يجوز ان يكون معلولا لامر آخر فلا يكون معلولا للواجب هادرا
عنه فتحقق مصدرية اخرى بالنسبة اليه وتسلسل ثانيا انه لو صح هذا الدليل لزم ان لا يصدر عن
الواحد المحض شيء اصلا والا لكانت هناك مصدرية داخلة فتركب وخارجة فتسلسل وان لا يسلب
عنه اشياء كثيرة كسلب الحجر والشجر عن الانسان وان لا يتصف باشياء كثيرة كاتصاف زيد بالقيام والقعود
وان لا تقبل اشياء كثيرة كقبول الجسم للحركة والسواد لان سلب هذا مغاير لمفهوم سلب ذاك وكذا الاتصاف
والقابلية فيلزم اما التركيب او التسلسل وقد اجاب عن هذه الاعتراضات كلها بان سلب الشيء عن الشيء

وانصاف الشيء وقابلية الشيء من الاعتبارات التي لا تحقق لها ولا تباين منها في الاعيان بل هي امور
ذهنية لا يلحق الواحد حقيقي بل يستدعي كثرة يلحقها هي باعتبارات يحلها فان السلب يفتقر الى معلوم
ومسلوب عنه معلومية تامة ولا يكفي سوق المسلوب عنه فقط وكذا الاتصاف يفتقر الى موصوف وصفة والقابلية
للقابل ومقبول او الى قابل وشيء يوجد المقبول فيه بخلاف الصدور فانه كما يطلق على الامر الاضافي الذي
هو نفس العلة والمعلول من حيث يعتبر العقل نسبة احدهما الى الآخر وليس كالاضافة كذلك يطلق على معنى
حقيقي هو كون العلة بحيث يصدر عنها المعلول وكالاضافة وبكلتي جهتيه وفي شيء واحد هو العلة والا
امتنع استناد جميع المعلولات الى مبدأ واحد ولما كان الظاهر من كون الشيء بحيث يصدر عنه شيء
نفسا امرا اضافيا اعتباريا زعموا ان المراد به خصوصية بالقياس الى الاثر يحصلها بجعل الجاعل
وانه وجودي بالضرورة فاما اذا اصدرها حركات متعددة فلم يحصل لها خصوصية بالقياس الى
الحركة واقلها اراد بها لم يصدر عنها ملك الحركة وهكذا سائر العلل الفاعلة لا صدر عنها الا اشياء
الكثرة الا اذا كان لها مع كل منها خصوصية لا يكون مع الآخر واذا صدر الشيء الواحد لم يلزم تعدد
الخصوصية بل لم يجز وح ان كانت العلة علة لذاتها فملك الخصوصية ذات العلة وان فاتت علة لذاتها
بوجه حالة اخرى فملك الخصوصية حالة بعرض لذات العلة فلزوم تعدد الجهات وكثرة المعلولات انما يلزم
عند صدور الكثرة واما عند صدور الواحد فلا يكون الا ذات العلة او حالة لها وعلى هذا لا يرد شيء من
الاعتراضات لكن لا يخفى ان اكثر هذه المقدمات كلمات لا يعضدها شبهة فضلا عن حجة وقد تعلقت
الطلوب بوجه لا يرد عليه اعتراضات ويدعى انه زيادة متانة وتوضيح والا فامتناع صدور الكثير
عن الواحد الحقيقي واضح لانه لو صدر عنه شيآن فمفهوم عليتي لاحدهما مغاير لمفهوم عليتي للآخر بالضرورة
والشيء مع احد المتغايرين لا يكون هو مع الآخر فالمفروض لا يكون شيئا واحدا محضا بل شيئين او اشياء
موصوفا بصفتين مختلفتين واذا كان تكثر المعلول مستندا لتكثر الفاعل كان وجه ان على مستند
لوحدة المعلول بحكم عكس النقيض ولا يخفى ان هذا كلام قليل الجدوى بعيد عن ان يجعل من قواعد
الاداء وتفريع على هذا الوجه يهدم اساس المسائل المبنية على انه لا يصدر عن البسيط
من حيث انه بسيط شيآن وكون عليتي لكل منهما مفهوما اعتباريا مغايرا لعليتي
للآخر ولا قدح ذلك في وحدته وبساطته الحقيقية والا لجاز ان يصدر عنه شيء اصلا لان عليتي
لكل شيء مفهوم مغاير لذات العلة بحسب التعقل ضرورة كون نسبته الى المعلول الواحد الشخصي
ان الواحد الحقيقي اذا صدر عنه آ فلو صدر عنه ب لزم اجتماع النقيضين لان ب ليس آ وليس آ
نقيض آ بخلاف ما اذا تعددت الجهة فان كلا من صدور آ وليس آ يستند الى جهة فيكون ما
صدر عنه اعني ما صدر عنه ليس آ ملا يكون نقيضا ولما كان فساد هذا الوجه في غاية الظهور
فان شخص صدورا عدم صدورا او ليس بلازم وانما اللازم صدورا ليس او ليس
شخص فيه قال الامام المحقق نفع عمر من المنظر لبعضهم عن الغلط ثم نهلة في نقل هذا المطلب
الاعلى فيقع في الغلط الذي يضحك منه الصبيان فقرره بعضهم بان عدم صدورا هادق على صدورا
ليس افاذا اجتمع في الواحد صدورا وصدورا ليس اقد اجتمع صدورا وعدم صدورا
وهما نقيضان وهذا فاسد لان الممتنع من اجتماع النقيضين هو حملهما على شيء بطريق
حمل المواطاة بان يصدق على الواحد انه صدر عنه آ ولم يصدر عنه آ لا بان يوجد فيه وحملا عليه

مفهوم ح

بالاستقلال كالابيض الحاد الذي يوجد فيه البياض والابياض الذي هو الحلاوة ومهما كذلك لانه
قد يوجد في الواحد صدور وعدم صدور الذي هو صدور مالس او لم يلزم صدوق وتنا صدر عنه
او لم يصدر عنه او كذا تقرير الصحائف وهو انه اذا صدر عنه آ لم يصدر عنه ليس الا امتناع اجتماع
النقيضين فاسد لان نقيض قولنا صدر عنه آ لم يصدر عنه آ لا قولنا لم يصدر عنه ليس آ الوجه
الثالث انه لو جاز صدور الكثير عن الواحد لما كان تعدد ها ثر واختلافه مستندا لتعدد المؤثر
واهلا انه فلم يصح الاستدلال منه عليه لكن مثل هذا الاستدلال مركوز في العقول مشهور بين العقلاء
كما اذا وجدوا النار تسخن الجاور والماء تبرده حكموا قطعا باختلافهما في الجسمية وردوا ما بالام
امتناع تردد ذلك على استلزام تعدد ها ثر تعدد المؤثر فعلى استلزام وجود المؤثر التام وجود اثره
ووجود الملزوم وجود لازمه فمن لم يجز وا من الماء ثر طبيعة النار ولازمها الذي هو تسخين
الجاور حكموا بان طبيعة غير طبيعة النار ثم عورضت تلك الشبهة المذكورة بوجوه آ
ان الجسمية ومعنى امر واحد يصدق عليها الغيرية اي الحصول في حيز ما وقبول الاعراض اي اتصاف بها
فان وقفت في استنادها الى مجرد الجسمية وجعل الحيز والاعراض دخيلا في ذلك سقط الكلام الى
قابلية الجسم للحيز وقابليته للاتصاف بالاعراض فانها تستدعي الى الجسمية لامحالة وان
توقفت في وحدة الجسمية بان لها وجودا وماهية واحكاما وجنسا وفصلا وغير ذلك مما يحتم
ما فيها ولها شيء واحد تستند الله كل منهم تلك الامور فلا يصح لاستناد الكثير الى الواحد سوى بداهة
ما بالام ان الحيز وقبول الاعراض والقابلية لها من الامور الوجودية الخ تعتضي موثرا اما
بحتما فظاهر واما الزاما فلان الملاسفة وان قالوا بوجود النسب والاضافات لم يقصدوا ذلك
بحث تتناول قابلية الحيز مثلا ولو سلم فلام استناد كل من الامرين الى الواحد المحض بل احدها
باعتبار الصورة والاخر باعتبار المادة الوجه الثاني ان كلما يصدر عنه العلة فله ما من
ووجود ضرورة كونه موجودا وكل منهما معلول فكون الصادر عنه كل علة حتى الواحد المحض متعددا
واجبا بالام كون الوجود مع الماهية متعددا بحسب الخارج كما سبق فان زيادته على الماهية
انما هي بحسب الذهن فقط ولو سلم فلام ان كلا منهما معلول بل المعلول هو الوجود او اتصاف
الماهية به لان هذا هو الحاصل من الفاعل الوجه الثالث ان النقطة التي هي مركز الدايرة مبدأ
لمحاذاة نقطة المحيط او اجيب بان المحاذاة امر لا تحقق له في الخارج فلا
معلول الشيء ولو سلم فمحاذاة النقطتين اضافة لها او لكل منهما اضافة قائمة بهما فلا تكون
فاعلا للمحاذاة على ما هو المنازع ولو سلم فاختلاف الجهتين ظاهر لا مدفع له الوجه الرابع انه
لو لم يصدر عن الواحد الا الواحد لما صدر عنه المعلول الاول الا واحد هو الثاني وعنه
واحد هو الثالث وهلم جرا فيكون للموجودات سلسلة واحدة ويلزم من كل موجود من فرضا
ان يكون احدهما علة للاخر والاخر معلولا له بوسط او بغير وسط وهذا ظاهر البطلان او اجيب
بان ذلك انما يلزم لو لم تكن المعلول الاول مع وحدته بالذات كثيرا بحسب الصفات والاعتبارات
ولو لم يصدر عنه الواجب مع المعلول الاول او بوسط شيء اخر وكذا الا ما لا تحصى مما نه على
ما ذكروه انه اذا صدر عنه المبدأ الاول الذي ليس فيه تكثر جهات واعتبارات شيء كان ذلك
الشيء واحدا بالحقيقة والذات لكن يعقل بحسب الاعتبارات المختلفة امورا كثيرة هي الوجود

والوجوب والامكان والوجوب بالغير وبعقل ذاته ويعقل مبدأه فحوزان يصدر عنه بحسب كل الاعتبارات
امور مكثرة ونظر الهذا سلاسل متعددة وكذا يجوز ان يصدر عن كل الشيء الذي هو المعلول الاول
معلول ثان وعن المبدأ الاول بوسط معلول ثالث وبوسط المعلول الاول والثاني معلول رابع
وكذا عن كل معلول بوسط ما فوقه او ما تحته وعن الواجب بوسط ما تحته جملة او فرادى
يكون هناك سلاسل غير محصورة وبعض المحققين رسالة في تفصيل ذلك واورد نبذا منه في شرح
للاشارات واعترض كرام بان الوجود والوجوب والامكان اعتبارات عقلية لا تعلق لها
الاعيان الخارجية ولما كان ظاهرا انها ليست عللا مستقلة بل شروطا وجهات تختلف
بها احوال العلة الموجودة اعترض بانه لو كفى مثل هذه الكثرة في ان يكون الواحد مصدرا للمعلولات
الكثيرة فذات الواجب تعالى يصلح ان يجعل مبدأ للممكنات ما عسى ما له من كثرة السلوب والاضافات
من غير ان يجعل بعض معلولاته واسطة في ذلك وحكم بان الصادر الاول عنه ليس الا واحدا و
اجيب بان السلوب والاضافات لا تعقل الا بعد ثبوت الغير ولو كان لها دخل في ثبوت الغير لكان
دورا واعترض بان تعقلها انما يتوقف على تعقل الغير لا على ثبوته والمتوقف عليه هو ثبوت الغير
لا تعقله فلا دور والجواب ان المراد انه لا يصح الحكم بالسلوب والاضافات في نفس الامر
الا بعد ثبوت الغير ضرورة ان اتصاف السلب سلوبا والاضافة منسوبا فلا يصح الحكم باستناد
ثبوته اليها للزوم الدور زعم قوم انه يلزم من كون الواحد من جهة واحدا لا يكون فاعلا
للشيء وفاعلا له ونحن نعلم بالضرورة اتصاف الواجب بصفات حقيقية واحترز بقيد جهة
الوحدة عن مثل النار يفعل الحرارة بصورتها وتقبلها بمادتها فانهما وان كانا في الوجود
ان المعلول والفعل انما ان صدرا عن واحد لما صدر الا واحد على انه لو صح ذلك لزم ان لا يكون الواحد فاعلا لشيء
ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد على انه لو صح ذلك لزم ان لا يكون الواحد فاعلا لشيء
فان دفع ما اختلاف الجهة فان الفاعلية لذاته والقابلية باعتبار ذاته غير موجب المعلول فلنا
ملكن حال الفاعلية والقابلية للشيء الواحد لعينه كذلك فان قيل الشيء لا يتصور عن نفسه
فلنا اول المسألة ولم لا يجوز ما عتاد من كالمعالج لنفسه فان حاصل الكلام على تقدير اتحاد الجهة
فلنا نكون لغوا اذ لا اتحاد جهة اصلا الثاني ان نسبة الفاعل الى المفعول بالوجوب ونسبة
الفاعل المقبول بالامكان لان الفاعل التام للشيء مرجح له فاعل مستغن والقابل لا يستغني
بل يمكن حصوله فيه فيكون قبول الشيء للشيء وفاعليته له متنافيين لتنافي لازميهما اعني الوجوب
والامكان واعترض بانه امكان عام لان معنى قابلية الشيء للشيء انه لا يمتنع حصوله فيه وهو لا ينافي
الوجوب في قبل بل معناه انه لا يمتنع فيه حصوله ولا عدم حصوله وهو معنى الامكان العام
ولو سلم فمعناه الامكان العام فليس معناه احد نوعيه اعني الوجوب بل معناه مفهومه الاعم
بحث يحمل الامكان الخاص معنى يعني الوجوب الذي لا يحمله قوا لجواب بعد تسليم ذلك
انه يجوز ان يكون الشيء واجبا للشيء من حيث كونه فاعلا له غير واجب من حيث كونه قابلا له
لا مانع للقول بالحسانية القائلون باستناد الممكنات الى الله سبحانه اعتذروا لا شعون للقول بالحسانية
ما ثرا ولا يشترطون في ظهور الافعال المرتبة عليها بحاق الله سبحانه وصفا ولا يقولون وهام تلك
الافعال كما في نعيم الجنة وعذاب الجحيم واما الفلاسفة فيشترطون لها ما ثرا ويشترطون فيه الوضع

قطعا منهم بان الفاذ لا سخن كل شئ والشمس لا تفنى بها كل شئ بل هما له بالنسبة اليهما وضع مخصوص
بل نقطعون بانه يلزم تناهيها بحسب العدة والمدة والشدة بان يكون عدد اتارها وحركاتها متناهيا
وكذا زمانها فانها حادثة بالضرورة والا تناقض بان لا يزداد الى غير نهاية ولا ينقض الى غير نهاية وذلك
ان المنصف حقيقة بالتناهي والا تناهي هو الكم المتصل او المنفصل والقوة التي تحملها اجسام تناهي
انما تتصف بها باعتبار كميتها المتعلق اعني الحركات والاثار الصادرة عنها اما كمية اتصالية
وهي عدد الاثار واما كمية انفصالية وهي زمان الاثار وهو مقدار يمكن فيه فرض لتناهي والا تناهي
في جانب الازدياد وهو الاختلاف بحسب المدة وفي جانب الانتقاص وهو الاختلاف بحسب
الشدة بيان ذلك ان الشئ الذي يتعلق به شئ ذو مقدار او عدد كالقوى التي تصدر عنها اعمال متصلة
في زمان او اعمال متوالية لها عدد فرض النهاية والا نهاية فيه فيكون بحسب مقدار ذلك العمل او عدد تلك
الاعمال والذي بحسب المقدار يكون اما مع فرض وحدة العمل واتصال زمانه او مع فرض الاتصال في
العمل نفسه لا فرضي بعشر وحدة او كثرة وهذا الاعتبار ات تصير القوى اضعافا مثلثة الاول قوى
بحسب صدور العمل الواحد منها في ارض مختلفة كرمانة تقطع بها نهر مسافة محدودة في ارض
مختلفة ولا محالة يكون التي زمانها اقل اشد قوة من التي زمانها اكثر وبحسب ذلك ان تتبع عمل غير المتناهية
لانه زمان والثاني قوى بفرض صدور عمل ما منها على الاتصال في ارض مختلفة كرمانة تختلف ارضه
حركات سهامها في الهواء ولا محالة يكون التي زمانها اكثر اقوى من التي زمانها اقل وبحسب ذلك ان تتبع
عمل غير المتناهية في زمان غير متناه والثالث قوى بفرض صدور اعمال متوالية عنها مختلفة بالعدد
كرمانة تختلف عدد رميها ولا محالة يكون التي يصدر عنها عدد اكثر اقوى من التي يصدر عنها عدد اقل
وبحسب ذلك ان يكون لعمل غير المتناهية عدد غير متناه فالاختلاف الاول بالشدة والثاني
بالمدة والثالث بالعدة ولما كان امتناع الا تناهي بحسب الشدة هو ان يقع الاثر في الزمان الذي
هو نهاية القصر في الآن ظاهر الامتناع ان يقع الحركة الا في زمان قابل للانقسام بحسب
القوة التي توقع الحركة في نصف ذلك الزمان اشد تارة اقتصر على بيان امتناع الا تناهي بحسب
العدة والمدة فقالوا الاشكال ان الاثار القسرية تختلف اختلافا متفاوتا بمعنى انه كلما كان اكبر كان تحريك
القاسر له اضعف لكون متعاوقة ومانعة اكثر واقوى لانه انما تعاوق بحسب طبيعة وهي في الجسم
الكبير اقوى منها في الجسم الصغير لاشتماله على مثل طبيعة الصغير مع الزيادة فاذا فرضنا تحريك
جسم بمقدار جسما من معين لم تحركه جسما آخر مماثلا له بحسب الطبيعة واكثر منه بحسب المقدار
بتلك القوة بعينها ومن ذلك المبدأ بعينه لزم ان تعاوق منتهى حركة الجسم الذي مان تكون حركة
الاصغر اكثر من حركة الاكبر لكون المعاوقة فيه اقل فالفرض منتهى حركة الاصغر لانها انما ترد
على حركة الاكبر بقدر زيادة مقداره اذا الفرض انه لا تعاوق الا بذلك والمباشر الطبيعي
يختلف ايضا لاختلاف الفاعل بمعنى انه كلما كان الجسم اعظم مقدارا كانت الطبيعة فيه اقوى
واكثر آثارا لان القوى الجسمانية المتناهية انما تختلف باختلاف محالها بالصغر والكبر لكونها
متحيزة بها واما في قبول الحركة فالصغير والكبر فيها سواء وبيان ذلك ان لكل جسم قوة هي فيها على
السوية فاذا فرضنا حركة الصغير والكبر بالطبع من مبدأ معين لزم التفاوت في الجانب الآخر
ضرورة ان الجزء لا تقوى على ما تقوى عليه الكل فمنقطع حركة الصغير يلزم منه انها حركة الكبير

تكون نهاية على نسبة جسميتها فقوله لتفاوت الصغر والكبر بيان لاختلاف القسري باختلاف القابل وقوله
وتناهيها في القبول بيان لعدم اختلاف الطبيعي باختلاف القابل فقوله فاذا فرضنا حركتيهما اي
حركتي الصغر والكبر الخ روح في مقابلة الدليل وهو جامع للقسري والطبيعي ولم تتعرض في كلام القوم الا
لطرق المتفصل على ما شرحناه فان توقف الدليل احالا بالحركات الفلكية فانها تتناهى بتناهيها
عندهم مستندة الى قوى جسمانية لها ادراكات جزئية اذ العقل الكلي لا يكتفي في جزئيات الحركة
على ما سيجئ ومفصلا ما نذكره لم لا يجوز ان يكون الجسمانية ازلية لا تكون لحركاتها مبدأ اولو
سلم فلم لا يمكن ما فرضتم مبتدأ بل مبدأ حركة الاصغر اصغر من مبدأ حركة الاكبر
ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون التفاوت لا لذاته بل لامر خارج وهو التفاوت بالسرعة والبطوء بان يكون
حركة الاصغر اسرع في القسر وايطأ في الطبيعة من غير انقطاع ولو سلم فالتفاوت بالزمان
والتفاوت لا يوجب الانقطاع كما اذا فرضنا حركة فلك القمر وفلك زحل متداومة ابدا نقطع بعينه
من فلك الاعظم فان دورات القمر اضعاف دورات زحل مع عدم تناهيها واجيب عن الاول بان
حركة الافلاك ارادية مستندة الى ارادات وتعقلات مرتبة مستندة الى نفوسها المجردة
في ذواتها المقارنة في افعالها المدركة للجزئيات بوساطة الآلات وكلامنا في ما نزل التعقل الى العالم
في الاجسام وعن الثاني والثالث بان فرض المبدأ الواحد للحركتين مان يعتبر امر بسيط واحد
من وساط المسافة ما بينها الطرف الذي يلي منها من الجسم الكاف في اثبات المط ولا خفاء في امكانه
وان لم يكن للحركة مدة ولسلم المراد ما لمبدأ مجموع غير المسلم فيكون حركة الاصغر اصغر من
الرابع بان لا اختلاف في السرعة والبطوء فيكون تعاوقا بحسب المدة ولسلم الكلام فيه بل في التفاوت
بحسب المدة والعدة ومعناه الزمان والانقطاع في زمان الحركة وعددها وعن الخامس بان
دورات القمر او زحل ليست جملة موجودة يمكن الحكم عليها بالزمان والانقطاع والامساك لتفاوت
موجوداتها بسبب تلك الدورات انما تستند الى ارادات متجددة متفاوتة لا يوجد الاعم الحركات
بخلاف ما نحن فيه فان جملة الافعال وان لم تكن حاصلة في الحال لكن كون القوة قوية جملتها امر حاصل
في الحال متفاوت بالزمان والانقطاع بالنسبة الى تحريك الصغير والكبر فهذا نظر وعلى زيادة
كلام مذكور في ابطال التسلسل واجيب عن اصل الدليل بعد تسليم تناهي القوى بان ما ذكرتم من
اختلاف القسر باختلاف الفاعل والطبيعة باختلاف الفاعل يحتمل كون تعاوق القوة على المعاوقة
او على التحريك في الجسم الصغير والكبر بنسبة مقاديرها حتى لو كان مقدار الصغير نصف مقدار الكبير
كانت قوة معاوقته او تحريكه نصف قوة معاوقة الكبير او تحريكه لما لزم ان تكون حركة القسر نصف
حركة الكبير وحركة الطبيعة نصفها ممنوع لجواز ان تكون القوة من الاعراض التي لا تنقسم بانقسام
المحل كالوحدة والنقطة والابوة ويرد بان استحالة الدور والتسلسل وغيرهما بعد تناهي جميع
وهي الدليل انما تعرض للعلة والمعلولية لا لانتهائه بان يكون كل ما هو معروض للعلة معروضا للمعلولية
ولا تعني الا ما تعرض له العلة دون المعلولة فان كانت المعروضات متناهية فهو المدعى وان
ان كانا متناهيين وبالعكس ان كانت فوق الاثنين والا فهو التسلسل اما بطلان الدور فلانه
يستلزم تقدم الشئ على نفسه وهو ضروري الاستحالة وجه الاستلزام ان الشئ اذا كان
علة لاخر كان متقدما عليه واذا كان الآخر علة له كان متقدما عليه والمتقدم على المتقدم على الشئ

متقدم على وجود الكل المعلول متقدما على نفسه ولازمه كون الشئ متأخرا عن نفسه وهو معنى احتياجه
الى نفسه وتوقفه على نفسه والكل بديهي الاستحالة وربما يمنع ان التقدم او التوقف او الاحتياج
نسبة لا تعقل الا بين شيئين وبان نسبة المحتاج اليه الى المحتاج الوجوب وعكسها الامكان والكل ضعيف
لان المغايرة الاعتبارية كاف فان قيل ان اريد بتقدم الشئ على نفسه التقدم بالزمان فغير لازم
في العلة او بالعلية فمسلم المدعى لان قولنا الشئ لا يتقدم على نفسه بالعلية معناه قولنا الشئ لا يكون
علة لنفسه قلنا المراد التقدم بالمعنى الذي يصح قولنا وجد فوجد على ما هو اللازم في كون الشئ
علة للشئ ومعنى انه ما لم يوجد العلة لم يوجد المعلول الا ترى انه يصح ان يقال وحدت حركة اليد فوجدت
حركة الخاتم ولا يصح ان يقال وجدت حركة الخاتم فوجدت حركة اليد ولا حياء في استحالة ذلك بالنظر
الى الشئ ونفسه فان قيل يجوز ان يكون الشئ علة لما هو علة له من غير لزوم تقدم الشئ على نفسه و
سند المنع وجهان احدهما ان المحتاج الى المحتاج الى الشئ لا يلزم ان يكون محتاجا الى ذلك الشئ
فان العلة المرجحة للشئ كافية في بعض من غر احتياج الى المعدة والا لزم تخلف الشئ عن
علة الترجيح وثانيهما ان يكون الشئ ما هية علة للشئ هو علة لوجود ذلك الشئ قلنا اللازم ضروري
والسند مدفوع لانه ما لم يوجد العلة البعيدة للشئ لم يوجد العلة المرجحة وما لم يوجد العلة
المرجحة لم يوجد ذلك الشئ فما لم يوجد البعيدة لم يوجد ذلك الشئ وهو معنى الاحتياج والتخلف
انما يلزم لو وجدت المرجحة بدون البعيدة من غير وجود المعلول ولان كون ما هية الشئ علة
لما هو علة لوجوده مع انه ظاهر الاستحالة لما فيه من وجود المعلول قبل وجود العلة ليس مما
نحن فيه اذ الدور المفسد متوقف الشئ على ما هو متوقف عليه . واما الثاني احتجوا على بطلان
التسلسل بوجوه الاول لو تسلسلت العلل والمعلولات من غير ان تنتهي الى علة محضة لا تكون معلولا
لشئ لكان هناك جملة هي نفس مجموع الممكنات الموجودة المعلول كل من آحادها الواحد منها وتلك
الجملة موجود ممكن اما الوجود فلانحصار اجزائها في الموجود ومعلوم ان المركب لا يعدم الا
بعدم بعض من اجزائه واما الامكان فلامتناع انقلاب الممكن ومعلوم ان المصير الى الممكن لا يكون
الا ممكنا فهي جملتها غير الموجودات الممكنة بنسبة على انها ما خوذة بحيث لا يدخل فيها المعدوم
او الواجب لا يقال المركب من الاجزاء الموجودة قد يكون اعتباريا لا تحقق له في الخارج كالمركب
من بحر والانسان ومن السماء والارض لانا نقول المراد انه ليس موجودا واحدا يقوم به وجود
غير موجود من الاجزاء والا فقد وجدنا بان المركب الموجود في الخارج قد لا يكون له حقيقة مغايرة
لحقيقة الآحاد كالعشرة من الرجال وقد يكون امرا مع صور متنوعة كالماء من العناصر
واما بدونها بان لا ترد الاعيان اجتماعية كالسرير من الخشبات واذا كانت الجملة موجودا
ممكنا فوجدها اما بالاستقلال او بانضمامها وهو ظاهر الاستحالة واما بجزء منها وهو لنضامحال
لاستلزامه كون ذلك الجزء علة لنفسه ولعلته لانه لا معنى لاتحاد الجملة الا اتحاد الاجزاء التي
هي عبارة عنها ولا معنى لاستقلال الموجد الا استغناءه عما سواه واما امر خارج عنها وهو لا يخلو
اما ان يكون موجد البعض الاجزاء وينتهي السلسلة المعلولات لكون الموجد الخارج عن جميع
الممكنات واجبا بالذات ولا يكون ذلك البعض معلولا لشئ من اجزاء الجملة لامتناع اجتماع
العلتين المستقلتين على معلول واحد اذ الكلام في الموثر المستقل بالايجاد فيلزم الخلف

من وجهين بان المفروض ان السلسلة غير منقطعة وان كل جزء منها معلول لجزء آخر وما ذكرتم من البرهان
يدفع بقيل لدليل منفصلا بانه ان اريد بالعلة الخ لا يرد منها مجموع السلسلة العلة العامة فلا يمكن
كونها نفس السلسلة وانما يحصل لو لزم تقدمها وقد سبق ان العلة العامة لكل لا يجب ان
تقدمها اذ من جملتها الاجزاء التي هي نفس المعلول فان قيل فلزم ان يكون واجبا لكون وجودها
من ذاتها وكفى بهذا استحالة قلنا مم وانما يلزم لو لم ينته الى جزء الذي ليس بغير ذاتها سواء كان
غيرا ام لم يكن وان اريد بالعلة العلة علة فلا نم لم يستحيل كونها بعض اجزاء السلسلة وانما يحصل
لو لزم كونها علة لكل جزء من اجزاء المعلول حتى نفسه وعلته وهو م لجواز ان يكون بعض اجزاء المعلول
اكثر مستندا الى غيرها علة كما لخفي من السير سلمنا ذلك لكن لا نم ان الخارج من السلسلة يكون
واجبا لجواز ان يوجد سلسلة اخرى غير متناهية من علة ومعلولات غير متناهية وكل منها مستند الى
علة خارجة عنها داخلة في سلسلة اخرى غير متناهية الى الواجب ولو سلم لزوم الانتهاء الى
الواجب فلا نم بطلان التسلسل لجواز ان يكون مجموع العلل والمعلولات الغير المتناهية موجودا
ممكنا مستندا الى الواجب واجمالا انا نمنع وضع الجملة التي هي عبارة عن الواجب وجميع الممكنات
الموجودة فان علتها لست بعضها ولا اجزاء منها لما مر ولا خارجا عنها لاستلزامه مع تعدد
الواجب معلولية الواجب واجتماع المؤثرين ان كان علة لكل جزء من اجزاء الجملة واحدا لا من
ان كان علة لبعض الاجزاء ووجه الاندفاع انا نمنع ما بان المراد بالعلة الفاعل المستقل كما
بالايجاد واخذ في الجملة نفس جميع الممكنات بحيث يكون كل جزء منها معلولا لاجزاء فلم يكن الخارج
عنها الا واجبا واقل ما لزم من استقلاله بالعلية ان يوجد في الجملة جزء لا يكون معلولا لجزء آخر
بل للخارج خاصة وهو معنى الانقطاع ولم يلزم ان يكون المستقل بالعلية جزءا في الجملة للزوم
كونه علة لنفسه ولعلته بحسبها المغير لكن استقلاله لا فلو كان الموجد لبعض الاجزاء شيئا آخر
لتوقف حصول الجملة عليه لنضافر لم يكن احدهما مستقلا وبهذا يختلف المجموع المركب من الواجب
والممكنات فانه جاز ان يستقل بايجاد بعض الاجزاء الذي هو موجود بذاته مستغنيا
عن غيره واما السرير فعلته المستقل ليس هو ايجاد وحدة بل مع فاعل الخشبات نعم يرد على
المقدمة العاشرة بان العلة المستقلة للمركب من الاجزاء الممكنة علة لكل جزء منه اعتراضان وهو
انه اما ان يراد انها بنفسها علة مستقلة لكل جزء حتى تكون علة لهذا الجزء بعينه علة لذلك الجزء
وهذا باطل لان المركب قد يكون بحيث يحدث اجزاء مشاركة في الحقيقة كالخشبات للسرير وهي الاجتماعية
فعند حدوث الجزء المماثل لاول ان لم يوجد العلة المستقلة التي فرضنا انها علة لكل جزء لزم تقدم المعلول
على علته وهو ظاهر وان وجدت لزم تخلف المعلول عن علته المستقلة بالايجاد وقد
ربطلانه واما ان يراد انها علة لكل جزء من المركب اما بنفسها او بجزء منها بحيث يكون كل جزء
معلولا لها او لجزء منها من غير افتقار الى امر خارج عنها واذا كان المعلول المركب متركبا من الاجزاء
كانت علتها المستقلة لبعضها مركبة من الاجزاء بحدث كل جزء منه بجزء منها فقد ذهب الزمان
ولا يلزم التقدم ولا التخلف وبهذا لنضافا سد من جهة انه لا نفرد المطلوب اعني اصناع كون
العلة المستقلة للسلسلة جزءا منها اذ من اجزائها ما يجوز ان يكون علة بهذا المعنى في غيره
يلزم علية لنفسه ولعلته وذلك مجموع الاجزاء الى كل منها معروض للعلية والمعلولية بحيث

، خرج عنها الا المعلول المحض المتأخر عن الكل بحسب العلية المتقدم عليها بحسب الرتبة حتى يعتبر
من الجانب المتناهي ولذا يعتبر عن كل المجموع تارة بما قبل المعلول الاخير وتارة بما بعد المعلول الاول
فيه الجملة هي جزء من السلسلة بحسب السلسلة عند بعضهم وليست بجزء منها جزءا منها ولا ملزوم
عليها للسلسلة بتقدم الشيء على نفسه فان قيل المجموع الذي هو العلة لبعضها متناهي وان بعضها
اعني ان علية المجموع الاول ما فيه من المعلول الاخير وهكذا في كل مجموع قبله الا الى نهاية فان قيل
ما بعد المعلول المحض لا يصلح علة مستقلة باتحاد السلسلة لانه ممكن يحتاج الى علة وهكذا كل
مجموع يعرض فلا يوجد السلسلة الا معاونة من ملك العلل ولا نسلم تكافؤ بحسب السلسلة
بل لابد من المعلول المحض لبعضها قلنا هذا لا يقدح في الاستقلال لان معناه عدم الافتقار في
الايجاد الى معاون خارج وقد فرضنا ان علة كل مجموع امر داخل فيه لا خارج عنه وظاهر انه لا دخل
لمعلوله الاخير في ايجاده فان قيل اذا احدث الجملة اعم من ان تكون سلسلة واحدة او سلاسل
غير متناهية على ما ذكرتم فهذا المنع لبعضها مندفع اذ ليس هناك معلول اخير ومجموع مرتب قبله
قلنا بل وارد بان يجعل علتها الجزء الذي هو المجموعات الغير المتناهية التي قبل معلولا نهاية الاخيرة
الغير المتناهية فان قيل نحن نقول من رأسنا ، علة الجملة لا يجوز ان تكون جزءا منها لعدم اولوية
بعض الاجزاء او لان كل جزء يعرض معلولية من وجه ما فان تكون علة للجملة لكونها اكثر ما نرا فلنا لا نسلم
بل الجزء الذي هو ما قبل المعلول الاخير متعين للعلية لان غيره من الاجزاء لا استقل باتحاد الجملة
على ما لا يخفى وعلى اصل الدليل منع آخر وهو انا لا نسلم افتقار الجملة المفروضة الى علة غير علل الآحاد و
انما يلزم لو كان لها وجود معاير لوجودات الآحاد المعللة كل منها بعلة وقولكم انها ممكن محتاج عبارة
عن ممكنات يحتاج كل منها بعلة فمن اين يلزم الافتقار الى علة اخرى وهذا كالعشرة من الرجال
لا تفتقر الى غير علل الآحاد وما قالوا ان وجودات الآحاد غير وجود كل منها كلام خال عن التحصيل

الثاني الوجه الثاني وسمي برهان التطبيق وعليه التعويل في كل ما يدعى تناهيه انه لو
وجد سلسلة غير متناهية الى علة محضة نفرض من طرفها المتناهي واحدا فنحصل جملتان احدهما
من المعلول المحض والثانية من الذي فوقه ثم نطبق منهما فان وقع بازاء كل جزء من الفائقة جزء
من الناقصة لزم تساوي الكل والجزء وهو محال وان لم يقع بازاء كل جزء من الفائقة جزء
من الناقصة لزم انقطاع الناقصة بالضرورة والمفروض انها لا تنقطع فلا يزيد
عليها الا بواحد على ما هو المفروض فيلزم تناهيها ضرورة ان الزائد على المتناهي بالمتناهي
متناه واعترض بوجهين احدهما بنقض اصل الدليل بما انه لو صح لزم ان يكون الاعداد متناهية
لانا نفرض جملة من الواحد الى غير النهاية وآخرى من الاثنين الى غير النهاية ثم نطبق بينهما و
نقول اعداد الاولى باطل بالاتفاق وان يكون معلومات الله سبحانه متناهية للتطبيق بين الكل
وبين الناقص بواحد وتناهيها باطل عند المتكلمين وان يكون الحركات الفلكية متناهية
للتطبيق بين سلسلة من هذه الدورة وآخرى من الدورة التي قبلها وتناهيها باطل عند الفلاسفة
وثانيهما بنقض القدمة القائلة بان احدى الجملتين اذا كانت ناقصة من الاخرى لزم انقطاعها
بان للناقص من تضعف الواحد مرارا غير متناهية اقل من تضعف الاثنين مرارا غير
متناهية مع انا نتيقن انها فاقدة مقدورات الله سبحانه اقل من معلوماته لاختصاصها بالممكنات

وشمول العلم بالممتنعات لتناهي المقدورات ودورات زحل اقل من دورات القمر فرضية
مع انا نتيقن انها عندنا لفلاسفة وحاصل الاعتراض انا نختار ان يقع بازاء كل جزء من الفائقة جزء
من الناقصة ولا نسلم لزوم تساويهما فان ذلك كما يكون للتساوي فقد يكون لعدم التناهي وان سمي
مجرد ذلك تساويا فلا نسلم استحالته فما من الفائقة والناقصة بمعنى نقصان شيء من احديهما عن
وانما يستحيل ذلك في الزائدة والناقصة بمعنى كون عدد احديهما فوق عدد الاخرى وهو ليس
بلازم فيما نحن فيه وان نقص من احديهما الوف وقد يحاب عن المنع بمعونة الضرورة بان
كل جملتين اما متساويتان او متفاوتتان بالزيادة والنقصان وان الناقصة يلزم من وجدانها الانقطاع
وعن النقوض بتخصيص الحكم اما عندنا فبما دل على وجوب الوجود سواء كانت مجتمعة كما في سلسلة
العلل والمعلولات او لا كما في الحركات الفلكية فانها من المعدات فلا يرد الاعداد لانها من
الاعتبارات العقلية ولا يدخل في الوجود من المعدودات الا ما هي متناهية وكذا معلومات الله تعالى
ومقدوراته وعندنا لانا نسلم انها لا تتناهى لجواز ان لا يكون فوقه عدد او معلوم او مقدور آخر وعند
الفلاسفة فما يكون موجودة معا كالمفعول مرتبة وضعا كما في سلسلة المعاد وعلى ما ذكر في بناء
الابعاد او طبعا كما في سلسلة العلل والمعلولات فلا يرد الحركات الفلكية لكونها متعاقبة
غير مجتمعة ولا حوادث نوع واحد كالنفوس لما طبقه على تقدير عدم تناهيها بحسب العدد لكونها
غير مرتبة فان قيل التخصيص في الادلة العقلية اعتراف ببطلانها حتى يحتاج المدلول عليها
قلنا معنا ان الدليل لا يجري في صورة النقض لم يحتص بما عدانا فاما عندنا فنظرا الى ان ما لا يحتص
لا في نفس الامر لا يمكن التطبيق فيه لابهام الوهم منقطع ما ينقطع بخلاف ما في نفس الامر فانه
لا بد ان يقع بازاء كل جزء جزء اولا يقع وهو معنى الانقطاع واما عندهم فنظرا الى ان التطبيق
بحسب نفس الامر انما يتصور فيما هو الموجود مرتبا لوجود بازاء جزء من بين جزء من ملك فلا يجري
في الاعداد ولا في الحركات الفلكية ولا في النفوس الناطقة والحق ان يحصل الجملتين في سلسلة واحدة
ثم مقابلة جزء مفروض بجزء من ملك انما هو بحسب العقل دون الخارج فان كفى في تمام الدليل حكم العقل بانه
لا بد ان يقع بازاء كل جزء جزء اولا يقع فالدليل جار في الاعداد وفي الموجودات المتعاقبة و
المجتمعة المرتبة وغير المرتبة لان للعقل ان يفرض ذلك في الكل وان لم يكن ذلك بالفعل المشترط لاجراء
اجراء الجملتين على التفصيل لم يتم الدليل في الموجودات المرتبة وصلا عما عدا ما لا نهاية له لا سبيل للعقل
له وكذا لا فيما لا تناهي من الزمان. الثالث لما استحال الوجه الثاني لو لم يتم سلسلة
العلل والمعلولات الى علة لا تكون معلولا لئلا يلزم عدم تكافؤ المضافين واللازم باطل او وصول
لو كان المضافان متكافئين لزم انتهاء السلسلة الى علة محضة والمقدم حق لان معناه انها
بحيث اذا وجد احدهما في العقل او في الخارج وجد الآخر واذا انتفى انتفى وجه اللزوم ان المعلول
الآخر يشمل على معلولية محضة وكل ما فوقه على علة ومعلولية فلو لم ينته الى ما يشتمل على علية
محضة لزم معلولية لا علة فان قيل المكافئ لمعلولية المعلول المحض عليها المعلول الذي فوقه بلا
واسطة لا علة العلة المحضة قلنا نعم الا ان المراد انه لا بد ان يكون بازاء كل معلولية وهذا
يقتضي صيرورة العلة المحضة والقوم في التعبير عن هذا الاستدلال عبارتان احديهما لو سلسلت
العلل والمعلولات الى غير النهاية لزم زيادة عدد المعلول على عدد العلة وهو باطل فرضا فقولنا علة

والمعلولية وبيان اللزوم ان كل علة في السلسلة فهو معلول على ما هو المفروض وليس كل ما هو معلول
فيها علة كالمعلول الاخير وثانيهما اخذ جملة من المعلولات التي في حد السلسلة واخرى من العلل ثم
طبق بينهما فان زادت احدهما على الاخرى بطل كافوا العلية والمعلولية لان مع المكافوة ان يكون بازاء
كل معلولية علية وبالعكس وان لم تزد لزم عليه بلا معلوله ضرورة ان في الجانب المساوي معلولية
بلا علة كما في المعلول الاخير فلزم الخلف لان التقدير عدم انتهاء السلسلة الى علة محضة الرابع
ما عناد وصفي العلية والمعلولية لان الشيء ما لم يحكم عليه بانه علة لا معلول له ضرورة انه معلول فحصل هناك
متغايران مالا عناد احدهما العلل والاخرى المعلولات ولزم عند التطبيق بينهما زيادة
وصف العلية ضرورة سبق العلة على المعلول فان كل علة لا تطبق على معلولها في مرتبتها بل على معلول
علتها المتقدمة عليها بمرتبة لخروج المعلول الاخير لعدم كونه معروضا للعلية فلزم زيادة مراتب
العلل بواحدة والا بطل السبق اللازم للعلة ومغايرة مرتبة العلة ان يوجد عليه لا يكون
معلولا وفيه انفتاح للسلسلتين الخامس الوجه الخامس ان السلسلة المفروضة
من العلل والمعلولات الغير المتناهية اما ان يكون منقسمة بمتساويين كالزوج او لا يكون زوجا
وكل زوج فهو اول واحد من فرد بعده كالاربعة في الجملة وكل فرد فهو اول واحد من زوج بعده كالجملة
من الستة وكل عدد يكون اول من عدد آخر يكون متناهيا بالضرورة كمثلا او هو محصور بين
حاصرين بمادة استداد، وذلك الواحد الذي بعد ورد بالا لزم ان كل ما لا ينقسم بمتساويين
فهو فرد وانما يلزم لو كان متناهيا فان الزوجية والفردية من خواص العدد المتناهي وقد يطرء
حدث الزوجية والفردية فعلل كل عدد فهو قابل للزيادة فيكون اقل من عدد فيكون متناهيا والمنع
ظاهر السادس الوجه السادس ان ما من هذا المعلول كالمعلول الاخير وكل من العلل البعيدة
الواقعة في السلسلة متناه ضرورة كونه محصورا بين حاصرين وهذا يستلزم تناهي السلسلة لانها
لا يزيد على المتناهي الا الواحد بحكم الحدس فانه اذا كان من مبدء المسافة وكل جزء من
الاجزاء الواقعة منها لا يزيد على فرسخ فالمسافة لا تزيد على فرسخ الا بجزء وهو المنتهى ان جعلنا المبدء
مدرجا على ما هو المفهوم من قولنا بيننا وبينه كذا من خمس الى ستين والا فبجزئين فصاعدا الدليل للنظر
واضح بالمطلوب وان لم يصلح للناظر والزام الخصم لانه قد لا يذعن للمقدمة الحدسية بل ربما
منعها مستندا بانه انما يلزم ذلك لو كان مراتب التناهي كاعداد المسافة واما على تقدير
انتهائها كانت السلسلة اذ لا ينتهي الى ما من لا يوجد ما من آخر يزيد منه وقد تبين الاستدلال
بان المتفاوت من الاعداد المتناهية لا يكون الا متناهيا وهو غاية الضعف لانه اعاد
للدعوى بلا ما هو ابعد منها واضح لان التفاوت بين الآحاد اقرب الى التناهي من التفاوت
من الاعداد التي كل منها متناهية الآحاد فالمنع عليه اظهر وانما يتم لو كانت هذه الاعداد المتناهية
متناهية وهو غير لازم وفي بعضها مذهب لهم الى ان هذا استدلال مشهور الحكم اعني التناهي
لكل على سوية للكل وهو باطل السابع الوجه السابع انه لو وجد سلسلة بل جملة غير متناهية
سواء كانت من العلل او المعلولات او غيرها مجتمعة او متعاقبة فهي لا محالة تشمل على الوف
فعدد الالوف الموجودة منها اما ان يكون مساويا لعدة احادها او اكثر وهو ظاهر الاستحالة

احاد ٩

لان عدد الآحاد يجب ان يكون الف مرة مثل عدد الالوف لان معنى الالف ان ما اخذ كل الف من الآحاد واحدا حتى
يكون عدد ما مائة الف مائة واما ان يكون اقل وهو ايضا باطل لان الآحاد ح تشمل على جملتين احديهما بعدد
عدد الالوف والاخرى بقدر الباقي منها والاولى اعني الجملة التي بقدر عدد الالوف اما ان يكون من الجانب
المتناهي او من الغير المتناهي وعلى التقديرين يلزم تناهي السلسلة هف وان كانت السلسلة غير متناهية
من الجانبين نفرض منقطعا فنصل ما بين المتناهي فتارة التردد ما يلزم التناهي على التقدير الاول
فلان عدد الالوف متناهية لكونها محصورة بين حاصرين ما طرفا السلسلة والمقطع الذي هو مبدأ الجملة
الناقصة اعني الزائد على عدد الالوف على ما هو المفروض واذا تناهى عدد الالوف تناهى السلسلة لكونها
عبارة عن مجموع الآحاد المتألفة من تلك العدة من الالوف والمتآلف من يحل المتناهية الاعداد
والآحاد متناهي بالضرورة واما على التقدير الثاني فلان الجملة التي من تقدر الزائد على عدد الالوف
تقع في الجانب المتناهي ويكون متناهية ضرورة انحصارها بين طرفي السلسلة ومبدأ عدة الالوف
وهي اضعاف عدد الالوف بتسعمائة وتسعة وتسعين مرة فيلزم تناهي عدة الالوف بالضرورة
ويلزم تناهي السلسلة لتناهي اجزائها عدة واحادا على ما مر ورد عليه وعلى بعض حسن منع
المتفصلة العاملة بان يدا مساو لدالا كثر اذا قال بان التساوي والتفاوت من خواص المتناهي
ولو سلم فمنع كون الاقل منقطعا فان السلسلة اذا كانت غير متناهية كان بعضها الذي من الجانب
الغير المتناهي لبعضها غير متناه وكذا عدة الوفها او مآتها او عشراتها الثامن للصورة
لما كانت الجزئية مصرحة في مفهومي المادة والصورة لم يكونا مادة وصورة الا عناد الاضافة الى الثالث
منهما واما ما عناد اضافة كل منهما الى الاخر فالمادي محل وقابل وحامل للصورة والصورة جزء
فاعل لها بمعنى ان قضاء وجود المادة عن الفاعل يكون ما عانية مثل لصورة فرد احتياج المادة اليها
مع امتناع استقلالها بالعلية لان المادة انما يحتاج الى الصورة من حيث هي صورة لا من حيث هي
ان يكون لك الصورة المعينة ضرورة بقائها عند انعدام الصورة المعينة والصورة من حيث هي صورة لا تكون واجبة
بالعدد فلا يمكن استقلال المادة الواحدة بالعدد وانما لم يجعلوا المادة جزء فاعل للصورة بناء
على احتياج الصورة اليها لما مر عندهم من ان شان المادة القبول لا الفعل فان قيل لما احتاجت
الصورة الى المادة امتنع كونها جزء الفرض فاعليها للزوم الدور قلنا نعم ان شخص الصورة يكون بالمحل
المعين ومن حيث هو قابل لشخصها او شخص المحل يكون بالصورة بالمطلقة ومن حيث هي فاعل لشخصه
فلا دور ولا يقوم المادة بصورتين في زمن اما بطريق الاستقلال فلان يكون كل منهما متعينا
فظاهر لان تعينهما بكل منهما يستلزم الاستغناء عن الاخرى واما بطريق الاجتماع فلان المقوم
ح يكون هو المجموع لا كل واحد والمجموع امر واحد فيجوز تقوم المادة بصورتين في زمن كالصورة
الجسمية والنوعية للمادة بعض انها معتبرة في وجود المادة الى الصورة الجسمية المعتبرة
بمعنى افتقار المادة اليها في الدرجة الماسة وقد تقدم كل من الصورة والمادة معا بالاشتراك
لمعنى غير ما سبق فالصورة للهيئة الحاصلة في امر قابل له وحدة بحسب الذات او بحسب الاعتبار
والمادة لمحل لك الهيئة كالبياض والجسم وهذا الاعتبار بمعنى اضافة كل منهما الى الاخر والظاهر
ان الطاقات الصورية حاصلة في المركبات الصناعية مثل السيف والسرير والبيت يكون بهذا المعنى
لان الهيئة التي احدثها النجار وسموها الصورة الغريزية انما تعرض لما هو متصف بالاجزاء المعينة

مرآت

نور

وكذا صورة السيف والبيت وعلى هذا يندفع اعتراض الامام على تفسير العلة الصورية بان الهيئة
السيفية صورة للسيف وليست مما يحصل مع السيف بالفعل اذ قد يكون من خشب او حجر كالسيف
واجاب الامام بانا لا نعني بالصورة هو المركب مع الصورة ان نوع الصورة يوجب المركب بل ان الصورة
الشخصية السيفية مثلا توجب كون السيف مخلوقا مادته الشخصية فانها لا توجب بل قد تكون
بعضها مادة لشئ اخر والصورة الحاصلة في الحديد ليست بعضها الصورة الحالة في الحديد بل نوعها و
هذا مشعر بان المراد بالصورة في المركبات الصناعية لبعض اجزاء الذي يحل المركب هو الحديد والعارض
لا السيفية الا اذا جعلنا السيف مثلا اسما للمركب من المخصوص الذي يحل المركب هو الحديد والعارض
الذي هو الهيئة فيكون كل منهما داخلا في مسماه وجوبه مع الاول بالقوة ومع الثاني بالفعل
واما غاية الشئ فيريدون بها ما لاجله يستعد الشئ بكون المادة عن الشئ علة له فعنى
كون غاية الشئ علة له ان ذلك الشئ يستعد في وجوده العيني لا وجوده العقلي بوسطة انه اعني علية
الفاعلة وهي في كونها علة تحتاج الى تصور العاقل ضرورة ان الفاعل ما لم يتصور غاية ما لا يفعل الا
لغاية لم يفعله فرضنا هنا قالوا ان العاقل ما يصح تصورها الدهنية علة لفاعلية الفاعل وباعتبارها
اي هو تها الخارجية معلول للفاعل بل المعلول الذي هو ماله العاقل فان العاقل متصور الحلوس
على السرير فوجد ثم وجد الحلوس عليه وللقوم عبارات اخر وهي ان العاقل بالوجود
الذهني علة وبالوجود العيني معلول اورد هذا معنى قولهم اول الفكر اخر العمل فان قبل العاقل قد لا يتم
معلولا بل قد يتم فاعلا للواجب كما في عاقل الغايات وقد لا يكون مقصود الفاعل وان كان مختارا
كالعقود على الكبر في حفر البير وقد لا يكون للفاعل الذي هو غاية لفعله قصد واختيار كغاية الحركات
الغير الارادية مثل الوصول الى الارض لهبوط الحجر فلنا قد يطلق العاقل على ما ينتهي اليه الفعل و
ان لم يكن مقصودا بهذا الاعتبار بل بالقوى الطبيعية والاسباب الاتفاقية غايات وقالوا
ان ما يتأتى الا بسبب ان كان مادة دائما او اكثريا فهي غاية والا فاتفاقية كمن حفر بيرا فوجد كنزا
وتحصيله ان العلة قد تتوقف عليها امور خارجة عن ذاتها غير دائمة ولا اكثرية معها فتسمى لها بدونها
الشرائط على اتفاقية فان تمت حصول الشرائط معها ترتب المعلول عليها لا محالة فتسمى ذلك المعلول
باعتبار النسبة الى العلة وحدها غاية اتفاقية وان كان باعتبار النسبة اليها مع جميع الشرائط
غاية ذاتية ان قيل اكثر الاحكام السابقة للعلة الفاعلية يعني الموجد كالانقسام الى البسيطة
والمركبة والى الكلية والجزئية وكونها معلولا لامر آخر وكونها مناسبة الاداء الى غرض كذا
انما هي على رأي من يجعل بعض المحكمات موثرا في البعض كالفلاسفة وكثير من المتكلمين واما على
رأي الاشاعرة باستناد الكل الى الله ابتداء فليس على المكن للشئ اثر يسمى العاقل فان الله سبحانه
خلق ذلك الشئ عقيب ذلك المكن بحسب تقادير العادة فالمكن الشئ انما يتوقف على وجوده بحسب
وقوع ان قيل فوجود غيره ان يكون له مدخل في فعله الا احتراق يكون من العادة لا العاقل وان وجد
عقيب مباشرتها وعلى الكل فلا يكون شرطا عرفيا وان وجد عقيبه المقصد الثالث في مراعاة
وفيه فصول الاول في المباحث الكلية وهي الكم والكيف وهي ثمانية وهي باقي مراعاة النسبة
وجعل الآمدي فصلا على حدة لكثرة مباحثه وجعل المبحث الاول في الكلمات لتقسيم الموجود لعدم
الحاجة الى اقسام الاعراض اما عند المتكلمين فالوجود ان لم يكن مسبوقا بالعدم فقديم وان كان

مسبوقا به فحادث والقديم هو الواجب وصفاته الحقيقية ما يجيء من حروف ثابت وان حادث
او بمحل بالذات وهو الجوهر وما قام به التي سماها ذاتا حالة في المحل بالذات وهو العرض واما ما لا يكون
متحيزا ولا حالا في المتحيز فلم تعدوه من اقسام الموجود لانه لم تثبت وجوده لما سيأتي من ضعف
ادلة وربما استدل على امتناعه بانه لو وجد لشاركه الباري في التحيز ويحتاج في ترجيحه الى فصل
مرجح وضعفه ظاهر لان مرجع الشركة في العوارض سيما السلبية لا يوجب التركب والعرض اما ان يكون
محلا بالحي كالعلوم وما تعلقها من العلم والقدرة والارادة والكلام والادراكات اعني الاحساسات
بالحواس الظاهرة والباطنة واما ان لا يكون محلا وهي المدركات والمحسوسات والالوان اربعة
الاجتماع والافتراق والحركة والسكون وزاد بعضهم لكون مرادفا وهو لا معنى له لان الغير يقتضي التعدد
والمحسوسات المدركات بالبصر او السمع او الشم او الذوق او اللمس على ما سيجيء تفصيلها وجعل
بعضهم الالوان من البصريات واما عند الفلاسفة فلا موجود في الخارج ان كان وجود لذاته يعني
انه لا يستدعي وجود محل يقوم به اصلا فهو الواجب والا فالممكن والممكن ان كان لا يستغني في الوجود
عن الموضوع فجوهر والا فعرض والمراد بالموضوع محل يقوم الحال فالصورة الجوهرية انما تحل في
نوع الجوهر دون العرض لانها وان افتقرت الى المحل لكنها مستغنية عن الموضوع فان المحل
اعم من الموضوع كما ان الحال اعم من العرض ثم خروج الواجب عن التعريف بالجوهر حتى قيد الوجود بـ لا في
قائم بالموضوع او كذلك اذا لم تعتمد محل موجود لانه موضوع فان معناه ما يصح اذا كانت لا في موضوع
لكن الواجب ماهية ووجود زائد عليها ومعنى وجود العرض في المحل ان وجوده في نفسه هو
وجوده في محله بحسب الحكم والاشارة الى احدهما اشارة الى الآخر فلا يرد ان وجود الجسم في المكان غير
مرتبط بوجوده في نفسه مرتب عليه زائد عليه عند الاستقلال بالمكان آخر بحسب ذلك ان
قائما بالموضوع موجود للموجود بالتمام لا على سبيل المساسة والمحاذاة بحيث يكون منهما ثالث في الوضع
وحمل اللوني صفة مثل الاول كحلاوة السواد للجسم يسمى حلولا والموجود الاول حالا والثاني محلا
والكلام يكون بحسب لا يقوم ولا يحصل المحل دونه فيسمى جوهرا ومحلها مادة وقد يكون بخلافه فيسمى
الحال عرضا والمحل موضوعا واجناس الاعراض تسعة الكم والكيف والاين
ومتى والوضع والملك والاضافة وان يفعل وان ينفعل وعولوا في ذلك على الاستقراء واعترفوا بانه لا يفيد
الا ظن كونها ليست اقل او اكثر وان كلما ذكر في بيان ذلك تكلف لا يخلو عن ضعف ورداءة وادا
كان هذا كلام ابن سينا فلا وجه لما ذكره المواقف من انه اجمع على الحصر فان العرض ان قبل القسمة
فالكم والا فان لم يقتض النسبة لذاته فالكيف وان اقتضاها فالنسبة اما للاجزاء بعضها
لبعض وهو الوضع او للمجموع الى امر خارج وهو ان كان غير قار فكم غير قار وقد يسمى ان فعل
فان فعل او انفعل فالملك او لا فالاين وما نسبة فالمضاف واما كيف فالنسبة اليه اما بان يحصل فيه غير
قار فعل او يحصل موضوع غيره فان ينفعل وان كان قارا فهو لا يسمى النسبة له واليه الا لعارض
فيرجع الى النسبة الى العرض وسيوضح مما ذكرنا لهم اعتراض بمانع التقسيم من التردد بين الناقصة
والتقسيمات الغير الدائرة وبانه ان عول على الاستقراء كان هذا التقسيم ظنيا ولو سلم الرجوع
الى الاستقراء من اول الامر فحاصله ترتيب هذه المقدمات ثم اعتذاره بانه ان اراد ان ذلك الى وجه
ضبط يسهل الاستقراء وتقل الانتشار فلا بأس وزعموا ان ذهب الجبائي وصاحبه ابي هاشم الى ان مرجع

العالية للاكثاف غنية عن اعراض التسعة والجوهر وسموها المقولات العشر وعنى بذلك ان
كلا منها جنس لماهية لاعرض عام واما ماهية من لا قسام الاولية اجناس للانواع وليس
الموجود جنسا للجوهر والعرض ولا العرض جنسا للاعراض التسعة ولا النفس لاقسامها السبعة
ويقولوا ما صاح من ذلك بالمعنى من لهو هر ذات الشئ وحصته فكون ذاتيا مخلاف
العرض فان معناه ما عرض للموضوع وعروض الشئ للشئ انما يكون بعد تحقق حصته فلا يكون
ذاتيا لماهية من الافراد وان جاز ان يكون ذاتيا لما فوقها من الجنس كالماشي للحصة العارضة
للحيوانات وكالنفسة للتسعيات السبع فانهم لا يعنون بها مايدخل النسبة في معناها حتى لو كان ذاتيا لها لما كان مقولا
فانها نسبة متكررة على ما سيأتي من الكلام في النسبة ومان الموجود لو كان ذاتيا لها لما كان مقولا
بالتشكيك ولما امكن تعقل شئ من الجواهر والاعراض مع الشك في وجوده ولما اصح اتصافه بالوجود
لان سبب كونه الانسان ولونه السواد وتعريفها بالوجود في موضوع والموجود لا في موضوع رسم باللازم
لاحد وجوه دكل فاسد للازم هو الوجود حتى يكون كل جوهر مثلا موجودا البتة لان معناه انه ماهية
اذا وجدت لم تكن في موضوع وهذا المعنى هو اللازم لا وهذا مع ما فيه من ضعف مقدمات اثبات نفية
الجوهر ومن جنسية العرض لا يتم الا ظط لجواز ان يكون للكل او للبعض منها ذاتي مشترك هو الجنس
ولا يقول سبق ركاكته سواء ذهب بعضهم الى ان اجناس الاعراض تسعة الكم والكيف والنسبة لانها
ان فصل النسبة لذاته فكم والا فان اقتضى النسبة لذاته فنسبة والا فكيف وزاد بعضهم قسما رابعا
هو الحركة وقال العرض ان لم تصور بثباته لذاته فحركة واحترز بقيد لذاته عن الزمان فانه لا تصور
بثباته مع انه معداد الحركة وان تصور بثباته فبينة او كم او كيف على ما مر ثم الجمهور على ان الحركة
في الاين من مقولات الاين وقيل من مقولة ان ينفعل لكونها عبارة عن التغير المتدرج والى هذا مال الامام
الرازي واما الحركة في الكم او الكيف او الوضع بط انها ليست من الكم او الكيف او الوضع بمعنى كونها
ان ينفعل الا انه يشكل بان الحركة موجودة وربما يدعى كونها محسوسة وان ينفعل اعتبارية وقد مر
نبذة من هذا في بحث الاين وقيل من مقولة متى واما مقولة الوحدة والنقطة فلما حصر المقولات
في العشرة لكونها بمعنى ان سائر الماهيات الممكنة التي يحيط بها العقول لا تخرج عنها بل يكون
سائر جزئياتها او مندرجاتها وردد الاشكال بالوحدة والنقطة فاجيب بوجوه الاول انها من
الامور العدمية كالعمى والجهل والحصر انما هو للامور الوجودية واعترض بانه لو سلم ذلك في الوحدة
فالنقطة وجودية لكونها ذات وضع على ما مر الثاني انها من مقولة الكيف لانها عرض لا تقتضي قسمة
ولا نسبة وهذا اصادق عليها واعترض بانهم حصروا الكيف في اقسام اربعة ما حاد حسان عنها
الثالث لئن سلم انها خارجة عن المقولات العشر ولا قدح ذلك في الحصر لان معناه ان ما ليس
العالية لما يحيط به عقولنا من الماهيات المندرجة تحت الجنس هي هذه العشر وهذا لا ينافي وجود
شئ لا يكون جنسا عاليا ولا مندرجا تحت جنس عال والاشكال انما يرد لو ثبت كون كل من الوحدة
والنقطة جنسا عاليا وهذا ممنوع ما مال الامام ولا بد في تمام الجواب من اقامة البرهان على انهما ليس من الطبائع
النوعية دون الجنسية وكذا الوجود والوجوب والامكان نعم انها خارجة عن المقولات العشر
اما الوجود فلانه ليس بجوهر ولا عرض لانه من شان العرض تقومه بالموضوع دون العكس
ومن المحال تقوم كل من الوجود فاما من الوجوب والامكان فلانه ليس من الكيف لما فيه من معنى النسبة
الى الغير

ولا من غيره وهو ظاهر ومع ذلك فلا قدح في الحصر لانها ليست اجناسا عالية وهذا ما قالوا ان سيماء اتباعه
ان المعاني المعقولة التي هي اعم من هذه المقولات ولا تكون الا ماصات كالوجود والوجوب والامكان والمعاني
التي هي اعلى وجودا في بعض الماصات كالوحدة والنقطة والآن فانها من انواع حقيقة غير مندرجة تحت
جنس فلا قدح فيما ذكرنا من انحصر فان قيل الحصر انما هو للحقائق الخارجية وهذه اعتبارات عقلية فلا تدخل
في ما ذكرتم قلنا كثير من المقولات ليست اعتبارا خارجيا كالاضافة فان قيل فان ينفعل وان ينفعل
الباري عز اسمه بعض انها لا تقدح في الحصر ان كانت ممكنة غير داخلة تحت شئ من المقولات العشر اجماعا اما
عند الاشاعرة فلانهم لا يثبتون لها واما عندنا والمان المنفعل الى الجوهر والعرض هو الحادث والصفات
وزيد غاية الامر انه ملزوم قديم ليس بواجب لذاته ولا جوهر ولا عرض ولا اشكال فيه
البحث الثاني قد يكون من الغرض ريات ما نسبه على بعض الاذهان فيورد في المطالب العالية ويدكر في معرض
الاستدلال ما ثبت على مكان الضرورة قاضية بان العرض القائم بهذا المحل يمتنع ان يكون موجودا في القائم
على آخر الآن بين ليست بان شخص العرض انما هو بالحل بمعنى ان محله مستقل بشخصه فلو قام محلان لزم
اجتماع العلتين المستقلتين على معلول واحد هو تشخص ذلك العرض وتنبيه عليه بان حصول العرض الواحد
في المحلين كحصول الجسم الواحد في مكانين فلو جاز ذلك لزم جواز هذا وهو ضروري البطلان وبانه
لو جاز قيام العرض الواحد بمحلين لما حصل الجزم بان السواد القائم بهذا المحل غير السواد القائم بذلك
لجواز ان يكون سوادا واحدا قائما بهما واللازم باطل بالضرورة وقد يكفر عنها بالاصاح الى التنبيه
لفظا كما صاح قيام العرض خفية فالمقول به كما نقل عن بعض المتقدمين ان الله سبحانه وتعالى اراد خرقية
عادة في محل يكون مكانا مخصصا بخلاف قيام العرض الواحد بمحلين وقد ذهب جمع من المتكلمين ذهابهم ان القريب قائم بالمتباينين والجواهر بالمتجاورين والاخير بالاخيرين الى غير
ذلك من الاضافات المختلفة في الجانبين بخلاف مثل الابوة والبنوة فان قيام الابوة بالاب والبنوة
بالابن وورد ما مالا يلزم ان الواحد بالشخص قائم بالطرفين بل القائم بكل منهما فرد مغاير للقائم بالآخر غاية
الامر ما تشابها واتحادهما بالنوع ولا يلزم من اشتراك النوع اشتراك الشخص وهذا كما ان اضافات المتخالفة
مثل الابوة والبنوة فان مقابلة القائم بهذا للقائم بذاك في غاية الظهور وجوز لو لم ثم من المعتزلة وغيرهم
منه ان الكلام ليس عرضا قائما بجوهر وجسم قائما بكثير من جوهر حتى انه اذا الف منه اجزاء كثيرة
كان من كل جزء من المؤلف مغاير للمؤلف القائم بجزء آخر منه اما الاول فلان عدد الاعراض
الجسم لا بد ان يكون لها رابط وليس الا المؤلف لانه لم يحصل عند احتماعها موجود واحد جسما امر
غير فلا يكون عدميا بل شيئا ما شيئين فصاعدا وورد بالمنع بجواز ان يكون مسمى الكلام ما دل
المختار واما الثاني فلانه لو قام ما كثير من جزء كما لانه صلا لا بعدم بانعدام احد الاجزاء ضرورة
انعدام المحل بانعدام المحل الذي هو جميع الاجزاء واللازم باطل ضرورة بقاء الكلام الليف فيما من الجزء
الباقي وورد ما مالا يلزم ان الكلام المؤلف الباقي من جزء من هو بعضه المؤلف القائم بالعشرة لم لا يجوز
ان يعدم ذلك ويحدث بدله فان قيل قيام العرض الواحد بالكثير هما قاله الفلاسفة كالواحد
بالعدد الواحدة والمثلث لمجموع الاضلاع المحيطة بسطح والمخروط بنية مجموعة الى
اعضاء والقيام بمجموع اجزاء زيد فلما امتنع ان يكون العرض الواحد القائم بمحل هو بعض القائم
بالمحل الآخر لا ان يكون العرض الواحد قائما بمجموع شيئين ما وبالاجتماع محلا واحدا له كما في هذا العصر

لعله

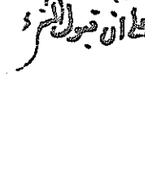
والظاهر ان مراد من يسلم لنفاه هذا المعنى الا انه لم يجوز القيام بما فوق الاثنين لما ذكر من لزوم انفراد
الثالث عند ازاله احد الاجزاء من الاجتماع وكانه يدعى القطع بتآلف المتعاقبين دون زوال التعاقب
وحدوث آخر المبحث الثالث اتفق المتكلمون والحكماء على امتناع انتقال العرض من محل الى
آخر لما سبق من ان معنى قيام العرض بالمحل هو ان وجوده في نفسه هو وجوده في محله فيكون زواله
عن كل المحل زوالا لوجوده في نفسه فما يوجد فيما يحاذيه والمنفرد من الجزء او المركب او نحو ذلك
ليس بطريق الانتقال الى المحذوف فيه باحداث الفاعل المختار وحصول الاستعداد للمحل ام لا فاصر
على المبداء عندهم وافوض امره الى الله تعالى في كلام القوم من الاحتجاج على المطلوب وجوه الاول وهو للمتكلمين
ان كل عرض غير متحيز بالذات ضرورة انه من خواص الجوهر والاشياء في غير المتحيز بالذات يستحيل ضرورة
ان الانتقال عبارة عن الحركة الا بنية اي الحصول في حيز بعد الحصول في آخر بعض الحذوف لما بعض الثبات
فيه لانه يكون ورد بان يكون الانتقال عبارة عن حصول في الحيز بعد الحصول في آخر انما هو انتقال الجوهر والما
انتقال العرض فعبارة عن حصول في موضع بعد الحصول في موضع آخر ولانه من خواص المتحيز الذات
وهو للحكماء ان يستحيل لعرض لا يجوز ان يكون لماهيته والا لدام انحصار الماهية في شخص ضرورة
امتناع تخلف المعلول عن علته الموجبة ولا لما هو حال في العرض والا لدام المردود لان الحال في الشيء
محتاج اليه متأخر عنه في الوجود فلو كان علة لشخصه لكان متقدما عليه ولا لامر منفصل عنه لان نسبته
الى الكل على السوار فافادته هذا الشخص دون ذاك مرجح ولا لهو يته على ما اورده صاحب
المواقف مستدلا بمنع الحصر لان الهوية تطلق على الشخص وعلى الوجود الخارجي وعلى الماهية من حيث
كونها مشخصة وفي هذا الكلام نظر فانه على تقدير تسليم تقدم الشخص على الوجود الخارجي
لم لا يجوز ان يكون لامر حال في محله فلما نقل الكلام الى علة تشخص ذلك الامر وهو مع اخواله امر
لا يحل فما قيل يجوز ان يكون لامر حال في محله فلما نقل الكلام الى علة تشخص ذلك الامر وهو مع اخواله امر
لا يحل دفعا للدور والتسلسل واذا كان تشخص المحل امتنع انتقاله عنه لتشخص ذلك المحل
ورد بانا لا نسلم ان نسبة المتصل الى الكل على السواء لجواز ان يكون له نسبة خاصة الى هذا المتصل
خاصة سيما اذا كان مختارا وهو ظاهر الثالث ان العرض محتاج الى المحل ضرورة فمحله المحتاج
اليه اما ان يكون غير معين وهو ليس بموجود ضرورة ان كل موجود معين فلزم ان يكون غير الموجود
محلا للوجود وهو محال والا ان يكون معينا ممتنع مفارقته عنه وهو المطلوب ورد بانه لم لا يجوز ان يكون معينا
سوارا كان مدا او ذاكا كالجسم يحتاج الاجزاء كل منها لا يمتنع انتقاله عنه وهذا هو المعين بقولهم ان المحتاج
اليه محل معين لا معينه ولا يرد عليه ان ما يكون لا معينه كان جزئيا غير موجود والمرجع لقولهم انه محل
غير معين لعين لا شرط المعين وهو احتراز من الكلي بشرط الاتصال فلا يلزم عدم الوقوع انه لو
جاز انتقال العرض فهو حاله الانتقال اما ان يكون في المحل المنتقل عنه او المنتقل اليه وهو باطل
لان هذا استقرار وثبات قبل الانتقال وبعده لا انتقال او في محل آخر ضرورة امتناع كون العرض لا
في محل فنقل الكلام الى انتقاله الى هذا المحل وهو المحذور ورد او لا بالنقض بانتقال الجسم من
حيز الى حيز فانه حاله الانتقال اما ان يكون في الحيز المنتقل عنه او المنتقل اليه او غيرهما والكل باطل
لما ذكرتم فما هو جوابكم فهو هنا وانا ذهبنا الى ان الحيز هو الفراغ المتوهم الذي يشغله الجسم
المنتقل عنه وبعض من المنتقل اليه وهكذا حاله في انتقاله الى بعد المحل والى ما يليها الا ما لا انتهاء له او ينتهي الى حيز لا يتجزأ غاية
الامر انه يمتنع انتقال العرض الذي يكون في الجزء الفرد المبحث الرابع جمهور المتكلمين على انه يمتنع

قيام العرض بالعرض فمنكر بوجهين الاول ان معنى قيام العرض بالمحل انه تابع له في التحيز فما يقوم به العرض
يجب ان يكون متحيزا بالذات ليصح كون الشيء متعاقبا في التحيز والمتحيز بالذات ليس الا الجوهر الثاني
انه لو قام عرض بعرض فلا بد بالاخرة من جوهر ينتهي اليه سلسلة الاعراض ضرورة امتناع قيام
العرض بنفسه وح فقيام بعض الاعراض بالبعض ليس اولى من قيام الكل بذلك الجوهر بل هذا
اولى لان القائم بنفسه احق بان يكون محلا مقوما للمحال ولان الكل في حاجة ذلك الجوهر تعالى وتقدس
القائم وأعترض على الوجهين ما مالام ان معنى قيام الشيء بالشيء التبعية كما في التحيز لبعض اختصاص
الشيء بالشيء بحيث يصير بعضا له او موضوعا به كاختصاص الكيانات بالجسم لا الجسم بالمكان والقيام
بذاته لا يختص بالمتحيز كما في صفات الاسم عند المتكلمين وصفات الجواهر المجردة عند الفلاسفة
فضلا ان يختص بالمتحيز لا بالتبعية ثم انها قيام العرض الى الجوهر مما لا نزاع فيه الا انه لا يوجب قيام
الكل به لجواز ان يكون الاختصاص الباعث فيما من بعض الاعراض بان يكون عرضا تابعا للعرض
الجوهر الفرد لعدم انتهاء كالسرعة للحركة والملاسة للسطح والاستقامة للخط فان المعنوف هيئة
لهذه الاعراض هي تلك لا الجسم فلهذا جوزت الفلاسفة قيام العرض بالعرض وزعموا ان النقطة
عرض قائم بالخط والخط بالسطح يعني ان ذا النقطة هو الخط وذا الخط هو السطح لا الجسم وهو
القائلون بجواز قيام العرض بالعرض مر بانيخ في ذلك وهاهنا في الباطن حتى زعم ان كلا من الوحدة و
الوجود عرض قائم بمحله فوحدة العرض ووجوده يكون من قيام العرض واجاب المتكلمون
بان مثل النقطة والخط عدمي ولو سلم فمن الجائز ان لا الاعراض على ما سبجيء ومثل الملاسة والاستقامة
على تقدير كونه وجوديا انما تقوم بالجسم وبان السرعة والبطو لس عرضا بل عارضا للحركة قائما بها
بالحركة ام محمد تتخلله سكنات اولا واكثر ما عبارا تسمى سرعة او بطئا ولو سلم ان البطو لس
تخلل السكنات وطبقات الحركات انواع مختلفة والسرعة او البطو عارض الذاتات دون العرضيا
او مما هي عبارات الاضافة للحركة بحسب الاضافة الى حركة اخرى فقط المسافة المعينة في زمان
اقل او اكثر ولهذا يختلف باختلاف الاضافة فيكون السرعة بطيئة بالنسبة الى الاسرع وبالجملة
ليس هناك عرض هو الحركة وآخر هو السرعة او البطو واما الوحدة والوجود فقد سبق ان الوحدة
اعتبار عقلي بل عدمي وان الوجود في الخارج نفس الماهية او هو من الاعتبارات العقلية او واسطة
بين الوجود والمعدوم وبالجملة فجعله من قبيل الاعراض خطاء فاحش لا يعبأ ان يقول به العاقل
فان من شان العرض ان يفتقر في القوام الى المحل ويستغني عنه المحل المبحث الخامس ذهب كثير
من المتكلمين الى ان شيئا من الاعراض لا يبقى زمانين بل كلها على التعاقب والتجدد كالحركة والزمان عند
الفلاسفة وتفاوتها عيان عن تجدد الامثال بارادة الله تعالى وقدرته والجمهور على خلافه بالعرض
فمنهم من احال بقاءها لان الموقوف على العلة الاحتياج هو الحدوث لا الامكان اصح الظاهر
منهم بوجهين الاول ان العرض اسم لما يمتنع بقاءه بدليل انه احد الاشتقاق تقول عرض فلان
امرا ولم يعرض لاحد ان يفعله وهذا امر عارض وهذه الحالة ليست بحاصلة بل عارضة ولهذا لم يعد
وليس اسما لما لا يقوم بذاته بل يفتقر الى المحل تقومه لغة ليس في معناه اللغوي ما ينبئ عن هذا المعنى
الثاني انه لو بقي فاما ببقاء محله فيلزم ان يدوم بدوامه لان الدوام هو البقاء وان يتصف صفاته
من التحيز والقوام بالذات وغير ذلك كلها من توابع البقاء وامابيقاء اخر فيلزم ان يمكن بقاءه

مع فناء المحل ضرورة انه لا تعلق لبقائه ببقائه وكلا الوجهين في غاية الضعف لان العروض في اللغة
انما سمي عن عدم الدوام لا عن عدم البقاء زمانين واكثر ولو سلم فلا يلزم في المصطلح على اعتباره
هذا المعنى بالكلية ولان بقاءه بقاء آخر لا سلم امكان بقائه مع فناء المحل لجواز ان يكون بقاءه مشروطا
ببقاء المحل كوجوده بوجوده واصح اصل التحقيق في وجهين الاول انه لو كان باقيا لكان بقاؤه عرضا قائما
بالمحل ضرورة كونه وصفا له واللازم باطل لاستحالة قيام العرض بالعرض ورد بمنع الملازمة فان البقاء عبارة
عن استمرار الوجود وانما يثبت الى الزمان الثاني والثالث وليس عرضا قائما بالباقي ومنع اقتضاء الدليل
او لا تم البرهان على امتناع قيام العرض بالعرض لجاز انه لو بقي لاستمر زواله واللازم ظاهر البطلان وجه
اللزوم انه لو امكن زواله بعد البقاء لكان زواله حادثا مستقلا بالسبب فيسبقه انما نفس ذاته فيمتنع وجوده
ضرورة ان كون عدمه مسبوقا بذاته لم يوجد اصلا واما زوال شرط من شرائط الوجود فيستقل الكلام الى
زواله وكذا الشرط وتسلسل ضرورة انه يكون لزوال الشرط له وهلم جرا واما طريان ضده وهو باطل لوجهين
احدهما لزوم الدور فان طريان احد الضدين على المحل مشروط بزوال الآخر وهو موقوف عليه فلو توقف زواله
الآخر على طريانه كان دورا وثانيهما ان المضاد والمنافي انما هو من الجانبين فوقوع الطاري للبقاء لئلا اولى
من دفع البقاء اما بل الدفع اهون من الرفع لان فيما وقع قوة استمراره وصابته شانا لا يكون فيما ندفع
واما فاعل مختار وهو جميع شرط حادث سلمنا ان يكون له اثر لم صح انه مؤثر اذ هو لا اثر لا ماهيته والعدم
نفي محض لا يصلح اثرا ورد بالنقض والحل اما النقض فبتقدير انه لو صح هذا الدليل لزم ان لا يكون
الاجسام باقية والاجاد عدمها بعض ما ذكروه في بقاء بها كما تقدم في النظام
او في جواز زوالها كما تقدم للاكرامية وبعض الفلاسفة مندفع بان الاول ضروري والثاني مبني على باطل
نعم يدفع عند المعتزلة بان زوال الجسم يكون بان يخلق الله تعالى فيه عرضا منافيا للبقاء وعند فناء
ذات الجوهر وان كان شرطا للعرض لا ان بقاءه مشروط بالعرض فجوز ان ينعدم بان يقطع تعلقه
الذي هو شرط بقاء العرض لا ان تعلقه الله تعالى ولا يصلح هذا في العرض لانه لا يصلح محلا للعرض حتى يقوم به عرض
فناء والذي هو شرط البقاء فان تعلق قيام العرض بالعرض ليس بعد فيه قيام العرض بالمعدوم مبنيا على اصلهم في شرائط المعدوم فان كان جوهرا يصلح محلا للعرض وان كان عرضا فلا كما هو حال الوجود
واما الغلب فلان العرض لو لم يبق بقاء اي عدم عقيب لوجوده اما بنفسه او بمغير فزوال
شرط او طريان ضد او وجود موثر والكل باطل بعض ما ذكروه اما الحل فمع بعض تعدات سيان ابطال
اجزاء المتصلة وذلك من وجوه الاول لا سلم انه لو كان زواله بنفسه لكان ممتنع الوجود وانما
يلزم لو مضى ذاته العدم مطلقا واما اذا مضاه في بعض الاحوال كحالة ما بعد البقاء فلا وذلك
كالحركة فان نفس العدم عقيب الوجود وغاية الامر ان ترجح بعض الاوقات للزوال يفتقر الى مخصص
لما يلزم تخلف المعلول عن تمام العلة الثاني لا سلم انه لو كان زواله مستدا كشرط لزم الدور او التسلسل
بجواز ان يكون وجود العرض مشروطا بوجود اعراض تتجدد في محالها على سبيل التبادل بان يحصل
لاحد طرفي كل شرط الى ان ينتهي ملاحظتها الى عرض لا يوجد لفاعل له بد لا في وجود العرض
المشروط بهذا الشرط لزوال الشرط الثالث لا سلم انه لو دل طريان الضد لزم الدور والمحال
او الترجيح لما لزم اما الاول فلانه ان اريد بتوقف طريان الضد على زوال الآخر واشتراط به ان يحسن
محتاج الى تحقق الزوال والزوال متقدم عليه ولو بالذات فيكون تقدم الطريان عليه ما يعلمه دورا فظاهر

ممنوع وان اريد انه لا تفارقه ويمتنع ان يتحقق بدونه فالاستحالة ممنوعة وذلك كدخول كل جزء من اجزاء
الحلقة في حيز الآخر وخروج الآخر عنه فانه لا يتحقق احدهما دون الآخر مع استحالة ان يكون للطريان
سبق عليه وهو لا يتأتى في المعية لنا نسلمه على انه يجوز ان يكون العلة طريان الضد على المحل ورد وبكون طريان
على المحل وزوال البقاء عنه معا بحسب الذات لا تقدم لاحدهما على الآخر اصلا واما الثاني فلجواز ان يكون
الطاري اقوى بحسب السبب فيرفع الباقي ولا يندفع به وان تساويا في التضاد الواقع لا نسلم ان العدم لا
اثر للفاعل وهو حادث يضاف الى مجرد فاعل يعدم ملزم ان يكون اثر العدم ولو سلم فيجوز
انه تعالى فعل فيه ان لا يفعل العرض الى زمن ثم يتركه فعله لا فيه ان يفعل عدمه والحق ورد ان امتناع بقاء العرض
على الاطلاق وان كان مذهبا للاشاعرة وعليه بنى كثير من مطالبهم الا ان الحق ان العلم بقاء
بعض الاعراض ضروري كالالوان والاشكال سيما الاعراض العامة بالنفس كالعلوم والادراكات وكبعض
من الملكات فانا نعلم العلم سيما من غير تعرض فان كان بديهيا ضروريا فلكذا كل باطلا فكذا بديا
ولان التعويل في بقاء الاعراض على مجرد المشاهدة او على قياسها على الاجسام حتى يرد الاعتراض
بان كل اخبار المتحدة على الاستمرار لم تقدر شاهدنا ما استمر ابا قيا كالآلام المصاحبة من الاشوك بان
القياس على الجسم فمع بل جامع ولا على انه لما جاز وجود العرض في الزمان الثاني بطريق مر اعاة فمع كذلك
العدم فجوزنا اولى لانه ممنوع بمقتضى اغلب الملازمة ودفع الملزوم كما ان التعويل في بقاء الاجسام
ليس على المشاهدة او على الاستدلال بانه لولا لبطل الموت والهرمة بناء على ان الهرمة عارض يستمر
وجود للحيوان والموت عن زوالها لجواز ان يكون الهرمة بحدوث الاصل على الاستمرار والمعتبر انقطاعه

الفصل الثاني في الكم وفيه مباحث تطلع لاحكام الكلية والزمان وللمكان من الاحكام الكلية بيان
خواصها وهي ملك الاولى قبول القسمة لانه حيث ان عرض من الاجسام والاعراض ما تقبل القسمة يوصف
والقسمة يطلق على الوصمة وذلك بان نفرض فيه شيئ غير شيئ وعلى الفعلية بان ينفصل وينقطع بالفعل ان يحل
له هو سان بعدان كان متصلا واحدا بحسب عرفوا الكم بقبول القسمة فقالوا هو عرض يقبل القسمة
لذاته والمراد الوصمة لما سيجيء الثانية قبول المساواة واللامساواة بمعنى انه اذا نسب الى كم آخر
فاما ان يكون مساويا له او مزيدا او ناقصا وهذه الخاصة فرع الاولى لانه لما استحال على اجزاء وهمية
او فعلية لزم عند نسبته الى كم آخر ان يكون عدد اجزائها على المساوي او على المفاوت وقال الامام
ان قبول الانقسام انما يلزم الكم سبب الخاصة الاولى لانه لما كانت اجزاء معدودة بعضها بالقوة
من عوارض الكم المتصل لا المنفصل فلا تشمله التعريف فلا يعكس وادعى انه متى وكل على ان قبول التجزي



عبارة عن امكان حصوله من غير حصوله بالفعل ولا سبيل الى الاتيان بالكلم المتصل حاصلا وانما اذا اريد بالقبول
ايهم مع ذلك اعني امكان فرض شئ غيرهن فلا حاجة عند حصوله المتصل والمنفصل ولذا قالوا الامام ان قبول القسمة
من عوارض المتصل دون المنفصل الا اذا اريد القبول بالاشتراك الاسم واما ما وقع في الموافق من ان
اخذ القسمة الاتفاكية فسهو ظاهر لان الامام قد صرح في هذا الموضع بان القسمة الاتفاكية تستحيل عروضها
للمقدار اذ عند ما يبطل المقدار وتحدث مقدارات اخر ان تعم المقدار يبقى امكان قبول الانقسام لكن لا يلزم حصول ذلك
ذلك الاستعداد في نفس المقدار ولا بقاء المقدار عند حصول الانقسام كالحركة تنتهي الجسم للسكون عند
الطبيعي ولا مع مقاومة والمتصل من احكام اكلم انقسامه الى المتصل والمنفصل ثم المتصل الى انقسامه الى
فالكلم اما ان يكون لا جزاء المفروضة حد مشترك اولا الثاني المنفصل وهو العدد لاعراض ان خصوص ما يجمع
من الوحدات بالذات ولا مع للعدد سوى ذلك وغيره انما يتصف بدرك لكونه معروضا للعدد فيكون
اجزائه معروضا للوحدة كالقول الذي توهم انه كم منفصل على ما سيجئ بخلاف الاول المتصل
وهو اما ان يكون ما بالذات اي يصح الاجزائه الوجوه او لا الثاني الزمان والاول المقدار وهو ان فصل
القسمة في جهة واحدة فقط خط وان قبلها في جهتين فسطح وان قبلها في جهات فجسم تعليمي فالخط امتداد
واحد لا يحتمل الا تجزئ في جهة والسطح امتداد يحتمل التجزئ في جهة واحدة وامكن ان تعارضها تجزئ اخرى
قائمة عليها حتى يمكن منها فرض تعارض على الوجوه ولا يمكن غير ذلك والجسم يحتمل التجزئ في ثلث جهات
وهو منه كم متصل في جهات متناسبة بالسطح الواحد المحيط او بالسطوح لها باعتبار كل جهة امتداد
لازم كما في الخطوط وغير لازم بل صرفها الشمعة مثلا من السطوح الستة للمربع جسم تعليمي والجسم
الطبيعي وكمية قائمة بالمادة بهما وهو الجسم التعليمي وسمي باعتبار كونه حشوا من السطوح او
هو انسطح الواحد المحيط شخصا وباعتبار كونه ظرفا لما فوق عنها وباعتبار كونه حاويا عما عداه من بحث
سمكا والعلم كم متصل لان الاجزاء المفروضة للخط تتلاقى على نقطة مشتركة وللسطح على خط مشترك
وللجسم على سطح مشترك وكذا الزمان اذا اعتبر انقسامه سوى ما في الآن لكون نهاية للزمان
وبداية للمستقبل بخلاف النقطة فانها اذا قسمت لا امس وليلة لم يكن مشتركا حد مشترك وان عن
واحد من النقطة للاشتراك كان الثاني اربعة لا فقط وان احد واحد خارج عبارة الجمهور
سته لا ثلثة وخصص بعضهم الجسم التعليمي بممكن ان يحمل بشرط ان لا يكون معه غيره حتى ان الهواء
الحار جوزا وجود وكذا الخارج لمعا وان السطح والخط فلا يمكن احدهما كذلك والا لامكن تحرك
السطح بشرط عدم الجسم الخط بشرط عدم السطح وقد علم ان يكون للسطح جهة في جهة
العمق كالحد من جهة الطول يكون المصمت جسما لا سطحا او خطا هف وشترك العلمية امكان
اخذها لا بشرط شئ كما اذا تخيلنا مجموع الابعاد الثلثة من غير التفات الى شئ آخر من المادة و
عوارضها كان ذلك المتصل جسما تعليميا وسمي السطح ماذا تخيلنا من غير التفات الى غيره كان سطحا
تعليميا وسمي الخط فاذا تخيلنا من غير التفات الى شئ كان خطا تعليميا ط ومن الكلم قد ذلك
الكلم لما تقبل القسمة ينقسم الى الدائمي والعرضي لان قبول القسمة ان كان لذاته فذاتي كالعدد والزمان
والمقدار والا فعرضي ما ان يكون محلا للذاتي كالعدد والحركة والجسم او حالا فيه كالشكل او في
محله كبياض الجسم او متعلقا بمحله كالفعل الذي ينقضي فيما مضى الآن فقط ولا يتناهيها والكلم بالذات
لا يقبل الشدة والضعف اذ لا يعقل عدد او مقدار اشد في العددية او المقدارية وانما يقبل الزيادة

والنقصان والكثرة والقلة والفرق بينها ان يعقل قل من الزيادة والنقصان لا يكون الا بالقياس
الى يعقل آخر بخلاف الكثرة والقلة والفرق بينها وبين الاشتداد ان العدد اذا كثر والخط
اذا ازداد امكن ان يشار فيه الى مثل ما كان مع الزيادة ان تعاقبا والا صار بدا موالوا بخلاف
اذا اشتد السواد ونحوه اكلم بالذات لا يقبل التضاد اما العدد فلان بعضه داخل في البعض والا تعدد
من عدد دون غاية الخلاف ولا اتحاد الموضوع واما المقدار فلانه لا يعقل بين مقدارين غاية الخلاف ولا
اتحاد الموضوع ولان كلا منهما قابل للآخر او محمول له ولا نعني بقبول الشئ الواحد قد يكون كما بالذات
وكما بالعرض كالدوران فانه بالذات كم متصل غير قار وبالعرض كم متصل قار لانطباقه على الحركة المنطبقة
على المسافة التي هي مقدار له ولتصاكون الشئ الواحد كما بالعرض على وجهين واكثر من وجوه العروض
كالحركة فانها كم بالعرض من جهة كونها حالة في محل اكلم اعني الجسم المتحرك ولهذا تقبل الجزئ فان الحركة القائمة
ببعض المتحرك بعض الحركة القائمة بالكل ومن جهة كونها منطبقة على اكلم المتصل الذي هو المسافة ولهذا
تتفاوت قلة وكثرة فان الحركة الى نصف المسافة اقل من الحركة الى منتهاها ومن جهة كونها منطبقة على
الزمان الذي هو كم متصل غير قار ولهذا تتفاوت بالسرعة والبطوء فان قطع المسافة المعينة في زمان
اسرع منه في زمان وقد يعرض اكلم المنفصل للكلم المتصل الغير القار كما تقال هذا العوم شد
ساعات وهذا الذراع ست قبضات والمقدار قد يوجد بفعل انه قد يراد بالطول والعرض والعمق
نفس الامتدادات على ما مر فيكون كمالات محضة وقد يراد بالطول البعد المفروض اولا او الطول الامتداد
او البعد الماخوذ من رأس الانسان الى قدمه او الحيوان الى ذنبه او من مركز الكرة الى محيطها وبالعرض
البعد المفروض ثانيا او اقصر البعدين او البعد الآخذ من الحيوان الى شماله وبالعمق البعد المفروض
بالذات او العمق المعتبر من اعلى الشئ الى اسفله او فيما بين ظهر الحيوان وبطنه وقد لا يكون كمالات محضة
بل ما خوذة مع اضافات وليهذا يصح سلبها عن الامتداد كما يقال هذا الخط طويل او ذاك ليس بطويل
وهذا السطح عريض وذاك ليس بعريض وانكر المتكلمون قيامها خلافا لمن المتكلمين ومنه وجود الكيفيات
على الاطلاق اما العدد فلما مر من بحث الوحدة والكثرة وكانه مبني على ان الوجود الذهني والا فالكيفيات
لا يحصل منها في الوجودات العينية بل من الاعتبارات الذهنية واما الزمان فلما سيأتي وامام المقادير
فبناء على ان الجسم التعليمي لما لم يتحقق مجتمعة على ما هو التحقيق دون ما تقال الواقع للتفاصيل
والمقاطع والمجتمع من تينها على سمت واحد هو الخط وباعتبار تصف بالطول وعلى سمتين
هو السطح وباعتبار تصف بالعرض والتفاوت واضح لا قلة واجزاء وكثرتها فلو سلم ان المقادير
ليست جواهر فهي امور عامة اذ السطح نهاية وانقطاع للجسم والخط للسطح كالنقطة للخط
ولا ثبت للجسم التعليمي ولو ثبت فالمقدار في العددي عندي واضح الهكاء على كون المقادير اعراضا
لا جواهر هي اجزاء الجسم اما اجمالا فانها تتدرج مع بقاء الجسم بعينه كالشمعة المعينة تحمل مادة مقدارا
لسطح واحد لا خط فيه ومادة مكعبا لها سطوح وفيها خطوط والمكعب تحمل مادة مستطيلا مقدارا
بخطوطه وسطوحه عرضه ومادة بالعكس، واما تفصيلا فان ثبوت السطح للجسم يتوقف على تناهيه
مرة ان غير المتناهي لا يحط به سطح وثبوت التناهي بعد الابرهان يدل عليه كما سيجئ ثم بيان
تناهي الابعاد فلو كان السطح من اجزاء الجسم لما كان كذلك وثبوت الخط للكرة يتوقف على حركتها الوضعية
المتمدة من احد منطقتين لا محالة كان ما قطبا ما ومنها خط هو المحور وعلى محيطها منطقة هي اعظم الدوائر

والعرض وان يكون الخط
طولا من جهة العرض والعمق
كما حد من جهة الطول ح

او متوقف على قطعها الحد في سطح مستدير هو دائر يحط بها خط مستدير وما متوقف ثبوته للشيء على الغير اما كون نفسه ولا جزاءه واجبا على كون المقادير موجودة بانها ذوات او ضاع تشار اليها اشارة حسية بانها هنا ولا اشارة الى العدم غاية ما في الباب ان عروض السطح للجسم التعليمي وعروض الخط للسطح وعروض النقطة للخط انما يكون باعتبار التناهي وهو عدم الامتداد الآخذ في جهة ما بمعنى فاد ذلك الامتداد وانقطاعه وهذا القدر لا يقتضي عدمية هذه العوارض بجواز ان يكون الوجود لا مشروطا بالعدمي ومتصفا به واجب بان الذي يفرض متقدما مع بقاء الجسم هو وضع الجزاء المفروضة بعضها مع بعض فقد يجتمع وقد يفترق ولكل من الاجتماع والافتراق هيئات مخصوصة فان اريد بقاء المقادير بعدا بلا نزاع وان اريد اعراض قائمة بالجسم غير اجزائه وهيئات ترتبها فممنوع ولا دلالة لما ذكروه عليه وانما يتم لو ثبت في الجزء الذي لا يتجزى وما ذكروه من وقوف السطح والخط على ارتفاع عن الجسم وعا يتوقف عليه الحد ليلزم كونها عرضين قراجع الى ما ذكرناه وحققناها غير مرة بالجواهر الفرد المكتنفة بالخلاء وترتب مخصوص بان يترتب على الطول من غير عرض وعلى الطول والعرض من غير عمق والموقف على الغير هو تلك الحالة والترتيب المخصوص وما ذكر من كونها ذوات او ضاع معقولة الانتزاع انما هي في النفس الجواهر الفردة المرتبة ترتيبا مخصوصا والهيئات اعدام وانقطاعات بمعنى انه ليست بعد تلك الجواهر جواهر اخر

المحث الثاني في الزمان اختج المشكون على عينيه بوجوه الاول انه لو وجد لكان بعض اجزائه مستقبلا على البعض للقطع بانه ليس قارا والآن مجتمع الاجزاء بحسب الخارج الآن حادث يوم الطوفان بل لو وجد لم يكن الامر مقتضيا مستمرها بحدوث جزء منه بعد جزء بعده زمانية ضرورة امتناع اجتماع المتاخر مع المتقدم ههنا وامكانه في سائر اقسام المتقدم فيكون للزمان زمان وننقل الكلام اليه فيتسلسل والجواب بان تقدم بعض اجزاء الزمان على البعض نظرا الى ذاته من غير ان يجتمع الوجود معلوم بالضرورة لكون كل من اليوم امس قبل اليوم نظرا الى مجرد مفهومه من غير احتياج الى عارض زماني مثله تقدما زمانيا فلا اشكال وان اشترط كون كل من المتقدم والمتاخر جزء زمان فلا حصر لاقسام المتقدم في المتقدم بالذات كما في ان الزمان اما ماض او مستقبل او حاضر ولا وجود للاول ولا للثاني وهو ظاهر وكذا الثالث لانه لو وجد فاما ان يكون منقسما وهو محال ضرورة اجتماع اجزاء الزمان في الوجود او غير منقسم ونقل الكلام الى الجزء الذي يصير حاضرا وصار جزءا فلزم تركب الزمان من آنات هي اطراف وهو منطبق على الحركة المنطبقة على المسافة التي هي نفس الجسم او منطبقة عليه فلزم تركب الجسم من اجزاء لا يتجزى وهو باطل لما او استدلالا ما دليل المساواة فان قيل لو صح هذا الدليل لزم ان لا تكون الحركة موجودة لما مر انها اذ لا وجود للماضي منها والمستقبل ووجود الحاضر لعدم انقسامه يستلزم الجزء الذي لا يتجزى مع ان وجودها معلوم بالضرورة قلنا بل البعض لا يتم الا بالآن المشكوك في كونه موجودا والجزء الذي لا يتجزى ولا استدلالا لان الموجود من الحركة هو المعلوم في الوسط على استمرار من اول المسافة الى آخرها وليس هو بمتجزي الى الماضي والمستقبل والحاضر لتناهي ذوي الترديد المذكور بخلاف الزمان فانه كم منقسم لذاته وليس بحاصل من المبدا الى المنتهى للقطع بان الطارف يوم الطوفان ليس حادثا الان وسيجيء لهذا زيادة تحقيق في بحث الحركة واجيب عن اصل الاستدلال بانا لا نسلم انه لا وجود للماضي ولا للمستقبل من الزمان كيف ولا معنى للماضي الا ما فات بعد الكون وللمستقبل الا ما هو بصدد الكون بل غاية الامر انه لا وجود لهما في الحال فان قيل الماضي لا وجود له في الحال لانه مستقبل ومعدوم لانه ماض ولانه الماضي لانه اما ان يكون منقسما فلزم اجتماع اجزاء الزمان او غير منقسم فيلزم الجزء الذي لا يتجزى وكذا الكلام في المستقبل اجيب بان الموجود في احد الازمنة اخص من مطلق الموجود وكذب الاخص لا يستلزم كذب الاعم فان قيل الموجود عام يتخصر اقسامه فما كون موجودا في الماضي او في المستقبل او في الحال والعام اذا انحصر في اقسام معدودة كل منها معدوم كان معدوما ضرورة انه لا واحد الا هو فكل خاص اجيب بمنع انحصار الموجود في الاقسام العقلية لجواز ان يكون من الموجودات ما لا يتعلق وجوده بالزمان فلا يوجد ولا يعدم انه موجود في شيء من الازمنة كالزمان بخلاف الحركة فانها لا تكون الا في الزمان فلهذا قال ارسطو ان عدم تناهي الحركات الماضية لا يوجب التسلسل لانها ليست امورا موجودة متصفة بالانتهاء اذ لو كانت موجودة فوجود ما اما في الماضي واما في الحال واما في المستقبل والكل محال فعدم تناهيها انما هو بمعنى ان الزمان في الماضي والمستقبل والحال بل في الاول لان الحال ليس قسما برأسه بل هو آن فكما ان الماضي والمستقبل يجوز ان يكون كل منهما موجودا في جملة وان لم يوجد في شيء من الازمنة لا بد لانتهاء كل من دليل فان قيل الموجود في جملة اما منقسم فيجتمع اجزاء الزمان او غير منقسم فيلزم الجزء قلنا منقسم ولا اجتماع لان معناه المقارنة والمعية الى عدم صيرورة البعض بالفعل وغير منقسم ولا جزء لجواز الاتصاف بالوصفين وان لم ينقسم بالفعل وقد يجاب ايضا عن اصل الاستدلال

الثالث الوجه الثالث انه لو وجد الزمان لامتنع عدمه بعد الوجود لان هذا العدم لا يكون الا في زمان لان المتاخر لا يجامع المتقدم والتالي باطل لان الزمان لا يتقدم على نفسه بالزمان لان هذا ليس من قبيل التقدم والتاخر فيما بين اجزاء الزمان للقطع بانه ليس بذاتي واذا امتنع عدمه كان واجب الوجود وهو محال لانه متركب تقبل الانقسام ومنقض بحدوث وسقوط اجزاءه شيئا فشيئا والواجب لذاته يجب ان كون العدم بعد الوجود لا يقتضي ان يكون في زمان بل يجوز ان يكون في آن الذي هو طرف الزمان الذي مضى وانقضى عنه الطرف الذي به انقطع الزمان ولو سلم فامتناع العدم بعد الوجود لا يصح الوجوب الذاتي المنافي للتركب المقتضي لجواز ان لا يقتضي الوجود نظرا الى ذاته غاية انه يكون دائما بحدوث الاجزاء على الاستمرار ولا استحالة فيه

والله تعالى اعلم بالصواب

الزمان وجوه الاول انا نعرض حركة مسافة معينة بقدر من السرعة وحركة اخرى في تلك المسافة على السرعة فان توافقتا مع دكنة الاخذ والترك بان ابتدأتا معا ووقفتا معا فالضرورة تقطعان المسافة معا وان توافقتا مع دكنة الاخذ والترك دون الاخذ بان كان ابتداء الثانية متاخرا عن ابتداء الاولى فالضرورة تقطع الثانية اقل مما تقطعه الاولى وكذا ان توافقتا في الاخذ والترك وكانت الثانية ابطأ فانها تقطع اقل من احد السرعة الاولى وتركها امكان قطع مسافة معينة بسرعة معينة وامكان قطع مسافة اقل منها بطوء معين ومن اخذ السرعة الثانية وتركها امكان اقل من امكان تلك السرعة المعينة فهناك امر مقدار اي قابل للزيادة والنقصان بالذات تقع فيه الحركة وتعاقبه تعاقبا ضروريا ان هو التعاقب بمعنى الامكون بالذات وهو الذي عبرنا عنه بالامكان وسميناه بالزمان فيكون موجودا وليس هو نفس السرعة ولا امتداد المسافة ولا امتداد المتحرك لانه قد يختلفان بكل الحركة في تمام المسافة تساوي نصف تلك الحركة في السرعة مع الاختلاف في المقدار وكالحركتين المتعاقبتين

في مقدار المسافة مع اختلاف مقدار هذا الامكان لاختلافهما بالسرعة والبطو وعلى العكس بان تقطع
السريعة في ساعة فرسخا والبطيئة نصف فرسخ وحركة الجسم الصغير اكثر مسافة معينة في ساعة او
حركة الجسم الكبير وهو في المقدار يقطع المسافة احدهما في ساعة والآخر في نصف ساعة فان قيل
قلتم ان اثبات وجود الزمان على مقدمات يقتضي الحكم فيها على وجود الزمان كالحكم بان هذه الحركة مع تلك اسرع
عنها اي بالزمان واسرع منها اي تقطع المسافة في زمان اقل او تقطع في زمان مساو لزمانها مسافة اطول امكن
دورانها فلنا لا نسلم توقف صحة هذه الاحكام على كون الزمان موجودا في الخارج فان المنكرين يعترفون بكون
الشيء مع الشيء او بعده وكون بعض الحركات اسرع من البعض واجاب كرام بان المقصود من
هذا البرهان تحقق ما منه الزمان وكونه مقدارا للحركة لا اثبات اصل وجوده فانه يدري الوجدانية ان كون
الاب قبل الابن ضروري لا اشكال فيه عاقل وليست هذه القبلية نفس وجود الاب وحده لانها اضافية
بخلافه ولانه مدرك مع الابن بخلافها ولامع عدم الابن او معدوميته لانه قد يكون عدما لا محالة لا معدوما
كونه قبلا الوجود مع اتحاد العدم في كونهما عدم الابن وهذا معنى قولهم العدم قبل كالعدم بعد وليس
قبل كبعد معناه ان يكون قبلية الاب وبعديه الابن لا اخر ولا بد من ان ينتهي الى ما بالحقيقة قبلية و
البعدية لذاته فقطعا للتسلسل وهو المريد بالزمان فانه الذي يكون جزء منه قبل وجزء منه بعد بحسب
لا يصير قبله بعد ولا بعده قبل وسائر الاشياء يكون قبلا لمطابقة الجزء القبل وبعدا لمطابقة الجزء البعد
حتى لو وجد الابن في الجزء القبل لكان الاب بعد الابن واجيب عن الوجه الاول بان ما ذكرتم من الامكانات القابلة للمفارقة المصحف بها وجود الاب من الاعتبارات
العقلية دون الموجودات العينية بدليل انها متصف بها لاعدام فان من اليوم الى رأس السنة اقل
من اليوم الى رأس السنة وان عدم الخلاف قبل وجوده فرعت الفلاسفة ان المقصود التنبيه
على وجود الزمان لا الاستدلال لانه ضروري يعترف به العامة ومن لا سبيل لهم الى اكتساب لهذا
تقسيمه الى السنين والشهور والايام والساعات بجري انكاد مجري انكاد الاولية وانما
الحاجة في حصته وزعم الاشاعرة القوم وان ادعى بعضهم ظهوريته الزمان فقد اعتقوا
على هذا ما ينبغي فان كل من المتكلمين يوجد معلوم يقدر به متجدد غير معلوم كما قال آتيكل عند
طلوع الشمس وربما متعاكس بحسب علم المخاطب حتى لو علم وقت قعود عمرو فقال حتى قام زيد
في جوابه حسن قعد عمرو ولو علم وقت قيام زيد وقال متى قعد عمرو فقال في جواب حتى قام زيد ولذلك
يحلف تقدير المتجددات باختلاف ما يعتقد المقدر ظهوره عند المخاطب كما يقول العامة اجلس لنا
والقاري اجلس قدر ما نقرأ الفاتحة والكاتب قدر ما نكتب صفحة والمركي قدر ما نطبخ مجال الحماد
لا يخفى انه ليس في هذا التفسير افادة تصور ماهية الزمان واما الفلاسفة فزعموا اسطوانيا
لما انه مقدار حركة الفلك الاعظم واحيجوا على ذلك بانه مقدار اي كم متصل اما الكم فلقبوله المساواة
واللامساواة فان زمان دورة من الفلك مساو لزمان دورة اخرى منه واقل من دورتين واكثر
من زمان نصف دورة والا لانقسم فلانه لو كان منفصلا لا ينتهي الى ما لا ينقسم اصلا لكونه حد الانفصال
لان كل حد منفصل مكون بالقوة من الآنيات المتتالية ويلزم من الجزء الذي لا يتجزى لانطباق
على الحركة المنطبقة على المسافة ثم انه مقدار لامر غير قاد الذات وهو الحركة والا لكان هو نفسها فالزمان
الذات اي مجتمع اجزاء في الوجود ممكون الخارج فهو الطوفان وهو محال ولا يجوز ان يكون

هذه الحركة منفقة لانها لازمة الانقطاع لما سيجيء من انها من الابعاد ومن امتناع اتصال الحركات المتغيرة
على مسافة متناهية والزمان لا تقطع لما مر فنقول ان تكون مقدار الحركة مستديرة ويلزم ان يكون
اسرع الحركات ليكون مقدارا اقصر فنصلح لتقدير جميع الحركات به فان الاقل تقدر به الاكثر من
غير عكس كتقدير الفرسخ بالذراع وتقدير المائة بالعشرة واسرع الحركات الحركة اليومية المنسوبة
الى الفلك الاعظم فيكون الزمان مقدارا لها فان قيل هذا تعريف الزمان وتفصيل لذاتياته فكيف
يطلب الحجة فلنا الشيء اذا لم تصور بحقيقته بل بوجه ما لم تمتنع اثبات اجزائها بالبرهان كما في النفس
وتركب الجسم من الهيولى والصورة ومهما لم تصور من الزمان الا انه شيء باعتبار بعض الاشياء
بالقبلية والبعدية وليست المقدارية من ذاتيات هذا المفهوم بل من ذاتيات حقيقته واعترض على
هذا الدليل بانه مبني على اصول فاسدة مثل بطلان الجزء الذي لا يتجزى ومثل امتناع اتصال الحركات
ولزوم السكون من كل حركتين مستقيمتين ومثل امتناع فناء الزمان ولزوم ان يكون عدم بعد الوجود
مقتضيا لزمان اخر وبعد ثبوت هذه الاصول بالدليل او التزام الخصم اياها بان يجعل هذا احتجاجا على بانية
الفلاسفة فلانم ان القابل للمفاوت يلزم ان يكون كما مقتضيا لموضوع وانما يلزم لو كان ذلك بحسب
الذات وهو ممنوع ودعوى الضرورة غير مسموعة ثم عورض على الدليل المذكور بوجوه احدها ان
الزمان لو كان مقدارا للحركة لامتنع اتصاف الامور الثابتة العرا بالملازمة لها لانه حينئذ يكون متغيرا غير
قار لان مقدار المتغير اولى بان يكون متغيرا والمتغير لا ينطبق على الثابت لان مناط الانطباق ان يكون
جزء من هذا مطابقا لجزء من ذاك على التعاقب في العدم والتلبس بالوجود ولان ما بطلان اللازم فلانا كما نقطع بان الحركة
موجودة امس واليوم وغدا كذلك نقطع بان السكون الذي في السماء وغيرها من الموجودات الثابتة
على الوجه المعروف موجودة امس واليوم وغدا وان جاز انكار هذا جاز انكار ذاك وبهذا
الوجه أبطلوا قول اهل البركات ان الباقي لا تصور بقاءه الا في زمان مستمر وما لا يكون في الزمان
ويكون باقيا لا بد ان يكون لبقائه مقدار من الزمان فالزمان مقدار الوجود وذلك لان المقدار في نفسه
ان كان متغيرا استحال انطباقه على الثابت وان كان ثابتا استحال انطباقه على المتغير وثانيها
ان الحركة كما يسمى مطلق على كون المتحرك متوسطا بين المبدأ والمنتهى وهو امر بات مستمر الوجود
وعلى الامر المتجدد في المسافة من المبدأ الى المنتهى وهو امر غير قار لا يحصل في الخارج لعدم تواجد اجزائه
فالحركة التي جعل الزمان مقدارا لها ان اخذت بالمعنى الاول لزم كون الزمان مقدارا غير قار وهو محال و
ان اخذت بالمعنى الثاني لم يكن الزمان موجودا لتوقف امتناع قيام الموجود بالمعدوم والمتهافتان
فلو كان الزمان مقدار حركة الفلك لكان تصور وجوده متوقفا على تصور وجود الفلك والملازم باطل لانا قاطعون
بوجود امور مستمرة القبلية والبعدية والمعية والاستقامة وان لم يوجد حركة ولا فلك حتى لو تصورنا
مرة كان الفلك معدوما مع انها موجودا وساكنا فحركة او بعدم منها الفلك او حركته لم يمكن ذلك بمجرد تصورنا
عدم حركة الفلك حال وجوده لهوان امكن انكار هذا الامر دون الحركة امكن انكار معها من غير فرق
وبالجملة فارتفاع الزمان مارتفاع حركة الفلك ليس بمحال كارتفاع مقدار الشيء مارتفاعه ولهذا
لم يذهب احد من العقلاء الى بداهة ازلية الافلاك وابديتها فهذا مظهر ان اصل الزمان نفس الفلك
الاعظم او حركته على ما هو رأي البعض وقد عرفت ما عن الاول فبان النسبة الى الزمان بالحمل لا
لا يكون الا للغير حقيقة بان يكون معدم وما خوذ ما من مستقبل وابتداء وانتهاء كالحركة والمتحرك

او تقديرا كالسكون فان معنى كونه في ساعة انه لو فرض بدله حركة لكانت في ساعة وذلك ان سيناء
ان معنى قولنا الجسم في الزمان انه في الحركة والحركة في الزمان واما غير المتغير اعني ما يكون قارا لذاته فانما
نسب الى الزمان بالحصول معه لا بالحصول فيه اذ ليس جزء بطابق المتقدم من الزمان وجزء يطابق المتأخر
منه وهذا كما ان نسبة المستمر غير المتغير وثباته الى المستمر له غير المتغير كالسماء الى الارض يكون بالحصول
معه من غير تصور المحصول فيه ولا حاجة في الفرق بين حصول الحركة مع الزمان وحصول السماء مع الارض و
انها معان معقولة. لا يستنكف في ان يعترض كل منها بعض من يرى انها مناسبة لها على ما قالوا ان نسبة
المتغير الى المتغير هو الزمان ونسبة الثابت الى المتغير هو الدهر ونسبة الثابت الى الثابت هو السرمد
وبعبارة الدوام المطلق والذي في الماضي هو الاول والذي في المستقبل هو الابد فالزمان والدهر
خالي عن الحصول لان ما فيهما من الآن وكون اذا كان موجودا في الاعيان فاما ان يكون متغيرا فلا ينطبق
على الثابت اوثابتا فلا ينطبق على المتغير وهذا التقسيم لا يندفع بالعبارة واعترض بانه لا
استحالة في ان ينطبق غير المتغير والثابت فانا نقول عاش فلان الف سنة فانطبق من بقاءه
على الف دورة من الشمس والمكلون يقولون القديم موجود في ارضة مقدرة لانهاية لاولها ولا لآخرها
انه لا صح ما ذكروا ان الزمان لما كان عرضا استحال ان يكون مقدارا لهيئة ما على ان انطباق
مدة البقاء على الف دورة انما هو لانطباق المتغير على المتغير لان المدة زمان والدورة حركة ثم لا نسلم
ان ليس الزمان مقدار الحركة بل المتغير الذي نسب اليه المتغير وليس المراد مطلق النسبة بل نسبة المعية
على ما صرح به البعض لانه اقتصر في بيان هذه المعية على انها نسبة شيئين بتعاقبان في زمان
واحد ثم قال وغير الحركة انما ينسب الى الزمان بالحصول معه لا فيه وهذه المعية ان كانت بقياس
ثابت الى غير ثابت فهو الدهر وان كان بقياس ثابت الى ثابت فهو السرمد وعدا الكون اعم من كون
الثابت مع غير الثابت والثابت مع الثابت ما دام يكون الزمانيات في الزمان فتلك المعية كما نهما هي للاهو
الثابتة ولا يتوهم في الدهر والسرمد امتداد والا لكان مقدارا للحركة ثم الزمان كمعلول للدهر
والدهر كمعلول للسرمد فانه لولا دوام نسبة علل الاجسام الى مبادئها ما وجدت الاجسام فضلا
عن حركاتها ولولا دوام نسبة الزمان الى مبداء الزمان لم يتحقق الزمان وقال ابن سينا ان اعتبار
احوال المتغير ليس مع المتغيرات هو الزمان واعتبارها حال الاشتداد الباقية مع الاشتداد المتغيرة
هو الدهر ومع الاشتداد الثابتة هو السرمد والدهر في دائرة فلك البروج وهو ما ينسب الى الزمان
وهي بعض ان الدهر في نفسه شيء ما ثابت الا انه اذا نسب الى الزمان الذي هو متغير في ذاته سمي
دهرا هذا ما وقع للشارح في شرح هذا الكلام والظاهر انه ليس له معنى محصل على ما قال الامام واما
عن الباقي فما نختاره ان الزمان مقدار للحركة بمعنى القطع وهي امر غير قار وهو حدوثها حتى يتخيل في
محصل جزآن دفعة وهذا معنى وجود الماضي والآتي في الخارج وانما الموجود في الخارج الآن
فكذا مقدار ما الذي هو الزمان يكون بحسب المجموع وهيهات لا يوجد منه جزآن دفعة بل لا بد من التعاقب
وتصريم وجوده شيئا فشيئا وهذا ما قالوا ان مشاكلا امر غير قار يتصرم بفعل يسيل له الزمان كما ان في
الحركة متغيرا هو الكون في الوسط يفعل يسيل له الحركة بمعنى القطع واعترض بان هذا قول بسالي الاماء
لان ذلك الامر الغير المنقسم ليس غير الآن واجيب بانه لا اجزاء مشاكلة بالفعل لان الزمان
كمية متصلة معروض لها الحرى والانقسام بحسب الوضع والوهم دون الخارج فورد الاشكال بانه

لا وجود للزمان ح لان ما لا امتداد موهوم والجزء معدوم فاذا لا وجود منه وهذا بخلاف المسافة فان
اجزاءها وان لم تكن بالفعل الا ان المجموع المتصل الذي يجري فيه الوهم موجود في الخارج وبخلاف الحركة فانه
لا وجود منها امر مستمر هو الكون في الوسط من غير لزوم محال واجيب بان المراد ان في العقل امتدادا لا وجود
له في الخارج لكنه بحسب فرض وجوده وتحريره عرفت لاجزائه المفروضة قبليات وبعديات متحددة
متصرمة ولا يكون لا متداد في العقل كذلك الا اذا كان في الخارج شيء غير قار يحمل في العقل بحسب
استمراره وعدم استقراره وكل لا متد له الذي لو فرض بحركة كان لوقوف العدم والتأخر
لاجزاء المفروضة لذاتها من غير مضاء زمان وكذا معية للحركة واذ لا وجود للزمان معا الا في
العقل لزم كون القبلية والبعدية العارضتين لها كذلك ولهذا عرضان للعدم كيف ولو وجدتا في
الخارج وهما متضايفتان لزم وجود معروضيهما معا في الخارج ولزم كون الزمان قارا لذاته وما قال
ان الموجود في الخارج من الزمان معروض للقبلية والبعدية فجاز ان يراد انه متعلق بهما بمعنى انهما بسببه
عرضان للاجزاء المفروضة للزمان المعقول بهذا غاية تحقيقهم في هذا المقام ودفعا للاشكال الذي يورد
من قبل الامام مثل ان قبلية عدم الحادث على وجوده لو اقتضت زمانا لكانت قبلية الامس على الغد وجميع
الحركة للزمان كذلك وان القبلية والبعدية لو وجدتا لامتنع اتصاف العدم بهما ولكان وجودهما
بالزمان وتسلسل ولزم وجود معروضيهما معا ضرورة كونهما متضايفتين فيكون الزمان قارا لذاته
لاجتماع اجزائه المفروضة للقبلية والبعدية ولو كانتا من لوازم الاعتبارات العقلية لا وجود لها
في الاعيان لم يلزم من فرض وجود معروضيهما في الخارج فلم يدل على وجود الزمان وان اجزاء الزمان اما ان
يكون متماثلة فيمتنع اختلافها بالقبلية والبعدية الذاتيتين او مختلفة فلا يكون الزمان متصلا وذات
حمران قولهم لابد في الخارج من امر غير قار يحصل في العقل عند الامتداد مجرد ادعاء وجوان يحصل
لا غير وجوده او غير موجود قار بحسب الاضافات الى المتغيرات على ما سبجيء وأما
عن الثالث فبان القطع لوجود امتداد به المعدوم والتأخر عنه الماضي والمستقبل على تقديران
لا يكون فلك الحركة اصلا او يكون له عدم سابق او لاحق انما هو من الاحكام الكائنة للوهم الحاكم
بان خارج العالم فضاء لا متناهي واعترض بانا نجد القطع بهذا الامتداد في حالتي وجود الحركة وعدمها
على السواء ان حققنا في وان وهما فوهم والمعرفة تحتاج الى البرهان . وذهب القدماء الى ان الزمان
الى ان الزمان جوهر مستقل اي قائم بنفسه غير مفتقر الى المحل يقومه او حركة تتعلق فمنهم من زعم انه واجب
الوجود اذ لا يمكن عدمه لا قبل الوجود ولا بعده لان العدم والتأخر انما يوجدان في الزمان فان كان عدمه
الا زمان فان كان عدم اول لزم وجود الشيء حال عدمه وان كان غيره لزم تعدد الزمان بل لسلسلة
ورد بعد تسليم المقدمات بان امتناع العدم قبل الوجود او بعده لا ينافي امكان الذاتي بمعنى جواز
العدم في جملة وضعهم من اعترف بامكانه والمه ذهب فلاطون واتباعه وعدم التعويل على الفروق
بمعنى انا قاطعون بوجود امر به العدم والتأخر عنه الماضي والمستقبل سواء وجد جسم وحركة
او لا حتى لو فرضنا ان الفلك كان معدوما فوجد ثم فني كنا قاطعين بوجود ذلك الامر وبتقدم عدم الفلك
على وجوده بمعنى كونه في زمان سابق باق والوجود في زمان لاحق فاني والفناء في زمان او مستقبل
فلا يكون فلكا ولا حركة ولا شيئا من عوارضها بل جوهرا ازليا يتبدل وتغير ويجدد وتصرم بحسب الليب
والاضافات الى المتغيرات لا بحسب الجوهر والذات ثم انه بانعقاد نسبة دائمة الى امر موجود الذي يسمى موجودا

والى ما قبل المتغيرات دعوا الى مقار بتها ما وما لم تثبت امتناع عدم في نفسه لم يحكم بوجوده
وانت خبير بحال دعوى الضرورة في مثل هذا المناسخ الهائل الذي لا مرعى فيه مقرر الا رآء على شيء

المخلص الثالث في المكان اختلفوا في انه شيء مستقل بالهوية والحقيقة او هو امر اعتباري
غير داخل في مقولة من المقولات والمعتبرون منهم ذهبوا الى ان مادته السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس
للسطح الظاهر من المحوي والصورة بعد او سطوحا شاغله من المتمكن او البعد الذي يفرضه بعد الجسم
ويتحيز به والى ذهب اكثر من المتكلمين والفلاسفة وزعموا ان مثل البعد ما هو مادي تحل في الجسم
ويقوم به ولمنع اجتماعه مع بعد آخر مثله قام به ذلك الجسم وهو المسمى بالجسم التعليمي وهو ما يفارق
لا تقوم محل بل كل قدر الجسم وتلاقه بجملته وبجامعه بعد الجسم منطبقا عليه متحدا به الا انه عند المتكلمين
عدم محض وفي صرف يمكن ان لا تشغله شاغل او هو المعنى بالفراغ المتوهم الذي لو لم تشغله شاغل
لكان فارغا عند بعض الفلاسفة امتداد موجود قد يكون فرضا عاد قد يكون اقل او اكثر وقد
يسع هذا الجسم وقد يسع ما هو اعظم منه او اكبر بوضعه اما اذا توهمنا خلو الاناء من الماء والهوآء عن ما
ففيها من طرافة امتداد قد تشغله الماء وقد تشغله الهوآء كذا عند الاستاذ وسمونه البعد المفطور
بمعنى انه مشهود مفطور عليه البديهة فان كل احد يحكم بان الماء فيما بين اطراف كراماء وسلم بمعنى انه
منشق قد فرض فيه الجسم حامل من البعد وبعرفه افلاطون تارة بالهيولى لتوارد الاجسام عليه توارد
الصور على المادة وتارة بالصورة لكونه عبارة عن الابعاد الممتدة في الجهات بعروض الصور الا تصالة
الجسمية التي بها فاضل الجسم الابعاد ويعترض المجردات وعلى هذا لا يرد ما قالوا ان امتناع كون حيز الجسم
جسما في غاية الظهور فكيف ذهب اليه العاقل ثم ان هذا البعد عند افلاطون واتباعه ممتنع الخلو
عنه شاغلا وعند البعض ممكن الخلو عنه فاصحاب الخلاء منهم المتكلمون وبعض الفلاسفة في حد الالتف
في ان المكان هو السطح او البعد وذاهبهما في ان الخلاء ممكن او ممتنع المعام الاول اصح القائلون
بكون المكان هو السطح بانه لا معقول فيه الا البعد والسطح والاول باطل لوجوه الاول انه لو كان هو
البعد فاما ان يكون متوهما مفروضا على ما هو رأي المتكلمين وهو باطل لان المكان موجود حقيقة او استدلالا
بانه يقبل التساوي والتفاوت تحت نقله مكان يساويه او يكان ذاك او زائد عليه او ناقص عنه بنصف
او ثلث او ربع او غير ذلك وبانه يقبل الاشارة الحسية واستقال الجسم حيزه اليه مثلا استقال الجسم من
هذا المكان الى ذاك والاتصاف بالصغر والكبر والطول والقصر والبعد والاتصال والانفصال الى غير
ذلك وهذا لا شيء من العدم المحض والنفي الصرف كذلك واما ان يكون متحققا موجودا على ما هو رأي
افلاطون ومن تبعه وهو ايضا باطل لانه ان كان حاملا للحركة الاينية التي هي استقال من مكان الى
مكان لكان له مكان وينقل الكلام اليه لزم ترتب لا امكنة لا الى نهاية وهو محال لما حرر في ابطال
التسلسل ولان جميع الامكنة الغير المتناهية لكونها من جنس البعد على ما هو المفروض يكون ابعادا
للحركة مفتقرة الى المكان فيلزم ان يكون ذلك المكان داخلا في جملة الامكنة لكونه واحدا منها
وان يكون خارجا عنها لكونه ظرفا لها وكل محال وان لم يكن ذلك البعد الذي هو المكان قابلا للحركة
لزم ان لا يكون الجسم قابلا للحركة لانه ملزوم للبعد القابل للحركة وملزوم منافي الشيء منافي لذلك
الشيء الثاني ان المكان لو كان هو البعد وهو موجود ضرورة او استدلالا لزم منه ان يكون الجسم في
المكان داخل البعد بين اي بعدي البعد العام هو بعد البعد الذي هو مكانه لان هذا معنى الكون عندهم

مقامان احدهما

والالزام باطل للقطع بانه ليس في مرتبة الهلو من الماء الا بعد واحد ولانه يستلزم اجتماع المثلين
اعني البعدين في محل واحد هو الممكن ولانه يستلزم ارتفاع الامكان من البديهيات لكون هذا
البعد ذراعا واحدا مثلا لجواز ان يكون ذراعين او اكثر تداخلا او لكون الممكن مساويا للمكان في
المقدار لجواز ان يكون بعد احدهما ازيد من آخر حاصل من تداخلهما هذا المقدار المشاهد وكل ذلك
منتف بالاتفاق الثالث ان البعد في نفسه اما ان يفتقر الى المحل فيمتنع تجرده عن المكان على ما يدعونه
في البعد الذي هو المكان واما ان يستغني عنه فلا يحتاج الى المادة على ما هو شان البعد القائم بالجسم
لان معنى حلول العرض في المحل اختصاصه به بحيث يصير اليه في التعقل فلا يرد ما قيل انه يجوز ان
لا يشتغل في نفسه الى المحل ويعرض له الحلول فيه واجيب عن الكل بانه يجوز ان يكون البعد القائم
بالجسم مخالفا بالماهية للبعد المقارن وان اشتركا في امر عرضي هو مطلق البعد فلا يمتنع
اختصاصه بقبول الحركة واستضاء المحل واختصاص البعد المقارن بامكان الغور فيه ولا يكون
اجتماعهما من اجتماع المثلين على ان ما ذكر من تعدد البعدين في الممكن واجتماع المثلين ليس بمسلم
لان احدهما في الممكن وبآخر فيه الممكن بعد البعد اصح القائلون بكون المكان هو البعد
بانه لو كان هو السطح لزم استواء امور بحكم بديهة العقل بتوهمها مساواة المكان للممكن فان الشمعة
المدورة اذا جعلنا لها شمعة رقيقة كان السطح المحيط بها اضعاف المحيط بالمدورة واذا جعلنا الصفحة
مدورة كان السطح المحيط بها اقل من المحيط بالصفحة مع ان الجسم في الحالين واحد وكما اذا جعلنا في
الكعب فقرة عميقة تزيد السطح المحيط به مع اتفاق الجسم ومنها كون كل جسم في مكان مع ان الجسم
المحيط بالكل لا تحويه جسم ليكون سطحه الباطن مكانا له ومنها سكون الطير الواقف في الهواء عند هبوب
الرياح فانه يتبدل عليه السطوح المحيطة به مع ان تبدل الامكنة انما يتحقق الا فيما يلزم لها
ومنها حركة القمر الدائر لان السطح المحيط به من فلكه واحد لا يتبدل وعدم تبدل المكان ملزوم السكون
لان تبدله لازم للحركة او نفسها ومنها بقاء المكان الذي خرج منه زيد مع انه قد ملأه الهواء فلم يعف
ما كان فيه من السطح المحيط بزيد ومنها كون كل جزء من اجزاء الجسم في حيز مع ان اجزاء الباطن من الماء
خلا لا يكون في سطح من الهواء الا مطرق التجويف والتحدب كما لا يخفى وفي الكل منها عدم توقف
الحكم بكون الجسم هنا او هناك على انه محل يحيط به جسم اولا ومنها انا نتصور جسما لا ماشيء بل بوجه
واحد مع امتناع ان نتصور جسما لا يكون في حيز ومنها انا نقطع بان كلا من القطب الجنوبي والشمالي
في هذا الحيز وان كل نقطة على سطح الفلك المحيط يتحرك حركة من موضع الى موضع وبالجملة فهذه واشباهها
امارات تفيد قوة الظن بان المكان هو البعد لا السطح وان كان للمنافشة مجال في استحالة بعض
اللوازم او في لزوم بعضها ما لا يخفى المقام الثاني المتنازع هو الخلاء بمعنى فراغ لا تشغله شاغل
سواء سمي بعدا او لم يسم وسواء جعل محققا موجودا او موهوما فان حمل في معنى القول بامكانه
عند من يجعله شيئا محضا وعدما صرفا لا يتحقق اصلا بل ما معناه انه يمكن ان يكون الجسمان
بحيث لا تماسان ولا يكون بينهما ما يماسهما اصح القائلون بامكان الخلاء بوجوه الاول لو فرضنا
صفحة ملساء فوق اخرى صلدها بحيث يماس سطحاهما المستويان ولا يكون بينهما جسم اصلا وفصلنا
احدهما عن الآخر دفعة في اول زمان الارتفاع يلزم خلو الوسط ضرورة انه ممتلئ بالهواء الحاصل
الدائر الخارج بعد المرور بالاطراف والمقدمات اعني امكان الصفحة الملساء التي الجسم الذي له

سطح مستو لمس فيه ارتفاع وانخفاض ولا انضمام اجزاء من غير انفصال واتحاد يكون التماس بين
السطحين لامن اجزاء لا تتجزى من الجانبين وامكان رفع العليا عن السفلى دفعة تحت لا يكون
ارتفاع احد الجانبين قبل ارتفاع آخر ليلزم التفكك وعدم حصول الهواء في الوسط عند
الارتفاع تحقق الله ٣ او بالوصول الى منافذ المسام من اجزاء لا تتجزى مسلم عندهم
مبنية على اصولهم واجب منع امكان ارتفاع العليا عن السفلى فح بل هو عندنا محال
جاز ان يستلزم محالا آخر ولو سلم امكان كل ارتفاع في الجملة فان اريد بكونه دفعة كونه في
آن لا ينقسم اصلا فلا يلزم امكانه كيف ولا ارتفاع حركة بعضي زمانا وان اريد كون حركة جميع اجزاء
معا فلا يلزم التفكك فلا نسلم استلزامه للخلاء فانه حركة لها زمان يجوز ان يمر الهواء من الاطراف الى
الوسط في ذلك الزمان فح الجملة لخصم منع اللزوم ومنع امكان الملزوم ولا نسلم المطلوب الا
بشقوقها نعم لو جعل الملزوم هو الخلاء الواصل عن لامساة السطحين الحاصلة عند الارتفاع الزاما
لمن يقول بكون الخلاء موجودا آنيا متعذر منع امكان الملزوم الذي لو لم يمكن الخلاء بل لو لم يوجد
لا متنع حركة الجسم من مكان لا مكان لانه اذا استقل الامكان بالجسم فالجسم الشاغل لذلك المكان
اما ان ينعدم ويحدث جسم آخر يشغل المكان المشغول عنه وهذا باطل بما عرفت بل بشهادة
العقل في كثير من المواضع لحركة عضو مرارا لدولاب كل لاحق مرتحل آخرا واما ان لا ينعدم ويخ اما
ان يستقر هناك او يستقل عنه فان استقر فاما ان يسع على مقداره فيلزم تداخل البعدين
المادين واجتماع الجسمين في حيز واحد وهذا باطل اتفاقا وضرورة واما ان لا يسع بل يكاثف
اي يصغر مقداره تحت يحصل الجسم المتحرك حيز يسعه وذلك اما ان يكون الجسم ذا مادة تقبل المقادير
المتفاوتة في الصغر والكبر وذلك قول بالهيولى وسيتم الدلالة على بطلانها او لكونه ذا اجزاء
بينها فرج خلاء قد تعارفت تلك الاجزاء تحت حصل خلاء بسبع الجسم المتحرك فيلزم المحذور لتحقق الخلاء
على تقدير عدمه بهذا ان استقر الجسم الشاغل للمكان الثاني في مكانه وان استقل عنه فاما الى
المكان الاول فيلزم الدور لتوقف استقلال كل لاحق مكان الآخر على استقلال الآخر عن مكانه لامتناع
الاجتماع وتوقف استقلاله عنه على استقلال الاول الى لما يلزم خلو واما الى مكان آخر فيلزم تصادم
الاجسام باسرها وتعاقب الحركات لا الى نهاية وهذا مع ظهور بطلانه نزول الى الدور ضرورة
ثم ما ذكر من اجسام وبعض هذه التدريجات يجري في المكان الذي يستقل عنه الجسم فانه اما ان يسع خاليا
او يصير مملوا باستقبال جسم آخر اليه او بتخلخل ما حوله من الاجسام بطريق شوق الهيولى او فرج
الخلاء، فتعين ان يكون المكان الذي يستقل اليه الجسم اما خلاء محضا واما مملوا بجسم فيه فرج خلاء
تقبل سعاريب الاجزاء فحصل للجسم المستقل اليه مكان ويكون حركة السمكة في البحر من هذا القبيل
فلا يرد نقضا على ما ذكرنا من الدليل واجيب بان دليل ابطال الهيولى لا يتم لما سيأتي بل
غاية مرام القدح في مقدمات اثباتها وهو لا ينفيه معرض الاستدلال ولو سلم فان اريد
بوقف استقلال كل من الجسمين الى مكان اخر على استقلال الآخر الى مكانه امتناع كل منهما بدون مزاحمة
في المضايقتين فلا نسلم استحالته لجواز ان لا يكون نصفة العدم بل المعية كما في عساكر الاولاد
فان استقلال كل منها الى حيز السابق موقوف على استقلال اللاحق الى حيزه لئلا يلزم الخلاء بل
التفكك واستقلال اللاحق الى حيزه لئلا يلزم الخلاء بل التفكك واستقلال اللاحق الى حيزه موقوف

على استقلال اللاحق الى حيز آخر لئلا يلزم اجتماع جسمين في حيز واحد والمعنى بالدور المعية وان اريد التوقف
بمعنى احتياج كل لما الآخر احتياج المسبوق الى السابق حتى يكون دور متقدم فلا نسلم لزوم ما
ذكرتم لانفساد ذلك دورا ومنع امتناع التحليل بالمكاسب على تحقق الهيولى او فرج الخلاء الثالث
انه لو لم يوجد الخلاء لكان كل سطح ملاقيا لسطح آخر الى نهاية لان معنى تحقق الخلاء كون الجسم
بحيث لا ماسة جسم آخر والدائم باطل لما سيجئ من بناء الاجسام واجب منع اللزوم بل
منع الاجسام الى السطح لا يكون فوقه شئ والعدم الصرف ليس فراغا ممكن ان يشغله شاغل على
ما هو المراد بالخلاء المشارح فيه الرابع انا نشاهد امورا تدل على تحقق الخلاء قطعا منها ان
الغاروف اذا غمس جدا بحيث خرج ما فيها من الهواء ثم كب على الماء تصاعد الماء ولو لم يصر
خاليا بل كان فيها ملاء لما دخلها الماء كما قبل المص ومنها ان الزق اذا ضغط احد جانبيه بالايدي
بحيث لا يسع منها هواء وشد راسه وجمع مسامه ما لقا بحيث لا يدخله الهواء من خارج فاذا
رفعنا احد جانبيه عن الآخر حصل فيه الخلاء ومنها ان الزق اذا بولغ في قبضه وشديد مسامه
لم يخ فيه بقدر الامكان فاذا غمز رقبته مسلة بل مسلات فانها يدخله سهولة ولو لم يكن فيه خلاء لما
دخله لامتناع الداخل ومنها ان ملاء الزق من الشراب اذا جعل في زق ثم جعلا في ذلك الزق فانه
سعها ولو لم يكن في الشراب فرج خلا لما امكن ذلك واجيب بان شيئا مما ذكر لا يستلزم
تحقق الخلاء لجواز ان يحصل قليل هواء يسع في الغاروف ثم يعود الى مقداره الطبيعي عند ترك المص
تصاعد الماء ضرورة امتناع الخلاء وكذا يجوز ان يسع من جانبي الزق قليل هواء يحصل عند الارتفاع
او ان هذا الهواء في المسام وان ولغ في شدها وكذا الزق المغموز بدخله المسلة لكاثف ما فيه
من الهواء او طرفوح بعضه من المسام وما في الزق المملوء من الشراب لان مكاثفة يتخرج بخلله منها الاجسام
التي يسير على مقدار الفرق هذه هي امتناع اصحاب الهاربون بامتناع الخلاء اي كون الجسمين تحت
لا ماسة ولا يكون بينهما جسم بما سيها بل فراغ يمكن ان يشغله شاغل هو وجودا كان او عدميا وتوجيهه
الاول انه لو لم تحقق الخلاء لزم ان يكون زمان الحركة مع المعاوق مساويا لزمان تلك الحركة بدون المعاوق
واللازم ظاهر البطلان بيان الملزوم انا نفرض حركة جسم في فرسخ من الخلاء ولا محالة يكون في زمان
ولنفرضه ساعة ثم نفرض حركة ذلك الجسم بتلك القوة بعينها في فرسخ من الملاء ولا محالة يكون في زمان
اكثر لوجود المعاوق ولنفرضه ساعتين ثم نفرض حركة تلك القوة في ملا ارق قواما من الملاء الاول
على نسبة زمان حركة الخلاء الى زمان حركة الملاء الاول اي يكون قوامه نصف قوام الاول فيلزم ان يكون
زمان الحركة في الملاء الارق ساعة مرارا انه اذا انحدث المسافة والمحرك والقوة المحركة لم يكن
السرعة والبطوء الا في قلة الزمان وكثرته الا بحسب قلة المعاوق وكثرته فيلزم تساوي زمان حركة ذي
المعاوق اعني التي في الملاء الارق وزمان حركة عدم المعاوق اعني التي في الخلاء واعترض اولا
بمنع امكان قوام يكون على نسبة زمان الخلاء الى زمان الملاء وانما يتم لو لم ينته القوام الى الاقوام الرق
منه وهو ممنوع وانما يمنع انقسام المعاوقة بانقسام القوام بحيث يكون جزء المعاوق معاوقا
وانما يتم لو ثبت ان المعاوقة قوة سارية في الجسم بانقسام غير موقوفة على قدر من القوام بحيث لا يوجد
بدونه وبالجملة منع امتناع ان يتمشى المعاوق من الصغر الى حد يساوي وجوده عدمه وزايد عليه
المنع المقول عليه اذ ربما يمكن اثبات المقدمات السابقة على اصول الفلاسفة انه لا يلزم من كون المعاوق

على نسبة الزمان ان يكون زمان قطع المعادن مساويا للزمان عدمه وانما يلزم لو لم يكن الزمان الا ماراد المعادقة واما اذا كانت الحركة سفيها استدعى شيئا من الزمان كالساعة المفروضة في الحلا فلا اذ في المعادن القطع يكون ساعة ما وراء الحركة كما في الخلاء ونصف ساعة ما وراء المعادقة الى حي نصف المعادقة الكسرة التي تقع ساعة ما وراءها وهذا الاعتراض لابي البركات ومضاه على ما شعر به كلامه في المعتبر ان كل ما يقع من الحركة فهي من جهة القوة المحركة والجسم المتحرك يستدعي زمانا محدودا الجزم العقل بذلك وان لم نشعر معادقة المخروق ثم نزداد الزمان ان بحسب المعادقة فكون البعض ما وراء المعادقة والبعض ما وراء الحركة وهو زمان الخلاء وسفاوت بحسب قوة المحرك وحاصية المتحرك لاستدعاء الاعتراض ما نهاية لو اقتضى قدرا من الزمان لزم ثبوت ذلك القدر من حركات الزمان ولا الحركة تخلف مقتضى الماصة واللازم باطل كما في الحركة المفروضة في جزء من ذلك القدر من الزمان ولا الحركة المجردة عن السرعة والبطوء لاندفع بما ذكره المحققان من ان الحركة يمتنع ان يوجد الا على حد من السرعة والبطوء لانها لا محالة تكون في مسافة وزمان يقسم كل منهما الى ما نهاية فاذا فرضنا وقوع احدى قطاع تلك المسافة في نصف ذلك الزمان فالزمان الاولى ابطاء منها او في ضعفه فاسرع فالحركة المجردة لا توجد والا توجد لا يستدعي شيئا وترد على الوجهين ان زمان الحركة قد يكون بحسب لا سقسم الا وهما فكون الحركة في جزء منه محالا او المحال حاد ان يستلزم المحال فلا يكفي في انباط بطوء الاولى وفي كونها اسرع الحركات فرض وقوع اخرى لم يبن امكانها فان قيل سلمنا امتناع البطوء لكن لا امتناع في وقوع اخرى في زمان اكثر فلا ثبت المجردة عن السرعة ذكر السرعة انما هو بحكم المقابلة ولهذا عبر في المواقف عن هذا الدفع بان الحركة لو امتنت زمانا ما لذاتها لكانت الحركة الواقعة فيه اسرع للحركات على ما مر وقد تقدم تقرير كلام المحقق بان الحركة لا توجد الا مع وصف السرعة والبطوء وهما بحسب المعادقة فالحركة الا مع المعادقة هاذا فان الزمان باوراء الحركة كان باوراء المعادقة وان لم يكن لها دخل في اقتضائه وح لا يرد الاعتراض بان امتناع وجود الحركة بدون السرعة والبطوء لا ينافي استدعائها سفسها شيئا من الزمان ولا النقض باللوازم التي يقتضيها الماهية مع امتناع ان يوجد الا مع شئ من العوارض لكنه لا يدفع اعتراض ابي البركات ولا شك في ان على المحقق ان الحركة سفسها لا تستدعي شيئا من الزمان.

واما الثاني الوجه الثاني انه لو وجد الخلاء لامتنع حصول الجسم فيه لان اختصاصه حينئذ دون غيره يترجح بلا مرجح لكونه نسبة صرفا او بعدا منتزعا بها لسن فيه اختلاف اصلا لكون اختلاف الاضافة بالمواد واجب بعد تسليم الشابه بانه لا رجحان بالنسبة الى جميع العالم على تقدير وقوع الخلاء لانه في جميع لا جزاء واما على تقدير لا تناهيه او بالنسبة الى جسم جسم فيجوز ان يكون الرجحان باسباب خارجة كارادة المختار وكون طبيعة بعض الاجسام مقتضية للاحاطة بالكل وبعضها للقرب من المحيط والبعد عنه الوجه الثالث انه لو وجد الخلاء بين الارض والسماء لزم في الحجر الهوي الى فوق ان يقبل الى السماء لان الرامي قد احدث فيه قوة صاعدة لا مقاومها الطبيعة الا معونة مصادمة من الهواء واجب بانه مع ابتنائه على نفي الفاعل المختار انما ينفي كون ما بين الارض والسماء خلاء مرفوعا ولا ينفي وجود خلاء خارج عنهما او مختلط بالاجزاء الهوائية الوجه الرابع انه لو وجد الخلاء لزم

اضاءة امور نشاهدها ونحكم بوجودها قطعا كارتفاع اللحم في المحجمة عند المص فانه لما انجذب الهواء بالمص تبعه اللحم لئلا يلزم الخلاء وكارتفاع الماء في الكوز بالنبوبة اذا غمر احد طرفيها في الماء ومص الطرف الآخر وكتعاقب الماء في الكوز الذي في اسفله ثقب ضيقة من غير ان ينزل من الثقبة عند مد راس الكوز لئلا يبقى خيط الماء خاليا ونزوله على ما هو مقتضى طبعه عند فتح الراس لدخول الهواء وكانكسار الفاروزة التي جعلت في راسها خشبة وسدت بحيث لا مدخل فيها ولا يخرج عنها هواء ثم اخرجت الخشبة فان الفاروزة تنكسر لان الاول لئلا يبقى جزء الخشبة خاليا وان ادخلت تنكسر الفاروزة الى الخارج لئلا ان فيها من ملاء لا يجامع الخشبة واجيب بانه يجوز ان يكون ذلك لاسباب آخر فان غايته الامور لزومها لاستحالة الخلاء واللازم قد يكون اعم فلا يصح الاستدلال بوجوده على وجود اللزوم ثم ربما نقد بقياحد حسيا للناظر لكن لا تقوم حجة على المناظر الفصل الثالث في الكيف لا طريق الى التعرف لاجناس العالية سوى الرسوم الناقصة اذ لا تصور لها جنس وهو ظاهر ولا فصل عناية لان التركيب من كل امرين متساويين فيكون كل منهما فصلا بمجرد احتمال لا تعرف يحصل به بل ربما تمام الدلالة على اسناده ولم نظفر للكيف بخاصة لازمة شاملة هو المكيف العرضية والمغايرة للكم وللاعراض النسبية الا ان التعرف بها كان تعريفا للشئ بما يساويه في المعرفة والجهالة لان اجناس العالية ليس بعضها اجلى من البعض فعدلوا عن ذكر كل من الكم والاعراض النسبية الى ذكر خاصته التي هي اجلى وقالوا هو عرض لا يقتضي لذاته قسمة ولا توقف تصور على تصور غيره فخرج الجوهر والكم وسائر اعراض النسبة ومن جعل النقطة والوحدة من الاعراض زاد قيد عدم اقتضاء اللاقسمة احترازا عنها وقيد واحد اعتبار القسمة واللاقسمة بالذات والاولية لئلا يخرج عن التعريف العلم المركب والبسيط حيث يقتضي القسمة واللاقسمة بالعرض فان قيل من الكيفيات ما توقف تعقله على تعقل شئ آخر كالعلم والقدرة والاستقامة والانحناء وذو لك فلا يسلم انها لا توقف وانما هو استلزام واستعقاب بمعنى ان تصور مستلزم تصور متعلق له بحلاف النسبة فانها لا تصور الا بعد تصور المنسوب والمنسوب اليه وبالجملة فالمعنى بالكيفية ما ذكر فلو كان شئ مما يعد من الكيفيات على خلاف ذلك لكن كيفية والمشهور في تعريف الكيفية انها هيئة قارة لا يوجد تصورها توقف شئ خارج عنها وعن حاملها ولا يقتضي قسمة ولا نسبة في اجزاء حاملها واحترز بالقيد الاخير عن الوضع فانه قار ولا يخلو عن الثاني وان توقف واعترض بان مراده ان عن ان تعقل وان توقف تعقل حامله والقياس عن الثالث اعني عدم اقتضاء القسمة على ان من الكيفيات ما ليست قارة كالصوت ومنها ما يوجب تصورها خارجا كالعلم والاول على ما مر. وينحصر بالاستقراء اقسام الكيفية في اربعة الكيفيات المحسوسة الكيفيات النفسانية الكيفيات المختصة بالكميات الاستعدادات والقوة واللاقوة المتعلق على الاستقراء وقد يمثل بتصور الزوجية والفردية وبالاشكال وبحسب اختلاف التعبير عن كل قسم بما لا من الخواص طرق متعددة. حاصلها ان الكيف ان كان هو القسم الاول فالمراد بالاول والثاني فالثاني او الثالث فالثالث والا فالرابع والمنع عليه ظاهر فلا يصح الا وجه ضبط لما علم بالاستقراء على ان بعض الخواص ما فسر نوع حقا كعسر الانام عن الكيفيات النفسانية بالكمال وتعبير ابن سينا عنها بما لا تتعلق بالاجسام وعن الاستعدادات بما تخص الجسم من حيث الطبيعة وعن المحسوسات بما يكون موضوعها انها فعل وبعضها ليس شيئا مما للافراد كبعض المحسوسات بما يكون فعله بطريق النفسية اي جعل الغير شبيها به كالطعوم والمولد للضوء شبهه شائعة على الذهن لا كالشكل فان فعله في الجسم التحريك لا الشكل قال الامام وهذا تصريح منه باخراج الشكل والحركة من المحسوسات مع تصريحه في موضع آخر من الشفاء بانها منها وذكر في موضع آخر منه انه لم يثبت البرهان ان الرطب يعمل غيره رطبا والياس يجعل غيره يابسا

وعصره عن الكيفيات المختصة بالكيانات ما يتعلق بالجسم من حيث الكمية قال الامام وبه يصح الكيف المختصة
بالعدد مع ان جهة انها قد تتعلق بالمجردات وبهذا اعترض على قولهم ان الكيف عرض الما يستغني عن المحل
في الذهن دون الخارج الرياضيات بان من جملتها الكيف عرض الما يعد وهو يستغني عن المحل في الخارج لمضا
واجب بان الكيف عند قد يقع لا من حيث الافتقار الى المادة وهو بحث الوجود واكثر من الانا بي وقد يقع
من حيث الافتقار كالجمع والفرق والضرب ونحو ذلك مما في الحساب وهو من الرياضي وفيه نظر لان المراد ما يتعلق
بالجسم في الجملة وان لم تختص وكيفيات العدد كذلك لا ما تقول فحينئذ يكون معنى كون الكيفيات النفسانية ما
لا تتعلق بالجسم انها لا تتعلق به اصلا وفساده بين بل المعنى انها لا تتعلق به خاصة بحيث تستغني عن النفس

القسم الاول الكيفيات المحسوسة وهي ان كانت راسخة كصفرة الذهب وحلاوة العسل سميت انفعالات
لانفعال الحواس عنها اولا ولكونها بحسوسها او عسوسها نابعة للمزاج الحاصل من تفاعل العناصر وادخل فيه
كما ذكر حلاوة العسل والعنوم كما في البساط فعل حرارة النار والكيفيات من حيث هي قد تكون نابعة للمزاج و
لانفعال المواد وقد امضى قولهم تسخينها او تبريدها الا فالحرارة ليست نوعا للحرارة النارية وعرفا لا اشتقاقا ولا
اضافيا وكذا البياض لبياض الثلج والعاج على ما سجيء وان كانت غير راسخة سميت انفعالات لانها سريعة
زوالها عند مثل الشبه بان تفعل تخت هذا القسم بعض الانفس البحث الاول الكيفيات
الملموسة اي التي لا يحس عنها شيء من الاجسام الغير بسيطة وتسمى الاحساس بها اولا بالحرارة والبرودة والرطوبة
واليبوسة ولا خفاء في وجودها فانك ان البرودة عدم الحرارة ليس بشيء ولانها ما يمكن ان يعرف
التعريف لها منه على بعض انها من لوازم الافادة تصورا نها والمشهور من خواص الحرارة انها التي تفرق
المختلفات وتجمع المتماثلات الا انها تابعة لخاصة اخرى هي التحريك الى فوق على ما قالوا في الحد الحرارة.
كيفية فعلية محركة فما يكون فيه الى فوق لاحدا نها الجنس فيعترض ان جمع المجانسات وتفرق المختلفات وتخلف
تخليلها الكثيف تحلل من باب الكيف اي رقة قوام وتقابله التكاثف بمعنى غلظ القوام وتصعيد اللطيف
لكاثف من باب الوضع اي اجتماعا للاجزاء الواحد انه الطبع بخروج الجسم الغريب عما فيها وتقابلها التحلل
بمعنى انتشار الاجزاء بحيث تخالطها جرم غريب ومعنى الفعلية ما سبق من جعل الغريزية بها لاجرد افادة
اثر ايم من الحركة وغرض لكون قولنا فعلية محركة بمنزلة جسم حيوان على ما زعم الامام وبالجملة فالخاصة الاولية
للحرارة هي احداث الخفة والميل المقرب على ذلك بحسب اختلاف القوابل آثار محصلة من جمع وتفرق و
التبخير وهذا لك ويحتمل ان ما يعرض الحرار ان كان بسيطا استحالة اولا في الكيف ثم افضى ذلك
الى انقلاب الجوهر فصيرها هواء او الهواء ماء او ربما ملزم تفريق المختلفات بان يزيل الاجزاء الهوائية من
المائية وبعضها ما يخالطها من الاجزاء الصغار المائية وان كان مركبا فان لم يشتد التحام بسيط ولا اخفاء
فيه ان يرا لطف قبل للصعود لزم تفريق الاجزاء المختلفة وتتميم انضمام كل الى ما شاكله بمعنى الطبيعة وما وقع
جمع المتماثلات وان اشتد التحام البسائط فان كان اللطيف والكثيف فيهما من الاعتدال حدث من الحرارة
القوية حركة دورية لتميل كل مائل اللطيف الى التصعد جذبه الكثيف الى التحدر والا فان كان الغالب هو اللطيف
تصعد ما يكفيه كالبنفسج وان كان هو الكثيف فان لم يكن غالبا جدا حدث تسيل كالشمع الرطب او
يلين كالحديد وان كان غالبا جدا كالشمع الطبق جذب مجرد صعوبة واحتيج في تلطيفه الى تراكمه
باعمال اخر وعدم حصول التصعد او التفرق شيء على المانع لانافي كون خاصيتها التصعد وتفريق المختلفات
وجمع المتماثلات وقد يقال الحار اطلاق الحرارة على حرارة النار وعلى الحرارة الفائضة عن الاجرام

انفعالي

السماوية نيرة وعلى الحرارة الغريزية وعلى الحرارة الحادثة بالحركة ليس بصحيح لان اللفظ على ما يتوهم انه
لمفهوم واحد هو الكيفية المحسوسة المخصوصة وان كانت الحرارات متخالفة بالحقيقة واختلاف المفهوم
انما هو في اطلاق الحار على فعل النار وعلى الاجرام السماوية التي يحصل منها الحرارة وعلى الدواء والغذاء
الذين يظهر منهما حرارة في بدن الحيوان وفي كل من الكوكب والدواء والغذاء صفة مساوية بالحرارة فا
المحسوسة في النار امر دائم وسمي اطلاق الحار على ما منه الحرارة وان لم تقم به معنى مسمى بالحرارة فيه تردد
واضطراب في الحرارة الغريزية الى بها قوام جوهر الحيوان فاختار الامام الرازي انها من النار وفيه ان
النار اذا خالطت سائر العناصر افادت حرارتها للمركب فتجانسها عند الاقوا لتوسطها بانكساد
سورتها عند تفاعل العناصر من الكثرة المفضية الى ابطال القوام والغلبة القاهرة عن الطبع الموجب
للاعتدال هلاك الحرارة هي المساة بالحرارة الغريزية وحكي عن ارسطو انها من جنس الحرارة التي تقتبس
من الاجرام السماوية فان المزاج المعتدل يوجبها مناسب لجوهر السماء لانه سمعت عنه اذا اعترفت
العناصر واكتسبت سورة كيفيتها حصل للمركب نوع وحدة وساطها بها مناسب البسائط السماوية
فاض عليه مزاج معتدل به حفظ التركيب وحرارة غريزية بها قوام الجوهر وقبول علائق النفس وبعضهم
على انها مخالفة بالماهية للحرارة النارية والحرارة السماوية لاجتماعها مع مقاومة الحرارة الغريبة ودفعها
الاستيلاء على الرطوبات الغريزية وابطال الاعتدال عنه ان السموم الحاد لا يدفعها الا الحرارة الغريزية
فانها آلة للطبيعة تدفع ضرر الحار الوارد بتحريك الروح الى دفعه وضرر البارد الوارد بانعقاده واجاب
الامام بان ملك المساوية انما هي من جهة ان الحرارة الغريزية تحاول التفريق والغريزية افادت من النضج و
الطبخ ما يبعد عنده على الحرارة الغريبة تفريق تلك الاجزاء وما بحكمه جوز ان تكون من الحرارة السماوية
او النارية وستقف اثارة المحصر بها الا حضوره حصولها في البدن المعتدل وصيرورتها جزء المزاج
الخامس واورد المذكور في كلام بعض المتقدمين ان الجسم انما كان رطبا اذا كان بحيث ينضح بما
يلاصقه وفهم منه ان الرطوبة كيفية تقتضي التصاق الجسم وردوه ان سمنا مان الالتصاق لو كان للرطوبة
لكان الاخذ رطوبة اشد التصاقا فيكون البصل ارطب من الماء بل المعتبر في الرطوبة سهولة قبول
الشكل وتركه فمن كيفيتها يكون الجسم سهل الشكل وسهل الترك لذلك واجاب الامام بان المعتبر
بها سهولة الالتصاق وملزمها سهولة الانفصال فمن كيفيتها يستعد الجسم لسهولة الالتصاق بالغير
وسهولة الانفصال عنه ولا خفاء ان البصل ليس اسهل التصاقا من الماء بل ادوم واكثر ملازمة ولا جرم
بالكيفية الرطوبة على انه لو كان اسهل التصاقا فظاهر انه ليس اسهل انفصالا فلا يلزم كونه ارطب فكان
مراد الامام تاويل كلامهم بما ذكرنا والاعتراض ان سمنا انما هو على ما نقله من كلامهم لا على تفسير
الرطوبة بسهولة الالتصاق والانفصال على ما شعر به كلام المواقف ومسمناه على انه لا يعرض في كلامهم
للانفصال اصلا ولا لسهولته في جانب الالتصاق على ان ما ذكر من استلزام سهولة الالتصاق لسهولة
الانفصال ممنوع وقد يعترض على اعتبار سهولة الالتصاق بانه يوجب ان يكون الياس المدقوق جدا
كالعظام المحرقة رطبا لكونه كذلك واجاب بانه يجوز ان يكون ذلك لفرط مخالطة الاجزاء الهوائية
وهذا انما يتم على راي من يقول برطوبة الهواء وسهولة التصاقه لولا مانع فرط اللطافة لا على راي الامام
واعترض على اعتبار سهولة قبول الاشكال بوجوه منها ان النار ارق الاعناصر وارطبها وسهلها
قبولا للاشكال فلزم ان يكون ارطبها وبطلانه ظاهر واجيب بانا لا نسلم سهولة قبول النار للتحريك

في النار الصرفة وانما يكسب نعما شاجه من النار المخالطة للهواء فان قيل اذا أوقدالنفوذ شيرا او شهرين
انقطع فيه من الهواء ما هو صرفة او غالبة مع ان سهولة قبول الاشكال بحالها بل ازيد قطعا لوقد الف سنة
قيل مخالطة الهواء ومخالطة الاجزاء بجانبيه ومنها انه يجب كون الهواء رطبا وبطله انفاقهم على ان حفظ
الرطب لا يابس بعضه استمساكا عن التشتت وحفظ الهواء مالا يابس من كذلك والجواب ان ذلك انما هو
في رطب بعض ذي البلة فان اطلاق الرطوبة على البلة شائع بل كلام الامام صريح وان الرطوبة التي
من المحسوسات انما هي البلة لا ما اعتبر فيه سهولة قبول الاشكال لان الهواء رطب بهذا المعنى ولا نحن
فيه برطوبة ومنها انه يجب ان يكون المعتبر في اليبوسة صعوبة قبول الاشكال فلم يبق فرق منها وبين
الصلابة ويلزم كون الماء صلبا لكونها يابسة والجواب ان اللين كيفية بسيطة تقبل الغمز الى الباطن ويكون
للشيء بها قوام غير متماسك فينفصل عن قصه ولا كذلك سهولة والصلابة كيفية تقتضي مدافعة من قبول الغمز ويكون
ان يكون مرجع قبول الغمز ولا قبول الى الرطوبة واليبوسة فعلما وكونا اللين والصلابة كيفيتان متضادتان
وهل يتأمل الملموسات او الاستعدادات فيه تردد وعند بعضهم ان اللين عبارة عن عدم الصلابة عما من شانه
منها مايل الكلة والعدم وانما مثل البلة قد يعد من الملموسات البلة وهي الرطوبة الغريبة الجارية على الجسم فان
كانت نافذة الى باطنها فهي الانتفاخ والا ظهر ان المضاف عدم كله للبلة واللزوجة وهي كيفية تقتضي سهولة
الشكل مع عسر التفرق واتصال الاجزاء وحدث من شده امزاج الرطب الكثير ما يابس الغسل ومقابله الرشاشة
وهي ما تقتضي صعوبة الشكل وسهولة التفرق واللطافة وقد يقال لرقة العوام كما في الماء والهواء وسهولة
قبول الانقسام الى اجزاء صغيرة جدا كما في القند وسرعة الماس من الملاقي كما في الزيت والشفافة كما في الفلك
والكثافة بمقابلها فعلمانها والتخلخل وهو تبديد العضو بحيث يصير مجرى الروح الحامل قوة الحس والحركة الماردا
في مزاجه على طباعها لا سيما القوى النفسانية وجعل مزاج العضو كذلك فلا ضد بما مر القوى لمضاد
والادغ وهي كيفية نفاذه جدا الطبع تحدث في مراتب تفرق كثير العدد متفاوت الوضع صغير المقدار فلا يحس واحد
بانفراده ويحس مجتمعا كالوضع الواحد واما الملاسة والخشونة فالجمهور على انهما من الكيفيات الملموسة
وقال الامام بل من الوضع لان الملاسة عبارة عن استواء اجزاء الجسم في الوضع بحيث لا يكون بعضها
ارفع وبعضها اخفض والخشونة عن اختلافها ورد بانه يجوز ان يكون ذلك مبدأ لما لاضافها المبحث الثاني
فيزاد بالاعتماد والمدافعة المحسوسة للجسم لما فيه من الحركة الى جهة مكون من الكيفيات الملموسة
لانه اشتباها في كيفية ومقاومة للحركة والطبيعة لكونه محسوسا وحدث لاجله كما في الجسم الساكن
في الجو والزق المنفوخ الساكن تحت الماء ومعدم مع عدم تلك الطبيعة كما في الجسم الساكن في جزء الطبع
وقد يراد به مبدأ المدافعة فقط بكيفية يكون بها الجسم مدافعا لما يدفعه عن حركته الى جهة كما سيجيء بيانه
تحققه ومغايرته للطبيعة وقسم الاشعاري انه من اى قسم من اقسام الكيف وقد تحصل انواعه الى
انواع الاعتماد ستة بحسب الحركات في الجهات الست ويدعى تضادها مطلقا ان لم يشترط مثل المضادة عند
الخلاف وان اشترط اتحد الموضوع فمنها بين المتعاطفين كالاعتماد الصاعد والهابط مثلا وفي جعل انواع
الاعتماد ستة ضعف من وجهين احدهما ان الاعتماد الطبعي الذي يتصور فيه الاختلاف بالحقيقة انما هو
الصاعد والهابط اعني الميل الى العلو والسفل الآخر هما الجهتان المختصتان اللتان لا تعدد لان اصلا ضع
لو تمكن الانسان لم يصر فوقه تحته ولا تحته فوق بل صار رجله الى فوق ورأسه الى تحت بخلاف سائر الجهات

فانها اضافية تتبدل كالمواجه للشرق اذا واجه المغرب صار قدامه خلفه ويمينه شمالا وبالعكس فيتبدل
الاعتماد اذ تصير اعتماده الى قدام اعتماده الى خلف وبالعكس وكذا الى اليمين والشمال فلا تكون انواعا
مختلفة وثانيهما ان حصر الجهات في الست امر عرفي اعتبر العوام من حال الانسان في ان له راسا وقدما
وظهرا وبطنا ويمينا وشمالا والخواص من حال الجسم ان له ابعادا ثلثة متقاطعة على زوايا قوائم ولكل
بعد طرفين واما بحسب الحقيقة فالجهات ممكنة غير محصورة بحسب الجسم من الاجزاء عند فرض قبول ما لجوهر
الفرد او غرضا منه اصلا بحسب ما يفرض فيه من الانقسامات عند من لا يقول به وما لجملة فالمنتهى من الوان
كاعتماد الذي لا لجهة المتدرا صلا اسان مما الفعل والجهة اعني المحل الهابط والصاعد وكل منهما مطلق
ومضاف فالمطلق كيفية بسببها حركة الجسم الى حيث ينطبق مركز ثقله اعني النقطة التي تتعادل عليها جوانبه
على مركز العالم كما في الارض والمضاف كيفية بسببها حركة الجسم في اكثر المسافة المتحدة مثل المركز والمحيط حركة
الى المركز لكنه لا يبلغ المركز كالماء آنا ما فانه تفصل ما لاضافة الى النار والهواء دون الارض والجهة المطلقة
كيفية بسببها حركة الجسم الى حيث ينطبق سطحه على سطح مقعر فلك القمر كالنار والمضافة كيفية بسببها
حركة الجسم في اكثر المسافة المتحدة بين المركز والمحيط حركة الى المحيط لكنه لا يبلغ المحيط كالهواء
وليسا راجعين ما ذكر من كون الثقل والخفة كيفيتين زائدتين على الجسم غير متعلقين بالرطوبة
واليبوسة حتى كان الهواء خفيفا مع رطوبته والارض ثقيلة مع يبوستها هو رأي الجمهور وذهب
الجبائي الى ان سبب الثقل الرطوبة وسبب الخفة اليبوسة لما ظهر بالفارض رطوبة الثقل كالذهب
وقطع الخشب كالخشب ورد بان غاية ظهور الرطوبة واليبوسة في بعض هو ثقل وخفة مع غير
دلالة على تحققها قبل ذلك وسببيتهما وعموم الحكم وجب لا استناد لهما حق للان الجواهر الفرد
متجانسة لا تفاوت في الثقل والخفة وانما تفاوت الاجسام في ذلك عائد الى كون الجواهر الفرد
في الثقل وقلتها في الخفة وورد بعد تسليم التجانس بانه يجوز ان يحدث في المركب من الاجزاء الثقيلة
منه الثقل والكثيرة منه الخفة فتخف ارادة المختار او بغرض من الاسباب كسائر الاعراض من الوان
والطعوم وغيرها وقد استدل على بطلان الرأس بان الزق الواحد يسع من الزيت اضعاف
ما يسع من الماء فالزيت اخف من الماء يكشف زيادة الماء في الرطوبة بالاضافة وتساويهما في
الاجزاء في الصورة المفروضة وهي ان يملأ الزق ماء ثم يفرغ فيملأ زيتا فلو كان ابعاد
الزيت اكثر لزم ان يكون فيما خلا جزء الماء فرجح خلاء تعالى ربنا عن ذلك ورد ان الزيت على ورق الماء
وان محس في رق الماء بالاجماء فارغ فضاء محس من الملء فيما تسلم وجود الخلاء
وعدم انجذاب الماء بالطبع في الجزء الخالي بناء على ارادة الفاعل او ان في الخلاء قوة دافعة ولمن
ان يقال لا محس بها لضعفه بالصغر مع ظن الامتناء بالاجماع المانعة وضع القائلين
القائلون بالاعتماد فذهب بعضهم الى ان اعتماد كل جسم بالنسبة الى ما بعده احاد بحسب الاعتماد
من يسمى بالنسبة الى جوفه في السفل تقاله بالنسبة الى الجوف الذي فوقه
خاص مقدر بمقدر جوفه فصاعدا فصاعدا فضاء هو ان يعلم ان لا يقبل الا اعتماد الاعتماد
والاضافة الى الجهات الست فسبعة الى ما بعده متفاوتة الاعظم من الاعتماد الى
الى جهتين وبعضهم ذ[illegible] فرجحنا ان يجاب بانها الى جهة العلو فانه
الاعتماد الى جهة السفل وجعله من في جوف السفينة مع اعتماده الى جهة العلو فانه

جبلا على التقادم والتساوى فى القوى بحسب الجبلة اعتماد الى خلاف جهته والحق ان الاعتماد من الطبيعيات
اعنى الثقل والخفة متضادان لاستحالة اجتماعهما فى شئ واحد باعتماد واحد وانه لا تضاد بين الاعتماد الطبيعى
وغير الطبيعى كما فى الحجر الذى يرفع الى فوق فان الرافع يحرك دافعه لمابطه والدافع مدافعه صاعدة واما غير الطبيعى
من الاعتماد فمثل المتضادان منه متضادان كالاعتماد عنه ويسرة لانه صدار قرب الحركة فلو جاز اجتماع ان
معا لجاز الحركة بالذات معا لاستلزام وجود المؤثر وجود الاثر ويلزم منه جواز كون الجسم فى آن واحد فى
حيزين وانما قيد بالذات لانه لا يمتنع حركتان الى جهتين اذا كانت احداهما بالذات والاخرى بالعرض كراكب
السفينة يتحرك الى خلاف الجهة التى تحرك اليها السفينة وبهذا معنى ما قال الشافعى ان الحركتين الى جهتين متضادتان
وكذا اجتماع ان الموجبان لهما وهو لا يرد ما قال الآمدى ان هذا مشكل بالاجتماع كسفينة الحركة اثر الاعتماد وتضاد
الاثار لاوجب خلاف المؤثر مضادا عن بضاد لم كالطبيعة يوجب الحركة بشرط الخروج عن الحيز الطبيعى و
السكون بشرط الحصول فيه على ان الترف قائم فان اجتماع الحركتين الى جهتين انما امتنع لاستلزام حصول
الجسم فى حالة واحدة فى حيزين ولا كذلك الاعتماد ان والجواب انه ان اريد الاعم فلا يلزم انه يوجب وجودا
الاثر على انه لو تم هذا الدليل لزم تضاد الطبع وغير الطبع لجريانه فيه سلمنا لكنه معارض بانهما لو كانا متضادين
لما جاز اجتماعهما واللازم باطل لان الجبل المحاذب بقوتين متساويتين الى جهتين متعاكستين يحدث فيه
كل من الجاذبين مدافعه الى خلاف جهته وقد يقال لا بل هو كالساكن الذى يمتنع عن الحركة لا لمدافعة
فى اصلا والمعتزلة يسمون الطبيعى من الاعتماد لانه كاعتماد المنفصل الى السفل والخشب الى العلو وغير
الطبيعى مجلبا كاعتماد المتصل الى العلو والخشب الى السفل قسرا وكما لا اعتماد الى ما فى الجهات والهم اختلافات
فى باب الاعتماد منها ما قال الجبائى ان فى الهواء اعتمادا صاعدا لازما لما شاهد فى الزق المنفوخ المقسور بحيث الماء
انه اذا شق خرج الهواء صاعدا وشق الماء قبل لو زال القاسر صعد الهواء بالزق وما يتعلق به من المتصل لا محالة
حر ان لا يكون ذلك لصعوده اللازم بل لضغط الماء اياه واخراجه من حيزه بثقل وطأته لا ما تقول لو لم يكن
فى طبعه الصعود والطفو على الماء لما زاده ثقل وطاء الماء الا استرادا وشاهد ما كساء الاتصال سما
اذا بقى الزق مشدودا وقال ايضا ثم ليس للهواء اعتماد لازم ولو كان فى طبعه صعود لانفصل عن اجزاء
الخشبة التى فى الماء وصعد دون الخشبة اذ لا سبب عند الجبائى لصعودها وطفوها سوى تخلخل اجزائها
نشبث الهواء بها لا تقال يجوز ان مضاد التركيب حالة توجب للاتصال وعدم الانفصال سماء وهو هواء
لم يبن على كيفية المقتضية للانفصال لانكساء سورتها بالاقتراح لانا نقول الكلام فى اجزاء الهوائية
المحاوية للاجزاء الخشبة لا التى صارت جزأ المتنع كما فى سائر المركبات على ما مر به الدلالة فالاقرب
ان يقال ان احتباسها فيما بين اجزاء الخشبة منعها الانفصال وأوجب الاستتباع ومنها ما قال
الجبائى ان الاعتماد غير باق لانه كان او مجتلبا وقال ايضا ثم بل اللازم باق حكم المشاهدة كما فى الرمان و
الطعوم مثل الجبائى بان الانسان اذا تحامل على حجر رابط فاعتماد المحلب غير باق فكذا اللازم //
لانتكاسها فى اختراق اوصاف النفس اعنى كونه اعتمادا رابطا وبان ما منع من الاعراض كالاصوات
وغيرها لا فرق فيها بين المعدود وغير المعدود فكذا فى الاعتمادات التى بحثنا عنها معدود ولازمها غير معدود
ورد الاول بمنع كون اخص الاوصاف الاعتماد الهابط بل الاعتماد اللازم والثانى بانه منقل بلا اجماع
ومنها ما قال الجبائى ان الاعتماد لا يولد حركة ولا سكونا وانما يولدهما الحركة فان من نفخ بابا او دمى حجرا
فالم يتحرك بعد لم يتحرك الفتاح ولا الحجر بل حركة الفتاح او الحجر يولد سكونا فى المفتح وقال ايضا ثم بل الاول لا

الاعتماد لانه اذا نصب عمود قائم وادعم بدعامة فاعتمد عليه انسان الى جهة الدعامة ثم ازيلت الدعامة
فان العمود يتحرك الى جهتها وبسقط وان لم يتحرك المعتمد وكلاهما ضعيف اذ لا دلالة على ان اعتماد فيجوز
ان يكون المولد هو الحركة بالذات والاعتماد اخرى وكذا قولهم حركة الرامى متأخرة عن حركة الحجر لانه لم يتقدم
على حيزه امتنع استقلال يد الرامى اليه لاستحالة مداخلة الجسمين لانا ان اردنا ان خير الزمان فاستحالة
المداخلة لا وجه لها ان يكون اندفاع يده واستقلاله كل فى زمان واحد كما فى اجزاء الجملة التى يرد
على نفسها بل الامر كذلك والا لانهدم ما انفصل وان اريد بالذات فالامر بالعكس اذ لم تحرك اليد لم تحرك
الحجر ولهذا يصح ان يقال حركت اليد فتحرك الحجر دون العكس فالاقرب ان المولد للحركة والسكون
قد يكون الحركة وقد يكون ما اعتماد فانه يولد انواعا مختلفة من الحركات وعرض بعضها لذاته من غير
شرط كتولد الحركة على ما سبق من انه السبب لقرب الحركة وبعضها لذاته بشرط كتولد ما يوصل
المختلفة للجسم بشرط حركاته وكتولد عود الجسم الى حيزه الطبيعى بشرط خروجه عنه وكتولد الاصوات
بشرط المصاكة وبعضها لا لذاته كتولد المحاذ والمولدة للتأليف وكتولد عرف ما تصل المولد
للتأليف والفلاسفة يسمونه اى ما اعتماد ميلا ويضمونه الى الطبيعى والقسرى والنفسانى لان مبداه وما
شعور فانه ان كان امرا خارجا عن محله فقسرى كميل السهم المرمى الى فوق والا فان كان مع قصد و
شعور فنفسانى كاعتماد الانسان على غيره والا فطبيعى سواء اقتضته القوة على وضع واحد ابدا
كميل الحجر الساكن فى الجو او اقتضتها على وتاير مختلفة كميل النبات الى التبرقم الذى يوضع فيه
بالقصد والشعور اراد ما وجعل النفسانى اعم منه ومن احد قسمى الطبيعى اعنى ما لا يكون على وتيرة
واحدة لاختصاصه بذوات الانفس فيها يختلف على حسب اغراض النفس فبهذا الاعتبار يسمى
ميل النبات نفسانيا ومنهم من جعله خارجا عن الاقسام لكونه محركا على ما سياتى فى بحث الحركة
مع زيادة كلام فى هذا الباب ثم انهم قد ذكروا ادلة كما تدل على تردد هم فى ان الميل هل هو المدافعة
المحسوسة او مبدأها القريب الذى يوجد عند كون الحجر هابطا فى الهواء او ساكنا على ما رض فيها
ان الميل الطبيعى لا وجود له فى الجسم عند كونه فى حيزه الطبيعى والا فاما ان يفعل الله فيه طلب حصول الحاصل
او عنه فلزم ان يكون المطلوب بالطبع مرفوعا بالطبع ولا نار فى هذا فى مبدأ الميل اذ ربما يختلف
الاثر عنه لفقد شرط او وجود مانع ومنها ان الميل الطبيعى لا يجامع الميل القسرى الى جهتين لان امتناع
المدافعة الى جهة مع المدافعة عنها ضرورى فالحجر المرمى الى فوق لا يكون فيه مدافعة هابطة بالفعل
بالقوة بمعنى ان من شانه ان يوجد فيه ذلك عند زوال علة القوة القسرية واما الى جهة واحدة فقد يجتمعان
كما فى الحجر المدفوع الى اسفل فان فيه مدافعة هابطة بعضها الحجر اذا خلى وطبعه واخرى احدثها فيه القاسر
على حسب قوته وقصده ولهذا يكون حركته اسرع مما اذا سقط بنفسه فيهبط وسقوط ملك
السرعة سقوط قوة القاسر ومنها ما قالوا فى ان سبب ان الحجر الذى حركه القاسر صاعدا بالقهر يرجع
هابطا بالطبع ان حركة القسر شديدا ابدا وضعف عند القرب من النهاية والطبيعى بالعكس
لان ميل البرى يزداد ضعفا بحسب ما كان يتعلق عليه من مقاومة الهواء المخروق فيزداد الميل الطبيعى
اعنى مبدأ المدافعة قوة الى ان يعادل لا يم احد البرى فى السامر والطبيعى فى الغلبة فاخذ حركته
فى الاشتداد ومنها استدلالهم على وجود الميل الطبيعى بان المحرك المرضى يعنى واحدا اذا اختلفا
فى الصعوبة والكبر اختلفت حركاتهما فى السرعة والبطوء وليس ذلك الا لكون المقاوم الذى هو الميل الطبيعى

بالمبدأ القريب تمام العلم والله اعلم
ان الاعتماد قد يوصل الاثر
اسناد المانع واراد به

اعني صداء المدافعة في الكبير الكثيفة في الصغير لان المقدار عدم التفاوت في الفاعل والقابل الا ترى ان
الامام مان الطبيعة قوة ساوية في الجسم منقسمة بانقسامه مكونة في الكبير كبيرة وفي الصغير صغيرة
تزعمون انها امرات ليس عما تشتد وتضعف او يقل وتكثر في الجسم الواحد حتى ان طبيعة كل الماء وبعضه واحد
والاستقصاء في مثل ذلك ليس بمعرفة حقيقته ما هو المراد بالطبيعة ههنا وهم لم يريدوا على ان الطبيعة قد تقال لما
يصدر عنه الحركة والسكون اولا وبالذات دون شعور وارادة وقد تقال لما يصدر عنه امرا يختلف عنه ولا يستقر
الصدور الى علة خارجة عنه كميل الحجر الى السفل وقد تخص بما يصدر عنه الحركات على نهج واحد دون شعور وتقسيم
كل قوة جسمانية طبيعية وشيء من ذلك لا يفيد معرفة حقيقته واما اطلاقها على المزاج او على الكيفية الغالبة
من الكيفيات المتضادة او على الحرارة الغريزية او على النفس النباتية او نحو ذلك على ما مذكور في الطبيعيات
فمختص بالمركبات النوع الثاني في المبصرات ذهب الفلاسفة الى ان المبصر اولا وبالذات هو اللون
واللون وان كان الثاني مشروطا بالاول وقد يبصر بتوسطها مالا لون في الكيفيات المحسوسة من الكيفيات
المختصة بالكيمات ومن المقادير والاوضاع وغيرها كالاستقامة والانحناء والتحدب والتقعر
وسائر الاشكال وكالطول والقصر والصغر والكبر والقرب والبعد والتفرق والاتصال والحركة والسكون
والخفة والثقل والحسن في القبح وغيرها وامثلتهم من بصائر مثل الرطوبة والبوسة والملاسة
والخشونة فبنى على انه تبصر لوازمها كالسيلان والتماسك الراجعين الى الحركة والسكون وكاستواء
الاجزاء في الوضع واختلافها فانه المحسّ بادئ الامر بل جميع المحسوسات طامرة عنه عن
البيان ولا اختفاء في تضاد السواد والبياض لما بينهما من غاية الخلاف لكونهما طرفي الالوان واما ما
بينهما في الحمرة والصفرة وغيرها فعند المحققين انواع متباينة تحتص كل منها بآثار مختلفة وليست متضادة
ان اشترط في المتضادين غاية الخلاف والا فمتضادة والتحقيق الظاهر من كلام القوم ان
انواع الالوان هي السواد والبياض والحمرة والصفرة وغيرها وانواع الكيفيات الملموسة هي الحرارة
والبرودة والرطوبة والبوسة ونحو ذلك الا ان التحقيق هو ان انواع اللون هي البياضات المخصوصة التي
لا تفاوت افرادها كبياض الملح مثلا وكذا في السواد وغيره بل في كل ما يقال بالتشكيك حتى ان النوع من الطعام
ليس مطلق الحرارة بل الحرارة المخصوصة التي تكون في افراده على السواء كحرارة النار والصفرة مثلا والنوع
من المبصرات ليس مطلق الضوء بل الضوء الخاص الذي لا تفاوت فيه افراده كضوء الشمس مثلا و
انما يمنع الامتياز من ان انواع قد تكون بحيث جعل منها عارض خاص او اسم خاص كالبياضات
المشركة في مفهوم البصيص في اسم البياض والسوادات المشركة في قتم البصر في اسم السواد وكالحرارة
والبرودات ونحو ذلك فمنعهم ان لكل جملة نوع واحد بخلاف الالوان فانه لا مشترك جعل جملة منها بعارض
واسم فلا مانع عندهم كون المجموع نوعا واحدا فاللون والضوء قد يوجدان في نوعه واحدة
من المبصرات الا ان اللون جنس للالوان بخلاف الضوء لما مر في التفاوت والضوء نوعه نوعة لتفاوت
انواعه بخلاف اللون وانما منعهم ذلك في جملة جملة من انواعه كالبياض مثلا لتفاوت انواع البياض و
كالسواد لتفاوت انواع السواد وعلى هذا القياس فصار الضوء بمنزلة البياض مثلا في انه ليس
نوعا لما تحته ولا جنسا لما عارضا وجنسيا ذلك على ما تقرر عندهم من ان المقول بالتشكيك لا يكون الا عارضا
لامتناع التفاوت في الماهية وذاتياتها لان مراد الذي يحصل التفاوت تحت نوع يوجد في بعض افراده دون
الاضعف ان لم يكن داخلا في الماهية لم يحصل التفاوت منها بل كانت في الكل على السواء وان كان داخلا

فيها لم يتحقق اشتراك كما ضعف منها لاستحالة بعض الاجزاء مثلا الخصوصية التي توجد في نور الشمس
دون القمر ان كانت من ذاتيات الضوء لم يكن ما في القمر ضوءا والا لم يكن تفاوت النورين في نفس الضوء
فان قيل لو صح هذا الدليل لزم ان لا يكون العارض ليضا معمولا بالتشكيك مثلا للسواد والضعف
لان القدر الزائد اما داخل في مفهوم العارض وما فيه فلا اشتراك للاضعف فيه واما غير
داخل فلا تفاوت لان ما هو مفهوم العارض فيهما على السواء فلا الخصوصية التي توجد في بعض
الثلج دون العاج ان كانت ما خوذة في مفهوم الساض لم يكن في العاج من حيث هو عاج والا كان
مفهوم الساض فيهما على السواء احيب انه داخل في ماهية المعروض الاشد وان لم يدخل
في ماهية العارض ولا في ماهية المعروض لضعف ولا يلزم من عدم دخوله في مفهوم العارض
تساويه في جميع المعروضات وقد يلتزم ان قولهم جملة على الدليل الدال على امتناع تفاوت
الماهية وذلك انه كما جاز التفاوت في العارض باعتبار امر خارج عنه داخل في ماهية بعض المعروضات
فلم لا يجوز في الماهية باعتبار امر خارج عنها داخل في هويته الافراد جملا لا يكون النور تمام ماهية
الانوار او جزئيا لها ويكون الخصوصية التي في نور الشمس امرا خارجا عن حقيقة النور داخلا في هوية
نور الشمس وعلى هذا القياس وجه المنع انا لا نسلم ان القدر الزائد اذا كان خارجا عن الماهية
كانت الماهية في الكل على السواء وانما يلزم ذلك لو لم يكن ذلك الامر الخارج الماهية واذا اختلفت
فلا جرم يكونه داخلا في ماهية المعروض حتى لو فرضنا الخصوصية التي في نور الشمس من عوارضه كان
التفاوت بحاله وانما الجرم يكونه من قبيل العارض وزيادة فيه فان الخصوصية التي في نور الشمس
مانع الثلج وحرارة النار ليست الا زيادة وساض وحرارة ولا يمنع مثل ذلك في الماهية وذاتياتها
والحاصل ان عدم دخول القدر الزائد الذي به التفاوت في المفهوم المشترك الذي فيه التفاوت ان كان
مانعا من التفاوت لزم عدم تفاوت شيء من الموجودات في افراده سواء كان عارضا لها او ذاتيا
وهو معلوم النقض وان لم يكن مانعا لم يتم الدليل على امتناع تفاوت الماهية وذاتياتها فمن ههنا
ذهب بعضهم الى ان التشكيك مطلقا ممكن بالدليل المذكور وجوز بعضهم التشكيك والتفاوت في الماهية
وذاتياتها نظرا للاعدم دليل الامتناع بل ادعوا ان تفاوت الخط الطويل والاقصر تفاوت في الماهية
الخطية وانها في الطويل اكمل وفي القصير انقص لان الزمان الذي في الطويل من حيث الخط وان لم يكن داخلا
في ماهيته وان ادعي السرقة منع اذا كان ذلك القدر الخارج عن المعنى المشترك داخلا في ماهية
الاسد ومنع اذا كان داخلا في مجرد هويته لم يكن بد من البيان مع ان الدليل المذكور لا يتم في
اجزاء الماهية فجاز ان يكون ما به تفاوت الجنس خارجا عنه داخلا في ماهية بعض انواعه
المحقق الذي زعم بعضهم انه لا حقيقة للون اصلا والباقي انما يحصل من مخالطة الهواء
للاجسام الشفافة المصقرة جدا كما في الثلج فانه لا سبب هناك سوى مخالطة الهواء وتفوذ الضوء
في اجزاء صغار جدا شفافة وكذا في زبد الماء والمسحوق من البلور والزجاج العافي والسواد يحصل من
عدم نفوذ الضوء في الجسم لكثافته وانضاج اجزائه وباقي الالوان يحصل بحسب اختلاف الشفوف وتفاوت
مخالطة الهواء وقد يستند السواد الى الماء نظرا الى انه يخرج الهواء فلا يكاد ينفوذ الضوء الى السطوح
ولهذا يميل الثوب المبلول الى السواد والمحققون على انها كيفيات متحققة لا متخيلة وظروفا في الصور المذكورة

بالاسباب المذكورة لا ينافي تحققها ولا حدوثها باسباب اخر على ما قال ابن سينا انه لا شك في ان اختلاط
الهواء بالمشف سبب لظهور اللون الابيض ولكنا ندعي ان البياض قد يحدث من غير هذا الوجه كما في
البيض المسلوق فانه يصير اشد بياضا مع ان النار لم تحدث فيه تخلخلا وهوائية بل اخرجت الهوائية
عنه ولهذا صار اثقل وكما في الدواء المسمى بلبن العذراء فانه يكون من خل طبخ فيه المرداسنج حتى انحل
فيه ثم يصفى حتى يبقى الخل في غاية الاشفاف ثم يطبخ المرداسنج في ماء طبخ فيه القلي ويبالغ في تصفيته
ثم يخلط الماءان صفيفا من المنحل الشفاف فمن المرداسنج ويصير في غاية البياض ثم يجف وما ذاك لحدوث
تفرق في شفاف ونفوذ هواء فيه فانه كان متفرقا متخللا اللخل ولا تقارب اجزاء متفرقة وانعكاس
ضوء البعض الى البعض الا ان حدث ماء القلي بالمرتين اولى بذلك على سبيل الاستحالة وكما في الجص فانه
يبيض بالطبخ بالنار ولا يبيض بالسحق والتصويل مع ان تفرق الاجزاء ومداخلة الهواء فيه اظهر فظهر ان ابن سينا
لم ينكر حصول البياض في الثلج وزبد الماء ومسحوق البلور والزجاج ونحو ذلك مما لا سبب فيه سوى مخالطة
الهواء بالمشف بل ادعى حصوله باسباب اخر بعدما كان لا يعلم حصوله الا بهذا السبب على ما قال في موضع
من الشفاء لا اعلم هل يحصل البياض بسبب آخر ام لا وكان صاحب المواقف فهم وحاشا من سوء الفهم من
بعض عبارات الشفاء حيث يقول في بيان سبب البياض في الصور المذكورة ان اختلاط الهواء بالمشف على
الوجه المخصوص سبب لظهور لون ابيض ولرؤيته لون هو البياض انه ينكر وجود البياض فيها بالحقيقة
فنسبه الى السفسطة ومما يستدل به في الشفاء على حصول البياض من غير اختلاط الهواء بالمشف امران
احدهما اختلاف طرق الاتجاه من البياض الى السواد حيث يكون من البياض تارة الى الغبرة ثم العودة ثم
السواد وتارة الى الحمرة ثم القتمة ثم السواد وتارة الى الخضرة ثم النيلية ثم السواد فانه يدل على اختلاف تركيب
هذه الالوان اذ لو لم يكن الا السواد والبياض ولم يكن البياض الا لمخالطة الهواء للاجزاء الشفافة لم يكن
في تركب السواد والبياض الا الاخذ في طريق واحد وان وقع فيه اختلاف ففي الشدة والضعف وثانيهما انعكاس
الحمرة والخضرة ونحو ذلك من الالوان فانه لو كان اختلاف الالوان لاختلاط الشفاف بغيره لوجب ان لا
ينعكس من الاحمر والاخضر الا البياض لان السواد لا ينعكس بحكم التجربة ودلالة هذين الوجهين على
ان سبب اختلاف الالوان لا يجب ان يكون هو التركيب من السواد والبياض ظاهرة ودلالتهما على ان سبب البياض
لا يجب ان يكون هو مخالطة الهواء للاجزاء الشفافة مع ان في الملازمتين نظرا لجواز ان يقع تركيب السواد
والبياض على انحاء مختلفة وان ينعكس السواد عند الاختلاط والامتزاج وان لم ينعكس عند الانفراد
واقتصر بعضهم على نفي البياض واثبت السواد تمسكا بان البياض ينسلخ ويقبل جملة الالوان بخلاف
السواد ورد بعد ثبوت الامرين بانه يجوز ان يكون الحقيقي مفارقا والتخييلي لازما لزوال سبب الاول ولزوم
سبب الثاني لا يقال البياض يقبل جميع الالوان وكل ما يقبل الشيء فهو عار عنه ضرورة تنافي القبول والفعل
لانا نجيب بمنع الصغرى فانه انما يقبل ما سوى البياض الذي فيه فلا يلزم الا العراء عنها وان اريد بالقبول معنى
الامكان بحيث يجامع الفعل فمنع الكبرى ظاهر وقد يقال لو كان القابل للشيء واجب العراء عنه لكان ممتنع
الاتصاف به وهو باطل وليس بشيء لان القضية مشروطة فلا يلزم الا امتناع الاتصاف ما دام قابلا وهو
حق وقيل اللون يكون السواد والبياض كيفيتين حقيقيتين منهم من زعم انهما اصل الالوان والبواقي
بالتركيب بالنسبة منهما فان البياض والسواد اذا اختلطا وحدهما حصلت الغبرة وان خالط السواد ضوءا كما في

الغمام التي تشرق عليها الشمس وكالدخان الذي يخالط النار فان كان السواد غالبا حصلت ... وان كان الضوء
الغالب حصلت القتمة وان غلب الضوء حصلت الصفرة ثم ان الصفرة اذا خالطها سواد مشرق حصلت الخضرة
ثم ان الخضرة اذا انضم اليها سواد آخر حصلت الكراثية واذا انضم اليها بياض حصلت الزنجارية ثم الكراثية
ان خالطها سواد وقليل حمرة حصلت النيلية ثم النيلية ان خالطها حمرة حصلت الارجوانية وعلى هذا القياس
ومن زعم ان الاصل هو السواد والبياض والحمرة والصفرة والخضرة والبواقي بالتركيب تحكم انت بصحته ولا يمكن
انها انما تفيد ان التركيب المخصوص يفيد اللون المخصوص واما ان ذلك اللون لا يحصل الا بهذا التركيب ولا يمكن
حقيقة مفردة فلا المبحث الثالث الضوء غني عن التعريف كسائر المحسوسات وتعريفه بانه كمال
اول للشفاف من حيث هو شفاف او بانه كيفية لا يتوقف الابصار بها على الابصار بشيء آخر تعريف بالاخفى
وكان المراد التنبيه على بعض الخواص والضوء ان كان من ذات المحل بان لا يكون فائضا عليه من مقابلة جسم
آخر مضيء فذاتي كما للشمس ويسمى ضياء والا فعرضي كما للقمر ويسمى نورا اخذا من ... وهو الذي جعل
الشمس ضياء والقمر نورا اي ذا نور والعرضي ان كان حصوله من مقابلة المضيء ... كضوء جرم القمر وضوء
وجه الارض المقابل للشمس فهو الضوء الاول وان كان من مقابلة المضيء لغيره كضوء وجه الارض قبل طلوع
الشمس من مقابلة الهواء المقابل للشمس وكضوء داخل البيت الذي في الدار من مقابلة هواء الدار المضيء من
مقابلة الهواء المقابل للشمس او في الهواء آخر مقابلها فهو الضوء الثاني ... ثم يختلف على اختلاف الوسائط
منه وبين المضيء بالذات الى ان ينتهي الضوء بالكلية وتنعدم ... والظلمة عدم الضوء عما من شانه
فهو عدم ملكة للضوء لا كيفية وجودية على ما ذهب اليه البعض ... ولهذا كان الجالس في الغار من ابصار
من هو في هواء مضيء خارج الغار كما انه مانع من ابصار ... وذلك القطع بعدم الرؤية في الحائل
المانع من الابصار من ان يكون محيطا بالرائي او بالمرئي او متوسطا ... واما منع ذلك بانه ليس المانع
بل احاطة الضوء بالمرئي شرط للرؤية وهو مستقيم ... لكنه لا اشارة على قولهم الظلمة كيفية مانعة
من الابصار تمسك القائلون بكونها وجودية بقوله تعالى وجعل الظلمات والنور فان المجعول لا يكون الا موجودا
واجيب بالمنع فان الجاعل كما يجعل الوجود يجعل العدم الخاص كالعمى ... المنافي للمجعولية هو العدم الصرف
ولهم تردد لا خلاف بين المحققين من الحكماء في اضاءة الهواء وانه ... ان محل الضوء هو نفس
الهواء الصرف او ما يخالطه من الاجزاء البخارية او الدخانية ونحو ذلك مما يصح ان لا يكون ... منشاه من امارة المضيء
في افق المشرق ومقابلة الصباح وبانه لو لم يكن مضيئا لوجب ان يرى بالنهار الكواكب التي في الجهة المخالفة
للشمس اذ لا مانع سوى انفعال الحس عن ضوء اقوى وضعفهما ظاهر لان الكلام ... في الهواء الصرف والاقرب
ما ذكره الامام وهو ان اضاءة الهواء لو كانت بسبب مخالطة الاجزاء لكان ... كلما كان اقل كان اقل ضوءا
وكلما كان اكثر واغلظ كان اكثر ولزم بالعكس وفيه لضعف ضعف لجواز ان يكون ... مخالطة الاجزاء الى
حد مخصوص اذا تجاوزه اخذ الضوء في النقصان وحاصله انه يجوز ان يضيء ... كما هو الشرط تمسك
الآخرون بانه لو تكيف بالضوء لوجب ان يحس مضيئا كالجدار واللازم باطل لان الهواء غير مرئي ورد
بمنع الملازمة اذ من شرائط الرؤية اللون ولا لون للهواء الصرف واما الظل فهو ما يحصل من الضوء
من الهواء المضيء بالمضيء بالذات كالشمس والنار او بالغير كالقمر وقد يفسر بالضوء ... فالارض المضيء
بالغير لا خفاء في صدقه على الضوء الحاصل من مقابلة جرم القمر مع انه ليس بظل ... وما ذكروا في المواقف
من ان مراتب الظل تختلف قوة وضعفا بحسب اختلاف الاسباب المعدات كانت ... في اختلاف ضوء

البيت بحسب [illegible] صرح بانه ينقسم الى ما لا نهاية له لانقسام الكون منفصلي على ما مر له الحكم آمن عدم
تناهي انقسام الاجسام والمقادير وما يتعلقها وان كانت محصورة بين حاصرين حتى ان الدراج
الواحد يقبل الانقسام الى ما لا نهاية له ولو بالفرض والوهم وما تقرر من ان المحصور بين حاصرين لا يكون
الا متناهيا فمعناه على الكلية الاتصالية اولها بر انفصالية لا يحسب قبول الانقسام واذا كان
قد شاهد للصوت تقدر تلالوء على الجسم حتى كانه ينقسم منه ومضطرب مجتاوذ ما ما يحيث تكاد تستره
فان كان دائما كالشعاع سمي ضوءا والا كان عرضيا كالمرآة سمي سراجا البحث الرابع زعم بعض
الحكماء ان الضوء اجسام متعاد منفصل من المضيء ومتصل بالمستضيء متسكا بانه متحرك بالذات وكل متحرك
بالذات جسم اما الكلي فظاهر واما قيدنا بالذات لان الاعراض تتحرك بتبعية المحال واما الصوت فلان
الضوء يعد من الشمس الى الارض وقطع المسافة في الاستقامة من مكان الى مكان كما شاهد في السراج
المنقول من موضع الى موضع ويعكس عما يلقاه الى غيره وكل ذلك حركة والحركة المنع بل كل ذلك حدوث الضوء
في المقابل للمضيء والحركة ومم ويدل على بطلان هذا الراي وجوه الاول انه لو كان جسما متحركا لامتنع حركته
الى جهات مختلفة دورة انها ليست بالقهر والارادة بل بالطبع والحركة بالطبع انما تكون الى العلو والسفل
الثاني انه لو كان جسما لامتنع حركته في خط من مركز الشمس الى الارض مع خروج افلاك التي تخترقها بالاتفاق
لو كان جسما ولا خفاء في انه محسوس بالبصر لكان ساترا للجسم الذي يحيط به الضوء وكان تراكم ضوء
اشد استنارة والواقع خلافه فلو سلم عدم لزوم التراكم فلا خفاء في انه مرئي حائل في الجملة فيلزم
ان يكون تراكم الضوء اقل ظهورا واضعف بينة لان يكون اعون على ادراك البامرة تسلم نعم ربما يعارض
ما الحائل على ابصار الخيوط الدقيقة عند ضعف في البامرة بحيث يحتاج الى ما يجمع القوة وقد يجاب بان ذلك
انما هو شان الاجسام الكثيفة لا شفافة واما ما ذا النوع من الاجسام فاحاطته بالمرئي شرط
للرؤية البحث الخامس الحق ان الضوء كيفية مغايرة للون وليس عبارة عن ظهور اللون على
ما يراه بعض الحكماء وانه اشترط لتبين اللون لا لوجوده على ما مر ابن سينا ولا نسلم لما تعدد به فما
ادعيا كيف وانه قريب من انكار البديهيات وقد قال الامام الرازي من ان قبول الجسم للضوء مشروط بوجود
اللون فلو كان وجود اللون مشروطا بوجود الضوء لزم الدور ضعيف لانه ان اراد بالمشروطية
توقف السبق في الوجود او المعية فغير مسلم على انه قد يمنع وجود الضوء بدون اللون كما في البنفسج
النوع الثالث من الكيفيات المحسوسة المسموعات وهي الاصوات والحروف والصوت عند اصحابنا
يحصل خلق الله تعالى من غير اثر للهواء والقرع والقلع كسائر الحوادث وكما ورد الاذان الادلة
للفلاسفة فغير معترض ان البطلان انما يحتاج الى ذلك لو كان الصوت عندهم كيفية تحدث
في الهواء بسبب القرع المعلوم ان القرع الذي هو احداث عنف والقلع الذي هو تفريق عنف بشرط مقاومة
المقروع للقارع والمقلوع للقالع كما في قرع الماء وقلع الكرباس بخلاف القطع لعدم المقاومة والمراد
بالقرع حالة شبيهة بتموج يحدث بعد صدم مع سكون بعد سكون وليس الصوت نفس القرع
او نفس القرع والقلع على ما زعم بعضهم بناء على انتهاء الشيء بسبب القريب او البعيد لان القرع والقلع
ليسا من المسموعات قطعا بل ربما يدرك الاول باللمس لا غير فان بالبصر قد يتوهم انه لا وجود
للصوت في الخارج وانما يحدث في الحس عند وصول الهواء المتموج الى الصماخ واستدل على بطلان ذلك
بانه لو لم يوجد الا في الحس لما ادرك عند سماع جهة وجلة من القرب والبعد لان التقدير انه لا وجود له في

مكان وجهة خارج الحس واللازم باطل قطعا لانا اذا سمعنا الصوت عرفنا بديهيا من جهة
اليمين او اليسار ومن مكان قريب او بعيد لا نقل بجواز ان يكون ادراكنا لجهة لاجل ان الهواء المتموج
يجيء منها ومن القرب والبعيد لاجل ان اثر القارع القريب اقوى من البعيد وان لم يكن له وجود
في الجهة والمسافة لانا نقول لو صح هذا لوجب ان ندرك الجهة التي على خلاف الاذن السامعة وليس
كذلك لان السامع قد يسد اذنه اليمنى ويجد الصوت من يمنى فيسمعه باذنه اليسرى ونعرفه انه جاء من
يمنة مع القطع بان الهواء المتموج لا يصل الى اليسرى الا بعد الانعطاف عن اليمنى ولو صح الباقي
لزم ان تشتبه القوة والضعف بالقرب والبعد فلم نميز بين البعيد القوي والقريب الضعيف وطرف
الصوتين المتساويين في القرب والبعد المختلفين بالقوة والضعف انهما مختلفان في القرب والبعد وليس
كذلك ولهم تردد في مقام آخر وهو انه اذا وصل الهواء المتموج الى الصماخ فالمسموع هو الصوت القائم
بالهواء الواصل فقط او بالهواء الخارج انضاد للمتموج الاخير مدلل ادراك جهة الصوت وحده من القرب
والبعد فانه لو لم يقع الاحساس به الا من حيث انه في الهواء الواصل الى الصماخ من الخارج الذي
هو مبدأ حدوث الصوت او وسطه لم يكن عند الحس فرق بين هذا وبين ما اذا لم يوجد خارج الصماخ
اصلا فلم يعرف جهته ولا قربه وبعده كما ان اللمس لما لم يدرك الملموس الا من حيث انتهى اليه لا من حيث
انه في اول المسافة فلم يتميز بين ورود ه من اليمين او اليسار ومن القرب والبعيد فظهر ان في معرفة
جهة الصوت وحدة من القرب والبعد دلالة على مطلوبين منه جهة انها تدل على ان القائم بالهواء الخارج
من الصماخ مسموع وذلك يدل على انه هناك موجود وهذا ما قال الامام ان التميز بين الجهات والقرب
والبعد من الاصوات لما كان حاصلا علمنا انا ندرك الاصوات الخارجة حتى ولا يمكننا ان ندرك جهاتها
حتى الاوهي موجودة خارج الصماخ وما اورد من الاشكال وهو ان المدرك بالسمع لما لم يكن الا الصوت دون
الجهة لم تكن الصوت حاصلا في تلك الجهة حتى تدركه بل مدركه الصوت الذي في تلك الجهة لان جهة دون جهة
بل في حيثما انه صوت فقط وهذا لا يختلف باختلاف الجهات فكيف يدرك الجهة ليس بشيء لانهم
لا يجعلون كون الصوت في تلك الجهة مدركا بالسمع الا بمعنى انا نعرف بسماع الصوت في تلك الجهة انه هناك كما
نعرف بذوق الحلاوة او شم الرائحة من طعم الجسم انه هناك وان لم يكن الجسم من المذوقات او المشمومات وانا
السبب ذلك فحاصل ما ذكروا انه اما بعد ما ادركنا الصوت عند الصماخ نتبع تأملنا فنجد انا قد ادركنا من الزمان
بين الشيء الذي قبله فما قبله من جهة وبعدا وورود فان كان من ذلك ما ادركناه الى حيث ينقطع وينتفي
وهو مدرك الوارد ومدده وما تبع منه موجود! وجهته ومقره ومورده وقربه وما تبين من هذه امور وضعوها
ولادراك مدرك البعيد ضعفا لانه يضعف بوقوعه حتى لو لم يبق في المسافة الا تموجا ما الى المبدأ لم يعلم من
قدر البعد الا بقدر ما بقي وهذا يدل على كون ادراكه بوصول الهواء وان الملاسة انما وجد بسبب الصوت
في موضع تكيف هواء ذلك الموضع بذلك الصوت ثم المجاور فالمجاور في جميع الجهات الى حد تجب شدة الصوت
وضعفه ولا تسمع الا السامع التي تقع في تلك المسافة ويصل الهواء ذلك الهواء وقد ذكروا بوجوه الاول
ان الصوت يميل مع مهب الريح ولا يسمع من كان الهبوب من خلفه لعدم وصول الزمان الى الصماخ فلو لم يكن
الهواء حاملا له ولم يوقف السماع على وصول ذلك الهواء لما كان كذلك الثاني ان فم الانسان وضع طرف انبوبة
في فم وطرفها الآخر في صماخ انسان وتكلم بصوت عال سمعه ذلك الانسان دون غيره من الحاضرين وما ذلك
الا لتموج انبوبة وصول الهواء الحامل للصوت الى الصماخ الثالث انا نرى سبب الصوت كضرب القاسر على الجسم

عن الشفا

مثلا وبتاخر سماع الصوت عنه زمانا مساويا لحسب تفاوت المسافة فرضا وبعدا فلولا ان السماع يتوقف على
وصول الهواء لما كان كذلك وايضا عن الكرماني غايتها الدوران وهو لا يفيد القطع بالسببية فيجوز ان يكون
مثل الصوت مع الرياح واختصاص صاحب لا ينبو به السماع وتاخر السماع عن طرف القاعد لسبب
آخر فلا يدل على توقف السماع على وصول هواء حامل للصوت والحق ان هذه امارات ربما تفيد التقريب
الحدسي للناظر وان لم تقم حجة على الناظر واستدل على بطلان توقف السماع على وصول الهواء بوجوه
الاول انه لو كان كذلك لما ادرك ما بجانبه الصوت وحق من القرب والبعد لان الواصل لا يكون الا
ثانيا في الصماخ والحجاب ما سبق من ان المدرك للوقوف ادراكه على وصول الهواء ليس هو القائم بالهواء
الواصل فقط كما في اللمس بل البعيد ايضا كما في ابصار الثاني انا ندرك ان صوتا لو وذن عند صوب
الريح عند عدم حركة الاجسام فيها والجواب ان ذلك انما يكون عند امكان الوصول في المدة وان
لم يكن على وجه ولذا لا يحس بشوشل السماع الثالث انا نسمع صوتا يحول بيننا وبينه جدار وصلب
مع القطع بامتناع نفوذ الهواء فيه فرضا غير ان نزول غيره دليل ان كل الذي هو اضعف واسرع
زوالا منه اكثر قوة على البقاء وقد عاد مثل ذلك في عدم البقاء واجيب بانه اذا لم يكن للحامل صماخ فلا صلا
ولا يكون هناك طريق آخر للهواء فلا يسم السماع الا برى انه كلما كانت المسافة اقل كان السماع اضعف و
اما بقاء ان كل فاعل اريد به هيئة التكلم الذي يعرض للهواء فيصير سببا لحروف الكيفية المخصوصة
فلا حاجة لنا الى بقائه لانه من المعدات وان اريد به تلك الكيفية المسببة عنه المسماة بالصوت والحرف
فلا استحالة بل لا استبعاد في بقائه مع النفوذ في المضايق والحق ان قيام تلك الكيفية المخصوصة
الغير القارة بكل جزء من اجزاء الهواء مدلل ان كل جزء من تلك المسافة مسموعا وبقاء اجزاء الهواء مع فرط
لطافتها على تلك الهيئة والكيفية مع مصاحبة الرياح ومع النفوذ في مضايق الاجسام الصلبة ممنوعة
جدا وابعد منه حدوث اصوات وهمية للهواء اذا تموج وقاوم جسم اصم كجبل او جدار بحيث تردد ذلك
المتموج الى خلف على هيئته كما في الكرة المرمية الى الحائط المقاوم لها حدثت من ذلك صوت هو الصدى
وتردد في ان حدوثه من تموج الهواء الواصل الواجع على هيئته او من تموج هواء آخر بيننا وبين المقاوم
مكيف بكيفية الهواء الواجع وهذا هو الاشبه وكيف ما كان فبقاء الهواء على كيفيته التي لا استبعاد لها
مع مصادمة الجسم الصلب ثم رجوعه على هيئته واحدة كيفية ما محاولة وزواله لتجرد الوصول الى السماع
من المستبعدات التي يكاد يلحق بالمحالات المبحث الثاني قد عرض للصوت كيفية بها ينفرد عن صوت آخر
مماثلة الحد وفي العلل ليزاني المسموع والحرف هي تلك الكيفية العارضة في عبارة ابن سينا وتلك الصوت
المعروض في عبارة جمع من المحققين ومجموع العارض والمعروض في عبارة البعض وكانه اشبه بالحق
وقد المماثلة بالحدة والثقل الزيرة والبحة احتراز عنهما فان كلا منهما قد تقوم صوتا عن آخر بعينه
في المسموع لكن الصوتين يكونان مختلفين بالحدة والثقل دون قد القيس فالمسموع احترازا عن مثل الطول
والقصر والطيب عن فان القيس بهما لا يكون قيسا في المسموع لانهما ليست بمسموع الا ان في كونهما
من الكيفيات نظرا فالاولى ان احتراز عن مثل الفتة والبحوح بقيد الطرفية دلالة قولنا طرفا في المسموع
على ان يكون ما به التميز مسموعا وفي الحدة والثقل من المسموعات بخلاف الفتة والبحوح والحق ان معنى
التميز في المسموع ليس ان يكون ما به التميز مسموعا بل ان يحصل به التميز في نفس المسموع سواء كان مختلفا بالحدة
وثقل بالاتحاد كالحرف بخلاف مثل الغنة والبحوحة وغيرها فانها وان تختلف مع اتحاد المسموع وبالعكس

وما وقع في الطوالع من ان الحروف كيفيات تعرض للاصوات فيتميز بعضها عن البعض بالثقل والحدة فكلام
لا تعقل له معنى وكانه جعل قوله في الثقل متعلقا بمحذوف دل عليه المذكور في الثقل واراد بالحدة
وترك قيد التميز في المسموع لشهرته وكفى بهذا اختلالا والحق ان تعريف الحرف بما ذكر تعريف بالاخفى
وكان المقصود مزيد تفصيل للمامية الواضحة عند العقل ونسبه على خصوصياتها وتقسيم الى
صامت وصوت الحركات الثلث فقد عندهم في الحروف وتسمى الصوتة المضموم والالف والواو
والياء اذا كانت ساكنة متولدة من حركات تجانسها اعني الالف من الفتحة والواو من الضم والياء
من الكسر ليسمى الصوتة الممدودة وهي المسماة في العربية بحروف المد لانها كانها مدات للحركات
وما سوى الصوتة يسمى صامتا وسندرج فيها الواو والياء المتحركان او الساكنان اذا لم يكن قبل
الواو ضم وقبل الياء كسر واما الالف فلا تكون الا مصوتا واطلاقها على الهمزة مما لا يعول
الاسم وليس المراد بالحركة والسكون ههنا ما هو من خواص الاجسام بل الحركة عبارة عن كيفية
حاصلة في الحرف الصامت من ابتدائه مخرج الى مخرج احدى المدات فالى مد الالف فتحة والى الواو ضمة
والى الياء كسرة ولا خلاف في امتناع الابتداء بالمصوت وانما الخلاف في ان ذلك لسكونه حتى
منع الابتداء بالساكن الصامت ليضا او لغيره لكونه عبارة عن عدم هو مقولة في اشياء حركة بحيا
فلا تعقل الا حين يكون قبلها صامت محرك وهذا هو الحق لان كل سليم الحس يجد من نفسه
امكان ابتداء بالساكن وان كان مرفوضا في لغة العرب كالوقف على المحرك والجمع بين
الساكنين غير الصوامت لانه الوقف مثل زيد وعمرو اذا كان الصامت الاول حرف
لين والثاني مدغما في حويصة فانه حائن كما اذا كان الاول مصوتا بحيوانية وعدم قدرة
البعض على الابتداء بالساكن لا يدل على امتناعه كالنطق بعض الحروف فان ذلك لقصور
في الآلة فالاستدلال على الامكان بان الصوت انما كان مشروطا بالصامت فلو كان الصامت
مشروطا به في بعض المواضع كالابتداء لزم الدور ليس بشيء لان المصوت مشروط بان يسبق
صامت والصامت في الابتداء بان يلحقه مصوت مقصور فيكونان معا ولا استحالة فيه
وسيقسم الحرف باعتبار آخر الى ذاتي وزماني لانه ان امكن تمديده كالنار فزماني وان لم يمكن كالنطقة
فآني وسواء وجد في اول زمان ارسال النفس كما في طلع او في آخر زمان حبسه كما في علط و
باسع في وسط الكلمة مثل بطل يحتمل الامرين وعروض الآني للصوت يكون بمعنى انه طرف له كما للنقطة
للخط وعروض الآني ما نسبه الزماني كالنار والماء ويخرجها ما لا يمكن تمديده لكن يمتنع عند النطق
بواحد منها افراد مماثله ولا يشترط في زمان بعضها عن بعض مطلقا حرفا واحدا
والى مماثل يريدان الحروف الفتحة والفرس الواقعة في لغة العرب وما سواها مما وقع في بعض اللغات
انواع مختلفة بالماهية وقد يختلف افراد كل منها بعوارض مشخصة كالنار الساكنة التي يلفظ
بها زيد الان في وقت آخر او يلفظ بها عمرو او غير مشخصة كالنار الساكنة المتحركة بالفتح والضم
او الكسر فمع قطع النظر عن اللافظ يكون افراد النوع الواحد اما متحدة في السكون والحركة
كالنار الساكنة او المتحركة بالفتح او الضم او الكسر واما مختلفة كالنار الساكنة والمتحركة
او المفتوحة والمضمومة وهذا هو المعنى بالتماثل والاختلاف بحسب العوارض وبهذا اندفع ما يقال
انه ان اريد بالتماثل الاتحاد في النوع على ما هو المصطلح لم يكن المختلف بالعارض مقابلا للمماثل

وان اريد الاحتراز عن العارض فيقال كان الآتي ان الساكن من قبل المختتم فرض انه لا يتصور لفعله
بدون اختلاف ولو بعارض والصامت مع المصوت قد اشتبه على بعض لما خرص مع القطع مع
استبهان فمابين القوسين فاورد نافي دكلا ما صرح به الفارابي وابن سينا وبرامان وعبرهم وهو ان
الحرف الصامت مع المصوت يسمى مقطعا مقصورا مثل له بالفتح او الضم او الكسر مع المصوت الممدود
يسمى مقطعا ممدودا مثل لا ولو ولي وقد يقال المقطع الممدود والمقطع مقصور مع صاحب ساكن بعده مثل
هل وهل مع لحاقه المقطع الممدود في الوزن فان قيل لا حاجة الى هذا التفصيل فان المقطع الممدود
ليس الا مقطعا مقصورا مع ساكن سواء كان معلوما مثلا او صامتا مثل هل قلنا حاصل ان المقطع حرف
مع حركة او حرف متحرك مع ساكن بعده والمراد بالمقصور والمراد بالممدود فيما المقطع الممدود بالاعتبار الاول
صامتا بينهما الالف او اللام في بل منهما مصوت مقصور مع صحة الالف او بالاعتبار الاول مجرد صامت ومصوت
ممدود وليس منهما مصوت مقصور على ما يراه اهل العربية من ان اللام والف منهما فحسب وذلك لان المصوت
الممدود ليس الا اشباعا للمصوت المقصور ومرجعي الممدود جزء منه وهذا ما قالوا ان الحركات ابعاض
حروف المد فلا يكون لا الا صامتا مع مصوت ممدود وسالف في الحروف الكلام وتقرر ما لمنتظم من الحروف
المسموع المفهم وحدها بالمسموع عن الكتبة والمتخيلة والمفكرة عن عوارض الظهور والكلام سيتم الا
المهمل والموضوع والموضوع الى المفرد والمركب والمفرد الى الاسم والفعل والحرف والمركب الى التام الذي يصح
السكوت عليه والى غير التام والتام اعم من الجزء والكلام وقد يخص الكلام باللفظ المفيد بنفسه دلالة على ما يليق
بصح السكوت عليها سواء كانت اسنادية مثل قم وهل زيد قائم وليت زيدا قائم ونحو ذلك او اضافية
مثل زيد قائم وسواء كان اللفظ مقطعا مقصورا مثل قرا ومردود اصلية وقوافا او مركبا من المقاطع
كما ذكر وقد يخص اللفظ بما يتالف من المقاطع والمقطع والحرف ولذا قالوا احرار الكرام الخ لفظ
او حروف او مقاطع فزيد قائم من لفظين وباء ان من مقطعين وبازيد من مقطع ولفظ وذي من احرف الخاطب
من مقطع وحرف وارضي واحتوا من لفظ وحرف وتشكل عبارة وقوافان كلا منهما مقطع مردود لفظ
الا ان مثالا انه من حرفين صامت ومصوت وامثل ق من مقطع مقصور ولفظ هو الشعر المسترا عن ان
وهذا بخلاف قوافان كلا من لياء والواو اسم ولا مستتر هناك وزعم الفارابي ان القول في
مقوله الكلم وان الكلم المفصل لما سيتم للافادة هو العدد وغيرها هو القول واصح انه قد وجزء ومقدر بحزء
وكلا ما هو كذلك فهو كم وفاقا فيان الصغرى ان اجزاء الاقاويل مقاطع مقصور او ممدود وتقع فيها التركيب
بان يرد في مقصور بممدود مثل على او بالعكس مثل كان ثم تركب هذه المقاطع مرة اخرى فحدث اشياء
اعظم مما تقدم فاصغر ما تقدر به الالفاظ هي المقاطع البسيطة المبعوثة ثم المركبة ثم بعد المركبة والكلمة
ما ذكر فيه المقصور اولى ثم اردف بالممدود والقول وما تقدر بواحد فقد وما يحتاج الى ان تقدر بما بين واكثر
كسائر المقادير فان منها ما تفتقر في ذاتها فتستغرق ذواتها ومنها ما يحتاج الى ذراعين او اكثر واحسب عن الكلام
وانما ذكرا ذا كان المقدر لغاية ومنها انا نعرض للقول خاصة الكلم من جهة الكم الذي فيه كان الجسم
مقدرا بالذراع ومن لم يفرق الكلم المفصل النوع الرابع المذوقات المشهور ان اصول الطعوم
ان بسايطها تسعة حاصلة من فرط حال آلة الفاعل في الحرارة والبرودة وفرط اعتدال في احوال بلته
القابل من اللطافة والكثافة وفرط الاعتدال بينهما وبيان انيته ما ذكر من العبارات وليتها مذكورة في المطولات
ثم المركب منها طعوم لا تحصى بحسب اختلاف الكيفيات واختلاف مراتب البسائط قوة وضعفا و

وامتناع ان من الكيفيات اللمسية ما تحت لا تعرف الحس وهذه المركبات قد تكون لها اسماء كالبناشة للمركب
من المرارة والقبض كالذي في الخشخاش بضم الصاد اول وفتحها نوع من الدواء وكالزعوقة للمركب من المرارة والملوحة
كالذي في السبخة وقد لا تكون كالحلاوة والحرافة في العسل المطبوخ والمرارة والغامية في الاهليلج والمرارة
والحرافة والقبض في البلاخان والعرف من القبض والعنوصة ان القابض يتقبض طرفا اللسان والحلق
ظاهرة وباطنه والنباسة المعدودة في الطعوم هي حاصلة في اللحم والجبن وقد تعالج التفه لما لا طعم له اصلا كالبسباط
وما لا تحس طعمه فانه لا يتخلد منه شيء بحالط الرطوبة اللعابية الا بالحيلة كالحديد وما قيل ان هذا
هو الذي تقدم في الطعوم بطلانه ما قالوا ان طعم الهندباء مركب من المرارة والغامية لا مزاج محضه
النوع الخامس المشمومات وليس فيها محل بحث اعلم انهم وان اجروا هذا وما قبله في المبصرات و
المسموعات والملموسات والمذوقات والمشمومات على الانواع الجنسة من الكيفيات بل جعلوها بمنزلة
الاسماء لها فهي بحسب اللغة صفات وتجري على الموصوف او على المحل او عليهما جميعا وفي كون مصادرها موضوعة
لذلك النوع ضرار دراك كالابصار والسماع او لما يعمهما كالبواقي وضعها بهذا اعتبار الورد وحمرته
وصوت الصوت لا مصوته وليس الحريف لا لينه وذوق الطعام وحلاوته وشم العنبر ورائحته
القسم الثاني في مزاج اقسام المزاج مزاج الكيفيات المختلفة بذوات الحيوانية يعني انها انما تكون في
من مزاج من الحيوان دون النبات والجماد فلا يمتنع ثبوت بعضها لبعض المجردات من الواجب وغيره
على ان الفاعلين ثبوت صفة الحس والعلم والقدرة ونحوها للواجب لا يجعلونها من جنس الكيفيات ومزاج من
تلك الكيفيات المختلفة ان كانت راسخة سميت خلقا والا فحالا فالمعتبر منها قد لا تكون الا اعتدالية فان
تكون الصفة حالا لم يصر منها ملكة كما ان الشخص من الانسان يكون صبيا ما شخا ومنذ كرا وان كان من شان
الانسان ان يصير منها ملكة بحسب الجنس وقد يتبع في بعض العبارات انه هو ذلك الشخص بعينه فليس كذلك بحسب الجنس فقط
العوارض المشخصة فيها الحس وسمي موضع الحس في حق الله تعالى واما حيث الحي من الاجسام
فقد اختلفت العبارات في الفرع لا فرجة اختلاف في حصتها بل من جهة غير الاطلاع عليها و
التعبير عنها الا ما عتبار اللوازم والآثار فقيل منه موضع الحس والحركة مشروطة باعتدال المزاج والقدد
الاخير للحيوان على ما هو راي البعض لا للاطلاق وقيل قوة هي مبدأ القوة الحس والحركة وكان بدا
هو المراد بالاول لتميزه عن قوة الحس والحركة وقيل موضع سبع اعتدالات النوع وبعض عنها سائر القوى
الحيوانية اي المدركة والمحركة على ما سيجيء تفصيلها انشاء الله تعالى وموضع اعتدال النوع ان لكل نوع
من المركبات العنصرية مزاجا خاصا هو اصلح الامزجة بالنسبة الى بحث اذا خرج من ذلك المزاج
لم يكن ذلك النوع ثم لكل صنف من ذلك النوع ولكل شخص من ذلك الصنف مزاج يخصه هو اصلح بالنسبة
اليه وسمي كمال اول اعتدالا لانه عبارة الباقي ضمنيا والثالث شخصيا ولهذا زيادة تفصيل وتحقيق مذكورة
تحت المزاج فاذا حصل في المركب اعتدال ملتئم نوع من انواع الحيوان فانه على قوة الحس فاضعف
عنها ما دون الله تعالى الحواس الظاهرة والباطنة والقوى المحركة نحو طلب المنافع ودفع المضار وملكون
الحية مشروطة باعتدال المزاج ومبدأ لقوة الحس والحركة فعامر منها بالضرورة وكذا تعاور القوة
الغاذية لوجود ذلك في النبات بخلاف الحيوان لكن هذا انما يتم لو ثبت ان الحية بعد النوع الحس والحركة
لانفسها وان الغاذية في الحيوان والنبات جنسه واحد فلا يلزم من مغايرة تلك للحيوان مغايرة بان
لها فاستدلوا على مغايرة الحيوان لقوة الحس والحركة ولقوة الغذية الحيوانية بان الحيوان موجود في بعض

الانفس

الفصل

المقصود

يكون المقصود

المفلوج للحيوان من فرحس وحركه وفي العضو القابل من عدم آثاره اعني عدم الاحساس وتحريكه وعدم الاعتدال دليلان على عدم قوة الحس والحركة وعدم قوة المغذية للحيوان اذ من توجد القوة ويصدر عنها الاثر ما لم يمنع مانع ويجب الفعل واحب بان القوة ما يصدر عنه الاثر بالفعل بمعنى اما بوساطة ان القوة التي يصدر عنها بالفعل آثار والحيوة لحفظ العضو عن التعفن مثلا ما قوة والقوة التي يصدر عنها بالفعل الحس والحركة والتغذية عنها فلا يكون حي بهذا المعنى كلام لخيص المحصل والحس معناه ان القوة اسم لما يصدر عنه الاثر بالفعل فانه ظاهر البطلان كيف وموقد صرح بان قوة العضو المفلوج قوة الحس والحركة باقية لكنها عاجزة عن الاحساس والحركة نعم متوجه ان يقال لا نحكم ان مفهوم القوة واحد حتى يحكم على ما هو المتعارف بل نحكم بحسب الخارج ان مفاهيم المعنى المسمى بالحيوة للقوة الباصرة والسامعة وغيرها من القوى الحيوانية والطبيعية ما يحتاج الى البيان وعندنا لا شرط ذهب جمهور المتكلمين الى ان كون المعنى المسمى بالحيوة لحس مشروطا باعتدال المزاج والنفيه والروح الحيوانية للقطع بامكان ان تخلقها الله سبحانه وتعالى اجزاء لا تحرى والمراد بالنفيه البخار اللطيف المتولد من الاجزاء العناصرية الاربعة وبالروح الحيوانية جسم لطيف بخاري يتكون من لطافة الاخلاط منبعث من التجويف الاوسط من القلب وينبث الى البدن بواسطة عروق نابتة من القلب تسمى بالشرايين وذهب الفلاسفة وكثير من المعتزلة الى هذا الاشتراط بناء على ان مزاج الحيوة يناقض النفيه ويخرق الاعتياد بالخوارق المراد عن الاعتدال النوعي وعدم سريان الروح في العضو لبلادة او شدة ربط منع مفوذه ومرقبان عادة الدوران وهو لا يعني الا سريانه حيث يمنع مدرون تكون الامور واستدل بعض المتكلمين على الشرط بكون الحيوة مشروطة بالنفيه بانها انواع تشترك في امر هو المغذية حيوة واحدة فيلزم قيام العرض الواحد بالكثير من محال واحد وقد مر بطلانه واما ان تقوم بكل جزء جزء وهو ايضا باطل اما ان تكون القيام بكل جزء شرطا لقيام الآخر فيلزم الدور او لا فيلزم الرجحان بلا مرجح لتماثل الاجزاء واتحاد حقيقة الحيوة لا يقال لم لا يجوز ان تقوم بالبعض فقط لاسباب مرجحة من الخارج لانا نقول حينئذ يكون الحي في كل البعض لا البنية المؤلفة واحب بانها تقوم بالجزء الذي هو البنية المؤلفة وليس هذا من قيام العرض الواحد بالمتعدد على ما سبق او تقوم بكل جزء جزء حيوة ويكون اشتراط كل بالآخر بطريق التبعية دون التقدم فلا يلزم الدور والمحال او يكون قيامها بعض الاجزاء شرطا لقيام حيوة بالآخر وهو عكس المرجح في وجود الخارج وان لم يطلع عليه لانا لم نحكم بكون الحيوة غير مشروطة بالبنية حتى يحتاج الى بيان ان الجزء الآخر غير شرط لانا نقول عدم اشتراط قيام الحيوة به يقتضي قيامها بالجزء الاول لاستلزام عدم اشتراطه بوجود الجزء الاول الذي هو محل الحيوة وهو زوال الحيوة ومع زوال الحيوة عن الجزء الاول يزول الحيوة عن الجزء الثاني بالفعل وهذا معنى ما قيل ان عدم الحيوة عن بعض اجزاء البنية يقتضي عدمها عن الكل بالفعل وهذا معنى ما قيل ان عدم الحيوة عن بعض اجزاء البنية يقتضي عدمها عن الكل بالفعل وهذا معنى ما قيل ان عدم الحيوة عن بعض اجزاء البنية يقتضي عدمها عن الكل بالفعل

الحيوة

من زال من وصفه الحيوة بالفعل يكون عدم ملكة الحيوة كالعمى الطاري بعد البصر لا كالعمى الاصلي ولا يلزم كون عدم الحيوة عن الجنين عند استعداده للحيوة موتا فعلى هذا تكون الموت عدميا وقيل هي صفة وجودية بضاد الحيوة وعلى هذا يصح ان يحل ما يكن المعتزلة من ان الموت فعل الله تعالى او من الملك بسبب زوال حيوة الجسم من غير خروج واحترز بالقيد الاخير عن الفعل وحمل الفعل على الكيفية المضادة مبني على ان المراد به اثر الصادر عن الفاعل اذ لو اريد به الفاعل على ما هو الظاهر لكان ذلك نفيا للاماتة لا للموت وقد يستدل على كون الموت وجوديا بقوله تعالى خلق الموت والحيوة فان العدم لا يوصف بكونه مخلوقا واجيب بان المراد بالخلق هي الآية التقدير وهو متعلق بالوجودي والعدمي جميعا ولو سلم فالمراد بخلق الموت احداثه بسببه على حذف المضاف وهو كثير في الكلام ومثل هذا وان كان خلاف الظاهر كاف في دفع الاحتجاج ومنها ان من الكيفيات النفسانية الادراك وقد سبق غير مرة ان الكلام فيه وارد على اسلوب على رأي المحققين من العلماء ان حقيقة ادراك الشيء حضوره عند العقل اما نفسه واما بصورته المتمثلة او الحاصلة ابتداء المتمثلة في العقل الذي هو المدرك او آلته التي بها يدرك وهذا معنى ما قالوا في الانسان ادراك الشيء هو ان يكون حصته ممثلة عند المدرك بشاهد ما به يدرك على ان المراد بمثل الحقيقة حضورها بعينها وبمثالها سواء كان المثال منتزعا من الخارج او متحصلا ابتداء سواء كان مطابقا في ذات المدرك او في آلته والمراد بالشاهد مطلق الحضور وفي قوله بشاهد ما به يدرك شيء على انقسام مراد ادراك الى ما يكون بغير آلة كون ادراك الصورة في ذات المدرك والى ما يكون بآلة كون في محل الحس كما في ابصار بحصول الصورة في الرطوبة الجليدية او في المجاور كادراك الحس المشترك بحصول الصورة الحاصلة في محل متصل به والمراد بالشاهد مجرد الحضور على ما هو معناه اللغوي لا الابصار او ادراك عين الشيء الخارجي على ما هو المتعارف لسلتزم فساد التفسير نعم يعتبر الحضان في جانب الادراك العقلي بكرارا يحب للفظ كان فعل هو حضور عند المدرك حال الحضور عند لان ما به الادراك العقلي هو ذات المدرك وفي جانب الادراك الحسي تكرار يحب المغايرة كان حضورا عند المدرك وآخر عند الآلة وليس كذلك بل الحضور عند النفس هو الحضور بعينه عند المدرك اما اذا ادرك كما شيئا فلا اضافة في انه يحصل لنا حال لم يكن وبكاد يشهد الفطرة بانها بحصول امر لم يكن لا نوال امر كان وما ذاك الا سر او ظهورا لذلك الشيء عند العقل وليس ذلك بوجوده في الخارج اذ كثيرا ما يدرك ما لا وجود له في الخارج من المعدومات بل الممتنعات وكثيرا ما يوجد الشيء في الخارج ولا يدركه العقل مع شوقه اليه بل لوجوده في العقل بمعنى ان يحصل فيه اثر يناسب ذلك الشيء بحيث لو وجد في الخارج لكان اياه وهذا هو المعنى بحصول الصور وحضورها وبمثالها وارتسامها ووصول النفس اليها ونحو ذلك ولا نعني بادراك الشيء سواه والاعتراض بان الادراك بهذا المعنى لا يصح ان يكون صفة للعالم بل يستحيل ان يكون الا عند الجاهل سواء جعلنا الادراك مصدرا مبنيا للفاعل او المفعول لخا ما اعتراض بان ذكر المدرك وما به يدرك في تعريف الادراك دور فجوابه ان المراد به الشيء الذي يتعلق به الادراك وان لم يعرف بهذا الوصف فقد يجاب بان هذا ليس بتعريف للادراك بل تعدادا وتلخيصا للمعنى المبني الادراك الواضح عند العقل ويحتمل ان يقال ان ما ذكروا من ان الشيء المدرك اما ان لا يكون خارجا عن ذات المدرك كالنفس وصفاتها واما ان يكون خارجا واما ان يكون مادية او غير مادية فالاول يكون حضوره المتمثل عند المدرك نفس حضوره الموجود في الخارج ويكون ادراكه دائما والثاني يكون حيوة منتزعة منه والثالث يكون حيوة متحصلة في العقل غير منتزعة لما ان المزاج من حقيقة خارجة لكونها حيوة لما هو موجود في نفسه كادراك المقارنات اولا يحتاج له ولا حضوره اصلا كادراك المعدومات فاعترض على الاول بوجوه احدها ان نفس ان يكون ادراك النفس لذاتها وصفاتها دائما لدوام الحيوة واللازم باطل لان كثيرا من الصفات ما لا يطلع على انيتها وما هيتها الا بعد النظر والتأمل واجيب انا لا نسلم ان الكلام في ما هية النفس ولا يجوز ان يكون هذا هو الا العلم بالعلم لانه اضافا يلزم دوام سيالهم يقولون ان علمنا بانا نفس فرع علمنا وذاتها ان حصول الشيء وحضوره عند شخص يقتضي امكان الشيء دون صحة علم الشيء بنفسه وبالنها ان النفس اذا كانت عالمة بذاتها وصفاتها كانت عالمة بعلمها بدرك وعلم جرا الى انها تدرك علم علمها وعلم علم علمها وهلم جرا وهو ظاهر البطلان وثانيها ان هذا ينتقض بالعلم الحضوري فانه حضوري مع انه ليس بادراك والاعتبارات العقلية ينقطع بانتقاض الاعتبار وحاصله ان ليس مناك الا شيء واحد هو ذلك المجرد المدرك وهو ليس بغائب عن نفسه فمن حيث يعتبر مشهودا يكون عالما ومن حيث يعتبر شاهدا يكون معلوما ومن حيث يعتبر مشهودا يكون علما ومرجعه الى ان وجود الشيء اعني حصوله وحضوره لا يزيد عليه بحسب الخارج

ولا ابين صورة الشيء اشارة الى دفع اعتراضات للامام وغيره منها ان العلم لو كان بحصول الصورة المساوية
الذي ربما سمي ماهية الشيء لزم من تصور الحرارة والاستدارة كون القوة المدركة حارة مستديرة وكذا جميع
الكيفيات وهو مع ظهور فساده يستلزم اجتماع الضدين كالحرارة والبرودة عند تصورهما وجوابه ان الحاد
ما قام به هوية الحرارة لا صورتها وماهيتها وكذا جميع الصفات والفرق بينهما ظاهر فان الهوية جزئية مكتنفة
بالعوارض فاعلة للصفات الخارجية والصورة كلية مجردة لا يلحقها الاحكام ولا يترتب عليها الآثار وهذا
لا ينافي مساواتها للهوية بمعنى انها بحيث اذا وجدت في الخارج كانت اياها ثم الماهية والحقيقة كما
يطلق على الصورة المعقولة يطلق على الموجود العيني وبهذا الاعتبار يقال ان من الصورة ما هو مساو
لماهيتها وتارة انه منتزع منها فضلا عن المساواة وجواب آخر وهو ان حصول الشيء للشيء يقال لمعان متعددة
كحصول المال لصاحبه وبالعكس وحصول الجسم للمكان وبالعكس وحصول السرعة للحركة وحصول الصورة للمادة
وبالعكس وحصول كل منهما للجسم وبالعكس وحصول الحاضر لمن حضر عنده وهو معلوم لنا بالوجدان ومحقق
كونه حصولا لنا وان لم نقدر على التعبير عن خصوصيته بغير كونه ادراكا او علما او شعورا او احاطة
بكنه الشيء او ما يجري مجرى هذه العبارات ولهذا اعني كون الحصول الادراكي مغايرا للحصول العرضي
للمحل المستلزم للاتصاف لا يلزم من ادراك المعاني التي يكون من صفات النفس كالايمان والكفر والجود
والبخل ونحو ذلك اتصاف النفس بها لانه حصول ادراكي لا اتصافي فكيف يلزم ذلك فيما ليس من شأن الاتصاف
به كالحرارة والاستدارة ونحو ذلك وانما الكلام في ان الحصول الاتصافي هل يستلزم الحصول الادراكي
حتى يلزم دوام تعقل النفس لصفاتها على ما زعموا ام لا فانهم لم يبينوا ان ذلك مبني على ان مجرد الحصول
الاتصافي كاف في ادراك النفس صفاتها او على انه يستلزم الحصول الادراكي والحق ان الكل يوجد بغير
حاصل هو الصورة وما ذكروا من انه لو كان كذلك لزم في ادراك النفس لذاتها عدم التمايز بين الصورة
وذي الصورة ولصفاتها اجتماع المثلين مدفوع بما مر من التغاير بين الصورة والهوية وبان
التماثل المانع من الاجتماع انما هو بين الهويتين ولو سلم فطريق الحصول الاتصافي وبالجملة اذا كان
الحصول الادراكي غير الحصول الاتصافي ولم يتحقق كون الحصول الاتصافي مما من شأنه الادراك مستلزما
للادراك كان عدم استلزامه فيما ليس من شأنه الادراك كحصول السواد للجدار اولى فلا يرد ما ذكره الامام
من انه لو كان الادراك اذا كان نفس الحصول كان المدرك هو الذي له الحصول فكان الجسم الحار مدركا للحرارة
ومنها انا نعلم قطعا ان المدرك بالحس او العقل هو الموجود العيني كهذا السواد وهذا الصوت و
الانسان فالقول بانه مثال وشبح من ذلك الموجود لا نفسه يكون سفسطة والجواب انه لا نزاع في ان المدرك
هو ذلك الموجود لكن ادراكه عبارة عن حضور صورة منه ومثال عند المدرك لحصولها فيه اولي القوة ومنها
انكم تجعلون المدرك للمحسوسات هو النفس او الحس المشترك مع ان حصول الصورة ليس فيهما بل في
الخيال وغيره من الآلات كالرطوبة الجليدية للمبصرات فلو كان الادراك هو الحصول لكان المدرك
ما فيه الحصول والجواب انا لا نجعل ادراك المحسوسات هو الحصول في الآلة بل الحصول عند المدرك للحصول
في الآلة فلا يلزم ما ذكر وبهذا يندفع اعتراض آخر وهو انه لو كان مجرد الحضور عند الحس على ما هو المراد
بالمشاهدة كافيا في الادراك لكان الحاضر الذي لا يلتفت اليه النفس مدركا وليس كذلك ومنها
ان الصورة العقلية عرض قائم بالنفس وجعلتموها مطابقة للموجود العيني الذي ربما يكون جوهرا
بل يشترط هيئته وامتناع كون العرض مطابقا للجوهر ونشترط هيئته معلوم بالضرورة وايضا

السواد

وبالعكس ولزوم الاتصاف هو حصول العرض لمحله ولا كذلك حصول الحاضر لما يحضر عنده

جعلوها كلية مع ان كون العرض القائم بالنفس الجزئية جزئيا ضروري ولهذا يجعلون العلم تارة حصول
الصورة وتارة نفس الصورة مع ظهور الفرق بينهما والجواب ان الممتنع هو كون الشيء الواحد
باعتبار واحد جوهرا وعرضا او كليا وجزئيا واما عند اختلاف الاعتبار فلا فكون الصورة
العقلية عرضا من حيث كونها في الخيال قائمة بالموضوع الذي هو النفس لا ينافي كونها جوهرا
من حيث انها ماهية اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع وانما المستحيل كون الشيء جوهرا
او عرضا في الخارج بمعنى كونها ماهية اذا وجدت في الخارج كانت في موضوع وكذا كونها جزئية
من حيث قيامها بالنفس الجزئية لا ينافي كليتها من حيث مطابقتها للافراد الكثيرة بمعنى ان الحاصل
في العقل من كل منها عند التجريد عن العوارض يكون تلك الصورة بعينها ثم نسبة الحصول الى الصورة
في العقل نسبة الوجود الى الماهية في الخارج فكما انه ليس للماهية تحقق في الخارج ولعارضها
المسمى بالوجود تحقق آخر حتى يجتمعا اجتماع القابل والمقبول كذلك ليس للصورة تحقق في العقل
ولعارضها المسمى بالحصول تحقق آخر وانما التمايز بمعنى ان المفهوم من هذا غير المفهوم من ذلك فبهذا
الاعتبار صح جعل العلم تارة نفس الصورة وتارة حصولها فان قيل لا ارتياب في ان العلم عرض
موجود في الخارج بمعنى حصوله في النفس حصولا متأصلا مقتضيا للاتصاف كسائر صفات النفس
والصورة ليست كذلك اذ لا حصول لها الا في النفس وحصولها فيها ليس حصولا اتصافيا قلنا حصول
العرض في المحل على ما سبق علما لا كلام فيه ومع هذا الاشكال بل اكثر الاشكالات الموردة على كون
الادراك صورة وغاية ما يمكن ان يقال ان الصورة قد يوجد من حيث ان الحصول بنفسها فيكون عرضا
قائما بالنفس حاصلا لها حصولا متأصلا اتصافيا فيكون موجودا عينيا من صفاتها وقد توجد
من حيث ان الحصول غيرها فيكون صورة وماهية للموجود العيني الذي ربما يكون من الجواهر فلا يتصف
النفس بها ولا هي يحصل للنفس حصولا متأصلا وهي بهذا الاعتبار مفهوم لا يتحقق لها الا
في الذهن واطلاق المعلوم عليها تجوز لان المعلوم ما له صورة في العقل لا نفس الصورة نعم قد
يثبت لها تعقل ويلحقها احكام وعوارض لا يحاذى بها امر في الخارج هي المسماة بالمعقولات
الثانية وبهذا الاعتبار صح جعل الكلية من عوارض المعلوم كما يجعل من عوارض المفهوم واما المعلوم
الذي هو ماله الصورة اعني الموجود العيني فلا يتصف بالكلية الا بمعنى ان الحاصل منه في العقل هي
وذكر في المواقف عن الحكماء ان الموجود هو العلم والمعلوم وان معنى كون الانسان كليا هو ان الصورة
الحاصلة منه في العقل المجردة عن المشخصات كلية او ان المعلوم بها كلي ثم قال وهذا انما يصح على ان
من جعل العلم والمعلوم هي الصورة الذهنية او يجعل للامور المتصورة ارتساما في العقل والا كان
للمعلوم حصول في الخارج فيكون جزئيا لا كليا وانت خبير بانه اذا اريد بالمعلوم الصورة الذهنية لم يكن
بين الوجهين فرق ولا القول بهما معنى والمتكلمون بمعنى ان من لم يقل بالوجود الذهني
وحصول الصورة جعل العلم اما مجرد اضافة وتعلق بين العالم والمعلوم واما صفة لها تلك الاضافة
فالصفة العلم والاضافة العالمية واثبت القاضي وراء العلم والعالمية اضافة الى الاحدهما تكون
هناك ثلاثة امور او لكل منهما فيكون اربعة وعلى هذا قياس سائر الادراكات فان اورد
عليهم علم الشيء بنفس ذاته فان التعلق لا يتصور الا بين شيئين اجيب بان التغاير الاعتباري
كاف على ما في حصول الشيء للشيء نعم يرد عليهم العلم بالمعدومات في الممكنات كغيره من الاشكال

في الذهن هي

قال في المواقف

الهندسية والممتنعات كالمفروضات التي مر بها الخلف فانه لا تحقق لها في الخارج وانما يتحقق في
الذهن اضالم مقصود الا اضافة منها ومن العالم وما تقارن من امكان تحققها قائمة بانفسها على ما زعم الفلاسفة نعم
او بعضها من لا جزم العاسة عنا فضروري البطلان في الممتنعات لاتفاق غاية ما في الباب انثبات
الصورة الذهنية في العلم بالمعدومات فلما الادراك مفتوح واحد لا يختلف الا بالاضافة الى
المدرك والمدرك فاذا علم انه غير نفس الاضافة في موضع علم كونه كذلك مطلقا فان قيل العلم بالمعدومات
وارد على القول بالصورة ايضا لان الصورة اما ان تكون لذي الصورة اللعدم المحض فما ان يكون
في الخارج فلا يكون معدوما والكلام فيه او في الذهن فتكون فيه من المعدوم او هو الصورة وامر
آخر له الصورة وهو باطل لم يقل به احد فلا شيء في الذهن الا امر واحد هو الصورة ومعنى كونها
صورة للمعدوم انها تحقق لو امكن في الخارج تحققها وتحقق كل المعدوم لكانت اياه ثم انها من
حيث قيامها بالذهن وحصولها فيه علم متعلق به النفس من حيث ذاتها وماهيتها العقلية اعني
مع قطع النظر عن قيامها بالذهن معلوم له وجود عن مباشر وهذا بخلاف الوجود فان العلم ما في الذهن
والمعلوم ما في الخارج كما مر وبهذا اندفع اشكال آخر وهو انهم صرحوا بان الصورة انما تكون علما اذا
كانت مطابقة للخارج وذلك لان هذا انما هو في صور الاعيان الخارجية واما المعدومات في
الاعتباريات وغيرها فهي مطابقة ما ذكرنا هذا في بعض المواضع في كلام ابن سينا اعتراف بان
العلم بالممتنعات ليس حصول الصورة لانه كون النفس ان المستحيل لا تحصل له صورة في العقل
ولا يمكن ان يصور وهو اجتماع النقيضين بل تصور المستحيل انما يكون على سبيل التشبيه بان
يعقل بين السواد والحلاوة امر هو اجتماع ثم يقال مثل هذا الامر لا يمكن بين السواد والبياض او على
سبيل النفي بان يحكم العقل بانه لا يمكن ان يوجد معنوم هو اجتماع السواد والبياض وعلى هذا حمل
صاحب المواقف كلام ابي هاشم حيث جعل العلم بالمستحيل علما لا معلوم له بناء على ان المعلوم شيء و
والمستحيل ليس بشيء وفيه ان لا يرد اعتراض كما مر بانه مناقض اذ لا معنى للمعلوم سوى ما تعلق به
العلم ولا يحتاج الى ما ذكره من ان له ان يصطلح على ان المعلوم ما تعلق به العلم من الاشياء

المحقق الذي الاحساس ادراك نفس الموجود في المكان الحاضر عند المدرك على
صفات مخصوصة به محسوسة من لاين والوضع ونحوهما والتخيل ادراك لذلك الشيء مع الهيئات
المذكورة ولكن في حالة حضوره وغيبته والتوهم ادراك لمعان غير محسوسة من الكيفيات و
الاضافات مخصوصة بالشيء الجزئي الموجود في المكان والتعقل ادراك نفس الشيء من حيث هو هو فقط
لا من حيث شيء آخر سواء اخذ وحده او مع غيره من الصفات المدركة هذا النوع من الادراك فالاحساس
مشروط بستة اشياء الحضور المادة وانكشاف الهيئات وكون المدرك جزئيا والتخيل مجرد
عن الشرط الاول والتوهم مجرد عن الاولين والتعقل مجرد عن الجميع فهي ان الصورة تكون
مجردة عن العوارض المادية الخارجية وان لم تكن بدون الانكشاف بالعوارض الذهنية
مثل تشخصها من حيث حلولها في النفس الجزئية ومثل عرضيتها وحلولها في تلك النفس وغيرها
لصفات تلك النفس في كون هذه من العوارض الذهنية كلام عرفته في بحث الماهية وعند الشيخ
ابي الحسن الاشعري الاحساس بالشيء علم به فالابصار علم بالمبصرات والسماع علم بالمسموعات
وهكذا البواقي وورده الجمهور بانا نجد مرارا ضرورة من العلم التام بهذا اللون ومن ابصاره

ومكذا من العلم بهذا الصوت ومن سماعه ومثل العلم بهذه الرائحة وشمها الى غير ذلك واجيب
بانا لا نسلم ان ما تعلق به الاحساس يمكن تعلق العلم به بطريق آخر ولو سلم فجوز ان يكون ما
علمنا معلوما لنا بالماهية او الهوية وفيه ضعف اما اولا فلان امكان تعلق علم آخر به ضروري
كيف واما نحكم عليه عند عدم الاحساس ايضا واما ثانيا فلان مقصود الجمهور هو ان يكون
حقيقة ادراك الشيء بالحس هي حقيقة ادراكه المسمى بالعلم بحيث لا تتفاوت الا في طريق الحصول كما في
العلم بالشيء بطريق الاستدلال او الالهام او الحدس واما بعد تسليم كونها نوعا من متعلق من
مراد ادراك فنصير اللغة لفظيا مبنيا على ان العلم اسم لمطلق مراد ادراك او النوع منه والحق ان الطلاقه
على الاحساس مخالف للعرف واللغة فانه اسم لغير من مراد ادراكات وقد يخص ادراك الكلي او ادراك
المركب فيسمى ادراك الجزئي او ادراك البسيط معرفة وقد يخص العلم باحد اقسام التصديق اعني اليقين
منه وهو ما تمن الجزم والمطابقة والثبات فيسمى غير الجازم ظنا وغير المطابق جهلا مركبا وغير الثابت
اعتقادا مقلدا وقد لا يعتبر في الاعتقاد المطابقة فينقسم الى الصحيح والفاسد وقد يطلق على مطلق
التصديق فيعم العلم وغيره وقد يراد بالظن ما ليس بمتقن فيعم الظن الصرف والجهل المركب واعتقاد
المقلد ثم ظاهر عبارة البعض ان التقن يعادل الحكم بامتناع النقيض والظن لما يعادل الحكم
بامكان النقيض وان كان مرجوحا لكن التحقيق هو ان المعتبر في التقن ان يكون بحيث لو اخطر النقيض
بالبال لحكم بامتناعه وفي الظن انه لو اخطر لحكم بامكانه حتى ان كلا منهما اعتقاد بسيط لا يركب من
حكمين واعترض على اعتبار التقن في النفس بانا نريد به عسر الزوال فربما يكون اعتقاد المقلد كذلك
وان اريد امتناع الزوال فالتقن من الظنيات قد يدخل الذهن من بعض مباديه فيثبت فيه بل ربما يحكم كذلك
والجواب انه ان اريد بالذهول مجرد عدم الحضور بالفعل عند العقل فامكان طريان الشك في جميع
وان اريد الزوال بحيث يحتاج الى تحصيل واكتساب فلا نسلم بل الحكم النظري وحتى انما يحكم بامتناع
الشك في التقن ما دام تقنا فالتصديق على ما ذكرنا يخص في العلم والجهل المركب والاعتقاد الصحيح
والظن لان غير الجازم لا بد ان يكون راجحا لانه اقل مراتب الحكم اعني قبول النفس اذعانها للوقوع
النسبة او لا وقوعها وما ذكر لا تمام وهم من الصاغرين ان غير الجازم اما ان يكون راجحا فظن او مساويا
فشك او مرجوحا فوهم محل نظر لان الشك تردد في الوقوع واللاوقوع والوهم ملاحظة للطرف المرجوح
وكلاهما تصور لا حكم معه اصلا فان قيل المراد بالشك الحكم بتساوي الطرفين عند العقل فلما بعد
يكون احد الاقسام الاربعة بمنزلة الوكد اما شاكا في كذا والذهول يشير الى الطرف من المعهود
النسيان وقد لا يعرف سببها ونسبتها الى العلم نسبة الوقت الى العين بمعنى انها عدم ملكة للعلم مع
خصوصية قد الطرفان والشك عدم ملكة للعلم التصديقي فيكون جهلا بسيطا بالنظر اليه وان كان علما
مركبا بالنظر الى متعلقه والجهل المركب اعني الاعتقاد الجازم المطابق وسمي مركبا لانه جهل ما في الواقع
مع الجهل بانه جاهل فيضاد للعلم لصدق حد الضدين عليهما لكونهما معنيين يستحيل اجتماعهما لذاتهما
ولكونهما متقابلين وجودين ليس لاحدهما بالقياس الى العقل الاخر فان العمى والبصر متقابلان لان
الحقيقة واحدة والاحوال اما هو بالعارض اتما او لا فلانهما لا يختلفان الا بمطابقة الواقع و
عدم مطابقته وذلك خارج لان النسبة لا تدخل في حقيقة المتضيفين والاختلاف بالخارج لا يوجب الاختلاف
بالذات واما ما نقل عن فخر الاسلام ان زيدا في الدار طول النهار وقد كان فيها الى الظهر ثم خرج كان له

اعتقاد واحد مستمرا لاختلاف فيه مع انه كان علما تم صار جهلا والجواب ان المطابقة والامطابقة
احد صفات النفس للعلم والجهل فالاختلاف فيه يستلزم الاختلاف في الذات وظاهر معارضة وبمكن
منزله على المنع اي لا نسلم ان الاختلاف بالعارض لا يوجب الاختلاف بالذات وانما يكون كذلك لو لم يكن
لا زما ولا لام ان الذات واحد بل الاعتقادات على التعدد فما دام زيد في الدار فالمتعدد علم وحين خرج
فجهل المبحث الثالث العلم اما قديم لاستحالة العدم عليه وهو علم الله تعالى واما حادث يستحيل العدم
وهو علم المخلوق والحادث بلث الاولى ان يكون بالقوة المحضة وهو الاستعداد للعلم وحصوله للضروريات
يكون بالحواس الظاهرة والباطنة كما يستفاد من حس اللمس ان هذه النار حارة فيستعد النفس للعلم
بان كل نار حارة وعلى هذا القياس والنظريات يكون بالضروريات بان يرتب فيكتسب النظر والثانية
العلم الاجمالي كمن علم مسئلة مفصلة عنهما ثم سئل فانه يحضر الجواب في ذهنه دفعة غير مفصل وحقيقته حالة
بسيطة اجمالية هي مبدأ تفصيل المركب والثالثة العلم التفصيلي وهو حضور صور المركب بحيث يعرف اجزاء
ممتازا بعضها عن بعض بلا حظ كل منها على الانفراد وذلك كما نظر نا الى الصحيفة دفعة فلا سكنا ما نجد
حالة اخالفة من ابصارهم اذا حدقنا النظر وابصرنا كل حرف حرف على الانفراد حصلت لنا حالة اخرى
مع ان الابصار حاصلة الحالتين فالاولى بمنزلة العلم الاجمالي والثانية بمنزلة العلم التفصيلي وبهذا
تبين معنى كلامهم ان العلم بالمعنى يستلزم العلم باجزائها كليا اجمالا لا تفصيلا واعترض الامام بان
الحاصل في العلم الاجمالي اما ان يكون صورة واحدة فيلزم ان يكون للحقائق المختلفة صورة واحدة مطابقة
لكل منها على انها مساوية لها بل بشرط مبيتها واما ان يكون صورا متعددة لتلك المختلفات فيكون العلم
التفصيلي بها حاصلا وغاية الفرقة ان يقال ان حصول الصورة ان كان دفعة واحدة فعلم اجمالي و
ان كان على ترتيب زمان فان تخلل بين كل صورتين زمان يحضر واحد تفصيلي لكن على هذا لا يكون العلم الاجمالي مرتبة متوسطة بين القوة
المحضة والفعل المحض التفصيلي على ما زعموا ويمكن الجواب بان الحاصل في العلم الاجمالي صورة واحدة بطابق
الكل من غير ملاحظة لتفاصيل الاجزاء وفي التفصيلي صور متعددة بطابق كل منها واحدا من الاجزاء
على الانفراد وفهم بعضهم من العلم الاجمالي مجرد ما ذكرنا عند العقل ومن التفصيلي ما كان العلم بعد ذكر
الكلام في ان العلم بالشيء هل يستلزم العلم بالعلم به وفي انه على تقدير الاستلزام هل يلزم من العلم بشيء واحد
علوم غير متناهية بناء على تغاير العلم بالاشياء وبامتياز وبكذا الى غير النهاية
المبحث الرابع قال الامام لا يجوز انقلاب العلم الديني جهلا وبالعكس لان كون تصور الموضوع و
المحمول كافيا في جزم الذهن بالنسبة بينهما او مفتقرا الى النظر امر وجداني لا يزول وهذا مع ظهور
المنع على القدرية وان اولى محسن بالاوصاف وذكر ما مر وغيره ان انقلاب النظري ضروريا جائز اتفاقا
بان يخلق الله تعالى في العبد علما ضروريا متعلقا بما سبق له العلم النظري والمعتزلة عدلوا في الجواب بناء
على تجانس العلوم ومنعوا الوقوع فما لا يكون مكلفا به كالعلم بالله وصفاته مع انه لا يلزم التكليف
بغير المقدور وانه قبيح ممنوع وقوعه من الله تعالى فان قيل فالالزام في الجواز دون مجرد الوقوع قلنا
ليس من كلامهم ان في العلم بالله الانقلاب جائز وليس بواقع بل انه جائز نظرا الى كونه علما و
انما امتنع وقوعه لعارض خارج هو كونه مكلفا به واما انقلاب الضروري نظريا فيجوز الصانع ويمتنع
المكلف لان العلوم متجانسة اي متماثلة صفة الماهية بناء على كون التفاوت بالمعلومات والتشخص
الحاصل بواسطة الخصوصيات من العوارض اللاحقة ليست مقتضى الذات واذا كانت مماثلة وحكم

الامتناع واحد جاز على كل منها ما جاز على الآخر فما جاز على الانسان الذي في زيد جاز على الذي في عمرو بالعكس
لا يقال الانسان فان قيل قد سبق ان التصور والتصديق مختلفان بالحقيقة فلم لا يجوز ان يكون
من العلم بالعلم ما هو احد اقسام التصديق على ما اشتهر فما بين المتكلمين اوادعى ان جميع الكل من العلم الموجود
للبشر اوارادان التصورات متماثلة وكذا التصديقات محمول على الضروري من كل منها ان يقلب النظري
منه والجواب بعد تسليم التجانس انه ان اريد بالجواز عدم الامتناع اصلا فمجرد التجانس لا يقتضيه
لجواز ان يمنع بواسطة العوارض والخصوصيات على البعض ما يجوز للبعض الآخر وان اريد عدم الامتناع
بنظر الامامية العلم فغير مسلم وقد ذكر ما يدل عليه انه لو سلم التجانس فلا نسلم في الاختلاف بالنوع والشخص
فلعل التنوع او التشخص يمنع وكذا مبني على انه فهم من التجانس الاشتراك في الجنس على ما هو مصطلح المتأخرين
ولا ادري كيف ذهب عليه مصطلح المتكلمين وان مثل الصانع لا يحمل الاشتراك في الجنس دليلا على ان يجوز
على كل منه المتشاركين ما يجوز على الآخر والجمهور على ان الضروري لا يجوز ان يقلب نظريا والا لارتفع جواز
خلو النفس المخلوق عنه مع التوجه والالتفات وسائر شرائط حصول الضروريات لان ذلك من
لوازم النظريات وعلى هذا لا يرد الاعتراض بان الضروري قد لا يحصل لفقد شرط او استعداد لانا نعم
انما عولنا في استحالة الخلو عن الضروري على الوجدان وفيه ضعف لان غايته الدلالة على عدم الخلو
دون استحالته سلمنا لكن لا نسلم ان الخلو عن الضروري انما يمنع ما دام ضروريا وبعد الانقلاب
لا يمنع بهذا الوصف وذهب امام الحرمين وجماعة من المحققين الى انه لا يجوز في ضروري هو شرط لكمال
العقل الذي به يستحق الاكتساب النظريات لانه لو انقلب نظريا لزم كون نفي الخلق وجودي
فان قيل هذا التفصيل مشعر بان القول الآخر للصانع هو الجواز مطلقا الا في كل ضروري وفساده
ظاهر لظهور استحالة النظري بدون ضروري قلنا هذا انما يمنع جواز اجتماع الكل على سبيل الانقلاب بحيث
لا يبقى شيء من الضروريات لا جواز انقلاب كل على الانفراد والخلاف قد اختلف في ان
العلم الضروري هل يستند الى النظري ام لا مثل الصانع فانه لو استند ان يتوقف على النظر
الموقوف على النظر لزم توقفه على النظر فيكون نظريا لا ضروريا هذا وتمثل المجوز بان العلم بامتناع
اجتماع الضدين ضروري وموقوف على العلم بوجود ما لان الاجتماع والارتفاع فرع الوجود والجواب
بمنع تعلق العلم بامتناع اجتماع الضدين فعند لانه ان اريد انا لا نعلم امتناعه لا نسلم بل امتناعه
فكابرة بل مناقضة لان الحكم بعدم ثبوت وعدم الجزم بامتناعه يستدعي تصوره وان اريد انا
لا نتصور شيئا مما اجتماع الضدين وانما ندركه على سبيل التشبيه كما تعلم عن السفاء ملاعنة المقذوف
لان حكمنا بان اجتماع الواقع فيما بين السواد والحلاوة لا يمكن فعله فيما بين السواد والبياض موقوف على
العلم بوجود ما بل الجواب منع ذلك فان كون الاجتماع والارتفاع فرع الوجود على تقدير حقيقته
لا يستدعي وقوف العلم بامتناع الاجتماع على العلم بالوجود بل على تصور الضدين بوجه ما
لا يلزم ان يكون ما نظر فيه ما يمكن التصديق المسمى عن النظر فيه معترفا الى النظر في بوجود الذهن
فان سمي مثله ضروريا كان مستندا الى النظري فمن ههنا قيل ان بداية النزاع لفظي وجمع الاشعري المعتزلي
الضروري انه الذي لا يستند الى النظر اصلا او لا يستند الى النظر في نفس الحكم وان كان طرفاه بالنظر
الخ ان مراد المتكلمين بالعلم ما هو من اقسام التصديق بالضروري منه ما لا يمكن حصوله بنظر ولا
الاستدلال والممتنع هو ما يمكن ان يبتنى على علم حاصل بالاستدلال

بعد واحد

عليه

انف العالمون بالعلم القديم على انه واحد متعلق لمعلومات متعددة واختلفوا في الحادث فذهب الشيخ
وكثير من المعتزلة الى ان الواحد منه يصح ان يتعلق بمعلومين وهذا موالمنع نقولنا متعدد العلم بتعدد
المعلوم وذهب بعض الاصحاب الى انه يجوز وجعل الامام الرازي الخلاف هنا على الخلاف في تغاير
العلم انه اضافة فيكون التعلق بهذا اعتبار تعلق مدرك او صفة ذات اضافة فيجوز ان يكون الواحد
بعلقات امور متعددة كالعلم القديم ومحل الخلاف هو التعلق المتعدد على التفصيل ومن حيث انه
كثير فلا يكون التعلق بالمجموع المشتمل على الاجزاء منه بقبيل ما لم يلاحظ الاجزاء على التفصيل
ورد على الامام ان الجواز الذهني اعني عدم الامتناع عند العقل بالنظر الى كون العلم صفة ذات اضافة
لا يستلزم الجواز الخارجي اعني عدم الامتناع في نفس الامر على ما هو المتنازع فيه لجواز ان يمنع بدليل
من خارج كما سلم وان كان ضعيفا انه لئن سلم عدد اولى من عدد فلو تعلق بما فوق الواحد لزم تعلقه بما لا
نهاية له وكما قال ابو الحسين البصري انه يمتنع في المعلومين المتغايرين والا يلزم اجتماع النقيضين في علم
واحد ضرورة ان النظر الاول الى وجود الصانع غير النظر الثاني الى وحدته واجيب بمنع اللزوم لجواز
ان يكون المعلوم في علم واحد حاصلين نظر واحدا ذ لا امتناع في ان يحصل بنظر واحد امور متعددة
كما تشهد به المعارف فيكون الحاصل عند الاجهاد كمال العالم وامام الحرمين انه يمتنع ان كان
المعلومان بحيث يجوز انفكاك العلم باحدهما عن العلم بالاخر والا يلزم جواز انفكاك الشيء عن نفسه
ضرورة ان العلم بهذا نفس العلم بالاخر والتقدير جواز انفكاكهما واجيب بانه يكفي في جواز الانفكاك
كونهما معلومين تعلق بهما في الجملة وهذا لا ينافي معلومية احدهما بعلم واحد في بعض الاحيان ودفع الانفكاك
فان قيل الامكان لا يكفي دائما وفيه المطلوب قلنا نعم الا انه لا ينافي جواز امتناع
الغير وهو المعلومية بعلم واحد فان عند تعلق العلم الواحد بهما جاز امتناع انفكاك احدهما عن الاخر
علما فان قيل نفرض الكلام فيما هو معلوم من وجود انفكاكهما في العقل كفى علما بامكان معلومية
هذه الصفة بنفس الصانع وقد استدل بانه لو جاز كون الصفة الواحدة مبدأ للاحكام المختلفة
كالعالمية بالسواد والعالمية بالبياض لجاز كونهما مبدأ للعالمية والقادرية وبالزم لبطلان
الاستغناء عن تعدد الصفات باسناد اثارها الى صفة واحدة وبجاب بانه منقول بالاجماع كيف
والاحكام ههنا متجانسة بخلاف مثل العالمية والقادرية واما فعالا يجوز الانفكاك كالمجاورة والمماثلة
والمضادة وغيرها كما يجوز ان يتعلق علم واحد بمعلومين بل واجب كما في العلم بالشيء مع العلم بالعلم به
فان مدلول معلومات فرضناه لان العلم بالشيء مستلزم للعلم بالعلم به ضرورة وهو للعلم بالعلم به وهكذا
لا الى نهاية فلو لم تكن عدة من هذه المعلومات معلومة بعلم واحد لزم ان يكون لكل من علم شيئا ما علوم
غير متناهية وهو ظاهر البطلان وجوابه منع الاستلزام المذكور لجواز ان يعلم الشيء ولا يلتفت الذهن
الا العلم به ولو سلم فلا نعارض مثل العلم بالشيء والعلم بالعلم به الا بحسب الاعتبار فيقطع بامتناع
الانفكاك بحسب الاعتبار ثم عند التعدد لا حاجة الى جواز تعلق العلمين لمعلوم واحد وعلى هذا مثلا
فيه خلاف ومفصل ذكر ان للعلم محلا هو العالم ومتعلقا هو المعلوم فاذا تعدد المحل للعلم الواحد
بان الصانع قديم فالعلمان متماثلان ان فعلنا اختصاص كل منهما بجملة ذاته والا فمختلفان واذا تعدد
متعلقها فالعلمان متماثلان سواء كان المعلومان متماثلين كالعلم بسوادين او مختلفين كالعلم بالسواد
والبياض اذ لو كانا متماثلين لم يجتمعا في محل واذا اتحد متعلقهما فالجمهور على انهما متماثلان سواء

اتحد وقت المعلوم او اختلف او ما يختلف الاتحاد معه والا عند الاختلاف فمختلفان سواء اختلف الوقت
لا لو ثبت اختلاف العلمين كالاولية واختلاف الوقت وعدمه وتارة في اختلاف المعلوم
واعترض الآمدي بان الفرق ظاهر فان الوقت ههنا داخل في متعلق العلم كالمعلوم فتأمل
وقام غلاما لاخصام في احالة الكل باختلاف الجزء كاختلاف الجوهرية في ما هية واحدة
عنه وانما يتم ذلك لو كان العلم بالشيء وقتي لا العلم بمعلوم متعدد وقتي هذا والحق ان المعلوم
اذا اختلف وقته كان متعددا لا محالة اوان اتحاد مع تعدد العلم انما يتصور عند اتحاد
وقت العلم والظاهر انهما مختلفان او عند اختلاف محله وهو ممتنع
او مختلفان المحقق البسادي قد دلت الادلة السمعية على ان الكفار مخاطبون بالشرائع
محل العلم الحادث هو القلب وان لم يعرف احد ذلك بل يجوز ان يكون محلها الدماغ كما ذهب اليه بعض
كلام المحققين ان ليس المراد بالقلب ذلك العضو المخصوص الموجود في الحيوان
بل الروح الذي به امتياز الانسان وظاهر كلام الفلاسفة ان محل العلم بالكليات هو النفس
الناطقة المجردة وبالجزئيات هو الناطقة الا ان المشهور ان محل الكل
الكل هو النفس الا انه في الكليات بكون بالذات وفي الجزئيات بوسط الآلات انتهى
وسيجيء بيان ذلك في بحث النفس المحقق البسادي لا خلاف بين العقلاء
الضرورة هو العقل حتى لا يتوجه على ذلك نقض بالصبيان والمجانين والبهائم وسيجيء ان بعض العقلاء
شارك بين معاني كثيرة وذهب الشيخ الى ان المراد به ههنا العلم ببعض الضروريات او الكليات
البديهية بحيث يتمكن من اكتساب النظريات اذ لو كان غير العلم لصح انفكاكها عنه لان كل ما يجوز
وعقلا لا يعلم وهو باطل ولو كان العلم بالنظريات وهو مشروط بالعقل لتوقف تأخر الشيء عن نفسه
ولو كان العلم بجميع الضروريات لما وجد عاقل فقد بعضها لفقد شرط من شرائط التكليف او توانوا ونحو ذلك مع انه عاقل اتفاقا واعترض بمنع الملازمة فان المخاطبون قد يكون كالجزم
مع العرض والعلم مع المعلول وقد يمنع بطلان اللازم فان الفاعل قد يكون بدون العلم كالنائم
وهو ضعيف والاولى ان العقل هو حاصله عند العلم بالضروريات بحيث يتمكن بها من الاكتساب
النظريات وهذا ممنوع فانا لا نسلم انها عرفوا معها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات
وانا لا نسلم انها هو بها من غير ان يكون لها مدخل في ذلك بل نقول انها تعرف ذلك
بطريق تنتهي به من حيث ينتهي اليه ذكر العقل او نوع حاصله للنفس عند اكتساب تلك الضروريات
بها يتمكن من سلوك طريق اكتساب النظريات وهو الذي سميناه بالعقل بالملكة وفيها
اي في الكيفيات النفسانية الارادية وهي ان يكون معها او فاعند العقل غير ملتبس
بغيرها الا انه يعسر معرفتها لتعذر الحصر والتعبير عنها بما يفيد تصورها وفي غاية الشرح نقلا عن بعضهم
وهي لكرامة يعاير العقود ولهذا قد يزيد الانسان بالسن كثيرة وطول الممارسة ولا يكون كذلك
بشيء بالاريبة كالمأكل والطعام لان يزيد بقدر وذهب كثير من المعتزلة الى ان ارادة احداث الشيء او ظنه
فان نسبة القدرة الى طرفي الفعل على السوية فاذا حصل احد الطرفين اما الوجود او الظن
ترجح نسبة ذلك الطرف وصار موجبا عنده وذهب بعضهم الى انها ميل يحدث احدهما وهو
لان القادر كثيرا ما يعتقد النفع او يظنه ولا يريده ما لم يحدث فيه الميل الواجب وما لا يحصل

اعتقاد النفع بل نفع له او لغيره من تؤثر فيها عند تمكن وحصول ذلك النفع الداعي الى غرض من غرائض من
نعم او معارضه وما ذكر من الميل انما يحصل لمن لا يقدر على تحصيل ذلك الشئ قدرة تامة كالشوق الى
المحبوب لمن لا يصل اليه اما في القادر التام القدرة فيكفي في اعتقاد المذكور وقد صاحبنا الى ان الارادة
قد توجد بدون اعتقاد النفع او ميل يتبعه فلا يكون شئ منها لان لها مضلا ان يكون منهما وذلك كما في
ما مثله الى ترجح منها احد الامرين المتساويين من جميع الوجوه بمجرد ارادته من غير وقف من طلب
المرجح واعتقاد نفع في ذلك الطرف والمعتزلة ينكرون ذلك ويدعون الضرورة بانه لابد من مرجح حتى لو
تساويا في نفس الامر لم يتعلق ايضا احدهما واحد الامرين وسلوك احد الطريقين وانما يتعلق
عند فرض التساوي وهو لا يستلزم الوقوع وكما صاحب يدعون الضرورة بان ذلك الترجح ليس
الا لمحض الارادة ومن غير حاجة واعتقاد نفع في ذلك المعين فالارادة عندهم صفة بها يرجح
الفاعل احد مقدوريه من الفعل والترك وهذا معنى الصفة المخصصة لاحد طرفي المقدور بالوقوع وهذا
التفسير كالاسبق كونها من جنس الاعتقاد او الميل كذلك لا ينفيه وكذا الاسبق كون متعلقها
مقدورا لجواز ان يكون صفة تتعلق بالمقدور وغيره ويكون من شانها الترجيح والتخصيص لاحد
طرفي المقدور فلهذا جاز ارادة الحي والموت فبطل ما قيل ان متعلق الارادة على هذا التفسير لا يكون
الا مقدورا فيمتنع تعلقها بالارادة او الكراهة وبالعكس الا اذا جعلنا ما هو مقدور لنا
العبد بافناء الله تعالى وجميع ما تتعلق به القدرة من الارادة والشهوة بان الارادة قد تتعلق بالارادة
وبالكراهة بان يريد الانسان ارادة لشئ او كراهة له وكذا الكراهة ولا يلزم منه كون الشئ مرادا
او مكروها معا لان ارادة الكراهة وكراهة الارادة لا توجب ارادة المكروه وكراهة المراد وهذا
بخلاف الشهوة فانه لا معنى لاستحبابها لانسان شهوة لشئ الا معنى ارادة كما قيل لمريض ايش
تشتهي فقال اشتهي ان اشتهي وكذا النفرة لا تتعلق بالنفرة والفلاسفة لعنهم الله
ذهبوا الى ان الله تعالى موجب بالذات لا فاعل بالاختيار والارادة وعلموا ان في نفي الارادة عنه تعالى
شناعة والحقوا الافعاله بافعال الجمادات جاؤوا باثبات كونه مريدا على وجه لا ينافي كونه موجبا
زعموا ان الارادة عبارة عن العلم بما هو عند العالم كمال وخير حتى يوصف الله تعالى بكونه
فاعلا عالما بما يفعله اذا كان ذلك العلم سببا لصدور ذلك الفعل عنه حال كونه غير مغلوب في ذلك
ولا مستكره والله تعالى عالم بذلك فيكون مريدا واعترض ان الارادة والكراهة لو كانا نوعين
من العلم لاختصا بذوي العلم واللازم باطل لان الحركة بالارادة ما وجد في معرفة مطلقا
لحيوان فاجابوا بان المراد بالارادة المشتركة بين الحيوانات حالة وجدانية الى الفعل او الترك
وهي منفية عن الواجب المختار الذي ذهب الاشعري واتباعه الى ان ارادة الشئ نفس
كراهة ضده اذ لو كانت غيرها لكان اما مماثلا لها او مضادا او مخالفا والكل باطل اما المماثلة
فلان المغايرين ان استويا في صفات النفس اعني ما لا يحتاج الوصف به الى تعقل امر زائد
كالانسانية للانسان والجسمية والوجود والشيئية لها بخلاف الحدوث والتحيز ونحوه فمثلان
كالبياضين والا فان تنافيا بانفسهما فضدان كالسواد والبياض والا فمخالفان كالسواد
والحلاوة واما مماثلان اللازم فلانهما لو كانا ضدين او مثلين لامتنع اجتماعهما وهذا ظاهر لزوما
وفسادا ولو كانا مخالفين لجاز اجتماع كل منهما مع ضد الاخر ومع خلافه لان هذا شان المخالفين

كالسواد المخالف للحلاوة يجتمع مع ضدها الذي هو الحموضة ومع خلافهما الذي هو الرائحة فلزم جواز
اجتماع ارادة الشئ مع ارادة ضده لان ضد كراهة الضد ارادة الضد واجيب بان عدم الاجتماع
لا يستلزم التغاير ليلزم احد امور الملة سلمناه لكن لا نم جواز اجتماع كل من المخالفين مع
ضد آخر لجواز ان يكونا متلازمين وامتناع اجتماع الملزوم مع ضد اللازم ظاهر او ضدين لامر
واحد كالشك للعلم والظن فامتناع كل مع ضد الآخر يستلزم اجتماع الضدين وعورض بان شرط
ارادة الشئ وكراهة المشعور به مفروض وقد يراد الشئ او يكره من غير شعور بضده فارادة الشئ لا تستلزم
كراهة ضده فضلا ان يكون نفسها الا ان يقال المراد انها نفسها على تقدير الشعور بالضد بمعنى انها
نفس كراهة الضد المشعور به والا فلا معنى لاشتراط كون الشئ نفس الشئ بشرط واجيب العاملون
بالتغاير بالاستلزام فذهب القاضي والغزالي الى ان ارادة الشئ تستلزم كراهة ضده
المشعور به اذ لو لم تكن مكروهة بل مرادة لزم ارادة الضدين وهو محال لان ارادتي المتعلقتين
بالضدين متضادتان واجيب بمنع المقدمتين لجواز ان لا تتعلق بالضد كراهة ولا ارادة لكثير
من الامور المشعور بها ولجواز ان يكون كل من الضدين مرادا من وجه ارادة على السواء او مع ترجح
احدهما بحسب امر من وجه راجح ولسنا نعني بما ذكرنا كون كراهة الشئ مستلزمة لارادة ضده المشعور به
فيلزم من ارادة الشئ الذي له ضدان ان يكون كل منهما مكروها لكونه ضد المراد ومرادا لكونه ضد
المكروه ولا مخلص الا بتغاير الجهتين او بخصوص المدعى بما له ضد واحد واذا جاز ذلك فنحن نرادة
كل من الضدين بجهة لا نصلح ان نعرض ابطال حكم القاضي بالاستلزام المذكور لجواز ان يكون كل
منهما مكروها ايضا بجهة وانما نصلح في معرض الجواب كما ذكرنا حتى لو دفع بانكم تعاونون متعلق الارادة
معاريا لها فلزم من ارادة الضدين اجتماعهما كان كلاما على السند مع انه ضعيف لان القول
بان متعلق الارادة الحادثة لا يكون الا معدوما لما ريد مفاريا لارادته ممنوع لان التعلق فعل الفرد
بالمستقل وليكون كلا من الضدين دون ارادة مخالف للعرف والعرف والتحقيق ومنها
التمسك بلفظ العرض تقال للصفة التي بها يمكن الحيوان من فعل او ترك فعل شاء وبمقابلها الضعف وقد يقال
لصفة المؤثر صفة يصير بصفة ما يصدر عنه بعد ان لم يكن صادرا عنه في آخر ضعف ما آخر صفة في آخر شعاعه بوجوب
التغاير بين المؤثر والمؤثر وقد الحقت اشعاريا انه يكفي التغاير بحسب الاعتبار كالطبيب يعالج
نفسه فيؤثر فيها من حيث انه عالم بالصناعة ويؤثر فيها من حيث انه جسم سخن عما لا يبالي فيه في الوجه الاول
بالنظر الى ظاهر الاطلاق والا فعند التحقيق المباشر للبدن والمؤثر للنفس وهذا
نفسه في مذهب الاخلاف وتبديل المكان لكان اقرب ثم القوة التي هي وصف المؤثر بها ان يكون
مع قصد وشعور بما تؤثر فيه او على التدريج فاما ان يكون اثارها محكمة او لا فالاول هي الصفة
المؤثرة مع القصد والشعور واختلاف الاثار والافعال هي القوة الحيوانية المسماة بالقدرة والثانية
هي القوة المؤثرة على سبيل القصد والشعور لكن على نهج واحد غير مختلف في الاثار هي القوة
الطبيعية والثالثة هي المبدأ الاثار وافعال مختلفة لا على سبيل القصد والشعور هي القوة النباتية
والرابعة هي مبدأ الاثر على نهج واحد بدون القصد والشعور هي القوة العنصرية وهذه كلها
من اقسام العرض على ما شعر به لفظ الصفة وهي المعاني الغريبة الاذهان وزاما ان لكل منها
او بعضها مبادئ في قبيل الجواهر تسمى بالصور النوعية والنفوس فذهب اخرون وقد نازع

والشعور ما لم يتعلق الشعور بفعله

في اثبات القوى الفلكية والنباتية اذ اورد بها غير المحسوس والصور اذا تقرر هذا فنقول اعتبر
بعضهم في كون القوة قدرة مغايرتها للقصد والشعور فسمى القدرة بصفة ذات وفي الارادة قوة
من الصفات فالاول كالعلم والثاني كالارادة والقوى الحيوانية والعنصرية واما
المحسوس والصور النوعية التي هي من قبيل الجواهر فلا تشملها الصفة واعتبر بعضهم اخر الاوائل
فسمى القدرة بصفة تكون مبدأ لافعال مختلفة فالقوى الحيوانية تكون قوة ما للعنصريين لمغايرتها
القصد والاختلاف والقوة العنصرية لا تكون قدرة بهذا المعنى للعنصريين لخلوها عن الامرين و
القوى الفلكية قدرة بالمعنى الاول دون الثاني والنباتية بالعكس وهذا ظاهر فعلى التفسيرين
عموم من وجه فان فعل القدرة الحادثة غير مقدور عند الشيخ فلا مدخل في شيء من التعريفين لها بل
بالفعل بل بالقوة بمعنى انها صفة ما من شأنها التأثير والايجاد على ما صرح به الآمدي حيث قال القدرة صفة وجودية
من شأنها تأتي الايجاد والاحداث بها على وجه تصور من قامت به الفعل بدلا عن الترك والترك بدلا عن الفعل
والقدرة الحادثة كذلك لكن لم يوقع معلولها بقدرة الله تعالى حتى اشاء الله وبهذا اندفع ما قال الامدي
من القول بكون فعل العبد بقدرته على ما هو مذهب المعتزلة او بمن قدرته اصلا على ما ذهب اليه الجبائي مع الفرق
الضروري بين حركتي الرعشة والبطش وحركتي السقوط والنزول فان اهل اللغة فاطبون على ان الاولى من
شأنها الترجيح والتخصيص والتأثير والاصوليون ان لا اثر للفعل للمانع والزائدة انها بدون التأثير بالفعل هل
يسمى قدرة فالظاهر والقول بتقدم قدرة الله تعالى مع حدوث المقدورات على ما هو رأي ابي هاشم وثبوت القدرة
الحادثة قبل الفعل على ما هو رأي المعتزلة مردود بما ذكرنا والوجدان شاهد بتقسيمه على ان طريق معرفة
القدرة هو الوجدان على ما هو رأي الاشاعرة فان العاقل يجد من نفسه ان له صفة بها يمكن من
حركة البطش وتركها دون الرعشة لا العلم بتأتي الفعل من بعض الوجوه ويعذر على الغير
على ما ذهب اليه المعتزلة لان الممنوع قادر عندهم مع تعذر الفعل الا ان يقال الفعل بناء على تقدير
ارتفاع المنع لا يقال لا بناء على العاجز على تقدير ارتفاع العجز لانا نقول بناء على الممنوع وهو
حاله في ذاته او صفاته وانما العجز امر خارج بخلاف العاجز فانه متغير من صفة الى صفة ولا العلم
بصحة الشخص واستمرار الاوقات مبني على ما ذهب اليه الجبائي لان العالم كذلك وليس بقادر الا ان
يقال النوم آفة ثم الزاحدان كما يدل عليهما يدل على انها صفة زائدة على المزاج الذي هو اتآن من
الكيفيات المحسوسة وليست بطريق القصد والاختيار وعلى سلامة البنية وليست من قبيل الاجرام
على ما نسب الى الصرار ومنهم من ان القدرة على البطش هي اليد السليمة وعلى المشي الرجل السليمة وهذا
ما قالوا القدرة بعض القادر وان فسرناها بمعنى القادر فهو مذهب الجمهور وما قيل انها بعض القادر
فانما يصح اذا القدرة بمعنى المقدور بمعنى كون الفعل بحيث يمكن ان افاعل منه ومن تركه وذهب بشر بن
المعتمر الى انها عبارة عن سلامة البنية من الآفات والله تعالى اعلم الرازي واعترض على ما ذكر القوم
منا بما مر بالضرورة بين حركة البطش والرعشة وما ذكر الا بوجود صفة غير سلامة البنية
يوجد بعض الافراد دون البعض كالقدرة على الكتابة تتوارد دون غيرها وعلى بعض الافعال دون البعض
كقدرة زيد على القراءة دون الكتابة بان لا مساغ لمثل هذا الفعل باطل عندكم وهو ممنوع لامتناع العدم حال
الوجود ولئن سلمنا حصول الحركة حال ما خلقها الله تعالى ضرورة وقبله محال فبين الامرين
عند سواء الداعي محال وعند علم الله تعالى بترجح الراجح وامتناع المرجوح فلا شك لكنه والجواب

ان الضروري هو التفرقة بمعنى التمكن من الفعل والترك بالنظر الى نفس حركة البطش مع قطع النظر عن الامور
الخارجة بخلاف حركة المرتعش وحاصله ان الوجوب والامتناع يحسب اخذ الفعل مع وصف الوجود او العدم
او بحسب ان الله سبحانه خلقه او لم يخلقه او بحسب ترجح دواعي الفعل او الترك لا ينافي تساوي الطرفين بالنظر الى
نفس القدرة المعنى الذي اختلفوا في ان استطاعة اي القدرة الحادثة على الفعل تكون
حالة او معه فذهبت الاشاعرة وغيرهم من اهل السنة الى انها مع الفعل لا قبله واكثر المعتزلة الى انها
قبل الفعل ثم اختلفوا في انه هل يجب بقاؤها الى حال وجود المقدور ام لا وجه الاول ان القدرة عرض والعرض
لا يبقى زمانين فلو كانت قبل الفعل لانعدمت حال الفعل فلزم وجود المقدور بدون القدرة والمعلول بدون
العلة وهو محال ورد النقض بالقدرة القديمة لانها لم تكن موجودة قبل الاعراض واجيب بعد تسليم
امتناع بقاء العرض بان المحال هو وجود المعلول بدون ان يكون له علة اصلا والا لزم وجوده بدون
مقارنة العلة بل مع سبقها واستحالة ذلك في نفس الامر مع جواز ان يتقدم القدرة ويحدث مثلها
فيكون لها بقاء تحدد الامثال على الاستمرار لا حال الفعل كما هو شأن العلم والميل والتمني ونحو ذلك
حال الاجماع في جواز سبقها على متعلقاتها وفيه نظر لان وجود المقدور ليس بالقدرة الزائلة فيعود
المحذور او الحاصل هو المطلوب ثم لا يخفى ان الكلام الزامي على من يقول بتأثير القدرة الحادثة اذ
ان الفعل حال عدمه ممتنع لامتناع اجتماع الوجود والعدم والا لزم من الممتنع مقدور وفاقا الا
لو كانت القدرة قبل الفعل لكان الفعل قبل وقوعه ممكنا لكنه محال لانه يكون من فرض وقوعه كون القدرة مع
الاصل صحيح والوجدان متقاربان ذجابها بعد المضي القدرة القديمة انه ان اريد بامتناع الفعل
حال العدم وقبل الحدوث امتناعه مع وصف كونه معدوما وغير واقع فمسلم لكنه لا ينافي المقدورية
وامكان الحصول منه القادر وان اريد امتناعه في زمان عدمه وكونه غير واقع فممنوع بل هو ممكن بالذات
يحصل بدل عدمه الوجود كما هو شأن سائر الممكنات وهذا كقيام زيد فانه ممتنع مع القعود وبشرط
لكنه ممكن حال القعود وفي زمانه ثم نزول القيام ويحصل القعود واضعف المعتزلة وجوها الاول
ان القدرة لو لم تتعلق بالفعل الا حال وجوده وحدوثه لزم محالات احدها الوجود يحصل الحاصل
لان هذا معنى تعلق القدرة بالوجود بطلان التكليف لان التكليف بالفعل انما يكون قبل حصوله مع ضرورة
انه لا معنى لطلب حصول الحاصل فاذا كان الفعل قبل الوقوع غير مقدور كان جميع التكاليف الواقعة
تكليفا بالاطاقة وهو باطل بالاتفاق لان القائل يحاول لم يقل بوجوبه فضلا عن وجوبه ثم يكون
جميع الممكنات الواقعة بقدرة الله تعالى لان المقارن للازلي ازلي بالضرورة فان فعل المعتزلة لا يتعلق
بالقدرة القديمة فلن لا يدل انما يتناقضون في كونها صفة زائدة على الذات ولو سلم فيكون الزاما
والجواب عن الاول بعد تسليم ان معنى تعلق القدرة الحادثة بالفعل ايجاده هو ان الفعل يحدث
الموجود بوجود حاصل بغير هذا الايجاد واما بهذا الاعتبار فلا وعن الثاني ان من يقول بكون
القدرة مع الفعل لا شرط في المكلف به ان يكون مقدورا بالفعل حال التكليف بل ان يكون
جائز الصدور عن المكلف مقدورا له في الجملة كما بيان الكافر بخلاف خلق الاجسام ونحوه
مما لا يصح تعلق القدرة العبد به اصلا وقريب من هذا ما يقال ان معنى كون المكلف به مشروطا
بالقدرة ان يكون هو او ضده متعلق القدرة وههنا قد تعلقت القدرة بترك الايمان وعن
الثالث منع الملازمة وانما تم لو كانت القدرة القديمة والحادثة متماثلتين لازم من كون

انفاسة مع الفعل لا قبله كون الاولى كذلك وقد يجاب بان الكلام انما هو في تعلق القدرة وبرازها انما هو نفس القدرة وكونها قديمة سابقة لا يثبت كون تعلقها مبرازا حادثا ملازما من كون تعلق القدرة القديمة مع الفعل قديم الحادث حادث ولو حصل ما قال برآمدي ان القدرة الحادثة وان كانت متقدمة على جميع المقدورات فهي انما تعلق بالافعال الممكنة والفعل في برازل غير ممكن فلا تتعلق به في الازل بل فيما لا يزال على هذا المعنى لم يرد عليه اعتراض الموافيف بان فيه الزام ما الزمه المعتلب مع بيان سببه في القدرة القديمة ملحوظ الحادثة ايضا بسبب آخر وبان الفعل في برازل وان امتنع لكنه امكن فيما لا يزال في زمان سابق على الزمان الذي وجد فيه فحان القدرة به فلو لوحظ للعارضة لزم كون الزمان السابق دون اللاحق نعم يرد ان الكلام في تعلق القدرة بالمعنى الذي يصح قولنا فلان قادر على كذا ممكن من فعله وتركه وهو لا يتاتى حرفي نفس القدرة لا بالمعنى الذي اذا نسب الى المقدور كان صدوره عن القادر واذا نسبا الى القدرة كان ايجابها للمقدور واذا نسب الى القادر كان حلقة وايجاده له فان هذا متاخر بلا نزاع حادث في حق القديم ايضا ويتفرع على كون القدرة مع الفعل ان المنوع اي الذي صح من فعل صح صدوره عني في الجملة لا يكون قادرا عليه حال المنع كالزمن الذي هو عاجز عن الفعل وان القدرة الواحدة لا تعلق لمقدورين سواء كانا ضدين او مختلفين او مختلفين فان ما يحدث في الحال حسنا عند صدور احد المقدورين عنها يجب عند صدور الآخر وقوعا واعتبر بانه ان اريد المعارضة والاختلاف بحسب التعلق على ما مال الامام ان مفهوم الممكن من هذا غير مفهوم الممكن من ذاك وغيره قادح وان اريد بغاير الذات والمفهوم او كون القدرة اسما لمجموع الممكن الشرط مع ما به يرتفع الاختلاف كان لفظ القدرة مقولا بالاشتراك ولم يقل به احد وذهب المعتزلة الا ان المنوع قادر والمنع لا ينافي القدرة وانما ينافي المقدور سواء كان المنع بما به المنع عدميا كانتفاء شرط وقوع المقدور او وجوديا ضده كالسكون للحركة او مولدا للضد كالثقل المولد للحركة السفلية المضادة للحركة العلوية واستدلوا بانا نفرق بالضرورة بين المقيد الممنوع من المشي والزمن العاجز عنه وباذاك الا بوجود القدرة في المقيد دون العاجز وبان المقيد لم يلحقه نقص في ذاته ولا في صفاته ولم يطرأ عليه ضد من اضداد القدرة وقد كان قادرا حال التقييد وكذا مع القيد لان القدرة من صفات النفس واجيب عن الاول بان الزمن عندنا عائد الى جزئي العادة تعلق القدرة في المقيد ما ونقاع الضد بخلاف الزمن العاجز فانه وان كان ارتفاع العجز ممكنا لكن لم يجر العادة بذلك وعن الثاني منع عدم التغير في الصفة واسند المعتزلة على ان القدرة الواحدة تعلق بالمتماثلات كالمتعاقبين في وقتين او بمتضادين في محل واحد بقدرة واحدة واجيب فانهم تعلقها بالقدرة مجوزين تعلقها بها على سبيل البدل اذ لو لم يكن القادر على الشيء قادرا على ضده لكان مضطرا الى ذلك المقدور حتى لم يمكن من تركه هذا خلف وتردد ابو هاشم فزعم تارة ان كلا من القدرة القائمة بالقلب والقدرة القائمة بالجوارح تتعلق بجميع افعال محلها دون محل الاخرى لمنع ان العالم بالقلب تتعلق بالاعتقادات والاعتمادات مثلا دون الحركات والاعتمادات والعالم بالجوارح على العكس وتارة ان كلا منها تتعلق بالجميع الا انها لا توثر الا في افعال محلها مثلا القائمة بالقلب تتعلق بافعال القلوب والجوارح لكن منع اتحاد افعال الجوارح بها لتعقد الشرائط والعالم بالجوارح بالعكس وتارة ان القائمة بالقلب تتعلق بجميع افعال القلوب والقائمة بالجوارح لا تتعلق بجميع افعال الجوارح وتارة ان القائمة بالقلب تتعلق بافعال القلوب والجوارح جميعا وان لم توثر في افعال الجوارح والقائمة بالجوارح لا تتعلق بافعال القلوب والى الاول ذهب الاشاعرة واختير في اشارة المرام بقوله وبان خص المكن بالقلبية واراد بالمكن المتعلق بجميع افعال محله خاصة والمتعلق بجميع افعال محله ومحل غيره وورد عليه ما ورد الرازي فالاولى ما حاصله انه ان اريد بالقدرة القوة التي هي مبدا الافعال المختلفة سواء كملت جهات مؤثريتها او لم تكمل فلا شك في كونها قبل الفعل ومعه وبعده وفي جواز تعلقها بالضدين وان اريد القوة التي كملت جهات مؤثريتها فلا شك في كونها مع الفعل بالزمان لا قبله وفي امتناع تعلقها بالضدين بل بالمقدورين مطلقا فمنوع ان الشرائط المخصصة لهذا غير الشرائط المخصصة لذلك الا ان الشيخ لما لم تقل بتاثير القدرة الحادثة بمعنى ايجاد فسرها الاشاعرة والمعتزلة بما يعم الكسب الذي هو شان القدرة الحادثة وذلك بحصول جميع الشرائط التي جرت العادة بحصول الفعل عندها فصار الحاصل ان القوة مع جميع جهات حصول الفعل يجب لزوما او معها عادة معه وبدونه ذلك سابقة المبحث الثالث الجمهور على ان العجز عرض ثابت مضاد للقدرة للقطع بان في الزمن معنى لو وجد مع المنوع مع اشتراكهما في عدم الممكن من الفعل وعند لزم هو عدم ملكه للقدرة وليس في الذهن صفة محققة تضاد القدرة بل الفرق ان الزمن ليس بقادر والمنوع قادر بالفعل اذ في شانه القدرة بطريق خرق العادة على ما سبق وسيوضح على كون العجز عند القدرة ما ذهب اليه الشيخ من انه امر وجودي مضاد انما يتعلق بالموجود كالقدرة لان تعلق المنع بالموجود تحصيل الحاصل بخلاف تعلقه بالمعدوم فانه محض نفي الزمن يكون عن الموجود المعدوم لا عن القيام المعدوم ولا حاجة في ان هذا ممكنا بين وان العجز على هذا يجوز ان يكون وجوديا وان لم يقم عليه دليل فلا امتناع في تعلقه بالمعدوم كالعلم والقدرة ولهذا اطبق العقلاء على ان عجز المحدثين معارض القرآن انما هو عن الاتيان بمثله لا عن السكوت وترك المعارضة والقول باشتراك لفظ العجز بين عدم القدرة فيكون عدميا يتعلق بالمعدوم دون الموجود وبين ضد يستحيل تعلقه بالمعدوم دون الموجود خلاف العرف واللغة ولو سلم فالكلام فيما هو المعارف الشائع الاستعمال وفي تضاد النوم للقدرة تردد لاحتمال ان بعض الافعال عن القائم وامتناع مزاحمة فاعلين فيما صدر عنه فذهب المعتزلة وبعض اصحابنا الى انه مقدور له وان النوم لا يضاد القدرة وذهاب الاستاذ ابو اسحق ذاهبا الى التضاد كالعلم والادراك وتوقف القاضي وبعض الاصحاب وللمعتزلة في القدرة تفريعات وتفاصيل لا تطول الكتاب بذكرها ويضاد القدرة الخلق بريدان به الكيفية النفسانية الخلق وفسر بملكة يصدر بها عن النفس افعال بسهولة فخرج عدم الفكر ورويته فخرج الراسخ من صفات النفس لا يكون خلقا كغضب الحليم وكذا الراسخ الذي يكون مبدأ لصدور افعال الجوارح بسهولة كملكة الكتابة او يكون نسبته الى الفعل والترك على السواء كالقدرة او يستدعي صدور الفعل عنه الى فكر ورويته كالبخيل اذا حاول الكرم وكالكريم اذا قصد البخل او الشجاع والجبان اذا قصد بعكس ما كانت القدرة مصدرا عنها الفعل لا بسهولة واستمرار عن رويته وكانت نسبتها الى طرفي الفعل والترك على السوية حكم بانها تضاد الخلق مضادة مشهورة ومذهب القائلين بتجرد النفس ان القدرة تضاد الخلق لتضاد احكامها ومنها ان من الكيفيات النفسانية اللذة والالم وتصورهما مدركين كسائر الوجدانيات وقد يقرران قصدا لا بعض المسمى ويخصص بمثال اللذة ادراك الملائم من حيث هو ملائم والالم ادراك المنافي من حيث هو منافي والملائم للشيء كماله الخاص به الامر الذي به كل شيء هو هو بالفعل كالتكيف بالحلاوة للذائقة ويعلل الاشتمال على ما هي عليه للعاقلة وقد ما لحيثية لان الشيء قد يكون ملائما من وجه دون وجه فادراكه

في عداد التخالف بحث جنس قريب وقد صرح بذلك سيحث قال ان احد الامرين في التضاد المشهوري قد يكون
عدما للآخر كالسكون للحركة والمرض للصحة لكن قوله مشعر بتضاد وربما يشعر بان المرض امر وجودي كالصحة و
لا بعد في ان بينهما غاية الخلاف بحاذاة بعد لا ضدي بحث الجنس هو الكيفية المشاهدة
واعترض الامام بانهم اتفقوا على ان اجناس الامراض المفردة تكيف سوء المزاج وسوء التركيب وتعرف كالتصار
ولا شئ منها بداخل بحث الكيفية النفسانية المسماة بالحال او الملكة اما سوء المزاج فلانه اما من الكيفية الغريبة التي بها
خرج المزاج عن الاعتدال على ما مر ح به بحث تعالج الجي حرارة كذا وكذا وهي من الكيفيات المحسوسة واما التصاق
البدن بها وهو مقوله ان ينفعل واما سوء التركيب فلانه عبارة عن مقدار او عدد او وضع او شكل او انسداد محل بحيث
بالافعال وليس شئ منها داخلا بحث الحال والملكة وكذا التصاق البدن بها وذلك لان المقدار والعدد من الكمات
والوضع مقولة برأسها والكل من الكيفيات المختصة بقولها من الكميات والتصاق منه ان ينفعل ولم يعرض للانسداد له
وكانه يحمله منه الوضع او ان ينفعل واما تعرف كالتصال فلانه عدمي لا يدخل بحث مقوله اصلا واذا لم يدخل المرض بحث
بحث الحال والملكة لم يدخل العلم بحثها لكونه ضدا لها هذا حاصل تقرير الامام لكن في المواقف منه ان سوء المزاج
وسوء التركيب وتعرف كالتصال امور وجودية ! والوضع او عدمه فانه اقتصار محل والعدد ربما لم يعد بها في
المجلات لظهوره وبطلانها ظاهر البطلان لان قولنا سوء التركيب اما مقدار محل بالافعال او عدد او وضع او
انسداد مجرى لذلك ليس بحيا في المجلات بل للاقسام فلعلهم يقررون الجواب بعد تسليم كون التضاد متصورا ! ثم
المرض لا سوء المزاج وسوء التركيب وتعرف كالتصار تسامح والمقصود انه كيفية نفسانية بحسبها عدد من الامور
وسميه باعتبارها وهذا ما قيل انها متنوعات اطلق عليها اسم الانواع وذلك كما يطلق الصحة على اعتدال المزاج
او المزاج المعتدل مع انه من المحسوسات قد اصطلحوا في سوق الواسطة بين الصحة والمرض وليس
الخلاف في ثبوت حالة توصف لا يصدق عليها الصحة ولا المرض كالعلم والقدرة والحق الى غير ذلك مما لا يحس
بالبدن في ثبوت حالة لا يعرف بها على البدن انه صحيح او مريض بل يصدق عليه انه ليس بصحيح ولا مريض فانتهى
كالنفوس كالفاهم والفاتح وكالاطفال ومن بعض اعضائه آفة دون البعض ورد عليه ان سنا
بالاصل الشرائط الى بحث ان مراعى في حال ما له وسط وما ليس له وسط وهي ان تفرض للموضوع واحدا
معينا في زمان واحد بعينه وان يكون الجزء واحدا بعينه والجهة والاعتماد واحدة بعينها فان فرض
انسان واحد اعتبر مع عضو واحد او اعضاء معينة في زمان واحد وجاز ان لا يكون معتدل المزاج
سوء التركيب بحث بعد عنه جميع الافعال التي تتم بذلك العضو او الاعضاء السليمة لم يكن لا يكون ليس كذلك
فيتناكح واسطة وان كان لا بد منه ان يكون معتدل المزاج سوى التركيب او لا يكون معتدل المزاج سوى
التركيب اما لثبوت احدهما دون الآخر او لانتفائهما جميعا فليس بينهما واسطة هذا كلامه وقد اعتبر
في المرض ان لا يكون جميع افعال العضو سليمة اما لكونه عبارة عن عدم الصحة التي من شأنها ان
جميع الافعال او غير مبنية بها ما يكون شأنه من الافعال ما هو فلا خلاف في انتفاء الواسطة ح واما اذا اعتبر
في المرض ان يكون جميع الافعال غير سليمة بان يحمل عبارة عن هيئة بها يكون جميع افعال العضو على الطبيعة
والطبيعة انسانه ما هو فلا خلاف في ثبوت الواسطة بان يكون بعض افعال العضو سليما دون
البعض وان اعتبر انه افعال جميع الاعضاء فثبوت الواسطة ظاهر وعلى هذا يكون الخلاف بينا
على الاختلاف في تفسير المرض وكلام الامام مشعر بما ذكرناه على الاختلاف في تفسيرها حيث قال لشئ ان
يكون المزاج لوطيا فمن في الواسطة اراد بالصحة كون العضو الواحد او الاعضاء الكثيرة في الوقت الواحد

وفي اوقات الكثيرة بحث يصدر عنها الافعال سليمة وبالمرض ان لا يكون كذلك ومن اشتهى اراد بالصحة كون كل الاعضاء
بحث يصدر عنها الافعال سليمة وبالمرض كون كل الاعضاء بحث يكون افعالها ما وفق وفي كلام ابن سينا ما يشعر
بانه على الاختلاف في تفسير الصحة حيث ذكر في اول القانون انه لا شك ان حال الصحة
كان تهون وسرعوا شروطا بانهم انها جاج وذلك مما يشعر بان سلامة جميع الافعال لخروج صحة من يصدر
عنه بعض الافعال سليما دون البعض ومن كل عضو لخروج صحة من بعض اعضائه بعض دون بعض وفي كل
وقت لخروج صحة من بعض نشأ ويمرض خفيفا ومن عكس تعداد ترتيب لزوالها لخروج صحة الناقع والاطفال و
الناقهين ومنها الفرح قد تعرض للبدن كيفيات تابعة لانفعالات تحدث فيها لما رسم في بعض
فوائدها من الفاعل والقابل كالفرح وهي كيفية نفسانية سببها حركة الروح الى خارج البدن طلبا للوصول الى
الملائم والغم وهو ما سببها حركة الروح الى الداخل خوفا من موذ واقع والغضب وهو ما سببها حركة الروح الى
الخارج طلبا للانتقام والفرح وهو ما سببها حركة الروح الى الداخل هربا من الموذي واقعا كان او متخيلا
والحزن وهو ما سببها حركة الروح الى الداخل قليلا قليلا والهم وهو ما سببها حركة الروح الى الداخل والخارج
لحدوث امر مقصود من خروج او شرط فهو مركب من رجاء وخوف فانها على الفكر يحرك الغضب الى دفع
القابل المتوقع الى الخارج والشهوة المنتظر الى الداخل فلذلك قيل انه جهاد فكري والخجل وهو ما سببها حركة الروح
الى الداخل والخارج لانه كالمركب من فرح وترح حيث ينقبض الروح اولا الى الباطن ثم يخطر بالبال انه ليس من كسب
مرض منبسط شاذ من فلها اشارة الى الكل من الخواص واللوازم والانفعالات واعتبر عند العقل وكيفا ما
شاء من سنخ الانفعالات كانفعال الفرح انفساط القلب والدم اشباعه والغضب غليان الدم الى غرد لك
القسم الثالث الكيفيات المحسوسة بالكيفيات هي التي لا يكون عروضها ما لذات الا لكم المتصل
كالاستقامة والانحناء للخط والتقعير والتقبيب للسطح وكالفردية على ما سبأتي والكم المنفصل كالزوجية
والفردية للعدد حتى ان اتصاف الجسم بهذه العوارض لا يكون الا ما عتبار ما فيه من الكميات وقد عد من الكيفيات
المختصة بالكميات الخلقة التي هي عبارة عن مجموع الشكل واللون واستشكل من وجهين الاول ان احد جزئيه
اعني الشكل وان كان من الكيفيات المختصة بالكم بناء على كونه عبارة عن هيئة احاطة حدي او نهايات ما الجسم
كالكرة المحيط بها سطح واحد او حدود ذي نهايات كالمكعب ذات الاضلاع والمثلثة والمربع وغيرها
من اشكال المحاطة فيها احاطة خطوط او اكثر لكن لا عبارة عن جزء من آخر اعني اللون من الكيفيات
المحسوسة القابلة للكيفيات المختصة بالكميات والجواب ان مبنى ذلك على ما قيل ان اللون هيئة خاصة
السطح وهيئة كون الجسم ملونا ان سطحه ملون ولا شاهد من كون الكيفية محسوسة وكونها مختصة
بالكم على ما سبق الاشارة اليه هذا ولكن يرد ظهر ان اللون قد يفقد عن الجسم الفاني فان الكلام في
الكيفية المفردة اذ لو اعتبر مركبا الكيفيات المختصة بالكميات بعضها مع البعض لكان هناك اقسام
لا يناسبها مع انهم لم يعدوا بها ولم يعدوا ما من انواعها والجواب انهم لما وجدوا لا خارج اللون
والشكل خصوصية ما عساها تتصف الجسم بالحسن والقبح عدوا المركب منهما نوعا واحدا بخلاف مثل
اللون او الصورة مع الاستقامة او الانحناء او الزوجية او الفردية الى غير ذلك لما لمت ان عروض الخلقة

لا تصور هناك جسم طبيعي بخلاف الكيفيات المختصة بالكم فانها انما تعرض لما هو في الوجود دون الصور على
ما مر في تقسيم الحكمة الى الطبيعي والرياضي والالهي والجواب ان مراد العارضة للكمية منها ما هي
عارضة بسبب نهايتها كالاستقامة والانحناء والزوجية والفردية ومعنى المعروض عنها في قسم الرياضيات

ومنها ما هي عارضة لها بسبب انها ملتئمة من مختلفين كالحلقة وهذا لا ينافي الاختصاص بالكم واعلم ان كلامهم
متردد في ان الحلقة مجموع الشكل واللون او الشكل المتصل الى اللون او كيفية حاصلة من اجتماعهما وهذا اوفق الى
جعلها نوعا على حدة ويفهم الجمهور على ان الشكل من الكميات نظرا على انه الهيئة الحاصلة من احاطة
الحد او الحدود بالجسم او السطح المخصوص لكون من الكم على ما يومئ من تقسمه الى الدائر والمثلث والمربع ثم
يفسر الدائرة بانه سطح يحيط به خط في وسطه نقطة بكون جميع الخطوط الخارجة منها الى ذلك الخط متساوية وتفسر
المثلث بانه سطح يحيط به ثلثة خطوط وهكذا وذكر لان الشكل هينا مضاف الى الكل وانما جعلته قائما بنفسه الى
الاستدارة والاستطالة والتربيع وهي الهيآت الحاصلة للسطوح المذكورة وليس لبعضها عارة عن الهيئة الحاصلة
بسبب ايجاد الجسم بعضها الى البعض او الى امور الخارجة ليكون من فصل الوضع على ما زعم نابتين قوله
والا للزم ما ذكر لان الحدود ليست اجزاء للجسم والسطح فان قيل النسبة مأخوذة في مفهوم الاضافي
الكيف لو كذا اجيب لمنع الصغرى وانما يم لو كان المذكور في تعريفه حدا حقيقيا له واعرض على تعريفه بانه انما
يتناول الاشكال المجسمة دون السطحية واجيب بان المراد بالجسم ههنا التعليمي لانه بالذات معروض الحدود
السطحية كما ان السطح معروض الحدود الخطية وانما خص التعليمي بالذكر دون الخط والسطح لانه الذي يمكن تخلف نوع
لانه تخلافها كما مر والصحيح ان الشكل احاطة الحد او الحدود بالسطح او الجسم والحدود على ما دل خطوط وعلى
الثاني سطوح والكيفية المعروضة بالذات للشكل هو الحد او الحدود المحيطة او السطح او الجسم المحاط فيه تردد
والزاوية من الكم بعيد ذهب بعضهم الى ان الزاوية من الكيفيات لكونها قابلة للقسمة بالذات فتكون لها سطح يحيط به
خطان ملتقيان على نقطة احدهما من غيران تحد الخطان وهذا مراد من قال انها سطح منتهى الى خطين ولا اعتداد
بما ان هذا صادق على غير موضع تماس الخطين اضافة الى الشكل وليس بزاوية فرادهم انها ما يلي ذلك النقطة
على ما صرح به من قال انها المحدث اي موضع الانحراف من السطح الذي يحيط به خطان يلتقيان على نقطة
واجيب بانا لا نسلم ان قولنا القسمة بالذات بل بواسطة معروضها الذي هو السطح ونسلم بعد ما
مائتي كونها من الكم بمعنى انها بطل بالمضعف ولا نسلم ان ذلك لكونه كذلك اما الكبرى فلان المضعف زيادة
في الكم لا ابطال له واما الصغرى فلان الجادة سميت بالمضعف مع واحد او مرارا الى قائمة او منفرجة
وكل منها مبطل بالمضعف مع اما القائمة فلالتقاء الخطين على استقامة بحيث يصيران خطا واحدا
واما المنفرجة فلانها تؤدي الى ذلك لان تضعيف اكم عبارة عن زيادة مثله عليه والمقصود ذكر الابرادات ثم
ما هو اقل منه فلا يرد في تضعيف المنفرجة بالحضور وتحدث الحادة عند زيادة القدر الذي يكون اتصال الخطين
عندها على استقامة فيبطل المنفرجة بالضرورة وحدوث الحادة في الجانب الآخر لا يضرنا وذكر ايضا لان
الزاوية جنس قريب للتسع فاذا لم يكن القائمة من الكم لم يكن الاخريان منه والمحصور على انها من الكميات
المختصة بالكيات فلذا فصرد لها بالهيئة الحاصلة عند ملتقى الخطين المحيطين بالسطح الملتقيين على نقطة وما تبع
في عبارات المهندسين من كونها سطحا وقابلا للانحراف والمساواة والمفاوتة بالذات فمبني على انهم يريدون
بالزاوية ذات الزاوية فما يريدون بالشكل المنكل فقولهم الشكل يحيط به بلغة اصطلاح وما ذكر اقلد بس
من ان الزاوية تماس الخطين فضاء الهيئة الحاصلة عندها بهذا هو الزاوية المسطحة واما المجسمة فهي جسم
يحيط به سطحان ملتقيان بخط او الهيئة الحاصلة عنده وذلك القسم الرابع الكيفيات ذات استعداد وهي
التي من جنس ذات استعداد لانها مفسرة باستعداد شديد على ان نفعل اي نهيئ لفعول اثر ما سهولا او
بسرعة وهو طبيعي كالمراضة واللين ويسمى الاول قوة او على ان تقاوم ولا نفعل اي نهيئ للمقاومة وهو بطيء لا نفعال

كالمجاهدة والصلابة وذكر هو الهيئة التي بها صار الجسم لا يقبل المرض وتسامحوا في الانفعال وسموا القوة فاذا
حاولنا ذكر امر مسمى القسمين وجعلناها فلما كيفية بها نرجع العالم في احدهما الى قبوله وسمي ذلك على ان القوة
على الفعل كالقوة على المقاومة غير داخلة في هذا النوع من الكيفيات والجمهور على انها داخلة فيه فالاولى المشكك
من ذلك اقسام الملكة هو انها استعداد جسماني كامل نحو امر خارج او مبدأ جسماني به تم حدوث او جادت
على ان حدوثه مرجح به واستدل على كون القوة الشديدة على الفعل غير داخلة في هذا النوع بوجهين الاول ان
المقاومة مما تتعلق بالعلم بذلك الصناعة والقوة القوة على ذلك الفعل وكل من الكيفيات النفسانية
وصلابة الاعضاء وكونها في خلقتها الطبيعية بحيث تعد عطوبها وتقلها وذكر عاند القوة على المقاومة
والا انفعال فلا يحقق قسم ثالث لانا ان الحرارة لها قوة شديدة على احراق فلو كانت داخلة في هذا الجنس
مع دخولها في الجنس المسمى بالانفعالات اعني الروائح من الكيفيات المحسوسة لزم تقومها بجنسين
ودخولها بحدين قسمين متقابلين وكلا الوجهين مبني على ان الكيفيات المحسوسة المسماة بالانفعاليات
والكيفيات النفسانية المسماة بالملكة او الحال والكيفيات المختصة بالكيات والكيفيات الاستعدادية
اقسام من الكيف متباينة بالذات تمتنع صدق البعض منها على شيء مما صدق عليه آخر والا فلا تمتنع
ان يكون القدرة من حيث اعتبارها بذوات الانفس من الكيفيات النفسانية والحرارة من حيث كونها
مدركة بالحس من المحسوسات وكل منها من حيث كونها قوة شديدة فاعلة بالسهولة من الكيفيات الاستعدادية
كما ذكروا ان اللون والاستقامة والانحناء ونحو ذلك من المختصة بالكيات مع كونها من المحسوسات
الفصل الثالث في الاين ومعونة الى المكان اعني كون الشيء في الحيز وللقوم في تحقيق حاصله طريقان
احدهما للمتكلمين وآخر للاقدمين آمنا المتكلمين فهو طريقهم شعب وتفاريع طويلة الجدوى لا تطول
الكتاب بذكرها بل يقتصر على ما هو صفوة المتكلمون يعترفون بان كون الشيء اعني جوهرا في الحيز بالكون
ويعترفون بوجوده وان انكروا وجود سائر اعراض النسبة وقد جعلوه في اربعة انواع من الاجتماع
والافتراق والحركة والسكون لان حصول الجوهر في الحيز اما ان يعتبر بالنسبة الى حيز آخر اولا وعلى الاول
اما ان يكون بحيث يمكن ان يتوسطهما ثالث وهو الافتراق والا فالاجتماع واعتبر امكان تخلل الثالث
دون تحققه لشمول افتراق الجوهرين بحلول الثالث بينهما فانه لا مانع منه بالفعل بل بالامكان وعلى الثاني
ان كان مسبوقا بحصوله في حيز آخر فهو الحركة وان كان مسبوقا بحصوله في ذلك الحيز فالسكون فكون السكون
حصولا ثانيا في حيز اول والحركة حصول اولي في حيزين واولية الحيز في السكون قد لا تكون تحققيا بل تقديريا كما في
الساكن الذي لا تحرك قطعا فلا يحصل في حيزين وكذا اولية الحصول في الحركة لجواز ان يتعدم المتحرك في آن الانتقال
الحركة فلا يحقق له حصول ثان فان قيل اذا اعتبرت الحركة المسبوقة بالحصول في حيز آخر لم يكن الخروج من الحيز
الاول حركة مع انه حركة وفاقا قلنا انما يلزم ذلك لو لم يكن الخروج من الحيز الاول نفس الحصول في الحيز الثاني
على ما صرح به الآمدي وتحقيقه ان الحصول الاول في الحيز الثاني من حيث اضافته الى دخول وحركة اليه وفي حيث
الاضافة الى الحيز الاول خروج وحركة منه ثم الاجتماع لا يتصور الا على وجه واحد فالافتراق متصور على
وجوه متفاوتة في القرب والبعد حتى غاية القرب المجاورة التي هي الاجتماع وضد اسمائها المباينة ايضا
على ما ذكره الآمدي لكنها اشتهرت وهو اقرب الى الصواب ما دكر الشيخ والمعتزلة من ان المباينة غير المجاورة بل
من مرتبتها وتحدث عقيبها وظاهر عبارة المواقف تغاير المجاورة والافتراق حيث قال الافتراق مختلف بالقرب
والبعد متعاوت ومجاورة وقياسه يوافق ما تقدم ان اجتماع الجوهرين عرض قائم بهما ملازم للتعرض

الواحد يحلين نصفي ذلك مان لكل من الجوهرين اجتماعا يقوم به مفارقا بالشخص للاجتماع القائم بالآخر
واما الحصول لاحقا في ان قولهم حصول الجوهر في الحيز اذا لم يعتبر بالنسبة الى جوهر اخر فاما ان يكون مسبوقا
بحصوله في ذلك الحيز او في حيز آخر ليس بحاصر لجواز ان لا يكون مسبوقا بحصول اصلا فلا ذهب بعض المكلمين
الى ان الجواهر تخلو عن الاعراض اربعة ظ وفضنا ان الله سبحانه خلق جوهرا فردا ولم يخلق معه جوهرا آخر فكونه في اول زمان
الحدوث ليس بحركة ولا سكون ولا اجتماع ولا افتراق واكتساب الفاعلي وليس باشيم بانه سكون لكونه حاملا
للحصول الثاني في ذلك الحيز وهو سكون بالاضافة الى الثاني وليس كذلك فيه والى هذا اول
ما قال بل ستناد انه سكون في حكم الحركة حيث لم يكن مسبوقا بحصول الجوهر في ذلك الحيز على هذا لا يتم ما ذكر في طريق
الحصر بل طريقه ان نقال انه ان كان مسبوقا بحصوله في حيز آخر فحركة والا فسكون ورد عليه السكون بعد الحركة
حيث يصدق عليه انه حصول مسبوق بالحصول في حيز آخر وان كان مسبوقا بالحصول في ذلك الحيز اضافا الاولى
ان نقال انه ان اتصل بحصول سابق في حيز آخر فحركة والا فسكون او نقال انه ان كان حصولا اولا في حيز ثان فحركة
والا فسكون فيدخل في السكون الكون في اول زمان الحدوث ويخرج الاكوان الملاحظة في المراحيا فانها لا تكون
الى من اجزاء الحركة فلا تكون الحركة مجموع سكنات وذلك لانه لا يلزم من عدم اعتبار اللبث في السكون ان يكون
عبارة عن مجرد الحصول في الحيز من غير اعتبار شيء من الحركة اللهم الا ان يبنى ذلك على ان الكون الاول
في الحيز الثاني حامل الكون الثاني فيه وهو سكون وفاقا وكذا الاول وسكون سند الزاما لمن يقول بحامل الحصول
في الحيز الثاني حامل الكون الثاني فيه وهو سكون وفاقا وكذا الاول وسكون سند الزاما لمن يقول بحامل الحصول
اول والثاني في الحيز اول وكذا في حيز الثاني فالتزم الماضي ذكر وذهب الى ان الكون في الحيز الثاني وهو
الدخول فيه سكون وبني على ذكر ان كل حركة سكون من حيث انها دخول في حيز وليس كل سكون حركة كالكون
الثاني فان قيل الحركة هذا السكون مكلف كونه نفسه او مركبا من حيث احب بان التضاد ليس بين الحركة
والسكون مطلقا بل بين الحركة من الحيز والسكون فيه واما بين الحركة الى الحيز والسكون فيه فلا تعاند فضلا
عن التضاد لانها عبارة عن الكون اول فيه وهو حامل الكون الثاني الذي هو سكون بالاضافة واعترض
الآمدي بنفي حامل الحصولين واشتراط الكون كل منهما موجبا للاختصاص بذلك الحيز لا موجبا لتعامل
لانا لا نسلم انه اخص صفاتها النفسية لجواز الحصول اول في الحيز الثاني حركة وفاقا لكونه خروجا من الحيز اول
فلو كان حاملا للحصول الثاني فيه لزم ان يكون هو ايضا حركة ولا قائل به فان اجيب بان عدم المسبوقية بالحصول
في كل الحيز معتبر في الحركة فتصدق على الحصول اول دون الثاني قلت وكذا عدم اتصاله بالحصول في حيز آخر معتبر
في السكون فتصدق على الحصول الثاني دون اول وحاصله ان الكلام انما لزم لمن يقول بحامل الحصولين وبان
كون الثاني سكونا يستلزم كون اول كذلك ورد بان الموافق انه اذا اعتبر في الحركة عدم المسبوقية بالحصول
في كل الحيز لا المسبوقية بالحصول في حيز آخر بطل قولهم ان الحركة مجموع سكنات فان اراد ان السكون الذي
هو الحصول الثاني لا يكون جزء الحركة فلا يكون عبارة عن مجموع السكنات بل عن بعضها فغلط مبناه ايهام
العكس لان معنى قولهم هي مجموع سكنات ان كل جزء لها سكون وهو لا يستلزم ان يكون كل سكون جزءا لها
وان اراد ان مجرد الحصول اول في الحيز اول يكون حركة مع انه ليس مجموع سكنات فله وجه فان قيل
هذا وارد على التقدير الآخر ايضا وهو ان يعتبر في الحركة المسبوقية بالحصول في حيز آخر لان الحصول في هذا
الحيز حوادث قد سبقت بالحصول في حيز آخر وبعدم المسبوقية بالحصول في ذلك الحيز او لم تقدح اصلا
فرد واحد لا مجموع قلت مرادهم ان الحركة مجموع الحصولين في الحيزين على ما نفصح به بقولهم انها مجموع
سكنات لا مجرد الحصول في الحيز الثاني المعتبر بالحصول في حيز سابق على ما فهم من ظاهر العبارة وهذا لا يرد

على تقدير ان شرط في الحركة الحصول في حيز سابق وتوجيه اعتراض الآمدي مع انه لو ما لم الحصول اول والثاني
في حيز واحد لكان الحصول الثاني في الحيز الثاني جزءا من الحركة كالاول والحق سبحانه في طريق الاضافة قد
يراد بالحركة كون المتحرك متوسطا بين المبدأ والمنتهى بحيث يكون حالة في كل آن على خلاف ما قبله وما بعده وقد يراد
بها امر الموهوم الممتد من المبدأ الى المنتهى فالمكلمون ناظرون الى الاول قالوا ان حصول الجزء بعد الحصول في حيز
آخر بالنظر الى الثاني انها حصولات متعاقبة في اجياز متلاصقة وسمي الاضافة في الحيز السابق خروجا عنه
والى اللاحق دخولا ثم منهم من سمى مثل هذا الحصول سكونا من غير ان يعتبر في مسماه اللبث بعد الحصول
في حيز واحد مكانت الحركة بالمعنى الاول سكونا وبالمعنى الثاني مجموع سكنات وكان الحصول في اول زمان الحدوث
سكونا ومنهم من اعتبر ذلك في مسماه وفسر السكون بالحصول في حيز بعد الحصول فيه فلم يكن الحركة ولا اجزاءها
ولا الحصول في آن الحدوث سكونا ثم ظاهر العبارة ان السكون هو الحصول الثاني لا الحصولين في حيز واحد لكن
الاقرب ان المراد انه مجموع الحصولين كما قد يحمل قولهم الحركة حصول في الحيز بعد الحصول في حيز آخر على انها
مجموع الحصولين ثم الحق بعض ان اطلاق الاكوان على الاكوان المتعاقبة مجاز لان حقيقة الكون اعني
الحصول في الحيز واحدة والامور المتعاقبة حقيقات وعوارض تختلف باختلاف الاضافات والاعتبارات
لا فصول متنوعة بل وربما لا يوجب تعدد المراتخاص فان الكون المشخص قد يكون اجتماعا بالنسبة الى جوهر وافتراقا
بالنسبة الى آخر وحركة او سكونا من حيث كونه مسبوقا بحصول في حيز آخر او في ذلك الحيز بل حركة وسكونا اذا
لم نشترط في السكون اللبث فان قيل كيف يصح ذكر المحققين من المكلمين كالقاضي واشياعه قد اطلقوا
القول بتضاد الاكوان مرادهم قلنا مرادهم الاكوان المتعاقبة في الوجود ومعنى التضاد مجرد امتناع مرادهم
ولو من جهة العامل لانهم احتجوا على ذلك بان الكون ان اوجبا تخصص الجوهر بحيز واحد فهما مثلان فلا يجتمعان
كالحصولين اول والثاني في حيز واحد لان كلا منهما سد مسدا لآخر في تخصص الجوهر بذلك الحيز وان اوجب
كل منهما تخصيصه بحيز آخر فضاد ان ضرورة امتناع اجتماع الجوهر ين في آن واحد في حيزين فان قيل الموجب الفرد
المحقق ستة جواهر على جهاته الست فلا تخص منه الاكوان ستة هي مماسة لها فان من منع ذلك لم يجد مانعا حتى
موجبه تقاديا من لزوم التحيز وقد كابر مقتضى العقل بل ايجاب الجسم في الجهات عند بعض لا يتصور بدون ذلك
قلنا القائلون بتضاد الاكوان لا يقولون الا ستة منها بل اعتباريا المحقق الثاني في شرح المواقف
اصطلحوا على ان كل منها انها حركة او سكون الاول حال الآخر الباطنة من الجسم المتحيل الى في حال الحكم الستة المتعلقة
جهاتها بواسطة حركة متصلة يحيط به من الاجسام كالحجر المستقر على الارض في الماء الجاري وقائل الطير الواقف في الهواء عند
هبوب الرياح والحق ان الاول حركة والثاني سكون بشهادة العقل والعرف وقد استدل على الاول بانه لو كان ساكنا
مع حركة بقية الاجزاء لزم الانفكاك بين المتصلين بان الاجزاء من الجزء الباطن في الاجزاء الظاهرة وهي في الخارجين
الباطنة بالاضافة وقد سلف انه الى آخره وعلى الثاني بانه لو كان متحركا لزم الحركة في جهة واحدة الى جهة محصلة عند اصلا
جهات حركات العالم المحيطة به عليه بان حركة الجزء من احد جانبيه الى يسار والجزء الذي يليه بعكس والكل متصف اضاع
المخالف في الزمان بان الطرف الباطن من المتحرك هو الاجزاء المحاذية له والحركة تتلون بتلون معروضها الجزء واجب
بان جزء الكل جزء وقد فارقه فيما نحن فيه بانه متصل بما يحيط به من الجواهر بعد المفروض في حيز آخر وبين معنى الحركة
هو هذا وبانه قد تبدلت عليه محاذيات وهو نفس الحركة او ملزومها واجيب بان جزء بعد معلوم وهو جزء
حاصل فيه وسلم فالمحصلة لجزء الثاني انما تكون حركة اذا كان مرور الجزء عليه بعد مرور الجزء الاول
محاذيات انما تستلزم حركة والكلي من جهة المعين بان يرد على ما فرض في حد ذاته فقد ثبت

عامد الى الحلاف فى حيز الجزء الباطن انه حيز الكل اعنى البعد المشغول به او الجواهر المحيطة به او مماله خاصة من البعدا و
الاجزاء المحيطة وفى الثانى ان الحلاف فى ان الحيز هو البعد المفطور الذى لا يفارقه المستقر بحركة الجواهر المحيطة وتبدل
المحاذيات بذكر كلام الجمهور المحيط به على ما ناسب قوله لفلاسفة من انه السطح الباطن من الحاوى وعلى هذا التقدير حصل موقف
حصول الحركة على ان يكون مفارقه الحيز هو تبدل المحاذيات من جهة الحيز البتة ام يحصل بان يزول الحيز عنه وعن محاذاته
وعلى الاول يمتنع حركة الجسم فى حال واحدة الى جهتين مختلفتين وعلى الثانى لا يمتنع كما اذا تحركت بعض الجواهر المحيطة بمثله
والبعض يسيرة على ما يلزم الاستاذ اذا صح وان شذ غيره الكثير عليه حقا فان العقل حاكم بان ليس تحركه وان تحركت
الجسم فى حالة واحدة لا يكون الى جهتين وما ذكر فى المواقف من انها نزاع فى التسمية ليس على ما ينبغى لان ما ذكر من الاستاذ
وغيره فى بيان الحيز او الحركة انما هو اذا كان لفظ الحيز او الحركة مما اصطلح عليه بعض الجماعة بازاء معنى بل مختصا للماهية التى
ذاتها بحيث تصورها لا باعتبار امر خارج عنها كما ان لفظ الجسم والسواد والبياض كذلك عند الفلاسفة والبحث الاول غنى عن الشرح واما الثانى فبيانه ان بعض الفلاسفة فسر الحركة بالخروج من القوة
الى الفعل على التدريج او سيرا سيرا او لا دفعة وبنى كل على ان معنى التدريج ان لا يكون دفعة ومعنى الحصول دفعة ان
تصور الزمان المشترك الى تصور الحركة وطن بعضهم الى ان معنى التدريج ان لا يكون دفعة وهو ظن فاسد فان الحركة بالخروج من القوة
يكون فى آن وهو طرف الزمان وهو مقدار الحركة فيكون التعريف دوريا مفتقرا بانها كمال اول لما هو بالقوة من
حيث هو بالقوة والمراد بالكمال ههنا حصول ما لم يكن حاصلا والاحتراز فى ان الحركة امر مكمل لحصول الجسم فيكون
حصولها كمالا واحترز بقيد الاولية عن الوصول فان الجسم اذا كان فى مكان وهو مكمل لحصوله فى مكان آخر كان له كمالان
امكان الحصول فى كل المكان وامكان التوجه اليه وكما كان التوجه مقدما على الوصول هو كمال اول والوصول كمال
ثان ثم ان الحركة تفارق سائر الكمالات من حيث انها لا تحصل الا الا وهى الى الغير والسلوك اليه فلا بد من مطلوب
يكون الحصول فى كل المكان الذى ادركه فاذا اردت فى اخيال الصورة كونه فى المكان الاول ثم صحت قولنا عن
اخيال صورة كونه فى المكان الثانى فهذا حقيقة الصورتان فى اخيال وحقيقة الزمن الصورتين معا على انهما شىء واحد
واما بالمعنى الاول فوجوده ناقص ووجود ناقص يشهد به الحس فان قلت الحكم بالوجود فى الخارج اما ان يكون على الملائم فهو راجع اليه
او على الآنى او على الحاضر والكل باطل اما الماضى والآنى فظاهر واما الحاضر فلانه ان لم يكن منقسما لزم الجزء الذى
لا يتجزى لانطباق الحركة على المسافة وان كان منقسما عاد الكلام اجيب بانا لا نم انه لا وجود للماضى والآنى
غاية ما مر انه لا وجود لهما فى الحال وهو لا يستلزم العدم مطلقا وكيف لا يكون لهما وجود ومعنى الماضى ما فات عن
الوجود والآنى ما يحصل له الوجود المحض الخالى عن الاستمرار الى الاستقبال امور آتية من الحركة وهو المبدأ
٢ ما اليه الحركة وهو المنتهى ٣ ما منه الحركة وهو المتوسط الى الجنس العالى الذى ينتقل المتحرك من نوع منه الى نوع آخر
نوع آخر او من صنف من نوع الى صنف آخر ٤ ما به الحركة اى سببها الفاعلى وهو المحرك ٥ ما فيه الحركة اى سببها
المادى وهو المتحرك ٦ الزمان الذى تقع فيه الحركة وهو المتعلق الزمان عن تعلق الحركة التى منها الزمان لان الحركة
شاركت نسبة المتبوع لكونها معروضا للزمان ومنها نسبة التابع لكونها واقعة فيه مقدرة به اما المبدأ والمنتهى
فلكل منهما ذات وعارض اعنى وصف كونه مبدأ ومنتهى والعارضان قد يعتبران بالقياس الى الحركة وهو ما يضاف
لان المبدأ مبدأ لذى المبدأ وبالعكس وكذا المنتهى وقد يعتبر كل منهما بالقياس الى امر آخر مغايرا ان اد
لا ضافة تقع مقابلها وليس من عقل للشىء مبدأ عقل له منتهى ولا بالعكس وليس احدهما عين الآخر فليس الا
التضاد فالمعروضان متضادان باعتبار هذا العارض سواء كانا متحدين بالذات كالحركة المستديرة
اذ كل نقطة تفرض من حساتها فهى مبدأ ومنتهى باعتبارين وحسب آنين او متغايرين متضادين بالذات
كالحركة من البياض الى السواد وكالحركة من غاية النزول الى غاية العلو او باعتبار عارض آخر كالحركة
من المركز الى المحيط المتضادتين من جهة الكون من اول غاية البعد من الفلك والى غاية القرب منه او غير ذلك
بوجه آخر كالحركة من نقطة من المسافة الى نقطة اخرى وما المقولة اى ما نسب اليه الحركة من المقولات العشر
اعنى الجنس العالى الذى يغير الموضوع بالتدريج من نوع منه الى نوع آخر او من صنف منه الى صنف آخر او مقصور
الامام على التغير من صنف الى صنف آخر اى سواء كانا من نوع او من نوع واحد كالحركة الوضعية ما صرح به الفاضل
وان كان فى كلامه اشعار ما بوهم انه تفرد بالاطلاع عليها والجملة فالذى يحصل منها ان للفلك حركة لا خرق
بها عن مكانه وانما تتبدل اجزاؤه بالتدريج نسبة احزائه الى امور خارجة عنه اما هجوم نقط كما فى الفلك الاعظم واما
حاوية وهجوم كما فى غيره فتبدل الهيئة الحاصلة بسبب ذلك النسب وهو الوضع ولا يضر بالحركة الوضعية الا
التغير من وضع الى وضع على التدريج من غير تبدل المكان فان قلت كل جزء قد خرج عن مكانه فكذا الكل لانه ليس الا
مجموع الاجزاء قلنا لو سلم ان ما ذكر اجزاء بالفعل فثبوت الحكم لكل جزء لا يستلزم ثبوته لمجموع الاجزاء
كما مر غير مرة على ان ما ذكر لا يتم فى الفلك الاعظم عند من لا يثبت للمكان شيئا على ان المكان هو السطح الباطن
من الحاوى والحاوى لم قلت انه ثابت بالدليل منع حركات الافلاك وبالمنع مدفوع حركة الكرة على
نفسها ليس الا تبدل الاجزاء المفروضة واذا لم يكن ثبوت الحكم لكل جزء مستلزما لثبوته للكل فلم لا يجوز ان
للفلك او الكرة حركة وتبدل وضع فلنا هو ضرورى فانه لا معنى لوضع الكل الا هيئة نسبة اجزائه بعضها الى البعض

وعارضة والذاتية ان كانت على شيء واحد فبسيطة والا فمركبة والبسيطة ان كانت تابعة لارادة فارادية كحركة
الفلك والا فطبيعية كالحركة الهابطة للحجر النازل من الهواء والمركبة ان لم تكن من خواص الحيوان فنباتية كالنمو وان كانت
فاما ان تكون تابعة للارادة وهي ارادية كالمشي او لا وهي التسخيرية كالنبض والعارضة ان كان المحرك جزء المتحرك
ومكانا له بالطبع فعرضية والا فمتسخرة ثم العلة بعضها ان الحركة الطبيعية في المسافة الصغيرة وان كانت
على نهج واحد بعضها كونها الى الجهة الطبيعي لكنها قد تختلف بحسب الاحوال كصعود الحجر اذا وقع تحت الارض وهبوطه
اذا وقع فوق الهواء وان ذكروا ان العلة للحركة الطبيعية ليست هي الجسمية المشتركة بين الاجسام والا لدام
دوام الحركة وعمومها للاجسام واتحاد جهة الحركات الطبيعية ضرورة بحسب العلة وليست
كذلك الطبيعة المختصة بذلك الجسم والا لدام دوام الحركة لما ذكرنا بل هي الطبيعة الحاصلة بشرط مقارنة امر غير طبيعي
هو رد الاجالة ملاءمة فصير الجسم بطبعه طلبا لتلك الحالة الملائمة وبسبب عند الوصول اليها لا حقا في ان الاحوال
الملائمة بطباع الاجسام مختلفة حسب اختلاف الطباع تلك الحالة الملائمة للارض ان يكون تحت الماء والهواء
والماء والهواء ان يكون فوقهما وتحت الآخرين وعلى هذا القياس فمن ههنا يختلف جهات الحركة ولما كانت الحركة لطلب
الحالة الملائمة لا لمجرد الهرب عن الحالة الغير الملائمة كانت اولوية الجهة التي اليها الحركة ظاهرة ولا حقا هي ان مضي
طالب الحالة الملائمة ههنا الموجه اليها بحسب اذا حصل الوصول اليها حصل الوقوف كما ان مضي الهارب عن الحالة الغير
الملائمة ربما انصرف عنها ولا يحتص هذا بالحركة الارادية كما توهم من ظاهر معنى اللفظ بل الموقوف على الشعور
والادراك ثم لما كان زوال الحالة الملائمة كحصول الماء في حفرة مثلا قد يكون بخروجه قدرا الى فوق فتوجه عند
زواله الى اسفل الى بحث قد يكون بالعكس فبالعكس جاز في الحركة الطبيعية لجسم واحد ان يختلف جهتها فان
يكون الى فوق فان الى بحث وبحسب الموانع اصلاف الحركات قد يكون بالمماسة وقد يكون بالعوارض
واتحادها قد يكون بالشخص وقد يكون بالنوع وقد يكون بالجنس ثم قد يوصف بالتضاد وقد يوصف بالانقسام
سنشير في هذا المبحث الى بيان ذلك وقد سبق ان الحركة يعلق بها سلسلة امور منها
وهي المماسة وما اله عنزلة الذاتي يختلف باختلافه ماهية الحركة وبعلقها بالمسافة الباقية بمنزلة العرض
لا يختلف باختلافه ماهية الحركة بل باختلاف المحرك لا يختلف موتها ايضا صنوا على ذلك انه اذا اتحد المبدأ
والمنتهى وما فيه الحركة اتحدت الحركة بالنوع وان اختلف المتحرك او المحرك او الزمان لان نوع المعروضات او
الاسباب لا يوجب نوع العوارض والمسافة لجواز قيام نوع منها كالحران بنوعين مختلفي الماهية
كالانسان والفرس وحصوله بنوعين مختلفين كالماء والشمس وبهذا ظهر ان الاثر للاختلاف بالعدد والطبع
والارادة فالحركة الصاعدة للنار طبعا والمجرقة او الطرابلد لا تختلف نوعا ذاما لازمه فلا تضر
فيها اختلاف المماسة ولو فرض فلا حقا هي هواء احاطتها بجسمين واحد والتحرك بانها عارضة
للحركة وباختلاف العارض لا يجب خلاف المعروض ضعف لما سبق من ان علة التعلق بالزمان غير علة الحركة
التي جعل الزمان عارضا لها فانها انما هي حركة الفلك الاعظم واذا اختلف المبدأ او المنتهى اختلف الحركة وان كان
ما فيه واحدا كالماء الذي يرتفع فان الحركة الصاعدة مع الهابطة وان كان ما فيه واحدا كالحركة من البياض الى
السواد على طريق التخرم مع الحركة من السواد الى البياض على طريق التخرم البعيض وكذا اذا اختلف
ما فيه وان اتحد المبدأ والمنتهى كالحركة من نقطة الى نقطة على الاستقامة معوجا على الا حقا وكالحركة من الدائرة
الى السواد على طريق واحد في الصغر ثم الحمرة ثم السواد معوجا على طريق واحد في الصغر ثم النيلة ثم السواد
وما ذكر في المواقف من انه لا بد من وحدة ما فيه وما اله اذا لم يختلف ما فيه اختلف النوع كالتسخن والـ
ليس بشيء لان هذا انما يصح للمتفلسفين دون المتكلمين كما انه اذا اختلف النوع عندهم اختلف ما فيه وكما يختلف عندهم اصلا في الامور الثلاثة يختلف التسخن

والتسود اذ كان الاصل كالتسخن والتبرد فيختلف التسود والتبرد وحدة الحركة بالشخص فلا بد فيهما من وحدة
الامور الستة سوى المحرك للقطع بان حركة زيد غير حركة عمرو وحركة زيد اليوم غير حركته امس وحركة من هذا الموضع
غير حركته من موضع آخر وحركته من نقطة معينة الى نقطة اخرى وحركته من نقطة الى نقطة بطريق
غير حركته في ذلك الطريق بعينه بالاستقامة او غيرها بطريق آخر كذا في الكلام والكشف والوضع لكن لا حقا هي ان وحدة ما فيه اعني وحدة
الموضوع
الشخصية تستلزم وحدة ما منه وما اله من غير عكس فلهذا اكتفى بوحدة الموضع والزمان وما فيه لا حقا منع ان يكتفى
بوحدة الموضوع والزمان لاستلزامهما وحدة المسافة مزورة ان حركة زيد في زمان معين لا تكون الا في مسافة
معينة لا ما نقول هذا انما تكون اذا عند اتحاد جنس الحركة والا فيجوز ان يستغرق زمان معين من ان الى ان في
وضع الا وضع ومن مقدار الى مقدار ومن كيفية الى كيفية بل مع اتحاد الجنس ايضا لا قطع على الاطلاق لجواز
واجد
النمو والعلل او التسخن التسود في زمان تخلل واما وحدة المحرك فلا غيرة بها في وحدة الحركة لان الحركة الواحدة
التي لا تكثر منها بالفعل اصلا قد تقع مؤثرات متعددة كحركة الجسم في المسافة بملاحق الجواذب وحركة الماء في الحوان
بملاحق الميزان ولا يلزم من ذكرها اجتماع المؤثرين على اثر واحد لان ما نذكر انما تكون في اواخر هو بمنزلة البعض
من الحركة وحدها المعيض والتجزي لا يدخل في وحدتها على ما لا تصال لانه يجري الوهم من غير انقسام بالفعل وكذا ما
توهم من تركبها باعتبار نسبتها الى المحركات فانه لا يبطل وحدتها الا تصالها كما توهم المحركة الفلك مع انصالها
انقسامات بسبب الشروق والغروب والمسامتات فان حركة الحركة بعض القطع اعني الامتداد الموهوم
فلا وجود لها في الخارج او بعض الكون في الوسط اعني الحالة المتوسطة الغير المستقرة فهي امر كلي والواقع بهذا
المحرك حركة تعاقب للواقع بذلك فلا تصور حركة واحدة بالشخص واقعة بمحركين فلما الظاهر تأويل ومعنى كونه وهميا
انه بعض من امتداد وبراجتماع لا وجود له الا في الوهم والا فايها ما توهم موجود في الخارج لكن لا على
التجرد وبراتصاف كالزمان لا على براجتماع والاستمرار كالخط فتلاف هذا المجموع الوهمي قد يحصل بالتسخير
مع تعدد المحرك كالخط الواحد مع بعض حمار يتعاقب وبعضها تعاقب آخر كمن ميل الامام الوازي الى النافي
وقد حقق القول فيه بان الحركة بعض الوسط من المبدأ والمنتهى امر موجود في الآن مستمر استمرار
الزمان ويصير واحدا بالشخص بوحدة الموضوع والزمان وما فيه واذا فرضت المسافة حدود معينة فعند
وصول المتحرك اليها يفرض الحصول في الوسط انها حدود حصولا في الوسط وصيرورته حصولا في ذلك
الوسط امر زائد على ذات الشخصية وما قيه عند زوال الجسم فزوال الى حد آخر وانما يزول عارض
من عوارضها وليس الحصول في الوسط امرا كليا يكون له كثير عدديه لان ذلك انما يكون لو كان في المسافة
كثير عدد صحة نقال الحصول في هذا الحد من المسافة غير الحصول في ذلك وليس كذلك لان المسافة متصلة واحدة
لا احزاء لها بالفعل فالحركة عند اتحاد الموضوع والزمان لا تكون الا واحدا بالشخص وان امكن فرض الاجزاء فيه
كالخط الواحد وذلك لان المعتبر في الكلية امكان فرض الجزئيات لا الجزاء وهو غير ممكن ههنا ثم قال هذا
ما عندي في هذا الموضع المشكل الخير وانت خبير بما من طرفي كلامه فان تأمل كفاك هذا الكفاية بوحدة
الموضوع والزمان وما فيه في الوحدة الشخصية دون النوعية هب انه يحتاج الى اعتبار وحدة ما منه وما اليه
ايضا قلنا لان المعتبر في وحدة الحركة بالشخص وحدة ما هو امور بالشخص وفي وحدتها النوعية وحدتها
بالنوع وظاهر ان وحدة ما فيه بالشخص تستلزم وحدة ما منه وما اليه وحدته بالنوع لا تستلزم وحدتها
بالنوع كما في النوع الذوبول والتسخن مع التبرد والتسود مع التعفن ونحو ذلك فتبين ههنا بحث وهو ان نوع
الحركة وما فيه وما منه وما اليه ظاهر في الكم والكيف والوضع فان المتبادر بالعارضة بدون الانسان من الطويلة

مطلق الحركة جنسا وانما تضاد ما لا تضاد فان احوال الحركة انما تكون لاختلاف متعلقاتها فتضاد الحركة ليس
لتضاد المحل لانه جسم ولا تضاد في الذات ولو اعتبرنا التضاد بالعرض فقد تكون متضادة مع تماثل الحركتين كحركة ايجاد
والنار من الماء والماء الى العلو وقد تكون واحدة مع تضاد الحركتين كحركة جسم من العلو الى السفل وبالعكس او من البياض
الى السواد وبالعكس او من غاية نحو الاذعان وبالعكس ومن انتصاب به الى الانكباب وبالعكس لا لتضاد المحركة لذاتها
مع تضاد المركبتين كحركة الصاعدة للحجر والنار بالقوة القسرية والطبيعية المتضادتين وتضاد ما مع اتحاد المحل
كحركة الجسم صعودا وهبوطا بالارادة او بالقسر ولا لتضاد الزمان لانه لم يعتبر اصلا فيما مضى فضلا
عن التضاد ولو فرض فتضاد العوارض لا يوجب تضاد المعروضات ولا التضاد ما فيه لان الصعود والهبوط
متضادان مع اتحاد ما فيه وكذا السواد والبياض عند اتحاد الطرفين بمعنى ان يكون تضاد الحركة لتضاد
ما فيه وما الله وتضاد ما قد يكون بالذات كما في الحركة من السواد الى البياض وبالعكس وبمعنى غاية النوع الذي
في طبيعة الجسم الاغاية الذبول وبالعكس وقد يراعى اسباب الانكباس وبالعكس وما ذلك الا لتضاد في
الحركة الواقعة تحتهما بالمستديرة وقد يكون بالعرض كما في الحركة الصاعدة مع الهابطة مع اتحاد في
محل التضاد وبتعارض كون احدهما في غاية القرب من المركز والبعد من المحيط وبالعكس وكذا المستديرة
فان قيل قد ذكروا ان تضاد العارض لا يوجب تضاد المعروض فكيف يجب تضاد عارض بعض ما
تضاد الحركة مع ان هذا بعد تسليم مرادهم ان ذلك بمجرده وعلى اطلاقه لا يوجب تضاد المعروض واما
اذا كان بخصوصية بحيث يوجب صدق احد الضدين على المعروض او على ما تعلق به فلا استبعاد
وههنا قد صدق تضاد الطرفين احد الضدين على الحركتين لانهما اعني الصاعدة والهابطة افتراقهما
وجود ان يجمع اجتماعهما في زمان واحد في جهة واحدة مع كونهما نوعين من جنس واحد منها غاية
الخلاف وهذا بخلاف الحركة المستقيمة من نقطة من المسافة الى منتهاها مع الرجوع عنها الى الاولى لا بطريق
الصعود والهبوط فانهما نوع واحد وبخلاف المستقيمة والمنحنيتين او المنحنيتين وان كانت احداهما فوق
والاخرى تحت فانهما لتساويهما في غاية الخلاف لان من كل نقطتين قسيا غير متساويتين والعظمى اشد انحناء
فاشد مخالفة ولا يجوز ان يعتبر مطلق الانحناء لانه لا يوجد في الخارج الا منحنيان وكل منحنيين
يوجد فما فوقه اشد مخالفة منه وههنا مواضع يحتاج الاول ان القوس التي تتمم محدب الكل المحيط في
غاية الخلاف للحركة على نهايتها مع ان كون هذه الحركة المستقيمة لصدق الحد يجمع شرائطه الثاني
ان الصاعدة والهابطة المستقيمتين انما قد لا تكونان على غاية الخلاف كالصعود مع زوال الارض
لا الفاء والهبوط منها الى الظهور ان الصعود الى الفلك اشد مخالفة لذلك الصعود بمراتب ان ظاهر
كلامهم هو ان المتضادين تضاد المركبتين تضاد مبدائهما وتضاد منتهياتهما فالصعود والهبوط
من المركز والمحيط الى حيز من الهواء مثلا لا يكون متضادين لاتحاد المنتهى اعني الصعود والهبوط
منه الى المحيط والمركز لاتحاد المبدأ وقد صرح ابن سينا بانه لا تضاد بين حركتي الماء بالطبع من
فوق الهواء ومن تحت الارض لانهما ينتهيان الى نهاية واحدة ولا يظهر لهذا سبب سوى ما ذكره
الامام وهو انهما لتساويهما على غاية التباعد لان البعد بين حركة الفاء وحركة الارض اشد من
صعود الماء في المركز وهبوطه عن المحيط وعلى هذا لا تحقق التضاد في الحركات الا بين
الصعود من المركز الى المحيط والهبوط من المحيط الى المركز اذ فيما سوى ذلك لا تحقق لما اعتبروه
ههنا في التضاد من غاية التباعد وكون هذا الواحد واحدا ومع مصروف بان حركتي الحجر حيوا

ذو اضافة لا اضافة ملاهذا اعترفوا على ان المقولة هي الاطراف التي عرض لها العقد والحق اعني المضاف الذي
لا ماهية له سوى كونه مضافا فالا المجموع المركب الا انها انحصرت المقولات لو كان كل مشتق من العرض مقولة
وذكروا لطرفان بعض ان الاضافة اذا كانت في احد الطرفين محصلة كانت في الطرف الآخر كذلك
واذا كانت مطلقة فظاهر مثلا الضعف العددي على الاطلاق باداء النصف العددي على الاطلاق
وضعف هذا العدد باداء نصفه وكذا اذا كانت في احد الطرفين موجودا او معدوما او بالقوة او بالفعل
بحسب الذهن او بحسب الخارج كان في الطرف الآخر كذلك فان فعل المتقدم والمتأخر مضافان مع انهما لا يوجدان
معا فلضاف المضاف لما مر بين مفهوميهما اذ ليسا بل بين مفهومي المتقدم والمتأخر وهما معا في الذهن وانما يتوافق
بين الذهن وذا ما المضافان قد يوجد كل منهما مع الآخر كالابن والاب وقد يوجد احدهما دون الآخر فغير
عكس كالعالم والعلم وقد يمتنع كل منهما دون الآخر كالعلة مع معلولها الخاص هذا بعض ان ما ذكروا ان كان
منشؤه ان الاضافة قد توجد في الخارج كالذي جمهور المكلمين وبعض كذا على انه لا يصح للاضافة في الخارج
لما كان وجود انما لو انها لو كانت موجودة في الخارج لكانت في محل وحلول الاضافة منها وبين المحل اضافة
لها حالة منها فتسلسل الكلام الى ما لا يتناهى في امور الموجودة اذ الاضافة انها لو كانت موجودة اي متصفة
بالوجود واتصافها بالوجود اضافة خاصة تتوقف وجودها على وجود مطلق الاضافة فلزم الدور ولا حاجة
لنا الى ان نقول انها لو كانت موجودة لكانت مشاركة لسائر الموجودات في الوجود وممتازة عنها بخصوصيتها
وما لم تتصف تلك الخصوصية بالوجود لم يكن الاضافة موجودة لكن الاتصاف اضافة تخصوصية سوى وجودها
على وجود مطلق الاضافة فيلزم تقدمه على نفسه الثالث انه يلزم ان يوجد لكل عدد صفات لانها نسب
بحسبها اذ الاضافة العددية الى العدد المناسب فان الاثنين نصف الاربعة وثلث الستة وربع الثمانية
وهكذا الى غير النهاية وقد يجاب عنه الوجه الاول بان المحالات انما لزمت على تقدير ان يكون كل ما هو من
افراد الاضافة موجودة فيكون للمتصل مثلا وجود بعض الاضافات وذلك لان امتناع الانحلال الكلي
انما يستلزم صدق السلب الجزئي الذي هو سلب الكلي لا السلب الكلي الذي هو سلب كل الافراد فالاضافة طبيعة
واحدة فلا تختلف افرادها بامتناع الوجود وامكانه لانا نقول بل طبيعة جنسية لا تمتنع وجود بعض انواعها
منها دون البعض وقد يستدل على وجود الاضافة بانها قد تنقطع بفوقة المسافة كما في ابوة زيد وبنوة
عمرو مثلا وجدا باعتبار العقل اولم يوجد فيكون كل فرد منها موجودا عينيا لا اعتباريا عقليا والجواب ان القطع
انما هو بصدد فوقة المسافة فقد كان في قولنا زيد اعلم من عمرو لا يستدعي وجود الفوقية والعلمية
عن الشروع وبناء على ما ذكروا من ان الاضافات لما كانت طبائع غير مستقلة بانفسها بل بالتبع للمعروضاتها
كانت تابعة لوجود احكام لا يلزم الاستقلال وما ذكروا من مسافة ان التضاد لا يعرض للاضافات
اراد بطريق برهاني تدليل انه قائم كان الجاد ضد البارد وكذا الآخر للبارد اذ لو لم يكن الاضافة تابعة
للموضوع فيها في هذا الحكم كانت مستقلة فيه لكن احتجاج بان اعراض التضاد عنها بل التضاد يوجد في
المتضادين وليس بمضاف لكن وصف التضاد مضاف فليس الامر موضوع التضاد فلزم ان يكون
غير مضاف يدل على ان المضاف لا يتضاد لا تبعا ولا مستقلا الا وحاصله انه لا يصدق على مثل الآخر
ولا يرد صدق الضدين اذ لا يعقل كل منهما الا ما لم يتحاش الى مثل الشيء الذي لا يضاف فيه موضوع
مثل الآخر والا يرد ما غير الحسن بانا نقول التضاد والتضايف انما يصح ورودهما على الموضوع كالحرارة والبرودة
والحرية والا يرد ية فيكون في موضوع وصف التضاد او التضايف لا موضوعا بانها في الماء والنار وغيرهما

ما يمكن بمقتل كل منهما بدون الآخر ولو في المضايف وما نقل انسانة الى وجه التوقف في قولهم ان لا مضايف
في نوعيتها مع تعروضها ولهم ان نوع المعروضات لا يوجب نوع العوارض لكن لا يخفى ما فيه خذ احد
المعروض في مواضع الانسانية في البياض مثلا وبانه البياض ـ ومنها المتى كما ان متى
هو النسبة الى الزمان لا الزمان نفسه كذلك المتى هو النسبة الى الزمان الا انها قد يكون بوقوع الشيء في جزء ما
يقع فيه ذلك الجزء الذي هو الآن فان كنا مايسا الى ان قد يقع في الآن كالوصول للاجتماع المسافة مثلا والوقوع
في الزمان قد يكون للشيء بمرة اتصاله بطرفي الزمان ولا يمكن ان يحصل الا فيه وهو معنى الحصول على التدريج
وذلك كالحركات وما يتبعها كالاصوات وقد يكون بمعنى انه لا يوجد في كل الزمان الآن الا ويكون ذلك الشيء
حاصلا فيه فيكون حصوله دفعة لكن على استمرار الزمان وسمي الحاصل في الآن الذي هو طرف
حصوله كالكون ولا حاصلا في كل كالتوسط اعني كون المتحرك على مسافة فيما بين طرفيها
وهذا تصريح بما يدل عليه ما ذكروا من وقوع بعض الزمان في الآن الذي هو طرف الزمان فتدبر
اللحظ يدل على انه موجود لا مشاح في وقوع الشيء فيما لا وجود له لكن لا خفاء في انه لا تحقق لطرف الشيء
في الخارج الا بعد انقطاعه وانصرامه بالفعل والزمان انما ينقسم بالوهم والفرض فقط وبعضه لا يوجد
في الآن ولا كل منه على ما اقتضاه دون الالتقاء وحدوث عدة لا يكون الا في الآن يلزم تالي الآنات
وجوابهم بان عدمه يكون في جميع الزمان الذي بعد الوجود لكن لا على التدريج لعدم الزمان زمانيا بل بمعنى
انه لا يوجد في كل الزمان آن الا وكل العدم حاصل فيه على ما مر لا مشاح مر ان الكلام في حدوث
العدم وهو آني ويكون هذا الآن مغايرا لآن الوجود ضروري لهم المتى كان متمتع وهو كون الشيء
في زمان لا يفضل عليه كالكون في ساعة فصاعدا وغير متمتع وهو كلا فيه كالكون في نوم كذا او
نهر كذا الا ان المتمتع من المتى يجوز فيه الاشتراك بان ينقسم ما يكون في زمان معين
بخلاف الآن وموطاة وهو هيئة تعرض للجسم باعتبار نسبة اجزائه بعضها
الى البعض بحيث تختلف اجزاء الجهات بالمقابلة والمحاذاة والانحراف وتسمى اجزاء
الاشياء غير الجسم خارجة عنه او داخلة فيه كالقيام فانه هيئة للانسان بحسب اعضائه وهو نسبة
فيما بين اجزائه وبحسب كون رأسه من فوق ورجله من تحت فهذا نصر الاسكاس وضعا اخر فالمحيط على الاطلاق
يكون له الوضع بحسب امور الداخلة فقط والمحاط على الاطلاق بالعكس وما هو محيط ومحاط فباعتبار
وحصول الوضع للجسم قد يكون بالقوة وقد يكون بالفعل وكل منها قد يكون بالطبع كقيام الانسان وقعوده
كانكاسه ويجري فيه التضاد فان القيام ينافي الانكاس فان القيام وان يجانس وجوديا فان
سعاتان على موضوع واحد منها غاية الخلاف ومثل الشدة والضعف على ما هو ظاهر في كل منهما
والركوع قد يقال ويسمى الكل الجدة وقد بالنسبة الحاصلة للجسم الا ان حاصله اولبعضه مستقل
بانتقاله كالتمس والبختم ويكون ذا نسبة الانسان الى هيئة وقد يخص بالاشتراك لنسبة الشيء
الى الشيء واختصاصه ان فرجهه استقباله اياه وتصرفه فيه كون العوني للنفس وا بس لمعدوفا
ابن سينا اما انا فلا أعرف هذا المقولة لان قولنا له كم اولكيف اولمضاف كقولنا ابين اولبه جوهر خاص
لكل كما في له ثوب اولبعض كما في له عالم او محصور فيه كما في قولنا للارض شراب مع عالم الفقه له الا بالتراطي
كتلبس به والبس كذلك وان اجتمع هذه تدل على نسبة الجزئي ما لم يا. مستقل ما يقابله
كالتعمم والتسيح والمتنعل لم يكن بهذا المعنى من المقولات وان كان التمسك بزول وهيئة

ان معلولا هو مأثر الشئ في غيره على اتصال غير قار كالحال الذي للمسخن ما دام مسخنا وان منفعلا هو تأثر الشئ في غيره
كذلك كالحال الذي للمسخن ما دام مسخنا والحال الحاصل للمستحيل كالطول الحاصل للشخص وكالسخونة الحاصلة للآجر
وبراحتراق الحاصل للثوب والقعود او القيام الحاصل للانسان فليس شئ من هذا الفعل وان كان قد يسمى تأثرا
او انفعالا او فعلا بل شئ من الكم او الكيف او الوضع او غيرها كذلك والحاصل للفاعل قبل التأثير بعد كالقوة
للنار يسمى احراقا وبحرى هذا القول في الضاد فان التسخين ضد التبريد والتسخن ضد التبرد ويقبلان
الشدة والضعف فان تسخن النار اشد من تسخن الحجر المجاور والاسود اد الذي هو الحركة الى السواد شئ ما هو
اقرب الى السواد اد الذي هو الغاية في ذلك واسرع وهو لا الى شئ اسود اد آخر وذو مبدأ ما وجمع من
المصنفين الى ان مقولتي المعلول اما هو نفس الذين اذا لو وجد تا في الخارج لا صدق كل منها الى موضوع ما غير
اخر دون امتناع كون اثنين منها او ثلثة على تقدير كونها مراعاة ان الخارجية وهو يلزم التسلسل المحال وترتب
امور لا نهاية لها مع كونها محصورين من حاصرين والجواب ان ذلك انما يلزم لو كان كل تأثير وايجاد وضع مرادا
الذي لا ينقسم الى زمان غير متصل ان منفعل وكل تأثر وحصول حتى الاسود اد الذي هو الحركة الى السواد ضعيفا هو
الفاعل تغير المنفعل من حال الى حال مع اتصال وليس كذلك بل اذا كان
فسر الفارابي ان منفعل بالتغير والتحرك وان سفعل بالعنصر والتحرك وقال لا فرق بين قولنا سفعل وبين قولنا
سغير وسحرك وانواع مدا التغير هي انواع الحركة في الجوهر الكون والفساد وفي الكم النمو وبراضمحلال
وفي براين النقاد وحقيقة ان سفعل هو حصير الجوهر في شئ ما وتغيير هذا حاله الى اخر ما دام سالكا على
على اتصال فالكون كما مثل آجر البيت قليلا قليلا وشيئا شيئا وجزأ اخر اعلى اتصال لا ان يحصل البيت على
هذا قياس البواقي وان يفعل هو ان سفعل الفاعل ما تصال على النسب التي له الى اجزاء ما يحدث في المفعول حتى
ما سفعل فالمسحن حين ما تسخن له نسبة الى جزء جزء من الحوائط التي يحدث فيها تسخين سفعل فنسبته الى جزء من
الحوائط الى نسبته الى جزء آخر على براتصال وانواعه على عدد انواع ان سفعل فان كل يغير وحركة مماثلة تغير
وتحرك كالتكون للكون وبراضمحلال وكذا انواع براتواع كالنماء للانتشاء والهدم للانهدام
وعلى هذا قياس التضاد فكما ان انهدام مضاد لان بنى وان تسخن لان تبرد كذلك ان يهدم مضاد
لان يبنى وان تسخن لان تبرد وعلى هذا قياس البواقي وقال اس سينا او نزلفظ ان سفعل وان سفعل
على براتصال المفعول لانها قد تعدمان لان الحاصل بعد انقطاع الحركة وانما المقولة ما كان توجها الى غاية موضع
او كيف او عند او كم غير مستمر في حد ذاته كذلك ولفظ ان سفعل وان سفعل مخصوص بذلك
المقصد الرابع في الجواهر قد سبق تعريف الجوهر على رأي المتكلمين والحكماء وعند براقد حتى من الحكماء الجوهر
ان كان متحيزا فجسم وهو الجسم لا عراذ لا وجود لجوهر حال هو الصورة وما فحل له هو الهيولى وانما
الهيولى اسم للجسم في حد ذاته وهو مقول براعراض المحصلة للاجسام المنوعة والصورة اسم لذلك براعراض
وان لم يكن متحيزا فروحاني وهو النفس والعقل تنبيه قد سبق ان الموضوع هو المحل المقوم
للحال فيكون المحل اعم منه وان الحال قد يكون جوهرا كالصورة وقد يكون عرضا فيكون اعم من العرض
وان العرض لا يقوم نفسه فلا يقوم غيره وان جاز كونه محلا للعرض غير ان اختصاص الناعت
فيكون من العرض والموضوع مباينة كلية واما من العرض والمحل فعموم وخصوص قد يتصادقان في عرض يقوم
به عرض وقد يتفارقان حيث يكون المحل جوهرا او يكون العرض مما لا يقوم به شئ فان محل اسناد العرض
الى محل يقوم ضروري وهو معنى الموضوع فالعرض الذي يقوم به عرض يكون موضوعا فلا يكون نفسه

وبين الموضوع مباينة فلما استناد الى الموضوع بحيث ان يكون بواسطة ما العرض والمحل براوى الذي
يتصف بها كاسناد السرعة الى الحركة القائم بالجسم واسناد براستقامة الى الخط المستقيم لا السطح
القائم بالجسم فلا يلزم من لزوم اسناد الى الموضوع ان يكون محله براوى موضوعا وقد توهم المكاسر
ان الموضوع هو المحل المقوم للحال ومعنى الجوهر هو ما يقوم نفسه لا بغيره فكان مسماه من الموضوع ظاهرا
الا انه قد يوهم اختصاص ذلك بجواهر دون كلها لانها لو جهين احدهما انها مفتقرة في الوجود
لا اشخاصها الى ما هو موضوعات لها كلونها محمولة عليها بالطبع وثانيهما انها صور قائمة بانفسها
لا قوام لها من حيث هي كلمات بدونها وزيد براد بانه علط من جهة اشتراك لفظ الموضوع بين المحكوم
عليه في القضية وبين المحل المقوم للحال والشخص انما يكون موضوعا للكيفي بالمعنى الاول دون الثاني فورد
الثاني بان معنى كون الصورة جوهرا انها ذاتها طبائع اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع وما هو
من حلولها في النفس الجزئية وقيامها بها فهو قبيل براعراض الجزئية لا الجواهر الكلية
واما المقالة براولى لا حاجة ولا نزاع فيه ان لفظ الجوهر في لغة العرب كما نراد فيه آنف اللغات موضوع
بازاء معنى واحد واضح عند العقل من حيث براحتياز ما عداه لكن لفظة حمقته وتكثر لوازمه كثيرة الوقوع
في تحيف ماهيته واختلفت العبارات في تعريفه واذى ذلك الى اختلاف في بعض براشياء انه هل يكون جسما
ام لا فعند المحققين من المتكلمين هو الجزء القابل للانقسام من غير تقدير بالانقطاع الفعلي فورد عليه
هو ان الجزء جوهر من فروض كان الجسم هو المجموع لا كل واحد منها كما زعم القاضي فكما ان جوهر مؤلف
جوهر مؤلف جسم وفاقا ومعنى الصغرى على امتناع قيام التأليف بالجزء لان امتناع قيام العرض الواحد
محلين بل لكل جزء بالف قائم به وهو معنى المؤلف والجواب ان الف براليف معنى مشترك بين الشيئين
يعتبر اسناده الى المجموع من حيث هو المجموع فيكون مؤلفا للشئ والى كل واحد فيكون مؤلفا لذلك الشئ
كما ان الخواتم كلام هو المركب الذي فيه براسناد والمعرب هو المركب لذاته لا من حيث هو مركب فالجسم
هو المؤلف بالمعنى براول والجزء بالمعنى الثاني فلا تكرير للوسط فان قيل المراد بالف براليف عرض قائم
مغاير لمعناه اللغوي المشعر بالانضمام المعنى للتعدد وهو السبب عند المعتزلة لعدم براعتداد
بالجواب بمنع الكبرى وجعل براد مرادف العرض تعطيا عاندا الى ان لفظ الجسم مثلا براى حين وضع
وصاحب المواقف معترفا عاندا الى انه هل يوجد عندنا اجتماع براجزاء وهو حصول الجسم عرض قائم
هو الف براليف وبراتصال والسبب لهذه معونة براتصال على ما يراه المعتزلة ام لا بل الجسم هو نفس براجزاء
المجتمعة فلا قائم بحكم بوجوده وبانه ليس قائما بالجزء كما هو راى المعتزلة بل لكل جزء بالف يقوم
به ويكون جسما لما سيجئ فان الجزء بمنزلة المادة والف براليف بمنزلة الصورة وفيه نظر لان هذا هو مذهب
براصحاب ايضا فالمنفي به وبعدم قيامه بجزء وان جعل النزاع منه ومن المعتزلة بعيدا فانهم
بالف براليف دونه فساد اكثر لان الفاضل يقول بالف براليف وهم لا يقولون بتعدد الجوهر
وعند المعتزلة المشهور منهم في تعريف الجسم انه الطويل العريض العميق ولا نزاع في ان هذا لتعريف
يدرسم بالخاصة ومبنى كونها خاصة على انهم لا يثبتون الجسم التعليمي الذي هو كم لبراتصال بل يكون
هذه عرضا عاما بالتضمن فيستغنى الى ذكر الجوهر احترازا عنه ويكون المجموع خاصة مركبة للجسم الطبيعي كالناطق
الوارد للحساس ولا يضر كون الجوهر جنسا لان المركب من الداخل والخارج خارج على انه يحتمل ان يراد
بالطول مثلا ما يكون الطول اى براعتداد المتوهم اولا عاد فحينئذ فلا يسلم الجسم التعليمي الذي هو كم براتصال

اجاوه واعترض بان الخامسة انما تصح للتعريف اذا كانت شاملة للازمة ومذه ليست كذلك اما الثلثة الاولى فلانها
لاخط بالفعل في الكرة ولا سطح فيما تفرض من الجسم الغير المتناهي فانه جسم وان امتنع بدليل خارج كما
ما اذا فرض اربعة ليست بزوج فان الزوجية لوازم الماهية واما الاربعة فلان الشعشعة المعينة
فتحصل ماتة مثلا وعرضها اصابع وماتة ذراعا وعرضها اصبعا فنزول ما فيها من الابعاد مع
بقاء الجسمية واجب بعد تسليم ان اسقاط الخط والسطح بالفعل يستلزم عدم اتصاف الجسم
بالطول والعرض والعمق ان المراد قبول تلك الابعاد وامكانها وهذه خاصة شاملة للازمة على ان ما ذكر
من زوال مقدار وحدوناخر حالا ثبت له عند المكلمين بل الجواهر الفردة هي التي تنتقل من طول الى عرض
ولو سلم فالمراد مطلق الابعاد وهي للازمة وانما الزوال للخصوصيات فان قيل على تقدير
التمايز فالطول لخاصة للجسم وعلى تقدير انتهائها فالجوهر الطويل فاي حاجة الى ذكر العرض والعمق قلنا
اما مع ذكر لو كان كل منتهى حساحة المؤلف من جزئين وهم لا يقولون بذلك بل عند النظام اجزاء كل جسم
غير منتهية وعند الحائي اقلها ثمانية بان توضع اربعة تحت بحيث يحصل مربع ثم توضع اربعة كذلك وعند بني الهذيل
سبعة بان توضع ثلثة ثم فوقها ثلثة وصل اربعة بان توضع جزآن وبحيث احدهما في سمت آخر جزءا آخر وفوق
احد الثلثة جزءا اخر واما لم يعرض الثلثة على وضع الثلث والثالث على ثلثتها بحيث يحصل مكعب لان اجزاء
ذكر عندهم في حد المنع لاستدارة على قيام على ما سيجئ وانا بجملة فالجوهر المركب لذي يكون عدد
اجزائه اقل من ذلك ما يصح تركيب الجسم منه او يكون تركيب اجزائه على سمت واحد فقط وهو المسمى عندهم بالخط
او في سمتين فقط وهو المسمى بالسطح يكون واسطة بين الجسم والجوهر الفرد ويجب ان يعتبر غيره بعند العرض
والعمق وعند الاستاذ التعريف السابق هو الذي ذكره قدماء الاسلاميين لما ورد على ظاهره
انه لا يدخل ذكر الجوهر اخر لزاعم الجسم التعليمي وانه لا يجب وجود ابعاد بالفعل صرح ارسطو وشيعته
بالمقصود فقالوا هو الجوهر القابل للابعاد الثلثة اي الذي يمكن ان يفرض فيه ابعاد ثلثة وزاد بعضهم قيد القاطع
على زوايا قائمة وصحح ذلك انه اذا اقام خط على آخر فان كان قائما عليه اي غير مائل الى احد جانبيه فالزاويتان
الحادثتان تكونان متساويتين وسميتا قائمتين وان كان مائلا فلا محالة يكون احدى الزاويتين اصغر وسمي
حادة والاخرى اعظم وسميت منفرجة فاذا فرضنا الجسم بعد الكف انتفع اخر يقاطع في اي جهة شاء بحيث
يحصل اربع قوائم ثم ما لا يقاطعها بحيث يحصل منه بالنسبة الى كل منها اولى اربع قوائم وهذا القائل
متعين لا تصور فيه التعدد وهذا مبني على قاطع الابعاد على زوايا قائمة وهذا القيد لتحقيق ان المتعين
في الجسم قبول الابعاد على هذا الوجه وان كان هو قابلا الابعاد كثيرة لا على هذا الوجه فاذ كون هذا الموقف ان الجوهر
القابل للابعاد لا يكون الا كذلك والذي قبل ابعادا الا على هذا الوجه انما هو السطح فمنع ان يكون اشاره الى
صحة القاطع على زوايا قائمة لا الى القاطع وقد مع فرضهم كون التعريف بالجوهر القابل للابعاد شاملا
للسطح بناء على تركبه من الجواهر الفردة وكان هذا مراد من قال انه احراز عن السطح اي على تقديم كونه جوهرا ولا يرد
الجسم التعليمي لانهم لا يسمونه بل يحاولون الحاصل من تركيب السطوح هو الجسم الطبيعي لا غير وقد يقال ان مبنى الاحتراز
عن السطح ان لا يسمى القابل للابعاد ثلثة منتصرة خاصة للجسم حالها في عرض الفصل لضرورة اختصاص
الجوهر مطلقا لا من وجه وهذا انما يتم لو لم يسمع هذا القيد شاملا للجسم التعليمي واما اعتبار الفرض لان صحبة
الجسم ليست باعتبار ما لها من الابعاد بالفعل لانها مع بقاء الجسمية يجوز ان تبدل كما في السمع وقد تزيد
نقص بالتخلخل والتكاثف ولانه قد يذكر الجسم في ما سيتبع عن السطح والخط كما في تصور جسم غير متناه بل وعن الخط

طولها

يحصل

اما

عمودا

[illegible] الوجوه الملتفة [illegible] متقوم على تقوم ملاسامي براجزاء في كل امتداد مرجوع الجسم وفاعل كل طرف من اطرافه
وجنس من جهاته واما على القول بتداخل اجزاء المقدار فيه فاعل جميع براطراف والجهات
فلان كل واحد من سامي عدد من امتدادات الرابع اما بفرض اجتماع ثمانية من براجزاء بحيث يصير المركب منها
هو بلا عروض عينيا منفصلا في الانفصال الحقيقي متقاطعا امتدادته على الزوايا القائمة بالحدود فيكون
حسامع ثماني اجزاء ثم اذا حاولنا سلب تلك براجزاء عن كل جسم من المقدار اعتبارا نسبة تحيزه
تحيزه وكانت نسبة مساواة الى مساواة كون نسبة الحجم للحجم نسبة براجزاء الى براجزاء اذ بحسبها يكون
الحجم والمقدار زيادة واسقاطا فلو كانت براجزاء غير مساوية كانت نسبة المساوي للمساوي
نسبة المساوي للاغير المساوي وهو محال فان قيل مذهب النظام ان لجوهر الفرد منع وجوده على براجزاء
وانما يكون في من الجسم وكل جسم فمن جواهر غير متناهية فلا نفرض الكلام في ثمانية اجزاء من الجسم
التي مسح فانه كان للحجم والمقدار بحسب براجزاء فلو كانت براجزاء غير متناهية لزم في كل جسم ان يكون
غير متناهي الحجم والمقدار واللازم ظاهر البطلان والمشهور عن القائلين بتناهي براجزاء في التفتيش
عن حدوث زمان الحجم وتحرق السريع البطئ امران احدهما القول بالتداخل وهو ان سفد احد
الجزئين في آخر ولاقته بامر بحيث يصير حيزهما واحدا وحاصله منع زمان الحجم بزمان براجزاء
فلا يلزم من عدم تناهي براجزاء ان يكون الحجم غير متناه ولا ان يكون ما زاد كل جزء من المسافة جزءا
من الحركة والزمان ليلزم عدم تناهيهما فانهما القول بالطفرة وهو ان تحرك المتحرك جذا من المسافة
ويتخلى احد آخر من غير مجاوزة وملاقاته لما بينهما وحاصله قطع بعض حدود المسافة من غير ملاقاة براجزاء
وهو لا يلزم امتناع ان يحصل المتحرك لا غاية ما او بلحوق السريع البطئ وكلاهما وهن باطل بالضرورة اما
الثاني فلان حاصله تساوي الكل والجزء في العظم واما الطفرة فلان معناه اولا لاقطع مسافة ما من
غير حركة فيها وقطع لاجزاء بها وهو من الشواهد الحسية لبطلانها اما عند القائل بخط اسود من غير
ان يتخلله بياض وليس ذلك لتوهم اختلاط اجزاء البياض بالسود بحيث لا يتميز عند
الحس بل ان الاجزاء الممسوحة اقل من المطفور عنها بكثير بالنسبة اليها فلا يكون غير محسوس
ان يقع براحساس بالبياض وقد يستدل على تناهي الداخل بانه ان كان بالاسر لغير ملاقاة الجزء بكليته
الجزء آخر بحيث يصير حيزهما واحدا لم يكن الوسطاني حاجبا للطرفين عن التماس وبقي براسكال بالنظر
الى براجزاء المتماسة بل الوقوف لكن في جمع براجزاء لم يحصل هناك حجم وتمارس وامتداد في الجهات
فلم يحصل الجسم وان كان لا بالاسر وذلك بان ملاقاة الجزء الجزء وبداخله بشيء دون شيء لزم التجزي و
لو بالفرض مع بقاء براسكال محالا واعلم ان النظام لم يعلل تناهي الجسم من اجزاء غير متناهية لكم
غافلا بالجزء ونظر في ادلة بقية سلما معلوم اللزوم بطلان حكم الحس كحكمه بالتداخل الوهمي ونحو اضطراري الى
الحكم بان كل جزء فهو قابل للانقسام الى نهاية ولما كان من مذهبه ان حصول براقسام من لوازم
قبول براتقسام لزم القول بتناهي براجزاء فانه من طرق قطع المسافة ولحوق السريع البطئ
الى الطفرة فاستم التشنيع بطفرة النظام وتفكك وهي اصل الكلام فان قيل المذكور في كتب الجماعة
ان الجسم عند النظام مركب من اللون والطعم والرائحة ونحوها من براعراض فلنا نعم الا ان هذا عند
جواهر لا اعراض ومجموع كل على ما لخصناه في كتبهم ان مثل براكوان وبراعتمادات وبراآلام والالذاذ
وما اشبه ذلك اعراض لا داخل لها في جسمية الجسم وقائما بالجواهر لا بالجسم وبراصوات والكيفيات المحسوسة من الحرارة والرطوبة وغيرها فعند النظام جواهر بلا اجسام جمع جوهر
ان كل ما فرد لكل جسم لطيف تجزأ تحقيقا ثم ان ملك الاجسام اللطيفة اذا اجتمعت وتداخلت صارت
الجسم الكثيف الذي هو الجماد واما الروح فجسم لطيف مخروطي واحد والحيوان كله من جنس واحد عند
الجمهور كل ذلك اعراض الا ان الجسم عند ضرار بن عمرو والحسن العنبري مجموع من ملك براعراض وعند
براآخرين جواهر مجتمعة تحلها ملك براعراض فاوقع في المواقف من ان الجسم ليس مجموع اعراض مجتمعة
خلافا للنظام والنجار بس على ما سبق والصواب مكان النظام ضرار على ما في سائر الكتب و
يمكن ان يقال الكلام فيما هو جسم اصالة اعني المتحيز الذي له براتجاه الثلثة والنظام يجعله مجموع
لون وطعم وراحة ونحو ذلك مما هو من قبيل براعراض في الواقع وان كان هو نفسها جواهر بلا اجساما
معاني النجار في المعنى وخالف القوم الا ان براصحاح عليها ان العرض لا يقوم بمثله تارة بل لا بد
من براتنهاء الى جوهر يقوم به ولها ان الجواهر متماثلة وبراجسام مختلفة فلا تكون جواهر ما لا يتقوم
على راي النظام حتى نوعم ان كلا من براكوان كالسواد مثلا جسم مؤلف من جواهر متماثلة في
انفسها قائمة بذواتها وان لم يكن ما يلم الجواهر اجزاء كالحلاوة او الحرارة حالا وهذا نظير ان براجسام
ان براجسام بالغة وبراعراض غير بالغة لا نسلم عليه مع ان مآل براجسام عند هم الى
الجواب منع تماثل الجواهر بحسب ذواتها لا مستندة على مذهب المانعين حتى لو قصد براتزام ثم الزام وبراقرب
منع اختلاف براجسام بحسب الذات بل بحسب العوارض المستندة الى ارادة القادر المختار
والاختلاف انما هو مذهب النظام وح يندفع ما ذكر في المواقف من انا لا نعني بقولنا بتجانس
الجواهر ان كل جوهر يحل جملة من براعراض داخلة في جسمية الجسم لتكون براختلاف عائدا اليها ولا ادري
كيف ذهل عما في هذا التخليص من الوقوع في ورطة اخرى هي عدم بقاء براجسام ضرورة استحالة بقاء الكل
بانتفاء الجزء الذي هو جملة براعراض الغير الباقية ما عدا ان هذا الفاضل قد اشار في تنزيل جملة
الجواهر بذواتها بقوله ولو كان براعراض لابقاء بالجواهر باقية لبقي لو لم يكن الجواهر مجتمعة
لما كانت براجسام المختلفة بمحض الجواهر المجتمعة بل مع جملة من براعراض ح يلزم عدم بقائها لعدم
بقاء براعراض لا يخفى انه كان براسب ان يقول وبراجسام باقية الا انه اراد بالجواهر ما يعم الجوهر
الفرد والجسم الذي هو مجموع جواهر مجتمعة وقطع ما لا ساسي قد يحاب عنه بان سكال قطع
المسافة المعينة بانه انما يتوقف على تناهي من براجزاء بحسب كل جزء منها على جزء من الحركة
وهو على جزء من المسافة وهذا لا يستلزم عدم تناهي الزمان لان المحدود من الحركة والزمان
تشتمل على اجزاء غير متناهية كالجسم المتناهي وهذا كان المسافة المعينة تحصل عند العلاة بجميع
براقسام الى غير النهاية ولا يمنع قطعها في زمان متناه ح ان قطعها موقوف على قطع بعضها
وبعض بعضها وسلم جدلا ما لا ساسي ورد بان كلا من كلا من المسافة والحركة والزمان المحدود من انها قابل
للانقسام الى غير النهاية وبدفع بان ما وجد شيء منه في بداية الى نهاية فامتناع كونه غير
متناهي العدد معلوم بالضرورة والقول بخلافه ضلال عن طريق الحق بخلاف قبول براقسام الى غير
النهاية بالمعنى الذي ذكروه على ما مر فان قبل هذا ليس تشبيه لبرهان قطع المسافة بل وجها
لبرهان المحصور من حاصر من قلنا نعم الا ان هذا لما كان معالجة امتداد طولي فقط كالحركة والزمان
في غاية الظهور بين بحال الجسم واما الملاسنة بوجدان ادلة نفي الجزء الذي لا يتجزى على كثرتها

ترجع الى عدة اصول يتفرع على كل منها وجوه منه تراسندان نجعلها نصب العين الطرف الاشرف عنوان كل منها الاول الضعف
ومورد النفع فيها ينبني على ان تعدد جهات الشئ وتهاويه تستلزم انقسامه ذاته وهي وجوه الاول
انه لو وجد الجزء الذي لا ينقسم فيه اصلا لتعددت جهاته ضرورة تعدد حواشيه واطرافه
لان ما فيه الى اليمين غير ما فيه الى اليسار وكذا الفوق والتحت والقدام والخلف فيلزم انقسامه على تقدير عدم
انقسامه وهو محال الثاني انه اذا انضم جزء الى جزء فاما ان يلاقيه بالكلية بحيث لا يبقى جزء الجزء
الواحد فيلزم ان لا يحصل من انضمام جزء الى جزء حجم ومقدار فلا يحصل جسم اولا بالكلية بل ينبغي دون شئ فيكون له
طرفان وهو معنى انقسامه الثالث انه اذا تماست نقطة اجزاء على التعاقب فاما ان يكون واحد منها مماسا لسائر
فالوسطاني اما ان يمنع كل واحد من ملاقاة واليمين فكون وجه الذي يلاقي احدهما غير الذي يلاقي الآخر
منتفيا واما ان لا يمنعها فلا يحصل من اجتماع الجزء حجم ومقدار وهكذا في الثالث والرابع فلا يحصل الجسم الرابع اما ان يوجد
منه جزء اصلا او آخر لا يجزي بحيث يكون له الطول والعرض فقط فاذا اشرقت على الشمس ضياء فرضنا مكون وجهها
المقابل للشمس المضئ بها غير الوجه الآخر منتفيا الى الشمس انه اذا وقع جزء لا يجزي على ملتقى جزئين آخرين
لزم انقسام الملتقى اما الملازمة فلان المماس منه ومن كل منهما اما ان يكون مما يلي بعض اي كون شئ منه مماسا
لشئ من هذا وشئ آخر مماسا لشئ من احدهما بالكلية لكان عليه لاحد الملتقى واما ان يكون جميعه
المماس لهذا فنوجه T ان نفرض الجزء على الملتقى ونسميه لا نخفى ان تحركه من حيز الى آخر فانما هو بالحركة
اما ان يكون عند كونه على الملتقى لا على الاول او لا فلم يتحرك ولا على الثاني اذ قد انخطت ٣ اما نفرض
خطا من اربعة اجزاء فوق الاول جزء وتحت الرابع جزء ثم نفرض حدود الفوقاني والتحتاني على الخط حركة
على السواء مع انفاق في السرعة اي يكون الحركتان على حد واحد من السرعة والبطوء يكون امتدادا ما
معا فبالضرورة يتجاذبان على ملتقى الثاني والثالث اي حتما يكون الفوقاني فوق الملتقى والتحتاني تحته ثم ان حد
خطا من خمسة اجزاء فوق الاول جزء وفوق الخامس جزء ثم اخذ ما فوق حركة على السواء الى حد الثالث
فبالضرورة يكون دكة في وسط الخط اعني الجزء الثالث فيكون هو على ملتقاه مماسا تحته لا نخفى ان هذا الثالث
انما تم على تقدير وجود الجوهر الفرد على ما اريد ثم حركة على ما اطلاق ثم حركة على ما انجاء المخصوصة المودعة
لا المحال واما دكة في بعض كتب المعتزلة من ان الوجه المذكور انما يدل على انقسام بالوهم وبحسب ما
لا ينقسم بالفعل فرجوع الى مذهب ديمقراطس ... ومنها اي من طرق مراجحاج على نفي الجزء الذي
لا يجزي ما يتبين على ان مساوات الحركتين بالسرعة والبطوء ليس بمحال الكفاف بل اجزاء الحركة البطيئة
اما كلها مستحيلة في نفسها دكة على هذا الدليل واما لا ستلزامها امرا معلوما بالضرورة فقط كتفكك
اجزاء الجسم الذي في غاية من استحكام لخطه ملخطه بم التئامها وكتخلف المعلول عن العلة او بحقيقة بدوهما
هنا فقسمان دكة اما مخالفة المواقفين في مراحد والتركيب فقد سقناه تان في المسافة محكم بان الذي قطع
مسافة اطول اسرع حركة ومراحا بطأ فلو كانت المسافة مما لا يجزي عند قطع السريع
جزءا اما ان قطع البطئ جزءا فمساويا ان اماكنه قابعد او اقل منه لم يتم الا ان يكون له في خلال
حركاته سكنات ولما كان هذا غير ممنوع عند المتكلمين بل مقررا اعرضنا عنه الى ما يكون تخلف السكنات
فيه مستندا الى ما هو معلوم بالضرورة فنقول تفكك اجزاء الجسم الذي هو مثل في الشدة والاستحكام كالحجر الذي
لو تفكك اجزاء لتناثر شكا لم فهاد او كان له شعور لادرك بل مطلق صوته وحركة عند مراكزين كالانسان
او الذي ذهب جمع من العقلاء الى صلاح مثله كالفلك وكوجود العلة بدون المعلول في حركة الشمس مع سكون
الظل ووجود المعلول بدون علته في حركة الدولاب مع سكون جبل الاعراف فيما اذا فرضنا ان اعمدتها مائة ذراع

فلا وفي منتصفها خشبة شدت عليها طرف حبل طوله خمسون ذراعا وعلى طرفه الآخر دلو مسدود بأكلا ما على طرف
حبل آخر طوله خمسون ذراعا وادليناه في البئر بحيث وقع الكلاب في الحبل الاول على طرفه المشدود في الخشبة
ثم حركنا الى رأس البئر فيكون ابتداء حركة الكلاب من الوسط والدلو من رأس البئر معا وكذا انتهاؤهما
الى رأس البئر وقد قطع الدلو مائة ذراع والكلاب خمسين مع ان حركة الكلاب ضعف حركة الدلو
فلو كان له سكنات في خلال حركته لزم وجود المعلول بدون علته التامة ... ومنها اي من طرق
ما مبني على اصول هندسية لا سهل الاطلاع انتهاؤها الا على تقدير اسبقية الحركة كما مر لكنا نظهر لك في البراهين الآتية
في كتاب اقليدس ولهذا كان وجه هذا الطريق كثيرة جدا ولهذكر عدة منها ثم اول انه يمكن لنا ان نعمل
على كل خط شيئا مثلثا متساوي الاضلاع ولا مقصود هنا في الخط المركب من جزئين الا بان نضع جزءا على
منتصف الجزئين وقد عرفت انه يحصل بانضمام الثلاثة الى اذ ان كل زاوية فانه يمكن تنصيفها فلنرجع
الجزء الذي هو ملتقى خطي الزاوية الثالث ان كل خط فانه يمكن تنصيفه في المركب من اجزاء الوتر
يلزم انقسام الجزء الذي في الوسط وقد مر في كتاب الهندسة بان نعمل على كل الخط مثلثا متساوي
الاضلاع ثم ننصف زاويته التي تورث ذكر لخط خطا واصلا منها الى ما يكون على منتصفه وتنصف
الزاوية بان نجعل خطا ثم متساويين ثم نوصل بين طرفيهما بخط يكون وترا لهما ونعمل عليه من الطرف الآخر
مثلثا متساوي الاضلاع ثم نخرج خطا من زاوية المثلث الاولى الى الزاوية الثالثة بالخط الذي
هو وترها فتنصف الزاوية وتمر على المثلث المتساوي الاضلاع على الخط بان نرسم سعدة دائرة بان يكون
كل من طرفي الخط مركز الواحدة منها فتقاطعان لا محالة فنخرج من كل من المركزين خطا الى نقطة تقاطع الدائرتين
فيحصل مثلث متساوي الاضلاع لكونها انصاف اقطار الدائرتين المتساويتين متساويين هذا ولكن لا سبيل الى
اثبات الدائرة على العامل بالجزء على ما سيعرفه الرابع ان كلامنا في الدائرة والكرة لكن بل نحقق ان
الدائرة ملا ما يحصل على السطح المستوي خطا منتصفا متساويا منتهيا احد طرفيه وذلك من حول طرفه الثابت
الى ان يعود الى موضعه الاول فيحصل سطح يحيط به خط مستدير حاصل من حركة الطرف المتحرك في باطن
نقطة هي الطرف الثابت فبانت جميع الخطوط الخارجة من تلك النقطة الى المحيط متساوية لكون كل منها مقدار
الخط الذي احاد مرارا ... ولا يعني بالدائرة الا دكل السطح او الخط المحيط به ... واما الكرة فلما اذا انتصف قطر
الدائرة اعني الخط الخارج من المركز الى المحيط فانه الوهمان وادر نا نصف الدائرة على ذلك الخط الى ان يعود
الى وضعه الاول حصل سطح مستدير محيط بجسم في باطنه نقط جميع الخطوط الخارجة الى وجهها الاول السطحي
متساوية ولا يعني بالكرة الا دكل الجسم المحاط او السطح المحيط ثم ان ظاهر الدائرة والكرة هندسي كون
كل من اجسام والخطوط والسطوح من اجزاء لا يجزي اما الدائرة فلانها لو كانت من اجزاء لا تجزي
فاما ان يكون ظاهرها اجزاء متلاقية كبواطنها او لا فعلى الاول اما ان يكون بواطنها اصغر من الظواهر
فينقسم الجزء او لا فتساوي المساحة باطن الدائرة اعني المقعر ظاهرها اعني المحدب وبعبارة باطن الضرورة
وان شئت فبالبرهان ودكل انه ستلزم تساوي جميع الخطوط الخارجة الذي من المركز كل
جميع الدوائر المحيطة بها اعني المحيطة بجميع اجسام وبطلانه ضروري والزوم بين لان المقدر متساوي الظاهر
والباطن من كل دائرة وباطن المحيط يساوي ظاهر المحاط بحكم الضرورة وبحكم ان باطن كل جزء من المحيط
جزء من المحاط لانه لا اصغر من الجزء ولا فوق بين ظاهر اجزاء وعلى الثاني ومعاذ ان يكون ظواهر اجزاء
غير مطلقة فيلزم انقسام الجزء لان غير المتلاقية وانفصالها عن الفرض ان ليس كل منها

ضرورة التفرقة بين انعدام جسم بالكلية وحدوث جسمان وبين زوال الهوية عن انعدام
من الى شهدت بوجود جزء اخر باق الحالين لم انهم لم يجعلوا الصورة قائمة به لمنافاة جوهر تقابل
حالة فيه وقد سبق ان الحالة في الشيء اعم من القيام به لكن الشأن في لزوم كون كل الامر القائم
محلا للجوهر الذي هو الصورة الجسمية وعبروا عنها بالهوية عن اتصاله وفي تصور حلول الجوهر
في الشيء مع امتناع قيامه فان قيل سبب المنقول الى العامل اختصاص لما عث وهو مفقود
قلنا الكلام في كون الهوية عن اتصاله بمعنى الجوهر الذي شأنه ان اتصال مفعولا وانما نظهر ذلك
عن اتصال العرض العامل للانفصال اذ ان عن انفصال انما يتصور في محل باق ولو كان وجوديا وهو ليس
بل هو عبارة عن انعدام عن اتصال وزواله والجواب انه ليس عدم عن اتصال مطلقا بل عدم شأنه عن اتصال
وهو المعنى بالعامل للمادة بل هو عدم اتصال الى اتصالين اي زوال الهوية اتصاله وحدوث هويتين
اتصالين فلابد من امر قابل للاتصال مادة وللاتصالين اخرى لو كان قبول عن اتصال محوجا
الى المكان لاحتاجت تلك الى مادة اخرى لا الى نهاية فرورة قبولها عن اتصال وجوابه ان المحوج
هو قبول عن اتصال فما يكون متصلا بذاته كالصورة والجسم وليست الهيولى كذلك وتحقيقه ان ما يكون
متصلا في ذاته يتعدم عند ورود عن اتصال فيفتقر الامر لا يكون متصلا في ذاته ولا متصلا بل
يتوارد عليه عن اتصال وعن انفصال وهو موجود في الحالتين بصورة واحدة متصلا بعوض الوحدة و
الاتصال ومتعددا منفصلا بعوض الكثرة والانفصال فيرجع امتناع الى امر اخر ثم ان كون عن اتصال جزاء
في الجسم مانع كون الجسم قابلا للاتصال الانفصال كان عن اول يستلزم انعدام الجسم عند زوال عن اتصال
والثاني يستلزم بقاءه عند ضرورة احتياج العامل مع المقبول فحينئذ يتوجه ان يقال لو كان عن اتصال جزءا
لم يكن الجسم قابلا للانفصال وقد علم بطلان اللازم او يقال لو كان الجسم قابلا لما لم يكن عن اتصال
جزءا وقد علم بحقيقة الملزوم وكذا في الجانب عن آخر لا يقال عن اتصال يطلق تارة للاشتراك او المجاز على
امتداد جوهري هو الجزء وليس عن زائد عن الجسم بل بتقدم الجسم بانعدامه وعلى عرض هو الزائل
عن الجسم وليس بجزء له بل كيفية عارضة لا نقول عن اتصال الذي هو زوال بطريان عن اتصال ان كان هو
عن اول لم يكن القابل للانفصال هو الجسم لانعدامه ح فيبطل قولكم في اثبات الهيولى ان الجسم قابل للانفصال
وعن اتصال وان كان هو الثاني لم يتعدم الجسم بانعدامه فلم يتمش كونه قابلا للانفصال بذاته عن اتصال
لا الهيولى لان اتصال الامتداد العرضي من لوازم الجسمية فزوالها بزوالها لانا نقول الزائل امتداد
عرضي مخصوص وليس بلازم واللازم امتداد ما وليس بزائل كما نرى في السمع من مقدار المقادير
مع بقاء الجسمية بعينها لا يقال فذكر عن امتداد الجوهري لانا نقول عند الانصاف بالمقصود بل عند لان ما
يزول عنه خصوص امتداد جوهري دون آخران وهو المغاير بالهيولى وكذا قولكم ان مقدار الجوهر على
جوهر باق هو الصورة متبدل الصورة على جوهر باق هو المادة بل الجواب ان ليس معنى قبول الجسم للانفصال
انه بعينه ومع بقائه يحمل اجزاء بقبلها بل ان فيرجع اجزاء باقية بعينها هو القابل للحمل له وللانفصال
الذي هو قابله اما عدم الزوال بالكلية فلضرورة التفرقة بين انعدام ماء البحر بالمرة وبين انفصاله
الى حباب حمر واما عدم العناء عمام الماهية وانتفاء الزوال عن الهوية فلانعدام الجزء الذي
هو عن اتصال بزواله لا نعناف ان انفصال الماء الى الحباب ليس بانعدام جوهر وحدوث اخر وان الباقي
في الحالين هو الماء بحقيقته وان تبدل في هويته لاجزء منها هو الهيولى نعم ان الجسم الواحد اذا انفصل

محمد ناصر علي عفي عنه
ما لا بد منه في تقرير
فاخول

الى جسمين فاما ان تكون مادة كل منهما غير مادة الاخر او هو مع كونه ضروريا البطلان يستلزم كون الواحد بالشخص
ثلثين ونصف خمسين واما غيرها وح اما ان يكون المادتان متذكاتا موجودتين عند الاتصال فيشتمل
الجسم على احرا بالفعل بل يكون له مواد غير متناهية بحسب قبوله الانقسام بل متألفا من اجسام لا متناهية ضرورة
ان كل مادة تستدعي صورة على حدة او غير موجود من فلزم ان يكون اتصال الجسم اتصال مادته لا مجرد صورته
لا اتصاله وهو مع بطلانه يبطل مقصود المستدل الداعي بقاء امر قابل للاتصال والانفصال وجوابه ان
المادة متذكاتا موجودتين لكن يصفه الوحدة لوحدة الاتصال والآن يصفه العدد لتعدده ولا يلزم من تعددها بعد الوحدة
اتحادهما حالة اخرى بل ما سيوجد من اجزائها استعداد محض ليس بمتصل واحد في نفسه كما ليس بمتعدد
انما يعرض له ذلك بقبول الصورة وضابط هذا الاشكال وان اطنب فيه الامام راجع الى الثالث وهو ان اشكال
اخره وهو ان المطلوب ثبوت المادة لكل جسم وهذا الدليل لا يتم في الجسم الذي يستدل به على الاتصال الاشكال
كما تقدم اذ قبول الانقسام الوهمي لا يستدعي قبولا بالقوة الخارج وسيجيء جوابه في فروع الهيولى وذهب
الاشراقيون من قوم من الفلاسفة موثرون طريقة افلاطون ومالوا من الكشف والعيان على طريقة ارسطو ومالوا
من البحث والبرهان ذهبوا الى ان الجسم متصل واحد في نفسه كما هو عند الحس لا تركب فيه اصلا لا من جزء
لا يتجزى ولا من الصورة والهيولى بل هو مقدار جوهري لا يتغير في ذاته يقبل المقادير العرضية على ما يوجد
بحسب ذهاب جوانب الجسم ابعاده ويسمى طولا وعرضا وعمقا مثلا المقدار الذي هو البعد الاصغر عرفا
البعد الاصغر الاشكال وانما يتغير ذهاب احاد المقادير عن ابعاده فزيد الطول على ما كان وينقص العرض او
بالعكس وكذا العمق وليس الانفصال عبارة عن زوال الاتصال بهذا المعنى اعني المقدار الجوهري بل ما لم يفن
يتغير من المقادير فلا يتصور قول الامام معناه بذاته ومنشأ الغلط اطلاق لفظ الاتصال على المتصل والاجسام
المشاركة في الجسمية انما تختلف في المقادير المخصوصة التي بازاء الجسمية المطلقة لان المقدار المطلق
الذي بازاء الجسم المطلق من حيث قبوله للابعاد المستدل عليه ومن حيث حصول الانواع المختلفة فيه تتم
صورا كما لبسي لكل الجسمات من حيث تواردها عليه صورا واعراضا على الجسم المذكور التي هي الهيئات
الهيولانية موجودا انه ان اريد بالاستعداد والاتصال الجوهري المذكورين اجزاء القابل للابعاد فلا يسلم انه عرض
وان اريد ما يفهمه العقلاء من حدوث العطف فلا يسلم انه جوهر بل عرض ودعوى كونه جزء الجسم واول المادة
جوهر متة غير مسموعة والتمسك بان هذا الشيء استعداد اما قائم بمحل المقادير على ضعف لان ذلك هو مطلق الاستعداد
الذي يقابل خصوصا بها مع غير ثبوت امر سوى المخصوصات كما تقطع بفناء الكل عند قبول الاشكال القطع
بانه عارض وبالجملة فلا يسلم ان فيها استعدادا محضا بل لا تغير اصلا في قبول شيء بدل ذلك الا ترى انه لم يعدم عند
الاشكال المقادير والعدم عند اتصال الشمعة الى الشمس ظل هو ما قابل الاتصال من اتصال الاجزاء
الارضية بعضها ببعض وهو عرض والباقي هو الجسم نفسه وحاصل الكلام انا لا نسلم ان الاتصال والاستعداد
بالمعنى الذي يقابل الانفصال وعدم قبوله يمكن ان يوجد من الجسم بل الاصل الاول لا قوام له بنفسه ولا يخلو عن
الموضوع فلا يكون الا عرضا غايته انه لازم للجسم فعند زواله الى اتصالين صار الجسم حسيين لم يمكن زواله لا
الى اتصال لعدم الجسم بالكلية وانما يعني الاول الذي عناه الاستدلال بحسب وضع الابعاد وعلم ان غير الجسم
كيف ولا يعقل منه الا امر عام سلب متغير بذاته صفة ما او نسبة غير الحال المعبر عنه بالهوية الاتصالية او بالمتصل
بالذات او نحو ذلك من العبارات لا يفيد ٢ ان الاستعداد طبيعي واحد صنف كون بعض افراده او اصنافه جوهرا
والبعض عرضا وان وقع الاصطلاح على تسمية بعض اقسامه بذلك فلا يمنع ان يكون المتغير جوهرا غير الجسم ٣

بوجسمة فقط من غير زيادة واما المقدار فيه فلا مقدار فقط بل لابد فيه فصول ضيقة بوحدة اما
اما خطا او سطحا فان قيل لا خفاء ولا خلاف في ان الجسم جنس تحته انواع بل اجناس واما الكلام
في انه جنس عالي او فوقه جنس الجوهر فكيف يصح القول بان الجسمية طبيعة نوعية ام احتاجوا الى ذلك
في اثبات المطلوب ومعلوم ان لوازم الطبيعة الجسمية ايضا لا تختلف ولا تختلف فلا يعرف من الجسم
الذي هو حد امرا ينبئها لا تحصل الا باضافة الفصول الى الجسمية المعممة فالجواب على الحس واضح
لا سيما ان نوعيتها لمعلم ان احتياجها الا الى كما انه ليس من خاصية تخصيصها اعني كونها مبدء الجسمية
او ملك لتخصص لبعض دون البعض كذلك ليس من خاصية فصول بعض الاقسام او اسمائها ان تكون الجسمية
طبيعة جنسية تحتها اجسمات مختلفة الحقائق بالفصول ممكنة كالاعراف في الانواع كالحيوانية او عرضا عاما
لجسمات كذلك كالوحدة ثم يرد بعد تسليم ما ذكرته من ان نوعيتها انما لم لا يجوز ان تكون ذلك في جملة بعض الصور
كقبول الانفصال الرباعي فانها لا تقبل كالمتكمات وقد اشرت الى الجواب بان قبول
الجسمية للانفصال مع اشتراك تمامها معه معروف لاحتياجها في ذاتها الى المادة فصير الهيئة كانت
بعض انه ليس علة للاحتياج لتحصل الاحتياج بما يقبل الانفصال بل علة للتصديق بالاحتياج الذاتي
فهم ولا خفاء في توجه المنع وقد تقرر عدم الوصول الى كل جسم فهو بالنظر الى ذاته واعتباره ومقدار
قابل للانفصال الرباعي وان امتنع ذلك لامر زائد لازم كالصورة النوعية او غيرها لازم كطبيعة العنصر
والفلكية وهي شروع الاشارات ما نصه بان قبول الانفصال الوهمي كاف في اثبات الماهية ادلالتها
للانفصال مع الانفصال فلا يرد ما قال وقد عرفت ان الانفصال الوهمي اما رفع الاتصال في الوهم دون
الخارج فلا يلزم وجود الهيولى في الخارج على ما هو المطلوب واجيب بان مفهوم امكان الانفصال الوهمي
هو ان يكون الجسم بحيث يصح حكم الوهم بان فيه نشأ عن شيء وجزاء دون جزء لا فرق احكام الكاذبة الوهمية
بل الصادقة المبنية على امكان جزء غير جزء في نفس الامر وهو معنى امكان الانفصال الخارجي في حاصله
ان القسمة الوهمية وان لم تستلزم الانفكاك لكن قبولها تستلزم قبول الانفكاك وهو تستلزم وجود المادة في
نفس الامر. الثاني في ترويج القول بالهيولى انها لم لا توجد مجردة عن الصورة لانها ماهية اما ان كل
ذات وضع اولا والمراد بالوضع ههنا كون الشيء بحيث يمكن ان يشار الى اجزائه ههنا او هناك فان كان
ذات وضع كان جسما لكونه جوهرا متحيزا اما بالاتفاق في الجهات كما علم في محله او لتحيزه فقط ان
يوجد جوهر متحيز لا يستتم اصلا عن قبول الخط فقط او سقوط جهة دون جهة بمنزلة الخط او السطح وانا
لم نقل كان جسما او حالا في جسم كالاعراض والصور لان الكلام في جوهر قابل للصورة وان لم يكن ذات
وضع ولا محالة يصير محلا للصورة في الجملة عند حلول الصورة اما ان يكون في جميع اجزاء او لا يكون
في جزء اصلا وكلاهما باطل بالفرض او يكون في بعض اجزائه دون بعض تخصص لا تخصص لان نسبة
الصورة الجسمية الى جميع اجزاء المادة على السوية فان قيل العلم بها صورة نوعية يقتضي اختصاصها
ببعض اجزاء المادة دون بعض قلنا مستند الكلام لا خصوصية ذلك المظروف عن الصورة النوعية دون سائر المظاهر في بعض
الجزء من اجزاء المادة التي هي اجزاء صورية بديهية عند الفوج ولا يرد النقض بهذا الجزء فيرد عليه خلاف
تخصص هذا الجزء فيجوز ان يكون ذلك لسبق كون سابق مقتضية لهذا الوضع المعين
لهذا الجزء كما اذا اصاب جزء من الهواء ماء ولم اوضاقا فانه يدل على استعداده الى ان يقع في جزء من الماء
دون الارض وسيجيء لهذا زيادة بيان وكذا الكلام في وجه اختصاص مالك من الصورة النوعية

على ما نفصله في الفرع الخامس فلا يرد النقض به فهم سوء ان يقال لا يجوز ان يكون للهيولى المجردة اوجاز
واحوال عنى الصورة الاوضاع تعد لا للانخصاص عند المحسن بعض الاوضاع وتراصف على العكس
واما الدفع باستناد الاختصاص الى القادر المختار على ما ذكرتم فلا يساعد على اصول القائلين بالهيولى
الرابع امتناع الصورة بدون الهيولى وبيانه بوجوه الاول انها لو وجدت مجردة
لكانت مستغنية في ذاتها عن المحل فيمتنع حلولها فيه لان ما بالذات لا يزول وانها تستلزم قبول
لانقسام الوهمي المستلزم لقبول الانقسام الخارجي للمادة ورد الاول بانه يجوز ان لا يكون
ذاتها التجرد عن المكان ولا الحلول فيها بل كل منهما يكون لامر خارج والثاني بمنع استلزام قبول
لانقسام الوهمي للانفكاكي وقد مر الكلام فيه واشهر بانا ان الصورة الجسمية مستلزمة للشكل وهو مستلزم
للمادة اما الاول فلما سيجيء في تناهي مراتب الاعداد ولا يخفى بالشكل الاسم احاطة نهاية او نهايات والا لزم
فلان حصول الشكل لو لم يكن لمشاركة حيز المكان ولم يكن لها دخل فيه وكل ما ان يكون لمجرد الطبيعة مراتب
فلزم تساوي الاجسام في الاشكال او يحتاج على امر خارج موقوف اختلاف المقادير والاشكال
على اتصال وانفصال وعلى حلول وانفعال وقد سبق ان كل ما دون المكان محال واعترض بوجهين
احدهما منع لزوم الانفصال فانه قد يحصل المقادير والاشكال بدون الانفصال كما في متدل مقادير
السطح واشكالها مع ان امتدادها محالها وان اريد ان امكان الانفصال الوهمي مستلزم لامكان الانفكاكي
المرجع الى المكان على ما فرر كان مانعا للعدات مستدركا في البيان وهو ان لم يكن فاسد في نفسه لكن
لا كلام في استقامته في ذات المناطرة سيما اذا كان بعض المعدات المستدركة في غاية الخفاء
كتناهي المراتب وتناهيها النقض بكل بسيط من الفلكيات والعنصريات حيث كان طبع الكل والجزء
واحدا مع ان الجزء ليس على مثل الكل ومقداره واجيب عن الاول بوجهين احدهما ان المراد
لزوم احد المحاذين للانفصال كما في سكان الماء بحيث يحاذيه او محيطه بالانفصال كما في الشمع و
كل منهما يستلزم المكان على ما سبق من الانفكاكي بالانفصال مع ما عليهما من الاشكال والاخصاء
في ان هذا مع كونه مخالفا لنظام ترتيب القوم مشتمل على استدراك لان امكان الانفصال لازم فقط
فلا معنى لضم الانفصال اليه وجعل اللازم احدهما ولا يسوغ ان يحمل على هذا المعنى عبارة متن
الاشارات حيث قال صدا الاعتراض ليس بقادح في الغرض لانا لم نجعل لزوم المحال مقصودا على
لزوم الفصل والوصل بل عليه وعلى لزوم الانفصال وانما معنانا انا وجدنا لزوم المحال على لزوم الانفصال
ولزوم الانفصال جميعا فان ثبت كلا اللزومين فذاك والا فلا خفاء في لزوم الانفصال وهو كاف في لزوم
المكان وثانيهما ان لسلم المراد انفصال الجسم في نفسه بل الانفصال الاجسام بعضها عن بعض بعض عدم الاتصال
عامي بينه وبين الانفصال فان هذا هو المجوز لكون المكان لا مجرد المقادير والاشكال فيه للمنع على هذا المنع
تعرض لوجوه الانفصال للانفصال والا فلا دخل لانفصال الاجسام بعضها بعض في اختلاف اشكالها
ومقاديرها على ما لا يخفى على من راجع الاشارات ان المفاصل من الاجسام لا تصور الا بانفصال
بعضها عن بعض وانفصال بعضها بعض وكل مستلزم للمكان ولما لاح على هذا الطريق اثر الضعف
بناء على انهم سوا اثبات المكان على امكان الانفصال والانفصال في الجسم بنفسه حتى لو لم يوجد الا جسم
واحد كان كذلك لا الانفصال والانفصال فيما بين الاجسام وان دعوى امكان الانفصال فيما بين كل
جسمين حتى الفلك والعنصر بحسب الطبيع الجسمي زيادة لا يسمع عدل الطريق الانفصال فيما بين كل

لا يمكن ان يحصل الاختلافات المقادير والاشكال عن فاعلها في امتداد الا بعدان يكون فيه
قوة انفعالية للمتنعة للمادة واجيب عن النقض انه يجوز ان يمتاز ان امتناع مادة بقبل
الكلية والجزئية لقبولها بذاتها الاتصال والانفصال فيعود اختلاف الكل والمقدار فيما بين
الكل والجزء الى اختلاف الفاعل وان كان الفاعل واحدا والصورة نوعية كاختلاف الصور الجسمية
اذا فرضنا مجردة عن المكان فانه لا تصور فيها دكل لان حصول الجزئية بالانقسام والكلية بالا
منع لواحق المادة وبانها ان ضاكل ما نعا صار الجزئية فانه لما حصل للكل دكل الكل والمقدار امتنع
بالضرورة حصوله للجزء ما دام الجزء جزءا والكل كلا ولا تصور دكل الصورة المجردة عن المكان وضدا
عاد الى الاول الا انه يرد عليه ان الجزء وان امتنع كونه على مقدار الكل لا يمتنع كونه على شكل كذ
الكل وحاصله والمقصود بالنقض هو الكل واما المقدار استطراد وجوابه ان الجزئية تمنع
لزوم الجزء على شكل الكل ضرورة امتناع كونه جمع اجزاء الكرة وهذا كاف في دفع النقض على
ان مقتضى عدم التعدد في الفاعل والقابل هو ان يكون شكل الجزء والكل واحدا بالشخص والا خفاء
في ان الجزئية تمنع دكل الرابع قد مر امتناع كل من الهيولى والصورة بدون الاخرى فاتضح
الى هنا دكل على وجه لا يرد ورود دكل ان الهيولى يحتاج في بقائها الى الصورة لا بعينها وبمنع محفوظة
بصور متوارد كالسقف بمنع بدعايم تزال واحدة وتقام اخرى بعدم قد يلزم صورة واحدة لا بعينها
خارجة كما في الفلك والصورة يحتاج في شخصها الى الهيولى المعينة التي محلها لما علم من ان شكلها انما
بالمكان وما سبحها في العوارض وليست الصورة علة للهيولى لكونها حالة فيها محتاجة اليها ولكونها
مقارنة لما هو متأخر عن الهيولى اعني المانع والشكل الذي بعين للمادة ولكونها حائزة الزوال الى
صورة اخرى مع بقاء الهيولى بعينها ولا يعقل في الشيء المعين ان يكون علة سالبة لشيء وليست
الهيولى علة للصورة لما تقرر عندهم من ان القابل لا يكون فاعلا وضد ان الهيولى لا تقوم بالفعل الا
بالصورة فيكون محتاجا اليها في الوجود متأخرة عنها ولانها قابل لصور غير متناهية فلا يكون
علة لشيء منها لعدم تناهي اولويته وان انضم اليها ما يفيد اولوية لم يكن للهيولى الا القبول والجواب
بان كيف يعلق الهيولى بالصورة واستناع علة احدهما للاخرى ووجوب عدم الصورة عن الهيولى
من حيث هي صورة ما وتأخرها عنها من حيث هي صورة مشخصة على وجه يندفع عنه ما نسخ من الاشكالات
غير جدا والمتأخرون قد يذبوا لوافه الجدوى وملفوا مداه ولو علمنا فيه صرا لأوردناه
الى هنا من شرح بيان ما ذكره المصنف في بيان امتناع صورة نوعية من جملة اصناف الانواع بالاتاذ
انه لا خفاء في ان للاجسام اثارا مختلفة كقبول الانفكاك والانسام بسهولة كما في الماء وبعد
كما في الرصاص او امتناع عزو كل كما في الفلك وكالاختصاص بالمكان بحسب طبعها في الاشكال والتشكل
والرطوبة والوضاعة وليس شيء من كل بمجرد الجسمية المشتركة ولا الهيولى القابلة وهو ظاهر ولا امر معارف للماهية
نسبته الى الجميع على السواء لان الكلام في اثار اجسام فلزم الخلف فتعين ان يكون امورا مخصصة
معارضة ويجب ان تكون صورا لا اعراضا لما سبق ان الكلام الى اسباب تلك الاعراض فتسلسل ولان
نوع الاجسام وحملها موقوف على الانصاف بتلك الامور وهي المحل يعم الجوهر بالنوع فالعرض
بان الزيد المذكور يجري في اختصاص كل جسم بمادة من الصورة ويقرر بان اختصاص الجسم بهذه الصورة
مثلا لو كان لاجل صورة اخرى فاما ان يكون ذلك على طريق المساوقة فيلزم استناد كل صورة الى هو

لا الى نهاية او على طريق المسافة بان تستند الصورة الجاصة في الجزء الى صورة سابقة عليها فتدفع
اصل الاحتجاج لجواز ان تستند في عروضها الى عرض سابق عليه فاجاب بانه على طريق المسافة وتمنع
منافاة العراض لانها مستندة الى جواهر موجودة في الاجسام تقتضيها عند زوالها بالقسر لوجهين
احدهما ان الماء المسخن بالنار يعود باردا فلو لا ان في جسم الماء شيئا محفوظ الذات عند ملاقاة
النار لما كان كذلك بخلاف الصورة المائية فانها اذا زالت الى الهوائية لا تعود بالطبع زيادتها ان
كيفيات العناصر كلها عرضية عندهم ولا كلام سوى الصورة لما سيجيء في بحث المزاج
وانت خبير بان هذا انما يتم لو ثبت ان كل عرض يزول بحث يعود بعد الزوال وتنكر عند العراضيون الا
يجوز ان يكون من اعراض الماء مثلا امور محفوظة مع اعراض تستند كل منها الى عرض مبدا
ومنكرا الى غير النهاية كالصورة وذهنك قال العراقيون في موضع اخر ان الدليل حصل بالدليل يوجب استناد من
اعراض ضرورة ان والكيف وغيرها الى شيء موجود في الجسم واما انها صورة لا اعراض فلا بل اقرب
عندنا انها من قبيل اعراض والحاصل انه كما لا يمتنع تعاقب الصور على الاطلاق لا يمتنع تعاقب اعراض
التي تستند اليها ما يعود بعد الزوال بل يكون كل سابق معدا للاحق ومرجح احدا وها لا اختلاف
من استعدادات وان كان المدار واحدا وقد يقال نحن نعلم بالضرورة ان ههنا امارا وامادة غير
من اجسام كالاحراق للنار والتخشب للماء فلو لم يكن فيها الا الهيولى والصورة الجسمية لما كان
كذلك فلابد فيها من امور هي مبادي تلك الامارا ولا خفاء في ان الاجسام انما تختلف بحسب امارا المختلفة
بنوع نوع في نوعها وجنسها انما يكون باعتبار تلك المبادي فتكون صورا لا اعراضا لامتناع
قيام الجوهر بالعرض وجوابه ما تقدم لم لا يجوز ان يكون تلك امارا مستندة الى الفاعل المختار او يكون
بعضها لمغارقات مخصوصة بالكواكب لبعض الاجسام دون بعض ويكون اختلاف امارا من
المبادي بحسب استعدادات الاجسام وميولها هذا بظاهره يكفي في اثبات الصورة النوعية
ان نقول نحن نقطع باختلاف جنسي الماء والنار مع مشاركتهما في المكان والصورة الجسمية فلابد من
مغايرة اختلاف جنسي بسبب الصورة النوعية ورد على المتقدمين بعد تسليم اختلاف الاجسام
بالجنس ويكون امارا مادة لها ويكون صورتها جنس الجسمية وكون صورة الجسمية انما لا تسلم
لزوم كون مابه الاختلاف جوهرا حالا في الهيولى ليكون صورة ولم لا يجوز ان يكون عرضا قائما بالجنس
جزئيه لا بالجسم بنسبة لبعض بان العرض الحال في الجسم مقسوم بهما فيتعدد بتعددهما فلا يكون مقوما له مستندا على
ان يكون جوهرا غير حال في مادة فلا يكون صورة ويكون من اجسام فيما هيته ومن الجزء من امارا من
وجه آخر غير الحلول والحق ان اثبات الصورة الجسمية بهذا النوع عسر سيما النوعية وان الذي يعلم قطعا
ان الماء والنار مثلا مختلفان بالجنس مع مشاركتهما في الجسمية كالانسان والفرس في الحيوانية
واما ان في كل منهما جوهرا لا يختلف بالجنس هو المكان واخر كذلك حالا في الاول هو الصورة الجسمية
وآخر مختلف بالجنس حالا فيه ايضا هو الصورة النوعية وهكذا في سائر مراتب اصناف العناصر
الى ان ينتهي الى النوع الاخير كالانسان مثلا فيكون في مادته جواهر كثيرة من صور العناصر وامارا خلاط
واعضاء واخر صورة نوعه انسانه حاله عن النفس الناطقة المفارقة فلم يثبت بعد وما
يقال ان اجزاء العقلية انما توجد في اجزاء الخارجية فلابد في اختلاف انواع الجنس الواحد
من مختلفة الجنس من اخذ الفصول التي تستقيم لانهم جعلوا العقول والنفوس انواعا اسطقسية من جنس

الجوهر وان الجزء الخارجي قد لا يكون مادة ولا صورة كالفصل فانه طبيعة النوع المجرد والجسمية ودفع
في دعواه مرا خلاف النصير به ما يشهد ان على الصورة مرا نسانه طرد العالم مرا هو الى المجردات
وكانه اراد بها العاقلة فرقها من الكمال وما عداها من البدن لقبول تعلق النفس به سهم ما المجردات
وان كانت حالة في المكان او اراد بكونها في عالم مرا ان وجودها في غيره لا كالهيولى والصورة
في مدارج مرا ستكمال وا ستعداد واما ما قال من انه اراد بها النفس الناطقة مدللا ا ستشهاد
بقوله ص وسئل الروح من امر ربي فمكذبه بصريحه ما بها سبب لا ستعداد البدن لتعلق النفس وان
النفس وحدها لوجودها المبحث الخامس بعد الفراغ من بيان ان جسمية الجسم احدى بيان احكامه
فنها ان مرا جسام قد تماثل اي تختلف الجسمية واما مرا ختلاف بالعوارض وهذا اصل ينتفع عليه كثير من
قواعد مرا سلام كما سبق العالم المعاد وكثير من احوال النبوة والمعاد فان اختصاص كل جسم
بصفاته المعينة لا بد ان يكون لمرجح مخصص اذ نسبة الموجب الى الكل سواء فلا جائز على كل جسم
ما يوجد على مرآخر كالبرد على النار والحرق على الماء وعلى هذا نقل في المعراج واحوال القيامة وحينئذ
الاصل عند المتكلمين على ان اجزاء الجسم ليست الا الجواهر الفردة وانها متماثلة لا تصور فيها اختلاف
جسمية ولا تخيص لمن اعترف بمماثلة الجواهر واختلاف مرا جسام بالجسمية في جعل بعض مرا عراض
داخلة فيها وقد استدل بان مرا جسام متساوية في التحيز وقبول مرا عراض وذلك من اخص صفات
النفس وبان الجسم ينقسم الى الملكي والعنصري كما لها في مرا قسام ومورد القسمة مشترك وبان مرا جسام
يلتئم بعضها ببعض على مذهب الاستواء في مرا عراض ولولا ما ذكرناه من انها لما كان كذلك
والكل ضعيف وحقا قال فاضل المحققين من ان المراد بمماثلتها اتحادها في مفهوم الجسم وان كانت انواعا
مختلفة مندرجة تحت فصل ان الحد الدال على ما هية الجسم على اختلاف عباراتهم فيه واحد عند
كل قوم من غير نوع نوع تحته فصل ان الحد الكلي على ما مثل فان المختلفات اذا جمعت في حد واحد وقع
فيه القسم ضرورة كما يقال الجسم هو القابل للابعاد الثلثة او المشتمل عليها مع الطبع والتعليم
وشتان ما بين هذا الفهم ا ستبعاد ان يذهب عاقل الى ان الماء والنار جسم واحد لا يختلف
الا بالعوارض كالانسان دون الفصول والنوعات كالحيوان كيف ولم يسمع نزاع في ان الجسم
جنس بعيد تم قال وقول النظام بمخالفتها لمخالف خواصها انما يوجب مخالفة مرا نواع لا مخالف
المفهوم من الحد ومنها اي من احكام مرا جسام انها ما قد تمانع وتزاحم وكثير من احكام الضرورة نفعا انا
نعلم بالضرورة ان كثيرا وثيابا وسوسا ودوابا مما يعسر احصاؤها التي كانت غير قابلة للزوال بل ان
كان في العوارض والهيآت لا يمتنع ان الجسم يتناسب ما فيه ليرد مرا عراض بانه يجوز ان يكون
دلك بعدد مرا مثال كانه مرا عراض وقد منع مرا لعماد الدوام واصناع الغناء وعليه يحمل ما قال
في التجريد ان الضرورة قاضية بمغايرة مرا جسام وبتبين ما ان غاية ما يرد الفرق والانقسام وهو
لا يوجب الانعدام وانت خبير بان دعوى الضرورة في دلك في غاية الخفاء كيف وقد صح بخواصه
في بحث المواد واستدل على جواز العدم ما مر بالحدوث فان العدم السابق كالعدم اللاحق
لعدم التمايز وقد مر مرارا ولو سلم فكذا الفناء ومر بالامكان فان معناه جواز كل من الوجود والعدم
نظرا الى الذات واجيب بان هذا انما في مرا صناع بالجبر على ما هو المسانح فانه يجوز ان يكون الشيء
بحيث انه قابل للعدم السابق واللاحق جميعا ويمنع احدهما او كلاهما العدد الحاصل ان الحدوث

احترازا عما اذا كانت متناقصة فان انقسام المقدار ينتهي الى ما لا يقبل الانقسام بالفعل لزم وجود البعد
الغير المتناهي في صوب الزائد فلا حاجة الى ان الزوايا مثلا وزاوية ما لزوم ظاهر فلما كان هذا البعد يتطول
يمكن ان يستلزم عدم تناهي الزوايا لوجود بعد غير متناه محل بحثه نظر لجواز ان يكون هناك تناقص في بعض نهايات الزوايا
ما لا نعرفه بعد بين الخطين وان كان بعد امتداد ما فلو امتدا الى غير النهاية كان ما بينهما غير متناه. ضرورة ان المتناهي
لا يكون مساويا لغير المتناهي وعلى قدر بعد اللزوم واضح لا يمكن دفع الا بمكابرة لكن لما كان ذلك امكان المفروض
نوع خفاء قرر بعضهم ما لا نعرفه زاوية بعد الخطين بلغت قائمة واللزوم متناه الى هاهنا نقض من
الخط الواصل بين كل نقطتين متماثلتين من مساقة المثلث واللزوم كون زواياه مساوية لقائمتين لزم ان يكون
كل من الزاويتين بلغت قائمة واللزوم من مساوي زوايا المثلث تساوي اضلاعه كلا وكل قائمة اقل من قائمة فيلزم
من عدم تناهي الخطين عدم تناهي ما بينهما وهو المطلوب بحسب كون زاوية ما بين
الخطين قائمة فاخترع البرهان الذي نعرضه اما بخروج من مركز جسم مستدير كالكرة بين خطوط
قاسمة له الى ستة اقسام متساوية فتكون كل من الزوايا الست بلغت قائمة وكذا كل من الزاويتين الخارجتين من
الخط الواصل بين كل نقطتين متماثلتين من كل ضلعين من كل قسم مثلثا متساوية الزوايا واضلاع ولزم
من امتداد الخطين الى غير النهاية امتداد ما بعدها منها الى غير النهاية ومن تردد في لزوم تساوي الزوايا واضلاعا
وجوز كون وتر زاوية امتداد الخطوط الستة اقل من الضلعين او اكثر فانه يدفع بمشورة بالهندسة واعترض
على هذه الحيلة بانها انما تفيد زمانا بعد الا بعاد الا قساعات نهاية من الى غير النهاية لا وجود لها
وبعد ممتد الى غير النهاية وانما يلزم وكذا لو كان هناك بعد موازية لها مساوي الخطين الذين هما ساقا المثلث
ولا محذور وكلا الامرين منقطع عما نحن فيه لان ساقي المثلث لا يمكن مقارنة على المطلوب ولو سلم فالمحال
انما يلزم من المجموع المفروض وهو لا يستلزم استحالة الاجزاء الخطين والواجب انه لما لزم تساوي
اضلاع مثل هذا المثلث كان لزوم عدم تناهي قاعدة على تقدير لا تناهي ساقيه ظاهرا لا يمكن دفعه
واما السند فلانا علمنا انه لما لزم مساواة القاعدة للساقين وكانت متناهية لانحصار ما بين
حاصرتين لزم تناهي الساقين على تقدير لا تناهيهما فيكون اللا تناهي محالا وحاصله ان لا تناهي القاعدة
ليس موقوفا على تناهي الساقين حتى يلزم المحال ويستلزم انه فيلزم الخلف ويقرر بانه لو كان الساقان
غير متناهين لزم ثبوت قاعدة مساوية لهما ما ذكر من الدليل لكن قاعدة لا تكون الا متناهية ضرورة
انحصارها بين حاصرتين فيلزم تناهي الساقين لان المتناهي لا يكون مساويا لغير المتناهي وقد فرضا غير
متناهين هذا خلف واما كون المجموع متناهيا لان الخطين فظاهر الضرورة بما كان ما عدا غير المذكور
الثالث هذا برهان التطبيق وتقريره انه لو وجد بعد غير متناه نفرض قطعان ذراع منهم منطبق من
البعد التام والناقص ما ان نفع ما ان، كل ذراع من التام ذراع من الناقص وهو محال لامتناع تساوي الزائد
والناقص بل الكل والجزء ولا نفع ولا محالة يكون دكل ما انقطاع الناقص ويلزم منه انقطاع التام لانه
لا يزيد عليه الا بذراع وقد فرض تطابق التسلسل فانقطع هذا البرهان من راعتراضات وبراجوبة فلا نطيل
بالاعادة وحتى لا ول ان برهان المسامتة على نفي الجزء الفرد يصح انقسام الحركة والزاوية الى غير النهاية
وحتى البرهان السلمي على ان يكون لا تناهي البعد من الجهات حتى نفرض اجتماع ساقي المثلث لا الى نهاية بل في
البرهن لا يمكن فرض اللا تناهي في جميع الجهات وكان طرف السلمي معينة على طريق الزام الخصم بتناهي كل ابعاد
في جميع الابعاد وحتى برهان التطبيق على مقدار متضعفة بسبب لا شارة الهندسة ابطال التسلسل في اعداد الجسم

ولا نعرفه ٣

ع

ص

ص

على التطبيق وهذا استدلال دفوع ذراع ما وآه ذراع للساوى ومثل اختصاص لكل بما وضع وبرهن بحمل
التقسيم عن التقسيم مراتب الاعداد وحركات الافلاك وقد كثرت اى وجوه الاستدلال على فناء
الابعاد متعرفة البراهين للمشاء واستعانة بوا من ابطال التسلسل اما وجوه التعرف التى تخذ
سبقت واما فى المساحة فوجهان احدهما برهان التحلص وتقريره انه لو امكن لا تناهى الابعاد لامكن
ان نفرض كرة تخرج خرم كرتك خط غير متناه لانه لا تقاطع خط اخر غير متناه وان تحرك تلك الكرة على
نفسها فيما نفرض بصير الخط الخارج خرم كرتك بعد المقاطع متساويا لكن ذلك محال لتوقفه على تحلص
احد الخطين عن الآخر وهو لا يتصور الا بتحرك طرف احد الخطين وقد فرضنا غير متناهين لا خلف
ويرد عليه منع امكان حركة الخط الغير المتناهى بسبب تناهى المقاطع الى المساحة التى اوراده
ابو البركات بالمنع على برهان المساحة وتبعه صاحب الاشارات فى المطارحات ولا نظر له وجه لان
المفروض هناك حركة قطر الكرة وهو متناه وثباتها برهان المواز اة وهو ان نفرض قطرا للكرة مساميا للخط الغير
المتناهى بهم مواز يا له بحركة الكرة فلا تناهى المساحة ملزم فى الخط الغير المتناهى بهم هو نقطة هى آخر نقطة
المساحة وهو محال لان كل نقطة مفروضة لذلك فالمساحة بما هو فيها بعد المساحة بها آما على برهان التطبيق
فمثل ان نفرض البعد الغير المتناهى اذرعا ثم نعبر التطبيق بذراع عند الابتداء منها وعند كل آحاد على ما هو فى
التسلسل او نقول ياخذ المبدأ المحسوب المفروض ومن كل ذراع منتاه لكونه محسوبا من حاصر فيصاب
الكل لانه لا تزيد على كل الا واحد او نقول الاذرع مترتبة فى الوضع فتطبق من قبليتها وبعديتها فان
لم تتناه بطل الخلف وان تناهت لزم وجود ذراع له بعدية لا قبلية لان كل قبلى قبلية لا بعدية وايضا اذا طبقتا وقعت
قبلية الاول بازاء بعدية الثانى وقبلية الثانى بازاء بعدية الثالث وهكذا الى غير النهاية فيبقى قبلية بلا بعدية فبطل الخلف
وايضا الاول قبلية بلا بعدية فلو كان كل ما عداه قبلية وبعدية معا لزم قبلية بلا بعدية واجيب بوجوه
فان قيل الاولان لا بعد ان سوى ان وراء العالم امرا له كقوة من غير دالة على انه جسم آو بعد قلنا لو سلم فالدالة
له على انه غير متناه بعد ان بطلان وادعى انه عدم محض ثم يدل على انه تمام المطلب بمقدمات مطوية مثل
ان ما ملاقة طرف العالم لا يكون الا خلاء وهو بعد او جسما وهو بعد بل اذا بين استحالة الخلاء تعين الجسم و
لا يكون متناهيا والا كان له طرف يعود الكلام وثبت ان ما وراءه ليس بعدا ولا جسما
خاتمة بحث تناهى الابعاد لكونها عبارة عن تناهى الامتداد وذلك ان طرف الامتداد بالنسبة اليه طرف ونهاية
بالنسبة الى الحركة والاشارة اجهة ثم انها موجودة ومفروضات الاوضاع لانها مقصد المتحرك بالحصول فيه ومنتهى
الاشارة الحسية والمعدوم او الموجود المستحيل الحصول فيه او الاشارة اليه ومخالف الحركة فى الكيف كحركة الجسم
من البياض الى السواد فان السواد مقصد المتحرك بالتحصيل فلا يجب بالضرورة ان يكون موجودا الى الشائع فصل
اجمالى ثم لا يخفى ان معنى الحصول فى الجهة الحصول عندها وصولا وقربا كما ان معنى المتحرك فى جهة كذا المتحرك
تنادى اليها وذلك لان كلا من المتحرك والحركة جسم فلا تحقق الا فى جسم والجهة لا تقبل الا تقسيم اعنى ما فرض
الحركة والاشارة اذا نسبت الى حرف مثلا مأخوذ الذى يلى المتحرك اما ان لا تحاذيه المتحرك بحركة او اذا وصل اليه
فكون هو الجهة من غير دخل للزمان آخذ واما ان تحاذيه فتلك الحركة اما خروج عن الجهة فالجهة هى الاخير الاول فقط
واما الى الجهة فهى التى فقط لا الماس بل الجهة الماس سواء الحركة التى المتمم لا تحاذيه يكون اما عن
جهة او الى جهة ونعود المحدود للقطع بان الجهة من مقصد المتحرك لا المسافة الهابطة للحركة وهذا مدلول على انها
لا تقبل الانقسام فاخذ الحركة والاشارة وموكاف فى افادة المطلوب اعنى استماع وقوع الجسم او الحركة
فيها ولا يدل على انها لا تقبل الانقسام صلاحية لان لا يكون الانقطاع بلا بد بما يكون حطا او مطحونا من الظلام فى اطراف
كل امتداد ومنتهى كل اشارة جهة حتى تكون جهات كل جسم طراف امتداداته فيكون على سطح ام الجهة نهاية
جميع الامتدادات ومنتهى جميع الاشارات حتى لا يكون الا على سطح محدد الجهات الحى حوالى سائر
ثم انها اى الجهات غير محصورة فى عدد لجواز فرض امتدادات غير متناهية العدد فى جسم واحد بل الناس
الى نقطة واحدة الا ان المستحيل انها متناهية بسبب التهيء او ان احدها خاص وهو انه يكون ان نفرض كل جسم العدد ثلاثة
متقاطعة وكل بعدين طرفان فيكون لكل جسم ستة جهات وتسمى عالية وهواء وحال الانسان فيها الرأس و
القدم ومحيطها له الفوق والتحت ومن البطن والظهر محيطها القدام والخلف ومن الجنبين الذين عليهما اليمين
الغالب وهو اليمين واخرى اضعف وهو اليسرى محيطها اليمين اليسار ثم اعتبر ذلك فى سائر الحيوانات
بحسب المقابلة والمناسبة فكان فى ذوات الاربع الفوق والتحت ما يلى الظهر والبطن والقدام والخلف ما يلى الاسر
والذنب وليس شىء من الاعضاء دون مواجهة لبعض انصافا جهات فالبيت [illegible] والطبيعى جهاتى حركات
جهة العلو وهو ما يلى راس الانسان بالطبع والسفل وهو ما يلى قدميه لا بتبدل الاوضاع بل بتبدل الجاعلة
وضعه بتبدل تبدل الاوضاع كالمتوجه الى المشرق يكون المشرق قدامه والمغرب خلفه والجنوب يمينه والشمال يساره
ثم اذا توجه الى المغرب صار المغرب قدامه والمشرق خلفه والجنوب شماله بخلاف اذا صار القائم منكوسا فانه لا يصير
ما يلى رجله ورأسه فوقا بل يصير راسه تحت ورجله فوق والفوق والتحت بحالهما فالتخصيص الذى ثمة
على طرفى قطر الارض تكون راس كل منهما فوق ورجلها تحت والعلو لا يلزم ان يكون بالاضافة
الى السفل بل قد يقع كما سبق الى كبد السماء والعالم وهو ان الفوق والتحت مضافان لا يعقل كل منهما الا مضافا الى الآخر
وكذا القدام والخلف واليمين والشمال والحق ان المضاف اما هو من الفوق فى الفوق وكذا البواقى والاضافات
قد يمكن فى العقل بل فى الوجود كما فى الارض فانه لا تحت لها الا بالوهم فان جميع الاطراف امتدادا تها
الفعلية الى السماء فلها الفوق فقط ومنها اى من احكام براهين انها مجدبة بالزمان وبراهين
الممكنة منها مثلثة الاول حدوث الاجسام بمعنى انتهاء وصفاتها والله ذهبت ربا بالمتكلمين وغيرهم
والثانى قدمها لكنها والله ذهب ارسطو وشيعته وبعض بالصفة تابعوه الصور وبراهين فيصل من تراجمة
الممكنة قدمها مواد لها وهو ظاهر واعراضها من الضوء والشكل واصل الحركة والوضع بمعنى انها متحركة حركة واحدة
متصلة ازلى لا بد الا ان كل حركة تفرض فى جرمها فهى مسبوقة باخرى فتكون حادثة وكذا الوضع
والعنصريات قديمة بمواد لها وصورها الجسمية وكذا صورها النوعية بحسب الجنس بمعنى انها لم تزل عند
كل خصوصية النار والهواء او الماء او الارض لا يلزم ان تكون قديمة لما سيجىء فى قول المكون
والفساد والثالث قدمها بمادتها دون صفاتها والله ذهب المعتدون من الفلاسفة واصلوا فى
تلك الذات التى اد عوا قدمها انها جسم اولا جسم وعلى تقدير الجسمية انها العناصر او ما يجتمعان منها او
واحد منها والبواقى بتلطيف او تكثيف والسماء فرد خاص مركب من كل الجسم او جوهر غير العناصر مخترعت
منها العناصر والسموات اجسام صغار مثلثة لا تقبل الانقسام الا بحسب الوجود واصلوا فى انها
كرات او مضلعات وعلى تقدير عدم الجسمية فقيل هى نور وظلمة والعالم فى امتزاجهما وقيل نفس وهيولى
تعلقت اولا بالاخرى فحدثت الكائنات وقيل وجدات تحيرت نصارى نقطا واجتمع النقط
فصارت خطا واجتمعت الخطوط فصارت سطحا واجتمعت السطوح فصارت جسما وبالجملة فللفلاسفة
بقدم العالم مذاهب مختلفة مفصلة فى كتب الانام والظاهر انها موجودة اختارات على ما هو دأب المتقدمين

من الحكماء واما قدمها بعضها تهافون دوامها فغير معقول لنا وجوه المشهور منها ان براهين

البراهين احدها ان الاجسام لا تخلو عن الحوادث وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث اما الكبرى فظاهرة واما الصغرى

فلوجهين احدهما ان الاجسام لا تخلو عن الاعراض كالحركة والاعراض كلها حادثة اذ لو كانت قديمة لكانت

باقية لما مر برهانا ان القديم يمتنع العدم وبالادلة سيلزم ذكره ولكن اللازم باطل لما سبق منا ادلة

امتناع بقاء الاعراض على الاطلاق ومنها ان الاجسام لا تخلو عن الحركة والسكون لان الجسم لا يخلو عن الكون

في الحيز وكل كون في الحيز اما حركة او سكون لانه ان لم يكن مسبوقا بالكون في ذلك الحيز فهو حركة والا فسكون لما

سبق منا انه لا معنى للحركة والسكون سوى ما يلزم كلا منهما والحركة حادثة اما الحركة فلوجهين احدهما

انها بعض المسبوقية بالغير لكونها تغيرا من حال الى حال وكونها بعد كون وهذا يسبق زمانا حتى تتم الجملة

قبله السابق والمسبوق بالغير يسبقا زمانا ما مسبوق بالعدم لان معنى عدم مجامعه السابق والمسبوق والمسبوق ٣

ان يوجد السابق ولا يوجد المسبوق والمسبوقية بالعدم هو معنى الحدوث منها وثانيها ان الحركة في معرض

الزوال قطعا لكونها تغيرا وبعضيا على التعاقب والزوال اعني ظرفان العدم سابق في القدم لان ما ثبت قدمه

امتنع عدمه فما جاز عدمه سابقا قدمه واما السكون فلانه وجودي حاز الزوال والاعني بحدوثه الا

انه قد بالوجودي لان عدم الحادث قديم يزول بالوجود اذ دليل امتناع عدم القديم وهو انه اما واجب

او مستند الى مطرح براهين امتناع عدم الموجود واما كون السكون وجوديا فلانه ضد براهين كونه واما

كونه جائز الزوال فلان كل جسم قابل للحركة اما اولا فلعدم نتاج الجسم ذلك واما ثانيا فلان براهين مماثلة

مجوزة على كل منها ما يجوز على الآخر فاذا جاز للحركة على البعض لحكم الشاهد جاز على الكل واما ثالثا فلان

براهين المباسط والمركبات قائمة بسط يجوز على كل من اجزائها المتشابهة للصورة في حيز الآخر وما ذاك

الا بالحركة والمركبات يجوز على كل من بسائطها المتماسة ان يكون تماسها الذي وقع بجزء منها امتنع بسائر

الاجزاء آنا ما فيتحرك واعترض عليه بما ذكره في اجزاء الحيز من انه لو صح

لزم ان يكون الجسم في اول الكون متحركا او ساكنا واللازم بقسميه باطل فقط لانا نقول كل منهما المسبوقية آحادا ما

لازم ان الكون في حيز ان لم يكن مسبوقا بالكون في ذلك الحيز كان حركة وانما يلزم لو كان مسبوقا بالكون

في حيز آخر وهذا ان لزم فانما يلزم في محال لان كلامنا في الجسم المتحيز بحسب الزمان واجب بان الكلام في الكون

المسبوق بكون آخر للقطع بان الكون الذي لا كون قبله حادث قطعا وفيه بحث وعلى هذا فالمنع ساقط

لان مفاد الكلام ان الكون ان لم يكن مسبوقا بالكون في ذلك الحيز بل في حيز آخر كان حركة وما ذكره من ان هذا

ممنوع بل باطل لان كلا من الزمان عند حامله زمانه لا حاله قبلها ليكون الكون فيه كونا لا كون قبله بل معناه

ان في زمان كون الشيء بحسب كون له اول وحصته من الزمان مضى المقدر الماضي بحسب لا يكون له

بداية كذا ان حصته من الزمان الذي هو الزمان الحاضر لا نهاية له لانا نقول ان فرض الكلام في كون لم

يسبق بكون آخر فلا نسلم ان كل جزء من جزئيات الحركة ولا مدفع مذهب الحكماء وهو ان كل حركة مسبوقة

بحركة اخرى لا الى بداية فالملك يحرك ازلا وابدا بمعنى انه لا يقدر زمان مر او فرض من جزئيات الحركة وقد

مضى كون ما منه الحركة ازلية وجواب المنع على الكبرى لنقضا ان لام ان ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث وانا

نلزم لو كانت تلك الحوادث متناهية فلا بد من زمان امتناع تعاقبها كحوادث من غير بداية ونهاية على ما هو

رأيهم في حركات الافلاك واوضاعها واجب او لا باقامة البرهان على امتناع ان يكون ما منه الحركة

ازلية وذكر في جوابه احدهما ان كلا من السبوقية ضرورة والمسبوقية من لوازم ما منه الحركة و

وجعلها لكونها عبارة عن التغير من حال الى حال وفيه ان اللازم مسلم لكن الملزوم ممنوع وثانيهما ان ما هيه الحركة تقتضي

قدمه اي موجودة في الازل لزم ان يكون شيء من جزئياتها ازليه اذ ما فرض الكل الا من فرض الجزئي لكن اللازم باطل

بالاتفاق وتابعه على بقائه البعض فان على امتناع تعاقب الحوادث الغير المتناهية وذكر انها على وجهين احدهما

طريق التطبيق ومعناه ان نفرض جملة من الحوادث المتعاقبة من الان واخرى من يوم الطوفان كل منهما الى النهاية ثم

نطبق بينهما بحسب فرض العقل اجمالا بان نقابل الاول من كل وعلى التفاريق ان نطابق مثلا بين الكل

والكل او لا فينقطع الطوفاني ولزم انتهاء الآتية لانها لا تزيد عليها الا بعدد متناه وثانيهما طريق التفاوت

وهو ان نفرض سلسلة من احادث المحلين الذي هو مسبوق بحادث وليس بها على حادث آخر فنزل المعلول

الاخير فلضرورة تضايف السابقية والمسبوقية وتكافؤ المتضايفين في الوجود لزم ان تشمل السلسلة على حادث غير

مسبوق وهو المنتهى ونقرر آخر ان نفرض سلسلة من المسبوقة واخرى من السابقية ثم نطبق منها فغير مسبوقية

الاخير بازاء سابقية ما فوقه فلزم انتهاء الى اول السابقية دون المسبوقية بحسب التضايف وقد مر لكن

امتناع تعاقب الحوادث لا الى بداية وجوه اخر منها انه لو كان كل حادث مسبوقا بالعدم كان الكل

كذلك فانه اذا كان كل زنجي اسود كان الكل اسود ضرورة ورد عليه هذا الحكم الآتي ان كل زنجي وجد وبعض

المجموع بخلاف الكل ومنها ان الحوادث الماضية قابلة للزيادة والنقصان للقطع بان دورات الفلك من الآن الى ما

لا نهاية له اكثر من دوراتها من يوم الطوفان ودورات الشمس اكثر من دورات زحل وعدد الايام اكثر من عدد الشهور

والسنين وكل ما يقبل الزيادة والنقصان فهو متناه لان معنى نقصان الشيء ان يكون بحيث لا يوجد شيء

في مقابلة ما يتم به الزائد متناهيا فانه حينئذ يلزم منه تناهي الزائد حيث لم يزد عليه الا بعدد متناه وقد سلم المقدمة

الاولى فهو الثانية واما بيان الملازمة لو لم يكن الزيادة والنقصان من اجناب المتناهي ولا في بعض المتناهي الان

يحصل احدى الجملتين التي لم يحصل في الاخرى وهو الوجب الانقطاع كما في مراتب الاعداد ومنها انه لو كانت

الحركات الماضية غير متناهية لامتنع انقضاؤها لان ما لا يتناهى لا يمكن انقضاؤه لكن اللازم باطل لان حصول اليوم الذي

نحن فيه موقوف على انقضاء ما قبله وقد سلم فان غير المتناهي انما يستحيل انقضاؤه من اجناب الغير المتناهي

ومنها ان الحركة اثر الفاعل المختار وكل ما هو كذلك فهو حادث مسبوق بالعدم اما الكبرى فقد تقدم واما

الصغرى فلان كل جزء نفرض من الحركة فهو على الزوال والا لصدق ضرورة كونها غير متقررة الاجزاء وهذا هو

معنى التدريج اثر الموجب لامتناع انفكاك المعلول عن علته الموجبة واذا كان كل جزء من الحركة اثرا للفاعل

المختار كانت الحركة اثرا له لان الموجد لكل جزء من اجزاء الشيء موجد له ضرورة وقد سبق الكلام على ذلك في بحث

استناد الحوادث الى الموجب العدم وانه يحتاج الى شرط حادث فنقايسه الام لزوم تعاقب حوادث غير

متناهية بكون حدوث اللاحق منها مشروطا بانقضاء السابق ومنها ان كل حركة نفرض فلا بد من زمان يكون

مسبوقة بحركة اخرى فلا يكون ازليه ضرورة سبق العدم عليها اولا يكون مسبوقة بل يتحقق حركة لا حركة

قبلها فيكون اول الحركات فيكون للحركة بداية وهو المطلوب وربما يناقش الاول ولا يفيد الا حدوث كل من

جزئيات الحركة ولا نزاع فيه وانما النزاع في ان ينتهي الى حادث لا يكون قبله حادث آخر ومنها انه لو فرضنا

تعاقب الحوادث من غير بداية كان كل منها مسبوقا بعدم ازلي لان ذلك معنى الحدوث ولم نجد احدا بكل العدد

في الازل اذ لو تأخر منها عن الازل لكان ازليا واذا اجتمعت العدمات في الازل فان حصل شيء من

الوجودات في الازل لزم مقارنة السابق والمسبوق بالاتفاق المتضايفين وهو محال وان لم يحصل فهو المطلوب

واعترض بان الازلي عبارة عما لا يكون مسبوقا بالعدم والمسبوقية ضرورة انما تصدق على ما يكون

فهاهنا شئ موجودا نهاية ام لا فنقول انها لست موقوفة بالوجود انه وهذا الوجب
صار ههنا شئ مرارا وتارات وما قالوا انها لو لم تكن صارت شئ حتى لكان حصول بعضها بعد آخر فلا يكون قد ما
انما يستقيم فيما تتناهى عدده فالحادثات لا تتقارن شيئا حتى لعدم شئ منها الا لتقابلها ... ولولا القصد
يريد ان القوم حاولوا بهذا الدليل التصريح بما ذهب اليه بعض الفلاسفة من قدم الافلاك الحركاتها نهاية
حركة موقوفة باخرى منه غير بد ... وبعضهم من مواد العالم اجسام صغار اذلة لا تنقسم بالفعل
وهي في الاول ساكنة بعضها الحركة فسكون المركبات من اجتماعها وبعضهم من انها حركة متصادم فسكون
مرارا فلاك والعناصر والا فلة متوهم اخر لا يسعنا ان السكون وجودي وان الجسم لا يخلو عن الحركة والسكون
وان الحركة اجزاء مسبوقا بعضها بالبعض وهو انه لو كان شئ مرارا جسام قديما لزم اما كون قديم او اما تعاقب
الاكوان من غير بداية وكلاهما محال اما اللزوم فلان حصول الكون للجسم ضروري فان العقل اذا تصور وتصور الجسم
حكم بقوته له فان كان شئ مرارا كانوا قديما هذا ك والا كان كل كون مسبوقا بكون اخر لا الى بداية وهو المراد بالتعاقب
واما استحالة الاول فان الكون لما سبق ان كل جسم قابل للحركة من حيز الى حيز اما تماما كما في الحركة المستقيمة
او باجزائه كما في الحركة المستديرة ممكن كل كون حادثا لزوال والشئ ما جاز الوجود والعدم لان ما ثبت قدمه
امتنع عدمه وسنفك الان ما جاز عدمه امتنع قدمه وايضا لما حاز من طرفي التطبيق وطرفي تضاد السالبة
والموجبة وغيرهما لكل جسم فان حدوث بعض اجسام كالمركبات المعينة مما لا يراع فيه وطفا
يوجد كلية وسنبين ان مرارا فلاك والعناصر كلها متصفة بالحركات ومرارا وضاع الخاصة والعناصر خاصة بالاجزاء
والا لاحال المراجح ولزم من حدوث البسائط حدوث المركبات منها ضرورة ... الثالث لاحتمال ان الجسم
بل كل ممكن يحتاج الى مؤثر ولا بد منه مرارا نتهاء الى الواجب بما وسيجئ انه فاعل بالاختيار وقد سبق ان كل ما
اثر المختار فهو حادث مسبوق بالقصد الى ايجاده ولا يكون كذلك الا حال عدمه فهذا ثبت حدوث
ما سوى الصانع من الجواهر والاعراض وتشكل بصفاته القديمة ولا نعني الا على من يجعل سبب الاثر
مجرد امكان وكذا الرابع الا انه لا يتوقف على كون الصانع مختارا لكن لا يسعنا على المعتزلة المشهورة وهي
ان ما ثبت المؤثر في الشئ حال وجوده يحصل الحاصل وقد عرفت حالها واما الخامس فهو بعينه مرارا ولان الانسان
بين فيه عدم خلو الجسم عن الحوادث بانه لا يخلو عن مقدار مخصوص وحيز مخصوص وكل منهما حادث لكونه اثر
المختار واذ نسبة الموجب الى جميع المقادير والاحياز على السواء ويرد عليه انه يجوز ان يكون كل كون بايجاد
الفاعل او بتصوره او بعدد الجواهر المتحيزة او غير ذلك من الاسباب الخارجة ... السادس لو كان الجسم
قديما فقدمه زائد على ذاته لكونه مشتركا بينه وبين الواجب وجوابه اما ان يكون قدمه قديما فنقل الكلام الى
قدم القدم وتسلسل او حادثا فلزم حدوث القدم بل الجسم لامتناع تخصيص بدون القدم وضعفه ظاهر
لان القدم اعتبار عقلي لا تسلسل وايضا قدم القدم عينه وايضا معارض ببيان الجسم لو كان حادثا لكان محدوثه
اما حادث متسلسل او قديم فيكون الجسم الموصوف به اولى بالقدم ... السابع القائلون بقدم العالم بوجوه
الاول ان جميع ما لا بد منه لصانع العالم في ايجاده اما ان يكون حاصلا في الازل او لا فان انتفى
باطل فنعين مرارا وهو استلزام المطلوب ومرة انه لما وجد في الازل جميع ما لا بد منه لوجود العالم لزم
وجوده في الازل لان المقدم حق وكذا التالي اما اللزوم فلامتناع تخلف المعلول عن تمام علته لما عرف انها حقيقة

المقتضي فلانه لو لم يكن جميع ما لا بد منه حاصلا في الازل بل كان بعضه حادثا نقل الكلام [illegible] موجوده
اليه ان يكون حاصلا في الازل اولا وتسلسل والجواب النقض اجمالا وتفصيلا اما اجمالا فلانه لو صح
هذا الدليل لزم ان لا يكون ما يوجد اليوم من الحوادث حادثا بل ما نه فيه لامتناع الحادث بتوقف
على استعدادات في المادة مستندة الى الحركات والاوضاع الفلكية والاتصالات الكوكبية وجود كل منها
شرط بانتفاء الآخر لا الى بداية على سبيل التعاقب والانتصاب دون التوقف والوجوب وغير ذلك من العلل
والمعلولات فلزم التسلسل الى غير النهاية اذا قام على استحالة التسلسل في الجانب المستقبل من الحادثات
المتصرمة لا نسلم بعض البراهين كالتطبيق والتضايف متناول ما نحن فيه الوجود مترتبة سواء كانت مجتمعة
او متصرمة كما سبق آنفا ولو سلم فالكلام في العالم الجسماني فجوز ان يكون حادثا مستندا الى حوادث متعاقبة
لا اول لها كتصورات وارادات مجردة مثلا ما ذكرتم في الحادث اليومي لا نسلم ان الحوادث اليومية
في الجسمانيات دون المجردات لما سبق من ان كل حادث مسبوق بمادة ومدة لانا نقول قد سبق الكلام على ذلك
مفصلا فهو انا لا نسلم انه لو كان جميع ما لا بد منه في ايجاد العالم حاصلا في الازل كان العالم ازليا وانما يلزم
لو لم يكن من جملة ما لا بد منه الارادة التي من شانها الترجيح والتخصيص من غير داع فاعل من ترجح
من جانب مع تساوي الطرفين بالنسبة الى القادر محال لامتناع الترجيح بلا مرجح فلنا لم لا يجوز ان يكون
العلم المتعلق على الارادة والايجاد فانه ليس مرجحا بلا مرجح بل يرجح احد المقدورين من غير مرجح خارج وايجابه
ممنوع كما في اكل الجائع احد الرغيفين وسلوك الخائف احد الطريقين فان قلت ان نفس الارادة لا تكفي في
وجود المراد بل لا بد من تعلقها فان كان قديما كان العالم قديما وان كان حادثا كان كذلك فيحتاج
فان تعلق الارادة حادث بالارادة من غير اسناد الى امر آخر فهو محال اذ لا معنى لحدوث الحوادث تعلق الارادة ونلزم
فيما تخلف عن تمام العلة ... الثاني سلمنا ان امكان العالم ازليا وكذا صحة تاثير الصانع فيه وايجاده اما لم لا يجوز ان
يكون وجوده ايضا ازليا لكن المقدم حق اذ لو كان في الازل لاستحال ان يصير ممكنا فيما لا يزال لزم الانقلاب الخ فكذا
ان نمنع وجه اللزوم انه اذا كان الامكان مع صحة التاثير مستمرا في الازل ولا وجود الاثر الا فيما لا يزال كان تركا
للجود مع الاستغناء وذلك لا ينافي الجواد المطلق والجواب بعد تسليم استحالة ترك الجود انا لم لا يجوز ان
الازل على ان يكون الازل ظرفا للوجود وهو ما ثبت برهان استحالته لما عرف من انقلاب ما هو ان وجوده ممكن في الازل بشرط
ان يكون الازل ظرفا للامكان الا ترى ان الحادث بشرط الحدوث ممكن في الازل لا وجوده في الازل وانما قد سبق كل
من بحث الوجوب والامكان والامتناع ... الثالث قد سبق ان الكلام في مدة العالم من تركيب الجسم من
الهيولى والصورة وكون الهيولى قديمة وكون الصور غير منفكة عن صورة ما ... الرابع لما كان الجسم من
اركبه القابل بالجسم قديما كان الجسم قديما اما اللزوم فظاهر واما حقيقة الملزوم فلانه لو كان حادثا اي مسبوقا بالعدم
مسبوقا بالعدم عليه لا كون بالعدم او الوقت او هو ظاهر ولا بالطبع لان الزمان ممكن والكلام فيه لا سيما في
الوجود والعدم نظرا الى ذاته فلا سبق لذاته الى عدمه كيف والمعدوم بالطبع يجامع المتاخر وعدم الشئ يجامع وجوده فيجوز
ان يكون بالزمان وهو ايضا مما لا سلام وجود الزمان حين عدمه لان نفي القديم بالزمان ان يوجد متقدم زمانا
لا يوجد فيه المتاخر والجواب بعد تسليم وجود الزمان وكونه عبارة عن مقدار الحركة انا لا نسلم ان اقسام الكسوفة
المذكورة بالمعاني المذكورة لان سبق بعض اجزاء الزمان بعضها على بعض خارج عن ذلك فلم يستلزم الزمان على وجوده
كذلك لانقطاع القديم والحادث فرد اهلان متوهم اجزاء الزمان فان عدم الامس على العدد ظاهر بالنظر الى عدم اليوم
ولا كذلك حال عدم الحادث بالنسبة الى وجوده لانا نقول انا جاز ذلك مرجحة ان الامس اعم من الحادث المتقدم

المخصوص ثبت ما سبق من اجزاء الزمان فلا يلزم تناهيه لزوم القدم و التأخر فيما بينها لكونه عبارة عن اتصال غير قار و لو سلم
فالحادث من حيث انه حادث ايضا كذلك لكن اذا لا معنى له سوى ما يكون وجوده مسبوقا بالعدم و لو سلم فالمقصود من انحصار
السبق في الاحاد و الخمسة مستندا الى السبق فيما بين اجزاء الزمان فانه ليس فيما بينها معنى ان يوجد المتقدم منه و زمان لا يوجد فيه
المتأخر و لا حاضر فيما بينهما معنى آخر و قد سبق تحقيق ذلك في موضع هذا و التحقيق ان زمان الزمان امر وهمي
يقدر به المتجددات و نسبته الى كل منها نسبة واحدة فلا يكون العالم مسبوقا بالعدم و ليس اجزاء موجود ما علة العالم متصفة بالقدم او الحدوث
فان ثبت للعالم سبق وجود الزمان بمعنى مقدار اجزائه لم يمتنع سبق العدم عليه بما بينا و هذا الامر الوهمي كاف في سبق الحادث
و بهذا يظهر الجواب عن استدلالهم على قدم العالم بان وجود الباري اما ان يكون سابقا على وجود العالم بمقدار متناه
او لا فعلى الاول يلزم قدم الزمان لان معنى لا تناهي المقدار وجود فلكات و بعديات متقررة لا اول لها و هو معنى قدم
الزمان و يلزم منه قدم الحركة و الجسم لكونه مقدارا لها و على الثاني يلزم حدوث الباري تعالى او قدم العالم لان عدم تقدم
على العالم بمقدار غير متناه اما بان لا سبق له اصلا و هو كون الباري يحصل معه في وقت حدوثه فيكون حادثا او يحصل العالم معه في الازل
فيكون قديما و اما بان سبق عدمه على مقدار متناه و قد بان ان لا وجود قبل ذلك المقدار فيكون حادثا و هو حين العالم
الثاني فيما سبق على الاجسام على ان بحث المصنف عن خصوص احوال البسائط الفلكية او العنصرية او المركبات المزاجية او
غير المزاجية احوالا هو من تمام بعض هذه الاربعة فهو من وظيفة العلم الطبيعي كالحيز و الفصل
او العيني كالهيولى و الصورة فانه لا يكون من مسائل الصورة الكلام في الاسم و الحد لان البسيط و لا سيما المركب قار و اللاقوة
في كل قوة و كل من الجسم البسيط و الجسم المركب ينقسم احدهما وجودي و الآخر عدمي فالآن نشرع الى ان ما هو المأخوذ
في الفصل اعني الذي يقوم النوع و يتقوم به هو الوجودي من هذين القسمين و ان كان قد يعبر عنه بالعدمي من حيث ان الجسم
و العدمي فللبسيط ما لا تأليف في حقيقته مالا تأليف منها بالفعل و ما يساوي حيزه الكل حقيقة ما يساويه حيزا
و المركب ما تأليف حقيقته ما لا يساوي حقيقة ما لا يساوي حيزا فالمأخوذ من الاول للمركب وجود
و للبسيط عدم و من الآخر الشيء بالعكس مثل الحيوان لتأليفه حساسا و حقيقة من الاجسام المختلفة و عدم مساواة جزئه الكل
لاسم و الحد لا لجسم و لا لحقيقة كان مركبا على تفسير و مأخذ اعتباري لفظ و لا لعدم تأليف منها لا جسم و لا حقيقة و مساواة
جزئه الكل فيها كان بسيطا لكل و الكل لعدم تأليفه منها لا جسم و لا حقيقة و عدم مساواة جزئه الكل كذلك كان بسيطا
على الفسر الاول باعتبارين مركبا على الفسر الثاني بالاعتبارين و الذهب لتأليفه من الاجسام المختلفة حقيقة لا جسما و
مساواته اجزاءه الكل جسما لا حقيقة كان على الفسر الاول مركبا اذا اخذ باعتبار الحقيقة بسيطا اذا اخذ باعتبار
الجسم و على الفسر الثاني بالعكس و لعلم يريد ان اكثر المباحث التي تورد في الاقسام الاربعة من هذا
الفصل حكاية عن الفلسفة غير مسلمة عند المتكلمين لا بتنائها على اصول ثبت فسادها مثل كون العالم موجودا لا
محالة و ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد او لم يثبت صحتها مثل كون الاجسام محلة بالحقيقة و مركبة من الهيولى و الصورة
القسم الاول في البسائط الفلكية حصل اول المباحث في اثبات فلك محيط بجميع ما سواه من الاجسام ثم يحدد الجهات
و نقرر البرهان انه قد سبق ان الجهات موجودات ذوات اوضاع و انها محدودة و نهايات للامتدادات و ان العلو
و السفل منها متضايفان لا متحدان و من المسلم وجود محدد به سفلي فيها و يلزم ان يكون حساسا و احدا
كريا محيطا بالكل يعين العلو ما قرب حدوسي محيطه و السفل بازاء جدوسي و هو المركز أما الاخيران فلوجوب كونه
ذا وضع و الا لتوجه فلانه لو تعذر بان يكون جسمين مثلا فاما ان يحيط احدهما بالآخر او لا فان احاط كان هو المحدد
اذ اليه الاشارة دون المحاط و ان لم يحط كان كل منهما ذا جهة من الآخر فيكون حساسا و احدا ما لا سابقا عليها

لصلح محددا لهما و لصلح كل منهما ان يحدد جهة القرب منه دون البعد فانه غير متجدد و الذي اوجب ايجاد
الجسمين المتقابلين معا فيه نظر لجواز ان يكون الجسمان بحيث يكون غاية القرب من كل منهما غاية البعد
من الآخر متجددا بهما الجسمان فلو كان المحاط هو الوجه الاول فاما ان يكون كريا فلانه بسيط
ممنوع زواله عن مقعر طبيعي اعني الاستدارة اذ لو كان مركبا او بسيطا زال عنه استدارته لزم جواز الحركة
المستقيمة على اجزائه و هو محل ضرورة انه لا يكون الا في جهة فيكون في جهة قبلا او بعدا فلا يكون متجددا
بوجه اللزوم اما في البسيط الزائل عنه الاستدارة فظاهر و اما في كرية فلان ما فرض لا يكون الا محدود الحركة
بعض اجزاء الى البعض و لان من لوازمه جواز الانتقال لان كل واحد من نقاطه مما يلي احد طرفي خطوط
غير متلاقية بالطرف الآخر مع تساويها في المقعر فجاز ان يلاقي كل نقطة بالطرف الآخر فكان الحركة فرضية
الى جهة و في هذا نظر لانه انما يستدعي تقدم الجهة على حركة الآخر لا على نفس الحركة و هذا ظهر ان لا يستدل
بهذا الوجه على بساطة المحدد لتمام ما قيل اسارة الى رد ما جعل آخر فيه استدل بها على
كريته احدها انه لو لم يكن كريا لم يحدد به الاجهة القرب لان البعد غير محدود و ورد بالمنع فان
الشكل البيضي او العدسي المضلع انما يشتمل على وسط هو غاية البعد عن جميع الجوانب بحيث اذا اخذ حركة
مركزه من القرب من جانب لبسته غاية كل من الابعاد المتجددة منه الى الجوانب لا تكون متساوية و فائدتها
انه لو لم يكن كريا لزم من حركته خصوصا على الجسم المستدير وقوع الخلاء اذ لا مانع للفرج الوارد اما وارد فانه
لو فرض مقعر مستدير او مجدبه بيضاوي محرك على قطره الطول او عند سيالا و محرك على قطره الاقصر لم يلزم
الخلاء فان سلم طبع المحدد واحدا لم يستحق فيكون محدد مقعر فلكا فيكون دليلا لا
برأسه لا مقتضيا لذكر الحركة و لزوم الخلاء و الشكل البيضي ثم كل منهما و ان كان متساويا من كل منهما
اعني من نصف الدائرة و العدسي لما هما اعظم و كل منهما اذا أدير على نفسه حصل مجسم و اما كون المحدد محيطا
بذوات الجهات فلان غير المحيط انما يحدد به القرب منه و هو ظاهر فلا يكون محددا للجهتين معا
لم يمنع بحدين هو جواب سؤال مقدر ان المراد بتحديد الجهة ان كان فاعلها فلا لم لزوم كونه ذا وضع فضلا عن ان يكون محيطا
و ان كان قابلها فحدد العلو و السفل لا يكون واحدا ضرورة ان المركز لا يقوم بالمحدد و تقرير الجواب بان المراد
ما يعين به وضع الجهة و ظاهر ان تعين الوضع لا يأبى الوضع و تعين السفل بوسط لا يراد فرضه
من حيث انه نقطة من الارض لتكون للارض دخلة في التحديد بل من حيث انه مركز للمحيط
الفلكي و محدد به ضرورة ان المحيط تعين مركزه و المركز لا تعين محيط بجواز ان يحيط به دوائر غير متناهية
فهذا الاعتبار كان المحدد للجهات هو الفلك دون الارض و دون كليهما و من ضم اليه ان المحدد
يكون واحدا محيطا بذي الجهة كان له ان يلزم ان يكون هو المحيط بالكل و لم يكن يكون محدد جهة العالم
هو فلك القمر هلا كما هو حكم الامكنة فان محدد كل مكان انما هو المحيط به و ان كان محاطا للغير بل الظاهر
على كون العالم خضفضا على ما اطلاق بعضهم انها مطلب جهة السفوف مع انها لا مقعر فلك القمر بما
يدل على انه محدد جهتها فلك المحيط اذا كان محاطا للغير لم يكن مقعر فلك القمر بما فرض ضرورة انه زاد على المحيط
فلم يكن محددا للجهة التي هي طرف الامتدادات و منتهى الاشارات و هذا بخلاف المكان فانه سطح المحيط
الملاصق لسطح ذي المكان فطلب لمكان الطبع مقعر فلك القمر انما يدل على انه مكان الطبيع بالجهة فان
العنصر انما يطلب بالطبع حيزا لا جهة فان حصل الا الجسم المشتمل على حقيقته لم يلزم ان يكون فلك
الا و الماء الطالب للارض الا ترى ان الماء لو فرض قاطعا لفلك القمر لم يكن متحركا الى فوق

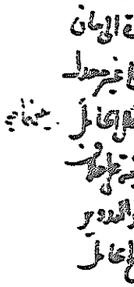
لا مانع فوق ذلك هذا اتفقوا على ان فوق السماء ملكا الفرد فوقه ملك عطارد وهلم الى المحدد وقولهم انما يطلب جهة الفوق بحركة ملقى انها مطلب المكان الاول يا جهة الفوق وبعد ما اتفاق على ان المحدد فوق الكل اختلفوا في انه مما ينقسم بحسب ما اجزاء المفروضة الى فوق وتحت كسائر ما فلاك هذ بعمل ما يلي محيط المحدد كالمحدب فوق وما يلي مركزه تحت كالمقعر فجوز بعضهم ذلك وانه لا مانع معقول من ان يكون كله اذا نسبة فوق بخلاف سائر ما فوق ما تحتها معقول الى محل به فمنع بعضهم ذلك وقال ان المحدد هو نفسه فكون كله اذا نسبة فوق بخلاف سائر ما فوق ما تحتها لست اذا نسبة بل الكل نسبة فوق الى المركز حتى لو حركت عنه كانت حركته تحت ومنهم من قال ان اسم المحدد مبني على امتناع الخلاء والالتحاق ان معنى الحد ما ينتهي عنده امتداد ات وسعى به او امتناع الجهات وعلى اختلاف هذين المعنيين اختلف في ان المحدد هل هو بالذات مما يحيط بالمحدود او بالعرض فقط واستدل بعضهم على كونها بالذات بالطبع والا لكان في اجسام ما تقتضي صوب المحيط وحركة اليه بالطبع وهو محال ومنها ما تقتضي صوب المركز وحركة اليه بالطبع فلم يكن انفعاله والسفل هو نفس طبيعته فلو كان عند ذلك ان الطالب بالطبع مكان والحركة مستندة الى قدرة الفاعل المختار لا اثر فيها للطبيعة لم يتم ما ذكروه في اسناد المحدد بالتنبيه المذكور ولم يمنع الحركة المتنفية على السموات كالم يمنع على العناصر لصوب الجهات بدونها ولم يستمر ما ذكروه على اسناد المحدد وعدم قبوله الحركة المتنفية من ان السموات لا تقبل الخرق والالتيام ولا الكون والفساد ولا الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والالوان والطعوم والروائح ولا اللين والخشونة والملاسة والخفة والثقل لما عرف كما مر وبه ان يعم المطهر على انه لو تم ما ذكر فهو خاصة دون سائر الافلاك فان فسكوا بانه علم بالوحي انها تتحرك على سبيل الاستدارة فمبدأ هذا التحرك على اي استقامة لم يعلم بالوحي لامتناع اجتماع المتماثلين وما لو ابد كر فامتناع انقطاع استدارة وحروف الاستقامة لم يعلم بالوحي ولا دليل سوى مجرد الحكاية ثم لم تكيف وقد جعلوا ارادته لازمة لذاته فمنع امتناعها وزعم جماعة فرضا الحكماء والمتألهين ان الافلاك نفوس مالكون منه الصلابة واليبس والملاسة وهي في دورانها تماس بعضها بعضا فيسمع منها بالمناظرة ون ما تحكه والرياضة اصواتا عجيبة غريبة موسيقية مطربة حسنا بسبب مستحسنة تفوق عندها القوى البدنية وتحير النفوس البشرية

المبحث الثاني عشر في ذكر جمل من علم الهيئة الاجمالي

اعلم ان الاجرام البسيطة العلوية والسفلية من حيث كمياتها وكيفياتها واوضاعها وحركاتها الاثارية لها الا بعض ذكر ما سنومي به: الشرعيات كتعدد المشارق والمغارب واصناف المطالع وامر القبلة واوقات الصلوات وغير ذلك وبعضه حاصل على التعاقب في خلق السموات والارض المؤدي الى مزيد خبرة صانع خلقها الصانع وبامره وبعضه حاصل على التنبيه لعباده فيما كذلك وهذا القسم منهم اصناف ذكر على طريق الحكاية عن علم آخر فمن راجعه سيموه المجسطي فلا بأس ان اقتصرنا على مجرد الحكاية نذكر على عجالة وجهها انسا عدد لا كاوقع في المواقف من مراده ادنى نظر له في هذا الفن من قبل احكام اتحاكي ما يحكم وتحذو كل منهم اثر المتقدم لتحقق العلوم الاسلامية فنقول لما وجدوا الشمس والقمر وسائر الكواكب تحركه باحركة اليومية من المشرق الى المغرب ووجدوا الكواكب السبعة اعني الشمس والقمر وزحل والمشتري والمريخ والزهرة وعطارد ذوي حركات غير متساوية بحسب السرعة والبطء وكانت الكواكب عند هم مركوزة في الافلاك لا كاحسان في الاثار بوجود ذلك اذ لا دليل على ان الافلاك الكلية الشاملة للارض الكائنة على مركزها تتحرك بحركتين الاولى وسعة وهي حركة السيارات لا متنهاى كرسي المخلصين في زمان واحد من جميع واحد ذا ما تجانب الكثرة فلا قطع بجواز ان يكون كل من الثوابت على فلك وان تكون الافلاك الغير المركوزة كثيرة محيطا بعضها بالبعض لكنهم لم يعدوا الا واحدا لعدم الدليل ولانهم لم يجدوا في السموات فضلا لاجاجة اليه وجوز بعضهم كون الافلاك ثمانية سيارات حركة الا

الى محسوبها لا الى فلك خاص وذكر بان ستقل بها نفس واحد تحركها اليومية قال صاحب التحفة ممنوع ان كون سعة بان يكون الثوابت وسوابر البروج على محدب فلك زحل ومتعلق نفس مجموع السبعة وتحركها اتحركة الاولى واوجي بالسباح تحركها اتحركة الاخرى لكن بشرط ان يفرض دوابر البروج متحركة بالسرعة دون البطء لتعلق الثوابت بها من برج الى برج كما هو الواقع وانه لا كوكب عليه وانه يحرك اما حمل ذكر من قتل زنهم لان الناصبين الى ان الكواكب سابحة في الافلاك كالحيتان في الماء لا يقولون بذلك نعم يحتمل ان يقال ان الثوابت في جميع البقاع عند كون الشمس عليها والمراد بالمطلع اعظم الدوابر المحاذية من حركة الكرة ما فيها وبطلعها الطالع الذي بسان عند حركة الكرة والدوابر الصعاد المواذية للمطلع نعم مدارات تلك الحركة واحد قطبها العالم وهو القطب الشمالي المواجه الى المشرق نعم الشمالي والآخر الجنوبي ونعم دون في قرب من النوم بليغة انما ما يقرب لانها ينقص من النوم بليغة مقدار اتحركة الخاصة للشمس من المغرب الى المشرق وبحركة الكل في ان الناسخ بحركة جميع الافلاك الثامنة التي تحته بحكم المشاهدة لكونها مفرزة منه حيث احاط بها وتوى عليها حتى صار الجميع بمنزلة كرة واحدة والا فاتحركة الوضعية تحرك المحيط لا تحرك المحاط لان الا اذا كان المحاط في نحو المحيط كما عين المركز من المتمثل علما بحي اسماء الله تعالى فانه جزء منه على الحقيقة وبحته قبل الثوابت نعم بذلك لكونه حكما فلو اتكت الثوابت اعني ما عدا السبع السيارة وسميتها ثوابت اما بالنظر الى الغاية بحيث لم يدرك الا بالنظر الدقيق والمالثبات بينها من الابعاد على وتيرة واحدة وثبات عروضها على وضع واحد وحكموا بكون حركة الثامن على قطبين غير منطبقة الا سع وقطبيه لان اتحاوي والمحوي اذا كانت على مخالف واقتضت باعيانها لا محالة اختلافا ما كسن بل انما تحركه واحدة هي حركة من محسوبها ان احدث اتحية اوجا صلة من فضل السريع على البطيء ان اصلت الحيتان والالم يحس بحركة اصلا بل يرى ساكنا واصنا نعرف بالات الناصرين ان الثوابت لا تحفظ اوضاعها عن قطبي العالم بل عن قطبين غيرهما فانهم اختلفوا في مقدار بعد ما بين قطبي العالم وعن قطبي منطقة الكواكب فرأى بطلميوس وعن قبله منطقة الكواكب على دائرة فيم الدورة في مائة وخمسين الف سنة وسبعة وستين سنة وستين سنة درجة فيم الدورة في مائة وعشرين الف سنة وسبعة وستة سنة وبعضهم وجدوا منطقة البروج في كل معين سنة فيم الدورة في ستة وثلاثين الف سنة وثلاثمائة وخمسة وعشرين سنة وموافقة رصد مراغة فيكون ذلك لاحمال في الالات اولاسباب لاحظ عليها الاخلاق السموات ما واستدل لا مر اكيف على انهم وجدوا القمر يكسف ما والسبارات وهن الثوابت ما يكون على محوه فهكوا ان فلكه تحت الكل وهكذا اتحكم في الزهرة الا الشمس فانها لا يكسفها القمر ولا مدل لكسفها بشيء من الكواكب لاحتراقها عند مقارنتها فاحكم بكونها فوق الزهرة وعطارد اتحق خلافا لمن حسن الترتيب وجوده النظام حيث يكون النير الاعظم في الوسط من السبارات محفوفا من الجانبين بثلاثة ثلاثة وقد ذكر هذا الوجه بعباسان اخر وزعم بعضهم انه رأى الزهرة كالنقاط على صفحة الشمس واحكم بكونها تحت الفلك الشمس اعني فوق والمريخ المريخ فما وجود من اختلاف المنظر وهو بعد ما بين الخطين المارين من مركز الكوكب الواصلين الى مركز البروج الذي هو احد اطراف كرة العالم والاخر من موضع الناظر فان وجوده مدلل على القرب منا وعدمه على البعد وقد وجد الشمس دون القمر فالثوابت فعلم انها تحتها ولم يعرف وجوده للزهرة وعطارد لانه انما يعرف نازلة لهم بسبب ذات الشعبتين مصنف مع نصف النهار والزهرة وعطارد لكونهما حوالي الشمس فما لا يصلان الى نصف النهار طالما يرى ولكنا نعلم قطعا بانه جانب كرة الافلاك وانه لا يمنع كون الثوابت على افلاك شتى متفقة الحركات وانهم انما نفوا الكلام على عدم اثبات الفصل المتنع عنه فلا فيه للاعتراض بانه لم لا يجوز ان يكون كل من الثوابت على فلك ويكون بعضها تحت السبارات او فيما بينها وافلاكها الكلية حمالات بمعنى ان الفلك الكلي كل من السبعة السبارات نعم يحتمل ذكر الكواكب

...كونه ممثلا بالكل البروج اى هو ما قاله بالمركز والمنطقة والقطبين ... وفي بعض نسخ الشمس بدل القمر وهذا الاشارة الى حصل الاطالة
الحركة التي تشمل عليها الاطالاك الكلية وقد اردنا هذه الى ذكرها ليصير ذلك من اختلاف الحركات والاوضاع في الاطالاك
الحركة التي تشمل عليها الاطالاك الكلية وقد اردنا هذه الى ذكرها ليصير ذلك من اختلاف الحركات والاوضاع في الاطالاك
المتحركة على ما يشاهد بالرصد فنقول ان القمر وهو اسرع السيارات حركة في جوف فلك عمل القمر ومركزه مركز
العالم هي بذلك لكون منطقة حاملة عن منطقة البروج ميلا ثابتا لا متغيرا فالحد وهي ما بين محدبه متقعر حامل عطارد ومقعر محدب
الحامل الماس لمحدب كرة النار ومنها الاطالاك الحاوية لهذه المراكز والخارج المركز فلك محيط بالارض خارج مركزه عن مركزها ويكون
في شمال فلك موافق المركز ما بين محدبه محدب الموافق على نقطة واحدة هي ابعد نقطه عليه عن مركز الارض وهي الاوج ومقعره مقعر
الموافق على نقطة مقابلة للاولى هي اقرب نقطه عليه منه وهي الحضيض فالضرورة هي الفصل بين موافق المركز بعد اتصال
الخارج المركز غير جسمين متحدين على العالم على سطحي الوسط بعد ما بين مركزي الموافق المركز والخارج المركز متساوية في كل
النقطة التي تعدم عند سطحي الماس المقاطس لها احداهما وهذان اجسمان سميان بالمتممين ويكون ذلك البعد من
النقطة التي تعدم عند سطحي الماس المقاطس لها احداهما وهذان اجسمان سميان بالمتممين ويكون ذلك البعد من
النقطة التي توقد فيها على البعاد ليعني ان غايه وقد الحاوي منها يكون عند الاوج وغايه غلظه عند الحضيض وغايه وقد الخوي
عند الحضيض وغلظه عند الاوج وقد يكون الخارج المركز في سمت خارج مركز آخر كما في عطارد ومنها الذي وهو الذي يكون
في شمال الخارج المركز ما بين سطحيها محدب الخارج سطحه هي الذروة ومقعره سطحه مقابله لها هي الحضيض والكوكب مركوز فيها
بحيث ماس سطحاها على نقطة ولم يعتبرها والكواكب مقعرها اعتبارا مصححا قوله في شمال الحامل اشارة الى ان الموافق
المركز المشمل على الخارج المركز هو في القمر الحامل وفي عطارد الذي وهو الخارج المركز الذي هو الحامل اذا كان في تخته الذروي الحامل مركز
الذروي وان خارج المركز لعطارد هي بذيرا كما دارته مركز الحامل وهو الخارج المركز الذي سنفصل عن الذروي اصطلاح الذروي على المثل
ويكون فيه الذروي لعطارد دخارجا مركزا وجانا وحضيضان واربع صحات والحامل في المجرة اسم للخارج المركز الحامل اذا
تقرر فنقول للشمس ممثل في تخته خارج مركز في تخته الشمس وللقمر ممثل في جوفه حامل في تخته خارج مركز هو الحامل الذروي له
القمر ولعطارد ممثل في تخته خارج مركز هي بذيرا في تخته خارج مركز هو الحامل الذروي له عطارد وكل من الاربع الباقية ممثل في
تخته خارج مركز هو الحامل الذروي له الكوكب وهذه صورها



المبحث الثالث لما كان منطقة البروج ومعدل النهار متقاطعين على نقطتين هما رأس ثم منطقي التقاطع
وقطع البروج و اخرى مرة الاقطاب الاربعة وتقطع معدل النهار ومنطقة البروج على زوايا قوائم فتقع على غايه بعدا ما بين
المنطقتين وهي ميل الكلي وبحسب هاتين الدائرتين ينقسم فلك البروج اربعة اقسام متساوية فهو حاوي كل واحد من
ربعي ما لاصقين منها منطقتين بعد كل منهما عن الاخرى على اقرب طرفي الربع الهما ثم هو اربع دوائر هو بالنظر
الاربع وبعبارة انها من الربعين الباقيين وفرضوا الدوائر التي قاطع التقاطع فتقسم الفلك الاعظم وصارا الاطالاك المحيطة
اثني عشر وصار اكل قسم منها برجا وجعلوا اكل قسم طبيعي قسما سموا اكل قسم درجة وكل درجة ستين قسما اكل قسم دقيقة وهكذا
جعلوا اكل دقيقة ستين ثانية وكل ثانية ستين ثالثة بالغا ما بلغ وسموا من قطبي معدل النهار المنطقتين النقطة التي تحاذيها القمر
الى جنوب المعدل لاعدا الاخر يقينا وسموا بقطبه تقاطع منطقة البروج والدائرة المارة بالاقطاب الاربعة في جانب الشمال الاقطاب
صيفيا وفي جانب الجنوب انقلابا شتويا. لان الربع الذي حركتها منه الى الاعتدال الاخر في الشمال الى الانقلاب الصيفي
وزمان قطعها للحمل والثور والجوزاء والسنة لذي حركتها منه الى الاعتدال الآخر في الجنوب اعني زمان قطعها للسرطان و
الاسد والسنبلة والحوت لذي حركتها منه الى الانقلاب الجنوبي اعني زمان قطعها للميزان والعقرب والقوس والشتاء
لذي حركتها منه الى الاعتدال الربعي اعني زمان قطعها للجدي والدلو والحوت وهذه الاسماء ماخوذة من صور مخصوصة من كواكب
وقعت عند التسمية بحذاء الاقسام وحسن سقلت من محاذاتها حركة الفلك الثامن من آثار والاقدار الاسماء تشبيها للامر
ضبط الحركات وكل من السيارة تقطع هذه البروج على التوالي اعني من الحمل الى الثور الى الجوزا وهكذا وهي حركة من المغرب
الى المشرق وعكس التوالي اعني من الحمل الى الحوت الى الدلو هكذا وسمي بالحركة الحاملة التي بها تعتبر احوال
الكواكب من بروج الى بروج من غير ان ينظر الى حركات الافلاك وتفاصيل الحركات وبالتفصيل خلاف ذلك فالشمس تقطع البروج
الاثني عشر بثلاثمائة وخمس وستين يوما وربع يوم وهي السنة الشمسية والقمر في ثلاثين واربع وخمس يوما وثمن يوم
يوم وهي السنة القمرية وزحل في ثلاثين سنة والمشتري في اثني عشر سنة والمريخ في سنة واثني عشر شهرا ونصفا وكل من الزهرة و
عطارد في سنة جميع ذلك على سبيل التقريب واما التحقيق فسيعرف من الزيجات قوله واما تفصيلا اثنان الى آخر
الحركات البسيطة للاطالاك الحركة الى التوالي او خلافها فمن الحركة الى خلاف التوالي حركة مدبر عطارد حول مركزه في غير معدل
النهار ومنطقة البروج وغير اقطابها وظهر من اوج الحامل وحضيضه وحدث لمركز الحامل مدار حول مركز الذروي وهي الحركة الحاملة
لمركز الحامل وهي في اليوم بالساعة ست وخمسون دقيقة وثمانية وثلاثون ثانية ووجه حصره الذروي كون حركته على خلاف
التوالي وهذا المقدار مشهور فيما بينهم الا ان في نقل صاحب المواقف سهوا فلا بد من التنبيه له وهو انه جعل الحامل مركز الذروي
واوج الحامل في الميزان واحسن المقابلة واما على المقارنة وجعل الذروي الحامل لمركز مركز الذروي وانما هو الحامل لمركز اوج الحامل
الحامل لمركز الذروي وجعل بعد عطارد عن الشمس في الصباح والمساء في الميزان اعظم منه في الحمل والاجزاء المقابلة لها و
منها حركة تمثل القمر حول مركزه الحامل على منطقة البروج وتطبيقها كل يوم ثلاث دقائق واحد عشر ثانية وبها حركة جميع الافلاك
القمر وصفة الراس والذنب فان الذنب الهابط وسمي رأسا الجذر هو منها وحركة حامل القمر حول مركز العالم على غير معدل
النهار ومنطقة البروج وغير اقطابها كل يوم احد عشر درجة وتسع دقائق وحركة بها الخارج المركز ومركز وسمي حركة الفلك
لظهور ثانيه وسمي مجسوع حركة الحدبة والمائل بحركة الاوج وانما وكلتها الى التوالي فيها وحركات الافلاك الحاملة سوى
مثل القمر وتغيرت الاوجات والحضيضات وهي كل يوم حركة الفلك الثامن مرتين ذهب بعضهم الى انها حركتي واحدة
الآخرون كونها حركات المثلثات بذواتها احترازا عن كونها خطا والزوايا عدم تحركها حركة الثامن لان تحريك الحادث
للحجوي ليس بلازم ومنها حركات الافلاك الخارجة المركز سوى الحضيض ايام المدير لعطارد وهي في كل الشمس تسعة و
خمسون دقيقة وثمانية وثلاثون ثانية على منطقة البروج دون قطبيها ولوجود حضيض وقتيها حركتان

اوائل ما يحسب فيها ما في
الخط الماس بالمحدب
والمقعر للعالم المحيط
الاطالاك الحاملة
العالم الحاوي
الخارج المركز
الى هنا يعد الى الهابط
ما في الخط الماس
بعدها والنقطة التي
تحاذيها
الشمس

والمريخ احدى وثلثون دقيقة وللزهرة كالشمس ولعطارد درجة ونصف وللقمر اربع وعشرون درجة وثلثة وعشرون دقيقة جميع ذلك على غير معدل النهار ومنطقة البروج وغير تقاطعها ومدار مركز تدوير الكواكب السبعة وادراكك تسمى حركة مركز الكواكب ومنها حركة النصف لما على قدر دور كل من الحيز المحيز على غير منطقة حاملها والنصف لما سفل من تدوير القمر على منطقة الحامل والحامل وهي في كل يوم المتدور العلوي اعني زحل والمشتري والمريخ فعمل حركة الشمس على حركة حاملها والمتدور المريخ سبع وثلثون دقيقة والمتدور عطارد ثلث اجزاء وست دقائق والمتدور القمر ثلث عشر جزءا واربع دقائق ولا محالة يكون النصف لما سفل من تدوير المحيز دورا على قدر تدوير القمر الى خلاف التوالي ويقع للقمر بعض لما كان حركة تدوير القمر على منطقة الحامل والحامل لم يتم له جعل عن منطقة البروج الا بحسب الحامل ولما كان حركة مدار المحيز على غير مناطق حواملها الحامل عن منطقة البروج كان لها ميل بحسب الحامل عن منطقة البروج وبحسب المتدور عن منطقة الحامل وكل من الميلين تسمى عرض الكوكب وحصته قوس من الدائرة المارة بقطبي البروج ومدار من الخط المار بمركز الكوكب الخارج من مركز العالم الى الفلك مدار على يقع بين المنطقة وبين رؤوس الخط وهي في مقابلة الطول وتقوس من منطقة البروج على التوالي بين منطقة مدار عتدال الربيعي وبين الكوكب ان كان عدم البعرض او بين المنطقة التي تقطع دائر عرضه فلك البروج عليها ان كان ذا عرض وتقطع مقاطع الحامل والمتمثل بالحوز بين بعض الحامل والقمر والافلاك الحاوية لمركز الشمس المعين لما عرفت من انها ليست في سطح منطقة البروج بل مائلة عنها فلذلك تقاطع الافلاك المشتملة وسموا من الحوز بين المنطقة التي تحاور بها الكوكب الى منزل منطقة البروج بالراس والتي تقابلها بالذنب لشبهها بتشكل الحادث بين بعضي المنطقتين من الهاب لان الناس وجعل مبدا خذه الشمال راسا لانه اشرف من قبل طهور قطب الشمالي وميل المساكن اليه وكنز الكواكب فيه فظهر بعض لما اسموا فلكا للحركة اليومية وآخر على حركة الثوابت وما قالوا في احوال السبعة السيارة واعتلاقاتها فلكوا ان للشمس مثلا وخارج مركز وللقمر مثلا ومثلاه خارج مركز وتدويرا ولكل من العلوية والزهرة مثلا وخارج مركز وتدويرا ولعطارد مثلا ومديرا وخارج مركز تدويرا ولكل من الكواكب حركة خاصة هادرة في فلك البروج اربع وعشرين وكذا الكواكب البسيطة وما ذكر على انهم اعتقدوا في الفلكيات انها منطقية حركاتها لا تعرض لها وقوف او رجوع او سرعة او بطوء او انحراف عن سننها فحين اوردوا كل ما شاهدوه في كل واحد من الكواكب السبعة السيارة والثوابت والتدوير لاختلاف ما بين السرعة والبطوء والرجعة والاستقامة والوقوف مثلا اذا كان الكوكب متحركا حركة متشابهة على محيط فلك خارج مركز غير مركز العالم الذي يحس بتشابه يكون حركته بالقياس الى مركز العالم مختلفة وتكون في القطع التي هي ابعد منه بطيئة وفي القطع التي هي اقرب سريعة لان القسي المتساوية المحاذية بالقرب والبعد ترى البعد منها اصغر من القرب وبوضحه انه اذا اخرج خطان من المركزين ومثل الاول والحضيض ثم قام عليه عمود فيمر بمركز العالم ويصل الى المحيط من الجانبين انقسم المثل بهذا الخط قسمين متساويين وخارج المركز قسمان مختلفان اعظمهما ما يكون في الحضيض الذي هو المثل واصغرهما ما يكون في الاوج والحضيض هو الذي يقطع الكوكب لا بقطع كل نصف الا بقطع ما هو في الخارج فيكون زمان قطع النصف الذي هو الحضيض اقل على تعاوف المسافتين اعني الشمس في الخارج المركز فترى الحركة في النصف الذي هو الحضيض اسرع ومنتصف الخط موسطة فاذا تحركت متحركة في ساعة فرسخين وفي الاخرى ثلثة فهذا كانت مدة قطع الربع والنصف الذي هو من الحضيض والنصف الذي هو من الاوج ان كان زمان قطع النصف من فلك البروج واذا كان الكوكب في التدوير في النصف الذي هو ابعد حركة حاملة اعني النصف الذي

في المحيز والنصف الاسفل في القمر يرى حركة سريعة لتطبيق فلك البروج بالحركتين جميعا واذا كان في النصف الذي يخالف حركة حركة حامله اعني اسافل المحيز واعلى القمر فان كانت حركة اقل من حركة حامله يرى ابطاء لانه انما تقطع فلك البروج بفضل حركة الحامل على حركة التدوير وان انعكست كانت الى حد التساوي وحركة الحامل وذكرنا ما يكون في المحيز دون القمر لما عرفت من مقدار حركات التداوير والحوامل ترى الكواكب واقفة لان الحامل يحركه الى التوالي جزءا وتردة التدوير الى خلاف التوالي جزءا فيبقى من فلك البروج في موضعه كانه لا يتحرك وان زادت حركة التدوير على حركة الحامل يرى راجعا لان الحامل يحركه جزءا والتدوير يرده جزئين مثلا

واما عند المسامل فقد توهم ان اثبات افلاك الجوزهر والحكاك البسيطة على الوجه المخصوص بناء على ما شاهد ويدرك بالرصد وباختلافات الالة على قدره وقوعها اتفاقا للازوم بناء على وجود لازمه وليس بمستقيم الا اذا علم المساواة وليست بمعلومة اذ لا برهان على امتناع ان يكون لتلك الاختلافات لاسباب اخر والجواب انها مقدمات حدسية حصل بحكم العقل العادم بانتظام السيوات سوقها عند ادراك تلك الاختلافات من غير هيئة وترتيب وهم معترفون بذلك مصرحون به في امر الخسوف والكسوف ونحوهما ولهذا اختلفوا وتردد واعلى ما يحكم الحدس كالحيز ومحو التداوير اختلاف الشمس بالسرعة والبطوء مبني على التدوير والخارج المركز كما ان حركات وجات المجلات بانفسها او بالفلك المائل كما يجيء سوآء اورد عليها من الحدسيات المشهورة فما سنهم اضافة القمر بالشمس وما ترتب عليه ذلك في الخسوف والكسوف وذكروا ان اختلاف القمر بحسب ابعاده من الشمس يدل على ان جرم مظلم كثيف صغير يحجز الضوء كالغيم فتوهم تخيل لصغائر فيكون ابدا المضيء من جرمه اكثر من النصف تقليلا لكون جرمها اصغر من جرم الشمس بفضل من المضيء والمظلم دائر قريبا من العظيم يسمى دائرة البروج وفضل ما بين الحوز وفضل ما بين فضل الحوز من لا فضل ما بين فضل الحوز من لا فضل ما بين سمي دائرة الرؤية والدوائر من تطابقان في اجتماع وكونه تحت الشمس يكون النصف المظلم منه حوالي البصر وصف الحالة التي لحاف وكذا في الاستقبال لكن مايل البصر في القطع المضيئة والقمر يسمى مدارا وتقاطعان في شاهد اجتماع اما في البرجين فعلى زوايا قائمة فيتبين منه الربع واما غيرها فعلى حاده وصف فيتبين الشكل الهلالي ان كان مايل البصر والجرم الذي على الزاوية الحادة والشكل التربيعي ان كان على القسم الذي على المنفرجة واول ما يبدو للناظر بعد الاجتماع يسمى الهلال وهو حينئذ البعد من الشمس قريب منها عند زجه او اقل او اكثر على اختلاف اوضاع المساكن واذا كان القمر اثنا عشر الى سبب الكسوف وهو حالة يعرض للشمس من عدم الاستنارة وبرمانه بالنسبة الى ابصار حتى لا يكون من شاهدها كل سطح وسط القمر منها ومن ابصار بعضا ودكر اذا وقع على الخط الخارج من البصر الشمس وسمي دكرا بالاجتماع المري ويكون ان لا محالة على احدى العقدتين الراس او الذنب او قربها بحيث لا يكون للقمر عرض مقدر مجموع نصف قطر وفطر الشمس فلا يحول بين الشمس وبين البصر ويحجب ضوء المظلم نور ما عن الناظرين ما لكلي او البعض الكلي او البعض الجزئي فيكون حاله معهم كما اذا عرفت للشمس لانه ذاتها بالنسبة الى ابصار جاز ان يعرض الكسوف بالنسبة الى قوم دون قوم كما اذا عرفت السراج يحدث تحت يراه القوم وان لا تراه وان يكون كليا لقوم جزئيا لاخرين او جزئيا الكل كل على التفاوت واما اذا كان عرض القمر المري بقدر نصف مجموع القطرين فيماس عرض القمر مخرط شعاع الشمس ولا يكون كسوف واذا كان عند الاستقبال اشار الى سبب الخسوف وذكروا ان القمر عند

استقبال الشمس ان كان على احدى العقدتين او بقربها بحيث يكون عرضه اقل من مجموع نصف قطرها وقطر
مخروط ظل الارض ان تحجب الارض عن نور الشمس متى ان كان نور الارض عن ظلامه مراصلا كلا او
بعضا وكلما هو المخسوف الكلى او الجزئى واما اذا كان عرضه عن منطقة البروج اقل من نصف القطرين فتامر
مخروط الظل فلا يخسف بداو لكنهم وجدوا نصفا انهم وان اتفقوا لحكم الحدس بهذا مرارا فلا كذ
الحركات لكنهم وجدوا في القمر والخمسة المتحيرة اختلافات اخر وقوف واستقامات على ما اسنوا بها مرارا فلا كذ
مثل ان كان للمحاذاة واستقامة الحركة واستقامة عرض السفلانى فمنهم من يخرج منهم من يقصد طلب البعض
مع مرارا عتراف باختلاف فيه فادعى صاحب المتفق حل الجميع وجه استقامة المحاذاة والتشابه انما اذا تحرك مركز
كرة كمنطقة التى هى مركز كرة تتحرك على محيط دائرة كدائرة آمر وكانت تلك الحركة بسطح حدد عند مركز
ذلك المحيط وهو وتر الزاوية متساوية زوايا متساوية كزوايا آرى كده وسع ذلك تساوى قسمى المحيط

الكرة هى

فى ذلك مرارا فهى كقسمى ذاى كه ويلزم ان تكون ابعاد مركز المفروضة اعنى نقطة د ايضا متساوية فى جميع مراوضاع
كخطوط راد ارى ده اذ كل منها نصف قطر ابد اى ه ويلزم ايضا ان يكون قطر ط ح من الكرة المفروضة مماسا بالنقطة د جميع
اوضاعه اصادا مركز الكرة منه آلى ى كان القطر مثل ح ط واوضاعه الى ى كان مثل ك ل مركز
الكرة د واذا كان متحركا على محيط حامله الخارج المركز كما فرضوه لزم ان يكون مراصد العلة بالنسبة الى
مركز الخارج لكنها بالاوضاع المعتبرة لم توجد كذلك بل توجد فى القمر شابه حركة مركز الكرة د اعنى احداث
الزوايا المتساوية لازمة المتساوية حول مركز العالم ومحاذاة النظر بالذروة والحضيض نقطة
منه جانب الحضيض للاوج على ما وضع فى المواقف سهوا بعدا عنه مركز العالم كبعدها من مركز العالم ومركز
الخارج المركز اعنى نقطة بتوسط مركز العالم منها ومن مركز الخارج فاتجه اشكالان ووجدنا عطارد وشابه
الحركة حول نقطة على منتصف ما بين مركز العالم ومركز المدير وفى الزهرة والعلوة على منتصف ما بين مركز

العالم ومركز الحامل فاخذ على كلا اشكال واما محاذاة القطر فى المتحير فان لم يكن لمركز الحامل لكنها لما كانت للنقطة
التى تحسبها متشابه الحركة لم تجد بهذا اشكال اختلاف المحاذاة كما فى القمر وجد اشكال العرض السفلانى ان
تقاطع معدلى المائل والمنطقة يقتضى ان يكون احد نصفيه شمالا من المنطقة وآخر جنوبيا ولما كان مركز التدوير
فى سطح المائل لزم ان يكون كذلك لكنهم وجدوه للزهرة دائما اما على العقدة واما فى الشمال وبتعارد دائما
اما على العقدة واما فى الجنوب ساعة على انطباق المنطقتين وانصافها محتجا بانه ان كانت حركة مركز التدوير
الزهرة على الدائرة التى الذنب وهادان سفل الجانب الجنوب هادنصف ما بين الشمالى جنوبا والجنوبى شمالا
وجاز انتقاله الى الشمال وهكذا ابدا وعطارد بالعكس ولا بد لهذا من انطباق ومن انصاف مرة محركة ولم يذكروه

المخت الرابع بان دوائر تموج ملاحظة السفلانى متفقة بهذا استخراج القطع
واختلاف البلدان فى طول النهار وقصره وعرف كل منها فواضح فيها دائرة نصف وهى التى فصلة من الظل
من الذى هو المخفى منه فان اعتبرت بالنسبة الى مركز مرارض فانصف جميع الدوائر عظيمة واما بالنسبة
مرارض فانصف حصى الدائرة قوسه من العظيم وهما متوازيان وقطبها سمت الرأس وسمت القدم
اعنى طرفى خط مار على استقامة قائمة المخت مركز مرارض وسقف الجنوبى الى محيط الكل والذى
بالافق الحس اوالذى المجتمع تقدير ما بعضه نصف قطر مرارض واما بحسب الانعطاف فى قطر الشمس
وما دونها اذ ليس للارض بالقياس الى ما فوقها قدر محسوس والدوائر العظام المحاذية للافق
فوق مرارض تسمى معدلات مرارتفاع وتحتها معدلات مرانحطاط فان كان قطبا مرافق قطبى
العالم انطبقت دائرة مرافق على معدل النهار وكان الدوائر جويا ودكل حينئذ كون احد قطبى العالم
على سمت الراس وان كانا على غير قطبى العالم كان مرافق مقاطعا لمعدل النهار على نقطتين تسمى
احدهما نقطة المشرق ومطلع مرا عتدال ووسط المشارق ومرا خرى نقطة المغرب ومغرب مرا عتدال
ووسط المغارب ونقاطعهما ان كان على زوايا قوائم تسمى مرافق مرا ستواء والا فالافق المائل
ولا حصر للآفاق المائلة ومنها دائرة نصف النهار وهى دائرة عظيمة تمر بقطبى الافق اعنى سمت الراس
والقدم وبقطبى العالم سميت بذلك لان النهار ينتصف عند وصول الشمس اليها وللعلم بانه
اذ تصدق على كل دائرة تمر بقطبى العالم عند كونها سمتى الراس والقدم اعنى مطبق دائرة الافق على معدل النهار
وحدة الدائرة قطبا ما نقطتا المشرق والمغرب وهى تنصف المعدل وجميع المدارات اليومية الظاهرة منها
والخفية وبها يعرف غاية ارتفاع الشمس والكواكب وذلك حين وصل اليها فوق الارض وغاية انحطاطها
وذلك اذا وصل اليها تحت الارض وتوهمولة سطح كل من معدل النهار والافق الاستواء ونصف النهار
دائرة على الارض بان حملوا الدوائر الثلث فاطع للعالم فلا محالة يحدث على سطح الارض ثلث دوائر احدها
نصف حظ الاستواء وحظ الاعتدال وهو الفاصل من النصف المخسوف من الارض والتى فيها والثانية تسمى
افق الظاهر من الارض والنصف الخفى وبها تتم الدائرة من بصير الارض اياها والمكشوف منها احد الوجهين
الشمالى تسمى المعمورة والربع المسكون وان كان اكثره فرابا والثالثة تسمى حظ نصف النهار وهو الفاصل
من النصف الشرقى من الارض والغربى منها وسموا دائرة نصف النهار عرض البلد قوسا من دائرة
نصف النهار ما بين معدل النهار وقطب افق البلد اعنى سمت الراس فلا جل ما ذكرنا من افق البلد وقطب
المعدل اعنى ارتفاع القطب فى افق الاستواء لا عرض البلد لان اخطا انى درج من مركز العالم الذى يسمت الراس
والقدم بقع على المعدل ولا بعد عنه وفى الافق المنطبق على معدل النهار فى الكعابة اعنى بعد فى غير ما مكون البلد

حظ الاستواء وافق نصف النهار والفاصل من النصف

عرض تقدر صل مرافق عن معدل النهار فاذا اخذنا ارتفاع الشمس في نصف النهار يوم مرا عتدال
الربيعي او الخريفي والقيناه من تسعين كان الباقي عرض البلد واما طول البلد فهو قوس من معدل النهار
ما بين نصف نهار آخر العمارة في المغرب واعتبر الموقتون المغرب لكونه اقرب نهاية العمارة اليهم وآخر
العمارة عندهم ساحل البحر المغرب وعند بطلميوس جزائر الخالدات الواقعة في البحر وعندنا غزنة وما
وهي قرية من مرو بينها وبين مرو ثمانية فراسخ وهو المعمور لما لم يمكن على خط مرا ستوآء وما وراءه
شمالا وجنوبا عامر وفارغ لفرط الحر او لم يمكن حالي المطيفين عامر لفرط البرودة وقع معظم العمارة
في الربع المسكون من محاور عشر درجات في العرض عن خط مرا ستوآء الى ان بلغ العرض قريبا من
نصف ما يمكن الصناعة بهذا القدر سبع اقسام في العرض حتى ظهر لهم تفاوت بتسابيع مرا حل في الحر والبرد
واعتبروا في الطول مرا ابتداء من الشرق الى المغرب في العرض متواصل نصف ساعة في مقادير النهار طولا
اعني نهار كون الشمس في انقلاب الصيف وكل من الاقاليم يختص من نصف مدارس مواضع خط مرا ستوآء
بشيء ما نصاف الذقوق ولا محالة يكون احد طرفيه وهو الشمالي ضيقا وبعدا مرا قطع مرا اول حتى
العرض اثنا عشر درجة وثلثا درجة والثاني حتى اثنين وعشرون ودرج وخمس والثالث حتى العرض سبع
وعشرون ونصف والرابع حتى العرض ثلث وثلثون ونصف وثمن والخامس حتى العرض سبع وأربعين
وخمس واخر حتى العرض خمسون وثلث وسدس وخمس
مبدأ مرا اول خط مرا ستوآء وآخر السابع منتهى العمارة مع خط مرا ستوآء اشارة لا بتداء من
خوام الاوضاع الى لا عرض لها واني لها عرض اما البقاع التي لا عرض لها لكونها على خط مرا ستوآء
فورود الملك منها لكون دولا سالان سطوح جميع المدارات اليومية تقطع سطح مرافق على زوايا قائمة
كما تقطع الدولاب سطح الماء وتكون الليل والنهار في جميع السنة متساويين لان مرافق نصف جميع
المدارات اليومية فتكون الظاهر اعني قوس النهار مساويا للخفي اعني قوس الليل فان كان تفاوت
كان سببه اختلاف المدة بسبب الحركة الثانية فاذا كانت الشمس في النهار في نصف الدرجة
من فلكها الخارج كانت حركتها الثانية اعني التي من المغرب الى المشرق ابطأ فتدور مع الحركة الاولى من
المشرق الى المغرب اسرع واذا ابتعدت بالليل الى النصف الخفي كانت الحركة الثانية اسرع
فتعدل الحركة الاولى ابطأ فتعاونت الحركتان في نصف مدار وكل اليوم لكن في كل عرض محسوس ونصف
الشمس رؤسهم في السنة مرتين مرة في اعتدال الربيع بحيال مرتفع اعتدال الربيع من الهواء لان مدار
الشمس حينئذ هو المعدل لما مر وبعد عنهم غاية البعد مرتين مرة في انقلاب رأس السرطان
واخرى في انقلاب رأس الجدي وتكون غاية القرب مبدأ الصيف وغاية البعد مبدأ الشتاء فتكون
لهم صيفان وشتاءان ومن كل صيف وشتاء خريف وربيع فصولهم ثمانية
كل منها شهران ونصف فاما عرض تسعين اعني حيث يكون قطب العالم على سمت الرأس فلا
الفلك يكون رحويا تكون معدل النهار هو مرافق ولا ميل في مرافق مشرق ولا مغرب فتتساوى بالنسبة
الجهات كلها ولا يمكن ان يكون طلوع وغروب ولا نصف النهار اضافة بل في جميع الجهات يمكن ان يبلغ الشمس
وغيرها من السيارات غاية مرار ارتفاع والنصف من الفلك يكون ابدا الظاهر اعني الذي يكون فوق معدل
النهار في جهة القطب الظاهر والنصف مرا خر يكون ابدا الخفي فالشمس ما دامت في النصف الظاهر من فلك
البروج يكون نهارا وما دامت في النصف مرا خر الخفي منه يكون ليلا فتكون السنة كلها يوما وليلا واحدا

الامر جهة بطوء حركة الشمس وسرعتها واما في المواضع التي تكون عرضها دون تسعين فتكون الدورة
جانبيا مائلة المعدل عن مرافق في جهة القطب المخفي ومائلة عنه في جهة القطب الظاهر فلهذا صار مرافق
المائلة والافق تقطع المدارات العرضية على زوايا مختلفة وتماس البعض ولا تقاطع فالذي يكون
بعد عن القطب مقدار عرض البلد يكون مرو وما هو اصغر منه الى القطب ابدى الظهور في جانب القطب
الظاهر وابدى الخفاء في جانب القطب المخفي واما التي تقاطعها مرافق فان كان في شمال المعدل كانت القسي
الظاهرة اعظم في العرض الشمالي واصغر في العرض الجنوبي والقسي الخفية بالعكس فاذا كانت الشمس في البروج
الشمالية اعني من الحمل الى الميزان كان النهار طويلا في العرض الشمالي لكون القسي الظاهرة اعظم وكان
اقصر في العرض الجنوبي لكونها اقصر واذا كانت في البروج الجنوبية اعني من الميزان الى الحمل كان مرا عكس
الى كان النهار في العرض الشمالي اقصر وفي الجنوبي اطول لما عرفت وان كانت المدارات التي تقاطعها مرافق في
حد المعدل كانت القسي الظاهرة اعظم في العرض الجنوبي واصغر في الشمالي عند كون الشمس في البروج
الشمالية يكون النهار اقصر في العرض الشمالي واطول في الجنوبي وعند كونها في البروج الجنوبية كان مرا
بالعكس وكلما كان عرض البلد اكثر كان مقدار التفاوت بين الليل والنهار اكثر لازدياد ارتفاع القطب
والمدارات التي تلي وازدياد فصل قسيها الظاهرة على الخفية وازدياد انحطاط القطب المخفي والمدارات
التي عنده وازدياد فصل قسيها الخفية على الظاهرة ويكون مبادئ النهار وما فصل الليل لادارات المقطب
الذي يلي القطب الظاهر وما فصل نهار ومبادئ الليل لادارات المقطب مرا خر ويكون نهار كل حر حسادا
لليل مقدره وبالعكس كنهار اول السرطان لليل اول الجدي وبالعكس وهذه مزيدان اكبر ما ذكر في عظم
امر الحيوانات وعجيب خلقتها وبديع صنعتها وانتظام امرها ممكن شهد به مرا ما دات ودل عليه العقل
من غير اطلاع على ما ثبت من القواعد الشرعية والعقائد الدينية الا انهم بنوا دلك على اصل هو كون الصانع
موجبا لا مختارا وذلك في غاية الفساد وجعلوا له فرعا هو ما ثر الحركات ومرا وضاع فيما نظر في عالم الكون
والفساد من الحوادث وهو اصل مرا طل لانهم لما ذهبوا الى ان الافلاك خالية عن اللون والطعم و
البرودة والرطوبة واليبوسة ونحو ذلك اوردوا عليهم اما شاهدوا السماء ازرق والقمر عند الخسوف و
اسود ورحل كمدا والمشتري ابيض والمريخ احمر وانهم يحملون رحل بارد اياسا والمريخ حارا ياسا
وكذا في سائر السيارات ودرجات البروج على ما بين في كتب الاحكام فاجابوا بان الزرقة محصلة
في الجو لا محصة في السماء وسواد القمر عدم اضاءة جرمه وما شاهدوه المشتري ليس اختلاف الوان بل اختلاف
اضواء ومعنى وصف الكواكب او الدرج بالكيفيات الفعلية والانفعالية ظهور تلك الاثار منها في عالم العناصر بسبب
ما حدث لها من الحركات والاوضاع وملاذ هو الاوان الفلك بسيط ليس فيه اختلاف اجزاء اصلا اوردوا عليهم بعض
الاجرام كالكوكب منطقة وبعضها كالكوكب مختلفة الالوان كالكواكب او الثوابت الى غير ذلك من الاختلاف اللازم على اصولهم
فاجيب بان مشابه الاسباب القابلية لا مشابهة اختلاف الآثار وجواز ان يكون عائدا الى الاسباب الفاعلية وفيه نظر
لان الفاعل ان كان موجبا كما هو مذهبهم فنسبته الى الكل على السوآء فلا مناسبة هذا الاختلاف وان كان مختارا
كما هو الحق فقد سقط جميع ما هو من اصول علم الهيئة عن الفاعل المختار فجاز ان يكون اختلاف الاوضاع
المشاهد مستندا الى مشية الفاعل المختار ولا ثبت ما اشتهر من الحركات والافلاك ثم عليهم اعتراض آخر وهو انهم جعلوا
هذه الحركات المخصوصة على النظام المخصوص مع دوامها ازلا وابدا من غير ان يقبل الحركات الارادية دوام بارادات متجددة
من المحرك الاول على ما شاع واما ما طعنون بان الارادية تحتاج ان تستند الى ارادة اخرى وهلم

على فترة واحدة القسم الثاني في العناصر العنصرية المعروفة عند من اخوال الفلاسفة انها اربعة النار
والهواء والماء والارض لان الشواهد الحسية والتجربية والتامل في احوال المركبات والتحللات قد دلت على ان
الاجسام العنصرية بسائطها ومركباتها لا تخلو عن حرارة وبرودة ورطوبة ويبوسة ولم يوجد في البسائط ما حصل على واحد
فقط ولم يمكن اجتماع الاربعة او الثلثة لما بين حرارة والبرودة وبين الرطوبة واليبوسة من التضاد فحصل اجتماع اثنين
من الكيفيات الاربع في كل بسيط عنصري فاجتمع بين الحرارة واليبوسة هي النار وبين الحرارة والرطوبة هو الهواء و
بين البرودة والرطوبة هو الماء وبين البرودة واليبوسة هي الارض وسيجيء ذكر وجه بيان انحصار هذه الكيفيات
الاربع كما ان العنصر اما حار او بارد وكل منهما اما يابس او رطب او على لوازمهما كما ان العنصر اما خفيف او ثقيل و
كل منهما على الاطلاق او على الاضافة او بحسب لا يدرك تركب الخمرجات من لطيف وكثيف فالكثيف اما يحت
يحرق ما لاقته وهو النار او لا وهو الهواء او الكثيف اما سيال وهو الماء او لا وهو الارض او بحسب لا يدرك فهو مبدأ قبول
الاسكال وجمع وتفريق للاجزاء فالعنصر اما قابل للاسكال بسهولة او بعسر وكل منهما اما ان يكون له حد واحد جامعة او صورة هذا
والتعويل على الاستقراء ولا بين سيما في كلام طويل اورده الامام في المباحث مع جمل من الاعتراضات عليه قال و
احق ان من حاول بيان انحصار العناصر بمقتضى عقلي جدد حاولنا لا يمكنه الوفاء به نعم ان من ابطل تركب و
التحلل وجد والكائنات بعد ما من هذه الاربع وتحللها منتهيا اليها ثم لم يجد واحدة من هذه الاربعة متكونة من تركب اجسام
اخر ولا متحللة اليها فلازم دعوى ان الاسطقسات هذه الاربع ولم يقل الاستقراء بعد ان للفلاسفة في تكميل
العناصر اصطلاحين منهم من جعل العنصر واحدا وهو البواية بالاستحالة فتحل النار وقبل الهواء وقبل الماء وقبل الارض وقبل
البخار ومنهم من جعله اثنين قبل الماء والارض وقبل الهواء والارض ومنهم من جعله ثلثة النار والهواء
والارض واما الموالية فمختلف وقبل الماء والهواء والارض واما النار وهو متدد للحران ولم يذكروا لهذه الاحوال شبهة
تعارض الاستقراء الصحيح هذه وطن كون العناصر اربعة على الكيفيات المذكورة ولم يقل الاستقراء الا في امور ثلثة الاول
وجود كرة النار فانه لا سبيل الى اثباتها والاستدلال بالشهب ونحوها منهم انها دخان غليظ مشتعل ما لوصول الى الكرة
ان وصف جاز ان يكون لها سبب غير ذكر سيما على القواعد الاسلامية وان يكون ما شاهد من الشعل والحيران هواء
اشتدت حرارته لاعصار ابراسة الشيء يبوسة النار وهي عسر قبول الانفعالات وتركها فان الارض اكثر هو
التجربة والمشاهدة ولا مجال لها في النار والصيرفة المحيط بالهواء على زعمهم واما المخلوطة التي يقال وجبة الارض فظاهر انها
بخلاف ذلك والاستدلال بان شان الحرائق امتاء الرطوبات والنار الصرفة في غاية الحرارة فلم لا يكون في غاية اليبوسة
ضعيف لان اقتضاء الرطوبة الطبيعية المفيدة لسهولة قبول الانفعالات وتركها غير مسلم بل انما تنفي البلة والاجتماع
الماسة وهو لو سلم لا يلزم ان يكون يابسا في نفسه كما في الهواء الصرف الثالث حران الهواء فانه لا دليل على انتفائها
في الهواء الصرف على العكاس الاشعة الا ترى انه كلما كان ارفع من الارض كان ابرد الى ان يصير زمهريرا وقد ظهر
ان ذلك بسبب مجاورة البارد من اعني الماء والارض مع زوال المانع من انعكاس الاشعة فغير مسلم وانما الاستدلال
بان النار حارة ملتهبة فلو كانت رطبة لكانت مواتا وبان الهواء رطب فلو كان باردا لكان ماء ضعيف غاية الضعف لان
الاشتعال في اللادم سيما الوارم المحلل بالشدة والضعف المحض لكل من الملزومات محض نقل الانفعالات لا موجب
اتحاد الملزومات بالماهية ثم حملوا في ذهب الفلاسفة الى ان هذه العناصر اركان جميع المركبات
العنصرية اعني المسماة بالمولدات المعادن والنبات والحيوان معنى ان تركب جسم انما هو من هذه الاربعة و
تحلله اليها هو الموالية انما التركب فلانا شاهد انه اذا اجتمع الماء والتراب مع تحلل الهواء وقبض وان من الجس
حدث النبات ثم انه يصير حزاز الحيوان صيادي بحيث يتولد عليه من الاسحالات والانطلاقات المكان يكون جسم حيوان

آخر واذا فقد واحد من الاربعة لم يحدث كالتراب بلا رطوبة او بلا هواء محتقن او حرارة طابخة واما التحلل فانما اذا
وضعا مركبا في القرع والانبيق واوقدنا عليه نارا من شانها تفريق المختلفات تصاعد منه اجزاء هوائية وبقاطر اجزاء مائية
وبقي اجزاء ارضية ومعلوم انه لا بد من اجزاء نارية تفتد طبخا وتضج موجب حصول مزاج يستتبع صورة نوعية تحفظ
الاجزاء المجتمعة بالاسباب السابقة عن التفرق والانفصال والمركب عن الانحلال اذ ما لا يكفي لكل الاسباب تكونها على
البعض والزوال وقد ذكرنا دفع ما يقال بان شان الحران تفريق المختلفات فكيف تكون جامعة لها وانه لا بد للطبخ وتولد اجسام
من الجزء الناري وغيره من سبب يستديمه وتمام التاثير والتاثر لم لا يكون هو المانع من تفرق الاجزاء من غير افتقار
الى الصورة النوعية نعم يرد انه لم لا يجوز ان يكون الطبخ والنضج بحران الاجزاء الهوائية او النارية فيحصل الاجزاء المائية
من غير جزء نارى وان يكون الحافظ محض ارادة الفاعل المختار او مجرد امتزاج الرطب باليابس وتوسطهما
تركيبه وتحلله فلا يدل على ان جميع المركبات كذلك المحث الخامس في ان هيولى العناصر مشتركة قابلة
لصور النوعية وخصوصات الصور انما هي بحسب الاستعدادات الحاصلة بالاسباب الخارجية بعد تبدل الاسباب
والاستعدادات بحيث ان يزول صورة وهو المراد بالفساد ويحدث صورة اخرى وهو المراد بالكون وهذا هو انقلاب
عنصر الى آخر وقد علم ان النار فوق الكل ويحيها الهواء ثم الماء ثم الارض وكل من الاربعة يقلب الى ما يجاورها فقط فلا
از دواجات احدها من النار والهواء والثاني بين الهواء والماء والثالث من الماء والارض والى غير المجاور بواسطة
واحدة صفر از دواجات احدها بين النار والماء والثاني بين الهواء والارض او بواسطتين صفر از دواج واحد
هو بين النار والارض ويستحيل كل از دواج غير ما ذكر عن الكون والفساد لعدم انقلاب هذا الى ذاك بالعكس
فالانواع الاولية ستة والتي بواسطة اربع وبواسطتين اثنان فالجميع اثنا عشر حاصلة من ضرب كل من الاربعة الباقية
في الثلثة وتشارك جميعها الكائن الحسي والتخيلة ولم يقع الاشتباه الا في انقلاب الهواء ماء فقد قيل ان وكوب
القطرات على الاماكن المبردة بالجملة يحتمل ان يكون لرشح او لانجذاب الابخرة اليه على ما قال ابو البركات ان في الهواء
المطيف بالاماكن اجزاء لطيفة مائية لكنها لصغرها وحدة حران الهواء اما اذا لم يمكن من تفرق الهواء والنزول على الاماكن
فكذا لك سخونتها مجاورة الاماكن المبردة بالجملة كثفت وثقلت فنزلت واجتمعت على الاماكن وفيه الاول بانه لو كان
للرشح لكان الماء احرارا ولا بد من الطف ولما كان الذي في المواضع الرشحية انما هو من هذه الاماكن
المبردة بالجملة دون المكعوب عليه الثاني بانه لا يقصد بهذا الا قدر من الاجزاء المائية في الهواء احتاج الصيف الى ان
يتخرج ويتصعد ولعلم فيعقبه ان يتفقد او ينقص بالنزول ولا يعود قطرات الاماكن بعد ازالتها ولو انها تولت
من مسافة ابعد لزم ان يكون في زمان الطول والوجود خلافه على ان النزول انما يكون على خط مستقيم فكيف تقع على جوانب
الاماكن المحث السادس لما كان النار شديدة الاحالة لما جاورها الى جوهرها بقوة كيفية الحرارة
النارية وشدتها كانت لها طبقة واحدة وبه صحيح الاستدارة لمحدبها ومقعرها لبقائها على محض طبعها الا عند من
يحمل النار عبارة عن هواء سخن بحرارة حركة الفلك فلا محالة يدق في الموضع القريب من القطب لسطوة الحركة وتعلظ
فيما يلي المنطقة لبعدها فلا تكون مقعرة النار صحيح الاستدارة ثم لا يخفى ان حركة المحيط لا توجب حركة الحاط عند اتحاد
المركز لكن قد تحرك بتحريك لاسباب خارجة وقد استدلوا بما شاهدوه من حركات الشهب ذوات الاذناب على ان
حركة الفلك ان كرة النار تحرك بحركة الفلك وانما لم تحرك الهواء تبعا للنار لانه لرطوبته وعدم تماسه اوانه على اوضاعها
سفل سهولة فلا يلزم جزء المحيط به وقيل ان كل جزء نفرض من النار له جزء محض من الفلك كما كان الطبيعي له
وهو ملازم له ملاصق به طبيعيا فيتبعه في الحركة وورد بان الفلك مشابه الاجزاء كذا النار المفارقة له لكونها بسيطة
فكون حال كل جزء من النار مع كل جزء من الفلك كحالها مع سائر الاجزاء فلا تكون البعض منها طالبا للبعض دون البعض

الهوا فهو صحيح والاستدارة على الراى الراجح للاصفه متعذر الفاد لا متعذر لما ورد من اجراء المياه والجبال والهوا
اربع طبقات احدها الدخانية المجاورة للنار يحالطها اجزاء من النار وتصاعد الهها اجزاء من الدخان فتكون مركبة
من اجزاء ارضه والهوائية ونارية وتحتها الصرفة التى يحالط الدخان ولم يرتفع الهها البخار وذلك لان الدخان يحالط
اجزاء النارية بصعوده ومن الناس من ظن انه يابس لكون اخف حركة واشد نفوذا وتحتها الطبع الزمهريرى
البارد وهذا يحالط اجزاء الصاعدة الهها واسطاع ابرد الاكاس اى اكثفه فالحاصل من انواد الكواكب وتحتها
الطبقة المجاورة للارض المسخنة بانعكاس الانوار من مطرح الشعاع واما الماء فطبقة واحدة هى البحر المحيط
بالارض ولم يبق على ما فيها لسعود آثار كثيرة يحالطه اجزاء ارضية وانما اختلف بالعذوبة والملوحة
والصفاء والكدرة لاختلاف مخالطه من اجزاء ارضية قلة وكثرة واما الارض فمن طبقات احدها الزبرة
التى انكشف بعضها عن الماء وتحتها بحر الرمل مع الكواكب وتحتى بعضها تحت الماء والثانية الطبقة المخرجة من الماء
والتراب والثالثة الصرفة وهى المركز فمكون طبقات الغامد تسعة وجعلها صاحب المواقف سبعا
لانه اسقط الماء لعدم بقائه على الكرة وبراحاطة عن الطبقات وجعل الهوا ملتفا اعلاما المخلوط من النارية
والهوائية وتحتها الزمهريرية وفوقها بالهواء الصرف وتحتها البخارية المخلوطة من الهوائية والمائية
لان الورى كشف فيه ان ما تحت الراعلى مع بعد عن مجاورة الراض والماء لا يكون زمهريرا وان الزمهريرية
لا تكون هواء صرفا بل وهى اى الراض مع الماء عمله كرة واحدة مركزها مركز العالم وليست الراض على
حقيقة الاستدارة لما فيها من الجبال والوهاد وما قالوا ان ذلك لا تقدح فى كونها معناه انه ليس فى الراض
من الجبال والوهاد نسبة محسوسة اليها لان اعظم جبل على الراض وهو ما ارتفاعه فرسخان
وثلث على ما ذكره بعض المهندسين لا يزيد كسره مبلغ عرض شعرة الى قطرها فى راى العين والاكمة
بحسب المحسوس تقدح فيها اما ذكر لانها لا تقل الكرة والضعف لان معناه ان يكون جميع المخلوط
الخارج من المركز الا المحيط متساوية بحسب التحقيق لا بمجرد التقريب فالراى الذى يقتضيه قواعدهم
احاطة الماء بجميع الراض لان الراض تقبل مطلق الماء بقبول مضاف بمعنى ان جزء الطبع ان يكون
فوق الراض وتحت الهواء والسبع انكشاف الربع المسكون فلو احاط اكثر الماء الى ناحية الجنوب
لكونها اخف لقرب الشمس منها وبعدها عن ناحية الشمال لكون حضيض الشمس فى البروج الجنوبية واوجها
فى السماليه وكونها فى الوقت اشد شعاعا من كونها فى البعد وكون الحرارة الارضية من الشعاع اشد
اقوى واحد من الحرارة الارضية من الشعاع الا ضعف لاضعاف ان من شان الحرارة حذف الرطوبات
كما شاهد من السراج وعلى هذا استقل العقل من الشمال الى الجنوب فى ما يعكس بسبب استقال الروح فى احدها
الاخر ويكون العقل دائما حيث الروح لان المجتمع فى الصيف قريب الشمس من سمت الراس وفيها
من الراض مبلغ الاحد النكاء ومن الصحراء والبعد ان فى الشتاء مبلغ البرد الاحد النكاء
المنفع وقيل السبب كثرة الوهاد والاغوار فى ناحية الشمال بالقياس الى الجانب الجنوبى فيحتبس
الماء الهها بالطبع وسبق المواضع المنفعة مكشوفة وقال بعضهم ليس لانكشاف القدر المذكور سبب معلوم
غير العناية الالهية فان اراد واحد ادراك ارادة الله سبحانه ان يكون ذلك مستقرا للانسان وسائر الحيوانات
وما دة لما يحتاج اليه من المعادن والنبات فقد وفق فى زمرة المهتدين حيث جعلوا الصانع عالما بالجزئيات
فاعلا بالاختيار لا موجبا بالذات لكنهم يقصرون بالعلم بالنظام على الوجه الاكمل وهو لا يوجب العلم بالجزئيات
فربما يتوهم موجبا ولا الفعل بالقصد والاختيار والعجزة ذكر ان الفلاسفة المحققون على ان الصانع

كلما كرية الشكل وان الارض فى الوسط بمعنى ان وضعها من السماء مركز الكرة عند محيطها وانها لا تحرك الا حول المركز
وبالله ولا علة واستدلوا على ذلك بحسب النظر العلمى بادلة مذكورة فى كتب الهيئة بعد الايمان بحسب النظر
الطبيعى بما يعيد اللمس على ما ذكر فى علم السماء والعالم مثل ان جميع العناصر بل المركبات بسائطها والشكل الطبيعى البسيط
هو الكرة لان مقتضى الطبيعة الواحدة لا يختلف وان الارض فعلى مطلق فتكون تحت الكل وهو ما فى حركة محددة
الجهات واذا كانت فى حيزها الطبيعى لم تتحرك عنه ولا اليه وان فى الارض بعد ميل مستقيم على ما ورد اجزاؤها
فلا تكون فيها بعد مستدير لمضاد الميلين فلا تحرك على المركز كما ذهب اليه البعض من ان يظهر من الطبع فى الغروب
ما يحركه الوصيه مستند الى حركة الارض على مركزها حركة وضعية من المغرب الى المشرق واكثفت بانها لا تقبل
كونها كذلك فى الوجود لان مقتضى الطبع قد يزول بالقاسر فيجوز ان لا يقع على الكرية وبانه فى الوسط يتحرك على الاستدارة
لا ما لطبع كالفلك واما الادلة العلمية فكثيرة مذكورة فى مواضعها منها على الاشكالات من الاستدلال الذى كرية الماء
بانه لو لم تكن كريا لما تراءى بقبيحه لاسافل الجبل الشامخ على ما حل البحر بظهر الجبل كل دفعة لمسايرة البحر وليس
كذلك كما نه يظهر له داس الجبل اولا ثم ساقه قليلا قليلا ويعرف ذلك بان من وقف بشاطئ محيط مرتفع الجبل
الى اسفله ومثل استدلالهم على كون الارض فى الوسط بانها لو لم تكن كذلك لكان كل قوم ان يرى الكواكب فى بعض البقاع اصغر
بعضها من السماء وفى البعض اكبر بقدره فيها والواقع بخلافه ومثل استدلالهم على كرية الارض بانه لو كان محدد
الطول اعنى ما بين المشرق والمغرب على اسقامه لكان طلوع الكواكب على سكانها وكذا غروبها عنهم فى آن واحد
او على تقعر كان الطلوع على المغربيين قبله على المشرقيين فى مساكن مقعر البعض وكذا الغروب فيها وليس كذلك بالطبع
والغروب للمشرقيين قبلها للمغربيين بحكم ارصاد الحوادث الفلكية من الخسوفات القمرية وغيرها فان اوساطها
انما تقع فى آن واحد لا محالة وهى محصلة بالنسبة الى اول حتى لو كان بلد للمغرب بعد مسيرة ساعتين كان للمشرق بعد مسيرة
ثلث ساعات ان كان ما بين مصر نهاوند مثلا خمس عشر درجة وبين سكنيهما للخط الواصل على هذا النسق فيعتبر
التحدب ولو كان الامتداد العرضى اعنى ما بين الجنوب والشمال على استقامة لبقى ارتفاع احد القطبين وانحطاط
الآخر على حاله بالنسبة الى السائر كما سار او على تقعر لاستعلى ارتفاع القطب الظاهر وانحطاط الآخر بالنسبة
الى السائر الى جهة القطب الظاهر وبالعكس للسائر الى جهة القطب الخفى والوجود يخالف ذلك اذ يزداد ارتفاع
القطب الشمالى وانحطاط الجنوبى للواغلين فى الشمال وبالعكس للواغلين فى الجنوب بحسب وقوعها بعض
التحدب فى طرفى الامتدادين وكذا فى سائر الامتدادات التى فى سموت بين الشمس لتركب الاحلاف حينما
بعضية التحدب دون الاستقامة او التقعر واذا ثبت استدارة القدر المكشوف ظهر بيان ان الكل كذلك
واعترض بانه يجوز ان يكون وجود الامور المذكورة على النهج المذكور مبنيا على سبب آخر غير الاستدارة والتوسط
وحاصله اذكر استدلال الوجوب المسبب على سبب معين ولا يلزم الا اذا بين انتفاء سبب آخر ولو سلم فما ذكروا بعيد
الاستدارة والتوسط بحسب الحس دون الحقيقة ولا يحصل الا بالرجوع الى ذلك الحدس ثم فى استفادة القمر
بالشمس القسم الثالث بعد الفراغ من مباحث البسائط بقسميها اعنى الفلك والعنصر شرع
فى قسمى مباحث المركبات اعنى النيرات والمزاجيات والنيرات قدم ذلك لكونها اشبه بالبسائط من حيث عدم استحكام
تركيبه ومن جهة جواز انحصاره على عنصرين او ثلثة وجعلها ثلثة انواع لان حدوثه اما فوق الارض اعنى فى الهوا وذلك على وجه
الارض واما فى الارض فالنوع الاول منه ما يكون من البخار وهو ما يكون من الدخان كظلم الجو والنار والنهب
من الرطب اجزاء هوائية ونارية وهى البخار ومن اليابس اجزاء ارضية لحالطها اجزاء نارية وقليل الخلوص هوائية
وهى الدخان فالبخار المتصاعد قد يلتف بحيث لا تراه الشمس فيسمى هوا وقد يسلم الطبقة الزمهريرية

فيكاثف فيصير سحابا وسقاطو قطرا ان لم يكن البرد شديدا وان اصابه برد شديد جمد السحاب قبل سقوطه فسقط ثلجا
نزل ثلجا او بعد سقوطه ذكر برد اصغر اما شديدا ان كان من سحاب بعيد لذوبان الرواياما بالحركة والاحتكاك او الاشكال
غير مستديرة بعيدة عن الغاية واما يكون البرد في هواء بحر في لفرط الصلابة الصيفي والجمود في الشتوي وقد يسقط
الثلج المتصاعد الطبق الزمهريري فان كثر صار ضبابا وان قل ولم تكاثف برد الليل فان انجمد نزل صقعا والا فطلا فنسبه
الصقع الى الطل نسبة الثلج الى المطر وقد يكون السحاب الماطر من بخار كثير تكاثف بالبرد من غير ان يتصعد الى الزمهريرية
لمانع مثل هبوب الرياح المانعة للابخرة من التصاعد او الصاعظة اياها الى الاجواء بسبب وقوف جبال قدام الريح وسل
ثعل الجرد المقدم وطوركه وقد يكون مع البخار المتصاعد دخان فاذا ارتفعا معا الى الهواء البارد وانعقد البخار سحابا
واجتمع الدخان فيه فان بقي الدخان على حرارته قصدا للصعود وان برد قصد النزول وكيف كان فانه يمزق السحاب
تمزيقا عنيفا فيحدث من تمزيقه ومصاكته صوت هو الرعد وناريه لطفه سحاب البرق او كثيفه هي الصاعقة وقد يشتعل
الدخان الغليظ ما لوصول الى كرة النار كما عند وصول دخان سراج مطفى الى سراج مشتعل فيسري فيها الاشتعال
فيرى كانه كوكب انقض وهو الشهاب وقد يكون الدخان لغلظه لا يشتعل بالحرق ويدوم فيه الاحتراق فيسمى على
دابة او ذنب او حية او حيوان له قرون وربما تقف تحت كوكب ويدوم مع الثابت بدوران الفلك اياه وقد يظهر
فيه علامات حمر وسود بحسب زيادة غلظ الدخان واذا لم ينقطع اتصال الدخان من الارض صار السحاب الى الاذكر
ربما كان تنينا نزل من السماء الى الارض وهو الحريق وقد تكاثف الابخرة اثارة للسحاب الرياح وذلك
ان الابخرة الكثيرة المتصاعدة قد تكاثف بالبرد وتكبر حرها بالطبقة الزمهريرية صقلا ويجمع بطبعها صنوج الهواء فتحدث
ريح باردة وقد لا تكبر حرها فتصاعد الى كرة النار ثم يجمع حرها الثابتة لحركة الفلك فتحدث الريح الثابتة وعلى هذا
سبيل ان تحمل ما وقع في المواقف من انها تصادم الفلك اي تقاومه بقدر ما تصل اليها اثر حركته والا فلا مضروبا ان تقطع
الدخان مع ما فيه من الاجزاء الارضية الثقيلة كرة النار ثم يجمع حرها فتحدث الريح الثابتة وعلى هذا
يكون هبوب الهواء المحلل يقع في جانب مدبر ما يحاذيه وممكنا الى ان تقدر وبالجملة فالمتوجه من الهواء هو الريح ماذا
سبب يقع واما الزوبعة والاعصار اعني الريح المستديرة الصاعدة او الهابطة فسببها الصاعدة ملاقاة ريحين من جهتين
معاكستين وسبب الهابطة ان ينفصل ريح من سحابة فتصعد النزول فتعارضه في الطريق سحابة صاعدة فتدافعها
الاجواء الريحية الى بحت فتمزج من الريح من دافع الى بحت ودافع الى فوق فتدور وتصعد الارضية فوق
ملتوية والحق ان ما شوهد من احوال الرياح القالعة للاشجار المحطمة للسفن من العباد وما اثر من تخريبها
للدن وما ورد من النصوص القاطعة في ذلك مشهد مشاهدة جازمة بوجوب الرجوع الى القادر المجاد وعادة ما ذكرون لو
ثبت بيان الاسباب المادية وقد يحول شيء السبب الحالة وخوص قوم انا المالكة فيها الحاطة
اجزاء شبيه صقيلة كانها مرايا صقلا صقيلة بعيم دقيق لطيف لا ستر ما وراءه واقع في مقابلها القمر فرى في ذلك القمر
بعض القمر لان الشيء انما يرى على الاستقامة بضمه لا شبيجه ورب شيء في كل واحد من تلك الاجزاء الوشبيه بحيث لا
ضوء البصر منها الى القمر لان الضوء اذا وقع على صقيل انعكس الى الجسم الذي وضعه من كل الفصل كوضع للشمس منه اذا
لم يكن فيه مانع فيرى ضوء القمر ولا يرى شكله لان المرآة اذا كانت صغيرة لا يودي شكل المرئي بل ضوءه
ولو ان كل واحد مودي كل واحد من تلك الاجزاء ضوء القمر فرى دائرة مضيئة لكون الهيئة الحاصلة من تلك الاجزاء
ومن اثرت واحدة واما لا يرى السحاب الذي هابطا القمر لتمزق شعاع الدخان الرقيق لا يرى في الضوء القوي
كاجزاء الهباء المعروفة في الصحراء والكرة انما حدث الهالة عند عدم الريح وعند ركود بخارها حتى تجتمع من جهات على البعد
ومن جهة عادية تاتي من تلك الجهة وبطلانها بتحلل السحاب على المطر لكثرة الاجزاء المائية وقد تضاعف الهالة بان

توجد سحابتان بالصفة المذكورة احديهما تحت الاخرى ولا تكون السحابة العليا مقطعة لكونها اقرب الى الشمس
انه رأى سبع هالات معا واما هالة الشمس وسمي الطاوس فلتزاحم جدا الان الشمس في الاكثر تحلل السحاب الرقيق
واما قوس قزح فسببه انه اذا كان في خلاف جهة الشمس اجزاء مائية شفافة صافية وكان وراءها
جسم كثيف مثل جبل او سحاب مظلم حتى يكون كمال النور الذي وراءه قوي يلون لتعكس منه الشعاع و
كانت الشمس قريبة من الافق فاذا واجهتك اجزاء السحابة انعكست شعاع البصر منك اجزاء
الصقيلة الى الشمس فادى كل واحد منها لكونه صغيرا ضوء الشمس دون شكلها وكان مستديرا على
شكل قوس لان الشمس لو جعلت مركز دائرة لكان القدر الذي تقع منه تلك الدائرة فوق الارض مرئي
تلك اجزاء ولو تمت الدائرة لكان تمامها تحت الارض وكلما كان ارتفاع الشمس اكثر كان القوس
اصغر ولهذا لم يحدث اذا كانت الشمس في وسط السماء واما اختلاف الوانها فقيل لان الباعث العالي يكون
اقرب الى الشمس فيكون انعكاس الضوء اقوى فيرى حمرة ما يحه والسفلي ابعد منها واقل اشراقا فترى
حمرة سواد وما بين ذلك الوان متوسطة كالتي تركب من اشراق الحمرة وكدر الظلمة وربما كان ذلك
بعض ان يمزج من نضوج الحمرة الى الاحمرار انصباب الوان بعضها على بعض حتى ان توالد الكراني
انما هو من اصفرار واسوداد ولمع مع احمرار واخضرار كما مر انفا بعد
الطلاح على اسباب خلاف بين الوان وقد شاهدت ذكر وان القزح قد تحدث عند الندرة قوسا
خالية لا يكون لها الوان لكنه نادر حتى كان ذلك في سنة ثلاثين وستمائة في خلاف جهة القمر
على الوان قوس قزح الا انها كانت اصفر منها كثيرا وكانت تحت تكاد تتم دائرة ولم يكن الوانها تامة
في ضياء الوان الشمسة واشراقها بل اكثف وكان دلك لعله رشيها يجوز فيه السحاب والقمر
على قرب من الافق النوع الثاني ما يحدث على الارض مثل الجاجاد والجمال السبب الاكثر فيه تحجر الارض
على الجواز في الطين الرخو بحيث يستحكم انعقاد رطبه يابسه وقد يعقد الماء السائل تحجرا الثقيل
معدنية تحجر او الارض غالبة على دلك الماء بالثقل لا بالمقدار كما في الملح فان صاد في الحجر العظيم طينا
كثيرا رجا انه دفعه واما على مرور الايام تكون الحجر العظيم فاذا ارتفع ماء يجعل الزلزلة العظيمة طافرة من
الارض تلا من التلال او محل من بركاتم عامرة تخرب ثم تجاد باذن تكون الطين التحجر مختلف الاجزاء
في الصلابة والرخاوة فصخره اجزاء الحجرة بالماء والرياح وتعود تلك الحجر غورا مستديرا او مربع
الصلبة ومنعه او بغيره لكن مر اسباب فهو للجبل وقد يرى بعض الجبال منضودة حاقا فحاقا كانها قائمة
الجدار وشبهه ان يكون حدوث مادة الفوقاني بعد تحجر الضفاني وقد سال على كل ساق من خلال حدوده
ما غار حايلا منه ومن آخر وقد وجدنا كثيرا من هذا عند كل احجار الجبال المائلة فشبهه
ان يكون هذا المعدوم قد كان في سالف الدهر مغمورا في البحر فحصل الطين الثخين الكثير وتحجر بعد ما انكشف
فلذلك كثرة الجبال وتكون انفجار ما منها باسباب مقتضية كالسيول والرياح ومن منافع الجبال حفظ الماء
التي من مياهه المعادن والسيح والعيون فان ما يخرج تنتفع به من ارض الوعرة فلا تمنع منها قدر معتد به
النوع الثالث يحدث في ارض قد تعرض لجزء من ارض حركة بسبب ما تحرك منها فحركها فوقها
وسمي الزلزلة وذلك اذا تولد تحت ارض بخار او دخان او ريح او ما شاكل ذلك وكان وجه ارض
متكاثفا عديم المسام او ضيقها جدا وحاول ذلك الخروج ولم يمكن لكثافة ارض تحريك ذاته وتحرك ارض
وربما شققها للغوره وقد تنفصل منه نار تحرقه واصوات هائلة لشدة المحاكة والمصاكة قد تسمع منها

بدونها الكسر والانكسار وحدوث الكيفية المتوسطة المشابهة ولهذا يرى المركب من الماء والتراب
لا ينبت عليه اشجار ما لم يمض عليه احوال وحيئذ فوقوعه في الهواء فعلى هذا لا يدخل في تحصيل الحرارة
الناري من الكون والفساد اذ لا يتولد منه مزاج لا ما لكسر ولا فاسد وبعضهم على انه يحوز حدوث المزاج
من اجتماع بعض العناصر فانها اذا تضعفت اجزاؤها جدا واختلطت تفاعلت لا محالة وحدث الكيفية
المتوسطة الثالث ان عند امتزاج العناصر الفاعل والمنفعل من الكيفيات كما ذكر في نظر الطبيعي
عند الصور النوعية واما العلاسفة فلما امتنع عندهم ان يراد له جعلوا الفاعل هو الصورة وسط
الكيفية التي لها مادتها مثلا مادة كحرارة النار او بالعرض كحرارة الماء ومحض فاعليتها ان تحمل مادة العنصر
مزاجا لكيفيتها مكسورة كيفية مزاجية بعض ان يزول بذلك المزاج عنه مزاج آخر بذلك الكيفية وتحدث مزاجا اقوى
اضعف منها اما كون الفاعل هو الصورة فلانه لا يجوز ان تكون هو الماء لان شأنها القبول لا انفعال والا
الكيفية لان فاعل الكيفيتين اعني كسر كل منهما صورة مزاجية ان كان معا لزم ان تكون الشيء معلوما
شيء هالك كونه غالبا عليه وان كان على التعاقب بان تكسر صورة مزاجية ثم تنكسر عنها لزم ان يصير الغالب
عين الشيء غالبا على نفسه والمغلوب على الشيء مغلوبا عنه وكل ان المنكسر عند ما كان قويا لم تقو على كسر اخر
والانكسار فلما ايكسر وضعف مرة قوي على كسر اخر وهذا محي واما وسط الكيفية فلان عنصرا الكون والفساد
وكل من الكيفيات ولهذا لا تكسر صورة الهواء البارد بورودة مزاجية ولا صورة الماء الحار حرارة
الهواء وحدوا كلوا اعترض بان ما ذكر من تركب المزاج لان فاعل الصورتين واسطة الكيفيتين اما
ان تكون معا فلم تكون الشيء غالبا مغلوبا معا لان الكيفية كما انها عالية اذا فرضنا الكاسرة كذا
اذا كان لها دخل في كل بل يلزم اجتماع الكيفية الشديدة التي بها الكسر والضعيفة الحالة بالانكسار
في آن واحد وهو محي لانهما متقابلتان متعاقبتان واما ان تكون على التعاقب فيلزم تغير المغلوب غالبا و
بالعكس وللظهور بطلان هذا ولزوم كون المعلول معدوما للعلة وشروطها متحققة الموافق على
الشيء مزاول فعال الصورة انما تفعل بواسطة الكيفية فتكون الكيفية شرطا في الفاعل فيلزم اجتماع الكيفية
الكاسرة اي التي بواسطتها الكسر مع الحالة اي الضعيف التي تحدث بعد مزاجية لا فعالها مزاجا
مدفوع بوجهين احدهما ان القول بفاعلية الصورة تحوز وللضعيفة ان الصورة والكيفيات معدات لا شرط
الكيفية المتوسطة في المدار المفارق بطريق اللزوم عند الاسفرائيين لتمام الفاعل والقابل وبطريق العادة
عند غيرهم تكون الفاعل محمارا وحي بطل حدث الغالب المغلوب وثانيهما ان المنكسر عند مزاجا
من كل كيفية صورتها لا نفسها والكاسرة نفس الكيفية المضافة لا صورتها للقطع بان صورة الماء
الشديد الحرارة تنكسر بالماء البارد وان لم تكن في الغاية بل بالماء الفاتر بل بماء حار هو اقل حرارة
واذا كان كذلك فلا يمتنع ان تكون الكيفية المنكسرة كاسرة لصورة الكيفية المضافة ولا يكون بمزاج
اجتماع الغالبة والمغلوبة في شيء لانا نقول في صحة القول بفاعل الكيفيات مزاجا عتبار للصورة وههنا
اعتراض آخر وهو انا نجد حدوث الكيفية المتوسطة بمجرد فاعل الكيفيات مزاجا عتبار ان تكون صورة
موجبة لانكسار صورة الكيفية المضافة كما في اجتماع الماء الحار والبارد للقطع بان الصورة المائية
لانكسار الحرارة فان زعموا ان لمس مناك فعل وانفعال اي كسر وانكسار لزم وجود صورة كاسرة
بل يستعد المكان بواسطة اجتماع الماءين لزوال كيفيتها وحدوث كيفية متوسطة مزاجية الفيا فيه
فلما فلكن مزاجا في المزاج اضافيا فانه لا معنى لاستدعاء الكيفية وضعفها الا بطلان كيفية وحدوث

اخرى اشد منها او اضعف بحسب اختلاف مزاج تعدله وانما المزاج في الماء ان زعموا ان الكاسر لصورة
برودة الماء هو الصورة النارية التي احدثت الحرارة في الماء الحار فقد فرطوا انه ليس بلازم ان يكون
الكاسر للكيفية صورة بسيطة مواجها جزء المركب بطل قولكم في المزاج ما ان الكسار الكيفيات انما
هو بطهور عناصر المزاج ثم مراشه ان مثال الكاسر لصورة برودة الماء البارد المخالط مثال الحار
هو الصورة الماسة بتوسط الحرارة العارضة لان من قواعدهم ان صورة كل عنصر تفعل في مادة ما لم تزاحم
وفي مجاورة بواسطة الكيفية دائما كانت كبرودة الماء او عرضية كحرارته تفعل كالحرارة والبرودة
او انفعالية كالرطوبة واليبوسة ومثال كل عنصر يفعل بالذات في صورة وبكيفية لذاته او العرضية
الفعلية او الانفعالية مجاورة وعلى هذا لا يرد على القائلين بكون الفاعل هو الصورة ما يرد على القائلين
بكونه هو الكيفية من لزوم اجتماع الكيفية الفعلية فيما اذا كان الكسر والانكسار بين الفعليتين اعني الحرارة
والبرودة ولزوم فعلية الكيفية بانفعالية فيما اذا كان الكسر والانكسار بين انفعاليتين اعني الرطوبة
واليبوسة فان قيل ان كان في الفاعلية هنا فلا حاجة الى ان المنفعل عند المزاج هو الكيفيات كحرارة
النار وبرودة الماء وكذا البواقي فلنقل لعل احداث الكيفية المتوسطة واما الذي تأثر
وبغير من حال الاحال فهو الماء لا غير وكما لا يمنع انفعالها من الكيفية الفعلية كالحرارة والبرودة لا يمنع
فعل الصورة بالكيفية بانفعالية كالرطوبة واليبوسة للقطع بان صورة الماء مثلا انما تكسر بصورة
النار برطوبة لا برودة وصورة النار تكسر رطوبة الماء بيبوستها لا بحرارتها القائل ان مزاج
الكيفية المزاجية في الكل ان الحاصل في كل جزء من مزاجا المركبة او المتوسط للمزاج مثل الحاصل في الجزء الاخر
اي مساو في الحقيقة النوعية من غير مفاوتة الا بالمحل حتى ان الجزء النارية كالجزء المائي في الحرارة والبرودة
والرطوبة واليبوسة وكذا الهوائي والترابي اذ لو اختلفت الكيفيات في اجزاء المزاج وكان المساوي
في الجزء اشد من اجزاء الكيفيات العنصرية الباقية على حالها بحيث لا يميز عند الحس لكان مناك فعل
وانفعال ولم يتحقق كيفية واحدة بها يستعد المزاج لصورة معدنية او نباتية او حيوانية
او من انسانية علمه لكان مذا مجرد تركيب مجاورة بين العناصر لا امتزاج لان امتزاج هو اجتماع العناصر
بحيث يحصل منه الكيفية المتوسطة المشابهة والمركب اعم منه وكذا الاختلاط وقد يحصل مزاج فالامتزاج
كذا في الشفاء وما ذكره شراح القانون من ان معنى المشابهة في جميع اجزاء ان سحق بالعكس الى الماء
وستبرد بالعكس الى الحار وكذا في الرطوبة واليبوسة فعند الادنى اعتراض بدخول تزاج
المزاج في تعريف فحالف صحيح العقل وصريح النقل وما ذكرنا هو المفهوم من اللفظ والمذكور في كلام القوم
فلا بد من استحالة العناصر في كيفياتها جميعا فقد عرفت فيما مضى ان الكون والفساد بدل الصورة النوعية
للعناصر بان يطل صورة ويحدث اخرى مع بقاء المادة ومن استحالة بدل في الكيفيات بان يزول كيفية ويحدث
اخرى مع بقاء الصورة ولا حاجة الى ان القول بالمزاج بالمعنى المذكور اخ حدوث كيفية متوسطة مشابهة
في كل جزء بحسب الحقيقة مبني على جواز استحالة كل عنصر في كيفيته الفعلية والانفعالية حتى يكون الجزء الحاصل
من المزاج في الكيفية المتوسطة مثل حرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة كالجزء الهوائي والمائي والترابي
على السواء وزعم بعض انهم لم يقتنوا ذكر الآن في الماء حتى يحتاج الى الجواب بان الحر غير مكون وبرودة
وارد عليه من خارج وهو لا يستلزم جواز استحالة الكل اذ كان مراطبا قد تركوا ما ان هذا الاصل لا
حكما ولكونه من مبادي علم الطب والحكماء الى الاطباء لكونه من فروع الطبيعي واصول الطب فيتبع مهما ورد بان

جواز استحالة من لوازم جواز الكون والفساد فيما نحن فيه لان طريق استحالة الكل وتستره على
ما اشرنا اليه في الحياة ان زوال صورة وحدوث اخرى انما يكون عند تمام استعداد المادة وهو امر حادث يحصل
الا زمان فلا يرتفع بغير دافع على التدريج وليس كذلك نفس الصورة لان وجودها وعدمها دفعي فمعنى ان
يكون في الكيفية مثلا بعض مضعف الكيفية التي بها تحصل الصورة التي فسدت وشدد لما ما بها تحصل الصورة
التي تكون ولا يخفى بالاستحالة الا بعض الكيفية مع بقاء الصورة وما ذكرنا في المتن استدلال على ثبوت استحالة
بوجه اخر وهو انه لما تمت مضادة الصور والنفوس لزم حدوث كيفية متوسطة متشابهة في
جميع اجزاء المزج استعداد المادة بذلك لقبولها وهذا انما يكون باستحالة اعني زوال الكيفيات الصرفة في اجزاء
العنصر وحصول الكيفية المتوسطة وفيه نظر لجواز ان يحصل مزاج استعدادي بمجرد اختلاط مزاجي المتضادين
بحيث تحصل الكيفية المتوسطة بحسب الحس مع كون كل من مزاجي البسيط على حرارته كيفيتها
ثم التعريف معادل المزاج الذي اعني الحاصل من امزاج مزاجي المتضادين للكيفيات كمزاج الذهب الحاصل
امزاج الزوئق والكبريت ان جعلنا احدهما من امكاد الكيفيات بصور البسائط العنصرية المحفوظة
في المزيج على ما نظهر بالقرع وزايقوه ما اذا وصفه قطع في اللحم مثلا تميز الى جسم مائي قاطر وارضي
متكلس واما اذا جعلنا حدود نوعه بواسطة الصور النوعية للكيفيات بان يعد الكيفية المزاجية المميزة لصنف
صورة نوعية عليها غير صور العناصر من سائر المزاجات المختلفة بواسطة صورتها وكيفياتها فحدوث
كيفية متوسطة متشابهة في الكل كالذهب بواسطة الصورة النوعية والكبريتية فلا يدخل في التعريف
لانها لم تحدث من تفاعل العناصر بعضها الى صورتها وكيفياتها فالمزاج نوع اخر قد علم حاصل
ان المزاج كيفية ملزومة معاندة للنوع المزاجي من الكيفيات الصرفة حاصلة في كل جزء من اجزاء المزيج
حتى مزاجي البسيطة العنصرية وهي واقعة على صورتها النوعية وانما استحال من كيفياتها الصرفة الى الكيفية
المتوسطة وهذا راي جمهور الشائين فان قيل لو كان صور العناصر باقية والصورة الحالة بعد المزاج
سارية في جميع اجزاء المزيج لزم ان يكون الحادث الصورة النوعية متصفة بالصور الذهبية وقد عادا ان
يكون الوالد من عنصر واحد فلا يجوز ان تكون الصورة الحالة انما تسري في مزاجي المركبة دون البسيطة
ويكون قبول البسيط اياها مشروطا بالامتزاج ثم منها عذاب اخرى سيرد اول ان العناصر باقية على
صورها وحرارتها كيفياتها وانما يتجرع الكيفية المتوسطة لفرط امتزاج واختلاط وعدم امتياز بحسب
ورد بان عدم بقاء العناصر على حرارتها كيفياتها عندنا مما معلوم قطعا بما ذكر ان اجزاء العناصر
وتفاعلها قد ادى بها الا ان تخلع صورها ولا تكون لواحد منها صورة الخاصة وليس فيها صورة واحدة
فيصير لها صورة واحدة وصورة واحدة ثم منهم من جعل تلك الصورة امرا متوسطا بين الصورة
البسائط ومنهم من جعل صورة اخرى للنوعية اي صورة نوعية توحد بعض امزاج الانواع الموجودة في مزاجها
ورد بوجهين احدهما ان فساد الصور سواء كان على وجه امكاد او الزوال بالكلية اما ان يكون
معادا على العناصر فيه كلما فاسد لما مر في الكيفيات ولا يجوز ان يجعل الفاعل منها هو الكيفية
لان الصورة في انكساد الكيفيات لان قوى فساد الصورة فساد اما طبع اعني الكيفيات وما منها انه لو كان الفاعل
لما اصلحت اجزاء المزيج بالتبخير والتقاطر والترشيح والا لزم باطل حكم النوع وهو ظاهر
ثم المزاج من جملة الكيفيات وكيفية حصوله وهذا ان اقام بحسب اعتدال الكيفيات او النوعية والطابع
عنه كيفية او اكثر وقد سبق ان المزاج كيفية متوسطة بين الكيفيات مزيج اعني الحرارة والبرودة والرطوبة

واليبوسة وحيث هوى ما اعتادوا كونها مسائل العشرات على ما هو ظاهر نظر صناعة الطب والفقه اسم
لما هو سداد العضو آخر في آخر صنف واحد فان المزاج ان كان على حد التساوي في مقادير القوى
الاربع شدة وضعفا فمعتدل حقيقي والا فغير معتدل والتساوي في مقادير القوى لاستلزام التساوي
في مقادير العناصر لجواز ان يكون عنصر معلوما بالكيفية قويا في الكيفية وبالعكس والمراد صاحب القانون
التساوي بالتقارب حيث قال الاعتدال ان يكون مقادير الكيفيات المتضادة متساوية وقرع الشارح
ان تساوي مقادير الكيفيات اشارة الى تساوي مقادير العناصر فان تساوي السوداوين متفاوتا القوة عبارة
عن تساوي حملها والمراد اشارة الى تساوي الكيفيات شدة وضعفا وذكر الاجزاء بما يناسبه وجود هذا
المعتدل لتساوي ميول العناصر الى احيازها فلا يتحقق لاجتماع دائما فصل الفعل والانفعال فتساوي
الميول لا يمكن بدون تساوي مقادير احرام العناصر حجما وتساوي كيفياتها قوة وضعفا اما الاول فلانه ذكر
ان الغالب في الكم بعد في المثل الاحالة واما الثاني فلان الميول تحلف باحلاف الكيفيات اضافيها وقد علم
الصورة النوعية سبب احداث المثل وقد علم انها عند فان المادة المجردة ما لم تقبل الى مكانه من الماء المحيط بالدار
ولابد من المعتدل الذي يستتبع وجوده تساوي ميوله من تساوي عناصره كما وكيفا ثم قال وبما ذكرنا من
الاعتدال لا يحصر في ثمانية ولم يدع احد هذا الانحصار كيف والمعتدل الرضي والمزاج وما تفعل على ما سيجئ
خارج عن هذا الاعتدال وفيه نظر اما اولا فلان المفهوم من مقادير الكيفيات مراتبها في الشدة والضعف
لا امتدادها بحسب المسافة لكون بحسب مقادير احرام العناصر واما ثانيا فلان كيفيات العناصر حاصلة في
الشدة والضعف حتى حملوا اوراق الاس الصفراء برودة المائية وكيف يتصور تساوي احرام العناصر مع تفاوتي قوى
كيفياتها حتى يكون الحكم باستتباع وجوده بناء على تداعي الاجزاء الى الافراد بسبب احلاف الميول واما ثالثا فلان
ادعاء انحصار الخارج عن هذا الاعتدال في الثمانية صريح كلام القانون مقتضاه كلما في هذا الاعتدال وجعل
الاعتدال المزيج مع الاقسام الثمانية للخارج عنه فاسد هذا الانحصار وهم اذ ربما يكون حيز ذكر الاقسام
الثمانية للخارج عن هذا الاعتدال اعني الحقيقي او كيفيتين غير متضادتين مثلا الحار الرطب لا يكون الخروج عن الاعتدال
بالحرارة والبرودة جميعا او بالرطوبة واليبوسة جميعا لان الميل عن الحرارة الى الوسط مثلا معناه زيادة الحرارة
على البرودة فكيف يتصور مع ذكر زيادة البرودة على الحرارة وهذا مطلق فمثل هذا الخروج كيفيات مثلثة فيرد
على الاقسام الثمانية اربعة اخرى من المزاج الحار البارد الرطب او اليابس والمزاج الرطب اليابس الحار او البارد
ثم مصور كل واشترط فيها المعتدل تساوي احرام العناصر اضافيا بان يزيد حرم الحار والبارد جميعا او الرطب
اليابس جميعا وقد يطلق المعتدل لما مر كان المعتدل الحقيقي مشتقا من الحاذ بمعنى التساوي وهذا والمعتدل
الرضي والطبي المستعمل في صناعة الطب مشتقا من العدل بمعناه الذي قد توفر فيه على المزيج من كيفيات
العناصر وكيفياتها القسط الذي سيأتي وقد يكون اقرب بحاله وقد يكون ابعد بحاله مثلا شان الاسد الحرارة والاقدام
شان الارنب الخوف والجبن فيلوح الاول غلبة الحرارة وبالثاني غلبة البرودة وهذا الاعتدال يفرض بالنسبة
اعتدالات لان الكيفية المزاج للمزيج اما ان تكون بحسب الافعال المطلوبة من النوع او من الصنف او من الشخص
او من العضو وكل من كل معتبر اما بالنسبة الى الخارج عن النوع الى سائر الانواع وللصنف الى سائر
الاصناف مع كل النوع وللشخص اما سائر الاشخاص من كل الصنف وللعضو الى سائر الاعضاء من كل
البدن واما بالنسبة الى الاعراض عن النوع الى ما له من الاصناف وللصنف الى ما له من الاشخاص وللشخص
الى ما يعرض له من الاحوال وكذا العضو مثلا لبدن الانسان مزاج هو اليبوسة من حيث انه انسان من مزاج الخارج

وهو هنا يجوز ان يكون الاجسام الموجودة الى الفعل والانفعال حاصلا باسباب اخر غير غلبة الصفات فان يكون حدوث اجزاء الارض على الارض منها صاحبة عن المزاج الذي حيثيته هو قوله

فرض ذي غير او بعد احتمال الاصلاح بحصة بهذا النوع ولم يرتب مزدوجة من طرفي افراط وتفريط يعبر عنها
بنسبة المزاج المعتدل بانه ليس جميع افراد الانسان على مزاج واحد وليس ايضا كل مزاج صالحا للصورة الانسانية فلفرض
ان حرارة الاسبيد على عشرة والعقص على عشرة ثم توجد بينهما فرادات على عشرة ثم لكن المزاج انسانا بارد وساوا فا
نصف من عشرة ثم لكن انسانا بارد يابسا ثم لا محالة يكون مساكا واسطة من هذين الطرفين اعني الافراط والتفريط بمعنى انه
انما قيل من حيث انه انسان من مزاج اي فرد فرض من افراد الانسان ويكون اصل امرجة الانسان وافرادها الى الاعتدال
الحقيقي ووجوده شخصي في غاية الاعتدال من صنف في غاية الاعتدال من نوع فيه الشوغاشية وهو وان
لم يكن الاعتدال الاكمل الذي حكموا بامتناع وجوده لكنه يمتنع وجوده الا في شخص واحد وهو بعد الاطباء
دستوا قاما عليه سائر الاشخاص وكذا للزنكي مزاج خاص هو اليق به من حيث انه تركيب امرجة سائر اصناف
الانسان له عرض اي كيفية لو فرض عنها الشخص لم يكن تركيبا لاصناف آخر وله واسطة هي اليق به من اي فرد فرض من
افراد التركي اي من افضل امرجة الصنف وان لم يلزم ان يكون اصل امرجة النوع وكذا الزيد مزاج هو اليق به من هيئات هو
هذا الشخص المعين اي اليف بالصفات المختصة من امرجة افراده لكل الصنف وهو المزاج الذي يجب ان يكون زيد عليه
ليكون موجودا صحيحا ثم لا شك ان له سعة ضرورة ان مزاجه وهو شاب غير مزاجه وهو شيخ او صحيح او كهل
ولها طرفا افراط وتفريط لا بعد انما ضرورة ان ليس لكل مزاج صالح لاشخاصه مزاج معين وسطا واسطة اذا
حصل لزيد كان افضل ما سعى ان يكون عليه بمعنى ان المزاج الذي في ذلك الوقت اصلح لافعاله من المزاج الذي لسائر افراد تلك
وكذا القلب مزاج هو اليق به من امرجة سائر اعضاء البدن عرض له طرفان اذ لم يقل وتمام مكن القلب وواسطة اذا حصلت
للقلب كان على افضل ما سعى ان يكون عليه فظهر ان عرض مزاج النوع مشتمل على امرجة اصنافه لان عرض الصنف
بعض عرض النوع وعرض مزاج الصنف مشتمل على امرجة اشخاصه وعرض مزاج الشخص على امرجة في حالاته
وليس مزاج العضو واحدا في العروض المعتدة لانها ماخوذة باعتبار مجموع البدن من حيث هو مجموع اذ الكافات
الاعضاء المجاورة بالمادة والرطبة باليابسة فيستحيل ان يكون مزاج مجموع البدن مزاج عضو واحد فان يتحمل
العضو نوع من انواع الكيفيات مشتمل على اصناف مشتملة على اشخاص يسعى ان يعبر له اعتدال نوعي وصنفي وشخصي كل
منها بالقياس الى الداخل والخارج دون ان يحمل فيما يراسه معادلا لها فلذا يعم الاابهم نظروا الى ان الطب
نظرية احوال بدن الانسان واعضائه من حيث كونها على اعتدالها او خارجة عنه واعتبار مزاج البدن انما هو
باعتبار كافة اعضائه ويتعادلها في المزاج بان يكون حران ما موجودا منها كالقلب تعادل برودته ما هو مورد
منها كالدماغ ورطوبته ما هو يابس منها كالعظم تعادل رطوبة ما هو رطب منها كالكبد بحسب اذا نسب عضو ما من
البدن من الحرارة الى جميع ما فيه من البرودة كان قريبا من التساوي وكذا الرطوبة مع اليبوسة وبالجملة يكون كل واحد
من المجموع قريبا من الاعتدال الاجمع ثم لا خفاء في انه ليس مهنا اعني مزاج جملة البدن المعبر عنه بالمزاج المعتدل اصلا لان
اجزاء الاعضاء وتصغرها وتماسها وكانه مجرد وضع واضافة للبعض الى البعض او كيفيات تحصل لجميع الاجزاء من
جهة تاثر بعضها عن البعض لمجرد مجاورة من غير امتزاج واختلاط للاجزاء والخارج عن هذا الاعتدال المعتبر في
الفرض حسب الطب بخصوصه ثمانية لانه اما ان يكون لكيفية واحدة من الاربع فيكون اجزاء ما ينفي او يابس او رطب
او يابس ولها كيفيتين غير متضادتين فيكون احر ورطب او يابس واعتبر في الكائنة في سمع الملخص بان
الخروج عن هذا الاعتدال بكيفيتين متضادتين حكمي بان يزداد الحار والبارد جميعا على القدر اللائق بالمزج
او ينقصا عنه وكذا الرطوبة واليبوسة ولا يلزم من ذلك كون المتضادين غالبين معلوسين معا كما في الخارج
عن الاعتدال الاجمع لان المعتبر تهذيبا كل على الآخر وههنا على القدر اللائق لا على الاوفى واذا جاز ذلك في الخارج

اما ان يكون بكيفية او بكيفيتين او بثلث كيفيات او الكيفيات الاربع جميعا وعلى اول تقاسيم اثنا عشر قسما
من ضرب اربعة اعني الكيفيات في اثنين اعني الزيادة والنقصان وثلثة اربع وعشرون قسما
لان الكيفيتين الحار جتين اما الحران مع البرودة او مع الرطوبة او مع اليبوسة واما البرودة مع
الرطوبة او مع اليبوسة واما الرطوبة مع اليبوسة فهذه ستة يضرب في اربعة اعني الكيفيات في اثنين اعني الزيادة والنقصان
الكيفيتين وتقاسيمها وزيادتها على مراتبها ونقصانها وزيادتها على مراتبها فاربع حالات هي زيادة
ونقصانها وزيادة كل في الثلث مع نقصان الباقية وبالعكس فالحالات اثنان وثلثون قسما
لان المخروج اما بالحران مع البرودة او الرطوبة او مع البرودة والرطوبة او اليبوسة او مع الرطوبة واليبوسة
واما بالبرودة مع الرطوبة واليبوسة فهذه اربعة امضاء بمثلها فاربع حالات هي زيادة كل في الثلث مع نقصان
ونقصانها وزيادة كل في الثلث مع نقصان الاخرين ونقصان كل مع زيادة الاخرين والرابعة ستة عشر
فهي على عدد الحالات الممكنة اعني زيادة الكيفيات الاربع ونقصانها وزيادة كل منهما مع نقصان الثلث
الباقية وبالعكس فهذه عشر وزيادة كلتا بهما مع نقصان الاخرين فهذه ستة لان الاعتبار في
اما الفاعلان واما المنفعلان واما كل في الفاعلين مع كل في المنفعلين والمعتبر في الاخير هذه الاقسام
الممكنة بلغت ستين فاستوفاها العلامة الشيرازي ثم بين ثم اجاب بان مبنى الاعتدال هو
ان يوقع على المزيج من كيفيات العناصر وكمياتها القدر الذي هو اليق بحاله وانسب بافعاله اعني
ان يكون الحرارة والبرودة فيه على نسبة يلائم افعاله على الوجه الاكمل اليق كذا الرطوبة واليبوسة
فما دامت هذه النسبة محفوظة كان الاعتدال باقيا وان فرض زيادة او نقصان في احدى الكيفيات
مثلا اذا كان اللائق بالمزيج ان يكون الحار ضعف البارد كان يكون الحار عشرة الى عشرين والبارد
من عشرة الى عشرة فاذا زادت الفاعلان فصارت الحرارة اعني عشرين والبرودة بحالها او نقصتا
مع كون الحرارة احد عشر فليس بخارج عن الاعتدال بالكيفيتين بل بالبرودة فقط اذ المزاج حينئذ
ابرد مما ينبغي لا احر او مع كون الحرارة تسعة عشر فليس لاخروج عن الاعتدال بالحرارة ضعف حار او حينئذ
ينبغي وكذا في الرطوبة واليبوسة والحاصل انه اذا كانت النسبة الفاضلة ان يكون الحرارة ضعف البرودة
مثلا فغيرت النسبة اما ان يكون زيادة الحرارة على الضعف او نقصانها او زيادة البرودة على الضعف
او نقصانها ولا تصور مع زيادة الحرارة على الضعف نقصان البرودة عن الضعف ولا مع نقصانها
عن الضعف زيادة البرودة على الضعف وكذا الكلام في كيفيات العناصر فلما برد مهنا ما برد على
سبيل الاعتدال المنتفع منه انه لما اعتبر فيه تساوي العناصر في الكم انضاف الخروج عنه بالعنصر الحار
والبارد جميعا مان يزداد احدها على الآخرين وقد كان المعتبر مهنا نسبة بين كميات العناصر
كالضعف والنصف مثلا فغير النسبة لا مقصود الا مثل ما دكون في الكيفيتين فلما تعم الاعتدال الخروج
بالكيفيتين المتضادتين عن سبيل اعتدال الشخص بالنسبة الى الداخل مان يصير مزاج قلب زيد احر وهو
من اعدل احواله ومزاج دماغه ابرد وارطب او بالعكس وكذا لانه ليس مهنا كيفية حتى يحكم
بقائها ما دامت النسبة محفوظة وان كانت المقادير مختلفة واختلفوا اذا عدل البعاج قد اتفقوا
على انه اذا اعتبر بانواع كان اعدل لاقربها الى اعتدال المنتفع مزاج نوع الانسان
لانه متعلق للنفس الناطقة فيراعى اشرف فلا بد ان يكون اشرف اقرب الى الوسط وابعد عن التضاد
والكمن ولانه احوج انواع الى افعال المتنفسة التي يعين على بعضها الحرارة كالهضم وعلى بعضها

الطول نعرض والعمق على النسب الطبيعي ما مدخل في اجزاء من الغذاء فخرج ما قصد السمن لانه لا يكون زيادة
في الطول فقط بل والورم وانه لا يكون على النسب الطبيعي الى نسبة التي بعضها طبيعي وذلك الشخص
والعضل لانه لا يكون حاصل في الجسم بل انما نساط جرمه واما العضل بعض مراشيش اعني مراحله
مراجراء الهوائية فلو سلم ساول الخس اعني الصفة الطبيعية لما افقد خرج فقد الغذاء لظهور ان
مراجراء الهوائية ليست غذاء للمتنفس ومراكزون على ان قد مراحله مراجراء آخر في اجراء الجسم تخرج
السمن ايضا لانه لا مدخل في جوهر مراعضاء مراصلة المتولد عن التي ولي مراعضاء المتولد عن
الدم وما شابه كاللحم والشحم والسمن وما كان مراقام فان قدر مراقطاء تخرج الزيادات الضائعة
كما اذا احذت شمع وشكلتها شكل فانك متى نقصت من طولها زدت في عرضها كلام قلد الاوزد
لان الكلام في القوى الطبيعية وفي ان يكون الزيادة بمداخله مراعضاء والا ملاحظة في اكل اذا
ضممت ومزجت بالشمع قدرا اخر من الشمع حصلت الزيادة في مراقطاء وانما قد صنا في المن قد
المداخله نظرا الى الوجود وفي الشرح قد الزيادة نظرا الى الظهور ولا يخفى ان اطلاق لفاضية
على القوة ما لنظر الى الوضع الفعلي من قبيل سيل منعم على لفظ اسم المفعول وذلك لان فعلها انما هو
مراناء والناعي انما هو الجسم قبل الزيادة التي بها يحصل التولد في الجسم مراصلي ولا الوارد لان
كلا منها على حاله فاذا كل منها كما كان وانما اضاف جسم الى الجسم فصار المجموع اعظم من كل منهما و
هذا المجموع لم يكن قبل ذلك بعيرا مم عظم فاد السم ههنا جسم تام واحد يسع المقدر مراولى على
ما قال ابن سينا ان القوة الناضية تفرق اجراء الجسم بل اتصال العضو ويدخل في ذلك المسام مراجراء الغذاء
ولا يلزم مراملام لان ذلك انما هو في الفرق الغير الطبيعي وبالجملة لما كان مفيض التصوير وتكميل الجسم
ما كان بالطريق المخصوص كان الناضي هو كل الجسم الذي ورد عليه الغذاء وهو في اول مراتم الجسم
مراصلي مم الحاصل بالقوة والفعل وهكذا الى ان يبلغ كمال النشو وقد قال اشارة
الى ما ذكره مراتم من ان فعل الناضية ايراد الغذاء الى العضو وشبهه به والصاقه كالغاذية الا ان
الغاذية تفعل بدل مراتفعال بحسب كون الوارد مساويا للمتحلل والناضية بفعل أزيد من المتحلل لانها
ان القادرة على الشيء قادرة على مثله والجزء الزائد مشابه للاصل فاذا قويت الغاذية على تحصيل
مراصل قويت على تحصيل الزائد فيكون هي الناضية الا انها في مراتداء تكون قوية على ايراد مثل مراصل
والزائد معا لشدة الحاجة على الفعل وكثرة المال اعني الوطوبة وقلة الحاجة بواسطة صغر العضو وبعد ذا
تعود مراتم الى التفاضل لضعف في العين وقلة في المال وعظم في العضو واعترض بان الغذاء والنشو
فعلان مختلفان فلا يستندان الى محل واحد حتى ان الغذاء لما كان مراد البدل والنشو
مراصاف اسندوه الى قوى ثلث وصدا ما قال في الشفاء ان شان الغاذية ان تقوى كل عضو من الاعضاء
بقدر عظمه وصغره وتلصق به من الغذاء المقدار الذي له على السواء واما الناضية فتسلب ما فضل
من الغذاء ما يحتاج اليه لزمان في جهة اخرى فتلصقه بكل الجهة لمرور ذلك فوق الجهة زمان جهة الزيادة
بيان ذلك ان الغاذية اذا تفرقت وقوى فعلها وكان ما يورده اكثر مما يحلل فانها توزيد في عرض
مراعضاء وعمقها زيادة ظاهرة ما لتي من ولا تزيد في الطول زمان بعد بها والناضية توزيد في
الطول اكثر مما تزيد في العرض ولهذا لما ادى الضعف اشانة الى ما ذكرنا في مرور
المورد ضرجهة القوة الفاعلة وفروا الامور متعطل القوى من مراتفعال لانطفاء الحرارة الغريزية

الى ان انتهى فان كان ذلك لانشفاء الرطوبة الغريزية الى حد لا تفي بما تقوم به من الحرارة الغريزية فعالها
فموت طبيعي والا فمرض طبيعي وحاصل الكلام ان لبطلان الرطوبة الغريزية اسبابا فروزة فمكون فروريا
فمكون انطفاء الحرارة فروريا لبطلان مادته فمكون بعطلا القوى فروريا لبطلان آلتها وملك
الاسباب مثل انتشاف الهواء المحيط للرطوبة من الخارج ومعاونة الحرارة الغريزية من الداخل
ومعاضدة الحركات الدائمة والنفاسة الفروية في كل مع عجز معاونة تلك المجلات تارة
البدل دائما كما سبق من ان القوى الجسمانية على ان مناك امرا آخر يعين على انطفاء الحرارة الغريزية
بطريق التعلم لعلمية في الكم وبطريق القهر لمعادية في الكيف وهو ما يستولي من الرطوبة الغريزية البارد
الغليظ بواسطة قصور الهضم هذا ولو فرضنا فعل الغاذية اعني ايراد البدل دائما غير متناه فلم
البدل دائما على حد واحد بل يزداد ويقوى فوق ما لدوام المؤثر اعني المجلات المذكورة في مؤثر واحد
من الرطوبة الغريزية فالبدل لا يقاومه فالضرورة ما دي مراما الى التحلل للرطوبة بل لو فرضنا
البدل دائما على مقدار المتحلل فلا حاجة الى انه لا يقاومه لقصور بحسب الكيف لان الرطوبة الغريزية
تخرب وتفسد في اوعية الغذاء ثم في اوعية المني ثم في الرحم والبدل لم يصر الا في مراولى فمكون ايراده
بدلا منها كما يراد الماء بدلا من الدهن في السراج ومنها المولدة وهي مؤدية شانها تحصيل
البزر ومفصل الى اجزاء مختلفة ومسالك مناسبة وذلك لان يقرر جزء من الغذاء بعد الهضم
التام ليتم مبدأ لشخص آخر من نوع المغتذي او جنسه ثم يفصل ما فضل من الكيفيات المزاجية فمزجها
تمزيجات بحسب عضو عضو فمدد بعد مراستحالات العود والقوى ومراجراء الحاملة للنوع
الذي انفصل عنه البزر او الجنس كما في النقل والمحفوظ عن ابن مراتفعال مسندة الى قوى مختلفة سوا
حالها على ما عرف في مراتفعال وكذا في الحيوانات الاولى التي تحذف الدم الى مراتيش وتفرق فيه
الا ان بعضها وهي الافاعي تفرق مراتيش وبعضها بالمسلك والثانية التي تفرق في المني مفصل
كيفياتها المزاجية ومزجها مزجات بحسب عضو عضو فيفيد صلاحية للعضو اجاجا حامضا والسرطان
مرارتها حامضا وللعظم مراجا حامضا ثم بالجملة مواد مراعضاء وبحسب هذه ما سم المفصلة والمغيرة
مراولى تمشي اعني المغيرة التي من جملة الغاذية اعني التي تغير الغذاء الوارد على العدل الى مشاكلة
اعضائه فانها انما تكون بعد تصرف المغيرة مراولى وحصول البدن باعضائه والثانية التي تفيد
تمييز مراجزاء وتشكيلها على مقادير واوضاع بعضها عند بعض وكيفياتها وسائر ما يحلق
بهذه اياق مقادير ما بالجملة ملمس كل عضو صورته الخاصة به فيكمل وجود مراعضاء وتحفظ
بحسب ما سم المصورة ومحلها المني كالمفصلة وفعلها انما تكون في الرحم وكلام القوم متردد في
ان المولدة اسم للقوى الثلث جميعا او للمحصلة وحدها او لها وللمفصلة معا وراولى هو المفهوم
من اشتاة وبراشارات هنه صرح القوى الطبيعية الغاذية والناضية والمولدة حتى خرج من
المصورة ولذا قال اشارح للاشارات ان المولدة للمثل منقسم الى ذي عين مولدة ومصورة
والمولدة الى ذي عين مفصلة فاراد بالمولدة اولا المنصرفة لحفظ النوع لعم مراقسام وثانيا
المنصرفة لاعلى وجه التصوير لتكون اخص من كلام السفاء مرح فيادكرنا انه قال المولدة هي
ما خذ من الجسم الذي هي فيه جزء موشبهه بالقوة فيفعل فيه باسندلة اجسام اخرى مسبهة به من
التحليل والتمريح ما يقتضي شبيهها به بالفعل وقال للمولدة فعلان احدهما تحليل البزر وتكميله

مجعلة تم

ونطبع وانما زاد هذه اجزائه لاستحالة الاشباه صوتا من القوى والمقادير والاعداد ولاستحالة
والمشونة والملاسة وما شاكل ذلك صحيح بخلاف المعزوف بالجزوف والثاني اعني كون المولدة اسما
للحصلة مذهب بعض كما قدمنا وهو شرعا نقل عن اسمها ان القوة المولدة لحدها المعرفان
اللذان احدهما المفصلة وكراخرى المصورة والثالث اعني كونها اسما لتمام الحصلة والمفصلة مذهب
الجمهور والمصرح به في القانون حيث قال ان القوة المتصرفة لتعاريف النوع سميت الى نوعين اى
المولدة والمصورة والمولدة نوعان نوع يولد المثل في الذكورة والانثوية ونوع يفصل القوى التي في
المني فيفرزها في المحال بحسب عضو عضو وبعضهم اشارة الى ما ذكره كرام واحمار
بعض الحكماء المتاخرين وهو ان العقل قاطع بامتناع صدور هذه كرافعال المحلفة والتركيبات
البديعة الدالة على غاية القدرة والحكمة عن قوة بسيطة ليس لها شعور اصلا مع انها حالة
في جسم مشابه كراجزاء او مشابه كراجزاء على اختلاف الوامل فعند اربط جزء المني كالكبد
في كرام والطحال غير اختلاف في الصفة لكونه مفصلا غير كرافشي فقط وعند تغاط اجزاء المني
المحلفة بالخلائق حتى ان في نفس كراعداد تخرج في اللحم جزئية هذه هي العظم جزئية بعد
كذا ساير كراعضاء غاية كراوانها غير حتى ان في الحس وموضع تشابه كراجزاء والكلام في الوضع
احتجاجات مذكورة في موضعها فعلى هذا اول ما يلزم ان يكون ان كل الخلاف في فعل المصورة في المني
هو الكلي على ما هو شان القوة الغير الشاعرة في المثل المشابهة وعلى الثاني يلزم ان يكون
الحامل كرات مفهوم بعضها الى بعض وان لا سبق وضع كراعضاء وتركيبها على اختلاف امار القوة
لكون المني رطوبة سيالة لا تحفظ الوضع والترتيب فان قيل انما يمنع اختلاف امار القوة
العدم السعود في المادة الواحدة لو لم تفد القوة المفصلة منها ممتزاجا، واختلاف موادكراعضاء،
فلنا فعود الكلام الى القوة المفصلة فان اعترفوا بان القوى في مرتبة الوسائط والآلات لا
الفواعل والموجدات والمؤثر انما هو خالقها القادر المختار الفعال لما يشاء، فقد اصدوا اولا من
سبيل الى اثبات القوى والحاصل ان ما ذكر لعلم التشريح من الصور والكيفيات وكراوضاع
في بدن كرانسان يمنع ان يجعل فعل القوة المصورة في مادة المني الما من جهة الفاعل فلكونه عديم الشعور
والما من جهة القابل فلكونه مشابها فقد يجاب عن كراول بانه استبعاد وانما يمنع لو لم يكن
ذلك ماذن خالقها بمعنى انه خلقها لذلك واوحى كذلك وعن الثاني بانه لو سلم وساط القوة
المصورة وتشابه اجزاء المني ظاهرا فانه من اجسام مختلفة الطبائع وقد لا يلزم ان يكون
الحيوان كرة او كوات اذ لا يلزم ان يكون القوة في المركب فعلها في واحد واحد من كراجزاء مثال
ذلك كراعتراض قد يورد ههنا سؤال وهو ان العلاقة بين المولد والمصور وغيرها
قوى للنفس والاتي لها النفس حادثة بعد حدوث المزاج وتمام صور كراعضاء والقول
باستناد صور كراعضاء الى المصورة قول بحدوث كرآله قبل ذي كرآله وفعلها بعضها في بعض
مستعملا بالمادة وموضوعا وهو باطل بعد تسليم ان النفس ليست بقديمة كما هو راي بعض فلاسفة
ولا حادثة مع حدوث البدن كما هو راي بعض المتكلمين ان ذكرانما ترد لو جعلت المصورة
من قوى النفس الناطقة للمولود واما لو جعلت من قوى نفس النباتية المعاونة بالذات لنفسه
الناطقة كما هو راي البعض او من قوى النفس الناطقة للام فلا اشكال الا ان كلا الامرين مضطرب

ذكر على ما شهر اصطلاحهم من ان الجامع لاجزاء البدل مثل والحافظ لها ام لا وانه نفس المولود
ام غيرها فذكر كرام ان الجامع لاحزاء المطيع نفس المولد دون كم انه يتبع ذكر المراجع من هو نفس كرام
للان يستعد لقبول نفس ثم انها تصير بعد حد وهي حافظة له وجامعة لساير كراجزاء، مطرقة لاوله
العداء ونقل عن بعض سنا ان الجامع لاحزاء بدن الجنين نفس المولد والحافظ لذلك كرا جتماع والا
القوة المصورة لذلك البدن كم نفسه الناطقة وذلك القوة تلت واحدة في جميع كراحوال بل هي قوى متعاقبة
بحسب كراستعدادات المختلفة لمادة الجنين وذكر الشفاء ان النفس التي لكل حيوان هي جامعة
اسطقسات بدنه مولفتها ومركبتها على نحو يصلح معه ان يكون بدنا لها وهي حافظة لهذا البدن على
النظام الذي منح وكراشبه بمقتضى قواعدهم ما ذكره شراح كراشارات ان نفس كراولون تجمع بالقوة
الغاذية اجزاء عذائه ثم يحللها اخلاطا وتنزعها منها بالقوة المولدة مادة بني ويحللها مستعدة لقبول
قوة مزاجها اعدلها الذي لصيرورتها انسانا فنفس تلك القوة منشأ وتلك القوة تكون صورة حافظة
لمزاج المني كالصورة المعدنية ثم ان المني براند كالانفحة الرطب بحسب استعدادات مختلفة منشأ لان يصير
مستعد القبول نفس الكمال مصدر عنها مع حفظ المزاج كرافعال الساذجة فيجذب الغذاء وتضيفها الى
تلك المزاج فيغيرها ويكاثل المزاج متوسطها اياها فنفس تلك الصورة مصدر مع ما كان يصدر عنها لعدم
كراعيل ويمكن ان يصير مستعدة لقبول نفس الكمال يصدر عنها مع جميع ما يعدم كرافعال الحيوانية ايضا
فنفس صدر عنها تلك كرافعال ايضا فنفس البدن ويكاثل للان يصير مستعدا لقبول نفس ناطقة يصدر عنها
مع جميع ما يتقدم النطق وتنتهي مدبرة في البدن الى ان تحلل كراصل وقد سبق ان تلك القوى في احوالها هي
مبدأ حدوثها الى استكمالها نفسا مجردة بحراة تحدث في فهم فزيادة شعلة مجاورة ثم شدة فان النفس
تلك الحرارة ستعدان يجرد وبالتجران شعلة ما راشبهها بالنار المجاورة فمبدأ الحرارة الحاصلة في النفس
لتلك الصور الحافظة واستعدادها كمبدأ الافعال النباتية ويحرك كمبدأ كرافعال الحيوانية واشتعالها
بالنار كالناطقة وظاهر ان كلا متأخر يصدر عنه مثل ما صدر عن المتقدم وزيادة فجميع هذه القوى كشيء واحد
موجود فيه ما في النفس الى حد من الكمال وانها النفس وانها منها على الصيرورة في اخيرة فهي على اصلها
كراتها نفس لبدن المولود وسن من ذكر ان الجامع لاجزاء العداء الواقع في المنين هو نفس
كراولون وهو عرضها فظها والجامع لاجزاء المضافة اليها الى ان تتم البدن والى اخر العمر والحافظ للمزاج
هو نفس المولود لهم يرد بعض لما كان كلامهم في باب القوى منصبا على الحس والتخيل
دون القطع والعيان وقع ترددهم في عدة مواضع منها ان الغاذية والمولدة قوى متعددة
متعاندة بحسب الذات ام بحسب كراعتبار ويكون اختلاف كرافعال والاثار راجعا الى اختلاف
كراكات واستعدادات مثلا يفعل الغاذية النوعية اذا كان زائدا على المتحلل والتوالد فيها اذا صار حالها
لان يصير غاذية حاصلة في كراشياء وبعرض لافعالها قوة وضعفا في بعض الاسباب عائدة الى
المواد وكراكات من زيادة الحرارة الغريزية ونقصانها وكذا يفاوت في الحدوث ما يحدث التوالد بعد
البعد والنفس وسع المولد دون النفس والبعد وما يقول عندهم من ان الواحد لا يكون الا
واحدا فانما هو في الواحد بجميع الجهات ومنها ان الناطقة اسم لهذه القوى في النبات وكذا الحيوان
في الحيوان ام من حيث هو صدار لهذه القوى في النبات والحس والحركة الغاذية للحيوان والادراك
المعقول الغاذية كراانسان ومنها ان الغاذية مثل معاونة بالذات للحافظة والماسكة والهاضمة والدافعة

معونة م

ام لا بل هي عبارة عنها كما نشعر بكلام جالينوس وعن واضافه ذهب بعضهم الى ان كل اربعة واحدة بالذات
مغايرة بالاعتبار فيقضي ان مناكح قوة واحدة فعلها حذف عند مراز دراد منهم عدد كل مناكح دفع بعد
مراز نهضام ومنها ان الغاذية على تقدير مغايرتها للبواقي صل هي قوة واحدة فعلها التحصيل والتشبيه
ومراز لصاق ام قوى بانت مغايرة بالذات مبادي كل افعال المثلثة وميل ان سنخ الاولى الغاذية وهو الظاهر
من قواعدهم لم انها نفس القوى المثلثة لان قوة تستخدمها لانه ليس مناكح فعل اخر غير ايراد البدل والتشبه
ومراز لصاق ومنها انه كيف مصدر هذه كل افعال المتممة المحكمة على النظام المخصوص من القوى التي هي
اعراض قائمة بالاعضاء لا مصور لها قدرة او ارادة او علم فصوصا اذا تأمل في الصور العجيبة
والاشكال الغريبة والنفوس المؤلفة كل الوان المختلفة الموجودة في انواع النبات والحيوان فان الفعل
لا يكاد يصدر كل عن الفوة التي سمط مصورة وان فرضا كونها مركبة وكون المولد مختلفا كيف
وقد نطق الكتاب مرارا في عدة مواضع باستناد جميع ذلك الى الله سبحانه واشار الى دلالتها على كونه قادرا
حكيما وصانعا قديما وقد اعترف العلماء ايضا بان مرجع الكل الى النظر الالهي مرجحا بان هذه القوى انما تفعل
ذلك باذن خالقها القدير وموجدها الحكيم الخبير ومنهم من قال نحن نعلم قطعا ان مانع التغذية والنمو والتوليد
من الحركات الى الجهات المختلفة ومن مراز لصاقات وضم الكلات لا يقع بدون مراد راك وان هذا الادراك
ليس للنفس الانسانية فان هذه مراز فعال دائمة في البدن والنفس غافلة عنها وتحدس حدسا موجبا
للقطع ان الحيوانات البهيمة ايضا لا ادراك افعال هذه القوى في اجزائها فاذن هناك مواد راك موجود اخر له اعضاء
بهذه مراز نواع خاتمة لا خلاف في ان النبات ليس بحيوان لان المراد به ما علم فيه بحس الحس والحركة
وانما الخلاف في حيوانية فصل هو حي لان الحس صفة هي مبدأ التغذية والتنمية وفصل اذا الحيوان صفة
هي مبدأ الحس والحركة مراد ادية واعترض بانا لا نسلم اتصاف النبات بالحس لان اتصافه بالعلم يحتاج
فيه ومنهم من ادعى تحققه فيه مستشهدا بالامارات على ما سبق ومنهم من بالغ في اتصافه بالادراك حتى
اثبت له ادراك الكليات وهو المعني بالعقل زعما منه ان ما شاهد من فصل اناث النخل الابعد الذكور
دون البعض وصل عروقها الى الصوب الذي فيه الماء واحرافها في صعود ها عن جداد المحاذي لا بناء
دون ذلك وهذا منسوب الى جمع من فضلاء الحكماء المضف الثالث لا حاجة في اشتراك القوى
الطبيعية بين النبات والحيوان وان كان اشتراكا مجردا لمفهوم دون الحقيقة للقطع بان غاذية
الحيوان مخالف غاذية النبات بل مرجع اسنابان غاذية كل عضو مخالف النوع غاذية عضو اخر
ثم الحيوان يختص بقوى اخر مدركة ومحركة ليس شيء منها نسبة الا النفس الحيوانية او الى النفس الناطقة
لكونها في الانسان اكمل منها في سائر الحيوانات ودلك لان الحيوان لزيادة اعتداله فد يختص بما سقط
دليلا لم وبمعارضه وشافه فاحتاج الى طلب النافع وهربه من الضار وذلك بادراكها ومراقبة اد
على الحركة الى النافع وعن الضار بخلاف النبات فانه ليس في دلك مراعتدال ولو كان فانه محكوم
في موضعه لا يمكنه التحرك عن الى اخر فيكون فوق مراد راك والتحريك فيه فضلا بل ربما يكون ضارا
ثم كلا هم يرتدون في ان القوى النفسانية حتى للمدركة والمحركة امر منزله للنفس وكذا في انقسام
كل منها الى اقسام بل في جمع مراتقسامات الواقعة في باب القوى وذكل لان معرفة مراجناسها
والفصول وتمييز الذاتيات والعرضيات عن حدائق المعارف المدركة بالعيان فكشف فعالها اعرف
الاخرجة مراد ما ولا تعقل الاسباب مراضافات ومراعتبارات فكون الشيء مبدأ الغيره اخر فان

وقد شت بعض ان الاطباء سمون جنسا آخر من القوى سموها القوة الحيوانية ويجعلونها مبدأ
القوى النفسانية حتى يفردونها بالقوة التي اذا حصلت مراعضاء مبدأ تها القبول الحس والحركة
وافعال الحس كجعل الغذاء بحيث يصلح لتغذية بدن الحيوان وحركات مراشباط عند الهيجان والفزع
وعند مراتقاص عند الخوف والهم ويستدلون على ذلك بان في العضو المفلوج او الذابل قوة يحفظ
عليه الحس ومنع انتقض وانفساد وليست هو قوة الحس والحركة لتغذية المفلوج ولا في التغذية
لتغذية الذابل فهي التي يسميها القوة الحيوانية ومراعتراض عليه من وجهين احدهما انا لا نسلم
قوة الحس والحركة في المفلوج وقوة التغذية في الذابل لجواز ان يوجد القوة ولا يترتب عليها الفعل
لفقد شرط او وجود مانع فان قيل لو انتفى الشرط ووجد المانع لما ترتب حفظ الحس قلنا
يجوز ان يكون لبعض الشروط والموانع اختصاص بعض مراافعال دون البعض فان قيل القوة الوا حدة
لا تكون مبدأ لا لفعل واحد قلنا قاى حاجة الى ما ذكر من المقدمات والجواب ان الفلاسفة يعترفون
بانتفاء القوس عن المفلوج والذابل ولكنهم يقولون ان الحافظ يجوز ان يكون المزاج الحاصل وتعلق النفس
بالبدن والجواب ان الكلام فيما يحفظ المزاج الحاصل الذي به قوام الحيوان الناطق وعين
وفيه نظر لانهم لا يعنون بالنفس الجوهر المجرد بل مبدأ الحركات ومراقابل الحساسية او حيطة
مراد راك والتحريك مراراد ي واما المدركة فالحواس الظاهرة والباطنة لان الكلام في القوى
التي تشترك فيها مراانسان وغيره من الحيوانات واما القوة العقلية المدركة للكليات فانها
في بحث النفس وكل منهما اي من قسمي القوة المدركة جنس وتحته انواع جنس كما ان المدركة
جنس اوسع منه جنس للقسمين وذكر ظاهرة والباطنة لما ان كل احد منهما قد ينقسم بحسب مراد
وتعلقها ما يخصها من مراآلات واما الباطنة فمنتشب بالبرهان كما سيأتي على التفصيل ثم لا حرج للعقل
ما سناع حاسة سادسة من الظاهرة او الباطنة اذا لم يجد لا بعد شرط من شرائط
الوجود وما قال ان الطبع لا ستقل من درجة الى درجة فوق الا وقد استكمل جميع ما في تلك المرتبة
فلو كان في مراامكان جنس اخر لكان حاصلا للانسان لانه اعدل ما في هذا العالم ضعيف وكذا
ما قال ان مراد راك كمال للنفس وهي مستعدة لحصول الكمال ولا مانع من خارج الواجب فلو امكن وجود
قوة اخرى ادراكية لكانت حاصلة للنفس ومنهم من زعم ان مدرك اللذة ومراالم حاسة اخرى غير
العقل فان من التذ او تألم بحادث من نفسه حالة ادراكية مغايرة لعقل اللذة ومراالم وحصولها وجب
ان يكون جميع الوجدانيات من الجوع والعطش والخوف والغضب وغيرها من هذه القبيلة فاما تحقق
تحقق هذه المعاني حالة ادراكية مغايرة لحالة حصولها بصورة الكلية او حصولها بصورة الجزئية فالجواب
ان الالم مثلا من قبيل مراد راكات فانها ادراك حسي وعقلي وقيل لما هو عند المدرك كمال وهو مراد فصل
المدركة فيطلب لها حاسة تدركها وفيه نظر واما المحسوسات المدركة مثل المفارة ومراعد لوهو مراوضح
والحركات والكيفيات ومراكم كالعدد والقرب والبعد والمماسة ونحو ذلك فلنا ظن ان مدركها
حس اخر بل ادراكها انما هو بالحواس الظاهرة وان كان بعضها قد يستعين بالبعض او بغيره
من الحواس والعقل واما الحواس الظاهرة فمنها اللمس وهي قوة تأتي في مراعضاء الى جميع الجلد
واكثر اللحم والغشاء من شأنها ادراك الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والخشونة والملاسة
ونحو ذلك مان سفل منها العضو الاملس عند الممانسة تحكم مراستواء وان لم يدرك البعد

قوله

الحران وما يهيجها من الذكر والتبخير تذكى الروائح ولما كان البرد الشديد يخفيها ولما ذلت الفاحة
بكس الشم واللازم بط بحكم الشاهرة والجواب منع الملازمة لجواز ان دلك من جهة ان البخير يحلل
سراجا بعض على تكيف الهواء بكيفية ذى الرائحة وكثر اللمس والشم على ذبول الفاحة وتحلل رطوبا
وتذكر تراخون بان الفاد مع شد احالتها للجاور لا يحس الا مسافة قريبة منها فكيف يحمل الجسم
ذو الرائحة الهواء على مسافة بعيدة وما سلف عن امام على ما حكى ارسطو انه وضع ملحم سلاد
يونان التى لا رخم منها فسافرت الرخم الهبا الرواح الملحم فحسن امام والجواب انه استبعاد ولا
دليل على ما مناع سلما لكن وصول الهواء المكيف الى المسافات البعيدة على ما حكى يحوز ان يكون
لهبوب رياح قوية وهذا العلاء سنع نقل عن افلاطون وفيثاغورس وديمقريس وغيرهم
ان مرا فلاك والكواكب لها نغم وفيها رواح وورد علينا الشارون بانا لا نوا مسافات بكيف ولا بجار
يتخلل واجيب بان اشتراط دلك انما هو فى العنصريات وهى كلام بعض المتاخرين اما عند
اصابنا بالفلاسفة فى نوم او يقظة يسم منها رواح اطيب من المسك والعنبر بلا نسبة لما عندنا
لا ما مسافات ولهذا اتفق ارباب العلوم الروحانية على ان لكل كوكب بخورا مخصوصا ولكل روحانى
رائحة معروفة يستنشقونها ويلتذون بها ورواح مراطعة المصنوعة لهم مشغولون عامر به
دلك ما هو مستعد له وهى منها السمع قد سبق فى بحث الصوت ما نفع عن شرح هذا الموضع
والمراد بالهواء المتوسط هو المتموج الحامل للصوت سواء كان معلولا للقرع او للقلع ومعنى
توسطه بين القارع والمقروع كونه من الجزء الذى يفعل العدم بعد العدم ومن تموجه الواقع
وهذا ظاهر وانما يراشكال فى عبارة الشفاء وهو ان السامع من جهة فى العصب المفرق
فى سطح الصماخ يدرك صوتا ما تنادى الهواء المتموج بالصوت الواقع فى تجويف الصماخ
لا انصفا طا يحدث منه صوت فتنادى موجة الى الهواء المحصور الواقع فى تجويف الصماخ
وبحركة شكل حركة صنا فتقرع بسبب الصوت على القرع مع تقريبه بانه قد يكون القلع
ولا يمنع اشارته الى دفع اشكالين احدهما ان للهواء المتموج منع ان يقع على صماخه من قطعات
الحروف وسكلاتها عند دخولها فى المنافذ الصعبة ومصادماته للجدران الصلبة وثانيهما ان الهواء
الحامل للصوت ان قام الصوت بمجموعه لزم ان لا يسمع الا واحد من الحاضرين لانه مجموعه لا يصل
الا الى صماخ واحد وان قام بكل جزء منه لزم ان يسمع كل سامع مرارا بعدد ما تنادى الهواء
الهواء المتموج فما حكى بعض ان كان حدوث الصوت وسماعه مشروطين بالهواء لم يكن
لتماس الافلاك صوت ولو فرض لم يمكن وصوله الينا لامتناع النفوذ فى جرم الفلك لكن نسب
العدم الى مراساطين انهم يشهون للفلكيات امواتا عمية ومغنات غيبية يحرم من سماعها الفسق
وسمع منها النفس وحكى عن فيثاغورس انه عرج بنفسه الى العالم العلوى فسمع بصفاء
جوهر نفسه وذكاء قلبه نغمات مراقلاك واصوات حركات الكواكب ثم رجع الى استعمال البدن
البدنية ورتب عليها الالحان والنغمات وكمال علم الموسيقى منها البصر قد يقصر
فى علم التشريح انه ينبت من الدماغ ازواج سبعة من العصب الزوج الاول جبدا، من غور الطبقة
المفروش من الدماغ عند هواز الوادرين الشبيهين بحلمتى الثدى وهو صغير مجوف يسامتى
الغابة منها سارا وسار الثانية منها يسامتى ملتقى الغابة على تقاطع صليبى ثم يمتد الثانية

منا الى الحدقة اليمنى والثانية يسارا الى الحدقة اليسرى والدليل على كون القوى المدركة فى المحال المذكورة
هو ان مراآة فيها وجه آخر فى تلك القوى واصلفوا فى كيفية ابصاره فعند انه ما انطباع شبح المرئى
فى جرم الرطوبة الجليدية التى شبه البرد والجمد فانها قبل مرآة فاذا قابلها مصقول مثلى انطبع
مثل صورته فيها كما يطبع صورة انسان فى المرآة لا ان ينفصل من الملون شئ ويمتد الى العين بل
ان يحدث مثل صورته فى المرآة او فى عين الناظر ويكون استعداد حصوله بالمعاملة المخصوصة مع
توسط الهواء المشف ولما اعترض على هذا بوجهين احدهما ان المرئى قد يكون صورة الشئ وشبحه
لا نفسه ونحن قاطعون بانا نرى نفس هذا الملون وثانيهما ان شبح الشئ مساو له فى المقدار والا لم يكن
صورة له وحينئذ لا يلزم ان لا نرى ما هو اعظم من الجليدية لان انطباع العظيم فى الصغير
معلوم بالضرورة اشاروا الى الجواب بانه اذا كان رؤية الشئ بانطباع شبحه كان المرئى هو
الذى انطبع شبحه لا مثل الشبح كما فى العلم وبان شبح الشئ لا يلزم ان يساويه فى المقدار كما تشاهد
من صورة الوجه فى المرآة الصغيرة اذ المراد به ما يناسب الشئ فى ان لكل واللون المقدر غاية بحيث
انا لا نعرف لمية ابصار الشئ العظيم وادراك البعد منه وبين المرائى بمجرد انطباع صورة صغيرة
منه فى الجليدية وما ترتب عليها بواسطة الروح المصبوب فى العصبتين الى الباصرة وقيل ان مراد
بخروج شعاع من العين على هيئة مخروط راسه عند العين وقاعدته عند المرئى بما اختلفوا فى
ذلك المخروط معتمدا وهو ما يتألف من خطوط مجتمعة فى الحاسة الذى يلى الراس مفرقة فى الحاسة الذى
يلى القاعدة وقيل لا على هيئة المخروط بل على استواء لكن سنطرفه الذى يلى العين ويضطرب طرفه
مراآخر على المرئى وقيل الشعاع الذى فى العين يكيف الهواء المتكيفة ويصير الكل آلة فى ابصاره
وقيل لا شعاع ولا انطباع وانما ابصار بمقابلة المستنير للعضو الباصر الذى فيه رطوبة
صقيلة فاذا وجدت هذه الشروط مع زوال المانع تبع للنفس علم اشراقى حضورى على
الباصر فيدركه النفس مشاهدة طامرة جلية وانى ان ابصار لمحض خلاف الاجماع عند فتح العين
والمشهور من آراء الفلاسفة الانطباع والشعاع اى القول بانطباع شبح المرئى
فى الرطوبة الجليدية والقول بخروج الشعاع من العين على هيئة المخروط تمسك الاولون بوجوه
احدها وهو العمدة ان العين جسم صقيل نورانى وكل جسم كذلك اذا قابله كيف ملون انطبع فيه شبحه
كالمرآة اما الكبرى فظاهرة واما الصغرى فلما شاهد من النورة الظلمة اذا حكت المنتبه من النوم
عنه وكذا عند امرار اليد على ظهر المرآة السوداء ولان الانسان اذا نظر نحو الشمس قد يرى عليه
دائرة من الضياء واذا اغمض من النوم قد يبصر ما فوقه زمانا مع تغمض وكذا لاصلاء العين
من النور فى وكذا الوقت وان اغمض احدى العينين مع تفتح العين الاخرى وما ذكر الا لان جوهر
نورانيا بذاته ولانه لولا انصباب ارواح النورانية من الدماغ الى العين لما جعلت بعضا الانواد
محوفة وهذا بعد تمام انعقاد انطباع الشبح لا كون ابصار به وثانيهما ان ساير الحواس ايما در
بان ما يدرك من الحسوس اليها لا بان يخرج منها شئ الى المحسوس وكذا الابصار وردبانه مثل
بلا جامع ومانعها ان من نظر الى الشمس طويلا ثم اعرض عنها يبقى صورتها عنده زمانا وردبان الصورة
فى خياله لا عينه كما اذا اغمض العين ورابعها ان الشئ بعينه اذا قرب من الرائى اكبر مما اذا بعد
عنه وما ذكر الا لان ابصار انطباع على مخروط من الهواء المشف راسه متصل بحدقته وقاعدته سطح

المرئي حتى انه وتر الزاوية المحفوظ ومعلوم ان وتر العين كلما قرب من الزاوية كان الساق اقصر والزاوية
اعظم وكلما بعد فبالعكس والشبح الذي في الزاوية الكبرى اعظم من الذي في الصغرى وصدانا اسقم
ذا جعلنا موضع ابصار من الزاوية على ما هو رأي ابرخس خروج الشعاع
فانها لا تفاوت ورد ما لا يلزم انه لا سبب سوى ذلك كيف واصحاب الشعاع انما يبنون مسئلة على
ان استلزام عظم زاوية الوتر عظم المرئي وصغرها صغره محل نظر فان الماء كثافة وجوه الرد انشار
بقوله وهو ضعيف لان العاملون بالشعاع انما وجوه احدها ان من قال شعاع بصر كان ادراكه
للقرب اصح منه ادراكه للبعيد لتفرق الشعاع في البعد ومن كثر شعاع بصره مع غلظ كان ادراكه
للبعد اصح لان الحركة في المسافة الطويلة تفيد رقة وصفاء ولو كان ابصار بالانطباع لما تعاون
الماء وبانها ان ابراج بصر ما للعلل دون النهار لان شعاع بصره لعلة يتحلل بها شعاع النهر
فلا يبصر وبجمع لما فيقوى على ابصار وبراعي بالعكس بان شعاع بصر لغلظه لا يقوى على ابصار
الا اذا افاد قوة بالقرب ورقة وصفاء وبانها ان ابراج انسان اذا نظر الى ورقة وراءها كلها لم يظهر
منها الا السطر الذي يحاذي البصر وما دام الاسبان مستقيم سهم محفوظ الشعاع اصح
ادراكا كان جوابه وبرابعها ان ابراج انسان يرى في الظلمة كان نورا انفصل عنه واشرق على الماء
واذا غمض عينه على المراج يرى كان خطوطا شعاعية اتصلت من عينه والمراج والجوابر
عين الكل انها لا يدل على المط اعني كون ابصار بخروج الشعاع بل على ان في العين نورا وبحق
ان ابصار بانطباع صورة المبصر فيه وهو مذهب ابرخس والفلاسفة ويتم منها من
العين والمرئي محفوظ وهي دركها المرئي في جهة زاويته التي عند الجليدية سدحركها عند
رد البعد معللا لطبعها وبعد الا بلطف اذا غلظ وبكثف اذا اضعف ورق فوق
ما سبق ويحدث منها نسبة المقابل القابل اشد واضوا، يكون فوقها فما يحاذي مركز العين ادرى
هو منزلة الزاوية للمحفوظ الوهمي وشدة استنارة يكون العون المطبع فيه اظهر وادراكه
اقوى واكمل في نسبة ان يكون مذهب ادراك المقابلين بخروج الشعاع تحرزا منهم على ما مر به آنفا
والا فهو سقط قطعا اما اذا اريد حقيقة الشعاع الذي هو خط مستقيم ابراض فظاهر واما ان
اريد جسم شعاعي يحرك من العين الى المرئي فلانا قاطعون بانه يمتنع ان يخرج من العين جسم
بسيط نحو خط على نصف كرة العالم اذا الطبق العين عاد اليها او العدم لم اذا فتحه خرج
مثله وهكذا وان يحرك الجسم الشعاعي من غير قاسر ولا ارادة الى جميع الجهات وان سفن ابراقا
ويخرقها ابرى الكواكب وان لا يتوقف بهبوب الرياح ولا يتصل بغير المقابل كما في ابراصوات
حتى ظلها الرياح الى الجهات ولانه يلزم ان يرى القمر مثل النواس مرة ان مناسبا مقاوما المسافة
منها وليس كذلك بل يرى ابراقا كما منها من الكواكب دفعة وايضا يلزم ان يرى ما في الظرف
كثرة المسام فيبطل النزخ دون ما في الزجاج او الماء ولو كان رؤية ما منها من جهة المسام
لوجبان يكون ابصار من غير ان يرى الشيء بجموعه ومثل هذا لا يقول به ابراما ابرات يمكن ابطال القول
بان ابصار بتكيف الهواء شعاع العين واتصاله بالمرآى ابدا والقول بخروج
الشعاع يريد ان علم المناظر المباشر على حدة اعني به كثير من المحققين وسوا الكلام مع
على خروج الشعاع لمنع وقوعه من العين على المرئي كما نفع من الشمس والقمر وسائر ابراجام

المصنف

المنتهية على ما تقابلها على سمته محفوظ رأسه عند المضي وقاعدة عند المرئي فترى اذا بعدا صغرها اذا
قرب لان المحفوظ سدف فنصف زواياه التي عند الباصرة ونصف لذلك الدائر التي عند البصر
وكلما ابرداد الشيء بعدا ازدادت الزواياه والدائر صغرا الى ان تتناهى البعد الى حد لا تمكن ابصار
وترى الشيء في الماء اعظم منه في الهواء لان الشعاع سفذ في الهواء على استقامة والماء ينعطف
سفذ مستقيما وبعضه سعطف على سطح الماء ثم سفذ الى البصر فيرى الامتداد الشعاعي الماء
مستقيما ومنعطفا معا فيرى بمانوذ وكذا اذا قرب المرئي من سطح الماء واذا بعد فيرى في موضعين
لكون رؤيتها بالامتدادين المتباينين وكذا اذا غمضا احدى العينين وطرفا الى القمر راه قرنين لان
ابرامتداد الشعاعي الحادث منها محرف عن المحاذاة فلا يلتقيان على المرئي بالامتدادين في الحس الشركي على موضع
واحد بل موضعين فيرى المرئي اثنين وكذا اذا وضعا السبابة والوسطى على
العين مع اختلاف في الموضع وطرفا الى السراج فانه يراه اثنين وكذا اذا طرفا الى الماء عند طلوع
القمر فانه يرى في الماء قمرا لشعاع الذي نفذ في الهواء فقرا الشعاع المنعكس عن سطح الماء
الى الهواء ومن حد الفصل رؤية الشيء في المرآة وكذا ان الشعاع المتحد من الجسم الصقيل عكس
منه الى جسم آخر وضع مثله كالصقيل كوضع الباصرة منه بشرط ان يكون وضعه مخالفا لجهة الواردي وقابلا لب
في رؤية البصر على شرط النهر منعكسا فهو ان الشعاع اذا وقع على سطح الماء عكس منه الى راصل البصر مثل ما
اورد الى الرائي والى استقام موضع ابصار المراة الى ان يتصل فاعدة تقاعد حكم والنفس لا يدرك
ابرانعكاس لتعود ما يرد به ابرا شتاء على استقامة الشعاع فيحيث الشعاع المنعكس ما في الماء
فيرى راس البحر اكبر مما لا في الماء لكونه ابعد وما في اجزاء على التربيع الى قاعدة البصر فيرى منعكسا
وبيان ذلك بالتحقيق في علم المناظر والمرايا وقد شرط في ابصار وزعم المعتزلة
وبعضهم ان ابصار سوقف على شرائط تمنع حصولها بدونها وبجب حصولها معها اما الاول فلانا
نجد بالضرورة ابصار الرؤية عند ابصار وشي من تلك الشرائط ورد بان العدم لا يدل على ابرا شيء و
اما الثاني فلانه لو جاز عدم ابصار معها لجاز ان يكون بحضرتنا جبال شامخة وبحار زاخرة
واللازم قط قطعا وورد بانه ان اريد بالامكان الامكان الذاتي فلا نسلم بطلانه وان اريد ابراخر
البحر العقلي بحيث لا يكون ابصاره معلوما عند العقل فلا نسلم لزومه فان ذلك في العلوم العادية على ما سبق
بتحقيقه وفهم منه فلا ان اشتراط هذه الشروط انما هو عند تعلق البصر بالمدرك بهذا التعلق المخصوص
او كون الباصر على هذا القدر من القوة لا على حد اخر فوقه كما في الآخرة فان
في حكم المقابل بعين كما
في رؤية الوجه في المرآة وامالحواس الباطنة فلا نسلم انها على حسب ادراكه حتى وان اخذ امكان
عقلا وما قال انها انما تدرك واما محسنة على ابرادراك والمدرك للصور والمعاني والمعينة انما حافظة
للصور والمعاني واما متصرفة فيها فوهم ضبط وجعل الحافظ والمتصرف مدركا ما عتباد ابرا عانة على ابرادراك
انما الحس المشترك وسمي بالقوة نفسا سيا اي روح النفس في العين التي يجتمع فيها صور المحسوسات
الظاهرة بالمادي الهامن طرق الحواس ودرك على وجودها وجوه الاول انا نحكم بعض المحسوسات
الظاهرة على البعض كالحكم بان هذا الاصفر هو هذا الحلو وهذا الحلو او هذا الشموم وكل من الحواس
الظاهرة لا يحضر عندها الا نوع مدركة فلابد من يحضر عندها جميع ابرانواع ليصح الحكم عليها اذ ان الفالم
او المريض كالمبرسم مثلا هو ابرا جزئية لا يحضر لها في الخارج والا في الحواس الظاهرة كذلك فلابد من

قوة بها المشاهرة ٣ انا نشاهد القطع الفاذ لبسرعة خطا مستقيما والسعلة الحوالة بسرعة مستديرا
ماذكا الا لان لنا قوة غير البصر يدرك فيها صورة القطع والسعلة وسمي قليلا على وجه متصل لا رتسامات
البصر بها متوالية بعضها بعض حتى تشاهد خطا للقطع بانه لا ارتسام في البصر عند زوال المعاملة وضع ذلك
على ما ذكر لزام مكابرة والى هذا اشار في الكتاب من ضرورة انه لا رسم في البصر الا للعامل او ما هو في حكمه واما قوله
وهما على ان صور المحسوسات لا رسم في النفس فاشار الى جواب اعتراض وهو انه لا يلزم من عدم كون
ارتسام في العامل كونه في اخرى حتى يجوز ان يكون في النفس وكذا الصور التي تشاهد في المريض
الدائم وصور المحسوسات المحكوم فيها بالبعض على البعض كهيئة الصوت والطعم وغيرها الا يرى انا نحكم
بالكلي على الجزئي لحكمنا بان هيئة الصفرة لون وزيد انسان مع القطع بان مدرك الكلي هو النفس فاذا كان
الحكم بين الشيئين مستندا لحصولهما عند الحاكم كان الجزئي حاصلا عند النفس وقسيماتها كالكلي فلا
الحس المشترك وقوله الجواب انا معترفون بان مدرك الكلمات والجزئيات جميعا والحاكم فيها هو النفس
لكن الصور التي لا رتسام فيها لما سجئ بيانه انها فلا مدخل للحكم بين محسوسين في آلة شركة وفيه
نظر لجواز ان يكون حضورها عند النفس وحكمها بارتسامها في آلتين كما ان الحكم بين الكلي والجزئي
يكون لارتسام الكلي في النفس والجزئي في الآلة فلا شك آلة مشتركة غاية ما في الباب انا نقطع
بصحة الحكم حالة الغفلة والحضور بل يكون لكل حس ظاهر حس باطن وفيه اعتراضات بانا نقطع
ان الذوق اعني ادراك المذوقات ليس بالدماغ كما انه ليس في الكبد كذا اللمس والجواب ان المعلوم قطعا
هو ان الدماغ ليس آلة للذوق او اللمس او لشيء وجه ما اختصاص واما انه لا مدخل له فيه فلا كيف وقد ان
في الدماغ موجبا خلافا للذوق واللمس بخلاف ما نقل في العصب قال ومنها الخيال استدل على
كونها مغايرة لها للحس المشترك بوجهين الاول ان لصور المحسوسات قبولا عند ما وحفظا وهما فعلان
مختلفان فلا بد لهما من جهتين مغايرتين لما تقرر من ان الواحد لا يكون مصدرا لامرين وبعد الصور
الحس المشترك فبقاء الحفظ هو الخيال وانما احتيج الى الحفظ لجواز ان لا يحمل نظام العالم فاما اذا ابصر الشيء
ما نا فلو لم يعرف انه هو ابصره اولا لما حصل التمييز بين النافع والضار واعترض بان الحس المشترك مبدأ
للقبول ومشروط به ضرورة فقد اجتمعا في قوة واحدة فيجتمع الخيال وبان الحس المشترك مبدأ
لادراكات مختلفة هي انواع من احساسات وبان النفس تمثل الصور العقلية وتتصرف في البدن
فطلبوا لكم الواحد لا يكون مبدأ لامرين واجيب بان المحال لا بد ان يكون في محل حسا في محفوظ
ان يكون صوره لاجل المالك وحفظه لقبول المحال كالارض مثل الشكل بما دتها وبحفظ بصورتها
وكيفيتها اعني البيوسة وبان مبدأ سة الحس المشترك للادراكات المختلفة انما هي لاحوال
الجهات اعني طرقا لمارة من الحواس نظام وكذا ادراكات النفس وتصرفها من جهة واحدة
المختلفة ولا يخفى ان هذا الجواب مدفوع اصلا لما سند لان لا يجوز ان لا يكون الافق واحدة بها القبول والحفظ
بحسب اختلاف الجهات وكذا الجواب بان القبول ومبدأ ادراك من حيث ما ينفعل دون الفعل فاجتماع
القبول والحفظ وانواع من ادراكات في شيء واحد لا تقدح في قولنا الواحد لا يصدر عنه الا الواحد الناقد
ان الصور الحاضرة في الحس المشترك قد تزول بالكلية بحيث يحتاج الى احساس جديد وهو النسيان وقد
تزول لا بالكلية بل بحيث يحضر بادنى التفات وهو الذهول فلولا انها محفوظة في قوة اخرى يستحفظ
الحس المشترك عن هيئتها لما وقع فرق بين الذهول والنسيان واعترض بانه يجوز ان لا يكون محفوظة

الا في الحس المشترك ويكون الحضور والادراك بالتفات النفس والذهول بعدمه واجيب بانه لو كان كذلك
لم يفرق بين المشاهرة والتخيل لان كلا منهما حضور لصور المحسوسة في الحس المشترك فرجه الحواس
بالتفات النفس ومعلوم ان تخيل البصريس ابصارا ولا يحمل المذوق ذوقا وكذا البواقي بل الفرق
ارتسام فرجه الحواس والتخيل فرجه الخيال وفيه نظر لجواز ان يكون الفرق عائدا الى الحضور عند
الحواس والغيبة عنها او الى قوة الارتسام وضعفه ولا يكون ادراكا والحفظ الا لقوة واحدة
واضعف منهما مرارا بطالا صح مرام على ابطال الخيال بان فرط قوة العالم وراء الملاء وراء تخاص الغير المتناهية
فلو اطبعت صور لهذه الروح الدماغي فاما ان يحصل جميع تلك الصور في محل واحد فلزم اجتماع المثلين
واما ان يكون لكل صورة محل فلزم ارتسام صورة غاية العظم في جزء غاية الصغر والجواب
انه قياس للصور على الاعيان وهذا باطل فانه لا استحالة ولا استبعاد في توارد الصور على محل
واحد مع تمانعها ولانه ارتسام صورة العظيم في المحل الصغير وانما ذلك في الاعيان الحالة محلها حلول التفرق
في المتفرق او الجسم في المكان قال ومنها الوهم سمي القوة المدركة للمعاني الجزئية الموجودة في المحسوسات
كالعداوة المعينة في زيد وقد مر ذلك لان مدرك المعاني الكلية في زيد هو النفس والمراد بالمعاني ما لا يدرك
بالحواس الظاهرة مقابل الصور ما يدرك بها فلا تحتاج الى تقييد المعاني بغير المحسوسة فادراك تلك المعاني
دليل على وجود قوة بها ادراكها وكونها عالما سادسا للحواس دليل على مغايرتها للحس المشترك وكونها
خزينة دليل على مغايرتها للنفس لتناقض ما قيل انها لا تدرك الجزئيات بالذات بمنازع وجودها في الحيوانات
العجم كادراك الشاة معنى في الذئب ثم الكلام في ان النوع الواحد لما جاز ان يكون آلة لادراك انواع المحسوسات
لم لا يجوز ان يكون آلة لادراك معانيها ايضا واما اضاف ذلك بانهم جعلوا مدركها الوهم فاذا ما شيئا
اصفر فحكمنا بانه عسل وحلو يكون الوهم مدركا للصفرة والحلاوة والعسل جميعا ليصح الحكم وبان مدرك
عداوة الشخص مدرك لمضرون مضعف لان الحاكم شيء هو النفس فيكون المجموع من الصور والمعاني
حاضرا عندها بواسطة مرآلات كل منها بآلتها الخاصة ولا يلزم كون محل الصور والمعاني قوة واحدة لكن
نشكل هذا بان محل هذا الحكم قد يكون من الحيوان العجم التي لا يعلم وجود النفس الناطقة فيها قال ومنها الحافظة
هي للوهم كالخيال للحس المشترك ووجه مغايرتها ان قوة القبول غير قوة الحفظ والحافظ للمعاني غير الحافظ
للصور وسميها قوم ذاكرة اذ بها التذكر اعني ملاحظة المحفوظ بعد الذهول عنه وعند كثير اذ بها التذكر
اعني مرا حيال لاستعراض الصورة بعد ما اندرست قال ومنها المتصرفة اي في الصور بما اخذته من
الحس والمعاني المدركة بالوهم بتركيب بعضها مع بعض وتفصيل بعضها عن بعض فتركب صورة انسان له راسان
او لا راس له وتصور العدو هربنا وبالعكس وهو دائما لا يكون نوما ولا حفظ وبها يقيس الحد
الاوسط ما يستعرضه في الحافظة وهي المحاكية للمدركات والهيئات الراسخة وتسمى لا العقل والنسبة
بين شأنها ان يكون عملها مستعبدا بالنفس هي التي يستعملها على اي نظام يريد اما بواسطة القوة
الوهمية من غير تصرف عقلي وآية سمي بمحاكاة او بواسطة القوة العقلية وحدها او مع الوهمية وسمي متفكرة

تنبيه

تنبيه اعلم بالتشريح ان للدماغ تجاويف ثلثة اعظمها البطن الاول واصغرها الاوسط
وهو المعتدل فالبطن المقدم الى البطن المؤخر وقد دل اختلال الحس المشترك ما آفته مؤخر البطن الاول وكون
المخيلة في مؤخر البطن الاوسط وكون الوهم في مقدم البطن الاخير وكون الحافظة في آخر وانما الدليل على تعدد هذه القوى

فهو اختلاف بما ذكر مع ما تقرر عندهم من ان الواحد لا يكون مبدأ للكثرة فان قبل القاعدة على تقدير تسليمها
انما هي في الواحد من جميع الوجوه فلم لا يجوز ان يكون مدرك الكل هو النفس الناطقة والقوى الجسمانية آلات
او فق واحد ما عتقاد شرائط والآلات مختلفة فلما كون المدرك هو النفس والقوى الجسمانية آلات
لها مذهب جمع من المحققين الا انه تشكل بوجود ادراكات للحيوانات العجم واما كون المدرك من واحد
جسماني ومن المحال الآلات لها فما لا سبيل الى اذ لا يعقل الآلة الا العضو ذو جسمانية لا يكون حالة فيه
ولا نخ صعوبة اسنات بعض المعدات الموردة في المقامين اعني اسنات بعد القوى وبعض محالها
وقد تقدم بعض محالها بطريق الحكمة والغاية ان الحس المشترك ينبغي ان يكون في مقدم الدماغ ليكون
قريبا من الحواس الظاهرة فيكون الماء دى اليه سهلا والخيال خلفه لان خزانة الشيء ينبغي ان يكون كذلك
ثم ينبغي ان يكون الوهم بين الخيال ليكون الصور الحسية بعد اء معانيها الجزئية والحافظة بعده لانها خزانة
والمتصلة في الوسط ليكون قريبة من الصور والمعاني فتحكمها تاخذ منها بسهولة ، وبرد دان اسما
شريفة لما ذكرنا في اثناء ، شبه ان يكون القوة الوهمية هي نفسها المذكرة والمتخيلة والمفكرة وهي
نفسها الحاكمة فتكون هذه انها حاكمة ومحكوما بها وافعالها متحللة ومتحدة فتكون متفكرة تارة متخيلة
والمعانية ومتذكرة تارة تنتهي الله عملها وله تردد اضافة ان الحافظة مع المذكرة اعني المسترجعة
لما غاب عن الحفظ من محزونات الوهم قوتان ام قوة واحدة قال وانه مقرر اطاء ، لما كان نظام هم
منصورا على حفظ صحة القوى واصلاح اخلالها ولم يحتاجوا الى معرفة الفرق بين القوى وصحت
انواعها بل الى معرفة افعالها وهو اضعها وكانت الآفات المعارضة لها قد يجانس اقتصروا على قوة
في الدماغ المقدم من الدماغ سموها الحس المشترك والخيال واخرى في البطن الاوسط سموها المفكرة
وهي الوهم واخرى في البطن المؤخر سموها الحافظة والمذكرة قال واما المحركة لم يسط الكلام
في القوى المحركة بسطا في القوى المدركة لان المباحث الكلامية لا يتعلق بها كثير تعلقها فلك والمراد من
المحركة اعم من الفاعلة للحركة والباعثة عليها وتسمى شوقية ونزوعية وتسميتها الى شهوية وهي الباعثة
على الحركة نحو ما يعتقد اوظن بانها وغضبية وهي الباعثة على الحركة نحو ما يعتقد اوظن ضارا
واما الفاعلة فهي قوة منبثة في شانها ان تبسط العضل باذ خاء العضلات الى خلاف جهة مبدأها
لينبسط العضو المحرك الى نزدلة طولا وتقبض عرضا او تقبض بجذبه ما عصاب الى جهة مبدأها
ليتقبض العضو المحرك الى نزدلة عرضا وتمتد طولا والعضلة عضو مركب من العصب وهو جسم
شبيه بالعصب ينبت من اطراف العظام سمي رباطا وعقبا ومن لحم اهيش به الفتح الذي عن اوا
المنبت الحاصلة باشتباك العصب والرباط وهو غشاء يجللها والعصب جسم ينبت من الدماغ
او النخاع اسفل لين في الرطوبة طيب الانفعال عن الآفات واما جيد الشوف قد يتوهم
ان هذه القوى المحركة قوة اخرى هي مبدأ ، وقيل الشوقية بعيد للفاعلة كالقوة التي ينبعث عنها شوق
الآلف بالنون الى ما شوقه وشوق المجوس الى خلاصه وشوق النفس الى الفعل الجميل فانه
لا يدان كل من هذه القوى المدركة لان مبدأ الشوق والتزوع تصورا وتعقلا ثم بعض مبادئ الاول
المدركة والمحركة قد تفقد في بعض انواع الحيوان كالبعض العقرب والخيال في الفراشات او اشخاص
كالمكة وفي ولد مفقود بعض الحواس او الحركات او بحسب العارض كمن اصابه آفة اخلت بعض او الآفة
او حركاته ، المقالة الثانية فيما يتعلق بالمجردات وفيها فصلان اولهما في النفس والعاقل

ما عرفت من ان الجوهر المجرد ان يتعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف فنفس والا فعقل وقد يطلق لفظ النفس
على ما ليس بمجرد بل مادي كما تسمى النباتية التي هي مبدأ افاعيله المغذية والمنمية والمولدة والنفس
الحيوانية التي هي مبدأ الحس والحركة بالارادة ويجعل النفس بالاضافة الى الناطقة مرادفة لها تسمية
بما نها كمال اول لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة والمراد بالكمال ما يكمل به النوع فيه وتسمى
كمالا اولا كهيئة السيف للحديد اونحو صفائه وتسمى كمالا ثانيا كسائر ما يتم النوع فيه اعني فصل القطع
للسيف والحركة للجسم والعلم للانسان فان قيل قد سبق ان الحركة كمال اول للمتحرك مع انها تنظر الى ما هو بالقوة
من حيث هو بالقوة فانه اول ما يحصل له بعد لم يكن واما ما نظر الى ذات الجسم فكمال ثان ، قلنا المراد بالجسم فيها
الجنس اعني الماهية وجود لا بشرط ان يكون وحدة اولا وحدة بل مع كون ان تعاونه غيره وان لا تعاونه
لانها الطبيعة الجنسية التي قسمة الى انواعها وتكمل نوعا بانضمام الفصل اليه لا الماخوذ بشرط ان يكون
وحدة لانها مادة ، متقدمة بالوجود على النوع غير محمولة عليه والنفس بالنسبة الى صورة الانسان كالخط
نوعا بالفعل وقد سبق تحقيق ذلك في صاحت الماهية وانما اخذ الجنس في تعريف النفس لانها تعم الموجود
الذهني والموجود الخارجي فيكون اعم من ان ينظر الى كونه جوهرا او عرضا مجردا او غير مجرد والا يلزم ان
لا يدخل في تعريف النفس لا خرجت دائما بل في بعضها لكل الانسان في تعريف النباتة والمراد بالطبيعي ما عامل
الصناعي وبالآلي ما يكون له قوى وآلات مثل الغاذية والنامية ونحو ذلك فخرج بالقيود الاولى الكمالات
النباتية وكالات المجردات وبالاخيرة الصناعي وبالآلي هو والبسيط والعرضيات
اذ ليس فعلها بالآلات لانها فعل فرد ذي حيوة بالقوة فقط غير ذلك لا ما تقوم الجسم انسانية دون النباتية و
حيوانا والا ان يصدر عنه جميع افعال الحيوة والام يصدق التعريف الا على النفس الانسانية و
الحيوانية بل ان يكون بحيث يمكن ان يصدر عنه بعض افعال الحياة وان لم يوقف على الحيوة ولا حاجة الى ان
يقال بل قد يكون بالقوة فانا نجد من نفوسنا ان لكل كثرة نفسا واحدة انها ليست من جزئيات جسم آلي
الشد ولهذا لم يذكر من اكثرون في حد النفس والبركات الى انه انما يذكر عوض قولهم آلي مفعل كمال الطبيعي
لجسم ذي حيوة بالقوة وعبارة الشفاء كمال اول لطبيعي جسم آلي حاصر فيما يطبع عن الكمالات الصناعية
كالمنشكلات لها حاصلة بفعل الانسان ثم فاك قد يقال كمال اول لجسم طبيعي آلي ما خير طبع وهو اما غلط في
النقل واما مقصود به الغرض الذي ذكرنا فظهران ما قال من ان بعضهم زاد طبيعي صنع لكمال النفس معناه ان نوع
مع الماخير صنعة لكمال وبعض بعده آلي صنع طبيعي فانه في غاية القبح وكذا قول آلي انما صنعه لكمال مع ذكر ذي حيوة
صنعة لجسم بل معناه انه تقدم فيدفع على ما قال الامام ان بعضهم جعل الطبيعي صنعة للكمال فعل كمال اول لطبيعي
جسم آلي فان تمثل فعل ما ذكر من ذي حيوة بالقوة لاخراج النفس السماوية مكون قولنا كمال اول
لجسم طبيعي آلي معترضا مالا للارضية والسماوية صالحا لتعريفها به وقد صرحوا بان اطلاق النفس عليها
بحض اشتراك الاسم اذ مرادنا بها عبارة افعال مخصوصة والسماوية ما عنا فعل منزه عن تغير واحد وانه
لا تشاركها في اسم واحد اذ لو اقتصر على هذه الثلاثة فعلا ذخلت صور العناصر والمركبات فان الشرط

القصد وارادة وعرضه النفس النباتية وان اعتبر اختلاف مراتبها فلا خرج الكلمة قلنا معنى هذا
التعريف ان المدرك الصحيح وهو ان كل واحد نفسا وليس للنفوس السماوية اختلاف افعال والا على ان
ايضا موضع ما ذكرناه في النفس ان الفعل لم لعداء صورا فاعل ليست على وتيرة واحدة عادمة
للارادة وهي سماوية حتى شامل لها صالح لتعريفها به على المذهبين لان فعل النفس السماوية
ليس على نهج واحد عام للارادة بل على انهاج مختلفة على وفق نهج واحد مع ارادة على الصحيح قال
النفس كما انها كمال للجسم من حيث انه نهاتي ومحصل نوعا كذلك هي صورة له من حيث انها مقارنة المكان متحصل
هو بهذا الوجه الذي وجوده له من حيث انها مبدأ صدور افعاله فلم اوثر في تعريفها الكمال على الصورة والقوة وما
ذكروه انما يأخذ بعض اجزاء محصل بصدور الآثار محصلة عنها فتقطع بان ذلك ليس لجميعها المشترك بل
لمبادئ خاصة تسمى نفسا وبما يشعر بان مرادي ذكر القوة فلما اشار على الصورة فلانها بالجمع
اسم لما حل المادة فلا ساوى النفس في نسبته المجردة الا بتجرد او تجدد اصطلاح ولانها مقارنة المكان
والكمال الاول فيه تعريف النفس الذي به تحصل الجسم فنصر احد مراتب الافعال يكون المقسم الى امور
نفس وكل المتقسم اولى من المقسم الى امر مصدر لا يكون موجبة الا بالقوة ولا تنسب الى شيء مرة افاعل وهذا
ملخص كلام الشيخ وتقرير مرامه ان المقسم الى النوع اولى لان في الدلالة على النوع دلالة على المكان لكونها
جزئية منه عكس ما لان النوع الا الطبيع الجنسي في المكان وكان مضاده ان اسند مراتب الى الطبيعة الجنسية
المبهمة الناقصة التي انما تتحدد وتتم نوعا بما يضاف اليها من الفصل بل النفس فتعريفها بالكمال المقسم الى النوع
الذي هو اقرب الى الجنس حيث انها متحدان في الوجود لا يباينان الا في العقل فان اخذ هذا منها وذاك
منها كان اولى هذا وقد فهم مما ذكره مرامه ان النفس كمال بالقياس الى ان الطبيعة الجنسية كانت
ناقصة وبانضاف الفصل اليها كمال النوع ان الكمال يكون بالقياس الى الطبيعة الجنسية على ما مر في
في الواقف وحينئذ يكون توسط النوع وكونه اقرب الى الطبيعة الجنس مستدركا وهو فاسد على ما لا يخفى
واما ايثاره على القوة فلانها لفظ مشترك بين مبدأ الفعل كالمحرك ومبدأ القبول والانفعال كالمحرك
وكلاهما معتبر في النفس وفي مرامه على احدهما مع انه اخلال بما هو مدلول النفس اي فعال المدرك
في التعريف وكذا في اعتبارهما جميعا ولان النفس انما تكون نفسا بكونها مبدأ للآثار ومكان النوع و
لفظ القوة لا يدل الا على مراد بخلاف لفظ الكمال ولا شك ان تعريف الشيء بما ينبئ عن جميع الجهات
المعتبرة فيه يكون اولى في الجملة لما امكن فيه النفس بما يعم السماوية والارضية ثم عسى كلما يتبادر
وكان ذلك اولى بالضبط آتين بي المتن فان قلت مر مذكورا ان للسماويات حساسة وحركة
بعلما كلما فعلى هذا لا يصح ذلك فهي الحيوانية والانسانية قلنا ذكرنا في الشفاء ان المراد بالحس
منها ما يكون على طرح من الفعال واقسام المثال وبالتعقل ما هو شأن العقل لهو لاء في العقليات
واعلم السماويات ليس لكل منها بحسب مقتضى قواعدهم بغير ان مقتضى ما ذكروا من ان كل نفس مبدأ
لآثار مخصوصة وان لكل نوع من اجسام هيولى نوعية حتى جوهر حالة في المكان وان البدن الانساني
من حيث هو ما خاصة تتعلق به النفس الناطقة بمقتضى ان يكون في الانسان نفوس متعددة بالعدد
هو كذا في كل حيوان لواحد واحد من الحركات والاحساسات واجزاء مبدأ التغذية والتنمية
وتوليد المثل لكن في كثرة سوى ما اشار اليه وعنده ان ليس مراد كذلك بل الحركات منها بالهيولى
معدة بسبب فعلها على حفظ الهيولى المجتمعة من تلك الطفات المتضادة بكيفياتها المتداعية

الى بر انفكاك لاختلاف هيولاها لما امكنها المختلفة ومنها ما له صورة نسبي نفسا نباتية بحسب ما مع
الحفظ المذكور مع اجزاء اخر من اسطقسات واضافتها الى مواد المركب وصرفها في نفوذ
وبرانا وتوليد ومنها ما له صورة نسبي نفسا حيوانية مع الحفظ المذكور
الحس المحرك بالارادة ومنها ما له نفس مجردة بحسب ما مع افعال السابقة كلها الفطرية

وعندنا بحسب ما ثبت عند المكلمين اختلاف انواع من اجسام واسمائها آثارا لها
لصالح الى فصول منوعة ومبادئ مختلفة بنوعها اثبات النفس على ما ذكره المصنف والتنبيهات
المعلمة على ان البدن واعضاءه الظاهرة والباطنة وانماءه التبدل والتحلل والنفس بخلافها
وان برهان الصحيح العقل قد يتعقل عن البدن واجزائه ولا يتعقل كذلك عن وجود ذاته وانه قد يزيد
ما ينفع البدن من الحركة الى العلو بالجملة قد اختلف كلمة الفريقين في جمع النفس فقيل هي في الدماغ
في الهيكل المحسوس وقيل القوة وقيل الدم وقيل العناصر الاربع والمزاج والغلبة الى الفرح والغضب
وقيل الاخلاط الاربع وقيل الدم وقيل نفس كل شيء خراجه الخاص وقيل هي الاجتماع الغلبة وكثير
من المكلمين على انها اجزاء لطيفة البانية هي اول العضو الآخر وكان مرادهم من هذا الاخير
المخصوص والبنية المحسوسة اي التي هي شأنها ان يحس بها وجملة هم على انها تتم حالة بالمادة
للجسم الذي تولد منه من اعضاء نورانية علوية ضعيفة حتى لذاته ما فذ في جواهر من اعضاء ساذجة منها سريان
ماء الورد في الورد والنار في الفحم لا تطرق له تبدل ولا انحلال معتد به من اعضاء جوهر واحد عنها
لا عالم من ارواح موت وقيل انها اجسام لطيفة متكونة في الطيب سارية في اعضاء جوهر طرق الشرايين اي
العروق الضاربة او متكونة في الدماغ ما فذ في من اعضاء بانية جوهر الى جملة البدن وهو احتمال
من الكلام واعلم الاسلام انها جوهر مجرد في ذاته متعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف ومتعلقة اولا
بهذا المذكور من الروح القلبي المتكون في جوفه من اسخن بخار الدماء والطبع وبعده فمن سائر
في جميع البدن بمعدد كل عضو فمن بهما من نفع في القوى المذكورة فيما سبق واصح انها ملون بكونها في قسم من اقسام
بوجوه الاول ان المدرك للكليات اعني النفس هو بعينه المدرك للجزئيات لانا نحكم بالكلي على الجزئي كقولنا
هذه الحرارة حارة والحاكم من الشيء لا بد ان تتصورهما والمدرك للجزئيات جسم لانا نعلم بالضرورة انا
اذا لمسنا النار كان المدرك لحرارتها هو العضو اللامس لان غير الانسان من الحيوانات مدرك للجزئيات
مع ما اتفاق على ان لا سبب لها نفوسا مجردة وردنا ما لا يلزم ان المدرك لهذه الجزئية العضو اللامس
بل النفس بواسطته ونحن لا ننازع في ان المدرك للكليات والجزئيات هو النفس لكن للكليات بالذات
والجزئيات بالآلات واذا لم نجعل العضو مدركا اصلا لا يلزم ان يكون مراد من ادراك قوى والانسان مدرك
على ما فصل فيكون دفع ما نه سندفع اما اثبات النفوس المجردة للحيوانات مراجعا فلما جعل اجساما نهاتية
للقوى وما اعضاء واحساسات مراد الانسان للنفس بواسطتها مع القطع بعدم انفكاك الثاني عن الاول
كل احد منا علم قطعا ان المشار اليه بانا ومعنى النفس متصف بانه حاضر هناك وقائم وقاعد وما شيء
وواقف ونحو ذلك من خواص الاجسام والمنصف بخاصة الجسم جسم وقريب منه ذكر ما قالوا ان للبدن ادراكات
هي بعينها ادراكات المشار اليه بانا اعني النفس مثل ادراك حرارة النار ومرودة الثلج وجلاوة
العسل وغيرها من المحسوسات فلو كانت النفس مجردة بل معاونة للبدن احتمل ان يكون معنى
عن صفته والجواب ان المشار اليه بانا وان كان هو النفس على الخصوص لكن كثيرا ما يشار به الى البدن

انما لشدة ما منهما من التعلق بحسب يوصف بخواص الاجسام كالقيام والقعود وكادراك المحسوسات
عند من يجعل المدرك نفس لا الاعضاء والقوى لا النفس بواسطتها فالمراد به البدن وليس حتى هذا الكلام
انها لشدة تعلقها بالبدن واستعدادها في احواله تتفعل بحكم عليها بما هو من خواص الاجسام على ما فيه صاحب
المحاكمات ليلزمهم كونها في غاية القفلة الثالث انها لو كانت مجردة لكان سبيلها الى جميع الابدان على
السواء فلم تتعلق ببدن دون بدن آخر وعلى تقدير التعلق جاز ان تتعلق من بدن الى بدن آخر ولم يقع
التقطع بان بدن الانسان هو الذي كان بالامس موردا بالامر ان سبيلها الى الكل على السواء
بل لكل نفس لا يلتفت زاجره واعتداله الا لملك النفس الفائضة بحسب استعداده للاصل باعتداله
الخامس الوقائع المنصوص الظاهرة من الكتاب والسنة يدل على انها تبقى بعد خراب البدن وبعضها هو من
خواص الاجسام كالدخول في الماء وعرضها عليها وكالترفرف فوق الحيوان وكلكونها في قناديل من
نور اذ في خرق طهور حضر وامثال ذلك ولا خفاء في احتمال الماء والنار وكونها على طريق المثل وقد يستدل
بها القائلون بتجرد النفس زعما منهم ان تجرد مقارنها للبدن مفيد ذلك وقد يستدل بانها لا تدل
على تجرد لما يجب ان لا يكون مجردة لان الشيء انما يثبت بدليله وموضع امتناعه على القاعدة الخامسة
معارض بانها لا تدل على كونها جسما وجسمانيا فيجب ان لا يكون كذلك والجواب الى القائلون بتجرد
النفس بوجوه الاول انها تكون محلا لامور ممتنع حلولها في الماديات وكل ما هو كذلك يكون مجردا اما
الاولى فبيان كونها محلا لامور مخالفة لها فلانها تتعقلها وقد سبق ان التعقل انما يكون بحلول الصورة وانطباعها
في المدرك والمادي لا يكون صورة الا كذلك وهذا لان ملك امور واما ان يكون جلية في المادي فهو ان من
جملة معقولاتها الواجب وان لم يمكن بعقله بالكنه والجواهر المجردة وان لم تقل بوجودها في الخارج اذ ربما تعقل الشيء
فحكم بانه موجود اوليس بموجود ولا خفاء في امتناع حلول الصور المجردة في المادي ومنها المعاني الكلية التي
لا تمنع نفس وقوع الشركة كالانسانية المتداولة لزيد وعمرو فانها مسبع اختصاصها ببعض من المادة وعلى
الكيفيات وغيرها كما لا يتفكك عن الشيء المادي في الخارج ما يحب تجرده ثم عن جميع ذلك والا لم يكن متناولة لما
له ذلك والحاصل ان الحلول في المادي يستلزم اختصاص شيء من المادة بورود او ضاع والكلية تنافي ذلك
فلو لم يكن النفس مجردة لم يكن محلا للصور الكلية عاقلة لها واللازم بط ومنها المعاني التي لا تقبل الانقسام
كالوجود والوحدة والنقطة وغيرها والا لكان كل معقول مركبا من اجزاء غير متناهية اذ التعقل ومع ما
ومع كل وجود ما لا ينقسم حاصل لان الكثير عبارة عن الوحدات واذا كان من المعقولات ما هو واحد
غير منقسم لزم ان يكون محله العاقل له غير جسم بل مجردا لان الجسم والجسماني منقسم وانقسام المحل يستلزم
لانقسام الحال فما يكون الحلول لذات المحل كحلول السواد والحركة والمقدار في الجسم لا بطبيعة يلحقه كحلول
النقطة في الخط لمماسته وكحلول السكون في السطح لكونه ذا نهاية واحدة او اكثر وكحلول المحاذاة في الجسم
من جهة وجود جسم آخر على وضع ما منه وكحلول الوحدة من اجزاء غير متناهية مجموع ومنها المعاني التي
لا يمكن اجتماعها الا في المجرد دون الجسم كالتدوير وكعدد من الصور وكاشكال فانه لا يراجع منها الى
بل يتصور ويحكم فيها منها ما متناع كراجتماع في محل واحد من المواد الخارجة حكما ضروريا وهذا الوجه
منع كراحتياج ممكن ان يجعل وجها رابعة بان يقال لو كانت النفس جسما لما كانت عاقلة للمجردات اذ
للكيفيات او للبسائط او للممتنعات والجواب ان مبنى هذا الاحتجاج على مقدمات غير مسلمة منها
نفهم منها ان تعقل الشيء يكون بحلول صورته في العاقل لا بمجرد اضافة مثل العاقل والمعقول ومنها ان النفس

لو لم تكن مجردة لكانت منقسمة ولم يجز ان يكون جوهرا او عرضا غير منقسم كالجزء الذي لا يتجزأ ومنها ان
الشيء اذا كان مجردا كانت صورته كذلك مجردة فتمتنع حلولها في المادي ولم يجز ان يكون حالة في جسم
عاقلة لكلتيهما اذا وجدت في الخارج لكان ذلك الشيء المجرد ومنها ان صورة الشيء اذا اختصت بوضع ومقدار
وكيفية حلولها في جسم كذلك كان الشيء المتصف مدركا ولم يجز ان يكون في ذاته غير مختص بشيء من هذا وضاع
والكيفيات والمقادير ومنها ان الشيء اذا لم يقبل الانقسام كانت صورته الحاصلة في العاقل كذلك ولم يجز
ان يكون منقسما بانقسام المحل العاقل مع كون الشيء غير منقسم لذاته ولا لحلوله في منقسم ومنها ان الشيئين
اذا كانا مختلفين مع اجتماعهما في محل كالسواد والبياض كانت الصورتان الحاصلتان منهما في المحل العاقل كذلك
وقد سبق ان صورة الشيء قد تخالفه في كثير من احكامه ومنها ان اجتماعهما في العاقل لا يجوز ان يكون لانعدام
جزء منها بحز منه ومنها ان انقسام المحل يستلزم انقسام الحال فيه لذاته لصح حلول البسيط في العاقل
الجسماني المنقسم البتة بناء على الجزء الذي لا يتجزأ ولا يخفى ان بعض هذه المقدمات ما قامت عليه الحجة
الثاني في وجوه يراد بها صحاح على تجرد النفس انها متصفة بصفات لا توجد للمادة وكل
ما هو كذلك يكون مجردا بالضرورة بيان الاول انها مدركة لذاتها والا لانها وادراكها [illegible] وضعف القوى البدنية ضعف وكلال بل تتصرف قوى وقادرة على الادراك ولا شيء من الجسماني كذلك
وهذا يمكن ان يجعل وجها آخر على انها مدركة لذاتها والا لانها وادراكها والمدرك الجسماني [illegible] كذلك كالباصرة
والسامعة والوهم والخيال لانه انما تفعل بواسطة آلة ولا يمكن بوساطة آلة من الشيء وذاته والا لانه
ومنها ان النفس لا تضعف في التعقل عند ضعف البدن واعضائه وقواه بل تقف او تزيد فان الانسان
في سن يراد بخطاط اجود تعقلا منه في سن النمو لما حصل له من التمرن على ادراك الكليات وعند
المدرك ذلك وكذا عند توالي الامراض المؤدية الى العلوم مع ضعف الدماغ بكثرة الاخلاط وعند كبر سن
البدن بالرياضات ولو كان تعقلها بآلات بدنية كانت تابعة لها في الضعف والكلال ومنها انها لو
كانت من المادة لم تصف بكثير من الافعال والحركات لان ذلك شان القوى الجسمانية بحكم التجرد والعكس
الصافان صدور الافعال عن القوى الجسمانية لا يكون الا مع انفعال الموضوع لها كما تقدم في الجواب عن
المدركة وكيف يتحرك الاعضاء عند تحرك غيرها في الحركة والانفعال لا يكون الا عن قاسر وغير طبيعي المنفعل وهي
عن المفارقة فيه منه ومع هذا فيمكن ان الوجوه الثلاثة اقناعية لا برهانية فجاز ان يدرك بعض الجسمانيات
ذاتها وادراكها من غير توسط آلة وكذا لما هو آلة لها في سائر ادراكات وان يكون كلال القوى الجسمانية
العاقلة متعلقا بقدر من الصحة والمزاج يقع مع ضعف البدن او بعضو لا لصحة ما اختلالا وما خرج حالة
وان يكون حالها بخلاف حال سائر القوى في الكلال وانفعال [illegible] الات العاقلة بقي لو كان
النفس لقاطع جوهرا سار بقاطع جسم او عرضا حالا فيه لزم ان يكون منعطفا لو كان الجسم حدا وكان تمام البدن
او بعض اعضائه كقائد للجناح دائما او غير قاطع اصلا والتالي بط لان البدن واعضاءه ما تعقل
وتفعل عنه اخرى بحكم الوحدان وجه اللزوم انه لما امكن في تعقل كل الجسم حضور منفعل عند القوة العاقلة
اولا بل يوقف على حضور الصورة منه كادراك الامور الخارجة فان كان الاول لزم تراول لوجوب وجود الكل
عند تمام العلة كادراك النفس لذاتها وصفاتها الحاصلة لها لا ما لمغايبة الى الغير كونها مدركة لذاتها
بخلاف ما يكون حصولها للنفس بعد المغايبة الى ان اشتاء المغايبة فقط وان كان الثاني لزم اما ان
في الموضوع فانها لا تدرك ذاتها ما لم يحل حال المغايبة فقط وان كان الثاني لزم اما ان [illegible]

ف وقت دون وقت كان ذلك لحصول صورته بعدما لم تكن وارد ورود صورة النفس مادية حاصلة فيها فكل الجسم لزم كون تلك
الصورة حاصلة فيلزم من زيادة معلقه اجتماع صورتين في واحد اعني الصورة المستمرة الوجود لكل الجسم حال انفعاله وعدمه
والصورة المجردة التي تحصل له حال تعقل النفس اياه وذكر محال لان الصورتين متغايرتان ضرورة والاختصاص المحله
الماهية يمتنع ان يعقل من غير تغاير المعقول وما يجري مجراها وسيجيء هذا الاحتجاج على ان نفس الادراك مجردا ضاره مخصوصة
من المدرك والمدرك ولا بد من حصول صورة من المدرك عند المدرك والا لجاز ان لا يكون حصول الصورة الصفة لكل
الجسم كافيا في تعقله ومع هذا الاحتجاج الجاء الصوريين الى حصول شرائط ملكة الاضافة المخصوصة وانما لا يلزم من
الصورة من ان المتغيرة حالة في النفس الناطقة الجسم بل في مادة ولو حلها ما شاركت من حيثية كونها صورة لشيء واحد
من غير اختلاف الا ان كون احدهما متغيرة قائمة بالنفس والاخرى اصلة قائمة بالمادة فاجتماع المثلين انما يمتنع من حيث ارتفاع
الهوية لا مطلقا ومن ههنا الاعتراض بان حلها مثلين شيء واحد لان قائم المتغيرة بواسطة النفس بخلاف الاصلية على ان
الحق ان قيامها في محله لا بطريق مداخلة الاجزاء ثم بنوا سترة الى ان الافلاك نفوسا مجردة تتعقل الكليات وقوى
جسمانية تحرك الطبيعيات وذلك لان حركاتها المستديرة ليست طبيعية لان الحركة الطبيعية يكون من حالة منافية الى حالة ما
ولو كانت طبيعية لكان الوصول الى كل نقطة ان يكون مطلوبا بالطبع من حيث الحركة اليها وهربا عنها بالطبع من حيث الحركة
عنها وهو محال ولا يلزم من الحركة المستقيمة لان الحركة الى كل نقطة من المبدء والمنتهى ليست كذلك لان الوصول اليها مطلوب بالطبع
بل لان الوصول الى المطلوب بالطبع اعني الحصول في الحيز لا يمكن بدون ذلك ولا كذلك حال المستديرة اما فيما لا يقطع عند تمام دورة
واحدة واما فيما يقطع فلان المطلوب بالطبع لو كان هو الوصول الى نقطة الانقطاع كان حاصلا في كل دور من ادوار الجسم الواحد
البسيط شيئا آخر وهو الحيز الذي يقع فيه ذلك الجزء عند الانقطاع وكان حاصلا بالطبع اثناء الطريق الاطول على الاقصر والاقصر
لانها انما يكون على خلاف الطبع فحيث لا طبع لا قصر ولا على وفق القاسر فلا تخالف في الجهة والسرعة والبطء فنعلم ان
يكون ارادية مقرونة بالادراك ولا يمكن لحركاتها وخصوصا بهذا الفصل كما سيأتي الى الكل على السواء ولا دور كانت جرمه
وتخالف جهته لاستحالة دوامها على نظام واحد من غير انقطاع واخلاف كيف وقد ثبت لزوم تناهي القوى الجسمانية
فاذن لا بد لتلك الحركات من ارادات وادراكات جزئية وقد تقرر ان ذلك لا يمكن الا بقوى جسمانية ومن ادراكات و
تعقلات كلية وقد تقرر ان ذلك لا يكون الا لادراك المجرد فنعلم ان المباشر لتحريك هذا الفلك الكلي قوى جسمانية هي بمنزلة
النفوس الحيوانية لا دراكنا ونفوس مجردة ذوات ادراكات عقلية وتعقلات كلية هي بمنزلة نفوسنا الناطقة
واعترض بعد تسليم انحصار الحركة في الطبيعية والقسرية وبراءة ان التعقل الكلي لا يكون الا للمجرد انا لا نسلم
الجزئي الا بالجسمانيات ما لم يلزم كون المطلوب بالطبع لم لا يجوز ان يكون المطلوب بنفس الحركة لا شيء
من ادراكون وبراوضاع التي تتركب ولا نسلم ان النفس لا يكون الا على خلاف الطبع وان النفس لا يكون الا متحيزا
للزم تناهي الحركات وان الكلي من الارادة والادراك لا يصلح مبدأ الخصوصيات الحركات لم لا يجوز ان تستند
الحركات المتعاقبة الى ادراكات وارادات كلية متعاقبة لا ارادة ولا ادراك للحركة شيء ما طلاقا وبعض ذلك
ما ذكرناه الى آخره سلمنا ان المطلوب بالحركة الوضعية لا يكون الا الوضع المعين فلم يمتنع ان يكون موجودا
لان الحامل لا مطلب وان يكون في الحركة السرمدية جزئيا لان الحركة المتوجهة الى نقطة عند قطعها تكون مطلوبة بالطبع
بحيث ان يكون وصولها معينا موضوعا كليا من حيث ارادة وتوجه الى الحركة والمعين لا بنائه الكلية لان كل
واحد من تلك الكليات قلما يوجد كلية تتناول عن سائر آحاده لكن الكلي واعلم ان المشهور من مذهب المشائين والكرخي
في النجاة والشفاء ان النفوس الفلكية قوى جسمانية منطبعة في المواد بمنزلة نفوسنا الحيوانية وصرح في الشفاء
بان لها نفوسا مجردة بمنزلة نفوسنا الناطقة فعلى الامام ان يجعل ان لكل فلك نفسا مجردة هي مبدأ ارادة الكلية

ومن مطلع على مبدأ ارادة الجزئية ورد عليه الحكيم المحقق بان هذا محال مذهبا واحدا وان الجسم الواحد يمتنع
ان يكون نفوسا اغني ذوات متغايرة لها بل ارادات الجزئية متعددة بتعدد ارادة كلية ومبدأ تعاقب نفس
واحدة مجردة مدركة للمعقولات مدبرة لها والجزئيات بجسم الفلك محركة لذلك بواسطة صورته النوعية التي هي
ما عنى بتحريكها قوة كما في نفوسنا وابدانها بعينها ولا يخفى ان هذا مما فسخ عنه الفظ حتى سمي كل الصورة
والقوة نفسا البحث الثاني ذهب جمع من القدماء الفلاسفة الى ان النفوس الحيوانية وبرأسها نفوسنا مماثلة
بحدة الماهية واختلاف بالافعال والادراكات عائد الى اختلاف بالارادات وعدا لازم على الفاسفين
بانها اجسام وبراجسام متماثلة لا تختلف الا بالعوارض واما القائلون بان النفوس الانسانية مجردة
فذهب الجمهور منهم الى انها متحدة الماهية وانما تختلف بالصفات والملكات لا اختلاف الانواع وذهب
وذهب بعضهم الى انها مختلفة بالماهية بمعنى انها جنس تحتها انواع مختلفة تحت كل نوع افراد متفقة
متساوية تراها الى بحسب بعضه الروح العلوي المسمى بالطباع التام لكل نوع وشبه ان يكون
قوله عليه السلام معادن كمعادن الذهب والفضة وقوله عليه السلام الارواح جنود مجندة فما تعارف منها ائتلف
وما تناكر منها اختلف اشارة الى جزاء وذكر الامام في المطالب العالية ان ذلك المذهب معاد عندنا والا بطل
ان يكون تحت كل فرد منها مخالف لما تحت سائر افراد لا شتراكهم في ان لم يعلم قابل
تصور بحاكاة اذكره او الملكات في المعنى واصح الجمهور بان ما تعقل في النفس وحصل لها منع واحد مثل
الجوهر المجرد المتعلق بالبدن والحد تام الماهية وهذا ضعيف لان مجرد التعدد بحد واحد لا يوجب الوحدة
النوعية اذ المعاني الجنسية اضعاف كثيرة كقولنا الحيوان جسم تام حساس متحرك بالارادة وان ادعي ان
هذا مقول في جواب السؤال بما هو عن اي فرد وان طائفة يعرض فيه قيام ما يحاج الى منع صغرى
وقد صح بانها متشاركة في كونها نفوسا بشرية فلو تخالف بفصول تحت الاجناس كانت ذوات الحدود

والجواب بعد تسليم كون النفسية من الاعراض دون العرضيات ان التركيب لا يقطع من الجنسية والفصلية
ولا يستلزم الجسمية واصح مآخوذ ان اختلاف النفوس في صفاتها لو لم يكن لاختلاف ماهياتها بل لاختلاف
مزاجه ومزاجها الذي هو اسباب الخارجة كانت مزاجها لمعادنه جدا في احوال الذهن وبراجسام
الخارجة عنها دنيئة في الملكات ومزاج خلاف مزاجه والكرم والبخل والعفة والفجور والشكر
واللازم قط اذ كثيرا ما نوجد مزاج مخالف لكل ما نوجد مزاج انسان الواحد قد تتحول مزاجه جدا وهو شيء
غير مزاجه الاولى ولا حاجة في ان هذا مزاج مزاجا قابلية الصفة لجواز ان يكون لاسباب اخر لا تطلع على
تفاصيلها و استناد ما يقع ان النفوس الانسانية سواء جعلناها مجردة او مادية حادثة عندنا
لكونها آثار القادر المختار واما الكلام في ان حدوثها قبل البدن لقوله عليه السلام الارواح قبل الاجساد
بالفي عام او بعده لقوله بعد ذكر الحوار البدن ثم انشاه فاه خلقا آخر اضافة النفس والدلالة
في الحديث مع كونه خبر واحد على ان المراد بالارواح النفوس البشرية او الجواهر العلوية ولا دلالة الآية على
ان المراد احداث النفس او احداث تعلقها بالبدن واما الملازمة فمنهم من جعلها قضية لزومية صدقية احدهما
انها لو كانت حادثة لم يكن ابدية واللازم قط بالاتفاق على ما سيجيء وجه اللزوم ان كل حادث فاسد
اي قابل للعدم ضرورة كونه مسبوقا بالعدم وقبول العدم سائغ الا بدية لان معناها دوام الوجود فيستحيل
ورد بانه ان اريد انه قابل للعدم الا حين صدق المدعى وان اريد الاعم فلا نسلم دوام وجود ما دوام علته
وذاتها انها لو كانت حادثة لم تكن مجردة بل مادية لما مر من ان كل حادث مسبوق بالمادة والمدة ورد بمنع

لا نسلم التجرد ؟

النفس هو تنبها لامتناع توسط آلة في ذلك والا لازم ربط بالفروض والانفعالات والجواب ان الفرق
للاتوسط آلة ادراك للجزئيات التي تمتنع ارتسام صورها في النفس المجردة واما ما لا يمتنع ادراكها
لا لاتوسط آلة ادراك الجزئيات فلا يمتنع الا توسط آلة ٣ انها عند تعلقها بالبدن
لا ارتسام صورة كادراك النفس ذاتها فلا يمتنع الا توسط آلة ٣ انها عند تعلقها بالبدن
يحصل بعينه اذ لا يكفي في ذلك تصور بدن كلي لان نسبته الى الكل على السواء فكان حصل استعمال
تصور ٣ آلات مدركة للجزئيات والجواب ان تعلقها بالبدن شوقي طبيعي لمصلحة المكابدة لا ارادي لغرض
على البدن بعينه ٣ انها عند قصد استعمال آلات للادراكات والتخيلات كان تصورها
ما حاصله غير متوسط آلة والجواب انها متوسط في حق ما يحتاج الى آلات لعدم النفس حاصلة
بالبدن المحسوس فعلل التخصيص بهذه الاضافة ولا يلزم ادراكها من حيث كونها جزئية
في ذواتها كما اذا حاول سلوك طريق لتعرف بصفاته بحث بعض في الخارج وان لم يشاهده بعينه
ويجوز ان يدرك بعضها على سبيل التخيل فان التخيلات لا يجاوز ما ادى من طرق الحواس البتة
بقي اشكال وهو انه اذا كان المدرك للجزئيات هو النفس لكن حصول الصورة في آلة فما الذي يكون
الصورة حاصلة في النفس ايضا على ما شرعه قوله ليس ادراك حصول الصورة في آلة فقط
بل حصولها في النفس ايضا وما الحضور عند المدرك للحضور عند الحس من غير ان يكون هناك
حضور مرتين وجوابه ان المعدود اغ اقسام صور الخزانة والمحسوس في المجرد واما ان لا تكون الصورة
حاصلة في النفس بل في آلة فقط على ما هو الظاهر من كلامهم وليست آلة الا جزءا من جسم بدنه
النفس فلا بد من تحقق ان اي حالة تصلح للنفس تصورها او ادراكا وحضورا التي عند النفس والاتصال
بوجه تحقق ذلك التي في نفسه وحصول صورته في مادته وانها ان كانت اضافة مخصوصة فلم لا يكفي ذلك في ادراك الكليات
من غير افتقاد الى حصول الصورة في النفس وبالجملة فقد جاء الادراك من غير ارتسام صورة في المدرك فلم لا يجوز هنا
ادراك الكليات مع انكم تقولون الادراك حضور واحد يختلف بالاضافة الى الحس او العقل قال تنبيه لما كان ادراك
الجزئيات مشروطا عند العلامة بحصول الصور في الآلات عند مفارقة النفس وبطلان الآلات لامتناع بقاء
الجزئيات ضرورة استعداد المشروط بانتفاء الشرط وعند تمام تكون الآلات اما لانه ليس يحصل
الصورة لانه النفس لانه الجسم واما لانه لامتناع ارتسام صورة الجزئي في النفس بل الظاهر من قواعد الاعلام انه
يكون للنفس بعد المفارقة ادراكات مجردة جزئية واطلاع على بعض جزئيات احوال الاحياء سيما الذين كانوا في
الميت تعارف في الدنيا ولهذا ينفع زيارة القبور والاستعانة بعض الاحياء من الاموات في استنزال الخيرات واستدفاع
الظلمات فان للنفس المفارقة تعلقا ما بالبدن وبالتربة التي دفن فيها فاذا زار احد تلك التربة وتوجهت بالقلب نحو
الميت حصل من النفس ملاقات وافاضات وفي المبحث الخامس مر سبق ان لفظ العين كما هو
عام لمبدء الغير والفعل فكذا على مبدء الغير والانفعال معنوي النفس على عبارتنا وتوكما عرفتهما من المبادي للافعال
بالعلوم والادراكات سمي عقلا نظريا وباعتبار تاثيرها في البدن لتحصيل امر ما وان كان ذكر اضافيا عاد الى الكسبي
النفس من جهة ان البدن آلة لها في تحصيل العلم والعقل سمي عقلا عمليا وقد المشهور ان مراتب النظري اربع
لانه اما الكمال واما استعداد نحو الكمال قوي او متوسط او ضعيف فالضعيف وهو مخض قابلية النفس للادراكات سمي
عقلا هيولانيا تشبيها بالهيولى الخالية في نفسها عن جميع الصور القابلة لها منزلة قوة الطفل للكتابة والمتوسط
وهو استعداد تام لتحصيل النظريات بعد حصول الضروريات سمي عقلا بالملكة لما حصل لها من ملكة الاعمال الى النظر
منزلة الامي المستعد لتعلم الكتابة وتحت مراتب الناس ذكر اختلاف عظيما تحت اختلاف درجات الاستعدادات

والقوي وهو امتداد على استخضار النظريات متى شاء من غير افتقاد الى كسب جديد لكونه ملكة مخزونة
تحضر بالحدس مرة بعد اخرى بمنزلة العادة على الكتابة حتى لا يكتب له ان يكتب متى شاء سمي عقلا بالفعل لشدة
قربه من الفعل واما الكمال فهو ان تحصل النظريات مشاهدة بمنزلة الكاتب حين يكتب سمي عقلا مستفادا
من خارج هو العقل الفعال الذي يخرج نفوسنا من القوة الى الفعل فما لها من الكمالات ونسبته الى
النفس الى اعتبارنا وتختلف عبارات القوم في ان المذكورات اسامي لهذه الاستعدادات والكمال او
للنفس باعتبار اتصافها بها او لقوى في النفس موجبة لها مثلا قالوا ان العقل الهيولاني
هو استعداد النفس لقبول العلوم الضرورية وقالوا انه قوة استعدادية او قوة من
المحض وقالوا انه للنفس في مبدء الفطرة من حيث هي قابلة للعلوم وكذا في العوائد قوة
بالملكة هو حصول الضروريات من حيث يتهادى الى النظريات قالوا ان سمي هو حصول المعقولات
تتبعها القوة على كسب عنها بمنزلة الصوابة للاصابة والمستفاد هو المعقولات المكتسبة
بالفعل وقال في كتاب المبدء والمعاد ان العقل بالفعل والعقل المستفاد واحد بالذات
فانه من جهة تحصيله للنظريات عقل بالفعل ومن جهة حصولها فيه بالفعل عقل مستفاد
بالفعل بسبب ذاته وهو مستفاد بالقياس الى فاعله واختلفوا ايضا ان المعقولات المستفادة
حضور النظريات الممكنة للنفس بحيث لا يغيب اصلا هي قالوا انه اغلب المراتب البشرية
وانه ممتنع او بعيد جدا ما دامت النفس متعلقة بالبدن او مجرد الحضور هي تكون بالفعل
يجب الوجود على ما صرح به امامنا وان كان يجب التشريف هو الغاية والرئيس المطلق الذي خدمه سائر
القوى من انسانه والحواس والبنانية ولا يخفى ان هذا اشبه بما اتفقوا عليه من حصول المراتب الاربع ثم
حضور الكل بحيث لا يغيب اصلا هو كمال مرتبة المستفاد وذكر امامنا في بيان المراتب ان النفس ان خلت
عن العلوم مع انها مالكة لها سميت في تلك الحالة عقلا هيولانيا والا فان حصلت الضروريات فقط بحيث
صح عقلا بالملكة وان حصلت النظريات ايضا فان لم تكن حاصلا بالفعل بل لها قوة الاستحضار بمجرد التوجه
من النفس صح بالفعل وان كانت حاضرة سميت النفس حينئذ عقلا مستفادا فالحالات اربع لا غير هي الملكة
وحالة حصول الضروريات وحالة حصول النظريات بدون الحضور وحالة حصولها مع الحضور والمراتب بحسب
النفس باعتبارها وهو موافق لما قالوا من ان النفس تكون عقلا بالملكة ثم عقلا بالفعل ثم عقلا
مستفادا والمعنى ان حالتها مستفادة واما ما ذكره المواقف من ان العقل بالفعل هو ملكة استحضار
النظريات التي حصلت في العقل بحيث متى شاء استحضر الضروريات واستحضر منها النظريات فلم يجده
في كلام القوم ٥ واما العلي بقي انها فوق بها ممكن بالامكان الخاص فاستحضار النظريات والتفرقات
في موضوعاتها التي هي بمنزلة المواد كالخشب للنجار وتدبير مصالحها التي يحتاج الانسان بها في المعاشات
التي يجب الاجتناب عنها لينتظم بذلك امر معاشه ومعاده وما يجاوز ذلك مما لا حاجة له اليه
الى فاعل الحرفة الخاصة بالرويه على مقتضى الاراء بحسبها ملاءمة ولها نسبة الى القوة الروحية
ومنها تتولد الفكر والتخيل والذكاء ونحوها ونسبة الى الحواس الباطنة وهي استخدامها في استنباط
امور مصلحية وصناعات وعزائم ونسبة الى القوة النظرية وهي ان افاعيله الى عالمه الرباني
سمت عن ارادة جزئية يستفيد الآراء كلية تستنبط منها مقدمات او تجربية او ذائعة او ظنية محكم
بها القوة النظرية مثلا استنبط من قولنا بذل الدرهم حمل والفعل الجميل منع ان يصدر عنا ان بذل الدرهم

٥ هل الضروريات

اولية

بالیقظة هذا هو القسم الثالث وهو غرائب تتعلق بالادراک فان حال الیقظة وحدها ان النفس قد تکون کالقوة فتتخیل بالمجاهدة ما تشاء مما تشاهد بالحس بعد غیبته عن مواد الحس المشترک عن الحواس الظاهرة وقد تکون النفس فی الیقظة اتصال بالمبادی فتنطبع فیها صور بعض الغیبات فما کان او سیکون ثم یفیض تلک الصور الی المتخیلة ثم تنتقل الی الحس المشترک فیتخیل ما یکون وکل سماع صوت لوقته وقبل وربما یکون مکتوبا علی الجبهة او فی خاطر انسان او ملک او جنی او لم تقف غیب او نحو ذلک وقد یکون مشاهدة صورة لا حضور له عند الحس کما یحضر للنفس وکالة بل النفس وکالاتها التی تستعملها بعقل کما فی المرض والجنون او باستعمال امر من خارج کالخیال کالعدو وبرعة وکما فی من شفاف فرعش البصر فاذا نظر الماء تشعشع کسوادیرات او تقلبه خوف او غیظ او سم بعض الفعل وقد یکون ذلک بالریاضات المضعفة للقوی العاقلة للنفس عن اتصالها بالمبادی الجاذبة ایاها الی جانب السفلیات الی غیر ذلک من اسباب الموانع عند الملاک فی العادة عن الخالق سبحانه وتعالی ووقوع بعض الغرائب مما شاهده الملاک فی الانس لغیر الانسان ضرورة وامکان نفوس محدثة مدرکة للکلیات وبعضهم الی انا لا نعرف وجود النفس الا بهذا الدلیل ولا نقطع بالانتفاء لعدم الخیال وما شوهم من انه لو کانت لها نفوس لکانت انسانا فان جنس النفس من الذی لا غیر لیس فیه جواز اختلاف النفوس الجنسیة وجواز التمیز بصور لا خر لا یطلع علیه وذهب جمع من اهل النظر الی ثبوت ذلک وسموها بالمعقول والمفعول اما المعقول وهو ما فاض منها افاضة علیها ان لها ادراکات کلیة وتصورات عقلیة کالنحل فی بناء بیوته المسدسة والاقحوان فی تفتحه والنمل فی اعداد الحنطة والابل والخیل والبغل والحمار فی رکوبها للاعتزال فی الطرق فی اللیالی المظلمة والفیلة غالب احوالها فی الطهور والحنزان فی علاج امراض عرض لها لا عن فکر کما فی الجمل العجماء التی تعرف عنها کثیر من العقلاء واما المفعول فکقوله ﷺ والطیر صافات کل قد علم صلوته وتسبیحه وقوله واوحی ربک الی النحل الآیة وقوله ﷺ ما جعل الله من بحیرة الآیة وحکایته عن الهدهد احطت بما لم تحط به الآیة وحکایته عن النمل یا ایها النمل ادخلوا مساکنکم الآیة فی العقل اصحاب العقل علی ثبوته بوجوه احدها ان المعلول الاول یجب ان یکون جوهرا مفارقا فانه دائم وهو المراد بالعقل اما الجوهریة فلان العرض لا یمکن بدون المحل فالمحل اما معلول للعلة الاولی اعنی الواجب فیلزم صدور الکثرة عن الواحد الحقیقی واما للعرض فیلزم تقدم الشیء علی نفسه واما المعاونة فظاهرة لان جسما وهو مرکب من المادة والصورة لزم المحال المذکور وان کان مادة او صورة وکل منهما لا یوجد الا مع الاخر لزم فاعلیة احدهما للآخر وهو محال اما المادة فلان شانها القبول دون الفعل واما الصورة فلانها انما تفعل بمشارکة المادة فیلزم تقدمها علی نفسها وان کان نفسا ای مفارقا فانه دائم لانه فعله فالمدرن الذی هو شرط الفاعلیة اما معلول للواجب فیلزم الکثرة او للنفس فیلزم تقدمه علی نفسه فصار الحاصل ان لنا امرا صحیح وجوده عن العلة الاولی واسجاده للمعلول الثانی وما دام الاصل لان الجسم لما فیه من الکثرة لا یصلح معلولا للعلة الاولی وعن لا یصلح علة للمعلول الثانی لان ما یصلح ان یتعرف علیه لا امر خارج عن ذاته فان کان معلولا له لزم تقدم الشیء علی نفسه وان کان معلولا للاولی لزم صدور الکثیر عنها وثانیها ان علة اول الاجسام یجب ان یکون عقلا والا لکان اما ذا کان جسما او عرضا فانه یلزم صدور الکثیر عنه واما غیره فیلزم تقدم الشیء علی نفسه اما اذا کان جسما او عرضا فانه یلزم

ذاته نفسا فلان فعلها مشروط بالجسم والا لکان عقلا لانفسا فذلک الجسم اما الجسم الاول فمستحیل لما تقدم واما الثانی والثالث فمستحیلان ایضا اذا کان مادة او صورة فلان کلا منهما لا یوجد دون الآخر فیلزم من وجودهما معا فلو کان فاعل الجسم الاول احدهما لکان قبل الجسم الاول جسم وفیه تقدم الشیء علی نفسه وهو محال واعترض علی الوجهین منع بعض المقدمات ای لانا نمنع امتناع صدور الکثیر عن الواحد فان کلمنا علی ما لم یتخط به الآیة وحکایته عن الهدهد احطت الی آخره وقوله ﷺ ما جعل الله من بحیرة الآیة وحکایته عن النمل یا ایها النمل ادخلوا مساکنکم الآیة فی العقل اصحاب العقل علی ثبوته بوجوه احدها ان المعلول الاول یجب ان یکون جوهرا مفارقا فانه دائم وهو المراد بالعقل اما الجوهریة فلان العرض لا یمکن بدون المحل فالمحل اما معلول للعلة الاولی اعنی الواجب فیلزم صدور الکثیر عن الواحد الحقیقی واما للعرض فیلزم تقدم الشیء علی نفسه واما المعاونة فظاهرة لان جسما وهو مرکب من المادة والصورة لزم المحال المذکور وان کان مادة او صورة وکل منهما لا یوجد الا مع الآخر لزم فاعلیة احدهما للآخر وهو محال اما المادة فلان شانها القبول دون الفعل واما الصورة فلانها انما تفعل بمشارکة المادة فیلزم تقدمها علی نفسها وان کان نفسا ای مفارقا فانه دائم لانه فعله فالمدرن الذی هو شرط الفاعلیة اما معلول للواجب فیلزم الکثرة او للنفس فیلزم تقدمه علی نفسه فصار الحاصل ان لنا امرا صحیح وجوده عن العلة الاولی واسجاده للمعلول الثانی وما دام الاصل لان الجسم لما فیه من الکثرة لا یصلح معلولا للعلة الاولی وعن لا یصلح علة للمعلول الثانی لان ما یصلح ان یتعرف علیه لا امر خارج عن ذاته فان کان معلولا له لزم تقدم الشیء علی نفسه وان کان معلولا للاولی لزم صدور الکثیر عنها وثانیها ان علة اول الاجسام یجب ان یکون عقلا والا لکان اما ذا کان جسما او عرضا فانه یلزم صدور الکثیر عنه واما غیره فیلزم تقدم الشیء علی نفسه اما اذا کان جسما او عرضا فانه یلزم

غیر العرض والمحل ﷺ

ندله ﷺ

مع مقدمات اخر ضعيفة وان كان احتمال وروده كبيرا نفع في المطالب العلمية

المعنى الثالث جعل هذا في صاحب المعقول نظرا الى ان هذا الملك عند هذا في هذا العقول المجردة والنفوس
الملكية ويختص باسم الكروبيين ما يكون له علاقة مع اجسام ولو بالتدبير والملكون من الملائكة
والجن والشياطين زعموا ان الجن جواهر مجردة لها تصرف وتأثير في اجسام لتضرره من عرف بها
بعض البشر ما دامها والشياطين هي النفوس المفارقة من افراد الانسان من حيث استيلاء ما فيها
[illegible] عليه وصرفها عن جانب القدس وكمالاته العقلية الى اتباع الشهوات والاذاية
[illegible] المعنى ومنهم من زعم ان النفوس البشرية بعد مفارقتها الابدان وقطع العلاقة معها ان
كانت [illegible] للدواعي العقلية فهم الجن وان كانت شريرة باقية على الشرور والعياذ بعضها
على البعض فهم الشياطين والغواة منهم الشياطين وبالجملة فالقول بوجود الملائكة والجن والشياطين
مما انعقد عليه اجماع الرسل عليهم السلام وكلام الله سبحانه وتعالى ناطق بها في مواضع كثيرة من
العقلاء وارباب المكاشفات من الاولياء فلا وجه لنفيها كما لا سبيل الى اثباتها الا الادلة النقلية

وزعموا ان لكل ملك روحانية لها مذهب اصحاب الطلسمات من ان لكل ملك روحا
كليا مدبرا له ومنتشعة عنه ارواح كثيرة مثلا للعرش اعني الملك الاعظم روح مركزي اشرفي جميع ما
هو محسوس بالنفس الناطقة والروح الاعظم ومنتشعة عنه ارواح كثيرة متعلقة بأجزاء العرش والافلاك
كان النفس الناطقة تدبر امر بدن الانسان ولها قوى طبيعية وحيوانية ونفسانية بحسب كل عضو
وعلى هذا قوله عليه السلام لوم نقوم الروح والملائكة صفا وقوله عليه السلام وترى الملائكة حافين من حول العرش
يسبحون بحمد ربهم وهكذا سائر الافلاك واثبتوا لكل درجة روحا مظهرا تأثيره عند حلول النفس تلك
الدرجة وكذا لكل من الايام والساعات والبحار والجبال والمفاوز والعمارات وانواع النبات
والحيوانات وغيرها على ما ورد في لسان الشرع من ملك الارزاق وملك الجبال وملك البحار وملك
الامطار وملك الموت ونحو ذلك وبالجملة فكما ان لكل من الانسان البشرية نفسا مدبرة من فوق النفوس
لكل نوع من الانواع بل لكل صنف وحاشدين سمي بالطباع التام كذلك النوع يحفظ عن الآفات والعاهات
ويظهر اثر النوع ظهور اثر النفس الانسانية في الشخص وقد دلت الاخبار الصحاح على كثرة
كقوله عليه السلام اطت السماء وحق لها ان تأط ما فيها موضع قدم الا وفيه ملك ساجد او راكع
ظاهر الكتاب والسنة وهو قول اكثر المتكلمين ان الملائكة اجسام لطيفة قوراية قادرة على التشكل
مختلفي كاملة في العلم والقدرة على الافعال الشاقة شأنها الطاعات وسكنها السموات وهم
رسل الله الى انبيائه وامناؤه على وحيه سبحون الليل والنهار لا يفترون لا يعصون الله ما امرهم
ويفعلون ما يؤمرون والجن اجسام لطيفة هوائية متشكلة بأشكال مختلفة ويظهر منها افعال عجيبة
منهم المؤمن والكافر والمطيع والعاصي والشياطين اجسام نارية شأنها الاغواء والاضلال
والفوائد بذكر اسباب المعاصي والآفات وانتهاز منافع الطاعات وما اشبه ذلك كما
قال الله سبحانه حكاية عن الشيطان وما كان لي عليكم من سلطان الا ان دعوتكم فاستجبتم لي فلا
تلوموا انفسكم قيل ركب سبحانه وتعالى الانواع الثلاثة من امتزاج العناصر الاربعة الا ان الغالب على
الشيطان عنصر الماء وعلى ما ذكر من عنصر الهواء وذلك ان امتزاج العناصر قد لا يكون على الوجه
في الاعتدال بل على قدر صالح من غلبة احدها فان كانت الغلبة للارضية يكون الممتزج مائلا الى عنصر

مراض وان كانت للمائية فالى الماء او للهوائية فالى الهواء او للنارية فالى النار لا يتجاوزها عارفا الاجناد
او ان يكون هواء ما معارف بالاجتماع وليس لهذه الغلبة حد معين بل يختلف المراتب بحسب انواع الممتزجات
الى شكل هذا العنصر ولكون الماء والهواء غاية اللطافة والتشكل كانت الملائكة والجن والشياطين
يحتفلون المنافذ والمضايق من اجواف الانسان ولا يزدون بحبس البصر الا اذا اكتسوا من الممتزجات
مراجا التي يغلب عليها مزاج ضعيف والمائية خلافا لغواشي فزون في ادهان كابدان الانسان من
الحيوانات والملائكة كثيرا ما يعاونون الانسان على اعمال تخرج نوعها كالغلبة على مزاج [illegible] الطيران
على الهواء والمشي على الماء ويحفظ خصوصا المضطرين عن كثير من الآفات واما الجن والشياطين
بعض الناس ويعاونهم على السحر والطلسمات والتبخيرات وما شاكل ذلك [illegible] يكسرا
اشكالا لا دفع اشكالات ترد على المذهب وهو ان الملائكة والجن والشياطين ان كانت [illegible] ممتزجة
من العناصر يجب ان يكون مرئية لكل سليم الحس كسائر المركبات والا جاز ان يكون بحضرتنا [illegible] شاهقة و
اصوات هائلة لا يبصرها ولا يسمعها والعقل جازم ببطلان ذلك على ما هو شان العلوم العادية وان كانت
غلبة اللطف بحيث لا يجوز رؤيته الممتزج لنا ان لا يروا اصلا وان يمتزجوا بأبداننا ويحاربونا بالسنة
والاسنة يقطعونا ويمزقونا بعض الاحيان ويأكلونا ويشربون دمائنا ويخالطونا في مطاعمنا ومشاربنا
وجوب الرياح العاصفة والامطار الغزيرة المنافذ الضيقة وانما لو كانوا من المركبات المرئية لكانت لهم صور وتخطيط
وامزجة مخصوصة تقتضي اشكالا مخصوصة كما في سائر الممتزجات فلا تعود التشكل بالاشكال المختلفة
وحاصل الجواب منع الملازمات اما على القول باستناد المحكمات الى القادر المختار فظاهر الجواز ان يخلق فيهم
فاعلية بعض الابصار ورؤية الاجسام دون البعض وان يحفظ بالقدرة ورؤية تركيبهم وبعد الاشكال وانما على
القول الايجاب فلجواز ان يكون فيهم من العنصر الكثيف ما يحصل معه الرؤية لبعض الابصار دون البعض وفي
بعض الاحوال دون البعض او نظروا اجسامنا اجسام كثيفة هي بمنزلة الغشاء والحجاب لهم فيبصروا
وان يكون بعضهم او امزجتهم او صورهم النوعية بحيث يقتضي حسب تركيبهم عين الخلال وبعد الاشكال
بحسب اختلاف المزاج وتباين الاحوال او يكون فيهم من القطنة والذكاء ما يعرفون به جهات حجوب الرياح وسائر
اسباب الحجاب المركب يحترزون عنها ويأمنون الى اماكن لا يظنهم فيها ويجاب بان يجوز ان يكون
لطافتهم يغشى فيه دون رؤية العوام فلا يلام ما يحكى عنهم من الغوص في المنافذ الضيقة والطيران
في جو محيط بالصغر والكبر ونحو ذلك [illegible] شيء لا ما ذهب اليه بعض المحققين من الحكماء وبعض
الى العقول من عالم المحسوس والمعقول واسطة بين عالم العقل الذي يحرد المجردات وليس في الخارج
الا المادة وما فيه لكل من الموجود من الاجسام والمجردات وعوارض حتى الحركات والسكنات والاوضاع
والهيئات والطعوم والروائح مثال قائم بذاته معلق لا في مادة ومحل يظهر للحس بعضه مظهر كالماء و
الهواء والنار والهواء ونحو ذلك بعضه مظهر لا مظهر وقد يتعطل كما اذا فسدت المزاج او الهيئة او الشكل
او التخيل وبالجملة هو عالم عظيم الفسحة غير متناه يجذو جذو العالم الجسماني دوام حركة افلاكه المحاذية وقبول
عناصره وكائناته آثار وحركات افلاكه واشراقات العالم العقلي وهذا ما يلوح قدوس ان في الوجود عالما
مقداريا غير العالم الحسي لا تسامي عجائبه ولا تحصى بدنه ومن جملة تلك المدن جابلقا وجابرصا وهما مدينتان
عظيمتان لكل منهما الف باب لا يحصى ما فيهما من الخلائق ومن هذا العالم تكون الملائكة والجن والشياطين
والغيلان لكونها من قبيل المثل او النفوس الناطقة المفارقة الظاهرة فيها وبه تظهر المجردات

في صور مختلفة بالحس والفهم والاطافة والكثافة وغير ذلك بحسب استعدادها القابل والفاعل وعلة هذا الاختلاف
الجسماني فان البدن العالي الذي يتصرف فيه النفس حكمه حكم البدن الحسي ان لجميع الحواس الظاهرة والباطنة
فيه تصرف وتعالم بالادراك والآلام الجسمانية ولبعضها كون من الصور المتعلقة توجد انفسها فيهم السعداء وظلمانية
منها وجذاب للاشقياء وكذا امر الملكات فان جميع ما يرى في المنام او يخيل في اليقظة
بل ش[illegible] مراض وعند غلبة الخوف ونحو ذلك من الصور المقدارية الى لا يحس لها في عالم الحس كلها امور
عالم ال[illegible] اكثر من الغرايب وخوارق العادات كما يحكى عن بعض مراولياء انه مع افاضة بيارته كان من
حاضرا[illegible] الطعام امام الحج وانه طير من بعض حيطان البيت او خرج من فتحة مسدودة مراواب والكوات
وانه ا[illegible] الى الانتخاص او التجاد او غير ذلك من صفاته يعرف في زمان قريب الى غير ذلك والقائلون بهذا
العالم م[illegible] ي بنوعه بالمكاشفة والتجارب الصحيحة ومنهم من يحتج بان ما شاهد من تلك الصور الجزئية
ليست عند[illegible] ولا من عالم المادیات ومن ظاهر ولا من عالم العقل لكونها ذوات مقدار ولا من بعض
في مراجاء الدماغ لامتناع ارتسام الكبير في الصغير ولما كان الدعوى عالية والشبهة واهية كما
لم يلتفت اليها المحققون من الحكماء والمتكلمين [illegible] المقصد الخامس في مراتب الممكنات اي الماهيات المتعلقة بالفاعل
الاول سبحانه ومن جهاته ومضافاته وما يجوز عليه وما لا يجوز وافعاله واحكامه فلما جعل المقصد ستة فصول تشتمل كل
منها على نوع من مراده على وجود الواحد وعلى تحقق ان ذاته هل تحتاج سائر الذوات وطريق اثبات الواجب
عند الحكماء انه لا شك في وجود موجود فان كان واجبا فهو المرام وان كان ممكنا فلا بد له من علة تنتهي وجوده
وننقل الكلام اليه فاما ان يلزم الدور او التسلسل وهو محال او ينتهي الى الواجب وهو المطلوب وعند المتكلمين انه
قد ثبت حدوث العالم اولا كما في حدوث حادث وكل حادث يفتقر الى محدث فاما ان يدور او يتسلسل
وهو محال واما ان ينتهي الى قديم لا سبب له وهو المراد بالواجب فكلا القولين مبني على امتناع
وجود الممكن او الحادث بلا موجد وعلى استحالة الدور والتسلسل والمعلولين اذا لم يتقدما بعدم ما
من الممكنات كان اما ان القديم اما ان للواجب لا يرد عليهم ما جوز الحكماء من تعاقب الحوادث في غير
بداية كالحركات ونحوها واما ان يكون حادثا فلان كل ما ثبت فلان ذلك انما هو في العدد
دون نفس الوجود التي لا بد لها من وجود ما مع وجود المعلول وتوهم بعضهم انه يمكن ان يستدل على وجود
الواجب بحدث لا سوقف على امتناع الترجيح بلا مرجح ان يقال لا بد ان يكون في الموجودات موجود لا سبب
له اصلا فهو الواجب والتسلسل ولا مفر للواجب سوى هذا وفيه نظر لان وجود الاسعاة عن الغرض لا يستلزم
الوجوب وامتناع العدم الا على تقدير بطلان الترجيح بلا مرجح والا فلجاز ان يكون المنتفي وجوده تارة
وتقدم اخرى من غير ان يكون ذلك الوجود والعدم لذاته ولا لتعين بل لمجرد مراتفاق ومنهم من توهم صحة
مراستدلال بحدث لا سبيل الى ابطال الدور والتسلسل وكل وجه الاول لو لم يكن في الموجودات واجب
لكانت بأسرها ممكنة فتلزم وجود الممكنات لذواتها وهو محال وفيه نظر لان وجود الممكن من ذاته انما
يلزم لو لم يكن كل ممكن مسندا الى ممكن اخر الى النهاية وهو معنى التسلسل وان اريد مجموع الممكنات
من حيث هي فلا بد من بيان ان علتها ليست نفسها ولا جزءا منها بل خارجا عنها وقد اعاد الدليل لابطال
التسلسل وههنا نظر فان الوجه الثاني مشتمل على ابطال التسلسل وتقريره ان مجموع الممكنات اعني الامور
بحيث لا يخرج عنه واحد منها ممكن بطريق مراولى وكل ممكن فله بالضرورة فاعل مستقل اي مستجمع لجميع
الماهية وفاعل مجموع الممكنات لا يجوز ان يكون نفسها ومن ظاهر ولا كل جزء منه والا لزم توارد العلل

المستقلة على معلول واحد مع لزوم التأثير على نفسه ولعلة لان المستقل علته المركبة بان يكون علة لكل جزء
منه او لو وقع شيء منه براجزاء بعلة اخرى بطل مراستقلال ولا بعض مراجزاء منه اما اولا فلانه يلزم منه
كونه علة لنفسه ولعلته على ما مر واما ما ثانيا فلانه معلول لجزء آخر لان الفرض ان كل جزء مفروض فهو ممكن مستند
الى ممكن اخر فلا يكون مستقلا بالفاعلية واما ثالثا فلان كل جزء مفروض كونه مستقلا بالفاعلية وكذا المجموع
فعلته اولى بذلك لكونه اقدم واكثر تأثيرا واقل احتياجا فلا يعقل من جزء مراجزاء لذلك فيعقل كون [illegible] مستقل
بالفاعلية علة مجموع الممكنات خارجا عنها والجواب عن مجموع الممكنات يكون واجبا بالضرورة وقد [illegible] جزءا
اول مراد له المذكور في بطلان التسلسل وقد سبق الكلام فيه مرارا واعترضنا جوابا فلا حاجة [illegible] عادة
الوجه الثالث مجموع الممكنات ممكن وكل ممكن فله علة يجب وجوده لان الممكن ما لم يجب وجوده لم يوجد عند
ما مر والعلة التي يجب وجود المجموع المركب منه الممكنات الغير المتناهية لا يخلو ان يكون بعضها [illegible] كل بعض
مفروض فله علة تستند هي اليها فلا يتحقق وجوب الوجود بالنظر الى مجموع وجود [illegible] بعض خارجا عنها
وهو الواجب وهذا بخلاف المجموع المفروض من الواجب والممكنات فان بعضها غني الواجب بحسب بعض العلة
ويتحقق لوجوب بالنظر اليه ولما كان وجوب الوجود في قوة امتناع العدم كان لهذا الفرد آخر وهو انه لا بد
لمجموع الممكنات من فاعل مستقل يمتنع عدمها بالنظر الى وجوده ولانه من اجزاء المجموع لذلك ولا حاجة
في رجوع هذا الى بعض ادلة ابطال التسلسل ورود المنع فان ما بعد المعلول المحض لا الى نهاية لذلك يجب به
وجود المجموع ويمتنع عدمه الوجه الرابع ان العلة التامة للحادث لو لم تكن واجبا او خلا علة لزم المحال
لانها لو كانت ممكنة بتمامها فاما ان يكون لها علة من خارج فلا تكون تامة هذا خلف واما ان لا يكون لها علة
اصلا وقد فرضناها تامة هذا محال واما ان لا تكون لها علة من خارج ومع المنع وجود لها فلذلك الحادث يلزم
مراانقلاب من مراجتماع الذاتي للامكان واما ان يمكن امتناعها بالزمان المعين وهو ايضا ملاحق
في نفسه نظرا اولا فلان الظرف ان تعلق بوجود العلة فلا يعقل مراجتماع لزوم مراانقلاب وان تعلق
بالامتناع ومراامكان فلا يعقل مراجتماع لزوم الترجيح بلا مرجح ومحصل ذلك دفع ما توهم من
امتناع الحادث في مراازل بامكانه وانا ما نا فلان ما ذكر من مراالزام لجريانه في العلة التامة المستند
الى الواجب وكذا في العلة التامة التي يكون نفس الواجب لكن بالنظر الى وجود الحادث والجواب ان
مراستدلال لا دلالة على وجود الصانع بالبراهين ومهما تيسر للوجوه اقناعية والى كونه من المشهورات
التي لم يخالف فيها احد من يعتد به بذلا لمجهوده في اثبات ما هو معظم المطالب العالية من ذلك انه لا خلاف
في وجود عالم الاجسام من الافلاك والكواكب والعناصر والمركبات المعدنية والنباتية والحيوانية
وفي اختلاف صفات لها واحوال وقد صح مراستدلال بذواتها وصفاتها لامكانها وحدوثها
على وجود صانع قديم قادر حكيم فنأتي باربع طرق هي اشائع فيما بين الجمهور واسهلها الى الافهام اكثر من
ما بين هو صفاء من كتاب الله سبحانه كقوله سبحانه ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار والفلك
الله من السماء من ماء فاحيا به الارض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب
المسخر بين السماء والارض لايات لقوم يعقلون وكقوله سبحانه ومن اياته الليل والنهار والشمس والقمر
لا تسجدوا للشمس ولا للقمر واسجدوا لله الذي خلقهن وكقوله سبحانه سنريهم ايانا في الآفاق وفي انفسهم وكقوله سبحانه الم نخلقكم من
ماء مهين وكقوله سبحانه ومن ايانه خلق السموات والارض واختلاف السنتكم والوانكم الى غير ذلك
من مواضع مراارشاد الى مراستدلال بالعالم مراعلى مراغلاك والكواكب وحركاتها وما وضعها وما جوال

لان ضرورة وجوب لوجود امتناع العدم ازلا وابدا وبعض المتكلمين لما اقتضوا ان الباري تعالى صانع حاضر غرضهم ان كونه واجبا او ممكنا امر يرجع الى اثبات كونه ازليا ابديا فبينوا الاول بانه لو كان حادثا لكان له محدث وسلسلة الدلالة على ان المؤثر في وجود العالم هو الله سبحانه وتعالى واما ان القديم يمتنع عليه العدم لكونه واجبا او ممتنعا لذاته بطريق برهاني لا يجاب لان الصادر [illegible] يكون حينئذ واجبا بالعدم وقد سبق بيان ذلك

الفصل الثاني في البرهان [illegible] على ما لا يليق بالواجب عنه وهذه مباحث شريفة اولى في نفي كون عنه سبحانه وتعالى بالاعراض بان يتركب من جزئين او [illegible] بحسب الخارج بان يكون الموجود واحدا من كل وجه واستدل على نفي التركب بان كل مركب محتاج الى اجزائه الذي هو غيره وكل محتاج الى الغير ممكن لان ذاته مع قطع النظر عن ملاحظة الغير لا تكون كافية في وجوده [illegible] ذلك الغير فاعلا له حاصلا عنه وبان كل جزء منه اما ان يكون واجبا بمعنى الواجب [illegible] الواجب لذاته او يحتاج الواجب في وجوده الى المكمن فيكون اولى بالامكان وبانه اما ان يحتاج احد الجزئين الى الاخر فيكون ممكنا وبالامكان الواجب اولى فلا يليق عنه واحد كالجزء الموضوع بحسب الانسان واستدل على امتناع تعدد الواجب بوجوه الاول لو كان الوجوب مشتركا بين اثنين لكان بينهما مباينة لامتناع مشاركة المتماثلين وبانه الامساك غيرهما بالاشتراك ضرورة صدق كل منهما انه واجب بالاشتراك وبانه لا امتناع في وجود الاثنين لانا نقول هذا انما يلزم لو كان الوجوب المشترك معقولا وهو ممنوع لجواز ان يكون عارضا والاشتراك في العارض مع امتناع خصوصية لا يوجب التركيب لما سيجيء انه لو كان عارضا لها لكان ممكنا معللا بها اذ لو علل بغيرها لم يكن ذاتيا واذا علل بها لزم تقدم على نفسه لان العلة متقدمة على المعلول بالوجود والوجوب واذا كان الوجوب بين الماهية كان الاشتراك في الماهية والماهية مع الخصوصية مركبة قطعا فان قيل لم لا يجوز ان يكون الخصوصية من العوارض فلا يلزم ان تكون معللة بالماهية او بما يقوم في الصفات وهو ينافي تعدد المفروض اذ الواجب لا يكون بدون تلك الخصوصية او بامر منفصل فيلزم ايضا امتناع المغايرة لوجوب الوجود وهذا يصلح ان يكون دليلا مستقلا بان يقال لو تعدد الواجب فالتعين الذي به الامتياز ان كان نفس الماهية الواجبية او معللا بها او لازما لها او عارضا لها وان كان معللا بامر منفصل فلا وجوب بالذات لامتناع احتياج الواجب بعينه الى امر منفصل وطرد جعل المتن دليلا ما نبا الثالث لو كان الواجب اكثر من واحد لكان لكل منها تعين وهو ظاهر وح اما ان يكون بين الوجوب والتعين لزوم اولا فان لم يكن فلا يمتنع انفكاكها فلزم جواز الوجوب بدون التعين وهو محال لان كل موجود معين او جواز التعين بدون الوجوب وهو ظاهر فكون الوجوب ذاتيا بل يستلزم كون الواجب ممكنا حسب تعين بلا وجوب وان كان بين الوجوب والتعين لزوم فان كان الوجوب بالتعين لزم تقدم الوجوب على نفسه ضرورة تقدم العلة على المعلول بالوجود والوجوب مع محال اخر وهو كون الوجوب لذاتي بالعرض جعل التعين زائدا وان كان التعين بالوجوب او كلاهما بالذات لزم خلاف المفروض وهو تعدد الواجب لان التعين المعلول لازمه غير منخلف ظ لوجد الواجب بدونه وان كان التعين والوجوب بامر منفصل لم يكن الواجب واجبا بالذات لاستحالة احتياجه في الوجوب والتعين بل في احدهما الى امر منفصل وهو ظاهر الرابع شروع في طرق المتكلمين فنقول انه لو وجد الثاني وهو متصف بالعلم والقدرة والارادة وكل ما قصدا الى ايجاد مقدور معين كحركة جسم في زمان معين فوقوعه اما ان يكون بها فيلزم مقدور بين قادرين مستقلين بمعنى

وما امروا الا ليعبدوا الها واحدا لا اله الا هو سبحانه عما يشركون المصنف الغاية الواجب ليس بجسم

لان كل جسم مركب من اجزاء عقلية هي الجنس والفصل وهو مدني الاصول والصور او الطبائع الفرد وهو ظاهر
هي بر اعراض وكل مركب محتاج الى اجزائه وليس بعرض لان كل عرض محتاج الى محل يقوم به
اذ لا معنى له سواه وكل واجب لان محل الجوهر ممكن لانفصح عن المحل او ما هو اذا وجدت كانت لا في موضوع
ويكون موجودة زائدا عليه والواجب ليس كذلك على ما سبق وليس في مكان وجهه لان المكان اسم للسطح
الباطن من الطاوي الماس للسطح الظاهر من المحوي او للفراغ الذي شغله الجسم والجهة للمنتهي فاخذا غير
ومفتقر الى المكان فلا يكون الا للجسم والجسماني والواجب ليس كذلك وللمكان خصوصا القدر الذي منهم في هذا
البرهان كذا آخر في نفي الجوهر والعرض ان الجوهر اسم لما تركب منه الشيء والعرض لما يحل ويقوم
وان كان الشاهد ان كل جوهر قائم بنفسه وكل قائم بنفسه جوهر وكل عرض قائم بغيره وكل
قائم بالغير عرض لا ان الطلاق هذا اسم ليس من جهة ما ذكرنا مدلولا للفظ اللغة فقال ظاهر
على جوهر الشريف ان اصله وهذا الثوب جوهري اي محكم واصل جيد الصنعة وهذا الامر عارض الى زوال
وعرض لفلان اي مرض لا قرار له ولا دوام ومنه العارض للسحاب فهو منها لا يحملون الصفات الله
تعالى الا على ما ورد به الشرع ولا يتجاوزون به ٢ ان كل جسم محدث بالضرورة والاجماع
ليس كذلك كما سبأتي ٣ ان الواجب لو كان جسما فاما ان يتصف بجميع صفات الاجسام فيلزم اجتماع
الضدين كالحركة والسكون ونحوهما واما ان لا يتصف بشيء فيلزم اسقاط بعض لوازم الجسم مع ان الضدين
قد يكونان بحسب جنس واحد كالسواد والبياض والحلاوة والحموضة واما ان يتصف بالبعض دون البعض فيلزم احتياج الواجب في صفاته
بالامر ح ٤ ان هذا وارد في اتصاف الواجب بصفاته دون اضداده لا ما نقول صفاته صفات كمال بعض
بها لانه واضداده لم صفات نقص تنزه عنها لدلالة كلامه الاضداد لو المواردة على الاجسام فانها
متساوية في اقدام في نفي الحيز والجهة وجوه الاول انه لو كان الواجب محيزا لزم عدم الحيز ضرورة اتصاف
المحيز دون الحيز واللازم ط لما مر في حروف ما سوى الواجب وصفاته لما بينا انه لو كان في مكان
لكان محتاجا اليه ضرورة والمحتاج الى الغير ممكن فيلزم امكان الواجب ولكان المكان متصفا
بالامكان المحال والمتصف بالواجب يكون متصفا بما سواه بطريق الاولى فيكون واجبا والمفروض
ان الواجب هو الممكن هذا المكان وجهي الوجهين على ان الحيز موجود لا معدوم لما تقدم الثالث لو كان الواجب
في حيز وجهة فاما ان يكون في جميع الجهات فيلزم تداخل المتحيزات ومحالية الواجب للاماكن
كالفلاذ وان واما ان يكون في البعض دون البعض فان كان لمخصص لزم احتياج والا لزم الترجيح
بلا مرجح ٥ ان المحالفون اجراء الجسم مجرى الوجود محالف للعرف واللغة ولما اشتهر من الامة طلا
لكن اطلاق الجوهر بمعنى الموجود القائم بنفسه وبمعنى الذات والمتصف اصطلاح شائع فيما بين المتكلمين
ثم فيها وقع في كلام بعضهم اطلاق لفظ الجوهر على الواجب عن كلام ابن كرام ان الله تعالى احد
الذات احدي الجوهر ومع ذلك فلا منع ان يحتج على ذلك ولا على اطلاق نفي الجسم عليه بمعنى الموجود لما
سمعا فلعدم اذن الشارع واما عقلا فلانها مما علمه المجسمة من كونه جسما بالمعنى المشهور ولما علمه
النصارى من انه جوهر واحد بالمعنى القائم على ما سبق واما القائلون بتحقق الجسمية والحيز والجهة فقد

مذهبهم على قضايا واهية كاذبة تستلزم بها على طوامر آيات واحاديث فنقول لهم
كل موجود فهو اما جسم او جالب جسم والواجب ممتنع ان يكون حالا في الجسم لامتناع اجتماع قيامين
كونه جسما وكقولهم كل موجود اما متحيز او حال في المتحيز وسيأتي كونه متحيزا لما مر وكقولهم الواجب
اما متصل بالعالم او منفصل عنه واما ما كان يكون في جهة منه وكقولهم الواجب اما داخل العالم فيكون
متحيزا او خارج عنه فيكون في جهة منه ويدعون في صحة هذه المقدمات وتمام اقسامها التقسيم
الدائر بين النفي والاثبات كيف وليس تركيبها عن النفي والمساوي لنقيضه واطلق اكثر العقلاء
على خلافها وعلى ان الموجود اما جسم او جسماني او ليس بجسم ولا جسماني وكذا ما في العالم والمذكورون
والحرم بالانحصار في القسمين انما هو من احكام الكاذبة للوهم ودعوى الضرورة فيه
او على ان الوهميات كثيرا ما تشبه كثيرا من الجليات واما الباقي فيكفوله
الا ان ما سبق الله الرحمن على العرش استوى الله بعد الكلم الطيب يصعد وجه ربك ذو الجلال والاكرام
ونضع على عيني خلق سدك والسموات مطويات بيمينه واحسنا على ما فوطنه حبب الله الى عزوجل
وكقوله عليه السلام للجارية الخرساء اين الله فاشارت الى السماء الحديث ان الله خلق آدم على صورته ان الجماد
يضع قدمه في النار فانه يضحك الا ولا يرضى حتى يبدو له واجذه ان الصدقة تقع في كف الرحمن عز وجل وكقوله
انها طبعات سمعت في معامله عملات قطعة تنقطع ما نها لبس على ظواهرها وهو فرض العلم بمعانيها الى الله
مع اعتقاد حقيقتها جريا على الطريق الاسلم الموافق للوقف على الا الله في قوله يعلم وما يعلم تاويله الا الله
او ما اول ما ورد لات مناسبة موافقة لما عليه دلائل العقلية على ما ذكرنا في كتب الكلام وشروحها
لاحاديث سلوكا للطريق الاحكم الموافق للوقف على الا الله والراسخون في العلم فان هذا كان الامر الحق
في الجهة الجهة فما بال الكتب السماوية والاحاديث النبوية مشحونة بمواضع لا تخفى يصوب ذكرها عن
تتبع في موضع منها بالتصريح بنفي ذلك وبحيث كما كرت الدلالة على وجود الصانع ووحدته وعلمه وقدرته و
حصة المعاد وحشر الاجساد في عدة مواضع وادعت غاية البلاغة كما مع ان هذا انما حصل بغاية الماكرة
والتحيل لما نحن فيه قطع العقلاء باجماع اصحاف كرا دبان وبراءة من الوجه لا العلو عند الدعاء ورفع
الايدي الى السماء الحبيب بانه لما كان التنزه عن الجهة ما تقرر عنه عقولنا لغاية قبح ذلك محرم منع بانس
في الجهة كان ترائب في خطاباتهم وتراوت لافهامهم وتراجد مدعوتهم الى الحق ما يكون ظاهرا في النسبة
وكون الصانع في اشرف الجهات مع سنهات دفع على التنزه المرطان عام من حيث ان الحدود فوق العقلاء
لا السماء ليس من جهة اعتقادهم انه في السماء بل من جهة ان السماء قبلة الدعاء ادمنها موضع الخيرات
والبركات وهبوط الانوار ونزول الاحاديث ومنه لما علمت ان الواجب ليس بجسم ظهرانه لا متصف بشيء
من الكيفيات المحسوسة بالحواس لظاهرة او الباطنة مثل اللون والطعم والرائحة والملمس
والبرد والحرارة والرطوبة واليبوسة ونحو ذلك اذ لا يعقل منها الا ما يخص الاجسام وان كان البعض منها مختصا
بذوات النفس ولان البعض منها تغيرات وانفعالات وهي على الله محالة ذات الكمال والالهية المعللة
لان كمالاته امور ثابتة موجودة لها مستمرة بها واعرض بانه ان اريد ان الحالة التي يسميها الذي يقول
ادراك الملائم غير معلوم وان اريد بها حاصلة عند ادراك الملائم فهما مختص وكما ادراكها دون ادراك
فانها محسوسان قطعا واعلم ان بعض الاجلة بالغوا في التنزه حتى امتنعوا عن اطلاق اسم الشيء بل العالم
والقادر وغيرهما على الله سبحانه زعما منهم انه يوجب اثبات المثل له وليس كذلك لان العالم انما لزم لو كان العلم

المنزل عنه ويعبر به عنها على السواء ولا تساوي في شيئية وتسمية غيره ولا بين علمه وعلم غيره وكذا جميع
الصفات واستغنى منه وكذا امتناع الملاحدة عن اطلاق اسم الموجود واما الامتناع عن اطلاق الماهية
فذهب كثير من المتكلمين لان معناها المجانسة يقال ما هذا الشيء اي من اي جنس هو قالوا وما روي ان ابا حنيفة
كان يقول ان لله تعالى ماهية لا يعلمها الا هو ليس بصحيح اذ لم يوجد في كتبه ولم ينقل عن اصحابه العارفين بمذهبه
ولو صح فمعناه انه يعلم نفسه بالمشاهدة لا بالدليل او الخبر وان له اسماء لا يعلمها غيره فان ما قد يقع سؤالا عن الاسم
قال [illegible] ابو منصور [illegible] ان سألنا سائل عن الله تعالى ما هو قلنا ان اردت ما اسمه فالله الرحمن الرحيم وان اردت
ما صفته فسميع بصير وان اردت ما فعله فخلق المخلوقات ووضع كل شيء موضعه وان اردت ما مثله فهو متعالي
عن المثال والجنس المبحث الثالث الواجب لا يتحد بغيره ولا يحل فيه اما الاتحاد فلما سبق من امتناع
اتحاد الاثنين [illegible] لانه يلزم كون الواجب هو الممكن والممكن هو الواجب وذلك محال بالضرورة واما الحلول فلوجوه
ان الحال في الشيء يفتقر اليه في الجملة سواء كان حلول الجسم في مكان او عرض في جوهر او صورة في مادة كما هو راي
الحكماء او صفة في موصوف كصفات المجردات والافتقار الى الغير ينافي الوجوب فان قيل قد يكون حلول العرض
كما لا في الوجود قلنا ذلك من خواص الاجسام ومقتضى الانقسام وعائد الى حلول الجسم في المكان الثاني انه
لو حل في محل فاما مع وجوب ذلك وهو يستلزم الحاجة فيلزم امكانه وقدم المحل بل وجوبه لان ما يستلزم الواجب
اولى بان يكون واجبا واما مع جوازه وحينئذ يكون غنيا عن المحل والحال يجب افتقاره الى المحل فيلزم انقلاب الغني
عن الشيء محتاجا اليه هكذا قرر الامام واعترض بانه على التقدير الاول لا يلزم الاحتياج لجواز ان يوجب
ذاته كل المحل والحلول او يوجب ذاته المحل والحلول جميعا ووجوب اللوازم والآثار عند الموثر
احتياجه اليها وعلى التقدير الثاني لا يلزم الانقلاب لان الاثم ان الحال في الشيء يكون محتاجا اليه كالجسم المعين
بحلوله في الحيز المعين مع عدم احتياجه في ذاته اليه وقد يقرر بانه ان كان مستغنيا بالذات عن المحل لم يحل
فيه لان الحال في الشيء محتاج اليه ولا شيء من الغني بالذات كذلك والا لان وان لم يكن مستغنيا بالذات لزم امكانه
وقدم المحل ووجوبه واعترض بان عدم الاستغناء بالذات لا يستلزم الاحتياج بالذات ليلزم امكانه
وقدم المحل لجواز ان يكون كل من الغنى والاحتياج عارضا بحسب امر خارج واجيب بان مجرد عدم الاستغناء
بالذات يستلزم الامكان لان الواجب مستغن بالذات ضرورة ولا حاجة الى توسط الاحتياج بالذات
وقد يقرر بانه ان كان محتاجا بالذات لزم امكانه والا امتنع حلوله ورد بان عدم الاحتياج بالذات
لا ينافي الاحتياج فلا ينافي الحلول ثم ان الحلول في الغير ان لم يكن صفة كمال وجب نفيه عن الواجب وان
كان لزم كون الواجب مستكملا بالغير وهو باطل وفاقا ثم انه لو حل في شيء لزم قدمه لان المعقول من الحلول
باتفاق العقلاء هو حصول العرض في الحيز تبعا لحصول الجوهر واما صفات الباري فالعلامة [illegible]
بعض المتكلمين لا يقولون بكونها اعراضا ولا بكونها حالة في الذات بل قائمة بها بمعنى الاختصاص الناعت
ثم انه لو حل في جسم على ما زعم الخصم فاما في جميع اجزائه فيلزم الانقسام او في جزء منه فيكون اصغر الاشياء
كلاهما باطل بالضرورة وبالاعتراف [illegible] لو حل في جسم من الاجسام مع ما فيه من التركيب من الجواهر الفردة المتعفنة
ما [illegible] حلوله في اصغر الاجسام واردئها فلا يحصل الجزم بعدم حصوله في مثل البعوضة [illegible]
والقول بالحلول بعينه كما قامت الدلالة على امتناع الحلول والاتحاد على الذات فكذا على الصفات
بل اولى لاستحالة انتقال الصفة عن الذات والاحوال التي توجب لهما [illegible] في هذا الامر
حلول ذات الواجب او صفته في بدن الانسان او روحه وكذا الاتحاد والمخالفون منهم نصارى ومنهم منتحلو الاسلام

اما النصارى فقد ذهبوا الى ان الله تعالى جوهر واحد ثلاثة اقانيم هي الوجود والعلم والحياة المعبر عنها عندهم بالاب
والابن وروح القدس على ما يقولون آبا ابنا روحا قدسا ويعنون بالجوهر القائم بنفسه وبالاقنوم الصفة
وجعل الواحد ثلاثة جهالة او ميل الى ان الصفات نفس الذات واقتصارهم على العلم والحياة دون القدرة
وغيرها جهالة اخرى وكانهم يجعلون القدرة راجعة الى الحياة والسمع والبصر الى العلم قالوا ان الكلمة وهي اقنوم
العلم اتحدت بجسد المسيح وتدرعت بناسوته بطريق الامتزاج كالخمر بالماء عند الملكانية وبطريق الاشراق
كاشراق الشمس من كوة على بلور عند النسطورية وبطريق الانقلاب لحما ودما بحيث [illegible]
عند اليعقوبية ومنهم من قال ظهر اللاهوت بالناسوت كما ظهر الملك في صورة البشر وقيل تركب اللاهوت
والناسوت كالنفس مع البدن وقيل ان الكلمة قد تداخل الجسد فيصدر عنه خوارق العادات وقد تفارقه
فتحله الآلام والآفات الى غير ذلك من الهذيانات واما المنتمون الى الاسلام فمنهم بعض غلاة الشيعة القائلون
بانه لا يمتنع ظهور الروحاني بالجسماني كجبريل في صورة دحية الكلبي وكبعض الجن والشياطين في صورة
الاناسي فلا يبعد ان يظهر الله تعالى في صورة الكاملين واولى الناس بذلك علي واولاده المخصوصون الذين
هم خير البرية والعالم في الكمالات العلمية فلهذا كان يصدر عنهم في العلوم والاعمال ما هو فوق الطاقة
البشرية ومنهم بعض المتصوفة القائلون بان السالك اذا امعن في السلوك وخاض لجة الوصول فربما يحل الله تعالى
فيه تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا كالنار في الجمر بحيث لا تمايز او يتحد به بحيث لا اثنينية ولا تغاير وصح
ان يقول هو انا وانا هو وحينئذ يرتفع الامر والنهي ويظهر من الغرائب والعجائب ما لا يتصور من البشر وفساد
الراين غني عن البيان وههنا مذهبان آخران يوهمان بالحلول او الاتحاد ولسنا منهما في شيء الاول ان السالك
اذا انتهى سلوكه الى الله تعالى وفي الله يستغرق في بحر التوحيد والعرفان بحيث تضمحل ذاته في ذاته وصفاته في
صفاته ويغيب عن كل ما سواه ولا يرى في الوجود الا الله وهو الذي يسمونه الفناء في التوحيد واليه يشير
الحديث الالهي ان العبد لا يزال يتقرب الي بالنوافل حتى احببته فاذا احببته كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي
يبصر به وربما يصدر عنه عبارات تشعر بالحلول او الاتحاد لقصور العبارة عن بيان تلك الحال وتعذر الكشف
عنها بالمقال ونحن على ساحل التمني نغترف من بحر التوحيد بقدر الامكان ونعترف بان طريق الفناء فيه العيان
دون البرهان والله الموفق الثاني ان الواجب هو الوجود المطلق وهو واحد لا كثرة فيه اصلا وانما الكثرة
في الاضافات والتعينات التي هي بمنزلة الخيال والسراب اذ الكل في الحقيقة واحد يتكرر على المظاهر لا بطريق
المخالطة ويتكثر في النواظر لا بطريق الانقسام فلا حلول هنا ولا اتحاد لعدم الاثنينية والغيرية وكلامهم
في ذلك طويل خارج عن طريق العقل والشرع وقد اشرنا في بحث الوجود الى بطلانه لكن من يضلل الله فما له
من هاد المبحث الرابع الجمهور على ان الواجب يمتنع ان يتصف بالحادث اي الموجود بعد العدم خلافا
للكرامية واما اتصافه بالسلوب والاضافات الحاصلة بعدما لم تكن ككونه غير رازق لزيد الميت وقبله
رازقا لعمرو المولود وبالصفات الحقيقية المتغيرة التعلقات ككونه عالما بهذا الحادث وقادرا عليه فجوزوه
وبالاحوال المتجددة بعدما لم تكن كالعالمية المتجددة بتجدد المعلومات عند ابي الحسين البصري على ما سيجيء
تحقيق ذلك وبهذا يندفع ما ذكره الامام الرازي من ان القول بكون الواجب محلا للحوادث لازم على جميع
الفرق وان كانوا يتبرؤن عنه اما الاشاعرة فلان زيدا اذا وجد كان الواجب قادرا على خلقه وبعدما
كان وقد علاه عالما بانه موجود مبصرا لصورته سامعا لصوته وآلة المعلومة بعدما لم يكن كذلك واما
المعتزلة فلقولهم بحدوث المريدية والكارهية لما يراد وجوده او عدمه والسامعية والمبصرية للحادث

من الصفات والالوان وكذا حدوث العالمات عند تجدد المعلومات عند ابي الحسن البصري واما الاشاعرة
فلقولهم بان لا موجود اضافة الى ما هو قائم بنفسه من المعتزلة وهم لا يقولون بوجود كل اضافة
حتى يلزم اتصافه بوجودات حادثة على ما هو المشاهد وهذه الشبهة هي العمدة في تلك المجوزين
فلا تكون واردة في محل النزاع وقد يقال بان الصحيح لقيام الصفة بالواجب كونها صفة فعل الغير
والا صح قدم الصفة اعني كونه غير مسبوق بالعدم وهو عدمي لا يصلح جزء للمؤثر وجوابه منع الحصر
ان يكون الصحيح ما سنة الصفة القديمة المخالفة على ان يكون امرا مخالفا لنفس صفة كما
في مفهوم الصفة ولو سلم جواز ان يكون القدم شرطا او الحدوث مانعا أصح المانعون بوجوه الاول
لو اتصف بالحادث لحادث لقام النقيضان عليه وهو محال بالاجماع وجه اللزوم ان كل الحادث ان كان
من صفات الكمال مع جواز الاتصاف بنقيضها بالاضافة قد خلا عنه محل حدوثه وان لم
من صفات الكمال مع اتصاف الواجب به للاضافة على كل تقدير محذور آخر
بل لانا نعلم ان الخلو عن صفات الكمال نقص وانما يكون نقصا لو لم يكن حال الخلو متصفا بكمال يكون
لحدوثه هذا الكمال وذلك بان يتصف بما يوجب كمالا مغايرا لذاته من غير واسطة ويكون حصول ذلك
لا عن مشروط بزوال السابق على ما ذكر الحكماء في حركات الافلاك فالخلو عن كل فرد يكون نقصا
لحصول كمال بل لاستمرار كمالات غير متناهية فلا يكون نقصانا واجيب بان المعتبر اجماعا هو
والسند مدفوع بانه اذا كان كل فرد حادثا كان النوع حادثا ضرورة انه لا وجود الا في ضمن فرد وقد
بلزمه ما ذكرتم انه لا حاجة الواجب في الحادث يكون حادثا ضرورة وبانه في الازل يكون خاليا عن كل
ضرورة امتناع الحادث في ازل يكون ناقصا آنفا وهو المعتمد عند الحكماء ان اتصاف الذات
تغير وهو على الله سبحانه محال واعترض بانه ان اريد بالتغير مجرد استمرار من حال الى حال فالكبرى ممنوعة
وان اريد بالتغير في الواجب او ما تأثر واستعمل عن الغير فالصغرى ممنوعة لجواز ان يكون الحادث
الذات بطريق الاختيار او بطريق الايجاب بان يقتضي صفة كمالية مثلا حتى يراد منه طلب
بانتفاء آخر كما في الافلاك عند من يقول بقدمها الثالث انه لو اتصف بالحادث لزم جواز ان يقوم
بوصف المعروف وهو باطل ضرورة ان الحادث ما له اول وما لا اول له وجه اللزوم انه يجوز ان
يدرك الحادث في ازل اذ لو امتنع لاستحال انقلابه الى الجواز وجواز اتصاف الشيء في ازل
جواز وجود كل الشيء في ازل لعدم القول بالفصل وهو باطل ضرورة ان الانسان في ازل
بانقلاب جواز اتصاف في ازل على ان يكون الازل قيدا للجواز وهو لا يستلزم الا ازلية جواز
لاجواز اتصاف في ازل على ان يكون قيدا للاتصاف ليستلزم جواز ازلية الحادث ولا نسلم
ان المحال جواز ازلية الحادث بمعنى امكان ان يوجد في ازل لا ازلية جواز بمعنى ان يمكن في ازل
في الجملة وبيانه كما تقدم ان ما ليس بمراد لا يجاد العالم صحة في ازل لخلاف قابلية لايجاد العالم
في ازل لا يمكن ان يكون في ازل ان يوجد ولا يمكن ان يوجد في ازل وبنى الكلام على ان نفس
للحادث بشرط الحدوث والا فلا حاجة الى امكان وجوده في ازل الرابع انه لو جاز اتصاف بالحادث
لزم عدم خلو عن الحادث فيكون حادثا لما سبق في حدوث العالم وللمساعدة الخصم على ذلك
الملازمة فلوجهين احدهما ان المتصف بالحادث لا يخلو عنه وعن ضده وضد الحادث حادث لا
يتصف الا الحادث ولان من الحدوث لو كان لافتقر الى ان ما ثبت قدمه امتنع عدمه وما منها انه لا

وعن قابليته وهي حادثة لما مر من ان ازلية القابلية تستلزم جواز ازلية المقبول فيلزم جواز ازلية الحادث
وهو قبيح وكلا الوجهين في نصف الاول فلانه ان اريد بالعدم ما هو المتعارف فلانا نعلم ان لكل صفة ضدا و
ان الموصوف لا يخلو عن الضدين وان اريد بمحل ما نافيه وجود ما كان او عدم ما حتى ان عدم كل شيء
يستحيل الخلو عنها فلا نسلم ان ضد الحادث حادث فان القدم والحدوث ان جعلا من صفات وجود
خاصة تعدم الحادث قبل وجوده ليس بقديم ولا حادث وان اطلقا على المعدوم اعني ما عبر عنه
غير موجود بالوجود او موجود فيه فهو قديم وامتناع زوال القديم انما هو في الموجود بطريق زوال
العدم وازلي لكل حادث وانما الثاني فلان العالمية اعتبار عقلي معنى امكان ان يتعلق
انما يقتضي ازلية جواز المقبولية اي امكانه لا جواز ازليته ليلزم المحذور وقد عرفت الفرق قال
الفصل الثالث في الصفات الوجودية لا حقا ولا حقا في ان اتصاف الواجب بالصفات
كونه واحدا مجرد السلب صفة وجودية لا تقتضي سبق صفات له وكذا بالاضافات
كونه العظيم والعلي وكذا اول وآخر وقابض وباسط وخافض ورافع وكذا الخلاف في
الصفات السلبية الحقيقية من كونه عالما وقادرا فعند اهل الحق له صفات ازلية زائدة على الذات
هو عالم له علم وقادر له قدرة وحي له حيوة وكذا في السمع والبصر والمتكلم وغيرها والكل مع اختلاف في
البعض في كونها غير الذات بعد الاتفاق على انها ليست عين الذات وكذا في الصفات بعضها بعض
وهذا لفرط تحرزهم عن القول بتعدد القدماء حتى منع بعضهم ان نفي صفاته قديمة وان كانت ازلية
بل قال هو قديم بصفاته وآثروا ان يقال هي قائمة بذاته او موجودة بذاته ولا يقال هي هو ولا غيره ولا
له او حالة فيه لايهام الغيرية واطبقوا على انها لا توصف بكونها اعراضا وخالف في القول بزيادة الصفات
اكثر المعتزلة والمعتزلة وفي بحر الكلام لهم ان اريد بالعرض ما لا يقوم بنفسه وقيل لكونه على حالة ما
ثم اختلفت عباراتهم فقيل هو ما يحل عالما قادرا لغيره وقيل بنفسه وقيل لكونه على حالة ما
لا لنفسه ولا لعالمية وكلام امام الحرمين في تحقيق اثبات الصفات وتحرير محل النزاع وما صل الامر
قائم بذات العالم وله تعلق بالمعلوم فهناك امور ثلثة الذات والصفة والتعلق فمنهم من زعم ان
العلم صفة يوجب العالمية وان هناك تعلقا بالمعلوم من غير ان يتبين ان التعلق هو العلم او العالمية لكون
هناك امور اربع او كلاما لكون هناك امور خمس ثم قال واما نحن فلا نثبت الا امرين الذات والنسبة
المسماة بالعالمية وندعي انها امر زائد على الذات موجود فيه للقطع بان هذا المفهوم من هذه النسبة ليس هو المفهوم
من الذات وان من اعترف بكونه عالما لم يكتف في هذه النسبة اذ لا معنى للعالم الا الذات الموصوفة بهذه النسبة
ولا نعني بالقادر الا الذات الموصوفة بانه يصح منه الفعل هذا وقد عرفت انه لا يكون ان يكون احد طرفي الاضافة
وقد صرح هو ايضا بذلك حيث قال في نهاية العقول لو كان كونه عالما وقادرا مجرد امر اضافي لوقف ثبوته على
ثبوت المعلوم والمقدور لان وجود الامور الاضافية مشروط بوجود المضاف من كل المعلوم قد يكون محالا وقد
يكون ممكنا لا يوجد الا بايجاد الله الموقوف على كونه عالما قادرا انتهى وجه الاول طريقة القدماء
وهو اعم والغالب بالشاهد وتقريره على ما ذكره امام الحرمين انه لا بد لكل من جاهم للقطع بانه لا صح في الفاعل
الحكم كونه حيا محدودا اما ان لا تثبت هذه الاشياء الا لذكر او الحكم اربعة العلم والقدرة والحياة
فانه اذا ثبت للشاهد كون حكم معللا بعلة كالعالمية بالعلم او مشروطا بشرط كالعالمية بالصفة او ورد حقيقة

مطلب الصفات
ثلاثة وهم الاشاعرة وبعض
وما يميل الى الاعتزال

الاضافيه ولا اشعار في هذا التعريف بذلك قال صاحب التصفح وكذا تعريفها بانها ما
احدهما لسر هو آخر لصدقه على الكل مع الجزء كالعشر مع الواحد وقد مع واسع انه لم يراد
بكون الجزء غير الكل الا جعفر من حرف ضد المعزله وعدهذا ضد حيالا نه لان العشر اسم للجموع ساوك
فرد مع اغيابه ولو كان الواحد غير العشر لصار غير نفسه لانه ضد العشر وان يكون العشر بدونه
وقال بعضاكل الشيء لسر شيء لان الشيء لا يغاير نفسه واعجب من هذا قول من قال لو كان القران مغايرا لكان
لكان القران شيئا والاثنان ليس بمتعدد والقول كما قال امام الحرمين ان ايضاح معنى الغيرين مما
عليه قضيه عقليه ولا دلاله قاطعه سمعيه فلا تقطع ببطلان قول فرقه كل شيئين غيران تعم تقطع بالفرق
اطلاق الغيريه معناه لباري وذا نزلا فاق براءة على دكم قال ولا يحاش من اطلاق القول بان
الصفات موجوده والعلم مع الذات موجودان وكذا جميع الصفات فظهر ان القول بالغير
لا يوقف على القول بالمغايرة فقولنا ولو سلم معناه لو سلم المغايرة او التعدد دون المغايرة فالقول
بازلية الصفات لا يستلزم القول بقدمها لكونه اخص فان القديم هو الزلي القائم بنفسه ولو سلم ان
كل ازلي قديم فلا يلزم ان القول بتعدد القديم كفر بالاجماع بل نمنع القدم الذاتي بمعنى عدم المسبوقيه بالغير
وقدم الصفات زمانه بمعنى كونها غير مسبوقه بالعدم ولو سلم ان القول بتعدد القديم كفر ذاتا كان
او زمانا فلا يلزم دلك في الصفات بل نمنع الذوات خاصة اعني ما يقوم بانفسها والنصارى وان لم يسموا
الاقانيم القديمه ذوات لكن لزمهم القول بذلك حيث جوزوا عليها ما يستحيل وقد سبق ما ذكر
وقوله بعد ما فرد الا اله واحد بعد قوله لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلثه شاهد صدق على
انهم كانوا يقولون بآلهة ثلثه فانج خالف القول بالله واحد له صفات كما له نطق بها كتابه والله
الملك انشاء الى شبهه اخرى صعبه جدا وهي انه لو كان موجودا صفات قائمه بذاته لكان الله
مركبا من تلك الذات والصفات وكل مركب ممكن لاحتياجه الى الجزء والجواب منع الملازمه
بل جعلته مركبه من تلك الذات الموجبه للصفات الثانيه ان القديم اخص من كاف وكاشف عن حقيقه
اذ به يعرف شيء غيره فلو شاركته الصفات في القدم شاركته في مركبيته فلزم من القول بها القول
بما لا يليق كالذهب النصارى والجواب منع كون مركبا من اخص الكاشف عن القدم بل من وجوب الوجود الذاتي
انه دال على جميع الصفات لان مراده العقليه لا تتم ولا سمعيه لا مدلول الا على انه حي عالم قادر عالم
ذلك الذي لم يقع منه ولا دليل على حجب غيره كما سبق مرارا والجواب منع المقدمتين الاوليين اذ
من قام الصفه بالموصوف الا حصولها في الغير تبعا لحصوله والعرض على الله محال وكذا قيام الصفه
والجواب ان معنى القيام هو الاختصاص الناعت على ما هو مراد حكم ما تضافه بالاحوال وما حكام
والقول الزاما في ان هذه الشبهه الفوضويه جوابها الباب وان كانت مقدمتها الزاميه
انه لو كانت له صفات قديمه لزم قيام المعنى بالمعنى لان القديم يكون باقيا بالضرورة وغدا
ان بقاء الشيء صفه زائده عليه قائمه به وان قيام المعنى بالمعنى باطل فالاصحاب منع بطلان البقاء
صفه زائده بل استمرار الوجود ومنهم من خص منع غير المتحيز قيام المعنى بالمعنى وانما المستحيل قيام العرض
بالعرض لان معناه الصعب التحيز والعرض لا يستقل بالتحيز فلا يستحيل عينا بل ذلا ما صفه
الجوهر ومنهم من امتنع عن وصف الصفات بالبقاء فلم يقل عليه باق وقدرته باقيه بل قال هو باقي
بصفاته وهذا ضعيف جدا لان الدوام الموجود ازلا وابدا من غير طريان شيء عليه اضافه بالبقاء الى

ولا يصح التعرض عن الكلام به ومنهم من قال هي باقيه ببقاء هو بقاء الذات فانه بقاء للذات والصفات وببقاء
غير الذات يخالف بقاء. اجيب بانه لا يكون بقاء لاعراضه لكونها مفتقره له والبقاء القائم بالشيء لا يكون بقاء له
هو غير مجرد اصبه بل الشيء الا متحيز واعترض عليه بان الصفات كما انها ليست غير الذات ليست عينها فكيف
يحصل ابقاء القائم بالذات بقاء لها ليس بالذات ولما لم يتم به البقاء ولهذا لا يتصف بعض صفات الذات
مع انها ليست غير الذات بالبعض ولا يكون العلم مثلا حيا قادرا مظهران علة امتناع حصول بقاء الغير
ليست بقاء حاصل يكون احد هما ليس الآخر وكلهم من قال ان الصفه باقيه ببقاء هو بعضها قائم مثلا
بالذات فيكون به عالما وبقاء ليست فيكون به باقيا كما ان بقاء الله بقاء له وببقاء لبقاء ايضا وهذا كله
يكون كاذبا بالكون والكون يكون كاذبا بنفسه وبجان حصول ما ليس ببقاء وبعد لان احدهما كان [illegible] آخر فلم توجد
التي قام صفه بذاتين بخلاف حصول متحركين حركه واسودين بسواد فان قيل معلوم ان الشيء العالم بما هو عالم
قادر بما هو قدرة باقيا بما هو بقاء الى غير ذلك ومهما لزم كون الذات عالما وقادرا بما هو بقاء والعلم باقيا بما هو عالم
القدرة باقيه بما هو قدرة وهو جمع قلنا لا خلاف الاضافه بدفعه الاستحاله فان للمحصل هو ان يكون الشيء عالما
وقادرا بما هو بقاء له وباقيا بما هو عالم او قادر له والا لزم هو ان الذات عالم او قادر بما هو بقاء للعلم او القدرة والعلم
والقدرة باقيه بما هو عالم او قادر للذات ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون بقاء الباقي صفه زائده عليه قائمه به على
اطلاقه وايضا اذا جاز ان يكون بقاء العالم به مع القطع بان مفهوم البقاء ليس مفهوم العلم فلم لا يكون مثله في الصفات مع الذات
بان يكون عالما بعلم هو نفسه قادرا بقدرة هي نفسه باقيا ببقاء هو نفسه الى غير ذلك ولا يلزم الا يكون الجسم واحدا بحسب
الوجود لاجل المفهوم الاعتباري [illegible] وهم في القدرة كما للمعتزله في السماع كون الباري مع قادرا لقدرة بانه
لو كان كذلك كان قادرا على حمل الاجسام والازم باطل وفاقا بيان الملازمه من وجهين احدهما ان عدم حملها قدرة
لقدرة ذلك كان قادرا على حمل الاجسام والازم باطل وفاقا بيان الملازمه من وجهين احدهما ان عدم حملها قدرة
بعد حملها قدرة على حملها والا لزم ان يكون عدم الحمل حملا وهو محال وثانيهما ان قدرة الباري تعالى
واحدة واما ان يكون متعلقه له وقت دون وقت فالمخالفة اشد من مخالفة قدرة العباد بعضها للبعض ومع ذلك لا تصلح
لحمل الاجسام فكذا التي تخالفها بهذا القدر من المخالفة والجواب لما لا نم انه لا بد للحكم المشترك من علة مشتركة بل هو
ان تعلق بعلل مختلفه او لا مشترك المختلفات لازم واحد فيهما هو ان عدم حملها قدرة لقدرة العباد لحمل الاجسام
بخصوصيتها قوله سلمنا لا نم لا مشترك فيها سوى كونها قدرة لهما ان يكون امرا يخص مع ذلك بحث يشمل قدرة العباد
ولا يشمل قدرة الباري ولا نم ان مخالفة قدرة الباري لقدرة العباد ليست اشد من مخالفتها فيما بينها لجواز ان تتوارد
بخصوصيه لا توجد في شيء منها فتصلح لحمل الاجسام دونها [illegible] وفي العلم فتكون اسماع كونه عالما بالعلم
بوجوه الاول انه لو كان لكل حادث علم قديم علما او قدم علما وكلاهما ظاهر البطلان وجه الزوم انه اذا تعلق علم بشيء
مخصوص تعلق به علمه كان كلاما على وجه واحد وهو طريق تعلق العلم بالمعلوم لا ان يكون علمه به بطريق تعلق الذات
وعالما به بطريق تعلق العلم كما في عالميته وعالمستا واذا كان كلاما على وجه واحد كما مر لزم استواء العلم
القديم او الحادث والجواب ان تعلقهما من وجه واحد لا يوجب تماثلهما لجواز اشتراك المختلفات في لازم واحد وتوقف
سلم قائلا بالوجوب فنقول بهما في لازم واحد القديم او الحادث لجواز اختلاف المتماثلات في الصفات كالوجود
على رأي للمكلمين الثاني لو كان عالما بالعلم لكان له علوم غير متناهية انه عالم بالانهايه له والعلم الواحد لا يتعلق
الا بمعلوم واحد والانهايه لا نم لان كونه عالما بما هو المعلوم من حيث هو المعلوم عن علة بالمعلوم الآخر ولجاز ان يكون علة
الواحد تعلق المعلوم فما هو مقام العلوم المختلفة في الشاهد للقطع بان علما بالبياض مخالف علما بالسواد ولجاز

هذا لجاز ان يكون له صفة واحدة تقوم مقام الصفات كلها بان يكون عالما وقادرا وحيا وغير ذلك مما يقوم الذات مقام
الكل ويلزم نفي الصفات واذا لم يتعلق الواحد الا بمعلوم واحد لزم ان يكون له بحسب معلوماته الغير المتناهية علوم غير
متناهية وهو باطل وفاقا واستدل الامام مراده من ان كل عدد يوجد بالفعل هو متناه فان فعل فكيف جاز
ان يكون المعلومات غير متناهية قلنا لان المعلوم لا يلزم ان يكون موجودا نعم الخارج هو الجواب انه
لا يمتنع تعلق العلم الواحد بمعلومات كثيرة ولنا في غير مناقضة وقد ذكرنا في بيان الامتناع نفس شيء لان الامر
انما هو عند التعلق بالمعلوم الآخر وعلمنا انصافا بالسواد والبياض لا يخلف الا بانصافه ولو سلم قيام علم
قيام علوم بحل لا نسلم جواز قيام صفة واحدة له قيام صفات بحل واحد بجنس ان ثبت لو كان الباري ذا علم
كان فوقه علم [illegible] وفوق كل ذي علم علم والازم باطل فكذا ما ادى اليه لكن كونه على عمومه والمعارضة بالامارات الدالة
على ثبوت العلم كما [illegible] المبحث الثاني في انه قادر المشهور ان القادر هو الذي ان شاء فعل وان شاء ترك او
معناه انه يمكن منه الفعل والترك اي يصح كل منهما عنه بحسب الدواعي المختلفة وهذا لا ينافي لزوم الفعل عنه عند خلوص الداعي
بحيث لا يصح عدم وقوعه ولا نسلم عدم الفرق بينه وبين الموجب لانه الذي يجب عنه الفعل نظرا الى نفسه
بحيث لا يمكن منه الترك اصلا ولا نصدق انه ان شاء ترك كما في شرح الاشراق وان نازع في الاخراق وقال الامام الرازي
الميان الداعي من حسن الاحكام وهو العلم او الظن او الاعتقاد ان في الفعل مصلحة ونفعه صلاحا وفي طرف
الارادة وقيل نفس المصلحة والمنفعة ولا حاجة في انها لا يلزم ان يكون كذلك في نفس الامر اذ يكفي ظن
مصلحة ومقدم على الفعل ثم الاصل المعول عليه في باب اثبات قادرية الباري انه صانع قديم لصنع حادث وصانع
الحادث عن القديم انما يتصور بطريق القدرة دون الايجاب والا لزم تخلف المعلول عن تمام علته حدث وحدث في الازل
العلة دون المعلول ولا تم هذا الا بعد اثبات ان شاء الحوادث تستند الى الباري لا بواسطة وذلك بان يبين
انه قديم بذاته وصفاته وان العالم حادث بجميع اجزائه على ما قرر المتكلم او يبين امتناع ان يكون موجبا بالذات ويكون
سلسلة معلولاته قديمة تستند اليه الحوادث وهذا ما وافقنا عليه الحكم او حركة سرمدية يكون مبدأ لها الحادثة شرطا
ومعدات في حدوث الحوادث على ما ذهبت اليه الفلاسفة وقد سبق في بحث التسلسل بيان استحالة وجود ما لا نهاية
له مجتمعة كانت او متعاقبة وفي بحث حدوث العالم بيان استحالة ان يكون الحركات قالت اما الخمس فهي دخول
حوادث لا نهاية لها اعدادا على التعاقب في الوجود معلوم البطلان بادلة العقول وكيف يتصور بالواحد على انوالها
ما سبق عنه النهاية كالادوار التي قبل هذه الادوار التي نحن فيها على ما زعم الملاحدة من ان العالم لم يزل على ما هو عليه و
لم يزل دورة قبل دورة الى غير اول وهو الدور قبل الدور وبالدور قبل الدور وجاحة قبل بعضه وهذا خلاف ابتداء حوادث الآحاد
كما لا يخفى الجنان فانه ليس بصدد بوجود ما لا نهائي قهرا كما اذا قال لا اعطيك درهما الا اعطيتك قبله دينارا ولا اعطيك دينارا
الا اعطيتك قبله درهما يتصور ان يعطيه على حكم شرطه درهما ودينارا بخلاف ما اذا قال لا اعطيك درهما الا اعطيتك بعده
دينارا ولا اعطيك دينارا الا اعطيتك بعده درهما وبالجملة فالحدوث بناقي الاولية ولا ساقي الاولية لانعدام وهذا
هذا الاستدلال بحث لا يسفر الى احد الامرين المذكورين كما ذكرنا في الموافق من انه لو لم يكن قادرا لزم اما نفي الحادث اصلا
اسناده الى الموجب او التسلسل او تخلف الاثر عن المؤثر التام لانه ان لم يوجد حادث اصلا هو الامر الاول وان وجد فاما
لم يستند الى موجب هو الثالث وان استند فان لم ينته الى قديم هو الثالث وان انتهى فلا بد من قدم الوجب حادثا
بلا واسطة دفعا للتسلسل وهو الرابع لانا نقول هذا ايضا مقدر للاستدلال المذكور المشهور بزيادة مقدمات لا حاجة
اليها وهي الشرطيات الثلث الاول لان الكلام في قادرية القديم الذي منتهى اليه الكل وان الثاني في كل من الاولين غير
المقدم وقد اعترف به وقال وان سلمنا اي في تقرير هذا الاستدلال لكن الباري يكون موجبا بالذات لزم اللزوم

العلامة

اي حادث اذ لو حدث لتوقف على شرط حادث ونسلسل ثم انه لا يتم الا بما ذكرناه فيما تعرف حتى فاعلم ان هذا
الاستدلال لا يصح على التقريرين لا يتم الا ان يبين حدوث ما سوى الله مع ان صانع قام حوادث متعاقبة لانها بذاتها او بين في احاد الموجب انه لا استناد الحادث الموجب بسبوق بآخر لا الى نهاية به محتوف بحركة دائمة وذلك لانه لو لم يبين
ما ذكرنا لم يصح الشرطية الرابعة من التقرير الاول ولم يلزم الخ المذكور في التقرير الثاني من نفي الحوادث اذ قد يوجب
قديما استناد الحوادث بطريق الاختيار دون الايجاب فلا يلزم التخلف ولا التسلسل وان لم يستند قديم بحادثا
بلا واسطة بل يكون كل حادث مسبوقا بآخر من غير بداية كما هو رايهم في الحركات ولا يكون بهذا التسلسل الممتنع
امتناعه اعني توقف العلل والمعلولات لا الى نهاية فلا بد من بيان استحالة النوع الآخر من التسلسل اعني كون كل
حادث مسبوقا بآخر لا الى نهاية به لتم الاستدلال [illegible] ولنعقد من الادلة عقد بعد التنبيه على امر يرد عليه ويراد عدة
تقريرات للاصحاب الاول [illegible] لما شيخنا في اثبات الصانع واطال التسلسل انها ترجع الى الواجب لذاته
كونه قادرا مختارا والا فاما ان يكون موجب حادثا بلا واسطة فلزم التخلف حدث وجدت الاول او لم يوجد حادث اولا
ولزم ان يكون كل حادث مسبوقا بآخر لا الى نهاية به وقد بين بطلانه الثاني ناثر الواجب في وجود العالم بحيث
يكون للقدرة والاختيار اذ لو كان بطريق الايجاب فاما ان يكون بلا واسطة او بواسطة قديم فلزم قدم العالم وقد بين
حدوثه واما بواسطة حادث فنقل الكلام الى كيفية صدوره ويتسلسل الحوادث وقد بين بطلانه الثالث اختلاف
الاجسام بالاوصاف واختصاص كل بما له من اللون والشكل والطعم والرائحة وغيرها لا بد ان يكون لمخصص لامتناع الترجيح
بلا مخصص وذلك المخصص لا يخلو ان يكون نفس الجسمية او شائعا في الجسمية او مشتركا بين الكل او امرا آخر فنقل الكلام
الى اختصاصه بذلك الجسم فاما ان يتسلسل المخصصات وهو باطل او ينتهي الى قادر مختار وهو المطلوب الى
الكل على السواء وهو الطلب الرابع لو كان موجد العالم وموادها موجبا بالذات لزم من دوام ذاته دوام العالم وامتناع
ان يدل ارتفاعه على ارتفاعه لان العالم حينئذ يكون من لوازم ذاته ومعلوم بالضرورة ان ارتفاع اللازم يدل على ارتفاع الملزوم
لكن ارتفاع الواجب حينئذ محال لان كونه مؤثرا في العالم بطريق القدرة والاختيار دون اللزوم والايجاب ثابت بما مر
اختصاص الكواكب والاقطاب بمحالها لو لم يكن قادرا مختارا بل موجب لزم الترجيح بلا مرجح لان نسبة الموجب الى جميع اجزاء
البسيط على السواء الخامس في عجز الحيوان واعضائها عن صدور ما حكمها به يجب ان يكون قادرا مختارا اذ
لو كان طبع القطع او امرا خارجا موجبا لزم ان يكون الحيوان عاجزا عن كل الكرة ان كانت القطع بسيطة لان كل مقتضى
الطبيعة ونسبة الموجب الى اجزاء البسيط على السوية وعلى سكنات مختلفة بعضها الى البعض ان كانت القطع مركبة من
البسائط مثل ما ذكروه وقد يتمسك في اثبات كون الباري قادرا بالاجماع والنصوص القطعية من الكتاب والسنة وبالقدرة
والعلم والحكمة ونحوها من صفات كمال واضدادها من العجز والجهل والمهانات مما نقض يجب تنزيه الباري عنها وبان
صانع العالم على ما فيه من لطائف الصنع وكمال الانتظام والاحكام عالم قادر بحكم الضرورة وهذه الوجوه لا يخلو عن مجال
مناقشة اما الستة الاول فلما لا يخفى على المتأمل فيها الواقف على قواعد الفلسفة واما السابع فلان مرجع الادلة
السمعية الى الكتاب ودلالة المعجزات وسيتم الاقرار بها والاذعان لها قبل التصديق بكون الباري تعالى قادرا
عالما فيه تردد وتأمل واما الثامن فلانه فرع جواز اتصافه بها وكونها كمالات نعوت ووجوب اتصافه بكل كمال
ونحو ذلك من المقدمات التي بينا مناقشتها فيها واما التاسع فلا يتأتى على ان ما يشاهد من امر السماء والارض مستندا
الى الواجب بلا واسطة لا الى بعض معلولاته على ما زعم الفلاسفة لكن ذلك ان كان طالبا لحق غير عالم في اودية الضلال
ربما يستدل بهذه الوجوه القطع والقنع بلا اجمال [illegible] تكل المخالف بوجه كون الباري تعالى فاعلا بالقدرة
والاختيار دون الايجاب معلق قدرته احد المقدورين المتساويين بالنظر الى ذات القدرة دون الآخر ان اصل

معلوم

الاول

مرجح سقط الكلام الى آخره وذكر المرجح ولزم التسلسل في المرجحات وان لم نسلم لزوم اثبات الصانع لان مبناه على امتناع
الترجح بلا مرجح وامتناع وقوع الممكن الى موثر وجوابه منع الملازمة حتى اى لانم انه لو افتقر تعلق القدرة الحادثة الى المرجح لزم
التسلسل لجواز ان يكون المرجح هو الارادة التي تعلق تارة احد المتساويين لذاتها كما في احياء الطابع احد الارغفة و
الهارب احد الطريقين ولا يكفي ان هذا اولى مما قال في المواقف اقتداء بالامام ان القدرة تعلق لذاتها ولانم انه لو افتقر
الى مرجح لزم اسناد باب اثبات الصانع فان المفضي الى الجواز ترجح الممكن بلا مرجح محض صحته بلا موثر لا ترجح القادر المختار
مقدوريه بلا مرجح حتى نخصصه بالايقاع من غير داعيه ولا نلزم من جواز هذا جواز ذاك لان تعلق القدرة
والارادة بالجانبين المتساويين ان كان ازليا لزم كون العالم ازليا لامتناع التخلف عن تمام العلة وان كان حادثا سقط الكلام الى
تعلقها باحداث التعلق وتسلسل التعلقات الحادثة وجوابه منع الملازمة اما الاولى فلجواز ان
متعلق القدرة والارادة هو الازلي باحداث العالم فيما لا يزال وامّا الثانية فلجواز ان يكون حدوث تعلق القدرة و
الارادة لذاتها من غير افتقار الى حدوث تعلق آخر على ان التعلقات اعتبارات عقلية فتقطع التسلسل فيها بانتهاء
الاعتبارات الثالث ان الواجب ان استجمع جميع ما لابد منه في صدور الاثر صدر وجوبا كان او عدميا وجب
دوام الاثر عنه بحث لا يمكن من الترك لامتناع عدم الاثر عند تمام الموثر ولا يكون مختارا بل موجبا وان لم يستجمع
جميع ما لابد منه امتنع صدور الاثر ضرورة امتناع وجود الاثر بدون الموثر وحاصل هذا دليلان الاول انه لو تخلف
الموجب والمختار جوابه انه لو تم امتناع عدم الاثر عند تمام الموثر لما تم الا لانا نمنع ان هذا يلزم كون الفاعل
موجبا لا مختارا فان الوجوب بالاختيار لا ينافي لم لا يجوز ان يشاء ترك خلاف الواجب مظهرا للرد
الرابع ان الفاعل لو كان قادرا على وجود الشيء كان قادرا على عدمه لان نسبة القدرة الى الطرفين على السواء
لكن اللازم باطل لان العدم الاصلي ازلي ولا شيء من الازلي بمقدور فالملزوم مثله بيان الملازمة ان العدم نفي محض لا يصلح متعلقا للقدرة
والارادة لان معناه التأثير وحتى لا يلزم قلب الاثر فلا اثر وجوابه ان معنى كون العدم مقدورا ان الفاعل ان شاء عدم ان شاء لم يفعل
اي ان شاء ان لا يوجد الشيء لم يوجد ان لم يشأ ان يوجده لم يوجد ولا نسلم استحالة ذكره واما
المستحيل هو ان شاء فعلا العدم وهذان الوجهان لمنع كون الموثر قادرا واحدا كان او غيره وورد كما في المواقف
بطريق السؤال والجواب بعد ما رجح الحكماء وجوه الاول ما ذكرنا او لا والثاني ما ذكره غيره الخامس ان الفاعل الذي
بطريق القدرة والاختيار ان كان الفعل اولى به من الترك لزم استكماله بالغير وان لم يكن اولى لزم كون فعله عبثا و
كلا الامرين مخل بالواجب وجوابه انا لا نسلم ان الفعل اذا لم يكن اولى به يكون عبثا لم لا يكفي في نفي العبث كونه اولى
في نفس الامر او بالنسبة الى الغير مع ان يكون تلك الاولوية اولوية بالفاعل وان لم يكن مثل هذا يعد عبثا ويقبح
نفع للفاعل فلا يلزم استكماله على الواجب الثاني ان الباري تعالى لو كان قادرا مختارا للزم انعدام العالم بعد
وجوده لكون الازلي اثرا للقادر وكلاهما باطل وجه الزوم ان اثره ان كان ممتنعا في الازل وقد صار ممكنا فيما لا يزال
فهو الامر الاول وان كان ممكنا وقد اوجده القادر فهو الثاني لان امكانه في الازل مع الاسناد الى القادر
في حد ذاته امكان استناده الى القادر مع كونه في الازل وجوابه منع الملازمة الثانية لجواز ان يكون ممكنا لا
نظرا الى انه وقع وقوعه في الازل نظرا الى وصف استناده الى القادر كما حدث تارة في الازل لذاته وقع حدوثه
فلا يلزم جواز الاستناد الى القادر لما مر او نقول بل لما تحقق في الازل بالذات ولا استحالة في ان يكون
اثر القادر مع اما واجب الوقوع او ممتنع الوقوع لذاته اما ان يصدر في الازل وقوعه محال او لا وقوعه ممتنع و
الالزم الجهل او العجز في الواجب والممتنع مقدور لزوال امكنه الترك في الاول الفعل في الثاني لكنهما سيان كليهما
والجواب انه يصدر وقوعه بقدرته ومثل هذا الوجوب لا ينافي المقدورية بل يحققها حاشية

وقدرته الله تعالى غير متناهية اي ليس لها طبيعة مقتضية منتهية الى حد ونهاية او معنى انها لا يطرأ عليها العجز
بظاهره لا يحتاج الى التعرض واما معنى انها لا تصير بحيث يمتنع تعلقها فلان ذلك عجز ونقص والآن كذلك ممنوعة
بديهة كيف الجبان وذلك معاقب حريات لا نهاية لها بحسب القوة والامكان والآن المقتضي لقادريته هو الذات
والصحيح للمقدورية هو الامكان والا انقطاع لها وبهذا اندفع ما اورد على شمول قدرته الله تعالى لكل موجود ممكن فانه
يصح تعلقها به وما توجه عليه انه لم لا يجوز اختصاص بعض الممكنات بشرط لتعلق القدرة او مانع عنه ومجرد وجود
المقتضي والصحيح لا يكفي بدون وجود الشرط وعدم المانع اجيب بانه لا مانع للممكنات قبل الوجود لبعض البعض
بشرائط التعلق وجوداته دون البعض وهذا ضعيف مما سبق فالاولى التمسك بالصوص الدالة على شمول
قدرته مثل والله على كل شيء قدير وخالف المجوس المكرون لشمول قدرة الله تعالى طوائف منهم المجوس القائلون
بانه لا قدرة على الشرور حتى خلق الاجسام الموذية واما القادر على ذلك فآخر يسمى عندهم اهرمن لانه لا يلزم كون الواجد
خيرا شريرا وقد عرفت في كل منهم النظام واتباعه القائلون بانه لا قدرة على خلق الجهل والكذب والظلم وسائر
القبائح اذ لو كان خلقها مقدورا له لجاز صدورها عنه والالزم باطل لانتهائه الى السفه ان كان عالما بقبح ذلك
وباستغنائه عنه والى الجهل ان لم يكن عالما وجوابه لم نسلم قبح شيء بالنسبة اليه كيف وهو متصرف في ملكه
ولو سلم فالقدرة عليه لا تنافي امتناع صدوره عنه نظرا الى وجود الصارف وعدم الداعي وان كان ممكنا في
نفسه ومنهم عباد واتباعه القائلون بانه ليس بمقدور لما علم انه لا يقع لاستحالة وقوعه فانه في المستقبل وكذا
ما علم انه يقع لوجوبه وجوابه ان مثل هذه الاستحالة والوجوب لا تنافي المقدورية ومنهم ابو الهاشم البصري
المعروف بالكعبي واتباعه القائلون بانه لا قدرة على مثل مقدور العبد حتى لو حرك احد المتحركين حركة العبد الى فوق الخير
لم يتأت الحركتان وذلك لان فعل العبد اما عبث او سفه او تواضع بخلاف فعل الرب وجوابه عبارة الفصل بدل التواضع
الطاعة وعبارة المواقف اما طاعة او معصية او سفه ولعب وما ينبغي لان السفه وان جاز ان يحمل شاملا
للعبث فلا حاجة في شموله المعصية ايضا وجوابه منع الحصر لكثير من المصالح الدينوية فان قيل المشتمل على
المصلحة الخسة او المرجوحة طاعة وتواضع قلنا ح اذا كان فيه امتثال وتعظيم للغير وهذا لا يستحق فعل الرب
وان اشتمل على المصلحة ولو سلم الحصر فالمقدور في بعض حركات وسكنات يلحقه هذه الاقوال والاعتبار ان يجب
قصد العبد وداعيه ولست من لوازم الماهية فاسقاؤها لا يمنع التمانع ومنهم الجاحظ واتباعه القائلون بانه
لا قدرة على بعض مقدورات العبد لانه لو صح مقدور بين قادرين لصح مخلوق بين خالقين لانه يجب وقوعه بكل منهما عند
تعلق الارادتين فاما بين وجوب حصول الفعل عند خلوص القدرة والداعي وقد عرفت امتناع اجتماع الموثرين
على اثر واحد وجوابه عند منع الملازمة بناء على ان قدرة العبد ليست بموثرة وسيجيء اشارة اليه ولو سلم
فانما يجب حصوله عند خلوص الداعي والقدرة لو لم تكن تعلق القدرة او الارادة الآخر ما بعد ولو سلم فجواز ان يكون واقعا بهما جميعا
لا بكل منهما لا يلزم المحذور وعند ابي الحسين البصري صح بطلان اللازم فانا اذا وضعنا الصاف حجر واحد بكل انسان
منهم احدهما حال ما وقعه الآخران الحركة الحاصلة فهي مستندة الى كل منهما وفيه نظر واما شمول قدرته
ما تعرض الخلاف كان في شمول قدرة الله تعالى لمقدور العبد حتى كونه قادرا على كل ممكن حتى تعلق قدرته والارادة بوجود
كل فعل موجد اصلا او وجد بقدرة مخلوق وعلى هذا لا تنافي اصلا فان الفاسق ومن يجري مجراه ممن لا يقول بكونه
قادرا محترازا عن قدرة بشر شمول قدرته بان كل ما يوجد من الممكنات فهو مقدور له بالذات او بالواسطة وهذا
مما لا نزاع فيه لاحد من العقلاء بين موجد الواجب واما الخلاف في كيفية الاستناد ووجود الوسائط وتفاصيلها
وان كل ممكن الى اي حد يستند حتى ينتهي الى الواجب وقد تعرض شمول قدرته بان ما سوى الذات فالصفة

من الموجودات واقع بقدرته وارادته ابتداء بحث لا موثر سواه وهذا مذهب اهل الحق من المتكلمين وفلسفة
ماهر وتمسكوا بوجوه الاول النصوص الدالة اجمالا على انه خالق الكل لا خالق سواه وتفصيلا على انه خالق السموات
والارض والظلمات والنور والموت والحمو وغيرذلك من الجواهر والاعراض الثاني الدليل المراد وهو
انه لو وقع شئ بقدرة الغير وقد عرفت انه مقدور لله سبحانه ايضا فلو فرضنا تعلق الارادة بوقوعه اما ان يحصل
الاقدرتين على مقدور واحد وهو محال او يمتنع احدهما فقط لا مرجح او امتنعا معا فوقوعه اما بهما معا
فلا يجوز ان يكون العلة هي الجوهر وحده لاختلاف حركة الجوهر المتصف بكونه جاذبا ودافعا فانه لا دليل على استدلال كل
منهما بجاذبه بل لا بد له على الوجه المخصوص ثم يرد عليه ان قدرة الله اكمل صفة بها وبصحبها وقدرة العبد ان لا تشاء ليل
المانع وهو انه لا يقع شئ بايجاد العبد وفرضنا تعلق قدرته ايضا وارادته بعدد كل الشئ في حال ايجاد الغير ذلك الشئ
كحركة جسم وسكونه في زمان بعينه فان وقع الامران جميعا لزم اجتماع الضدين وان لم يقع شئ منهما لزم عجز الباري و
تخلف المعلول عن تمام العلة وخلو الجسم عن الحركة والسكون وان وقع احدهما لزم الترجيح بلا مرجح وقد مر ما عرفت
آنفا لك من ان ورود هذه الاحتمالات كلها انما يتم اذا لم يكن المقدور المخصوص بالنسبة القادر
السهل على السواء لما سيجئ بل معناه انها اقوى واشد تاثيرا فيرجح على وفق العبد ويظهر اثرها عليه وخالفت
الفلاسفة القول بانه لا موثر في الوجود سوى الصانع مذهب البعض من اهل السنة كما لا يخفى على من له ادنى مسكة وممن صرح بالمرام من
خالف فيه اكثر الفرق من المخلصين وعزم وذهبت الفلاسفة الى ان الصادر عنه بلا واسطة هو العقل الاول وهو
مصدر لعقل ونفس وفلك وسلكوا بسبب المعلولات مسلكا نحصها الى البعض فاعل للافلاك كعقول وحركاتها
نفوس والحوادث بعض هذه المبادي او الصور او القوى بتوسط الحركات والاشكال المختلفات صورها النوعية
والاشخاص النبات والحيوان نفوسها وبتحلله فاكثر الممكنات عندهم موثرات وذهبت الصابئون والمجوس الى ان كل
ما يقع في عالم الكون والفساد من الحوادث والتغيرات مستند الى الافلاك والكواكب بما لها من الحركات والاوضاع
والاتصالات والانفصالات وغاية تمسكهم في ذلك هو الدوران اعني ترتب هذه الحوادث على هذه الاحوال وجودا
وعدما وهو لا يفيد القطع بالعلية لجواز ان يكون شروطا او معلولات لعلة ثالثة او بحذف كل كيف وكثرة لما مر الخلف
بطريق المعجزات والكرامات كيف ومبنى علومهم على بساطة الافلاك والكواكب واستدارتها على ما هو المشهور
ثم ذهب اليه من اصحاف اخوان الصفا الى البروج والدرجات وانتسابها الى الكواكب وغيرذلك من التفاصيل والاعتقادات
وبالنظر الى الدوران زعم البطليموس ان حوادث هذا العالم مستندة الى امتزاج العناصر والقوى والكيفيات
احاطة بذلك كله ثم ظهر ان مائل الى المجوس والطبيعيين هو مذهب الفلاسفة الا انه لما لم يعرف مذهب
الفرس في مبادي الافلاك والعناصر واثبات العقول والنفوس وكون الباري موجبا او مختارا اجمل كلا
منهما فرقة من المخالفين واما من المسلمين فالمعتزلة اسندوا التزويد والتعاقب الى الشيطان وهو قريب من مذهب
القائلين بالثنوية والظلمة واسندوا الافعال الاختيارية للانسان وغيره من الحيوانات اليهم وهو مما حكى عن الكعبي
وسيأتي ان قال الفلاسفة والمعتزلة لا نقول بالقدرة ولا نعترف لكم من المخالفين في شئ منها قلنا المراد
بالقدرة ههنا القادرية اي كونه قادرا والاحتراف للمعتزلة في ذلك وكذا الفلاسفة في الكل بقي شئ آخر الاتصاف
على ما قيل ان القادر هو الذي يصح ان يصدر عنه الفعل وان لا يصدر وهذا لا يصح ثم القدرة وان امكن وجود احد
الطرفين على الآخر بما يضاف وجود الارادة او عدمها الى القدرة وعند اشاعرة حصول الفعل وارادته امر
خاص وعلمه وقدرته اذليان غير زائدين على الذات ولو كان العالم قديما والصانع موجبا بالذات وانت ان هذا
قول بالقدرة والارادة لفظا لا معنى

المبحث الثالث في انه عالم اسوق عليه جمهور العقلاء والمشهور

اسند الا المتكلمين وجهان الاول انه فاعل فعلا محكما متقنا وكل من كان كذلك فهو عالم اما الكبرى فالضرورة وبينه
عليه ان من رأى خطوطا بليغة او سمع الفاظا فصيحة بنى عن معان دقيقة واغراض صحيحة علم قطعا ان فاعلها عالم و
اما الصغرى فلانا نشاهد من انه خالق للافلاك والعناصر وما فيها من الاعراض والجواهر وانواع المعادن والنبات واصناف
الحيوانات على اتساق واستظام واتقان واحكام يحار فيه العقول والافهام ولا يخفى بعضها الا فاترا وقد
علم ما شهد بذلك علم الطب وعلم التشريح وعلم الآثار العلوية والسفلية وعلم الحيوان والنبات حتى ان الانسان بادنى
من التامل الا قليلا ولم يحد الى الكف سبيلا فكيف اذا ارتقى الى عالم الروحانيات من الارضيات والسماويات والى ما تعلق
به احكام من الجزئيات ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار وما انزل الله من السماء من رزق فاحيى به
الارض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والارض لآيات لقوم يعقلون
فان قيل ان اريد الاستظام والاحكام من كل وجه بمعنى ان هذه الآثار مرتبة ترتيبا لا يختل فيه اصلا وملائما للغاية و
المصالح المطلوبة بحيث لا يتصور ما هو فوقه واصلح بظاهرها ليست كذلك لان الدنيا طافحة بالشرور والآفات
وان اريد في الجملة ومن بعض الوجوه فجل آثار الموثرات من غير العقلاء بل كلها كذلك قلنا فاسند جميع الافعال
الاحكام عجائب خلق الحيوان وتكون تفاصيل الاعضاء الى موقع عديدة التصور وصور المصورة فكيف مع دعوى
كون الكبرى ضرورية فسر المراد باشتمال الافعال والآثار على لطائف الصنع وبدائع الترتيب وحسن الملائمة
للغايات والمطابقة للمصالح على وجه الكمال وان اشتمل البعض على نوع من الخلف وجاز ان يكون فوقه اكمل والعلم بامثال
ذلك في كل مصدر الاعم العالم ضروري سيما اذا تكرر وكثر وهذا ضروري على بعض العقلاء جائز وما قال لا يكفي
الظن مدفوع بالمكرر والكثير وبانه يكفي في اثبات غرضنا التصور الثاني انه قادر فاعل بالقصد والاختيار
لما مر والمقصود كل الامر العلم بالمقصود فان حاصل قد يصدر عن الحيوانات التي بالقصد والاختيار افعال متقنة محكمة
سنية تعجز عن مساكاتها وتدبير صناعتها كالنحل والعنكبوت وكثير من الوحوش والطيور على ما هو في الكتب مسطور و
مما يدل الناس مشهور مع انها ليست من اولي العلم قلنا لو سلم ان موجد هذه الآثار وهو هذه الحيوانات فلا يجب
ان يكون عالما من العلم قدر ما يتهدي الى ذلك بان يحلها الا مع علمه بذلك او يلهمها هذا العلم حتى لا يلزم المحذور
المستلزم على ان طريق القدرة والاختيار اولى وثوق من طريق الاتقان والاحكام لان عليها سوالا صيغا وهو انه لم لا يجوز
ان يوجب الباري موجودا يستند اليه كل الافعال المتقنة المحكمة ويكون له العلم والقدرة ودفعه بان ايجاد ذلك الموجود
وايجاد العلم والقدرة فيه يكون اسنادا فعلا محكما بالاحكم فيكون فاعله عالما لا يقال انه قادر مختار ان الايجاب
بالذات من غير قصد لا يدل على العلم فيرجع طريق الاتقان الى طريق القدرة مع انه كاف في اثبات المطلوب وقد تمسك
كونه عالما بالادلة السمعية من الكتاب والسنة واجماع فيرد عليه ان التصديق بارسال الرسل وانزال الكتب موقف
على التصديق بالعلم والقدرة فيدور وبما يجاب بمنع التوقف فانا اذا تصدق الرسل بالمعجزات حصل
العلم بكل ما اخبروا به وان لم يحط بالمكون المرسل عالما والظاهر ان هذا مكابرة ثم بتقدير تسليمه فكيف صح دعوى
صح به الامام و وعند الفلاسفة اورد من استدلالهم على علم الباري وهو ان الاولى بوجود الاحسن التام وكل مجرد عاقل اي عالم بالكليات لما وقعت الاشارة اليه من ان المجردات من ان المجرد يسلم
التعقل فبيانه ان المجرد تسلم امكان المعقولية لان المجرد يوجب ثبوت الذوات المادية والصور الغريبة وكما
هو كذلك لا يحتاج الى عمل تعلق به حتى يصير معقولا فان لم يعقل كان ذلك من جهة القوة العاقلة لا من جهة وامكان
المعقولية تسلم امكان المصاحبة بينه وبين العاقل اياه وهذا الامكان لا يتوقف على حصول المجرد في جوهر
العاقل لان حصوله في نفس المصاحبة توقف امكان المصاحبة على حصول المجرد فيه توقف امكان الشئ على وجوده المتأخر عنه

وهو حق فاذا المجرد حال او ان الخارج يلزمه امكان مصاحبة المعقول ولا معنى للعقل الا المصاحبة فاذن
كل مجرد يصح ان يعقل غيره وكل ما يصح للمجرد يجب ان يكون بالفعل لمر آوته عن ان يحدث فيه ما هو بالقوة لان ذلك شان
المادية ولاخفاء في بعض المقدمات وفي انه لو صح ان مصاحبة المجرد للمعقولات في الوجود تعقلها الكفى ذلك
في اثبات المط من غير احتياج الى سائر المقدمات الثاني في انه عالم بذاته لانه لا معنى لعقل المجرد ذاته سوى حصول ذاته
هذا ذاته مع عدم غيبته عنه لاستحالة حصول المحال لكونه احالا للشئ وهذا القدر وان كان صحيحا على اصولهم كاف
في اثبات كونه عالما في الجملة الا انهم حاولوا اثبات علمه بما سواه فقالوا هو عالم بذاته الذي هو مبدأ الممكنات لما ذكرناه
العالم بالمبدأ اعني العلة عالم بذيه المبدأ اعني المعلول لان العلم بالشئ مستلزم العلم بلوازمه والعلة وهي لا تعقل بدون المعلول
المعلول نفسه وما تبعه فكل من المعلومات كلها من لوازم الذات واعترض بان لازم الذات وان كان بلا واسطة في الثبوت
لا يجب ان يكون لازما بينا يلزم من تعقل الذات تعقله كتساوي الزوايا الثلث لقائمتين للمثلث ولو وجب ذلك لزم من العلم
بالشئ العلم بجميع لوازمه القريبة والبعيدة لاستمرار الاندفاع من لازم الى لازم وأجيب بان الكلام في العلم التام اعني العلم
بالشئ بما له في نفسه ولا شك ان العلم الباري بذاته كذلك قال لا نعلم ذاته الخ نمنع ان ليس لنا علم اصلا لنا
بوجوب اتصافها انه لا يصح عليه بذاته ولا بغيره اما الاول فلان العلم اضافة او وصف ذات اضافة وايا ما كان يقتضي
وجود اثنين العالم والمعلوم فلا يعقل في الواحد الحقيقي واما الثاني فلانه يوجب كثرة في الذات الاحدية من كل وجه لان العلم بالشئ
المعلومين غير العلم بالآخر للقطع بجواز العلم بهذا مع الذهول عن الآخر ولان العلم صورة مساوية للمعلوم مرتسمة في العالم او
نفس الارتسام ولا خفاء في ان صور الاشياء المختلفة تختلف كثرة المعلومات كثرة الصور في الذات وتأثيرها
ان العلم مغاير للذات لما مر نمنع الملازمة لجواز كون ممكنا معلولا لا لضرورة امتناع احتياج الواجب في صفاته وكالاته الا لغير
يلزم كون الشئ قابلا وفاعلا وهو محال وأجيب عن الوجه الاول انه لو سلم لزوم المغايرة على تقدير كون العلم صفة ذات اضافة
بان يغاير الاعتبار كما في علمه بانفسنا على ما سبق في بحث العلم لا حال المغايرة الاعتبارية انما هو بالقياس الى المتعلق
وهو فرع حصول العلم فلو توقف حصول العلم على المغايرة لزم الدور وانما يرد النقض بعلمنا بانفسنا لو كانت النفس موصوفة
وجه كالواجب وهو ممنوع فيجوز كونها عالمة من وجه معلومة من وجه لانا نقول انما يلزم الدور لو كان توقف العلم على المغايرة
من توقف سبق واحد اصلا وهو ممنوع بل غايته انه لا سفك عن العلم كما لا سفك للمعلول عن علته والمراد بالنقض ان النفس مع ذاتها التي
هي عالمة لا ان يكون العالم شيئا والمعلوم شيئا آخر وثانيا ما في علمه ليس الا علمها بالمعلوم من غير ان تتسم صورة في ذاتها كما
الاسنة المعدات والاضافات وتحصله على ما ذكر بعض المحققين ان حصول الاشياء او حصوله للشاعر على نوعين
الصور المعقولة لما حصوله للعالم بذواتها وذلك لا يمكن ومع ذلك لا يستدعي صورا لمغايرة لها فانه كما يعقل شيئا بصورة تصور هو
بها كذلك يعقلها بعينها من غير ان يصاحب الصورة فيكون واذا كان حال كل مع ما يصدر عنه كحال مشاركه غيره منه الخ قال لا كذلك
من اين ان ما يصدر عنه لذاته من غير مدخل لغيره فيه ثم ليس كونه كذلك شرطا لعقله بدليل انه كذلك في كل المعتبر حصولا لصورة لكل حالة كانت او غير حالة والمعلولات الذاتية للعاقل الفاعل لذاته حاصلة له من غير حلول
فيه هو عاقل اياها من غير ان يكون حالة فيه على ان كثرة الصفات في الذات لا تمتنع عندنا بل عند الفلاسفة وانما هم
اجيب عن الثاني بمنع استحالة كون الواحد فاعلا وقابلا وعالما بذاته علما هو عين ذاته بمعنى انه لا منفعل والا صير
بحيث لا يعقل بالمعلوم ومحيطا بما هو غير متناه كالاعداد والاشكال ويعم ايجابا وشاملا لجميع الموجودات والمعدومات الممكنة
والممتنعة وجميع الكليات والجزئيات اما حصوليا فلان واهب كل شئ علم عالم الغيب والشهادة لا يعزب عن علمه مثقال
ذرة في السموات ولا في الارض ولا اصغر من ذلك ولا اكبر الا في كتاب مبين وما يعلمون الا بما شاء وايضا فلان المقتضي للعالمية هو الذات

اما بواسطة المعنى اعني العلم على ما هو رأي الصفاتية او بدونها على ما هو رأي المعتزلة وللمعلومية امكانها ونسبة الذات
الى الكل على السوية فلو اختصت عالميته ببعض دون البعض كان لمخصص وهو محتاج لاستلزام احتياج الواجب في صفاته و
كالاته لما فائدة الوجوب والغني المطلق والمخالفون في شمول علمه لهم من قال منع علمه بعلمه والا لزم انقلابه بالانتفاء
عدده من المعلوم وهو محال لان كل ما هو موجود بالفعل فهو متناه على ما مر وانما لزم الانقلاب لوجه اللزوم انه وكان حاصلا بالفعل
انه معنى ذاته وان الخلو عن العلم الجائز عليه جهل ونقص ولانه لا يتصف بالحوادث ونقل الكلام الى العلم بهذا العلم
وهكذا الى ما لا تناهي لا يقال علمه انه ولو سلم فالعلم بالعلم نفس العلم لانا نقول انما يصح كون العلم نفس
الذات فقد سبق وانما يصح كون العلم بالعلم نفس العلم فلان الصورة المساوية لا تحل المغايرين بخلاف سائر الصور المساوية
للمغاير الآخر ولان التعلق بهذا المغاير التعلق بذاكه والجواب ان العلم صفة واحدة لها تعلقات متغايرة بالذات بحسب
موجودات متغيرة بالذات ولا يلزم من كونه واجبا واحدا ان لا يكون الذات عالما والشئ معلوما بالوجوه شتى وان
امتاز معلوم لا يوجب استناد الجهل الى ان معارضة العلم بالشئ للعلم بالعلم انما يجب الاعتبار ولا يلزم كثرة الاعتبار
الخارجية فضلا عن ان تنافيها وبهذا اندفع الاستدلال على علمه بذاته بان الشئ من المعلومات واجب
الامام بان هذا امر غير متناهية لا آخر لها والبرهان انما قام على ما لا اول لها وهم مردود لان المحذور عليه بالمتناهي انما هو
فلان كل معلوم يجب كونه متناهيا وموطا سره ولا شئ من غير المتناهي بمتناه لان الغير غير الشئ مفصلا عنه مجردا بالضرورة
وانما ثانيا فلانه يلزم صفات غير متناهية هي العلوم لما عرفت من تعدد العلوم بتعدد المعلومات وأجاب عن الاول
انا لا نسلم ان كل متغير غيره يجب ان يكون متناهيا وان انفصاله عن الغير بعض ذلك كيف ولا معنى للانفصال عن الغير
الا مغايرته له وعن الثاني بما سبق وأجاب الامام عن الاول بان المتغير كل واحد منها وهو متناه وأعترض بانه
اذا كان غير المتناهي معلوما يجب ان يكون متغيرا ولا نسلم تغير كل فرد وأجاب انه لا معنى للعلم بغير المتناهي الا العلم
بآحاده وبهذا اندفع الاستدلال على معلوميته الكل اي جميع الموجودات والمعدومات بانه لا شئ مما لا يتغير بعقل تغيره عنه
وقد يجاب بان متعلق المعلوم انما هو عند ملاحظة الغير والشعور به بخصوصه لا غير لانه يلزم التغير لو تسلم فعلى التغير عن
الغير الذي هو كل واحد من الآحاد ومنهم من قال منع علمه بالمعدوم لان كل معلوم متغير ولا شئ من المعدوم بمتغير
واجيب بمنع الصغرى ان اريد بالتغير بحسب الخارج والكبرى ان اريد بحسب الذهن ومن المخالف من جوز علمه
بذاته ومنهم من لم يجوز علمه بغيره بمثل ما بتشبيه المذكور في نفي العلم مطلقا وللفلاسفة هنا العلم بالجزئيات المشهود من
مذاهبهم انه متنع علمه بالجزئيات على وجه كونها جزئيات اي من حيث كونها متغايرة لها الغير لان تغير المعلوم يستلزم تغير العلم
وهو على البديع محال لذاته وصفاته واما من حيث انها غير متناهية فمتعلق بزمان فتعقلها بعقل واحد بسيط لا يلحقه تغير
الحوادث الجزئية وان منها الواقعة هي فيها لا شك ان بعضها واقع الآن وبعضها في الزمان الماضي وبعضها في
الزمان المستقبل فلزم تغيره بحسب تغير الماضي والحال والمستقبل مدفوع اما ثانيا فبان الدهر غير داخل تحت الارصاد فضلا
نعلم ان القمر يحرك كل يوم كذا درجة والشمس كذا درجة فيعلم انه يحصل لها مقابلة يوم كذا ويخسف القمر في اول الشهر
مثلا وهذا العلم ثابت لذاته المقابلة وقبلها وبعدها لسبق علمه كذلك وكون ولم يزل حاضرة عنده قبل وقتها ازلا و
ابدا وانما التعلق بالاضافة في علومنا والحاصل ان تعلق العلم بالشئ الزماني المتغير لا يلزم ان يكون زمانيا ليلزمه
تغيره وقال الامام ان الذي نعلمه ان الحرارة ان كان مقدرا او مشكلا امتنع ان يتعلق علم الواجب بها
يلزم في الاول ان تغير العلم وفي الثاني ان ما لا نهاية له بالفعل وذلك لان الاجرام الفلكية قابلة مستطيلة وان لم تكن
مقدرة في ذواتها وكالصور فانا نعرف بها مقدرة وكالاجرام الكائنة الفاسدة فانها مقدرة ومشكلة وانا نعلم بعضها
والمشكل كذات الواجب وذوات المجردات فلا يستحيل ان يحيط العلم به على ما قرر الحكماء من انه عالم بذاته الخ

صد طعن او بدت وما شيء من ذلك وهذه حجة [illegible] موجود لكونه غير مطابق للواقع وان زال
وحاصل الدار في الغد فان العلم بحاله حينئذ يصير جهلا فيكون موجودا لكونه غير مطابق للواقع وان زال
وحاصل العزبانه وجد بعد ان لم يكن موجودا في الغد ولم يكن موجودا في الامس فكان موجودا
تارة وليس كذلك لان اعتقاد الغد المطابق صار اعتقادا للطابق مرة واحدة فكان موجودا مرة
فقد ثبت ان ما ليس بموجود قد يصير موجودا وهذا على وجه كلي وبهذا يظهر ان ما قيل لو
وجد العلم بعد ان لم يكن لكان اما ان يكون قديما او حادثا بقيام محل حادث به والاول باطل
بالاتفاق والثاني باطل لان الحادث لا يقوم الا بالحادث فيلزم قيام الحوادث بذات الله تعالى
دون العقلية فلما امر الشيخ عز بانه يكون المتعلق العلم هو انه لا يعلم شيئا من المتغيرات ان هذا
هو الشيء في الحقيقة بهذا الدليل وفيه نظر لانه آخرا وان تصدوا لانتقاد الكلام الخصم وهو انه عالم
بجميع المتغيرات على وجه الجزئية فهو المتنازع فيه الطلب عليه اظهار حسنه اما ان نفي الصفة او وصفه ذات اضافة
وبعد الاضافة لا يوجب نقصا في الذات كما تقدم مصححه قبل الحادث فانه يوجب وصفه اذا وجد وهو لا
فيه من بعد في ذات القدم فيما عندنا وكون نفي الاضافة من نفي المعلوم الا بتغير العلم دون الذات وعلى القدماء كونه
صفة ذات اضافة لا يلزم بتغير العلم بتغير الذات والجواب كثيرا ما يعترف بان على الاشعري بان الحادث
موقوف عليه بانه حدث للقطع بان من علم ان زيدا يدخل الدار غدا واستمر هذا العلم الى ان مضى العقل بهذا الطرف انه
دخل الدار من غير اضافة الى علم مستانف قطعا هذا ما يعترف العلمية التي يعنيها المعتزلة والعلم الذي يشبه الصفات
وهذا خلاف علم المخلوق فانه لا يتغير ويرجع هذا الجواب الى ما سبق من كون العلم والعالمية غير الاضافة اذ لا شبهة
في تغير الاضافة بتغير المضاف اليه وبهذا اوضحنا غير الدعوى بان العلم لو تغير بتغير المعلوم لكثر بكثرة ضرورة ولزم كثرة
الصفات بل الامر بالعكس لان المعلومات وبان العلم صفة تحاكي بها المعلومات تنزله مرآة يشكل بها الصور والامر
بتغير المعلوم كالامر بتغير المرآة بتغير الصور وبانه ضعيف لما اضافات وتعلقات تنزله انسان جلس بندقية يسار
ثم قام فجلس عن يمينه فانه يصير يمينا مسالزيد بعد ما كان يسارا له من غير تغير فيه اصلا وظاهر ان هذا لا يتم على القول
بكون العلم يتعلق بالمعلوم على ما يراه جمهور المعتزلة فلم يرد به ابو الحسين البصري وجوه احدها النقض بان
من علم ان زيدا يدخل الدار غدا وجلس مستمرا على هذا الاعتقاد الى الغد فانه يثبت مظلم بحث لم يعلم دخوله الغد فانه
يصير عالما بدخوله لزيد ولو كان العلم بانه سيدخل بعض العلم بانه دخل لوجب ان يحصل هذا العلم في وقت الصوت فانه
لم يكن بد من علم ثالث متولد من العلم بانه سيدخل غدا ومن العلم بوجود العذ وانهما في محل
العلم الاول مع انه سدخل وشرطه عدم الدخول وتعلق العلم الثاني انه دخل وشرطه تحقق الدخول والاضافة الى
الاضافة الى احد المختلفين او الصوت المطابق له تعالى والاضافة الى الآخر او الصوت المطابق له ولكل شرط ما يعد
المعاون بتعاون الشروط الا آخر وثالثها ان كلا من العلمين قد يحصل بدون الآخر كما اذا علم ان زيدا سيقدم الشهر
عند قدومه لم يعلم انه قدم وكما اذا علم انه قدم من غير سابقة علم بانه سيقدم فالحق ان العلمين متغايران وان التغير
او العالمية لا تقتضي قدم الذات ومن المعتزلة من سلم تغاير العلمين وصيرورة تغيرهما وقال تتعلق علم الباري تعالى
دخول زيد يوم الجمعة وبدخوله يوم السبت تتعلقان بمحلين اذ ليس ان اضافة واحدة يوم الجمعة تعلم دخوله البتة
وفي يوم السبت تعلم عدم دخوله فيجتمع في غاية الامر انه يمكن التعبير عن العدم في الحال والوجود في الاستقبال بصورة
وبعد الوجود لا يمكن وهذا فاسد وضعوا به الدعوى بان العلم لو تغير بتغير المعلوم لكثر بكثرة ضرورة ولزم كثرة
لا دوام فان قيل الكلام في العلم القديم ولا حاجة في ان يتعلق بالمعلوم بهذه النسبة وهو انه يحصل له الدخول يوم
السبت والعلم الوجود فيما لا يزال لو قيل يوم السبت وفيما لا يزال كان جهلا لا سيما وتعلق الذي هو النسبة الاستقبالية

اصح بالمنع فانه وكل ما تعلق حال عدمه بانه سيوجد وهذه النسبة بحالها وانما الحاصل ان تعلق حال وجوده
بانه سيوجد وهو غير التعلق الثابت حال العدم في حالة معينة والوجود في حالة اخرى بان لا يزال الاستقبال
جهلا اصلا فقد علم الباري تعالى في الازل عدم العالم في الازل ووجوده فيما لا يزال وفيه بعد ذكر وجوه الفهم اضافية
كذلك من غير تغير اصلا وهذا الكلام يدفع اعتراض الامام بان الباري تعالى اذا وجد اذا وجد العالم وعلم انه موجود في المجال
فاما ان يبقى عليه في الازل بانه معدوم في المحال فلزم الجهل والجمع بين متعادين متنافيين واما ان يزول فلزم زوال القديم
وقد تقرر ان ما ثبت قدمه استحال عدمه والتزم بعضهم ذهب ابو الحسين الى ان علم الباري تعالى بالحادثات تتغير
تغيرا وتحدث بحدوثها ولا تصح ذكرها وقدم الذات كما هو مذهب جهم بن صفوان وهشام بن الحكم من القدماء
وهو انه في الازل لا يعلم الاصوات واعمالنا واما التصديقات اعني الاحكام بان هذا ذبح وذاك قد قدم فانما
تحدث فيما لا يزال وكذا الصور الحرفية كالحادثة وبالجملة فذاته توجب العلم بالشيء بشرط وجوده فلا يحصل قبل وجوده
ولا يبقى بعد فنائه ولا امتناع في اتصاف الذات بعلوم حادثة هي متعلقات واضافات ولا في حدوثها لكونها مستندة
الى القدم بطريق الايجاب دون الاختيار لكونها مشروطة بشروط حادثة واما اعتراض الامام بان كل صفة يفرض
للواجب وذات الواجب اما ان يكفي في ثبوتها او انتفائها فلزم دوام ثبوتها او انتفائها بدوام الذات من غير تغير
اما ان لا يكفي فموقف ثبوتها او انتفائها على امر منفصل والذات لا تنفك عن تلك الصفة او انتفائها الموقوف
على ذلك الامر فلزم توقف الذات عليه لان الموقوف على الموقوف على الشيء موقوف على ذلك الشيء فعلى الامكان
الواجب لان الموقوف على الممكن اولى بان يكون ممكنا في غاية الضعف لان ما لا ينفك عن الشيء لا يلزم ان يكون موقوفا
عليه كما في وجود زيد مع وجود عمرو او عدمه او غيره فكل ما لا يخلو وقد دل على عدمه بالحادثات بان يخلو عنه
جهل ونقص وبان كل احد من المطيع والعاصي علما ضروريا كشف الظلمات ودفع البينات ولولا انه ظاهر به
فطرة جميع العقلاء لما كان كذلك وبان الاحكام مستندة الى الله تعالى ابتداء او بوسط وفاقا لكن الحكماء على انه
عالم بذاته وان العلم بالعلم موجب العلم بالمعلول

المبحث الرابع في المتكلمين والحكماء

وجميع الفرق على اطلاق القول بانه متكلم بمعنى ذكر في كلام الله تعالى وكلام الانسان ودل عليه ما ثبت من كونه
فاعلا بالاختيار لان معنى القصد والارادة مع ملاحظة الطرف الآخر فكان المحاسب نظر الى الطرف وميل الارجح
والمريد نظر الى الطرف الذي يريده لكن كثر الاختلاف في معنى ارادته تعالى فانه صفة قديمة زائدة على الذات قائمة به على
ما هو شان سائر الصفات الحقيقية وعند الجبائي صفة زائدة قائمة لا بمحل وعند الكرامية صفة حادثة قائمة بالذات
عند ضرار من الذات وعند البلخي صفة سلبية هي كون الفاعل ليس بمكره ولا ساه وعند الفلاسفة العلم بالنظام الاكمل
وعند الكعبي ارادته لفعله تعلق العلم به ولفعل غيره الامر به وعند المحققين من المعتزلة العلم بانه الفعل من المصلحة
بان يخصص بعض الاحداث بالوقوع دون العض في بعض الاوقات دون العض هما استوا فيه الذات الى الكل
لا بد ان يكون لصفة شانها التخصيص لامتناع التخصيص لا لمخصص لامتناع احتياج الواجب في فاعليته الى امر منفصل وكل
الصور المسماة بالارادة وهو معنى واضح عند العقل معاير للعلم والقدرة وسائر الصفات شائعة التخصيص والترجيح
لاحد طرفي المقدور من الفعل والترك على الآخر فتنبه على مغايرتها للقدرة ان نسبة القدرة الى الطرفين على السواء
بخلافها وللعلم ان مطلق العلم بسبته الى الكل على السواء والعلم بانه من المصلحة او بانه موجد في وقت كذا
سابق على الارادة والعلم بوقوعه تابع للوقوع المأخوذ عنها وفي نظر اذ قد لا يتم صحيح العلم بانه يوجد في
وقت كذا على ارادة تذكر ولا مأخوذ عليه بوقوعه حالا على ارادة الوقوع حالا وقالت الحكماء ان العلم تابع للوقوع تعالى
انه يعلم الشيء كما هو وان المعلوم هو الاصل في المطابق لانه مثال وصورة لا ما هي غيره عند الجماعة البتة

الى بيان ان الحيوة والصمم والعمى اضداد للحيوة والسمع والبصر لا اعدام ملكات وان من يصح اتصافه بصفة لا يمتنع
وعن ضدها لكن لابد من بيان ان الحيوة في الغائب تقتضي صحة السمع والبصر وغاية حشويتهم في ذلك على ما ذكره امام
الحرمين طريق السبر والتقسيم قال الجماد لا يصح قبوله للسمع والبصر واذا صار حيا صح ان يرى به آفات
ثم اذا سبرها اوصاف الحي لم نجد ما يصح قبوله للسمع والبصر سوى كونه حيا ولزم النقض الوارد على الباري وهو
من هذا ما اشار اليه الامام محمد الاسلام انه لا خفاء في ان المتصف بهذه الصفات اكمل ممن لا يصف بها فلو لم يتصف
الباري بها لزم ان يكون الانسان بل غيره من الحيوانات اكمل منه وهو باطل قطعا ولا يرد عليه النقض بالماضي والمستقبل
الوجه لان استحالة ذلك في حق الباري جاءت قطعا بخلاف السمع والبصر فانه لم يقم من كثرة وجوه الاستدلال ما يفيد
هذه المقامات زيادة التوثيق والتحصين وان الاذهان متفاوتة في القبول والاذعان ربما يحصل للبعض بها الجزم
بعض الوجوه دون البعض وباجتماع الكل او بعض منها ما في كل واحد من محاذ المناقشة وامّا الاعتراض بانه لا سبيل
الى استحالة النقص والآفة على الباري سوى الاجماع المستند صحيحه الى الادلة السمعية فلا خفاء في ثبوت الاجماع
وقيام الادلة السمعية القطعية على كونه سميعا بصيرا فاي حاجة الى سائر المقدمات البتي ربما ناقش فيها بعض المحققين
المنع اذ مرجعها بعد كون من لا يلاحظ الاجماع عليه اولا يراجعه اصلا او يعتقد انه لا يصح في مثل هذا المطلوب التمسك به
بسائر الادلة السمعية لكون انواع الاكتساب وارسال الرسل فرع كون الباري حيا سميعا بصيرا وبالجملة لما ثبت كونه
حيا سميعا بصيرا ثبت على قاعدة اصحابنا له صفات قديمة حي الحيوة والسمع والبصر على ما يقتضيه العلم والقدرة وقال
لو كان السمع والبصر قديمين لزم كون المسموع والمبصر كذلك لامتناع السمع بدون المسموع والابصار بدون المبصر قلنا
مع الجواز ان يكون كل منهما صفة قديمة له تتعلق حادثة كالعلم والقدرة ويمكن ان يحمل هذا شبهة من قبل المخالف
بانه لو كان سميعا بصيرا فاما ان يكون السمع والبصر قديمين فيلزم قدم المسموع والمبصر او حادثين فيلزم كونه محلا للحوادث
وتشبه ايضا بانه لو كان حيا سميعا بصيرا لكان جسما واللازم باطل وجه الزوم ان الحيوة عند القائلين
الحيواني على ما سبق او صفة تقتضيها صفة للحي كالحركة والارادية وقد عرفت ان المراد من الكيفيات المحسوسة والمبصرة
والبصر وسائر الحساسات تأثر الحواس عن المحسوسات او حالة ادراكية تتبعه ولئن سلمنا ان الحواس الاربع مساوية
انا لا نسلم كون الحيوة والسمع والبصر عبارة عما ذكرتم او مشروطة به في حق الشاهد فضلا عن الغائب غاية الامر انها امارات
الشاهد فنقول ما ذكرتم والاحتمة على الاستراط وقد تكلمنا على ذلك فيما سبق وعلى ما نقل المشهور من مذهب
الاشاعرة ان كلا من السمع والبصر صفة معايرة للعلم الا ان ذلك ليس بلازم على ما عرفت الشيء انما الاحساس من آثار
بالمحسوس على ما سبق ذكره فجاز ان يكون مرجعها الى صفة العلم وكون السمع علما بالمسموعات والبصر علما بالمبصرات
فان قيل هذا انما يتم لو كان الكل نوعا واحدا من العلم لا انواعا مختلفة على ما مر في بحث العلم قلنا يجوز ان يكون
له صفة واحدة من العلم بها تتعلق جميع الانواع المختلفة بان تتعلق بالمبصر مثلا ان تحقق حصول حالة ادراكية
مناسبة بعضنا اياه وان تحقق حصول حالة ادراكية مناسبة ابصارنا اياه وعند الفلاسفة على هذا لا يلزم تعدد
الزائدة فضلا عن تعددها والى هذا ذهب الكعبي وجماعة من معتزلة بغداد والاكثرون على ان كونه سميعا بصيرا امر زائد
عالما وانه يتكلم على الصفة الزائدة على الذات حاتمة قال امام الحرمين ظواهر السمع المنقول عن الصحابة
وجوب وصف الباري بأحكام الادراكات الآخر غير الادراك المتعلق بالطعوم والمتعلق بالروائح والمتعلق بالحرارة
والبرودة والليونة والخشونة اذ كل ادراك تنفيه ضد موآفه فالدليل على وجوب وصفه بحكم السمع والبصر دليلنا على وجوب
وصفه باحكام الادراكات ثم سقوط الباري عن كونه شاما ذاعما لا يساعد فان هذه الصفات تتبع ذوات
تعالى الرب عنها لا تتبع عن حصول الادراكات فاذا تعقل ذات تعالت عن ادراكها وكل الذوات

والليس المبحث السادس انه متكلم خلافا لبعض المعتزلة بدليل قوله تعالى وكلم الله موسى تكليما وقد نفت صدقهم بدلالة المعجزات
من غير توقف على احبار الله تعالى عن صدقهم بطريق التكلم لزم الدور وقد استدل على ذلك بدليل عقلي على قاعدة من
نفي السمع والبصر وهو ان عدم التكلم ممن يصح اتصافه بالكلام انما هي لآفة العالم القادر نقص واتصاف باضداد الكلام وهو
على الله تعالى محال وان لم يتضح كونه نقصا سببا اذا كان مع قرع على الكلام كما في السكوت فلا خفاء في ان المتكلم اكمل
من غيره ومنهم ان يكون المخلوق اكمل من الخالق والاعتراض والجواب مهما كما مر في السمع والبصر وبالجملة الخلاف لفظي
اذ المذاهب في كون الباري تعالى متكلما انما هو خلاف في معنى كلامه وفي قدمه وحدوثه فعند اهل الحق كلام الله تعالى
جنس الاصوات والحروف المرصفة ازليه قائمة بذات الله تعالى منافية للسكوت والآفة كما في الخرس والطفولية هو
بها آمر ناه مخبر وغير ذلك مما يدل عليها بالعبارة او الكتابة او الاشارة فاذا عبر عنها بالعربية فقرآن وبالعبرانية فتوراة
وبالعبرية فتوريه والاختلاف في العبارات دون المعبر عنها اذا ذكر الله تعالى بالسنة متعددة ولغات مختلفة وتخالفا
في ذكر جمع الفرق وزعموا انه اسم للكلام الآتي من الحروف المسموعة الدال على المعاني المقصودة وان الكلام
النفسي غير معقول ثم قالت الحنابلة فما يحشويه ان تلك الاصوات والحروف مع توالبها وترتب بعضها على البعض وكون
الحرف الثاني من كل كلمة مسبوقا بالحرف المتقدم عليه كانت ثابتة في الازل قائمة بذات الباري تعالى وتقدس وان
المسموع من اصوات القراء والمرتسم في اسطر الكتاب نفس كلام الله القديم وكفر شاهدا على جهلهم ما نقل عن بعضهم
انه اخترع الحفاظ اذ يقال وزعم بعضهم ان الجسم الذي كتبه القرآن فاسم حروف وقرئ موضوعة كلام الله وهو
صار قديما بعد ما كان حادثا وقالت الكرامية ان بعض الشواهون من البعض وان مخالفة الضرورة امتنع مرتفعة
الدليل ذهبوا الى ان المنطق من الحروف المسموعة هو حدوثه قائم بذات الله تعالى وانه قول الله لا كلامه وانما كلامه قديم
على الكلام وهو قديم وقوله حادث لاخبرت وقرائنها بان كل ما لا بد آن كان قائما بالذات فهو حادث لان ما
غير محدث وان كان صيانا للذات فهو محدث بقوله كن لانا لغيرت والتغير له لما قطعوا بانه المنطق من الحروف وانه
حادث والحادث لا يقوم بذات الله تعالى ذهبوا الى ان معنى كونه متكلما انه خلق الكلام في بعض الاجسام وآخرين بعضهم
من اطلاق لفظ المخلوق عليه لما فيه من ايهام الخلف والافتراء وجون اجمهور ثم الخصام عندهم وهو مذهب
اشاعرة ثم ومن بعده من المعتزلة ان انه من جنس الاصوات والحروف ولا يحل البقاء وحتى ان ما خلق به موسى في
اللوح المحفوظ او كتب في المصحف لا يكون قرآنا وانما القرآن ما قرأه القارئ وحفظه الباري من الاصوات المنظمة
والحروف المنظمة وذهب الجاحظ الى انه من جنس غير الحروف نسمع عند سماع الاصوات ويوجد بحفظ الحروف
وبكتبتها وهي عند المكتوب والحفظ وتقوم بالقلوب المحفوظة وبكل مصحف وكل لسان وهي هذا هو واحد لا يزداد
بازدياد المصاحف ولا ينقص بنقصانها ولا يبطل ببطلانها والحاصل انه اعظم من المعجزات القطعية و
المشهور فاسان منتج احدهما قدم كلام الله تعالى وهو انه من صفات الله تعالى وهي قديمة وهو انه من
جنس الاصوات وهي حادثة فاضطر القوم الى القدح في احد القياسين ومنع بعض المقدمات ضرورة امتناع
حلول العرض فمنعت المعتزلة كونه من صفات الله تعالى و الكراهية كون كل صفة قديمة وهو الاشاعرة كونه من
جنس الاصوات والحروف والحشوية كون المسموع من الحروف حادثا ولا عبرة بكلام الحشوية والكراهية فبقي النزاع
صفا وبين المعتزلة وهو في التحقيق عائد الى اثبات كلام النفس ونفيه وان القرآن هذا المؤلف من الحروف
الذي هو كلام جبريل والافلا نزاع لنا في حدوث الكلام الجسمي ولا لهم في قدم النفسي لو ثبت وعلى الحشوية والمناظرة
في ثبوت الكلام النفسي وكونه هو القرآن معنى ان يجعل ما نقل عن مناظرة لنا هو في هو سنة اشهر ثم استدل
بانها على ان من خلق القرآن فهو كافر لما استدل على قدم الله تعالى وكونه نفيا لاضدادها وجهين احدهما

ان المتكلم من قام به الكلام لا من اوجد الكلام ولو في محل آخر للقطع بان موجد الحركة في جسم آخر لا يسمى متحركا وان الله
لا يسمى بخالق الاصوات مصوتا واما اذا سمعنا قائلا يقول انا قائم فنسميه متكلما وان لم نعلم انه الموجد لهذا الكلام بل
ان علمنا انه موجد صوته كما هو رأى اهل الحق وحينئذ فالكلام القائم بذات الباري عز وجل لا يعقل ان يكون حرفا ولا صوتا اعني النظم
من الحروف المسموعة لانه حادث ضرورة ان له اسداء وانتهاء وان الحرف الثاني مثلا كان كله مسبوقا بالاول ومشروطا
بانقضائه وانه ممتنع اجتماع اجزائه في الوجود وبقاء شيء منها بعد الحصول على ما سبق بيانه من ذلك في بحث الكلام
ممتنع قائم بذات الباري ولا مانع من ان يكون هو المعنى اذا لا ثالث نطلق عليه اسم الكلام وان يكون قديما بالمعرف
فان اعترض من قبل المعتزلة فانه لو كان المتكلم من قام به الكلام صح اطلاقه حقيقة على المتكلم بالكلام الحسي لانه اتصاف
له ولا اجتماع لاجزائه حتى تعدم شيئا فشيئا ولو سلم فانما تعدم بلسانه لا بذاته وانما صح قولهم الامر يتكلم بلسان الوزير
والحق يتكلم بلسان المبرد ومن قبل الحنابلة ان المنظم من الحروف قد لا يكون مترتب الاجزاء مرادا معقولا ثم
بفرض الحافظ وكالحاصل على الورقة من طابع فيه نقش كلام وانما لزوم الترتيب في اللفظ والقراءة لعدم مساعدة
الآلة فالقرآن الذي هو اسم للنظم والمعنى جميعا لا مسوغ ان يكون قائما بذات الباري ولا عيب بان يكون المتكلم قائما
الكلام ثابت عرفا ولغة وكون المنظم من الحروف المسموعة مترتب الاجزاء ممتنع البقاء ثابت ضرورة وما ذكروه سندا للمنع باطل
اما الاول فلان المعتبر في اسم الفاعل وجود المعنى لا بقاؤه لا سيما في الاعراض التي لا تحتمل الحركة والمتكلم ولو سلم فكما ان الخبر
بعض اجزائه ولا استحضار التمام بكل فرد من اجزاء الجمل كذلك الساعة والباصرة والذاكرة وغيرها من كل وصف المتكلم بلسان الغير القائم
البه مجازا واما الثاني فلان الكلام في المنظم من الحروف المسموعة لا في الصورة المرسومة في المحل او المحفوظة في الحافظة او
المنقوشة باشكال الكتابة على ان قيام الصوت والحروف بذات الله مع ليس بمعقول وان كان غير مرتب الاجزاء كحرف واحد
مثلا وان الوجه الثالث ان من يورد صيغة امر او نهي او نداء او اخبار او استخبار وغيرها من كل جملة في نفسه معان
يعبر عنها بالالفاظ التي تسمى بها الكلام النفسي فالمتلفظ الذي يجري في نفسه ويدور في خلده ولا يحتاج فيها الى المباداة بالاوضاع والاصطلاحات ويقصد المتكلم حصولها في نفس السامع لجري على موجبها هو الذي نسميه كلام النفس وهو الذي
ربما يعبر عنه ابو هاشم ويسميه الخواطر والمعاني للعلم والارادة سيما في الاخبار والاستخبار الغير الطلبي لغاية الظهور
فذهبوا ان الطلب النفسي هو الارادة وان قولك اردت منك هذا الفعل ولا اطلبه في نفسي او اطلبه ولا اريده مما لا يتفوه
به عاقل في فصل الاقوال وما استدل للقوم على معايرته للعلم بان الرجل قد يخبر عما لا يعلمه بل يعلم خلافه وللارادة بان
السيد قد يامر العبد بالفعل ويطلبه منه ولا يريده وذلك عند الاعتذار من ضربه بانه يعصيه فاكذب صاحب الواقعة
لو غالب المعترف انه اراد فعل يصير سببا لاعتذاره الخ فعلم المتكلم بما اخبر عنه او ارادته لما امر به امر مكرر معلوم في الكل
في كلامهم وانما قد وجد في كلام بعض المعتزلة ما يشعر بذلك حيث قال لا نعلم وجود هذه الاخبار والطلب في الصورة
المذكورة حتى انا موجد اظهارا لما ادعوه وقرب من ذلك ما قال امام الحرمين في الارشاد فان قالوا الذي يجدونه من
نفسه هو ارادة جعل اللفظة الصادرة عنه امرا عن جهة مذهب اوجاب فهذا باطل لان اللفظ متقرر مع ان الامر يجد
والمامور لا يراد بل يكلف عليه والضرورة تعلم ان ما يجده عند اصغاء اللفظ ليس تلفظا ولان اللفظة تكون توجها
الغير وبالضرورة نعلم انها ليست توجها عن ارادة جعلها على صفة بل عن الاقتضاء والايجاب وخرج من هذا
فذهب اهل اللسان الى اطلاق لفظ الكلام والقول على المعنى القائم بالنفس نقولون في نفس كلام وزورت في قولي
وقال الاخطل ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا وفي الدليل يقولون في النفس
ان الامر يتكلم وانه سمع قيام الكلام الحسي بذاته تعين ان يكون هو النفسي ويكون قديما لما مر
الاول انه علم بالضرورة من دين الرسول صلى الله عليه وسلم وعلى الصحابة والتابعين ان القرآن هو هذا الكلام المؤلف المنظم المترجم

المسموعة المقسم بالتحميد المختم بالاستعاذة وعلى انعقد اجماع السلف والخلف الى ان حدث ما اشهر وجب بالنقل
والاجماع من خواص القرآن انما مصدق على هذا المؤلف الحادث لا المعنى القديم وجوابهما انه لا نزاع في اطلاق اسم
القرآن وكلام الله بطريق الاستراك او المجاز المشهور شهرة الحقائق على هذا المؤلف الحادث وهو المعارف عند
العامة والقراء والاصوليين والفقهاء والبه يرجع الخواص التي هي من سمات الحروف وسمات الحدوث

وذكر الامام انها اشهر من الخواص فالقرآن ذكر لقوله تع وهذا ذكر مبارك وقوله وانه لذكر لك ولقومك والذكر محدث
لقوله تع ما يأتيهم من ذكر من الرحمن محدث ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث وعزى لقوله تع انا جعلناه قرآنا عربيا والعربية
هو اللفظ لاستراك اللغات في المعنى ومنزل على النبي صلعم شهادة النص والاجماع والاتفاق على امتناع نزول المعنى القديم
القائم بذات الله تع بخلاف اللفظ فانه وان كان عرضا لا نزول على محل لكن قد يراد بنزول الجسم الحامل له وقد روي ان
الله تع انزل القرآن الى السماء الدنيا ثم اسقطه اي كتبه ثم نزل به جبريل على النبي صلعم والله اعلم
فشابه المصاحف فان قيل المكتوب في المصحف هو الصور والاشكال لا اللفظ ولا المعنى قلنا المراد اللفظ
بان الكتابة تصوير اللفظ بحروف هجائه نعم المثبت في المصحف هو الصور والاشكال فان قيل القديم دائم فكون
مقارنا للتجزي ضرورة فلا يكون ذكر من خواص الحادث قلنا جاز ان يدعو العرب الى المعارضة والاتيان
بالمثل وذلك لا يصور في الصيغ القديمة فان قيل النسخ كما يكون للفظ يكون للمعنى قلنا نعم لكن بعض الحادث لان
القديم لا يرتفع ولا ينتهي فان قيل وقوع كله كن عجيب ارادة تكون الاشياء على ما تعلقت كلها الجزاء وان دل
على حدوثها لكن عموم لفظ شيء من حيث وقوعه في سياق النفي معناه ليس قول لشيء ما بعد ايجاده واحداثه كما في قوله
عليه السلام ما من شيء بعض قدرها اذ لو كانت جادته لكانت واقعة بكلمة كن فوق سابقه ومتصل وان حمل هذا
الكلام على حقيقته بل مجازا عن سرعة الايجاد فلا دلالة فيه على حدوث كن قلنا حقيقته ان ليس قول لشيء كن
عند تكونه لامتناع هذا القول ومحالا يقتضي ثبوت هذا القول لكل شيء الا ترى اذا قلت ما قولي لاحد ان من عند ان يتكلم
الان اقوله لم يدل على ان كل قول يعلم كل احد بل على ان كل قول لو قلته في حقه شاملهم لكن لامتناع هذا القول لا يوجد انه دال المشهور
في كلام الاصحاب ان ليس اطلاق كلام الله تع على هذا المنظم من الحروف المسموعة الا بمعنى انه دال على كلامه حتى لو كان مخترع
هذه الالفاظ غير الله كان هذا اطلاق كلامه لكن المرجح عندنا ان له اختصاصا آخر بالله وهو انه اخترعها بان
اوجدها لا استكتابه اللوح المحفوظ لقوله تع بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ او الاصوات في لسان الملك لقوله تع انه
لقول رسول كريم الآية او لسان النبي لقوله تع نزل به الروح الامين على قلبك والمنزل على القلب هو المعنى دون
اللفظ ثم احتفلوا فصل مواسم لهذا المؤلف المخصوص القائم بذات لسان احترمه الله تع فحث ان ما يفرده كل احد بكتبه
يكون مثلا لاعينه والاصح انه اسم له لامن حيث تعين المحل فيكون واحدا بالنوع ويكون ما فرده الباري نفسه لا مثلا وحكم الكل
في كل شهر او كذا بنسبة الى مؤلفه وعلى العكوس وقد يجعل اسما للجزء بحيث لا يصدق على البعض وقد يجعل اسما للمعنى كل
صادق على المجموع وعلى كل بعض من بعاضه وهذا المقام زيادة توضيح في شرح النقيح وبالجملة ان المكتوب في
كل مصحف والمقروء بكل لسان كلام الله تع فباعتبار الوجود العيني وما تعالى انه حكاه عن كلام الله وما نزل به وانما
الكلام هو المخترع في لسان الملك فباعتبار الوجود الشخصي وما تعالى ان كلام الله ليس فيما بلسان اوقلب او الحافظ
في مصحف او لوح فيراد به الكلام النفسي الذي هو الصفة الازلية وسيجيء من القول بحلول الكلام به ما يظهر جواب آخر لما نحن فيه
كان المراد هو اللفظ رعاية للمناسبات واحترازا عن ذهاب الوهم الى النفسي الازلي هذا جواب آخر لما نحن فيه
ان المراد بما هو من صفات الاصوات والحروف الدالة عليه مجازا او وصفا للدال بوصف المدلول كما تعالى صفة هذا المعنى
فلان وقرأته في بعض الكتب وكتبته بيدي وهذا ما قال اصحابنا ان المراد حادثة اعني اصوات القارئ التي هي من اكتساب

ما هذا قول العرب الذي نقل القول المحدد
ان آخر اقوالهم هو المعنى القائم بالنفس

بالبقاء الذي ليس نفس ذاته لما كان واجب الوجود لذاته لان ما هو موجود لذاته فهو باق لذاته ضرورة او بالذات
لانزول ابدا واذا فرض البقاء بعض الوجود في الزمان الذي كان لزم الخلف الظاهر لانه يؤول الى ان الواجب موجود في
الزمان الذي لا موجود فيه وقد اعترض صاحب الصحايف بان الدائم ليس الا ما وجد لصف الى صفو اخرى فتأمل
الذات ولا امتناع فيه كالارادة موقف على العلم والعلم على الحيوة وليس بشئ لان الوجود ليست من الذات والعلم
ففيه الى المرجوع الذات مافي الوجوب بالذات وثالثها ان الذات لو كان باقيا بالبقاء لا بنفسه فان
اضيف صفة البقاء الى الذات لزم الدور ولو وقف ثبوت كل في الزمان الثاني على الآخر وان افتقر الذات الى البقاء
مع استحالة عدمه كان الواجب موجبا بالذات حج وان لم يفتقر احدهما الى الآخر بل الى نفسها كما ذكره
صاحب المواقف لزم تعدد الواجب لان كلا من الذات والبقاء يكون مستغنيا عما سواه اذ لو افتقر البقاء الذي هو
الى الذات ضرورة افتقاره الكل اليه والمستغني عن جميع ما سواه واجب قطعا هذا مع ان ما فرض من عدم افتقار البقاء
الى الذات حج لان افتقاره الصفة الى الذات ضروري وانها ان البقاء لو كانت صفة فاذا ليه زائدة على الذات فاما
به كانت باقية بالضرورة وح فان كان لها بقاء نقل الكلام اليه وتسلسل واضمحل لزم المطلوب وهو باطل
عندكم وان لم تكن لها بقاء كان كعالمية علما وقدرتيه مطلقا فان قلت هو باق بالبقاء الا ان بقاءه نفسه لا بقاء ليه
نستبعد قلنا حج نحن ان نكون الباري باقيا ببقاء هو نفسه عالما بعلم هو نفسه فلا شك في زيادة الصفة البقاء
على ما هو رأي الشيخ ولا زيادة العلم والقدرة وغيرهما على ما هو رأي اهل الحق واعترض على هذا الجواب بان كون
بقاء الباري اوعليه او قدرتيه نفسه حج ظاهر في اثبات الصفات بخلاف كون بقاء البقاء نفس البقاء كوجود الوجود
وقدم القدم وغيرهما فكل فاورد الاشكال ببقاء الصفات فان العلم القديم باق بالضرورة وكذا سائر الصفات
مع امتناع ان يكون البقاء نفس العلم والقدرة وغيرهما فلزم قيام المعنى بالمعنى وهو باطل بالضرورة
للقوم في النقض عن هذا الاشكال وجوه الاول لبعض الفضلاء انا نقول الذات باق بصفاته ولا نسلم الصفات
باقية لنا لزم الخ وفساده بين لان كون الصفة الازلية باقية ضروري الا شاعرة وذهب الى الشيخ ان العلم
باق ببقاء هو نفس العلم وكذا سائر الصفات كما ذكر في البقاء وتوضيحه الاستاذ بانه لما ثبت قدم الصفات لزم
كونها باقية وامتنع البائنة بلا بقاء وكونها باقية ببقاء زائد لاستحالة قيام المعنى بالمعنى ثبت ان كلا منها باقية بنفسها فان
نفسها كان العلم مثلا صفة للذات بها يكون الذات عالما وبقاء لنفسه به يكون موجودا فان كان بقاء الذات بقاء
له وبقاء لنفسه اضافيا لم يكن العلم صفة لنفسه حتى يلزم كونه عالما وهذا كما ان الحكم كائن في المكان بكون نفسه
وتزيد عليه ضرورة تحقق الجسم بدون هذا الكون ثم هذا الكون كائن بكون هو نفسه لا زائد عليه قام به دليل على
العلم عالما لنفسه حتى يلزم كونه عالما وبقاء الذات لنفسه به يكون الذات عالما بما هو حي واحد فان قيل قولكم
الذات عالما بما هو ببقاء والعلم باقيا بما هو علم وهو حج قلت المستقل ان يكون الشئ عالما بما هو ببقاء و
باقيا بما هو علم لا وههنا العلم علم للذات وليس بها له والبقاء ببقاء للعلم وليس عالما فان قيل لا نسلم
كون العلم باقيا بما هو نفسه فلم لا يجز كون الذات عالما بعلم هو نفسه وقادرا بقدرة هي نفسه الى غير ذلك مما ورد
المعتزلة قلنا لما سبق في بحث زيادة الصفات من لزوم الفساد ات ويرد على هذا الوجه انه اذا جاز كون العالم
العلم نفسه فلم لا يجوز ان يكون بقاء الذات نفسه ولا شك في فساده فان قيل الاصل زيادة الشئ الا ان هو
فيلزم لزوم الشئ بالمعنى وهو موجود في بقاء الذات تحقيقا حقا نقول ومعارض بان الاصل عدم تكثر الاسباب فالاصل
الثالث للاشعري ان الصفات باقية ببقاء هو بقاء الذات وجاز ذلك لعدم المغايرة بين الذات والصفات
الجوهر مع اعراضه فلما لم يكن بقاء الجوهر بقاء لها ويرد عليه ان الصفات كما انها ليست غير الذات فليست عين انها

امتنع اتصاف الشئ بصفة قائمة بالغير فكذا اتصافه قائما به بالنفس بنفس ذكر الشئ واما الاعتراض بانه لو كانت
الصفات باقية ببقاء الذات لعدم القادر كانت عالمة بعلم قادرة بقدرة الى غير ذلك فليس بشئ لان ذلك فرع
صحة الاتصاف وقد منع كون العلم صلابا قيا بخلاف كونه قادرا وههنا الكون اشهر القول به على الشيخ
انا منقوض بالمتزيدة وابتاعه وهم منسوبون الى قدماء الاوائل كانوا قبل الشيخ انا اجل الاشعري حتى
قالوا ان قول انبا حضر الطحاوي له الربوبية وللمربوب والخالقية ولا مخلوق اشارة الى بزاوة وغيره ما نراه
المعدوم من العدم الى الوجود ثم اطبقوا في اثبات ازليته ومعانيه للقدرة وكونه غير المكون وان الله لا يسلم
ازليه المكونات الا انهم سكتوا عما وصل الباب اعني معانيه للقدرة حيث علمها باعتبار العلم والكل
واخرها بارادته والعمدة في اثباته ان الباري حج مكون الاشياء اجماعا وهو يدون صنع المكون حج كالعالم
بلا عالم ولا بد ان يكون ازليه لامتناع حلول الحوادث بذات اسد ثم لخلف اجماعا وما هو الخلاف الآتي وفرعت
حصول المخلوقات حج سمي مخلقا والا زمان تريقا والصور تصويرا واحسن اجادا والموت اماتة الى غير ذلك
واحسب بان ذلك انما هو في الصفات الحقيقية كالعلم والقدرة ولا كم ان الاثر والاجاد كذلك بل هو معنى
تعقل من اضافة المؤثر الى الاثر فلا يكون الا فعلا لا نزال ولا معقول الا الى صنع القدرة والارادة وقد يستدل
بوجه احدها ان الباري حج يدرج في كلامه الازلي بانه الخالق لباري المصور فلولم تثبت التخليق و
التصوير في الازل لزم انقلاب الكلام الله بما ليس فيه وهو حج ولزم اتصافه بصفة الكمال بعد خلوه
عنها وهو علة حج واحسب بانه كما يمدح بقولنا يسبح له ما في السموات والارض وقوله وهو الذي في السماء
اله وفي الارض اله اي معبود ولا شك ان ذكر بالفعل انما يكون فيما لا نزال لان الازلي الاجادي الذي هو في
الازل لا معنى لشوبه فيه كذكر الارض والسماء والانبياء وغيرها كل نعم هو في الازل الاجادي الذي هو
والاضافات فما لا نزال بما لم يتصف بصفات الكمال وفاتها قولنا انا قولنا الشئ اذا
اردناه ان نقول له كن فيكون انه فد جرت العادة الالهية بانه يكون الاشياء لاوقاتها بكلمة اذا له هي كلمة كن والتي
بصفة الكون الاخذ واحسب بانه حج يعود الى صفة الكلام ولا شك صفة اخرى غير الاكثرون يجعلون جزءا
عن سرعة الايجاد والكون لماله من كمال العلم والقدرة والارادة وثالثها ان الكون والايجاد صفة كمال
فلو خلا عنها في الازل لكان ناقصا وهو علة حج واحسب بان ذكر انما هو فيما يصح اتصافه به في الازل ولم
ان الكون والايجاد بالفعل كذلك نعم هو في الازل قادر عليه والكلام فيه ثم عورضت الوجوه المذكورة بوجوه
احدها انه لا معقول من الكون الا احداث واخراج المعدوم من العدم الى الوجود كما فسره الناقلون بالكوين الازلي
ولا حاصل له انه اضافة تعتبرها العقل من نسبة المؤثر الى الاثر فلا يكون موجودا عينيا ثابتا في الازل فثبتها
انه لو كان ازليا لزم ازلية المكونات ضرورة امتناع التأثير بالفعل دون الاثر فان قيل المراد بالكون صفة
ازلية بها يكون الاشياء لاوقاتها ويخرج من العدم الى الوجود فلا نزال ولات حين القدرة لان بعض
القدرة ومتعلقها انما هو صحة المقدور وكونه ممكن الوجود ومعنى الكون ومتعلقه وجود المكون في وقته على انه
لو اريد بالكون نفس الاحداث والاخراج من العدم فازليته لا تستلزم ازلية المخلوق لانها انما كان دائما مستمرا
الى زمان وجود المخلوق وتوبيخه عليهم لم يكن هذا من سكاكي الاثر عن المؤثر وتخلف المعلول عن العلة التامة في دوام
كالضرب ما مضروب والكسر بلا مكسور وانما لزم ذكر في الكون الذي يكون من الاعراض التي لا بقاء لها فتأمل
وما الدليل على ان كل الصفة غير القدرة المتعلقة بأحد طرفي الفعل والترك المقترنة بارادة كيف وقد فسروا القدرة
بانها صفة مؤثرة على وفق الارادة اي انها تؤثر في الفعل وجب صدور الاثر عنه عند اتمام الارادة وانا بالنظر الى انها

و عدم اقترانها بالارادة المرجحة لاحد طرفي الفعل و الترك فلا يكون الاحتراز اثرا فلهذا لا يلزم وجود حين المقدور اثره
و الماذكرنا من ان القدرة حال التاثير واما بحسب الارادة قال الامام الرازي ان الصيغ التي يصوغها المكون يكون
تاثيرها اي بالنظر الى نفسها اما على سبيل الجواز فلا يتصور عن القديم او على سبيل الوجوب فلا يكون الواجب محدثا
بل موجبا ولا يرد عليه اعتراض صاحب التلخيص بان الوجوب الاخير لا ينافي الاختيار لان معناه انه اذا اراد خلق ش
من مقدوراته يكون حصوله لكل الشيء ممكنا واجبا لان هذا هو القسم الاول اعني ما يكون تاثيره بالنظر الى نفسه على سبيل الوجو
و ما نقل فلاشهر عن الاشعري ان القدرة حال الاثر و المكون نفس المكون و هذا مطلقا مردود عند المحققين
فضلا عن الدليل و الذي يشهد له كلام بعض الاصحاب ان معناه لفظ الخلق شائع في المخلوق بحث لا يفهم منه عند الاطلاق
غيره سواء جعلناه حقيقة فيه او مجازا مشتهرا من الخلق بمعنى المصدر و هذا لا يليق بالمباحث العلمية و يمكن ان يكون معنا
ان الشيء اذا اثر في شيء و وجده بعد ما لم يكن موجودا فالذي حصل في الخارج هو الاثر لا غير و اما حصوله الاحداث الايجاد
من عبارة عقل لا يحقق لها الاعيان و قد سبق ذكر في الاصول العامة و منها القدم اثبت او جعد صفة بها
يكون الباري قديما و اثبت الكرم و الرحمة و الرضا صفات و رأى الارادة و ليس له على ذلك دليل يعول عليه و اثبت القاضي
ادراك الشم و الذوق و اللمس صفات و رأى العلم و منها ما ورد به ظاهر الشرع و امتنع حملها على معانيها
الحسية مثل الاستواء في قوله تعالى الرحمن على العرش استوى و اليدين في قوله تعالى فوق ايديهم و ما هو كالمجاز
لما حلفت يداي و الوجه في قوله و يبقى وجه ربك و العين في قوله و لتصنع على عيني و بحرى بأعيننا فان الشيء لا
منها صفة زائدة و عند الجمهور هو واحد فوقي الشيء انها مجازات فالاستواء مجاز عن الاستيلاء و التمثل و التصور
لعظمة الله و اليدين مجاز عن القدرة و الوجه عن الوجود و العين عن البصر فان قيل جعله المكونات مخلوقة يقتضي ان
وجه تخصيص خلق آدم بما يلفظ المثنى و ما وجه الجمع في قوله باعيننا اصنع بانه كمال القدرة و تخصيص آدم بها
و تكريم و محض يرى باعيننا انها يرى بالمكان المحوط بالكلاءة و الحفظ و الرعاية تعالى و فان يلزم من الكل و مع اذ كان
بحيث يحوطه عنايته و يكفيه رعايته و قيل المراد الامن الذي انفرد به الارض و هو بعيد و في كلام الخفاجي من
علامة البيان ان فوق الاستواء مجاز عن الاستيلاء و التمثل و الدين عن القدرة و العين عن البصر و خوذ كل انما هو لمعنى و هم
العشيمة و التجسيم بسرعة و الا فهي مشكلات و تصورات للعاجز العقلية بابراز ما في الصور الحسية و قد يشار ذكر هذا
التلخيص الفصل البرابع في احواله من انه هل يرى و هل يمكن العلم بحقيقته و فيه مكان الاول في مرتبة
ذهب اهل السنة الى الله يجوز ان يرى و ان الموجود في الجنة رؤيته حقيقة عاء المقابلة و الجهة و المكان و حالهم
ذلك جميع الفرق فان المشبهة و الكرامية انما يقولون برؤيته في الجهة و المكان لكونه عندهم جسما تعالى عن ذلك و الاما
للمعتزلة في جواز الامكان و في تمام العلم و الناس في امتناع ادراكه تعالى بحاسة من الحواس في العين او اتصال شعاع في الاكثر
من العين بالمرئي او حاله ادراكية مستلزمة لذلك و انما محل النزاع انا اذا عرفنا العين مثلا بحد او رسم كان نوعا من الجوهر
اذا ابصرناه و فصلنا العين كان نوعا آخر فوق الاول ثم اذا اقتضى العين حصل نوع آخر من الادراك فوق الاولين فيهما
الرؤية و لا يتوقف الادراك الا بامور في جهة و مكان فمثل هذه الحالة يلزم ان تقع بدون المقابلة و الجهة و قال جل
بذات الله منزها عن الجهة و المكان و لم ينتصر الاصحاب على ادلة الوقوع مع انها تفيد الامكان انما لانها تفيد
زيادة فهي الخصم منع امكان الملك فاحتاجوا الى بيان الامكان اولا و الوقوع ثانيا و لم يكتفوا بما هو الاصل في الباب
فما ورد به الشرع مع الامكان ما لم يرد عنه الضرورة او البرهان مدعي الامتناع فعليه البيان لان نفي الامكان
مقام النظر و الاستدلال دون المناظرة فان قيل المعول عليه من ادلة الامكان انما سمعي لان احدا من مدعيه
ان موسى عليه السلام طلب الرؤية و ان الرؤية علقت على استقرار الجبل انما يثبت بالنقل دون العقل فانا نمنع لكنه قطعي لاتفاق الامة

بل وقوعه لنا من المنقول قوله تعالى حكاية رب ارني انظر اليك الآية و الاستدلال بها من وجهين احدهما انه
لو لم يجز الرؤية لم يطلبها موسى و اللازم باطل بالنص و الاجماع و الملازمة تسلم الخصم وجه الملازمة انه ان كان عالما بانه
ما يجوز عليه و ما لا يجوز كان طلبه الرؤية عبثا و اجتراء لا لائق بالانبياء و ان كان جاهلا لم يصح ان يكون نبيا كليما و نانيهما
انه علق الرؤية على استقرار الجبل و هو ممكن في نفسه و المعلق على الممكن ممكن لان معنى التعليق ان المعلق يقع عند وقوع
المعلق عليه و المحال لا يقع على شيء من التقادير و اعترضت المعتزلة بوجوه الاول ان موسى لم يطلب الرؤية بل اعتراها
بها على لانها الذي هو العلم الضروري الثاني انه على حذف المضاف و المعنى ارني آية من آياتك انظر اليك الثالث
و كلاهما فاسد لمخالفة الظاهر بلا ضرورة و لعدم مطابقة الجواب اعني قوله لن ترانا لانه نفي لرؤيته ابدا باجماع
المعتزلة لا النفي الضروري و لا الرؤية الآية و العلامة كيف و موسى عالم بربه بما كلامه و جعل ما جيه و مخاطبته اعظم
من عدة آيات كثيرة فما معنى طلب العلم الضروري و اذ كان الجبل اعظم آية من آياته فكيف يستقيم نفي رؤيته الآية و
ايضا الآية انما تحصل عند ادراك الجبل لا استقراره فكيف يصح تعليق رؤيتها بالاستقرار و اجاب الرؤية المفروغ
بالنظر الموصول بالى نصف الرؤية كما في الارشاد للامام الحرمين و ما وقع في المواقف من ان الرؤية و ان تعلقت
بهم لكنه بعد جدا اذا وصلت بالى سهوا و مأول بان النظر بمعنى الرؤية فوصله وصلها و الاولى في الآية وصل الرؤية
بالى الثالث للجاحظ و اتباعه من ان موسى انما سأل الرؤية لاحل قومه حين قالوا ارنا الله جهرة و قالوا ان موسى
كلمك نرى الله جهرة و اضاف السؤال الى نفسه لتبع فعلهم امتناعها بالنسبة الى القوم بنظير ما الاولى و لهذا قال
افتهلكنا بما فعل السفهاء منا و هذا مع مخالفته الظاهر حيث لم ينظروا الى كفر سدا و اولا فان تجويز الرؤية
باطل بالكفر عند اكثر المعتزلة فلا يكون لموسى تاخير الرد و تعريف الباطل الا ترى انهم لما قالوا اجعل لنا الها كما لهم آلهة
رد عليهم من ساعته بقوله انكم قوم تجهلون و انما نسبهم الى الجهل لان الاصنام بزعمهم لا توقع ما
احذهم الصاعقة لتقدم المعصية و الالزام على موسى عما لا يطلبهم ان باطلا و ثانيا فلانهم ان كانوا موحدين مصدقين
لكلامه كما هم اجابوا بامتناع الرؤية من غير طلب للمحال و مشاهدة لما جرت من الاحوال و الا لم يفد
الطلب و الجواب لانهم و ان سمعوا الجواب فهو الخبر بانه كلام الله و المعتزلة خبيرة في هذا المقام و قولهم انا نرى
انهم كانوا مومنين لكن لم يعلموا مسئلة الرؤية و طنوا جواز ها عند سماع الكلام و انما موسى في الرد عليهم طريق السؤال
و الجواب من الله ليكون اثبت عندهم و اهدى الى الحق و بان انهم لم يكونوا مومنين حق الايمان و لا كافرين بواحد لين
او مصدقين او مكذبين فانهم لما اقروا و اصبوا بما اجيبوا و اصاخوا موسى الرؤية الى نفسه دونهم للاستيقاظ عند
و لا نقولوا انشأ لها لنفسه لرآه لعلو قدره عند الله و كذا خطاب لان السائلين العالمين لن و من لا حق بترى الله
جهرة لم يكونوا مومنين و لا حاضرين عند سؤال الرؤية ليسمعوا جواب الله و انما الحاضرون هم السبعون المختارون
و لا يصور منهم عدم تصديق موسى في الاخبار بامتناع الرؤية و لا فائدة للسؤال بحضرتهم على تقدير امتناع الرؤية
الا ان يطلعوا فيخبروا السائلين و لا سيما انهم اذا لم يعلموه من موسى مع مائدة المعجزات فمن السبعين و هم الرابع
انه سأل الرؤية مع علمه بامتناعها لزيادة الطمأنينة بمعاضدة ليل العقل و السمع كما في طلب ابرهيم عليه السلام ان يريه
كيفية احياء الموتى و رد بان هذا لا يليق ان يكون بطريق طلب الحق الموهم بجهله ما نعرفه اجلاد المعتزلة اخلص
ان معرفة الله لا موقوف على العلم بمسئلة الرؤية صحوز ان يكون لاشتغاله بسائر العلوم و الوظائف الشرعية لم يخطر بباله هذه
المسئلة حتى سألوه عنها و طلب العلم ثاب من تركه طريقة الاستدلال او حظرت ببالة و كان ناظرا فيها طالبا
للحق فاجيز على السؤال ليتبين جلية الحال و هذا هو و لطيف للغاية في التعبير عن جهل كلام الله بما لم يخطر
ببالا لجمهور و قصور في المعرفة عن احاد المعتزلة نعوذ بالله من العباوة و الغباوة و اعلم ان توجيه هذه الاسئلة

يحافون المناظرة اما الاول انه طلب الرؤية بلا العلم الضروري او رؤية آية وعلامة ولو سلم فلانه لزوم الجواز لجواز ان يكون لغرض ارشاد القوم او زيادة اطمينان القلب ولو سلم فلانه استحالة جهل موسى عليه السلام فعلمه مطابق للاجوبة واما الوجه الثاني من طرفي الاستدلال فبوجوه احدها انا لا نسلم انه على الرؤية على اسرائيل الجبل مطلقا او حالة السكون لتكون ممكنا بل غاية النظر بدلالة الفاء وحوالة تزلزل واذا كان كذلك فلا نسلم ان الاستقرار حالة الحركة اذ يمكن بان يخلق الله في الجبل حجما وجعلها بحيث لا يتحرك ولا يتزلزل ولا نسلم ان الاستقرار حالة السكون لان الامكان الذاتي لا يدل على الوقوع فقوله ممكن وبالعكس واحتمالهما حاصل والمدعى ان الاستقرار مع الحركة محال والمدعى به الاحتمال فلم يثبت المطلوب لكن ليس هو المعلق عليه وان اريد المعية بالمعية ممنوع فان قيل قد حصل الاجماع على ان الاستقرار ممكن فلا حاجة للاستدلال عليه قلنا العموم او الخصوص منها انما يوجب المنع دون الوجود لان الكلي الذاتي ممكن الوجود وقد يمنع في الجواب انه على تقدير انها على استقرار الجبل من حيث هو من غير قيد وانه ممكن قطعا ويرد عليه انه واقع الا ترى فلزم وقوع الرؤية فيها الهم الا ان يقال المراد استقرار الجبل من حيث هو ممكن في المستقبل وعدم النظر بدليل الاستقرار وان ملازمة السكون الساعة او الاقل فان قيل وجود الشرط لا يستلزم وجود المشروط طالما ذكرتم الشرط ما توقف عليه الشيء ولا يكون داخلا فيه واما الشرط التعليقي فهو ما يلزم من عدمه العدم لذاته لا من حيث هو مع قطع النظر عن التعليق فلا يلزم من عدم التعليق عدم المشروط لجواز ان يكون له شرط آخر او مانع قلنا الشرط التعليقي بمنزلة الملزوم لما علق عليه ومن ههنا ان لنا ان نقول ان الكلام ليس في الشرط التعليقي بل في الشرط الذي يلزم من عدمه العدم لذاته او لغيره فان قيل ما ذكرتموه من الشرط التعليقي ان اريد به ان عدم الجزاء لعدم وقوع المعلق عليه ورد بان المدعى لزوم الامكان فقط او لزوم الامكان والوقوع معا فان الاول ممنوع والثاني مسلم لكن لا يفيد المطلوب وان اريد به ان عدم الجزاء لعدم وقوع المعلق عليه مع امكانه فممنوع وسند المنع ظاهر قلنا المراد الثاني وسند المنع ان الشرط ليس الا ما يتوقف عليه الشيء ولا يكون داخلا فيه وما ذكرتموه من الشرط التعليقي فهو داخل في الشرط لتوقف الجزاء عليه وان لم يكن داخلا في المشروط ايضا فان قيل سلمنا ان الشرط ما ذكرتم لكن لا نسلم ان الرؤية مشروطة بالاستقرار بل غاية ما في الباب ان الاستقرار مقارن للرؤية وهو لا يستلزم الاشتراط قلنا لو لم يكن الاستقرار شرطا لجاز رؤية الجبل مع عدم الاستقرار وهو باطل بالضرورة الثالث ان صحة رؤيته للجوهر لا تماثل صحة رؤيته للعرض اذ لا يصح احدهما مع عدم الآخر فلم لا يجوز ان يتعلق كل منهما بعلة على الانفراد ولو سلم تماثلهما فلم لا يجوز ان يتعلق بعلتين مختلفتين كالحرارة بالنار والتسخين بالشمس فلا يلزم ان يكون له علة مشتركة ووجه اندفاعه ان متعلق الرؤية لا يخلو ان يكون من خصوصيات الجوهرية او التحيز او ان يكون حادثا كما في فلا يخلو اما ان يقال بالقطع بانتفاء الثاني وبذلك له رؤية ما من غير ان يلزم ان يكون كل موجود كذلك او بالتوقف فيه ونحن نقول بالثاني ونمنع ان كل ما هو موجود او حادث فله رؤية وخصوصيته لاحدهما لكونه انسانا او فرسا سوادا او خضرة فلم لا يجوز ان يكون زيدا مثلا يمكن رؤيته واحدة بهويته من غير تفصيل لما فيه من الجواهر والاعراض ثم قد نفصله الى ما له من تفاصيل الجواهر والاعراض وقد نفصل عن التفاصيل بحث لا نعلمها عند ما سئلنا عنها فان استقصيناه قال لم نعلم ان ما يتعلق به الرؤية هو الهوية المشتركة لا الخصوصيات التي بها الافتراق وغاية ما في الباب ان يكون عالم الرؤية مشتركا بين الجوهر والعرض الرابع ان سلمنا ثبوت كون الوجود هو العلة وكونه مشتركا بين الجوهر والعرض وبين الواجب لا نسلم ان من صحة رؤيته صحة رؤيته لجواز ان يكون خصوصية للجوهرية او العرضية شرطا لها او خصوصية الواجبية مانعا عنها ووجه اندفاعه ان صحة رؤية الشيء الذي له الوجود الذي هو المتعلق للرؤية ضروري بلا معنى لصحة رؤيته الا ذكر ثم الشرطية او المانعية انما تصور لصحة الرؤية لا لصحتها وقد تعرضنا لوجوه اخر الاولى منع استراك الوجود بين الواجب وغيره بل وجود كل شيء عين حقيقته والحاصل ان حقيقة الواجب لما امتنع الشركة فيها امتنع ان يكون الوجود الذي هو حقيقة الكون وحقيقة الانسان عين حقيقة الفرس وحوابه ان الوجود هو كون الشيء له هوية فاشتراكهما ضروري الثالث انه لو لم يصح رؤية كل موجود حتى الصوت والطعوم والروائح والاعتمادات والقدر والارادات وانواع الادراكات وغيرها من الوجودات وبطلانه ضروري والجواب منع بطلانه وانما لا تتعلق بها الرؤية بناء على جري العادة بان الله تعالى لا يخلق فيتارونها لانا نجد من انفسنا عند ذكر ما ذكرتم الجزم باستحالة رؤية الصوت والطعوم ونحوها الرابع ان المعدوم ممكن لذاته والا لما صح ان يكون مقدورا لله تعالى ولا يخفى ان الممكن لذاته لا يخلو اما ان يكون متحققا في الخارج او لا يكون والثاني باطل بالضرورة والاول يستلزم ان يكون له هوية ما من غير ان يلزم ان يكون كل موجود كذلك الا ترى ان الجوهر والعرض موجودان ولا يلزم ان يكون لهما هوية واحدة وحقيقة واحدة وهو ظاهر الخامس ان الاعراض لا تبقى زمانين فلا يصح رؤيتها لان الرؤية تستدعي بقاء المرئي زمانا ما ليتحقق الادراك والجواب منع الاستدعاء بل يكفي حصول المرئي في الزمان الذي يحصل فيه الادراك وان لم يبق بعده وهو ظاهر السادس ان الرؤية لو تعلقت بالاعراض لكان الجوهر مرئيا لان الجوهر لا يخلو عن الاعراض والجواب منع الملازمة لجواز ان يخلق الله تعالى الادراك بالجوهر دون الاعراض السابع ان الرؤية لو تعلقت بالاعراض لكان الجوهر مرئيا لان الجوهر لا يخلو عن الاعراض والجواب منع الملازمة لجواز ان يخلق الله تعالى الادراك بالجوهر دون الاعراض الثامن ان الرؤية لو تعلقت بالاعراض لكان الجوهر مرئيا لان الجوهر لا يخلو عن الاعراض والجواب منع الملازمة لجواز ان يخلق الله تعالى الادراك بالجوهر دون الاعراض التاسع ان الرؤية لو تعلقت بالاعراض لكان الجوهر مرئيا لان الجوهر لا يخلو عن الاعراض والجواب منع الملازمة لجواز ان يخلق الله تعالى الادراك بالجوهر دون الاعراض العاشر ان الرؤية لو تعلقت بالاعراض لكان الجوهر مرئيا لان الجوهر لا يخلو عن الاعراض والجواب منع الملازمة لجواز ان يخلق الله تعالى الادراك بالجوهر دون الاعراض الحادي عشر ان الرؤية لو تعلقت بالاعراض لكان الجوهر مرئيا لان الجوهر لا يخلو عن الاعراض والجواب منع الملازمة لجواز ان يخلق الله تعالى الادراك بالجوهر دون الاعراض الثاني عشر ان الرؤية لو تعلقت بالاعراض لكان الجوهر مرئيا لان الجوهر لا يخلو عن الاعراض والجواب منع الملازمة لجواز ان يخلق الله تعالى الادراك بالجوهر دون الاعراض الثالث عشر ان الرؤية لو تعلقت بالاعراض لكان الجوهر مرئيا لان الجوهر لا يخلو عن الاعراض والجواب منع الملازمة لجواز ان يخلق الله تعالى الادراك بالجوهر دون الاعراض الرابع عشر ان الرؤية لو تعلقت بالاعراض لكان الجوهر مرئيا لان الجوهر لا يخلو عن الاعراض والجواب منع الملازمة لجواز ان يخلق الله تعالى الادراك بالجوهر دون الاعراض الخامس عشر ان الرؤية لو تعلقت بالاعراض لكان الجوهر مرئيا لان الجوهر لا يخلو عن الاعراض والجواب منع الملازمة لجواز ان يخلق الله تعالى الادراك بالجوهر دون الاعراض السادس عشر ان الرؤية لو تعلقت بالاعراض لكان الجوهر مرئيا لان الجوهر لا يخلو عن الاعراض والجواب منع الملازمة لجواز ان يخلق الله تعالى الادراك بالجوهر دون الاعراض السابع عشر ان الرؤية لو تعلقت بالاعراض لكان الجوهر مرئيا لان الجوهر لا يخلو عن الاعراض والجواب منع الملازمة لجواز ان يخلق الله تعالى الادراك بالجوهر دون الاعراض الثامن عشر ان الرؤية لو تعلقت بالاعراض لكان الجوهر مرئيا لان الجوهر لا يخلو عن الاعراض والجواب منع الملازمة لجواز ان يخلق الله تعالى الادراك بالجوهر دون الاعراض التاسع عشر ان الرؤية لو تعلقت بالاعراض لكان الجوهر مرئيا لان الجوهر لا يخلو عن الاعراض والجواب منع الملازمة لجواز ان يخلق الله تعالى الادراك بالجوهر دون الاعراض العشرون ان الرؤية لو تعلقت بالاعراض لكان الجوهر مرئيا لان الجوهر لا يخلو عن الاعراض والجواب منع الملازمة لجواز ان يخلق الله تعالى الادراك بالجوهر دون الاعراض الحادي والعشرون ان الرؤية لو تعلقت بالاعراض لكان الجوهر مرئيا لان الجوهر لا يخلو عن الاعراض والجواب منع الملازمة لجواز ان يخلق الله تعالى الادراك بالجوهر دون الاعراض الثاني والعشرون ان الرؤية لو تعلقت بالاعراض لكان الجوهر مرئيا لان الجوهر لا يخلو عن الاعراض والجواب منع الملازمة لجواز ان يخلق الله تعالى الادراك بالجوهر دون الاعراض الثالث والعشرون ان الرؤية لو تعلقت بالاعراض لكان الجوهر مرئيا لان الجوهر لا يخلو عن الاعراض والجواب منع الملازمة لجواز ان يخلق الله تعالى الادراك بالجوهر دون الاعراض الرابع والعشرون ان الرؤية لو تعلقت بالاعراض لكان الجوهر مرئيا لان الجوهر لا يخلو عن الاعراض والجواب منع الملازمة لجواز ان يخلق الله تعالى الادراك بالجوهر دون الاعراض الخامس والعشرون ان الرؤية لو تعلقت بالاعراض لكان الجوهر مرئيا لان الجوهر لا يخلو عن الاعراض والجواب منع الملازمة لجواز ان يخلق الله تعالى الادراك بالجوهر دون الاعراض السادس والعشرون ان الرؤية لو تعلقت بالاعراض لكان الجوهر مرئيا لان الجوهر لا يخلو عن الاعراض والجواب منع الملازمة لجواز ان يخلق الله تعالى الادراك بالجوهر دون الاعراض السابع والعشرون ان الرؤية لو تعلقت بالاعراض لكان الجوهر مرئيا لان الجوهر لا يخلو عن الاعراض والجواب منع الملازمة لجواز ان يخلق الله تعالى الادراك بالجوهر دون الاعراض الثامن والعشرون ان الرؤية لو تعلقت بالاعراض لكان الجوهر مرئيا لان الجوهر لا يخلو عن الاعراض والجواب منع الملازمة لجواز ان يخلق الله تعالى الادراك بالجوهر دون الاعراض التاسع والعشرون ان الرؤية لو تعلقت بالاعراض لكان الجوهر مرئيا لان الجوهر لا يخلو عن الاعراض والجواب منع الملازمة لجواز ان يخلق الله تعالى الادراك بالجوهر دون الاعراض الثلاثون ان الرؤية لو تعلقت بالاعراض لكان الجوهر مرئيا لان الجوهر لا يخلو عن الاعراض والجواب منع الملازمة لجواز ان يخلق الله تعالى الادراك بالجوهر دون الاعراض الحادي والثلاثون ان الرؤية لو تعلقت بالاعراض لكان الجوهر مرئيا لان الجوهر لا يخلو عن الاعراض والجواب منع الملازمة لجواز ان يخلق الله تعالى الادراك بالجوهر دون الاعراض الثاني والثلاثون ان الرؤية لو تعلقت بالاعراض لكان الجوهر مرئيا لان الجوهر لا يخلو عن الاعراض والجواب منع الملازمة لجواز ان يخلق الله تعالى الادراك بالجوهر دون الاعراض الثالث والثلاثون ان الرؤية لو تعلقت بالاعراض لكان الجوهر مرئيا لان الجوهر لا يخلو عن الاعراض والجواب منع الملازمة لجواز ان يخلق الله تعالى الادراك بالجوهر دون الاعراض الرابع والثلاثون ان الرؤية لو تعلقت بالاعراض لكان الجوهر مرئيا لان الجوهر لا يخلو عن الاعراض والجواب منع الملازمة لجواز ان يخلق الله تعالى الادراك بالجوهر دون الاعراض الخامس والثلاثون ان الرؤية لو تعلقت بالاعراض لكان الجوهر مرئيا لان الجوهر لا يخلو عن الاعراض والجواب منع الملازمة لجواز ان يخلق الله تعالى الادراك بالجوهر دون الاعراض السادس والثلاثون ان الرؤية لو تعلقت بالاعراض لكان الجوهر مرئيا لان الجوهر لا يخلو عن الاعراض والجواب منع الملازمة لجواز ان يخلق الله تعالى الادراك بالجوهر دون الاعراض السابع والثلاثون ان الرؤية لو تعلقت بالاعراض لكان الجوهر مرئيا لان الجوهر لا يخلو عن الاعراض والجواب منع الملازمة لجواز ان يخلق الله تعالى الادراك بالجوهر دون الاعراض الثامن والثلاثون ان الرؤية لو تعلقت بالاعراض لكان الجوهر مرئيا لان الجوهر لا يخلو عن الاعراض والجواب منع الملازمة لجواز ان يخلق الله تعالى الادراك بالجوهر دون الاعراض التاسع والثلاثون ان الرؤية لو تعلقت بالاعراض لكان الجوهر مرئيا لان الجوهر لا يخلو عن الاعراض والجواب منع الملازمة لجواز ان يخلق الله تعالى الادراك بالجوهر دون الاعراض الاربعون ان الرؤية لو تعلقت بالاعراض لكان الجوهر مرئيا لان الجوهر لا يخلو عن الاعراض والجواب منع الملازمة لجواز ان يخلق الله تعالى الادراك بالجوهر دون الاعراض الحادي والاربعون ان الرؤية لو تعلقت بالاعراض لكان الجوهر مرئيا لان الجوهر لا يخلو عن الاعراض والجواب منع الملازمة لجواز ان يخلق الله تعالى الادراك بالجوهر دون الاعراض الثاني والاربعون ان الرؤية لو تعلقت بالاعراض لكان الجوهر مرئيا لان الجوهر لا يخلو عن الاعراض والجواب منع الملازمة لجواز ان يخلق الله تعالى الادراك بالجوهر دون الاعراض الثالث والاربعون ان الرؤية لو تعلقت بالاعراض لكان الجوهر مرئيا لان الجوهر لا يخلو عن الاعراض والجواب منع الملازمة لجواز ان يخلق الله تعالى الادراك بالجوهر دون الاعراض الرابع والاربعون ان الرؤية لو تعلقت بالاعراض لكان الجوهر مرئيا لان الجوهر لا يخلو عن الاعراض والجواب منع الملازمة لجواز ان يخلق الله تعالى الادراك بالجوهر دون الاعراض الخامس والاربعون ان الرؤية لو تعلقت بالاعراض لكان الجوهر مرئيا لان الجوهر لا يخلو عن الاعراض والجواب منع الملازمة لجواز ان يخلق الله تعالى الادراك بالجوهر دون الاعراض السادس والاربعون ان الرؤية لو تعلقت بالاعراض لكان الجوهر مرئيا لان الجوهر لا يخلو عن الاعراض والجواب منع الملازمة لجواز ان يخلق الله تعالى الادراك بالجوهر دون الاعراض السابع والاربعون ان الرؤية لو تعلقت بالاعراض لكان الجوهر مرئيا لان الجوهر لا يخلو عن الاعراض والجواب منع الملازمة لجواز ان يخلق الله تعالى الادراك بالجوهر دون الاعراض الثامن والاربعون ان الرؤية لو تعلقت بالاعراض لكان الجوهر مرئيا لان الجوهر لا يخلو عن الاعراض والجواب منع الملازمة لجواز ان يخلق الله تعالى الادراك بالجوهر دون الاعراض التاسع والاربعون ان الرؤية لو تعلقت بالاعراض لكان الجوهر مرئيا لان الجوهر لا يخلو عن الاعراض والجواب منع الملازمة لجواز ان يخلق الله تعالى الادراك بالجوهر دون الاعراض الخمسون ان الرؤية لو تعلقت بالاعراض لكان الجوهر مرئيا لان الجوهر لا يخلو عن الاعراض والجواب منع الملازمة لجواز ان يخلق الله تعالى الادراك بالجوهر دون الاعراض الحادي والخمسون ان الرؤية لو تعلقت بالاعراض لكان الجوهر مرئيا لان الجوهر لا يخلو عن الاعراض والجواب منع الملازمة لجواز ان يخلق الله تعالى الادراك بالجوهر دون الاعراض الثاني والخمسون ان الرؤية لو تعلقت بالاعراض لكان الجوهر مرئيا لان الجوهر لا يخلو عن الاعراض والجواب منع الملازمة لجواز ان يخلق الله تعالى الادراك بالجوهر دون الاعراض الثالث والخمسون ان الرؤية لو تعلقت بالاعراض لكان الجوهر مرئيا لان الجوهر لا يخلو عن الاعراض والجواب منع الملازمة لجواز ان يخلق الله تعالى الادراك بالجوهر دون الاعراض الرابع والخمسون ان الرؤية لو تعلقت بالاعراض لكان الجوهر مرئيا لان الجوهر لا يخلو عن الاعراض والجواب منع الملازمة لجواز ان يخلق الله تعالى الادراك بالجوهر دون الاعراض الخامس والخمسون ان الرؤية لو تعلقت بالاعراض لكان الجوهر مرئيا لان الجوهر لا يخلو عن الاعراض والجواب منع الملازمة لجواز ان يخلق الله تعالى الادراك بالجوهر دون الاعراض السادس والخمسون ان الرؤية لو تعلقت بالاعراض لكان الجوهر مرئيا لان الجوهر لا يخلو عن الاعراض والجواب منع الملازمة لجواز ان يخلق الله تعالى الادراك بالجوهر دون الاعراض السابع والخمسون ان الرؤية لو تعلقت بالاعراض لكان الجوهر مرئيا لان الجوهر لا يخلو عن الاعراض والجواب منع الملازمة لجواز ان يخلق الله تعالى الادراك بالجوهر دون الاعراض الثامن والخمسون ان الرؤية لو تعلقت بالاعراض لكان الجوهر مرئيا لان الجوهر لا يخلو عن الاعراض والجواب منع الملازمة لجواز ان يخلق الله تعالى الادراك بالجوهر دون الاعراض التاسع والخمسون ان الرؤية لو تعلقت بالاعراض لكان الجوهر مرئيا لان الجوهر لا يخلو عن الاعراض والجواب منع الملازمة لجواز ان يخلق الله تعالى الادراك بالجوهر دون الاعراض الستون ان الرؤية لو تعلقت بالاعراض لكان الجوهر مرئيا لان الجوهر لا يخلو عن الاعراض والجواب منع الملازمة لجواز ان يخلق الله تعالى الادراك بالجوهر دون الاعراض الحادي والستون ان الرؤية لو تعلقت بالاعراض لكان الجوهر مرئيا لان الجوهر لا يخلو عن الاعراض والجواب منع الملازمة لجواز ان يخلق الله تعالى الادراك بالجوهر دون الاعراض الثاني والستون ان الرؤية لو تعلقت بالاعراض لكان الجوهر مرئيا لان الجوهر لا يخلو عن الاعراض والجواب منع الملازمة لجواز ان يخلق الله تعالى الادراك بالجوهر دون الاعراض الثالث والستون ان الرؤية لو تعلقت بالاعراض لكان الجوهر مرئيا لان الجوهر لا يخلو عن الاعراض والجواب منع الملازمة لجواز ان يخلق الله تعالى الادراك بالجوهر دون الاعراض الرابع والستون ان الرؤية لو تعلقت بالاعراض لكان الجوهر مرئيا لان الجوهر لا يخلو عن الاعراض والجواب منع الملازمة لجواز ان يخلق الله تعالى الادراك بالجوهر دون الاعراض الخامس والستون ان الرؤية لو تعلقت بالاعراض لكان الجوهر مرئيا لان الجوهر لا يخلو عن الاعراض والجواب منع الملازمة لجواز ان يخلق الله تعالى الادراك بالجوهر دون الاعراض السادس والستون ان الرؤية لو تعلقت بالاعراض لكان الجوهر مرئيا لان الجوهر لا يخلو عن الاعراض والجواب منع الملازمة لجواز ان يخلق الله تعالى الادراك بالجوهر دون الاعراض السابع والستون ان الرؤية لو تعلقت بالاعراض لكان الجوهر مرئيا لان الجوهر لا يخلو عن الاعراض والجواب منع الملازمة لجواز ان يخلق الله تعالى الادراك بالجوهر دون الاعراض الثامن والستون ان الرؤية لو تعلقت بالاعراض لكان الجوهر مرئيا لان الجوهر لا يخلو عن الاعراض والجواب منع الملازمة لجواز ان يخلق الله تعالى الادراك بالجوهر دون الاعراض التاسع والستون ان الرؤية لو تعلقت بالاعراض لكان الجوهر مرئيا لان الجوهر لا يخلو عن الاعراض والجواب منع الملازمة لجواز ان يخلق الله تعالى الادراك بالجوهر دون الاعراض السبعون ان الرؤية لو تعلقت بالاعراض لكان الجوهر مرئيا لان الجوهر لا يخلو عن الاعراض والجواب منع الملازمة لجواز ان يخلق الله تعالى الادراك بالجوهر دون الاعراض الحادي والسبعون ان الرؤية لو تعلقت بالاعراض لكان الجوهر مرئيا لان الجوهر لا يخلو عن الاعراض والجواب منع الملازمة لجواز ان يخلق الله تعالى الادراك بالجوهر دون الاعراض الثاني والسبعون ان الرؤية لو تعلقت بالاعراض لكان الجوهر مرئيا لان الجوهر لا يخلو عن الاعراض والجواب منع الملازمة لجواز ان يخلق الله تعالى الادراك بالجوهر دون الاعراض الثالث والسبعون ان الرؤية لو تعلقت بالاعراض لكان الجوهر مرئيا لان الجوهر لا يخلو عن الاعراض والجواب منع الملازمة لجواز ان يخلق الله تعالى الادراك بالجوهر دون الاعراض الرابع والسبعون ان الرؤية لو تعلقت بالاعراض لكان الجوهر مرئيا لان الجوهر لا يخلو عن الاعراض والجواب منع الملازمة لجواز ان يخلق الله تعالى الادراك بالجوهر دون الاعراض الخامس والسبعون ان الرؤية لو تعلقت بالاعراض لكان الجوهر مرئيا لان الجوهر لا يخلو عن الاعراض والجواب منع الملازمة لجواز ان يخلق الله تعالى الادراك بالجوهر دون الاعراض السادس والسبعون ان الرؤية لو تعلقت بالاعراض لكان الجوهر مرئيا لان الجوهر لا يخلو عن الاعراض والجواب منع الملازمة لجواز ان يخلق الله تعالى الادراك بالجوهر دون الاعراض السابع والسبعون ان الرؤية لو تعلقت بالاعراض لكان الجوهر مرئيا لان الجوهر لا يخلو عن الاعراض والجواب منع الملازمة لجواز ان يخلق الله تعالى الادراك بالجوهر دون الاعراض الثامن والسبعون ان الرؤية لو تعلقت بالاعراض لكان الجوهر مرئيا لان الجوهر لا يخلو عن الاعراض والجواب منع الملازمة لجواز ان يخلق الله تعالى الادراك بالجوهر دون الاعراض التاسع والسبعون ان الرؤية لو تعلقت بالاعراض لكان الجوهر مرئيا لان الجوهر لا يخلو عن الاعراض والجواب منع الملازمة لجواز ان يخلق الله تعالى الادراك بالجوهر دون الاعراض الثمانون ان الرؤية لو تعلقت بالاعراض لكان الجوهر مرئيا لان الجوهر لا يخلو عن الاعراض والجواب منع الملازمة لجواز ان يخلق الله تعالى الادراك بالجوهر دون الاعراض الحادي والثمانون ان الرؤية لو تعلقت بالاعراض لكان الجوهر مرئيا لان الجوهر لا يخلو عن الاعراض والجواب منع الملازمة لجواز ان يخلق الله تعالى الادراك بالجوهر دون الاعراض الثاني والثمانون ان الرؤية لو تعلقت بالاعراض لكان الجوهر مرئيا لان الجوهر لا يخلو عن الاعراض والجواب منع الملازمة لجواز ان يخلق الله تعالى الادراك بالجوهر دون الاعراض الثالث والثمانون ان الرؤية لو تعلقت بالاعراض لكان الجوهر مرئيا لان الجوهر لا يخلو عن الاعراض والجواب منع الملازمة لجواز ان يخلق الله تعالى الادراك بالجوهر دون الاعراض الرابع والثمانون ان الرؤية لو تعلقت بالاعراض لكان الجوهر مرئيا لان الجوهر لا يخلو عن الاعراض والجواب منع الملازمة لجواز ان يخلق الله تعالى الادراك بالجوهر دون الاعراض الخامس والثمانون ان الرؤية لو تعلقت بالاعراض لكان الجوهر مرئيا لان الجوهر لا يخلو عن الاعراض والجواب منع الملازمة لجواز ان يخلق الله تعالى الادراك بالجوهر دون الاعراض السادس والثمانون ان الرؤية لو تعلقت بالاعراض لكان الجوهر مرئيا لان الجوهر لا يخلو عن الاعراض والجواب منع الملازمة لجواز ان يخلق الله تعالى الادراك بالجوهر دون الاعراض السابع والثمانون ان الرؤية لو تعلقت بالاعراض لكان الجوهر مرئيا لان الجوهر لا يخلو عن الاعراض والجواب منع الملازمة لجواز ان يخلق الله تعالى الادراك بالجوهر دون الاعراض الثامن والثمانون ان الرؤية لو تعلقت بالاعراض لكان الجوهر مرئيا لان الجوهر لا يخلو عن الاعراض والجواب منع الملازمة لجواز ان يخلق الله تعالى الادراك بالجوهر دون الاعراض التاسع والثمانون ان الرؤية لو تعلقت بالاعراض لكان الجوهر مرئيا لان الجوهر لا يخلو عن الاعراض والجواب منع الملازمة لجواز ان يخلق الله تعالى الادراك بالجوهر دون الاعراض التسعون ان الرؤية لو تعلقت بالاعراض لكان الجوهر مرئيا لان الجوهر لا يخلو عن الاعراض والجواب منع الملازمة لجواز ان يخلق الله تعالى الادراك بالجوهر دون الاعراض الحادي والتسعون ان الرؤية لو تعلقت بالاعراض لكان الجوهر مرئيا لان الجوهر لا يخلو عن الاعراض والجواب منع الملازمة لجواز ان يخلق الله تعالى الادراك بالجوهر دون الاعراض الثاني والتسعون ان الرؤية لو تعلقت بالاعراض لكان الجوهر مرئيا لان الجوهر لا يخلو عن الاعراض والجواب منع الملازمة لجواز ان يخلق الله تعالى الادراك بالجوهر دون الاعراض الثالث والتسعون ان الرؤية لو تعلقت بالاعراض لكان الجوهر مرئيا لان الجوهر لا يخلو عن الاعراض والجواب منع الملازمة لجواز ان يخلق الله تعالى الادراك بالجوهر دون الاعراض الرابع والتسعون ان الرؤية لو تعلقت بالاعراض لكان الجوهر مرئيا لان الجوهر لا يخلو عن الاعراض والجواب منع الملازمة لجواز ان يخلق الله تعالى الادراك بالجوهر دون الاعراض الخامس والتسعون ان الرؤية لو تعلقت بالاعراض لكان الجوهر مرئيا لان الجوهر لا يخلو عن الاعراض والجواب منع الملازمة لجواز ان يخلق الله تعالى الادراك بالجوهر دون الاعراض السادس والتسعون ان الرؤية لو تعلقت بالاعراض لكان الجوهر مرئيا لان الجوهر لا يخلو عن الاعراض والجواب منع الملازمة لجواز ان يخلق الله تعالى الادراك بالجوهر دون الاعراض السابع والتسعون ان الرؤية لو تعلقت بالاعراض لكان الجوهر مرئيا لان الجوهر لا يخلو عن الاعراض والجواب منع الملازمة لجواز ان يخلق الله تعالى الادراك بالجوهر دون الاعراض الثامن والتسعون ان الرؤية لو تعلقت بالاعراض لكان الجوهر مرئيا لان الجوهر لا يخلو عن الاعراض والجواب منع الملازمة لجواز ان يخلق الله تعالى الادراك بالجوهر دون الاعراض التاسع والتسعون ان الرؤية لو تعلقت بالاعراض لكان الجوهر مرئيا لان الجوهر لا يخلو عن الاعراض والجواب منع الملازمة لجواز ان يخلق الله تعالى الادراك بالجوهر دون الاعراض المائة ان الرؤية لو تعلقت بالاعراض لكان الجوهر مرئيا لان الجوهر لا يخلو عن الاعراض والجواب منع الملازمة لجواز ان يخلق الله تعالى الادراك بالجوهر دون الاعراض

واعترض بان الى هنا ليست حرفا بل اسما بمعنى النعمة واحد الآلاء وناظرة من النظر بمعنى الانتظار كما في قوله تعالى
انظرونا نقتبس من نوركم ولو سلم فالموصول بالى قد يجيء بمعنى الانتظار كما في قول الشاعر وجوه ناظرات
يوم بدر الى الرحمن يأتي بالفلاح وقوله وشعث ينظرون الى بلال كما نظر الظماء حيا الغمام وقوله كل الخلائق
ينظرون سجاله نظر الحجيج الى طلوع هلال ولو سلم فالنظر الموصول بالى ليس بمعنى الرؤية ولا ملزوما لها لانتفائها لا
به الرؤية مثل نظرت الى الهلال فلم اره وقال الله تعالى وتراهم ينظرون اليك وهم لا يبصرون وجعل محاذاة الرؤية
من حمله على حذف المضاف اي ناظرة الى ثواب ربها على ما ذكر علي عليه السلام وكثير من المفسرين رضي الله عنهم وبالجملة
فان ما ذكرنا احتمالات تدفع الاحتجاج بالآية واجيب بان سوق الآية لبشارة المؤمنين وبيان انهم يومئذ في غاية
الفرح والسرور والاخبار بانتظارهم النعمة والثواب لا يلائم ذلك بل ربما ينافيه لان الانتظار موت احمر يورث الغم و
الحزن وضيق الصدر لا سيما وان كان مع القطع بالحصول على ان كون الى اسما بمعنى النعمة لو ثبت لا يخلو عن
بعد وغرابة واخلال بالفهم عند تعلق النظر به ولهذا لم يحمل الآية عليه احد من ائمة التفسير في القرن الاول والثاني
بل اجمعوا على خلافه وكون النظر الموصول بالى سيما المسند الى الوجه بمعنى الانتظار مما لم يثبت عن الثقات ولم يدل عليه
او ان يحمل على تقليب الحدقة بتأويلات لا تخفى واما اعتبار حذف المضاف فعدول عن الحقيقة او المجاز المشهور
الحذف الذي لا يظهر الكلام في قرينة تعين المحذوف وتمام الكلام في الاشكالات الموردة من قبل المعتزلة على الاحتجاج
بالآية والتفصي عنها من قبل اهل الحق مذكور في نهاية العقول للامام لكن لا يضاف انه لا يفيد القطع ولا ينفي الاحتمالات
ومنه قوله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون حيث شان الكفار وخصهم بكونهم محجوبين فكان المؤمنون غير
محجوبين وهو معنى الرؤية والحمل على كونهم محجوبين عن ثوابه وكرامته خلاف الظاهر ومنه قوله تعالى للذين احسنوا
الحسنى وزيادة فسر جمهور اهل التفسير الحسنى بالجنة والزيادة بالرؤية على ما ورد في الخبر كما سيجيء وهو اعلى ما
ذكره البعض من ان الحسنى هي الجزاء المستحق والزيادة هي الفضل فان فضل الرؤية اصل الكرامات واعظمها كيف يعبر
عنها بالزيادة قلنا للتنبيه على انها اجل من ان تعد في الحسنيات وفي اجزية الاعمال الصالحات ومن
السنة قوله عليه السلام انكم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر لا تضامون في رؤيته ومنها ما روي عن صهيب انه قال قرأ
رسول الله صلى الله عليه وسلم هذه الآية للذين احسنوا الحسنى وزيادة قال اذا دخل اهل الجنة الجنة واهل النار النار نادى مناد يا اهل
الجنة ان لكم عند الله موعدا يريد ان ينجزكموه قالوا ما هذا الموعد الم يثقل موازيننا ويبيض وجوهنا ويدخلنا الجنة
وينجنا من النار قال فيرفع الحجاب فينظرون الى وجه الله عز وجل قال فما اعطوا شيئا احب اليهم من النظر اليه
قوله عليه السلام ان ادنى اهل الجنة منزلة لمن ينظر الى جنانه وازواجه ونعيمه وخدمه وسرره مسيرة الف سنة واكرمهم على الله
من ينظر الى وجهه غدوة وعشية ثم قرأ رسول الله صلى الله عليه وسلم وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة وقد صح هذه الاحاديث من
رواية جمع من الصحابة الا انها آحاد تمسك المخالف بوجوه بعضها للعقل لاستنادها على
منع صحة الرؤية وبعضها وقوعها فالعقلية اصولها ثلاث الاولى شبهة المقابلة وهي انه لو كان مرئيا لكان مقابلا للرائي
حقيقة كما في الرؤية بالذات او حكما كما في الرؤية بالمرآة والحاجة الى هذا التفصيل لان المرئي بالمرآة هو الصورة
المنطبعة فيها المقابلة للرائي حقيقة لا بالصورة ويدعون في لزوم المقابلة الضرورة ويفرعون على ذلك وجوها من الاستدلال
مثل انه لو كان مرئيا لكان في جهة وحيز ومتحيز وكان جوهرا او عرضا لان المتحيز بالاستقلال جوهر وبالتبعية عرض و
لكان المقابلة اما البدن او خارج البدن او فيهما ولكان في الجنة او خارج الجنة او فيها اذ لا يعقل الرؤية ان لم يكن فيه و
لا خارجه لانتفاء المقابلة ولكان المرئي اما الكل فيكون محدودا متناهيا او البعض فيكون متبعضا متجزيا بخلاف العلم
فانه انما يتعلق بالصفات ولا فساد في ان يكون للمعلوم كلها او بعضها وكان اما على حسبان الرائي فيكون في جهة

وجهة او لا فيكون في العين او متصلا بها وكان رؤية المؤمنين اياه اما دفعة فيكون متصلا ببعض كل واحد منهم فيتكثر
او لا بها بل متجزئ او منفصلا عنها فيكون على مسافة واما على التعاقب مع استوائهم في سلامة الحواس فلزم الحجاب
بالنسبة الى البعض وكان رؤيته امام رؤية من خلف ومن في الجنة فيكون على جهة منه ضرورة ان رؤية الشمس دفعة
لا يتصور الا كذلك واما الامر بها فيكون في مواطن في الدارين مرئيا وفي مواطن غير مرئي مع شرائط الرؤية وحدوث
غلبة شعاع احد المرئيين انما يصح في الاجسام والجواب ان لزوم المقابلة والجهة ممنوع وانما الرؤية نوع من الادراك يخلقه
الله تعالى متى شاء ولاي شيء شاء ودعوى الضرورة فيما نازع فيه الجم الغفير من العقلاء غير مسموع ولو سلم في الشاهد فلا نسلم
في الغائب لان الرؤيتين مختلفتان اما بالماهية واما بالهوية لا محالة فيجوز اختلافهما في الشروط واللوازم وهذا هو المراد
بالرؤية بلا كيف بمعنى خلوها عن الشرائط والكيفيات المعتبرة في رؤية الاجسام والاعراض لا بمعنى خلو الرؤية او الرائي
او المرئي عن جميع الحالات والصفات على ما يفهمه ارباب الجهالات فيعترضون بان الرؤية فعل من افعال العبد او كسب
من اكسابه فبالضرورة يكون واقعا بصفة من الصفات وكذا المرئي بحاسة العين لا بد ان يكون له كيفية من الكيفيات
ثم توجه ان محل نزاعنا انما هو في هذا النوع من الرؤية لا في الرؤية التي هي بمعنى التحقق المسماة عندكم بالانكشاف التام عندنا
بالعلم الضروري الثانية شبهة الشعاع والانطباع وهي ان الرؤية اما باتصال شعاع العين
بالمرئي واما بانطباع الشبح من المرئي في حدقة الرائي على اختلاف المذهبين وكلاهما في الباري ظاهر الامتناع وصحة رؤيته
والجواب ان هذا مما نازع فيه الفلاسفة فضلا عن المتكلمين على ما سبق في بحث القوى ولو سلم فانما هو في الشاهد
دون الغائب اما على تقدير اختلاف الرؤيتين بالماهية فظ واما على تقدير اتفاقهما فلجواز ان يقع افراد الماهية الواحدة بطرق
مختلفة الثالثة شبهة الموانع وهي انه لو جازت رؤيته لرأته كل سليم الحاسة في الدنيا والآخرة
ولزم ان نراه الآن وفي الجنة على الدوام والاول معلوم الانتفاء بالضرورة والثاني بالاجماع وبالنصوص القاطعة الدالة على اشتغالهم
بغير ذلك من اللذات وجه اللزوم انه يكفي للرؤية في حق الغائب سلامة الحس وكون الشيء جائز الرؤية
وانتفاء الموانع من فرط الصغر واللطافة او القرب او البعد وحيلولة الحجاب الكثيف او الشعاع المانع لضوء العين
انما شرطها في الشاهد في رؤية الاجسام والاعراض فعند تحقق الامرين لو لم يجب الرؤية لجاز ان يكون بحضرتنا جبال
شاهقة لا نراها لان الله تعالى لم يخلق رؤيتها او لتوقفها على شرط آخر وهذا قطعي البطلان والجواب انه ان اريد جواز ذلك
في نفسه بمعنى كونه من الامور الممكنة فليس قطعي البطلان بل قطعي الصحة والشرطية المذكورة ليست لزومية بل اتفاقية ولهذا
قولنا لو لم تجب الرؤية عند تحقق الشرائط لكان العالم ممكنا وان اريد جوازه عند العقل بمعنى تجويز ثبوت الجبال وعدم
جزمنا بانتفائها فاللزوم ممنوع فان انتفاءها من العاديات القطعية الضرورية كعدم جبل من الياقوت وبحر من الزئبق ونحو ذلك
مما يخلق الله تعالى العلم الضروري بانتفائها وان كان ثبوتها من الممكنات دون المحالات وليس الجزم به مبنيا على العلم بانه يجب
الرؤية عند وجود شرائطها لحصوله من غير ملاحظة ذلك بل مع الجهل بذلك لو سلمنا وجوب الرؤية عند تحقق الشرائط المذكورة
في الشاهد لكن لا نسلم ذلك في الغائب عند تحقق الامرين لجواز ان يكون الرؤيتان مختلفتين في الماهية فيختلفان في اللوازم
او يكون رؤية الغائب مشروطة بزيادة قوة ادراكية في الباصرة لا يخلقها الله تعالى الا في الجنة في بعض الاوقات لا في غيرها
ما ذكره بعض المعتزلة من ان الرؤيتين اعني الدنيوية والاخروية لما كانا متماثلين لزم تساويهما في الاحكام واللوازم والشروط
وان الشروط والموانع يجب ان يكون منحصرة فيما ذكرنا للاجماع على ان القطع ولانه اذا اقتصر على ان هناك مرئيا آخر مقرونا بجميع
ما ذكر من الشرائط وانتفاء الموانع الا انه لا يرى لانتفاء شرط او تحقق مانع غير ذلك لم يمكن القطع ببطلانه وانهم
اتفقوا على بطلان انحصار الشرائط فيما ذكروه بوجهين احدهما وبناه على قاعدة المتكلمين اعني تركب الجسم من اجزاء
لا تتجزى انا نرى الجسم الكبير من البعيد صغيرا وما ذاك الا لرؤية بعض اجزائه دون البعض مع استواء الكل في الشرائط

المذكورة فلولا اختصاص البعض بشرط وانتفاء مانع لما كان لكل واحد منهما اثر وفي ذرات الغبار عند انعدامها
ولانعدامها عند سفر وبنائه حصول الشرائط المذكورة في الحالتين فصلا اختصاصها حالة الشروق باضافة شرط او وجود
مانع لامتناع الرؤية حالة الاستواء عند شرط الكثافة وبعض موانع الصغر لانا نقول ان سلمنا كون رؤيته كل ذرة مشروطة بانضمام
الاخرى اليها وموجودة واحد عند الاجتماع التساوي فان اجزاء الجسم متفاوتة في القرب والبعد عن الحاسة فلعل
البعض منها يقع في حد البعد المانع من الرؤية بخلاف البعض وعن الثاني بانه دور معية لا تقدم الرابع حدوثي
على الشبه المعية وافقاها قوله ع لا تدركه الابصار والتمسك به من وجهين احدهما ان ادراك البصر عبارة عن نفاذ
في الادراك بالبصر استنادا الى الالة والادراك البصر هو الرؤية بمعنى اتحاد المفهومين او تلازمهما شهادة النقل
عن اهل اللغة والشرع لموارد الاستعمال والقطع بامتناع انفكاك احدهما عن الآخر مثل ادركت البصر بصري وبالعكس
واجمع المعرف باللام عند عدم قرينة العهد والمعضلة للعموم والاستقراء يأباه احد الوجهين والاصل والبناء
التغيير وبشهادة استعمال الفصحاء وهو الاستدلال فانه سبحانه وتعالى اخبر بانه لا تراه احدى المستقبل وهو آكد النفي
في الجملة لزم كذبه وهو محال لانا نقول اذا كان للجمع المعرف باللام للعموم فدخول النفي عليه عند سلب العموم ونفي الشمول على ما هو مقتضى
السلب الجزئي لا عموم السلب وشمول النفي على ما هو مقتضى السلب الكلي فلا يكون اخبارا بانه لا يراه احد بل بانه لا يراه كل احد
والامر كذلك لان الكفار لا يرونه لانا نقول كما يستعمل السلب للعموم مثل ما قام القوم كلهم ولم آخذ الدراهم كلها
كذلك يستعمل العموم للسلب كقولهم وما الله يريد ظلما للعباد ولا نقطع الكافرين والمنافقين وكذلك صريح كلمة كل
مثل لا نفع كل احد ولا اقبل كل درهم ومثل والله لا اسبب كل محال محذوف ولا نقطع كل حلاف مهين وبحسبه انه
ان اعتبرت النسبة الى الكل او لا لم يفيد فهو لسلب العموم وان اعتبر النفي او لا ثم نسب الى الكل فهو عموم السلب
كذلك جميع القيود حتى ان الكلام المشتمل عليها نفي وقد يكون لنفي المقيد وقد يكون لنفي القيد فقط مثل ما ضربت
ما زيدا اي بل اهانه سلب للتعليل والفعل وما ضربته اكراما له اي ترك ضربه للاكرام يصلح للسلب والعدل
والاصل عدم ان الكرخي في سياق النفي انما تم اذا تعلقت بالفعل مثل ما جاء رجل لا بالنفي مثل ما من رجل الا وفي من
لا يجيء الفاضل وفاقا وان اسناد الفعل المنفي الى غير الفاعل والمفعول يكون حقيقة اذا اشتد في الاسناد
مثل نام الليل بل صاحبه ومجازا اذا قصر اسناد النفي مثل نام نهاري ليلي وصام نهاري وقام ليلي بقرينة تعين احدهما
وانظر ضرب وكذا ما لي بنام وان كان ظاهره نفي الاسناد لان المنفي ليلي نام وان معلق النهي قد يكون
قد النهي مثل لا تروا الصلوة وانتم سكارى وقد يكون قيد النهي اي طلب الترك مثل لا تكرم لئيما حال المجيء والحال
وانتم مؤمنون لتأكيد النفي لا النفي التأكيد وما زيد ما ضربت لاختصاص النفي بالاختصاص واغراء اضعف الاختصار
الا تكاد ترون العكس واذا ضعفت فالاثبات ايضا كذلك حتى ان الشرط كما يكون سببا لمضمون الجزاء قد يكون
سببا لمضمون الاخبار به والاعلام كقولهم وبالكم من نعمة فمن الله وان معلق الامر كما يكون قيد الفعل قد يكون قيدا
للطلب مثل صل لانها فريضة وكل لاكرخ غنى وهذا اصل كثير الشعب غزير الفوائد يحتاج التنبيه له والى فطنة علمه والله
العوم عاما مستغرقا واذا اشتربنا اليه اذا تقرر هذا فقول المجيب ان الجمع المعرف باللام في النفي للعموم السلب
التابع في الاستعمال حتى لا وجد مع كثرته في السبل الا بهذا المعنى وهو الاولى بهذا المقام على ما لا يخفى وما بها
اي ناس وجمع الكل ما لا يتم ان ادراكه بالبصر اما وجود في المدح مدبج في اثناء المدح فكون بعضه وهو الادراك
بالبصر نفسا وهو محل البحث فلان هذا الوجه عام في الجواز والجائز اولا انه تسلم عموم الابصار وكثير
الكلام لعموم السلب لكن لا تم عمومه في الاحوال والاوقات فيجعل عاما في الرؤية في الدنيا جمعا بين كلامي الله

عليه ان هذا يمدح وما به المدح يدوم في الدنيا والآخرة ولا نزول ودفع بان امتناع الزوال انما هو في ما يرجع
الى الذات والصفات واما ما يرجع الى الافعال فقد يزول لحدوثها والرؤية من هذا القبيل فقد تحققها الا تسلم
العين وقد لا تخلق ثم لو سلم عموم الاوقات فعامة الظهور والرجحان ومثله انما يعتبر في العلميات دون
العلميات وثانيا انا لا نسلم ان الادراك بالبصر هو الرؤية او لازم لها بل هو رؤية مخصوصة وهو ان تكون
على وجه الاحاطة بجوانب المرئي او حقيقته الميل او الوصول او اخذة اما ادركت فلانا اذا لحقته ولهذا سمي
رأيت القمر وما ادركه بصري لاحاطة البصر به ولا يسمى ادركه بصري وما يدانيه فكون احقق من الرؤية ملزوما
لها منزلة الاحاطة من العلم فلا يلزم من نفيه نفيها ولا من كثير بعضه مدحها كون الرؤية نقصا وايضا لا نسلم بان قولنا
ادركت القمر بصري وما يدانيه تناقض انما يعد ما ذكرنا او ما ذكروا ونقلهم عن اللغة افتراء فان ادراك الحواس
مستعار من ادركه فلانا اذا لحقته ودرك حقيقة عرفية فالرجوع فيه الى العرف دون اللغة فان قيل فاذا كان
الادراك ما ذكرتم وهو مستحيل في حق الباري لم يمكن لقوله لا تدركه الابصار فائدة ولا لقوله وهو يدرك الابصار
جهة قلنا اما فائدته فالمدح بتنزيهه عن سمات الحدوث والنقصان من الحدود والنهايات واما ادراك الابصار
مجاز عن رؤيته اياها او علمها بها بعيدا عن اللازم بالملزوم وثالثا ان المنفي ادراك الابصار والنزاع في الممانع
ادراك المبصرين ولا دلالة على نفيه وهذا منسوب الى الاشعري وضعفه ظاهر لما اشرنا اليه ولان جمع الاشاعرة كذلك
اذ المرئيات عندنا ما تدركها المبصرون لا ابصار فلا يتدح في ذكر بل لا فائدة اصلا اللهم الا ان يراد ان ادراك الابصار لازم
بالجاء وجه على طريق المواجهة والاطباع فيكون نفيه تمدحا وبيانا لعزته الباري عز اسمه ولا تسلم ان الرؤية بالمعنى
الممانع بل يجوز ان يكون ما اشتمل الى اسناد الادراك الى الاصحاب ما الآية على جواز الرؤية وتقرير الظاهر من وجهين ان
المدح في الرؤية مستدعي جوازها لتكون ذكر المنع والتعريف بحجاب الكبرياء لا الامتناع كما لا يخفى على ذوي الالباب
ليس ذكره اعترف بان ذكر لا يفيت فهو لسلب العموم وان ان اعتبر النفي او لا ثم نسب الى الكل فهو السلب
كذلك جميع القيود حتى ان الكلام المشتمل عليها نفي وقد يكون لنفي المقيد وقد يكون لنفي القيد فقط مثل ما ضربت
ما زيدا اي بل اهانه سلب للتعليل والفعل وما ضربته اكراما له اي ترك ضربه للاكرام يصلح للسلب والعدل
والاصل عدم ان الكرخي في سياق النفي انما تم اذا تعلقت بالفعل مثل ما جاء رجل لا بالنفي مثل ما من رجل الا وفي من
لا يجيء الفاضل وفاقا وان اسناد الفعل المنفي الى غير الفاعل والمفعول يكون حقيقة اذا اشتد في الاسناد
مثل نام الليل بل صاحبه ومجازا اذا قصر اسناد النفي مثل نام ليلي وصام نهاري وقام ليلي بقرينة تعين احدهما
وانظر ضرب وكذا ما لي بنام وان كان ظاهره نفي الاسناد لان المنفي ليلي نام وان معلق النهي قد يكون
قيد النهي مثل لا تروا الصلوة وانتم سكارى وقد يكون قيد النهي اي طلب الترك مثل لا تكرم لئيما حال المجيء والحال
وانتم مؤمنون لتأكيد النفي لا النفي التأكيد وما زيد ما ضربت لاختصاص النفي بالاختصاص واغراء اضعف الاختصار
الا تكاد ترون العكس واذا ضعفت فالاثبات ايضا كذلك حتى ان الشرط كما يكون سببا لمضمون الجزاء قد يكون
سببا لمضمون الاخبار به والاعلام كقولهم وبالكم من نعمة فمن الله وان معلق الامر كما يكون قيد الفعل قد يكون قيدا
للطلب مثل صل لانها فريضة وكل لاكرخ غنى وهذا اصل كثير الشعب غزير الفوائد يحتاج التنبيه له والى فطنة علمه والله
العوم عاما مستغرقا واذا اشتربنا اليه اذا تقرر هذا فقول المجيب ان الجمع المعرف باللام في النفي للعموم السلب
التابع في الاستعمال حتى لا وجد مع كثرته في السبل الا بهذا المعنى وهو الاولى بهذا المقام على ما لا يخفى وما بها
اي ناس وجمع الكل ما لا يتم ان ادراكه بالبصر هو المدح مدبج في اثناء المدح فكون بعضه وهو الادراك
بالبصر نفسا وهو محل البحث فلان هذا الوجه عام في الجواز والجائز اولا انه تسلم عموم الابصار وكثير
الكلام لعموم السلب لكن لا تم عمومه في الاحوال والاوقات فيجعل عاما في الرؤية في الدنيا جمعا بين كلامي الله

صدق المفهوم على الكثيرين لا صدق الموجود العيني على الصور وبها ان مصحح الشئ انما ان يحصل بالذات
وهو متصف في الواجب وقائما واما بالحد وهو انما يكون للمركب من الجنس والفصل والواجب ليس كذلك والثاني لازم
وهو لا يفيد العلم بالحقيقة والكلام فيه واجب بانا لا نسلم انحصار طرق التصور في ذلك بل قد يحصل بالالهام
او تخلق الله تعالى العلم الضروري بالكليات او بصيرورة الاشياء مشاهدة عند مفارقة البدن كما ذهب اليه الجبائي
ولو سلم فالرسم وان لم يستلزم تصور الحقيقة لكن قد يفيد التصديق كما سبق

الفصل الخامس
في افعاله وفيه مباحث

اولها في خلق افعال العباد يعني انه هل من فعله افعال اخر هي خلق الافعال الاختيارية
التي للعباد ام لا ذهب الاشاعرة الى الاول لوجوه منها ان الافعال اذا تمت بالقدرة الحادثة
الا بان مثلا وان كان الفعل محلوقا لله تعالى استند حصوله الى من قام به لا الى من اوجد الاثر كما ان
الابيض مثلا هو الجسم وان كان البياض مخلوقا لله تعالى ولا عجب في حكاية هذا الملتقى على عوام القدرية وهم اكثر من سمعوا
به على اهل الحق في الاسواق وافنية المحف حفاظا على عوامهم وعلمائهم حتى سودوا به الصحائف والاوراق وهذا
ظاهر ان يلزمكم ما ورد في الكتاب والسنة من اسناد الافعال الى العباد لا شئ المدعى وهو كون فعل العبد واقعا
بقدرته مخلوقا له وتحرير البحث على ما في المواقف ان فعل العبد واقع عندنا بقدرة الله وحدها وعند المعتزلة
بقدرة العبد وحدها وعند الاستاذ بمجموع القدرتين على ان يكون كل منهما جزء السبب التام للفعل وعند الحاكم
قدرة الله تعالى باصل الفعل وقدرة العبد كونه طاعة او معصية وعند الحكماء قدرة العبد تخلها الله تعالى في العبد ولا نزاع للمعتزلة
في ان قدرة العبد مخلوقة لله تعالى وشاع في كلامهم انه خالق القوى والقدر ولا خلاف لمذهبهم عن مذهب الحكماء ولا بعد
ما شاع الى المواقف من ان المؤثر عندهم قدرة العبد وعند الحكماء مجموع القدرتين على ان يكون قدرة الله تعالى
بقدر الصدور هي بالفعل وذكر الامام الرازي وتبعه بعض المعتزلة ان العبد عندهم موجد لافعاله على سبيل الصحة و
الاختيار وعند الحكماء على سبيل الايجاب بمعنى ان الله تعالى يوجب للعبد القدرة والارادة ثم مما يوجبان وجود
المقدور وانت خبير بان العبد انما يتمكن الى القدرة واما الناس الى الهام القدرة والارادة فليس الا الوجوب
وانه لا ينافي الاختيار وايضا صرح المحققون قواعد العقائد ان مذهب المعتزلة والحكماء جميعا هو ايجاد القوى والقدر
عند المعتزلة بطريق الاختيار وعند الحكماء بطريق الايجاب لتمام الاستعداد ثم المشهور فيما بين القوم والمذكور في كتبهم ان
مذهب امام الحرمين ان فعل العبد واقع بقدرته وارادته ايجادا كما هو رأي الحكماء ومذاهب فاصرح به الامام فخر الدين
من كتبه فالذي في الارشاد انه مع السلف قبل ظهور البدع والاهواء ان الخالق هو الله تعالى وحده والاكساب
كلها حدثت بقدرة الله تعالى من غير فرق بين ما يسند الى العباد به وبين ما لا يسند فان تعلق القدرة بالاثر
تاثيرها هو كتعلق العلم بالمعلوم والارادة بفعل الغير فالقدرة الحادثة لا تؤثر في مقدورها اصلا وانما المعتزلة
ومن تابعهم من اهل الزيغ على ان العباد موجدون لافعالهم مخترعون لها بقدرتهم ثم المعتزلون منهم كانوا يسمون
من تسميه العبد خالقا لقرب عهدهم باجماع السلف على انه لا خالق الا الله وبمجرد الماخوذ من صيغة العبد خالقا غافلا
عن الحقيقة هذا كلامه ثم اورد ادلة الاصحاب واجاب عن شبه المعتزلة وبالغ في الرد عليهم وعلى الجبرية وانت
العبد كسبا وقدرته مقارنة للفعل غير مؤثرة فيه واما الاستاذ فان اراد ان قدرة العبد غير مستقلة بالتاثير واذا
انضم اليها قدرة الله تعالى صارت مستقلة بالتاثير بتوسط هذه الاعانة على ما قرع البعض فقريب من الذي وان
اراد ان كلا من القدرتين مستقلة بالتاثير فباطل لما سبق وكذا الخبر المطلق وهو ان افعال العباد واقعة بقدرة
الجمادات لا تعلق بها قدرتها لا ايجادا ولا كسبا وذلك لما نجد من الفرق الضروري بين حركة المرتعش وحركة
الماشي فضلا عن الكتبة والقدرة كل لابد او لامر ما فان معنى الكسب ما قال انه تعالى

بعض اهل السنة بانا نعلم بالبرهان ان لا خالق سوى الله تعالى ولا تاثير لا لقدرة الله تعالى ونعلم بالضرورة ان القدرة
الحادثة للعبد تتعلق ببعض افعاله كالصعود دون النصب كما لسقوط فنعلم اثر تعلق القدرة الحادثة كسبا وان لم نعرف
حقيقته وقال الامام الرازي مرضع كمال قدرة العبد لفعله الحاصل بقدرة الله تعالى فان الصلق والفعل شئ واحد
حركة وتارة يكون احدهما طاعة والاخرى معصية وبهذا الاعتبار تكون القدرة الواحدة الحادثة كسبا وبهذا
خصوصية الوصف بقدرة العبد وهي المسماة بالكسب وقريب منه ما قال ان اصل الحركة بقدرة الله تعالى ونفسها
بقدرة العبد وهو الكسب وفيه نظر وقيل الفعل الذي تعلق به قدرة الله تعالى وخلق عنده قدرة العبد متعلق به تعلق
كسبا للعبد بخلاف ما اذا لم يخلق عنده بل خلق ان للعبد قدرة وتعلق بها الفعل فقط
كتعلق احد طرفي الفعل والترك من حيث لا يلزم منها وجود احدهما في الواقع فالامر الاضافي الذي يجب من العبد والكسب
عند وجود الاثر هو الكسب وهذا ما قالوا هو ما تعلق به المقدور بلا صحة انفراد القادرية وما تعلق في محل قدرته
بخلاف الخلق فانه ما تعلق به المقدور مع صحة انفراد القادرية وما تعلق الى محل قدرته فالكسب لا يوجب وجود المقدور
بل يوجب من حيث هو كسب اتصاف الفاعل بذلك المقدور وانما يكون مرجحا لاحد الاضافات لكون الفعل
طاعة او معصية حسنا او قبيحا فان الاضافة لقبح بقصد وارادته قبيح بخلاف خلق القبيح فانه لا يضاف للعبد
والعاقلة الجسيمة بل ربما تشمل عليها وملخص الكلام ما اشار اليه الامام حجة الاسلام وحاصله لما بطل الجبر
المحض بالضرورة وكون العبد خالقا لافعاله بالدليل وجب الاقتصاد في الاعتقاد وهو بانها مقدورة لله تعالى
اختراعا وقدرة العبد على وجه آخر من التعلق يعبر عنه بالاكتساب وليس بضروري تعلق القدرة بالمقدور بان
يكون على وجه الاختراع اذ قدرة الله تعالى الازلية متعلقة بالعالم من غير اختراع ثم تعلق عند الاختراع وقتا آخر من
التعلق حركة العبد بايجاد بعينها الى قدرته تسمى كسبا له وبايجاد بعينها الى قدرة الله تعالى خلقا فهو خلق للرب
ووصف للعبد وكسب له وقدرته خلق للرب ووصف للعبد وليس بكسب له لانا عقلنا وجهات اسندت
الى كل من فعل العبد وكسب له وقدرته خلق للرب ووصف للعبد وليس بكسب له لانا عقلنا وجهات اسندت
على كون فعل العبد واقعا بقدرة الله تعالى بوجوه عقلية وسمعية فالاول من الوجوه العقلية ان فعل العبد ممكن وكل
ممكن مقدور لله تعالى لما مر في بحث الصفات ففعل العبد مقدور لله تعالى فلو كان مقدورا للعبد ايضا تعارض التاثير
لزم اجتماع المؤثرين المستقلين على اثر واحد وقد بين اصحابنا في بحث العلل ان قول الامام من شمول قدرته
كون فعل العبد مقدورا له يعني دخوله تحت قدرته وجواز تاثيرها فيه ووقوعه بها نظرا الى الامكان لا يعني انه واقع
بها للزم الخ قلنا جواز وقوعه بها مع وقوعه بقدرة العبد يستلزم جواز اجتماع المؤثرين المستقلين وهو محال وفيه نظر وعلى تسليم
الامام في بيان كون كل ممكن واقعا بقدرة الله تعالى ان الامكان محوج الى السبب والاخر ان يكون محوجا الى السبب المعين
لان غير المعين لا حقيقة له وما لا حقيقة له لا يصلح سببا لوجود شئ فعين ان يكون محوجا الى سبب معين ثم الامكان
امر واحد في جميع الممكنات فلزم اقتضاء جميع الممكنات الى كل السبب والسبب الذي يقتضي جميع الممكنات لا يكون
ممكنا بل واجبا فيلزم من الكل بايجاده وقد ثبت انه محال للموجب فيكون الكل واقعا بقدرته واختياره وفيه بيان
كون كل مقدور لله تعالى واقعا بقدرته وهو انه لو لم يقع بقدرة الله وحده فاما ان يقع بقدرة الغير وحده فلزم توارد
احد المتساويين من غير مرجح للمرجح لان العدد اما استقلال القدرتين معا ان قدرة الله تعالى اقوى واما ان يقع بكل من القدرتين
فلزم اجتماع المستقلين واما ان لا يقع بشئ منهما وهو ايضا باطل لان العدد وقوعه بجملة وان لم يقع لجميعه
لا يكون الا لمانع وما ذاك الا الوقوع بالقدرة الثانية فلا يمنع الوقوع بها الا اذا وقع بها وهو المطلوب والا لوقع
بقدرة الغير لما تقرر ان كل ما يمكن ايجاده بقدرة الله تعالى يمكن ايجاده بقدرة غيره فانه يكون لغير القدرة لا تتجيزا

الشامل لجميع الوجوه العقلية ان العبد لو كان موجدا

قوله

لا محاله لكان عالما بما فعله والتالي باطل اما الملازمه فلان الانسان لا يريد ولا يقصد والمخالف ممكن فالمراد
وكل النوع وكل من يخصص بالقصد اليه ولا يصدر ذلك الا بعد العلم به ويظهر من هذا الملازمه يستمد الخالق بدون العلم
كقولنا لا يعلم مخلوق ويستدل بفاعله العالم على عالميه الفاعل واما بطلان اللازم فلوجوه منها ان العالم يصدر
عنه افعال اختياريه لا شعور له بتفاصيلها وكيفياتها ومنها ان العالم اذا كان عالما بشيء بوقوع فعل
معين في زمان معين من غير شعور له بتفاصيل الاحوال والاحيان التي من المبدء والمنتهى والاوقات التي منها تالف
ذلك الزمان والاماكن التي تحتلها ليكون بكل الحركة ابطأ من حركه الفلك الاول الذي لها من وصف السرعه و
البطؤ ومنها ان الناطق بالحروف مخصوصه على نظم مخصوص من غير شعور له بالاعضاء التي هي آلاتها و
بالصفات والاوضاع التي تكون لتلك الاعضاء عند الاتيان بتلك الحروف ومنها ان الكاتب مصور للحروف و
الكلمات بحركات الانامل من غير شعور له بالانامل ولا الاكف ولا الاعضاء التي هي العظام والعضاريف والاعصاب
العضلات والرباطات والاوصاف التي بها تتاتي تلك الصور والنقوش الثالث في
كان فعل العبد بقدرته واختياره لكان ممكنا من فعله وتركه اذ لو لم يمكن من الترك لزم الجبر وقد بطل الاعتراف بالازم
اعني الممكن من الفعل والترك باطل لان رجحان الفعل على الترك اما ان يتوقف على مرجح او لا فهنا اقسام ثلاثة
طرفي الممكن ملا مرجح وبسبب باب اثبات الصانع ويكون وقوع التعاريف لا عن الترك محض لا مرجح من غير اختيار للعبد
على الاول ان كان ذلك المرجح من العبد نقل الكلام الى صدوره عنه فاما التسلسل وهو محال او الانتهاء الى مرجح لا يكون
واما كان للمرجح ابتداء او بالآخره لان العبد بل من غيره مثبت عدم استقلال العبد بالفعل وعدم تمكنه من الترك لان الترك لا
وقوعه مع التساوي فيكفي المرجح جبه ولان وجود الممكن لما لم يتنه رجحانه الى حد الوجوب لم يحصل له امر ولا من ان هذا
انما يعد لزوم المعتزله انما يلزم استقلال العبد واستناد الفعل الى قدرته واختياره من غير جبر ولا يفيد ان العبد
ليس بموجد لافعاله والمعتزله ههنا اعتراضات احدها ان ما ذكرتم استدلال في مقابلة الضروره والاستدلال
وذلك لانا نعلم بالضروره ان لنا قدره واختيارا وانا ان شئنا الفعل فعلنا وان شئنا الترك تركنا وثانيها انه
لم جاز في فعل الباري تعالى ان يكون من غير سابق اراده وذلك لان حدوث العالم لا بد منه في الجاد العالم ان كان حاصلا في
الازل لزم قدم العالم وصدوره عن الباري بطريق الوجوب من غير تمكن من الترك لامتناع التخلف عن تمام العلة وان
لم يكن حاصلا نقل الكلام الى حدوث الامر الذي لا بد منه ولا نتسلسل بل ينتهي الى امر ازلي يلزم منه الاتي وهو
المحذور وثالثها ان ترجيح المختار احد المتساويين حال كما في طرفي الهارب وقد رجح العطشان احد الاناءين
صفه شابها المحسوس المرجح من غير احتياج الى مرجح وانا اذا سلمنا ان المرجح لا بد منه لكن لم لا يجوز ان يكون
العبد هو المتعلق للارادة وحصول الداعي ووجوب الفعل معه لامتناع الاختيار والتمكن من الفعل والترك بالنظر الى الامر
واجيب عن الاول بان كلامنا في حصول المشيه والداعية الذي يجب معه الفعل او الترك ولا سلمنا انه ليس في
وسعنا ولا نسلم الاستدلال على قدرة الله على الاعاده تقدم على الابتداء كما سبق وعن الثاني ان الانسان
الاول والاعراض مع امكان اعادة المعدوم مستندا بانه يجوز ان يكون حضوره شرطا او حصوله سببا للعود
ما فعا او منع عدم قدرة العبد على الاعاده لم لا يجوز ان يكون معترفا بالمعتزلي ومنها انه لو كان قادرا على
ايجاد فعله لكان قادرا على ايجاد كل ممكن من الاجسام والاعراض لان الكل مقدور والمقدور
هو الامكان او الوجود ولا تفاوت في شيء منها بامر اصلي ولا يرد النقض بالعرض الا كتسابيه لانها انما تعلق الفعل
واحوالها ومنها لو فعل فعل العبد الايمان والطاعات وكثير من المحسنات ومن حلول الاجسام
والاعراض والشياطين وكثير من الموذيات ولا شك ان الاول احسن من الثاني واشرف فلو كان العبد خالقا

ولا يمكن العبد من تركه ولا ينتهي الا الانتهاء الى الجبر والاضطرار سوى ما ذهبوا به نظرا لجواب عن الرابع الرابع قد
ثبت ان الله تعالى عالم بالجزئيات وما كان وما سيكون وانه يستحيل عليه الجهل وكل ما علم الله انه يقع يجب وقوعه وكل ما علم
الله انه يقع يجب وقوعه وكل ما علم الله انه لا يقع يمتنع وقوعه نظرا الى تعلق العلم وان كان ممكنا في نفسه وبالنظر الى ذاته
ولا شيء من الواجب والممتنع بما قاله مكنه العبد بمعنى انه ان شاء فعله وان شاء تركه فان فعل الجزء ان علم الله ان يفعل
العبد يقع بقدرته واختياره فلا يكون حادثا عن مكنه قلنا نعم ان يقع الله بقدرته واختياره بحيث لا يمكن من
اختيار الترك وهذا هو المراد بالانتهاء الى الاضطرار غاية الامر انه يكون بايجاد يكون بجعل جاعل مستقل او الاختيار
الام كما هو مذهب المعتزله وقد اشرنا الى ان العبد من حيث هو لا الام دون الام ثم نقول الفعل الباري
لجريانه فيه مع الاطلاق على كونه بقدرته واختياره ويمكن دفعه بان الاختيار ما يمكن الفاعل من تركه عند ارادة
فعله لا بعده وهذا متحقق في فعل الباري لان ارادته قديمة متعلقة في الازل بانه يقع في وقته وهاتان تعلق حتى بتركه
وليس حتى سابق على تحقق الوجوب او الامتناع اذ لا قبل للازل فاحصل ان تعلق العلم والارادة هنا ولا احد هو
بخلاف ارادة العبد ونقول الام في المطالب العالية هو انه لا وجب في الازل وقوع الفعل او لا وقوعه في وقته
لزم ان يكون لهذا الوجوب سبب وليس من العبد لان الحادث لا يصلح سببا للازلي بل من الله تعالى وهو العلم لانه تابع
للعلوم لا ستتبع القدرة والارادة اذ بهما انما تترتب وجب ان الموثر في فعل العبد قدرة الله تعالى ابتداء او بواسطة وهو
المطلوب وهذا ضعيف جدا لكن النقض مدفوع عنه واما التمسك باستدلال وجوب الفعل او الترك على العلم
فكذا تعلق الارادة ونقدره ان فعل العبد اما ان يريد الله وقوعه فيقع او لا وقوعه فيمتنع فلا يكون باختيار العبد
ورد او لا منع الحصر لجواز ان لا تتعلق ارادة الله بشيء من طرفي الفعل والترك وثانيا نمنع وجوب وقوع ما علم
الله انه يقع من العبد عالما هو المذهب عندهم كما سيجيء الخامس لو كان العبد مستقلا بايجاد فعله فاذا اراد
تحريك هم في وقت واراد الله سكونه في ذلك الوقت فاما ان يقع المرادان جميعا وهو ظاهر الاستحالة او لا يقع
شيء منهما وهو ايضا محال لامتناع خلو الجسم في غير آن الحادث عن الحركة والسكون ولان التخلف عن المقتضي الممكن الا
لمانع ولا مانع كل من المرادين سوى وقوع الآخر فلو امتنعا جميعا لزم ان يمنع كل واحد منهما
دون الآخر فلزم الترجيح بلا مرجح لان القدرتين بالنسبة الى المقدورين بالتاثير من غير تفاوت واجيب بانه نمنع
مراد الله تعالى يكون قدرته اقوى اذ المفروض استقلالها بالتاثير وهو لا يتاتى في التساوي في القوة والشدة وفي القدم بان
المقدور لا يقبل التجزي ولا التفاوت بالشدة والضعف فيمتنع ان يكون الاقوى قادرا على ايجاد كل ما يلزم تساوي القدرتين
في القوة بل غاية الامر ان احدهما يكون اعم واشمل وهو لا يوجب كونه اشد واقوى وعلى فرض ظاهر ويدل
للمقدور من حيث يكون فعل العبد مقدورا لله تعالى دون قدرته وجوه منها ان العبد لو كان قادرا على فعله ايجادا واختراعا
كان قادرا على اعادته والازم منتف اجماعا وبيان الزوم ان امكان الشيء من لوازم ماهيته لا يختلف باختلاف الاوقات
لذا يصح الاستدلال على قدرة الله على الاعاده بقدرته على الابتداء كما سبق ومنها لو احتاج العبد في تاثيره الى
الاول والاعراض مع امكان اعادة المعدوم مستندا بانه يجوز ان يكون حضوره شرطا او حصوله سببا للعود
ما فعا او منع عدم قدرة العبد على الاعاده لم لا يجوز ان يكون معترفا بالمعتزلي ومنها انه لو كان قادرا على
ايجاد فعله لكان قادرا على ايجاد كل ممكن من الاجسام والاعراض لان الكل مقدور والمقدور
هو الامكان او الوجود ولا تفاوت في شيء منها بامر اصلي ولا يرد النقض بالعرض الا كتسابيه لانها انما تعلق الفعل
واحوالها ومنها لو فعل فعل العبد الايمان والطاعات وكثير من المحسنات ومن حلول الاجسام
والاعراض والشياطين وكثير من الموذيات ولا شك ان الاول احسن من الثاني واشرف فلو كان العبد خالقا

فان قادرا على ايجاد مقدور لكان كل
ما تعلق به قدرته صادرا عنه اختيارا لما تقرر
من ان الجهة المقتضية لصدور الفعل
هي قدرته واختياره فحيث كان قادرا على ايجاد

لعطله كان احرى ... منه خلقا واصلاحا وارشادا فان قيل الفرع على الايمان احسن واصلح من
الايمان ليوفق فيها ... خلق الله له قلنا فيلزم ان يكون القدرة على الشر والكفر منه شرا من الكفر وافحش منه
منها ان ... موعون عما صحه يضرع العبد الى الله في ان يرزقه الايمان والطاعة ويجنبه الكفر والمعصية ولو
لا ان الكل مخلوق ... لما صح ذلك لوجه الجملة على سؤال الايجاد والتمكين لانه حاصل او التقرير والتثبيت
لانه عامد الى الحق ... في ان الثاني وذلك عندهم يقدر العبد ومنها ان الآية محمولة على ما هو
وجوب جهد الله و ... الايمان نفسه ولا مقصود كل الا اذا كان يجلب واعطائه وان كان لكل العبد
مدخل فيه واما الشكر ... مقدماته من الايجاد والتمكين والتوفيق والتعريف ونحوه كل منتج آخر فان قيل لو اسند
يخلق الايمان المدح لا ... في يخلق الكفر الذم قلنا ح فان من شانه استحقاق المدح والشكر يخلق الحسنات و
ايصال النعم لا الذم يخلق القبائح واد سالة النعم لانه انما يكرمه الاولى به لا يقبح منه خلق القبيح فان قيل هذا الايمان
مخلوق لله تعالى وعندهم مخلوق العبد وقد ذكرتم في بعض فتاوى ان من قال ان الايمان مخلوق كفر فما وجه ذلنا
وجهه ما اشار اليه ابو المعين ... منشأ من الايمان لسرعته من الله تعالى العبد عما هو للجبر والامن العبد الى الله تعالى ما هو
القدرة من الله التعريف والتوفيق والهداية والاعطاء ومرجعها الى التكوين وهو غير مخلوق من العبد المعرفة و
القصد والاهتداء والتقوى وهي مخلوقة هذا والاوجه ان يحمل عز الكتاب وثبت ما هو الصواب ثم لا يخفى ان الوجوه
المذكورة من وجوه الضعف فالاولى التمسك بالكتاب والسنة واجماع اهل الحق من الامة لما مضى اشارة في غير محل
الاجماع ليرد ان اكثرهم ليعد مثل حدوث العالم وقدم الصانع لا شك في الاجماع بل يمنع ان اجماعهم عليه دليل على ان
لهم قاطعا فيه وان لم نعرفه على التفصيل واما السمعيات فكثيرة فان قيل التمسك بالكتاب والسنة
موقوف على العلم بصدق كلام الله وكلام الرسول ودلالة المعجزة وهذا لانه قول بانه خالق كل شيء يمنع الشرور
والقبائح وانه لا يتصف منه التلبيس والتدليس الكذب واظهار المعجزة على يد الكاذب ونحو ذلك مما تقع في وجوب طرد
كلامه وثبوت النبوة ودلالة المعجزات قلنا العلم بالسمعيات كل القواعد وان كانت معلومة بنصها من الاحاديث المتواترة
بالضرورة ... على ان هذا الاحتجاج انما هو على المعترض بحجية الكتاب والسنة المسلمين بيننا نحن لا يكون بحثا في الكتاب
والقبائح وافعال العباد فلو توقف حجيتها على ذلك كان دورا ... منها ... ورد في حرص البيع حمل الاداء
السعيه على هذا المطلوب انواعا باعتبار خصوصيات تكون للبعض منها دون البعض مثل الورود بلفظ الخلق
لكل شيء او لفعل العبد خاصة او بلفظ الجعل او التصوير لكل من الوارد بلفظ الخلق نحو يا ايها الناس اعبدوا ربكم الذي
خلقكم فاعبدوه ونحو اسجدوا للعبادة فلا يصح الحمل على انه خالق لبعض الاشياء كما قال به لان كلا من
عندكم لكل بل شامل على العموم فدخل فيه اعمال العباد وخرج القدرة بدليل العقل والقطع بان المتكلم لا يدخل في عموم مثل هذا
كل من دخل الدار فله درهم ونحو ذلك لا يستحق ولا يخل بمطلقه العام عند من يقول بكونه قطعيا وكذا قوله يا ايها الناس اعبدوا ربكم الذي
خلقكم والذين من قبلكم فان الله خالق كل شيء وهو الواحد القهار بيانه بالعموم وبانه اذا احمل الخلق على ما هو
كما هو الظاهر فقد خلق كل احد مثل خلقه في الجملة وهو باطل ولم يكن اشد كفرا في الملك وخلق كل شيء مقدرا تقديرا
بالعموم وبان قوله وخلق كل ... الله للاصنام ... من ان العبيد وان لم يكونوا مستقلين كما ذهبت اليه المعتزلة في الاطلاق لكنهم مخلوقون
بعض الاشياء والا لكان ذكره عبثا في الشرك مستدركا قطعا وقوله انا كل شيء خلقناه بقدر اي خلقنا كل موجود
من الممكنات مقدرا وقصدا على مقادير مخصوص مطابق للغرض والمصلحة والافادة ... هذا المعنى كان العباد
نصب كل شيء اذا لو رفع لتوهم ان خلقنا ضوء وقدر خبزه المعنى ان كل شيء خلقناه ... هو بقدر فلم يفد ان كل شيء
مخلوق له بل افاد ان من الاشياء ما هو مخلوق فليس بقديم وبما اشرنا اليه من كون الشيء اسما للموجود او مقدارا به

اندفع ما قيل انه لا بد من تعلق الشيء بالمخلوق على تقدير النصب ايضا لانه لم يخلق الا ... اندفع ما قيل
ام الشيء عليه وح لا فرق بين النصب والرفع ولا من جعل خلقنا خبرا او صفة على انه لو جعل الشيء هو المخلوق
فالفرق ظاهر لان الخبر لا يفيد ان كل مخلوق مخلوق له بخلاف الصفة ومنها قوله والله خلقكم
وما تعملون اما اذا كانت مصدرية على ما اختاره سيبويه لا ستعمالها غالبا بحذف والاصل وما تعملونه فلا ضرر
لان الذي وخلق عملكم واما اذا كانت موصولة على حذف العائد اي وخلق ما تعملونه بقرينة قوله تعبدون
ما تنحتون توبيخا لهم على عبادة ما عملوه من الاصنام فلان فيه اعانة لهم واما تعلقها من الاوضاع والحركات
والمعاصي والطاعات وغيرها كما زعمه فلان المراد بافعال العباد المحلوقة كونها بخلق العبد او خلق رب هو ما وقع
بكسب العبد وتسمى اليه مثل الصوم والصلوة والاكل والشرب والقيام والقعود وغيرها مما يحصل بها تحصل
الحاصل بالمصدر لا نفس الاوضاع التي هي من الاعتبارات العقلية الاولى لها مثل تعقب الصلوة معلولة
الركوع تعلون الصالحات والسيآت ومنع الكعبة ما عقل عنها الجمهور فالعوائق في كون ما هو موصولة حتى يصح
الامام بان مثل ما تنحتون وما تكون في قوله فاذا احى بلعقب ما تكون محاذيها للاستراك واما اعتراضهم فالآية
حجة عليكم لانكم حيث اسندتم العبادة والنحت والعمل الى المخاطبين ... المعاندة ... ومنها نحو قوله هو
الله الخالق هذه آيات صرح فيها بلفظ الخالق الآتي في دلالتها على المطلوب ... احمالا وخفاء وقد اجملها
بوجه آخر بقوله هو الله الخالق اتم بعد حصر الخالقية في الله اذا كان هو ضميرا ... وضميرا بينهما فصل له
واما اذا كان الخالق صفة وذكر الامام انه لما كان الله علما والعلم لا يدل الا على ... مخصوص فنزلنا الاخبار
لم يجز ان تكون الحكم عائدا اليه اذ لا معنى لقولنا ان هذا المعين ليس الا هذا المعين فيلزم ان يكون عائدا الى
الوصف على معنى انه الخالق لا غيره وفيه ضعف لا يخفى على العارف باساليب الكلام وقوله هو واسرارها فوكم او
اجهروا به انه عليم بذات الصدور الا يعلم من خلق احتجاج على علمه بما في القلوب من الدواعي والصوارف
والعقائد والخواطر بكونه خالقا لها على طريق ثبوت اللازم اعني العلم لثبوت ملزومه اعني الخلق في اسلوب الكلام
اشارة الى ان كلا من اللزوم وثبوت الملزوم واضح لا سيما ان تشكل فيه ولهذا استدل بالآية على كون العبد خالقا
لافعاله على طريق نفي الملزوم اعني خلق لافعاله نفي اللازم اعني علمه بها كيف لا يكون ذوات العدد ومن قبيل الافعال
الاعتقادية التي فيها النزاع محل بحث وكذا دلالة الآية على كون العلم من لوازم الخلق في الاطلاق فلا
تقدير كون الخالق هو اللطيف الخبير فلما قيل ... وقوله هو من خالق غير الله يرزقكم من السماء والارض لا خالق سوى
الله على الاطلاق بل هو صفة كونه رازقا لما من السماء والعبد ليس كذلك واجاب الامام بان ملائكة السماء السابعين
في انزال الامطار وقوف لما يخلق الله فيها من السحاب والمياه كما قال يرزق السلطان فلانا وفلانا
خالق الاشياء لوجود خالق غير الله يرزق من السماء وفيه ضعف وقوله والذين تدعون ... من دون الله لا يخلقون
شيئا وهم يخلقون المسيح والملائكة وغيرهم من الاحياء الذين يدعون الكفار فيجب ان لا يخلقوا شيئا اصلا
وقوله هذا خلق الله فاروني ماذا خلق الذين من دونه يدل على ان من سوى الله يخلق شيئا والا لكان
للكفار ان يقولوا هذا خلقنا فكثيرا من الحركات والاوضاع والهيآت المحسوسة ان ردنا الارادة ... جاز ان لا يعلم
الاعلام جميع الافعال الظاهرة والباطنة لكن صيغ الوجيز على ان لا يكون الموصول اشارة الى الاصنام خاصة ومن
هذا القبيل قوله الا الله الخالق والامر خلق لكم ما في الارض جميعا وما خلقنا السماء والارض وما بينهما باطلا
ربنا الذي اعطى كل شيء خلقه ثم هدى وان قيل على الوجوه فمن فعل العبد موجد الافعاله لا خالق الا الخلق
هو الايجاد على وجه التقدير الجاري عن الملك وعلى الوجه الذي يتقدم ايجاد العبد ما يقع عليه الخلق وعلى

خلاف معتزلي قلنا لان خلق الآلة اعداد اعلى وجه المعتزلي الاتفاع على وقوع مخصوص من فعل العبد وما لم يكن
كذلك فلو كان موجودا لكان خالقا ومنها نحو قوله ع حكاية وما اجعلنا مسلمين لك فان فعل المسلم
الى مفعول يكون بمعنى التصيير اي يجعل صفة مكان صفة فاذا وقع مفعولا ثانيا من افعال العباد افادا نها جعل
الله ويخلق والمعتزلة يجعلون امثال هذا مجازا عن التوفيق ومنع الالطاف او انجاز الوعد ونحوها والكسب و
الاقتدار ونحو ذلك لا انها من الكثرة والوضوح بحيث لا يحتاج لهذه التاويلات عند المنصف ومنها مثل
قوله تعالى ما يريد هذه آيات تدل على ان الله ع يفعل كل ما يتعلق به ارادته ومشيته وهي متعلقة بالايمان وسائر الطاعات
اضافة فعل ان يكون فاعلها اي موجدها وهو ظاهر وحمل الكلام على انه يفعل ما يريد فعله عدول عن الظاهر
ومنها كل من عند الله هذه اثبات محتملة الاسالة به افادة الخط فالظاهر من قوله ع ان نصبهم حسنة يقولوا
هذه من عند الله وان نصبهم سيئة يقولوا هذه من عند ك كل من عند الله ان جميع الحسنات والسيآت من الطاعات
والمعاصي وغيرها خلق الله ومشيته لان منشأ الاحتياج اعني الامكان او الحدوث مشترك بين الكل بحث لا يخفى
ان يخفى على العاقل فالمراد لا يخفون ذكر فعلي هذا ان يكون قوله بعد ذكر ما اصابك من حسنة من الله وما اصابك من سيئة
فمن نفسك واردا على سبيل الانكار اي لست بكون هذه السيئة او نحوها على حجة البتة دون الايجاد توفيقا بين
الكلامين ومن قوله ع وما كم بمعجزين في الارض وقوله ع انا امرنا قولا لشئ اذا اردناه ان نقول له كن فيكون ان الايمان
وجميع الطاعات حاصلة من الله ع وبتكوينه لكونها مغايبا ومرادة له ومن قوله ع كتب في قلوبهم الايمان اضاف الايمان
والوجدان الى القلوب ومنه ع انه يعلم انه ما صكل وابكل انه يوجد الكفر والفضل ومن قوله ع هو الذي يسيركم في البر
والبحر انه الموجد لسيرنا ومن قوله ع اولم يروا الى الطير مسخرات في جو السماء ما يمسكهن الا الله انه الموجد لوقوف
الطير في الهواء مع انه فعل اختياري من الحيوان وامثال هذه كثيرة جدا ولا شرح لي صدري وما النصر الا من عند الله
زيادة لنوع قلوبنا بعد اذ هديتنا ونا وملات الذرية عدول عن الظاهر بلا ضرورة لما مشا من ابطال ادلتهم التي تقدم
ومنها ما تواتر الاحاديث الواردة في باب القضاء والقدر وكون الكائنات مقدرة الله ومشيته و
ان كانت آحادا الا انها متواترة المعنى كشيء على وجود جاهم وكلها صحاح بنقل الثقات مثل البخاري ومسلم وغيرهما
وان وقع في بعضها اضطراب رواة في بعض الالفاظ فمنها ما روى ابو هريرة انه قال رسول الله صلعم احج آدم وموسى
فقال موسى يا آدم انت ابونا خيبتنا من الجنة فقال آدم يا موسى اصطفاك الله بكلامه وخط لك التوراة بيده
تلومني على امر قدره الله علي قبل ان يخلقني باربعين سنة فحج آدم موسى ومنها ما روى عن انه قال رسول الله صلعم
لا موجب عبد حقيقة مومن يا بع شهادة ان لا اله الا الله واني رسول الله بعثني بالحق ومومن بالبعث بعد الموت ومومن
بالقدر خيره وشره ومنها ما روى ابن عمر انه قال رسول الله صلعم كل شئ بقدر حتى العجز والكيس ومنها
ما روى حذيفة انه قال صلعم ان الله ع يصنع كل صانع وصنعته ومنها قوله ما من قلب الا وهو بين اصبعين من
اصابع الرحمن ان شاء ان يقيمه اقامه وان شاء ان يزيغه ازاغه وعن جابر كان النبي صلعم كثيرا ما يقول يا مقلب
القلوب ثبت قلبي على دينك فقيل له يا رسول الله انخاف علينا وقد آمنا بك وبما جئت به فقال ان القلوب بين
اصبعين من اصابع الرحمن يقلبها كيف شاء واشار الى السبابة والوسطى يحركهما والاحاديث الصحيحة في هذا
الباب كثيرة واما المعتزلة القائلون بان افعال العباد واقعة بخلقهم وايجادهم استقلالا لا اقترانا
فرقتان فاولا ابو الحسين البصري واتباعه ادعوا ان هذا الحكم ضروري مركوز في عقول العقلاء والمنصف المتأمل
عن تقليد اسلافهم وذكروا في ذلك وجوها على قصد التنبيه او الاستدلال فانه ربما يكون الحكم ضروريا واكم
بضرورية استدلاليا ١ ان كل احد يعرف بالضرورة من حركاته الاختيارية كالمشي على الارض والصعود

الى الجبل والاضطرارية كالارتعاش والسقوط من السطح وما ذاك الا لان الاولى مقدورة والثاني
بخلاف الثانية ٢ ان كل احد يعلم بالضرورة ان تصرفاته واقعة بحسب قصده وداعيته كالاقدام على
الاكل والشرب عند اشتداد الجوع والاحجام عنهما اذا علم ان في الطعام السم قاتلا ولا شك لموجد الفعل هاهنا
الا الذي حدث منه الفعل على وفق دواعيه ٣ ان كل عاقل يعلم بالضرورة حسن مدح من احسن اليه
وذم من اساء ولولا انه يعلم بالضرورة كونه المحدث لتلك الافعال لما حكم بذلك كما لا يحكم بحسن المدح والذم
على ما ليس من افعاله ولهذا اذا رمى العاقل بدم الرامي لا الآجرة ٤ انه يعلم بالضرورة صحة طلب القيام
والمشي من الصحيح البنية لامن الزمن والمعتقد بناء على صحة حدوثها من الاول دون الثاني واذا كان الفرع
ضروريا فالاصل بطريق الاولى ٥ انه يعلم بالضرورة انه يصح منه تحريك المدرة دون الجبل ولا يصح لهذا
سوى العلم بقدرته على تحريكها دونه ولهذا نقصد احتمار طرف الحدول الضيق دون الواسع ٦ ان الطالب
العاقل يعلم بالضرورة انه يطلب بحدثه المامور ولهذا يستطيب مستدعاة ذكر الفعل منه وانه ينهى عما
يكرهه من الافعال التي يحدثها المنهي وكذا التمني والتعجب وغيرهما وكل هذا يدل على ان فعل العبد باحداثه
والجواب ان هذه الوجوه لا تفيد سوى ان هذه الافعال المسندة الى العبد ما تحقق لقدرته وارادته
واقع بقصده وداعيته وهم المحتاجة بالافعال الاختيارية وكونها مقدورة للعبد واقعة بكسبه وعلى
حسب قصده واختياره وعند صرف قدرته وارادته وان كانت مخلوقة لله كما في حسن المدح والذم
وصحة الطلب والنهي والتعجب ونحو ذلك لا عند كونها مخلوقة للعبد على ما هو المتنازع فضلا ان تعلق العلم
الضروري بذلك والعجب من انه الجبائي وهو في غاية الجذاقة كيف اجترأ على هذه الدعوى وهو آية
الوقاحة حيث نسب جميع من سواه من العقلاء الى السفسطة والمكابرة والضرورة الى البديهة والخبرة وعلمه
واما القدرية فلانهم جعلوا العلم بكون العبد موجدا لافعاله ضروريا ولا ضروريا وذكروا في نهاية العقول
ان ابا الحسن البصري لما خالف اصحابه في قولهم العالم بالصنعة لا يوصف فعله لاحدها دون الآخر بالحسن والقبح و
ذهب الى ان العلم سوف صدور الفعل عن الداعي ضروري وان حصول الفعل عقب الداعي واجب لذاته
من هاتين المقدمتين عدم كون العبد موجدا لفعله ونفيه ابطال نبوة الرسول التي هي اهم المهمات
من قبله اصحابه انه رجع من مذهبهم فلبس الامر عليهم وادعى العلم الضروري بكون العبد موجدا لفعله
ثم قال الامام لا يقال الاعتراف بوقوف صدور الفعل عن القادر على الداعي ووجوب حصوله لا ينافي القول
بان قدرة العبد موثرة في وجود الفعل وانما ينافي استقلاله بالتاثير وانا ندعي العلم الضروري
في الاول دون الثاني لانا نقول نحن لا نستند فيما ندعيه الى الدليل المذكور لاحتمال ان الضرورة حاصلة غير
موثرة بل لبيان سبيل الاستدلال كما هو مذهب الاستاذ وامام الحرمين فان كان ابو الحسين قد
ساعدنا على هذا فرحبا بالوفاق لكن يلزم منه فساد مذهب الاعتزال بالكلية لانه لا وقع للعقل حينئذ ان
يامر الله العبد بما يكون فعلا لله ع وان يامره بفعل يجب حصوله عند فعل الله ومنع حصوله عند عدمه فان
المامور عليه حالا العقدين لا يكون ممكنا من الفعل والترك ولا بين ان يعذب الله العبد على ما اوجده فيه ان
يعذبه على ما يجب حصوله عند حصول ما احدثه الله فيه ولا بين فاعل القبيح والظلم وفاعل ما يوجب الحسن والظلم
مع اعترافه بوجوب حصول الفعل عند حصول الارادة الجازمة استدل عليه باب الاعتزال فظهر ان ابا الحسن فان
من المنكرين لمذهب الاعتزال في هذه المسالة وان مبالغته في دعوى الضرورة فيها كانت على سبيل التعنت
والتلبيس ونحن بعض المنصفين من المعتزلة ان نفي الوجوب عند حصول الداعي انما هو ان القادر بقدرته امكان

كما يعلم ان الله يثيب الانبياء والاولياء بالجنة ويعاقب الكفار بالنار مع امكان عكس كل منهما ويعلم ان الامور
لو قدروا على مثل القرآن مع توفر الدواعي وانتفاء الموانع لاتوا بمثله ولولا وجوب الايمان عند ما علم الله
ذكريا لما اعرضا عجزهم لجواز ان يقدروا ولا ما توا به وفيه نظر لانه اما ان يلزم مع خلوص الداعي صدور
الفعل من القادر بحيث لا يصح منه الترك وان كان مكنا في نفسه وبالنظر الى اصل قدرته وارادته لم
ذكره الامام من وجوب الفعل ولزوم الجبر وعدم استقلال العبد لظهور ان مثل الداعية والارادة انما جاز له
ليستا بارادة العبد وبذا هو المعنى بالجبر الذي يقول به اهل الحق ولزم انا لا نسمي الله مجبرا لان المطلق انما يقول به المجبرة وبطلانه ضروري ان لم يلزم فلا معنى لتسميته بالوجوب ولا طريق الى العلم بالضروريات بالغيب لان الفروض تساوي الامرين وانما العلم فرع اعتماد الوجوب الاتي انه اذا ثبت ان عرف عجز المتحدثين قبل لانه خالفت دواعيهم فلو قدروا لاتوا به وهذا مبني الوجوب لانه استدلال بانتفاء الازم على انتفاء الملزوم ولهذا استدل على الفعل عند تحقق القدرة على الداعية ونفي الارادة ومنهم من اعترض عليه المعتزلة من المصرلة على ان العلم يكون العبد موجدا لافعاله نظرا فهموا وجوها عقلية ونقلية اما العقلية فمرجعها الى خمسة الاول وهو عمدتهم الكبرى وعرويهم الوثقى انه لو لم يكن العبد موجدا لافعاله بالاستقلال لزم فساد اتصافها بطلان المدح والذم عليها اذ لا معنى للمدح والذم على ما ليس بفعل له ولا واقع بقدرته واعتراض ورد بالمنع بل يمدح او يذم على ما هو محل له كالجبن والقبح واعتذر الامامة واغرب القصر وفيها بطلان التكليف من الاوامر والنواهي اذ لا معنى للامر بما لا يكون فعلا للمامور ولا مدخل في قدرته بما لا يطيقه فرض نحو حتى ان العقلاء يضحكون منه ويستهزئون الآمر الى الجماد والجنون منزل من يطلب من الانسان خلق الحيوان والطيران الى السماء بل من الجماد المبني على الارض والصعود في الهواء وكذا الثواب والعقاب لانه للثواب والعقاب على ما هو بخلق الله كالجبن والقبح والمعاقب حتى ان من يعاقب على ما يعلم انه يخلقه اشد ضررا على العبد من الشيطان واحق منه بالذم اذ ليس منه الا الوسوسة والترغيب ومنها بطلان فوائد الوعد والوعيد وارسال الرسل وبعثة الانبياء وانزال الكتب من السماء اذ لا مظهر لترغيب والترهيب وابعث على تحصيل الكمالات وازالة الرذائل وحذف كل فائدة الا اذا كان لقدرة العبد وارادته تاثير في افعاله وسوق لما شرنا اليه باستقلاله ومنها بطلان الفرق بين الافعال التي يطابق العقل والشرع على استحقاقها الحمد في العاجل والثواب في الآجل والتي ليست كذلك كالكفر والايمان وكالاساءة الى الغير والاحسان اليه كفعل النبي من الهداية والارشاد وتمهيد قواعد الخيرات وفعل ابليس من الاضلال والاغواء وتوسيس الشرور والشهوات وكالتكلم بالتسبيحات والدعوات المترتب عليها الثواب والاستجابة والتكلم بالهذيانات والفحش والهجاء التي لا تورث الا اللوم والعقاب لان الكل تخليق الله من غير تاثير للعبد ومنها بطلان الفرق بين الحركات التي نظن انها اعتياد العبد بقدرته وارادته والتي نظن انها بقدرة الغير وارادته كما اذا اوقد يده عمدا ومثلا ان كل احد يعرف بينهما بالضرورة وجواب عن الكل انا نمنع ورود على المجبرة الناس لون العبد واختيار لا على من يجعل فعله مستقلا لقدرته وارادته واعتقاده بكسبه وعقيبه عنه وان كان بخلق الله تعالى ولا على من يجعل قدرته حوشه فكل لا بالاستقلال بل المرجح هو مجموع خلق الله تعالى من الصفات والدواعي المعتزلة ايضا لبطلان استقلال العبد بناء على وجوب الفعل او امتناعه لوجود المرجح او عدمه وتعلق علم الله بوقوعه او لا وقوعه ومنها ما مر في بطلان آخر فان المدح او الذم قد يكون باعتبار المجلوبية دون الفاعلية كالمدح والذم بالجبن والقبح وصار الغزالي ان الثواب والعقاب ايضا كذلك فضل الله ونصر

فما موجبه لم خوجه سوء لمبنه كما لا يسال لم خلق الاحراق عقب مس النار وان التكليف والتهديد
الوعد والوعيد ونحو ذلك قد يكون دواعي الى الفعل او الترك فيخلق الله فيه وان عدم اقتران المكلف به
المخلوق فيه لا ينافي قدرته فهما موجبان اخر الشان ان كثيرا من افعال العباد قبيحة كالظلم والشرك و
الفسق والقول بالخلق ونحو ذلك والقبيح لا يخلقه الحكيم لعلمه بقبحه وعلمه بغناه عن خلقه ورد بعد
تسليم الحسن والقبح العقليين ان خلق القبيح ربما يكون له عاقبة حميدة فلا يقبح كخلق فعله وما قال انه لا معنى
لقبح الا توجيه الذم وتوجيهه لمن لا يتصف بالظلم لامر اوجبه في محل آخر انات ان
فعل العبد يوجب الوقوع وامتناعه تابع لقصد العبد وداعيته وحده اوجدها وكل ما هو كذلك لا يكون
خلق الغير ولجاده اما الصغرى فللقطع بان من اشتد جوعه وعطشه وهذا الطعام والماء بالصفة التي
وسبب الجنة ومن علم ان دخول الدار مشروط ولم يكن له داع الى دخولها لا يدخلها البتة واما الكبرى فان ما يكون
ما لم يجب العبد لم يكن في الوجود والامتناع تابعا لارادة العبد لجواز ان لا يوجد عند ارادته او يوجد عند كراهته
وكذا في نظائره وكذا لو كان فعل العبد ما يجاد الله تعالى لم يكن تابعا لارادة العبد وجودا وامتناعا لكن
اللازم باطل وهكذا لو كان فعل العبد تابعا لارادته لم يكن بايجاد الله تعالى لكن الملزوم حق والجواب انا نختار
في بيان الصغرى لا سلم الوجوب والامتناع بل الوقوع واللاوقوع في بعض الافعال وربما يجعل تبعا لارادة
الغير كما للجنون والعبد فحقق الكبرى ولو سلم الوجوب والامتناع فلم لا يجوز ان يتبعه ارادة الله تعالى
وقد وافقت ارادة العبد بطريق جرت العادة الرابع ان الله تعالى لو كان موجدا لافعال العباد كان
فاعلا لها لان معناه واجد ولو كان فاعلا لها كان متصفا بها لانه لا معنى للكافر والطاعة الا ان الكفر و
الظلم وجح يلزم ان يكون الباري تعالى وتقدس ظالما كافرا فاسقا آكلا شاربا فاعدا الى غير ذلك من الوجوه
التي لا يستطيع احد ان يجاهر بها على اللسان بل احمر منها بالبال وهذه الشبهة كانت منعها من جمع العوام المسلمين
من المعتزلة حتى وجدنا منهم في كتبهم المعتبرة صحتفا ان التعب يغلظ على العقول وعند تعم البلوى التي
في الصدور ولا ادري كيف ذهب عليهم ان مثل هذه الاسامي انما يطلق على ما يقوم به الفعل لا على من اوجد الفعل
او لا يعرفون ان كثيرا من الصفات قد وجدناها في الله تعالى بها وفاقا ولا تتصف بها الا المحال نعم اذا ثبت بالدليل
ان الموجد هو الله تعالى ونزهه عن التسمية بناء على اصلهم الفاسد في اطلاق المتكلم على الله لانه يوهم
بعض الجسمية وكان قولنا الله خالق افعله مذهبا باطلا لكونه كلام الله تعالى عن ذلك علوا كبيرا وهم الجاهلون
يوردون مثل هذا الا الزام على اهل الحق ويجعلون قول النبي للعرابي آذخني او طلبني او اقبل علي و
ما اشبه ذلك من الالفاظ المذهب ويعتقدون ان استناد الافعال الى العباد مجاز عند اهل السنة وانا نقول
هي ذم بعض من يعتقد الشيعة اعلم الناس ان من اطلق الشيء مجازا عند اهل السنة وانا نعتقد
كثيرة صراحة مرجوعا بها من آية الا وفيها دلالة على بطلان الجبر وفيه الامام الرازي نعم في حوض الفاتحة
لعاصي على المسلمين ولحة الامدي الاقطع في الغرر والمعارضة من جانب اهل الحق ثم ضبط دلائلهم السمعية
في كثير منها عدة انواع الاول الآيات الدالة على اسناد الافعال الى العباد اسنادا الفعل الى فاعله او موثر
من ان يحصى فمنها قوله تعالى الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلوة الى قوله ومما رزقناهم ينفقون وقوله
وقد عرفت ان هذا ليس من المتنازع في شيء وزعم الامام انه لا محيص عنها الا بالتزام ان مجموع الجزء والفاعل
موثر في الفعل وخالق في الكل المجموع هو الله تعالى وهذا اعتباط بها لاسناد ونزال الناس فيها ومن الادلة
القاطعة على ان الكل بقضاء الله وقدره الثاني الامر بالعباد بعض الافعال ونهيهم عن البعض وهم

على الايمان والطاعات وذمهم على الكفر والمعاصي ووعدهم للثواب على الطاعة والعقاب على المعصية وفي
قصص الامم الماضية للانذار ان يحل بالمعاصر مثل ما حل بهم وللاتعاظ والاعتبار بالعواقب وكذا ذكر الايام اذا كان
للعبد قدرة واختيار في احداث الافعال وقد عرفت الجواب الثالث الآيات الصريحة في اسناد الافعال
الموضوعة للايجاد الى العباد وهي لا تحصل كقوله من عمل صالحا فلنفسه ليجزي الذين اساءوا باسوا ما كانوا يعملون الذين
آمنوا وعملوا الصالحات من عملوا سيئة فلا يجزى الا مثلها وهم لا يظلمون اكثر جدا وافعل كقوله ويفعلون ما يؤمرون فاعلم
يعملون افعلوا الخير والصنع كقوله لتشتروا كانوا يصنعون واعلم يعلم ما يصنعون والكسب كقوله ووفيت كل نفس
ما كسبت كل امرئ بما كسب رهين اليوم يجزى كل نفس بما كسبت والجمع كقوله يحملون اصابعهم في آذانهم من
الصواعق وجعلوا الله شركاء الجن والخلق كقوله فتبارك الله احسن الخالقين واخلق كم من الطين واذ
تخلق من الطين كهيئة الطير والاحداث كقوله حكاية عن الخضر عليه السلام حتى احدث لك منه ذكرا والابداع كقوله بديع
رجعانه ابتدعوها وابجاب بانه لما ثبت بالادلة السالفة ان الكل بقضاء الله وقدره وجب حمل
هذه الالفاظ مجازات عن السبب العادي اي صار سببا عاديا للافعال الصالحة وعلى هذا الاسباب اذا
هذه الاسنادات مجازا لكون العبد سببا لهذه الافعال كما في حق الامير للاسناد مجازا في قولنا الكسب فانه بمعنى
على حقيقته والخلق فانه بمعنى التقدير والجعل فانه بمعنى التصيير وهو لا يستلزم ايجادا مرجعه الى حمل الاعراض
في الكسب وجعل الزيد شريكا واماما وهاديا للامام ومعلوم ان مجموع القدرة والداعية موثرة في الفعل وكل المؤثر خلق
الله من غير احتياج للعبد فلا مجاز ولا اشكال ولا استقلال للعبد فلا اعتزال الرابع الآيات الدالة على ان
الكفار والعصاة وانه لا مانع من الايمان والطاعة ولا يلجئ الى الكفر والمعصية كقوله وما منع الناس ان
يؤمنوا اذ جاءهم الهدى الا ان قالوا اكفروا بالذي خلق فيما الكفر وعلمه واردته والقرب
عن سبيل الله واضلال الكفار فعلى مذهب المعتزلة لهم ان يجادلوا ويقولوا لا اكل خلقت فيما الكفر وعلمه واردته والقرب
وخلقت وذرت وداعيته بحيث لا مانع من الايمان فكون القرآن محكمة للكافر وقد انزل لكون محكمة
عليه والى هذا اشار الصاحب بن عباد وكان غاليا في الرفض والاعتزال ساعيا في تزييه الى ان قال ثم للعباد في
افعالهم ذكر صنف قال كيف تامرنا بالايمان ولم تردنه وتنهى عن الكفر واراده وتضاف على الباطل وتصرفنا
تصرف عن الايمان ثم تقول اني مصرفون وتخلق فيهم الاول ثم تقول انا نوفكون وانشاهم الكفر ثم تقول لم كيف
تلكفون وخلق فيهم للحق والباطل ثم تقول لم تلبسون الحق بالباطل وصددتم عن السبيل ثم تقول لم صددتم عن
سبيل الله وحالتهم دون الايمان ثم تقول وما ذا عليهم لو آمنوا وذهب بهم عن الرشد ثم قال فانى يذهبون وانظم
عن الدين حتى اعرضوا ثم قال لم تعرضون عن الذكر معرضين وابجاب ان المراد الدواعي الظاهرة التي تحملها جمال
الكفرة وهذه موانع عقلية حيلت على عباده القدرية الخامسة الآيات الدالة على ان فعل العبد مشيئة كقوله
فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر اعملوا ما شئتم لمن شاء منكم ان يستقيم اويشاء فرعون شاء ذكره ومن شاء اتخذ الى ربه
سبيلا وابجاب ان التعليق بمشيئة العبد مذهبنا لكن بمشيئة الله وما تشاءون الا ان يشاء الله
وفي هذا وامثاله من الانواع وازيادها اطالة وقد مضى الاكثير في كتبنا سيما المطالب العالية واوردنا هناك اجوبة
كثيرة موافقة لانواع الآيات وامتنع في ابجاب على ان الادلة السمعية متعارضة فالتعويل على العقلية
وعمدتنا في ذلك دليل الداعي الموجب ودليل العلم الآتيين واذا امتنع عن بعض اذ ليس الا المعتزلة انه كان فعل ما
العبد وان للاعتزال والاقتدار الدست لنا واما دليل الارادة وقد اوردته في المواقف في عداد ما لا يحصل
عليه عندهم لتحوزهم وضع خلاف مراد الله بل عرف كل علو اكبيرا ولهذا لزم المجوسي عمر في عبيد حين قال لم اسلم

السعي الى ما تشتهيه وتقوله كالجبرية والحشوية والنافية له الى ما يفيضه ورد بانه صح عن النبي صلعم قوله القدرية
مجوس هذه الامة وقوله اذا مرضت الصابة نادى منادٍ في اهل الجمع ان خصماء الله فيكم القدرية والحاصل ان
المجوس هم الذين حسبوا الخير الى الله والشر الى الشيطان وهو بهذا يردان واحد رض وان من الموضوعات الامور كلها الى
الله بوجه ما وبعض بعضها ينسبه الى بعض مكون موالخاص لله بوجه وانسب من بعض الفاعل الى بعضه وورد في كره الفاعل
والمقدر اولياء الله القدرية من بصيغة الجمع كان قبل روى عن النبي صلعم انه قال الرجل قدم عليه من قدر الله لم
يا محمد شئ رأيت فقال رأيت اقواما مكفوفين امامهم وبناتهم واخواتهم فاذا اقبل لهم تعثروا ذكر فاواتاهم
الله بوجه علينا وقدره فقال نعم سيكون في آخر امتي اقوام يقولون مثل مقالتهم اولئك مجوس امتي وروى الاصبغ زيادة
ان شئت فاقم الى علي لنسألك طالب بعدا نصرا وفي بعض اخبار ما عن مسيره الى الشام اكان بقضاء الله وقدره صاد
والذي فلق الحبة وبرء النسمة ما وطئنا موطيا ولا هبطنا واديا ولا علونا تلعة الا بقضاء الله وقدره فقال الشيخ
الله احسبت عليا قضاء حتما لازما لو قلت ذلك لذهب ما اتيتموه من الله اجرا لكم في مسيركم وانتم سائرون في قضاء
وانتم منصرفون ولم تكونوا في شئ من حالاتكم مكرهين ولا اليها مضطرين فقال الشيخ كيف والقضاء والقدر
سألت فقال ويحك لعلك ظننت قضاء لازما وقدرا حتما لو كان كذلك لبطل الثواب والعقاب والوعد والوعيد
الامر والنهي ولم يات لائمة من الله لمذنب ولا محمدة لمحسن ولم يكن المحسن اولى بالمدح من المسئ ولا المسئ اولى بالذم من
المحسن تلك مقالة عبدة الاوثان وخصوم الشيطان وشهود الزور واهل العمى عن الصواب وهم قدرية هذه
الامة ويحهم ان الله امر تخييرا ونهى تحذيرا وكلف يسيرا ولم يطع مكرها ولم يعص مغلوبا ولم يطع بالاجبار ولم يرسل الرسل لليعث
عبثا وما خلق السموات والارض وما بينهما باطلا ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار فقال الشيخ وما
القضاء لازان ماسرنا به الانبياء قال هو الامر من الله والحكم ثم تلا قوله ع وقضى ربك ان لا تعبدوا الا اياه وعن الحسن
بعث الله محمدا الى العرب وهم قدرية مجوسهم هذه الامة فقال ذكر طن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار فقال الشيخ وما
آباؤنا فما والله امرنا بها قلت ما ذكرت لا يدل الا على ان القول بان فعل العبد اذا اتى قضاء الله وقدره وحتمه لازم
يجوز للعبد الاقدام عليه وسطا حسنا قبيحا واستحقاقه للثواب والعقاب والمدح والذم عليه قول المجوس فتامل
ان هذا قول المعتزلة ام المجبرة ولكن نلزم فعل الله لا نقول انه مرتبط وهو فاحشهم انهم يوجبون ما لم يقع
امير المؤمنين علي واولاده رض الله عنهم وقد صح عنه انه خطب الناس على منبر الكوفة فقال ايها الناس صناعة ربانية
ومشوه وانه حمار اراد جرب الشام قال سمعت شيخنا وقد عوت قبر آدم لو لم لا آخر هذا لاول رفع الجزاء ما ذكرت
وانه قال لمن قال اني اكل الخبز والشرب والطاعة والمعصية تملكها مع الله او تملكها بدون الله فان قلت تملكها مع
الله فقد ادعيت انك شريك الله وان قلت املكها بدون الله وقد ادعيت انك ربات الله صاب الرجل على ما ذا
ان جعفر الصادق قال لقدري اقرأ الفاتحة فقرأها فلما بلغ قوله اياك نعبد واياك نستعين قال له جعفر على ما ذا
تستعين ما بالله وعندك ان الفعل منك وجميع ما تعلق تالا قبل والكسب والالطاف فد حصلت وقت ما تفعل
القدرية والحمد لله رب العالمين فرع ذهبت المعتزلة الى ان فعل الفاعل قد يوجب لفاعله فعلا آخر يحمل الفاعل او
خارجا عنه وذكر صحب النوبختي وقوعا عليه ووقعا شرا ان المتولد بالسبب المقدور والمقدور للحادثة بطريق المباشرة من غير توسط السبب ومثل اصلا وهو ان المتولد حاصل بفعله فعل الله ام جميع افعاله اطرد من الحادثة
وسنة ان الموت حاصل بفعل الحي حتى يكون فعل العبد الى غير ذلك ولا ثبت استناد الممكنات الى الله ابتداء لا بتوسط
التولد عن اصله والمعتزلة تنكر ان يكون المتولد فعلا للعبد سواء تولد من فعله المباشر او فعل المتولد كحركة الآلة و
كحركة المتحرك بالآلة مثل ما ذكروا في سائر الافعال من وقوعه على وفق القصد والداعية ومن حسن المدح والذم والامر

والنهي بل استحسان المدح والذم على الافعال المتولدة كالكتابة والصياغة والبناء والكلام والدفع والجذب
والفعل والضرب اظهر عند العقلاء من المدح والذم على المباشرات لانها لا تظهر ظهور المتولدات وكذا الوقوع بحسب
الدواعي اظهر فيها لان اكثر الدواعي انما يكون الى المتولدات والجواب مسلما مر وذهب المعتزلة الى انه لا فعل
للعبد الا ما هو جنس في محل قدرته والبنية بطبع المحل وحال معه لا فعل للعبد الا الارادة وما يحدث بعدها انما هو
بطبع المحل وفعل لا فعل للعبد لا الفكر قالوا لو كان المتولد فعلا لم يقع الحدث اعنا كالمباشر واللازم باطل لان
كثيرا من ارباب الصناعات يقضون اعمالهم لعدم موافقتها دواعيهم واغراضهم وايضا لو كان فعلا يجب ان
لا نفعله بعد وجود السبب لان شان القادر صحة ان يفعل وان لا يفعل واللازم ظاهر البطلان كما في السهم المرسل
من القوس والجواب ان عدم موافقته للغرض مانع مثل الحطاة في بعض الاسباب وكذا عدم التمكن من ترك الفعل مانع
مثل احداث السبب الدائم لانه لا يكون فعلا الفاعل فان موافقة الغرض وتمكن القادر من الفعل والترك انما يكونان عند
عدم وجود الاسباب وانتفاء الموانع واجتمع اصحابنا بوجوه ١ ان الجسم المحرك طرفاه بيد قادرين اذا
جذبه احدهما ودفعه آخر معا حركة اما ان نفع مجموع القادرين فلم اجتماع العلتين المستقلتين على معلول واحد او
باحدهما فلم الترجح ولا مرجح اولا بهما وهو المطلوب وفيه نظر اذ للخصم ان يمنع استقلال كل من القوتين باحداث الحركة على
الوجه الذي وقع باجتماعهما غاية الامر انهما يستقلان باحداث حركة ذلك الجسم في الجملة ٢ انه لو كان مقدورا للعبد
لجاز وقوعه بلا توسط السبب كما في حق الملائكة ع ٣ ان السبب عند وجوب للمسبب عند عدم المانع فلزم
ان يكون الفعل البتة مستقلا بايجاد المتولد من غير تاثير للقدرة فيه ع انه لو كان بقدرة العبد لزم ان لا يوجد عند
حاله وقدرته العبد والالزم باطل فاذا رأى الانسان سهما وبات قبل ان اصاب السهم جانبه وانقضى الزمان الذي
بعد شهور واعوام فهذه السهام و الآلام اعراض وجدت بعد فناء صاد الرامي عظاما ودما واعترض بانه لو كان
يشترط في تاثير القدرة الحادثة ما الاستمرار في القدرة وبان مقتضى كون المتولد بقدرة العبد تاثيرها في السبب الاول
واعلم ان مذهب اصحابنا ان ما وقع مباينا لمحل القدرة الحادثة لا يكون مقدورا لها اصلا وانها لا تتعلق الا بما هو
محلها وان كان خلق الله ثم اختلفوا في الوجوه الاربعة انها على تقدير تماميتها هل يصدق بكل واحد منها حد القدرة ام لا
الخصم المحدث الثاني مذهب اهل الحق ان ارادة الله تعالى متعلق بكل كائن غير متعلق بالنفس
بكاينة ما اشتهر من السلف وروي مرفوعا الى النبي صلعم ان ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن لكن منهم من منع التعليل
بان قال انه مريد للكفر والظلم والفسق كما في الخلق تعالى الله خالق الكل ولا تعالى خالق الفاحشة والمعاندين
وخالفت المعتزلة في الشر والقبائح وزعموا انه مريد لكفر الكافر الايمان وان لم يقع ولكنا نريد لخلاف الطاعة لا المعصية حتى ان اكثر ما يقع من العباد خلاف مراده والظاهر انه لا يصير عاذ كر نفس قدرته من عباده حكى
انه دخل عبيد العابد دار الصاحب بن عباد فراى الاستاذ ابا اسحق الاسفرايني فقال سبحان من نزه غير الحيوان عن الفحشاء فقال
الاستاذ على الفور سبحان من لا يرضى في ملكه الا ما يشاء والمقصي من ذكر انه اراد من العباد الايمان والطاعة جزما فلم يجز ولا يقبضه ولا مغلوبية له في عدم وقوع ذلك كما لم يكره اذا اراد دخول الغير داره وفيه ونحن اعنيا والا كرها واضطرار
فلم يدخلوا ليس بشئ لانه لم يقع هذا المراد ووقع مرادات العبيد والخدم وكيف يهذا نقيضه ومغلوبيه لله على الاطلاق
للكائنات انه خالق لها بقدرته من غير اكراه فيكون مريدا لها ضرورة ان الارادة هي الصفة المرجحة لاحد طرفي الفعل
والترك وعلى عدم ارادته للباقي بكاينة انه علم عدم وقوعه فعلم استحالة استحالة العلم جهلا والعلم
باستحالة التي لا يزيل البتة واعترض بان خلاف المعلوم مقدور له في نفسه والمقدور اذا كان يحتمل الوجود
يكون مرادا وان علم انه لا يقع البتة وبان من اخبره النبي الصادق بان فلانا لا يقبل البتة يعلم ذلك قطعا مع انه لا يريد قبوله

والجواب ان هذا نفي لارادة فاعلها الصفة التي تشاتها المخصص الترجيح واما الايات والاحاديث في هذا الباب
فاظهر من ان تحتاج الى ذكر فمن ان يحب ولو اساء ذكر لهم الملائكة وكلهم الموت وحشرنا عليهم كل شيء قبلا ما كانوا ليؤمنوا
الا ان يشاء الله فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام ومن يرد ان يضله يجعل صدره ضيقا حرجا فان الاستكم نشرح ان
اردت ان انصح لكم ان كان الله يريد ان يغويكم ولو شاء الله لجمعهم على الهدى ولو شاء الله لهدى كل احد ولكن الامر ان يرد
الله ان يطهر قلوبهم انما يريد الله ليعذبهم بها في الحيوة الدنيا وتزهق انفسهم وهم كافرون امر كالا يهدي من اضل
ولكن الله يهدي من يشاء والله يدعو الى دار السلام ويهدي من يشاء الى صراط مستقيم وطبعهم فيها ناوان فاحشة
وبصفات ناردة يعجب منها الناظر وبحقوقهم فيها محجوبون وجوهها يومئذ مخنوقون والطهور للوحش هذا الملك
تكاد عاصفتهم به يعترفون ويجري على السنتهم ان لم يشأ الله لا يكونن العدد القصوى ثم في الجواب عن
الآيات حل المشيئة على مشيئة القسر فانها الجاء وحين سئلوا عن حقها بغيرها فقال الاعلاق معناها خلق الايمان والكفر
فهم بلا اختيار منهم وقد بان الموضح يكون مولاه لا العبد على ما نعتم في الزاهنا حين قلنا بان الحالق هو الله
مع ولادتنا واختيارنا وكسبنا فكيف بدون ذكر قال الجبائي معناه على العلم الضروري بصحة الايمان والكفر
الدلائل المشبعة لذكر العلم الضروري وردت بان هذا لا يكون ايمانا والكلام فيه على ان في بعض الايات دلالة على انهم
لو رأوا كل اية وردت لا يؤمنون الله فقال ابنه ابو هاشم معناه ان خلق لهم العلم بانهم لو رأوا لم يؤمنوا لعذبوا عذابا
شديدا وهذا ايضا فاسد لان كثيرا من الكفار كانوا يعلمون ذلك وكذا ابليس والا يؤمنون على ان قوله ولو شئنا لآتينا
كل نفس هداها وكل حق القول مني لاملأن جهنم من الجنة والناس اجمعين شهد بفساد تاويلاتهم لان الله تعالى انما
انما يهدي الكل لو شاء الجبر والاختيار في ان الايمان والهداية بطريق الجبر لا يخرجهم عن استحقاق الذم بما عند
المعتزلة وتمام تفصيل هذا المقام وتوصيف تاويلاتهم في المطولات وكيفما تاولت فالمعتزلة مسلمون ان قوله
بوجوه الاول ان ارادة القبيح قبيحة والله تعالى حكيم وقد بانه لا يفعل حسنة عامة الامراء فعلى هذا وجه حسنة
الثاني ان العقاب على ما اراده ظلم وقد بالمنع فانه تصرف في ملكه الثالث ان الامر بالامر اراده والنهي عن المراد
سفه وقد بالمنع اذ ربما لا يكون غرض الامر الا بيان ما هو مامور به كالسيد اذا امر العبد امتحانا فانه هل يطيع ام لا او اغراء
على ضربه بانه لا يطيعه فانه يريد عصيانه وكالمكره على الامر بهتك اموالهم وكذا النهي فان فعل
ما مور السلطاني يتبادر الى المامور به معللا بانه مراد السلطان قلنا لا مطلقا بل اذا ظهر اماراة الارادة وانما نحن
مطلقا بالامر والاشارة والحكم السابع لو كان الكفر مرادا لله لكان طاعة لان معناه تحصيل مراد المطاع لا وجهه
وجوده اوعدما وقد بالمنع لم لا يجوز ان يكون وجهه علمه بان الارادة اولم تعلم اخاص لو كان مرادا
لكان قصده فوجب الرضا به والملائمة وبطلان اللازم اجماع وقد بانه منقوض لا قضاء ووجوب الرضا انما هو بالقضاء
دون المقضي وقد بان المراد بالقضاء الواجب الرضى به هو المقضي من المحن والبلايا والمصائب والوزر انما
لا الصنع الذاته لله تعالى بهت بل هو اخلق الحكم والتقدير وقد بجاب بان الرضا بالكفر من حيث انه من قضاء
الله طاعة ولا من حيث هذه الحسنة كفر وفيه نظر السادس الايات الشاهدة على ارادة القبائح
والنهي والرد على من يقول بذلك كقوله تعالى وما الله يريد ظلما للعباد وما الله يريد ظلما للعالمين ان الله لا يامر
بالفحشاء ولا يرضى لعباده الكفر فالله لا يحب الفساد وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون فسيقول الذين
اشركوا لو شاء الله ما اشركنا ولا آباؤنا ولا حرمنا من شيء الاية وذكر ان الله تعالى ذم المشركين وبخهم على ادعائهم
ان الكفر بمشيئة الله وكذبهم وآثمهم في ذلك وعاقبهم عليه وحكم بانهم يتبعون فيه الظن ودون العلم وانه كذب
صراح والجواب انا لا نسلم ان الظلم لان ما نفعله بالعباد نصرف منه في ملكه فالآيتان في الظلم على الذين

اعني الارادة لان ما نفعله انما نريد لا لتكون الا مرادا وليس فيها انه لا يريد ظلمهم زيادة على عمرو لظهور
ان البغض على انه لا يريد ظلمه منه وانما في الامر والرضا والمحبة فلا نزاع فيه لما مر في المحبة والرضا من الاستحسان
وترك الاعتراض وارادة الانعام فهو يريد كفر الكافر ويخلق ومع هذا يبغضه وينهاه عنه ويعاقبه عليه و
لا يرضاه، واما رد معارضة المشركين فلتصديهم بذلك الهزء والسخرية ومتعمد العذر في الاشراك كما اذا قال
القدري استهزاء بالجبري وقصدا الى الزامه ولو شاء الله يرجوع الى ما هو حكم وخلق في عقائدكم الرجعة و
الدليل عليه انه قال بعد ذلك كذب الذين من قبلهم فجعل مقالهم تكذيبا لا كذبا ووجب عذاب الآباء على
تكذيبهم لا كان في عدم المتدرك واذا صرح في آخر الاية بمشيئة بعثهم وانه لو شاء لفعل البتة ازاله للوهم
الذي ذهب اليه المتدرك السابع قوله وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون دل على انها اراد من الكل الطاعة
والعبادة لا المعصية ورد بعد تسليم دلالة لام الغرض على كون ما بعدها مرادا منع العموم للقطع بخروج محرمات
عن البعض والجنون فلخروج محرمات على الكفر ولو سلم فليس المقصود بيان خلقهم لهذا الغرض بل بيان استحقاقهم
منهم وافتقارهم اليه بدليل قوله ما اريد منهم من رزق وما اريد ان يطعمون فكانه قال ما خلقتهم ليستغنوا
بل لآمرهم بالعبادة وليتذللوا لي اما بالنسبة الى المطيع ظاهر واما بالنسبة الى العاصي فبشهادة الفطرة
على هذا له وان تخصص بالعارفين كما ذهب الى الارشاد لامام الحرمين وذهب كثير من اهل التاويل الى ان المعنى ليكونوا
عبادا لي فيكون الآية على عمومها على انها هادمة لقوله ولقد ذرانا لجهنم كثيرا من الجن والانس وقوله انا
فلهم ليزدادوا اثما ولحمل اللام للعاقبة كما في قوله فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا اما بصيغة فعل من جعل العواقب
فعل الغرض فلا يحصل ذكر على ضده فعل كانه فعل الفعل اذا الغرض الفاسد منها لم يحظ به وكيف مقصود
في علام الغيوب ان يفعل فعلا الغرض علم انه لا يحصل البتة بل يحصل ضده والجبر من المعتزلة كيف لا يعدون
ذكر منها وعيا الثامن قوله كل ذلك كان سيئه عند ربك مكروها جعل المنهيات مكروهة فلا يكون مرادة
لان الارادة والكراهة ضدان وقد تسلم كونه اشارة الى المنهيات الواقعة للزم كونها مرادة بان المعنى انها
سيئة مكروهة عند الناس وفي مجاري العادات لا عند الله مع انه يلزم المحذور وانما حمل المكروه مجازا على المنهي فلقوة
الكلام ذكر اشارة الى المنهي المبحث الثالث في الحسن والقبح حمل هذا من مباحث افعال
العباد مع انها لا تصف بالحسن والقبح بالمعنى الذي ذكر من اغراض المامور به والمنهي عنه نظرا الى انها حلوة وتمر
آثار فعله والى انها صفة الخصم يتعلقان باعمال العباد ايجابا وتحريما وقد اشتهر ان الحسن والقبح
عند اشاعرة والعقل عقليان وليس النزاع في الحسن والقبح بمعنى صفة الكمال والنقص كالعلم والجهل
وبمعنى الملاءمة للغرض وعدمها كالعدل والظلم وبالجملة كل ما يستحق المدح والذم في نظر العقول وجاري
العادات فان ذكر ذلك بالعقل ورد الشرع ام لا وانما النزاع في الحسن والقبح بهذا المعنى اعني استحقاق فاعله
في حكم الله المدح او الذم عاجلا او الثواب او العقاب آجلا وهو معنى الغرض للثواب والعقاب على ان الكلام
في افعال العباد بعد ما ذكر لخروج الشرع بمعنى ان العقل لا يحكم بان الفعل حسن او قبيح في حكم الله بل ما
ورد الامر به حسن وما ورد النهي عنه قبيح من غير ان يكون للفعل جهة محسنة او مقبحة في ذاته ولا يحب
جهاة واعيانا انه حتى لو امر ما نهى عنه صار حسنا وبالعكس وعندهم للفعل جهة محسنة او مقبحة في حكم الله ذكرا
العقل ما لضرورة كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار او بالنظر كحسن الكذب النافع وقبح الصدق
الضار او بورود الشرع كحسن صوم يوم عرفة وقبح صوم يوم العيد فان قيل فاي فرق بين الذهبيين في جزا
القسم قلنا الامر والنهي عندنا من موجبات الحسن والقبح بمعنى ان الفعل الذي امر به فهو حسن او الذي

عنه فقبح وعندهم من مقتضياته يعني انه حسن فاعليه او قبح فهي عنه فالامر والنهي اذا ورد اكشاعز
حسن وقبح سابقين حاصلين للعقل والذات او لجهاته ثم لكل من الفريقين تعريفات للحسن والقبح تناول
بعضها فعل الباري وفعل غير المكلف والمباح دون البعض وقد بينا مفصلا ذكرها شرح التهذيب ونوادر
محتصر الاصول لنا وجوه نمسك اصحابنا بوجه دل بعضها على ان الحسن والقبح ليسا لذات الفعل ولا
لجهات واعتبارات فيه وبعضها على انهما لذاته خاصته الاول لو حسن الفعل او قبح عقلا لزم تقدم ذلك
الواجب ومرتكب الحرام سواء ورد الشرع ام لا بناء على اصلهم في وجوب تقديم استحقاق اذ كانت غير ثابتة للازم
باطل لقولهم وبانا معذبين حتى نعتقد وجوبا لانه لو كان الحسن والقبح بالعقل لكان شكر المنعم واجبا
وقبيحا عقلا واللازم باطل بيان الملازمة وجوه الزوم ان فعل العبد اما اضطراري واما اختياري والاضطراري
عقلا اما الكبرى فبالاتفاق واما الصغرى فلان العبد ان لم يمكن من الترك فذاك وان تمكن فان لم يوجد المرجح
مرجح لصدوره عنه كان ولم يصدر اخرى ملا يجدد امر كان اتفاقا على انه يفضي الى ترجح بلا مرجح ووجه استلزام
اثبات الصانع وان توقف فذكر المرجح ان كان من العبد عاد الكلام اليه وتسلسل وان لم يكن فعنه انه يجب
الفعل بل صح الصدور واللاصدور وعاد التردد ولزم المحذور وان وجب فالفعل اضطراري والعبد مجبور
واعترض بان المرجح هو الارادة التي شانها الترجيح والتخصيص وصدور الفعل معه عندنا على سبيل الجواز
الوجوب الاعتداد بالحسن ولو سلم فلا نوجب مالا يتناهى لانه الاضطراري ولا يوجب الاضطراري لما ذكر
وصحة التكليف واجيب بانه وقد ثبت بالدليل لزوم الانتهاء الى مرجح لا يكون من العبد وجب جعله الفعل واقعا
استقلالا العبد وفعله لا يحسن ولا يقبح ولا يصح التكليف به عندهم واما الاعتراض بانه استدلال الاسفاطالي الغير لان
ومنقوض بفعل الباري فقد عورض جوابه الثالث لو كان قبح الكذب لذاته لما تخلف عنه في شيء من الصور
ضرورة واللازم باطل بيان الملازمة انه يجب قطعا حسن وكذا كل فعل يجب تاركه ويحرم
اخرى كالقتل والضرب ظلما واعترض بان الكذب في الصور المذكورة باق على قبحه الا ان تركه انجاء
الى اقبح منه فلزم ارتكاب اقل القبيحين تخلصا عن الاقبح فالواجب الحسن هو الانجاء لا الكذب وهذا
اذا سلمنا عدم امكان التخلص بالتعريض والا فنمنع حصره عن الكذب والجواب ان هذا الكذب
لما تعين سببا وطريقا الى الانجاء الواجب كان واجبا فكان حسنا واما القتل والضرب جزافا فممنوع
الرابع لو كان الحسن والقبح ذاتيين لزم اجتماع المتنافيين في اخبار من حال لانكذب في غد لانه اما صادق
فلزم لصدقه حسنه ولاستلزامه الكذب في الغد قبحه واما كاذب فلزم للكذبه قبحه ولاستلزامه ترك الكذب في الغد
حسنه وقد يقرر اجتماع المتنافيين في اخباره الكذب كاذبا فانه لكذبه قبيح ولاستلزامه صدق الكلام الاول
او لانه اما حسن فلا يكون القبح ذاتيا للكذب واما قبيح فيكون تركه حينئذ مستلزما لكذب الكلام الاول
وهو قبيح وبنى الاسلام على انحصار الاخبار في الصدق والكذب كلام واحد وقد يقرر بانه اما صادق واما
كاذب واياما كان يلزم اجتماع الحسن والقبح فيه وبنى الكل على ان ملزوم القبح قبيح وان كل حسن
قبيح ذاتا وتمسكوا بالشبهة بحث تحتمل الصدق والكذب كلام واحد صحيح الحسن والقبح وذكر اذا
اعتبر ما قضيته يكون مصونا بها الاخبار عن بعضها فسلازم منها الصدق والكذب كما تقول هذا الكلام لا
اتكلم به الآن ليس بصادق فان صدقها يستلزم عدم صدقها وبالعكس وقد يورد بصورة كلام غير
وامس فمقال الكلام الذي اتكلم به غدا ليس بصادق اذ لا شيء مما اتكلم به غدا بصادق خارجة ثم تقترن
الغد على قوله ذلك الكلام الذي تكلمت به امس صادق فان صدق كل من الكلام الغدي والامسي يستلزم

عدم صدقها وبالعكس وهذه مغالطة تحيرت في حلها عقول العقلاء وفحول الاذكياء وقد اسميتها المغالطة
الجدرا لاصم ولقد تصفحت الاقاويل فلم اظفر بما روى الغليل وما ملت كثيرا فلم يظهر الا القليل من القليل
وهو ان الصدق او الكذب لا يكون حالا للحكم اي للنسبة الايجابية او السلبية على ما هو اللازم في جميع القضايا
فقد يكون حكما اي محكوما به محمولا على الشيء بالاشتقاق كما في قولنا هذا صادق وذاك كاذب لا صادقا
الا اذا اعتبر احاد الحكم واحدا وحكمنا على موضوع واحد بخلاف ما اذا اعتبر احدهما الحكم والآخر حكما لاصل
المرجع احلافا حليا كما في قولنا الذي يحدثنا صادق او كاذب او حقيقا كما في الشخص الذي هو صادق للعطل
فاما اذا فرضنا انه كاذب لم يلزم الا صدق نقيضها وهو قولنا هذا الكلام صادق مع ان الصدق والكذب
لا يجامعان ولا يلائم الحكم بانه كاذب على ما فرضناه والصدق حال للنسبة الايجابية التي هي نفس البيع
التي هي الاصل فلم تحتمل حالا للحكم ولا للحكم الموضوع وكذا اذا فرضناها صادقة وجعل العيب مع نافض
الصدق والكذب المتلازمين يأبى كلي ان رجوع احدهما الى الحكم الشخصية والآخر الى موضوعها كون الصواب
عددي في هذه القضية ترك الجواب والاعتراف بالعجز عن حل الاشكال لانا نجيب لو كان الفعل حسنا او قبيحا
لذاته لزم اقتحام العرض بالعرض وهو باطل باعتراف الخصم وتمام الدليل وجه اللزوم ان حسن الفعل مثلا
امر زائد عليه لانه قد يعقل الفعل ولا يعقل حسنه او قبحه ومع ذلك فهو وجودي غير قائم بنفسه وهذا معنى العرض
اما عدم القيام بنفسه فظاهر واما الوجود فلان نقيضه لا حسن وهو سلب اذ لو لم يكن سلبا لاستلزم محلا موجودا
فلم يصدق على المعدوم انه ليس بحسن وهذا باطل بالضرورة واذا كان احد النقيضين سلبا كان الآخر وجوديا
ضرورة امتناع ارتفاع النقيضين ثم انه صفة للفعل الذي هو ايضا عرض فلزم قيام العرض بالعرض واعترض بان النقيضين
وان كونا في عدميين كالامتناع واللاامتناع وبان صوغ السلب اعني ما فيه حرف النفي لا يلزم ان صدقه على المعدوم
ان يكون سلبا بسيطا لجواز ان يكون مركبا يصدق على افراد بعضها وجودي وبعضها عدمي كما للامكان العام
على الواجب والممتنع وبانه مسلوب لامكان الفعل فانه ذاتي لنوع اجزاء الدليل فيه وانما يسلم الدليل بانه يقتضي
ان لا يتصف الفعل بالحسن الشرعي لانه لزم قيام العرض بالعرض لان الحسن الشرعي عند المحقق قديم لانه عرض و
معلق بالفعل الصنيع له وقد بينا ذلك في شرح الاصول السادس لو حسن الفعل او قبح لذاته او لصفة و
جهاته لم يكن الباري مخيرا في الحكم والتالي باطل بالاجماع بيان الملازمة انه لا مدخل للفعل من حكم والحكم على خلاف ما
هو المعقول قبح لا يصح عزم الباري بل يتعين عليه الحكم بالمعقول الراجح بحث لا يصح تركه وفيه نظر لان الاختيار
واعترض بانه وان لم يتعلق القبح لصادف الحكم لكنه قادر على ضده ولو ملم فالاضطرار لصادف الحكم لا ينافي
الاختيار على ان الحكم عندكم قديم فكيف يكون بالاختيار اللهم الا ان يقصد الالزام او يراد حمله على الاضطرار
السابع قبح الفعل او حسنه اذا كان صارفا عنه او داعيا اليه لكان ساقطا عليه فلزم قيام الموجود
بالمعدوم واعترض بان الصارف والداعي هو العلم بالمنافاة بالفعل والحسن عند القبح والحسن
مشكوا بوجوه للمعتزلة نكون الحسن والقبح عقليين بوجوه الاول وهو المعتمد القصوى ان حسن مثل
العدل والاحسان وقبح مثل الظلم والكفران مما اتفق عليه العقلاء حتى الذين لا يعتدون بدينا ولا يقولون بشرع
كالبراهمة والدهرية وغيرهم بل ربما بالغ فيه غير الملتين حتى يستقبحون ذم الحيوانات وذلك مما لا خلاف
اغراضهم وعاداتهم ورسومهم وطواعيتهم فلولا انا نعقل الفعل بعقلنا لما كان كذلك والجواب منع
الاتفاق على الحسن والقبح بالمعنى المتنازع وهو كونه متعلق المدح والذم عندهم والا فحسن العدل
العقاب في حكم بل بمعنى ملاءمة غرض الفاعل وطباعهم وعدمها ومتعلق المدح والذم في مجاري العقول والعادات

ثم كان

ولا نزاع في ذلك فنطل اعتراضهم بانا نفني بالحسن ما ليس لفعله مدخل في استحقاق الذم وبالقبح خلافه واما
اعتراضهم بانه لما ثبت المدح والذم واستحقاق الثواب والعقاب في الشاهد وكذا في الغائب فيما اطلاعنا
ضعفه كيف وغير المشرع ربما لا يقول بدار الآخرة والثواب والعقاب الثالث ان من اسنوى عنده تحصيل غرضه
الصدق والكذب بحيث لا مرجح اصلا والاعم باستقرار الشارع على تحسين الصدق وتقبيح الكذب فانه نوقن القطع قطعا
وما ذكر الا لان جبلته ذاتي ضروري عقلي وكذلك اتفاق من اشرف على الهلاك حيث لا مقصود للعقلاء بيع وغرض ولو وجدا
وفقاء واجاب ان اشارة الصدق لما توقف في الغرض من كونه الملائم لغرض العامة ومصلحة العالم والاستواء
المفروض انما هو تحصيل غرض فرد الشخص واندفاع حاجته لا على الاطلاق كيف والصدق مدوح والكذب مذموم
عند العقلاء وعلى مذهبكم عند الله ايضا لحكم العقل ولو فرضنا الاستواء من كل وجه فلا يتأتى الصدق قطعا واما
انما القطع بذلك عند الفرض والتقدير صيرورتهم انه قطع عند وقوع المقدور المفروض وقد اوضحنا الفرق في زيادة ايضاح
الاصول واما انقاذ الهالك فلرقة الجنسية المجبولة في الطبيعة وكانه مقصود مثل هلاك النفس فجوزه اصحابنا
ذلك الفعل من غيره في حق نفسه الى استحسانه من نفسه في حق غيره وبالجملة فلام ان ايثار الصدق والانقاذ عند
من لم يعلم استمرار الشارع على حسنهما انما هو لحسنهما عند الله مع ما هو المشارع بل لامر آخر الثالث لو
لم يثبت الحسن والقبح الا بالشرع لم يثبتا اصلا لان العلم بحسن ما امر به الشارع او اخبر عن حسنه وبقبح ما نهى عنه
او اخبر عن قبحه موقوف على ان الكذب قبيح لا يصدر عنه وان الامر بالقبح والنهي عن الحسن سفه وعبث لا يليق
وذلك بالعقل والعقلاء انه جزء له لا حكم له واما بالشرع فيدور والجواب انا لا نحتاج الامر والنهي للحسن
والقبح ليرد ما ذكرتم بل نحتاج الحسن عبارة عن كون الفعل متعلقا للامر والمدح والقبح عبارة عن كونه متعلقا للنهي والذم فالحسن
امام الحسن وما جاب البعثة له ان قولنا لا يدرك الحسن والقبح الا بالشرع تحوم حتى يوهم كون الحسن زائدا
على الشرع موقوفا ادراكه عليه وليس الامر كذلك بل الحسن عبارة عن عين ورود الشرع بالثناء على فاعله وكذا القبح
واذا وصفنا فعلا بالوجوب فلسنا نعتقد للفعل الواجب صفة يتميز بها عما ليس بواجب انما المراد بالواجب الفعل الذي
ورد الشرع بالامر به ايجابا وكذا الحظر هذا وقد بينا في بحث الكلام امتناع الكذب على الشارع من غير لزوم دور
الرابع لو لم يقبح من الله شيء لطال اطنابنا والمعتزلة على ابطاله وقد اسلفنا ايراد ابنائنا على اثبات النبوة والجواب
ان الامكان العقلي كاف في الجزم بعدم الوقوع اصلا كسائر العاديات الخ انا قاطعون بانه يقبح عقلا
الله من العارف بذاته وصفاته ان يشرك به وينسب اليه الزوجة والولد وما لا يليق من صفات النقص و
سمات الحدوث بمعنى انه يستحق الذم والعقاب في حكم الله مع هو آت ورد الشرع او لم يرد والجواب ان بنى اطلاق
على استمرار النزاع عاد ذكر واستمرار العادات مسلمة في الشاهد فصار فحوى مركوزا في العقول بحيث مطلق انه لم يرد
حكم العقل العادي لو لم يكن وجوب النظر وبالجملة اول الواجبات عقليا لزم الحرام الاستواء وقد مر جوابه و
لقائل ان يمنع الشهرستاني ذهب بعض اهل السنة ومع الحقيقة الى ان حسن بعض الاشياء وقبحها مدرك بالعقل كما هو
رأي المعتزلة كوجوب اول الواجبات ووجوب مصدق النبي وحرمة تكذيبه دفعا للتسلسل وحرمة الاشراك الخ
ونسبه ما هو في غاية الشناعة اليه على من هو عارف به ومصدقه وكلامه ووجوب تركه ذلك والجواب ان
كل واجب حسن وكل حرام قبيح الا انهم لما قالوا بوجوب اول الواجبات على الله وحصروا الحكم بالحسن والقبح والحاكم
لافعال العباد هو الله والعقل آلة لمعرفة بعض ذلك من غير ايجاب والا لقيد بالايجاب الله مع من غير كسب في البعض
ومع الكسب بالنظر الصحيح في البعض المبحث الرابع الاطلاق في ان الباري مع لا يفعل قبيحا ولا يترك
واجبا اما عندنا فظاهر لان القبيح منه والواجب عليه كونه ذكر بالشرع والا تصور في فعله واما عند المعتزلة فلان كل

ما هو قبيح منهي عنه تركه البتة وسمي ذكرها اوجبوا عليه فان قيل الكفر والظلم والمعاصي كلها قبائح ومع ذلك
الله مع قلنا نعم الا ان خلق القبيح ليس بقبيح فهو موجد للقبائح فاعله فان قيل فلا يفعل الحسن ايضا
لانه لا حكم عليه امرا كما لا حكم عليه نهيا والاجماع على خلافه قلنا وجود الشرع بالسمع وعلى ايضا فعله كانت
حسنة لكونها متعلق المدح والسكر عند الله مع واما اذا الكفر في الحسن بعدم استحقاق الذم في حكم الله مع فظاهر
اظهر فان قيل الذي ثبت من مذهبنا ان لا واجب عليه بمعنى ان شاء فعل لعلمه ليس كما امر الشارع به
وحكم بان فاعله يستحق المدح وتاركه الذم عند الله مع والمعتزلة انما يقولون بالوجوب بمعنى استحقاق
تاركه الذم عند العقل او بمعنى الالزام عليه لما في تركه من الاخلال بالحكمة قلنا على الاول لا نسلم ان استحقاق الذم
عقلا على فعل او تركه فانه المالك على الاطلاق وعلى الثاني لا نسلم ان شاء ما له يكون بحسب محل تعلق تركه بحكمة الجواد
ان يكون له في فعل او تركه حكم ومصالح لا يهتدي اليه العقول فانه الحكم الخبير على انه لا معنى للوقوع طبعا لا عدم
الممكن من الترك من الشرك وهو سنا في الانبياء ولو سلم فلا نوافق مذهبهم ان صدور الفعل عنه على سبيل
الصحة من غير ان ينتهي الى الوجوب ولهذا اضطر المعارضون منهم الى ان الوجوب على الله انما يتعلق البتة و
لا يتركه وان كان الترك جائزا كما في العاديات فانا نعلم قطعا ان جبل احد ما ذهب عن مكانه لم يعذب هباءا وان
كان جائزا والجواب ان الوجوب حق مجرد تسميه والحكم بالله مع يتعلق البتة ما سميتموه واجبا جائز و
ادعاؤه من شذوذه تخالف العاديات فانها علوم ضروريه خلقها الله كل عاقل والعجب انهم لا يسمون كل
ما اخبر به الشارع من فعاله واجبا عليه مع قيام الدليل على انه يفعل البتة المبحث الخامس في اصحابنا
جواز تكليف ما لا يطاق وعدم تفعل افعال الله مع بالاغراض من فروع مسألة الحسن والقبح وبطلان القول
بانه يقبح منه شيء او يجب عليه فعل او ترك لان المخالف ان اعترف ان ذلك على الاطلاق سفه و
الفعل العاري عن الغرض فما شانه ذلك عبث وكلاهما قبيح لا يليق بحكمه يجب عليه تركه والمعتزلة منهم منع عن العلم
الضروري بقبح تكليف ما لا يطاق حتى زعم بعض الجهلة منهم ان غير العقلاء كالصبيان والمجانين يستقبح ذلك بل
البهائم ايضا بلسان الحال حيث يجاذبون المقرون والاذناب وكثيرا من الاعتذار عند عدم الطاقة وانت خبير
بان هذا اضافة للطبع والم وحشمة وتضرر القبح بالمعنى المشارع ومن البعيد تعلق ما ذكر على الشاهد فان
العقلاء حتى الذاهلين عن الغوائل الشرعية بل المنكرين للشرائع يستحسنون تكليف الموالي عبيدهم ما لا يطيقون
ويذمونهم على ذلك معللين بالعجز وعدم الطاقة والجواب ان ذلك من جهة قطع المستحسنين بان افعال
العباد حاله بالاغراض وان مثل ذلك مناف لغرض العامة ومصلحة العالم ولا كذلك تكليف علام الغيوب الذي لا تتعرى
افعاله عن الغرض وانما لم نقطع حكما ومصالح لا يهتدي اليها العقول فان قيل كلامنا في تكليف التحقيق
والمعاصة على التوكل لا في التكليف لا يراد آخر كما في التجربة قلنا فحوى اصلنا انما نفي احمال الامر اذ فرد ذلك
التكليف في اسمعا والعقاب والمسامح يشير الى التحرير محل النزاع على ما هو رأي المحققين من اصحابنا
فانه حكم بعضهم بتجويز تكليف الجمع لذاته لجعل العدم مجوزا وبالعكس وعن بعضهم ان تكليف علم
الله مع عدم وقوعه او ارادة ذكر او اخبر به كلها تكليف ما لا يطاق فتقول مراتب ما لا يطاق ثلاثة ما علم
ما علم الله مع عدم وقوعه او لا ارادته ذكر او اخبار بذلك ولا نزاع في وقوع التكليف به فضلا عن الجواز
فان من مات على كفره ومن اخبر الله مع بعدم ايمانه بعد عاصيا اجماعا واتفاقا ما منع لذاته كتكليف العاجز
وجمع الصدين او القديم وفي جواز التكليف به تردد بناء على انه يستدعي تصور المكلف به وامتناع
محل بصور وامتناعه تردد فقيل لو لم يتصور لم يصح الحكم بامتناع تصوره وقيل تصوره انما يكون

بكر الفضل حاافاض من السماء وكف بعقل اسحق وقع لاعض رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر فحمد
نصدق قوله تعالى والسلام فمن آمن فقد نجات في الحال وبهذا ظهر انه لحاجة في اثبات الاستحقاق الى ما شرع من الكلام
عما ما فصل في علم الفقه وعلم صفات القلب واحوال الآخرة الذي سميه الامام حجة الاسلام علم السر وما فسانا به
لو سلم لزوم العوض ولانم الاجماع على انه لاعوض سوى ما ذكرتم فقد قتل العوض الابتلاء وعلى سكر السماء وقطع
نظام العالم وتهذيب الاخلاق ويحمل ان يكون امرا لا يهتدي اليه العقول وبهذا اندفع ايضا كونه ظلما لانا انما نريد
على كل المنافع يكون محض العدل سيما مع له ولاية الربوبية وكان الصرف في حالي ملكه وخالقيته ما لك الفعل
والثواب على ما ذكرتم شبه اجاج ولا بد فيها من مضي الاعمار وان كان الاجر اضعاف آلاف لاوجه اصلا واما ان
على القول بما يقبح العقل ووجوب تركه على الله مع تسكل الامر في تكليف الكافر بقطع بانه اضرار من حيث انه الزام
افعال شاقة لا تترتب على نفع له لاستحقاق عقاب دائم وان كان يسيرا على سواها ياه والاحتراز عن ضار ما يقينا
بخلاف تكليف الموض حيث يترتب عليه منافع لا تحصر وكون تكليف الكافر لغرض التعريض والتمكن اي جهاد مع
الثواب ممكنا من الكتابي اذا علم قطعا انه لا يكتب الثواب وان استحقاقه العقاب والوقوع في المهالك
الدائم كان مسببا لو لا ذا التكليف واجاب بعض المعتزلة بان لنا اصلا جليلا نحكم به امثال هذه الشبه وهو انا نقطع
بقبح التعذيب بلا ذنب القطع بان لنا اصلا جليلا نحكم به امثال هذه الشبه وهو انا نقطع
السفينة وقتل الغلام وكذا في تعذيب الانسان ولدان او عبده للتاديب والزجر عن بعض المكروات وعلى هذا اسس ان
بجعل كل ما لا يدرك فيه حسن من افعاله تعالى بمدرس واليه الاشارة بقوله انا اعلم ما لا تعلمون حتى
تعجبت الملائكة من خلق آدم وبه يتبين حسن خلق الموذيات والمبلسين فرسته وتبقيته وعوده كما كنا اذا تأملت هذا
الاصل علمت لا كم واسراعم الفصل آية تفاوت الاعمال وتفاوت الاعمار تعقب مساحلي الاعمال بالعقاب
الحدث والضلال وبالارزاق والآجال ونحو ذلك معقدا لها مضلا وجعلها فصل تفاوت الاعمال لا بتاء عادة
مباحة على انه يجوز ان يخالق لكل شيء دواعيه لا قبح في خلقه فعله وان قبح المخلوق المبحث الاول الهدى قد يكون
لازما بمعنى الاهتداء اي وجدان طريق يوصل الى المطلوب ومقابله الضلال اي فقدان الطريق الموصل وقد يكون
متعديا بمعنى الدلالة على الطريق الموصل والارشاد اليه ومقابله الاضلال بمعنى الدلالة على خلافه مثل اضللته فلان عن
الطريق وقد استعمل الهداية في معنى الدعوة الى الحق كقولهم واما ثمود فهديناهم اي دعوناهم الى طريق الحق فاستحبوا العمى على الهدى اي على الاهتداء ومعنى الاثابة كقولهم في حق الابرار
والاضلال سيهديهم ويصلح بالهم وفعل معناه الارشاد في الآخرة الى طريق الجنة واستعمال الاضلال في معنى الاضابة
والاهلاك كقولهم فلن يضل اعمالهم ومنه اذا ضللنا في الارض اي هلكنا وقد يسند ان مجازا الى الاسباب كقولهم
ان هذا القرآن يهدي للتي هي اقوم وكقوله حكاية رب انهن اضللن كثيرا ومقابله ما لم يسند فيه كثيرا ونحو والله الكلام
في الآيات المشتملة على اضافة الاضلال والهداية الى الله تعالى كقوله والله يدعو الى دار السلام ويهدي من يشاء الى
صراط مستقيم اكل لا تهدي من احببت ولكن الله يهدي من يشاء في يريد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام ومن
يريد ان يضله يجعل صدره ضيقا حرجا من يهد الله فهو المهتدي ومن يضلل فاولئك هم الخاسرون ان هي الا اسماء سميتموها
بها من يشاء ويهدي من يشاء ويضل به كثيرا او يهديهم ربهم بكفرهم ختم الله على قلوبهم بالطبع وختم على
قلوبهم الكنه ان سفههم وبهتهم في طغيانهم الى يوم يبعثون كل في عمد نا راجعة الى خلق الايمان والاهتداء والكفر والضلال
بآيات عامة من انه الخالق وجعل حالا للعبد له بتاء على اصلهم الفاسد انه لو خلق فيهم الهدى والضلال لما صح المدح
والثواب والذم والعقاب فحملوا الهداية على الارشاد الى طريق الحق بالبيان ونصب الادلة او الالطاف الخاصة الآخرة

الى طريق الجنة والاضلال على الاهلاك والتعذيب او التسمية والتعقيب بالضلال او الوجدان [illegible]
ان بعض هذه المعاني لا يقبل المعلول بالمشيئة وبعضها لا يحض الموض ولا الكافر وبعضها لم يعرف في [illegible]
النبي صلعم وبعض معاني الاضلال لا يقابل الهداية حملوا الهداية بمعنى الدلالة الموصلة الى البغية والاضلال على
انه فعل الشيطان مسندا الى الله سبحانه مجازا لما انه باذنه وتمكينه ولان ضلالهم بواسطة ضربه المثل به كثيرا او
بواسطة الغفلة التي هي الابتلاء والتكليف في نحو قوله تعالى ويخرجون بالهداية من الضلالة ظلما الظرف
الموصول حوا وكانت موصلة لم لاو العدول الى المجاز انما يصح عند تعذر الحقيقة ولا تعذر وبخ بعض الواضح من كلام
الله يشهد للمناظر بان اضافة الهداية والاضلال الى الله ليست الا بطريق الخلقة والله الهادي المبحث
الثاني اللطف والتوفيق خلق قدرة الطاعة والخذلان خلق قدرة المعصية والتوفيق بعينه فان تحت
كان موضوعا عاما وان خصصت كانت موضوعا خاصا كما ذكر امام الحرمين وقال ثم الموفق لا يعصي اذ لا قدرة له على
المعصية وبالعكس وبناء على ان القدرة مع الفعل وليست نسبته الى الطرفين على السواء ومن اصحابنا من قال
العصمة ان لا يخلق الله في العبد الذنب وقالت الفلاسفة هي ملكة منع النفس عن الفجور مع القدرة عليه وقال خصمه في
معنى الشخص او بدنه ممتنع بسببه صدور الذنب عنه وزيد بانه يجب لا يستحق المدح بترك الذنب ولا الثواب عليه ولا التخلص
به وفي كلام المعتزلة ان اللطف ما يختار المكلف عنده الطاعة تركا او اتيانا او يقرب معها مع كونه في المختارين فان
كان من الواجب او ترك القبيح سمي لطفا مقربا وان كان مجصلا فقط مجصلا وبعض المحصل للواجب باسم التوفيق
والمحصل لترك القبيح باسم العصمة وضم قال التوفيق خلق لطف يعلم الله ان العبد يطيع عنده والخذلان منع اللطف
والعصمة لطف لا يكون معه داع الى ترك الطاعة ولا الى ارتكاب المعصية مع القدرة عليهما واللطف مع الفعل
الذي يعلم الله ان العبد يطيع عنده المبحث الثالث الاجل الذي حال لجميع مدته و
لاخرها كما قال اجل هذا الدين شهران او آخر الشهر وصرفوا لهم ثم قضى اجلا واجل مسمى عنده بعضهم باجل الموت و
اجل القيامة وبعضهم بين ان يخلق الى الموت وما بين الموت والبعث ثم شاع استعارة اجل الحيوان
وقدر العمر بالوقت الذي علم الله بطلان حيوة الحيوان فيه ثم من قواعد اصحابنا ان المقتول ميت باجله اي هو كائن
في الوقت الذي علم الله في الازل وقدر حاصل باجاد الله مع من غير صنع للعبد مباشرة ولا توليدا وانه لو لم يقتل لجاز ان
يموت في ذلك الوقت وان لا يموت من غير قطع باستمداد العمر ولا بالموت بدلا القتل وحاله في ذلك طرفا نقيض المعتزلة
قرنع الكعبي انه ليس بميت لان الفعل فعل العبد والموت لا يكون الا فعل الله مع اي معدوما وانه يسمى قتلا فاعله دون
بالقتل حال فيه لانه المقتول وانما فارق الموت وانزهاق الروح الذي هو باجاد الله مع عقب الفعل بطريق جرى العادة
وكانه يريد بالفعل المقتول فيه وبحلها نفس بطلان الحيوة وبحل الموت بانه لا يكون على وجه الفعل على ما شرحوا قوله
ع افان مات او قتل الآية لكل لاحقا سه ان المغتالات حتف انفه وان مجرد بطلان الحيوة موت ولهذا قال في المعول
معتمن قتلا موت من فعل القاتل وموتا موت من فعل الله وزعم الكثر منهم ان القاتل قد قطع عليه الاجل وانه لو لم يقتل
لعاش الى الامد هو اجله الذي علم الله مع موته فيه لولا القتل وزعم ابو الهذيل انه لو لم يقتل لمات الساعة وكذا بعث
على الآيات والاحاديث الدالة على ان كل حي مستوفي اجله من غير تقدم ولا تاخر ثم على تقدير عدم القتل قد قطع
بوجود الاجل في عدده فلا قطع بالموت ولا الحيوة فان عورض بقوله ع وما يعمر من معمر ولا ينقص من عمره
الا في كتاب وقوله عا لا نريد في العمر الا البر احسب بان المعنى ولا ينقص من عمر معمر عما ان الغمر لطفل المعمر
لا الذي المعمر بعينه كما قال ساء درهم ونصفه اي لا ينقص عمر شخص من اعمار اخواته وعمالغ فيه احتاله وانا الحديث
فخبر واحد فلا تعارض القطعي وقد يقال المراد الزيادة والنقصان بحسب الخبر والبركة كما قالوا في قوله ان [illegible]

على حسب المشيئة بان يعقل من السواد والبياض امرهما الاخر ثم يقال مثل هذا الامر لا يمكن في السواد والبياض او على حسب المشيئة بان يحكم العقل بانه لا يمكن ان يوجد مفهوم مواجهاع السواد والبياض كما في السماء والارض فتحقق وتحصل
او مرفوعا في فرع الاصول والمرتبة الوسطى ما امكن في نفسه لكن لم يقع متعلقا لقدرة العبد اصلا كفعل الجسم او عادة
كالصعود الى السماء وهذا هو الذي وقع النزاع في جواز التكليف به بمعنى طلب تحصيل التكليف والاتيان به والمستحق
العقاب على تركه لا على قصد التعجيز واظهار عدم الاقتدار على الفعل كما في التحدي بمعارضة القرآن فانه لا خفاء في جوازه
وكونه مما لا يطاق فان قيل تكليف الجماد ليس بما يعد من هذا الجواز ان خلق الله فيه العلم والفعل والقدرة مكلف
لم يقع نزاع في امتناعه حتى يلتفا ملن يجوز تكليف الممتنع لذاته فنا لاشرط التكليف الفهم والافهم الجماد حس و
جاد تم المفهوم فان النزاع انما هو في الجواز واما الوقوع فمنفي بحكم الاستقراء وشهاده مثل قوله لا تكلفنا الله نفسا
الا وسعها وما ذكرنا مظهر ان كثيرا من التمسكات المذكورة في كلام القوم لم يرد على المدائع اما الاول فلان قوله
لا تكلف الله نفسا الا وسعها فانه انما ينفي الوقوع لا الجواز فان قيل ما علم الله واخبر بعدم وقوعه يلزم من وجوده
محال هو جهله او كذبه بل كل ما يلزم من وجود وقوعه محال هو ضرورة امتناع وجود الملزوم بدون اللازم لجواز به
منع الكبرى وانما يصدق لو كان لزوم المحال لذاته اما اذا كان لعارض كالعلم والخبر فلا فلجواز ان يكون هو
ممكنا في نفسه وحينئذ لزوم المحال هو لعارض ولعل لهذه النكتة في بعض كلماته قريبا آخر واما الجواب عن وجوه منها
مثل قوله ابتوسنا باسمائهم هؤلاء وقوله فاتوا بسورة من مثله وذلك لانه تكليف بتعجيز لا تكليف بتحقيق ومنها ان فعل
العبد بخلق الله وقدرته فلا يكون بقدرة العبد وهو معنى ما لا يطاق وذلك لان معنى ما لا يطاق ان لا يكون متعلقا لقدرة
العبد وما وقع التكليف به متعلق لقدرته وان كان واقعا بقدرة الله تع ومنها ان التكليف قبل الفعل والقدرة معه
فلا يكون التكليف الا بغير المقدور وذلك لان القدرة المعتبرة في التكليف هو سلامة الاسباب والآلات لا استطاعة
التي لا تكون الا مع الفعل ورد هذين الوجهان كان جميع التكاليف تكليف ما لا يطاق ليس كذلك ومنها ان من علم الله
منه انه لا يؤمن بل هو مقدر على الكفر فتكليفه بالايمان وقد مع استحالة منه لانه لو آمن لزم انقلاب علم الله جهلا لانه لو آمن
لو آمن لزم انقلاب العلم جهلا بل لزم ان يكون العلم المتعلق به من الازل انه موت مومنا فان العلم تابع للمعلوم فيكون هذا
تقدير علم كان علما فصار علما جهلا كما اذا ورد الآن آيات بالجبن فانه يكون من اول الامر مستحقا للمدح
لاستقبالها من استحقاق الذم الى استحقاق المدح لانا نقول الكلام فيما تعلق العلم بانه موت كافرا فعلا فقد وجب الايمان
يكون الانقلاب ضروريا وكذا الكلام فيمن اخبر الله تع بانه لا يؤمن كابي لهب وانما صار بها وقد عرفت فان هذا
لعين من المتنازع فلا يكون الدليل على هذا الفرد واردا على محل النزاع واما على تقرير كثير من المحققين هذا على ان
التكليف بالممتنع لذاته كجمع الضدين جائز بل واقع قال امام الحرمين في الارشاد فان قيل اما جوزتموه عقلا
من تكليف المحال ما لعلمه ووقوعه شرعا فلستم ذلك فاقع شرعا فان الربيع امرأة جهل بان صدقوه ومن
به في جميع ما يخبر عنه ومما اخبر عنه انه لا يؤمن فقد امر ان يصدقه بانه لا يصدقه وذلك جمع بين نقيضين وكذا الامام
الرازي في المطالب العالية وقالا نصان الامر بتحصيل الايمان مع حصول العلم بعدم الايمان امر بجمع الوجود والعدم
لان وجود الايمان مستلزم ان يحصل مع العلم بعدم الايمان ضرورة ان العلم يقتضي المطابقة وذلك يقتضي حصول عدم الايمان
واجاب بعضهم بان ما ذكر لا يدل على ان المكلف به هو الجمع بل تحصيل الايمان وهو ممكن في نفسه مقدور للعبد بحسب
وان امتنع لسابق علم او اخبار والمحال هو ان يكون ما هو جائز واقع ما لا تناقض وفيه نظر لان الكلام فيما وصل اليه
هذا الخبر وكلف الصديق به على النقيض وبعضهم بان الايمان في حق مثل ابي لهب هو التصديق بما عدا هذا الاخبار وهذا
في غاية السقوط وقد مر مثل قولهم حكايته ردا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به رد لانه اما على الجواز فظاهر واما على الوقوع

ولانه انما يستعاذ في العادة عما وقع في الجملة لا عما امكن ولم يقع اصلا والجواب ان المراد به العوارض التي لا طاقة لها
التكليف المبحث الرابع ذهب الشيخ الاشعري الى ان افعال العباد ليست معللة بالاغراض وهو قول
عموم السلب ولزوم النفي بمعنى انه متى ان يكون شيء من افعاله معللا بالغرض ومن جملتها سلب العموم ونفي اللزوم بمعنى انه ليس
بلازم في كل فعل فعل الاول وجهان احدهما لو كان الباري فاعلا للغرض لكان ناقصا لذاته متكملا بحصول الغرض
لانه لا معنى للغرض من ان يكون وجوده اصلح للفاعل من عدمه وهو معنى الكمال لا الحاصل لغة الغرض يجوز ان يكون بالغير فلا
الملازمة لانا نقول حصول كل الغرض للغير لا بد ان يكون اصلح للفاعل من عدمه والا لم يصلح غرضا لفعله ضرورة وجوب وجود
الالزام ودفع الضرورة بل لكفى مجرد كونه اصلح للغير وثانيهما لو كان شيء من الممكنات غرضا لفعل الباري لكان محصلا
تحصيلا ابتداء بل بتبعية ذلك الفعل وسوطه لان ذلك معنى الغرض والالزم ما ذكرتم استعاذ الكل اليه ابتداء من غير
ان يكون المحصل اوسط بالغرضية والتبعية من البعض لانه معنى استعاذ الكل اليه ابتداء انه الموجد لا استقلالا كما هو كذلك
لان يوجد ممكنا وذلك الممكن ممكنا آخر على ما يراه الفلاسفة وهذا لا ينافي توقف تحصيل البعض على البعض كما هو كذلك في الجسم
والوصول الى المنتهى على الحركة ونحو ذلك مما لا يخفى لانا نقول الذي يصلح ان يكون غرضا لفعل هو انتهاء الفعل من
الى العبد وهو مقدور لله تع من غير شيء من الوسائط وبعد تسليم انحصار الغرض فيما ذكر بان انتهاء الممكنات لا يمكن
الا بخلق وسائط كالاجسام ووجود ما يلزمه ونحو ذلك ومن الظاهر ان الاولى بالله تع ان يخلق بمقتضى الحكمة لا ما يكون
غرضا ولا يكون لغرض فلا يصح القول بلزوم الغرض وعوده وثانيهما ان مثل تخليق الكفار الذي لا يعقل فيه غرض لا
يخلو ان يتعلق به فعل من الافعال سيما شرعه الاحكام والمصالح فظاهر كما يجاب ايجاده الكفارات وتخريب المسكرات
وما شبه ذلك والغرض ايضا شامل بذلك كقوله تع وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون ومن الجائز ان يكون كما في اسرائيل
الآية كما لا يكون على الموصوفين جرح الاله والحذاء كان الناس محقة الاعذار فيه لاعتقادهم انا نقيم ذكر ان الاخلق
فعلا ما من افعاله عن غرض فجعل بحث خاتمة ذهبت المعتزلة الى ان الغرض من التكليف وبالنسبة الى من يعلم
على الكفر او الفسق هو التعريض للثواب اعني منافع كثيرة ذاهبة خالصة مع التعظيم فان ذلك لا يحسن بدون
الاستحقاق ولا خفاء في ان للافعال والتروك الشاقة تاثيرا في اثبات الاستحقاق بشهادة الآيات والاحاديث
الدالة على ترتب الثواب واستحقاق التعظيم على مثل الافعال والتروك ومن بطل الله وسوله مدخله جنات تجري من تحتها
الانهار خالدين من عند الله من عمل صالحا من ذكر او انثى وهو مؤمن فلنحيينه حيوة طيبة ولنجزينهم ما وجب ما كانوا يعملون
كانوا يعملون الى غير ذلك مما لا يحصى وبدلالة المعقول اما اولا فلان الحاجي عن الغرض عبث لا محالة يتعالى الله عن ذلك علوا
اما حلما كبيرا والاغراض سوى ذكر احاما لا انا نشك عنه والمخالف لا شك للغرض اصلا واما ثانيا فلان العبد على
امر شاق بطريق الاستعلاء بحث لو خلوف ترتب عليه العقاب اضرار واضرار غير المستحق للمضرة ظلم مستحيل منا
ادمع فالغرض لتلك المنافع والتمكن من اكتساب السعادة الابدية هو الحكمة المجيزة للتكليف والا فظل حيث يفوت
الكافر او الفاسق على نفسه بسوء اختياره واعجب او لا بالام انه لا يحسن الثواب والتعظيم بدون الاستحقاق
اما عما انه لا يقبح من الله شيء فقط واما على التنزل والصحيح العقلي فلان افادة مستحق الغير من غير غرض للمفيد والغير
محض الكرم والجود وعظيم انما شان من عدم الفرقة بين الاستحقاق الحاصل بالافعال ومن كون المفاد والمنح به لاجل
محال المنع عليه فان افادة ما لا ينبغي كتعظيم الصبيان والبهائم لا تعد جودا ولا يستحسن عقلا فتوهما ان الميل التام
الى غير موصل الصالحات من هذا القبيل ولا خفاء في ان هذا انما هو على تقدير التكليف واما على تقدير عدمه وكون الانسان
غير مكلف بامر ولا نهي فكيف يتصور قبح اما ضه مرورا دائم عليه من غير لحوق ضرر بالغير وثانيا بان ترتب الثواب على
الافعال لا يدل على ان لها تاثيرا في اثبات الاستحقاق لجواز ان يكون فضلا من الله تع وانواع العمل كسب وجميع الافعال لا يخ

بسكر العقل ما افاض من النعماء وكيف يعقل اسمعا وما لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر وحمد
تصديق [illegible] واللسان فيمن آمن وما ت في الحال وبهذا ظهر انه لا حاجة في اثبات الاستحقاق الى ما شرع من التكاليف
على ما فصل في علم الفقه وعلم صفات القلب واحوال الآخرة الذي يسميه الامام حجة الاسلام علم السر والمشاهدة
لو سلم لزوم الغرض فلا نم الاجماع على انه لا غرض سوى ما ذكرتم فقد يحتمل الغرض الابتلاء ومثل شكر النعماء وقد يحفظ
نظام العالم وتهذيب الاخلاق ويحتمل ان يكون امرا لا يهتدي اليه العقول وبهذا يندفع ايضا كونه ظلما لانا لا نسلم
مثل تكليف المنافق يكون محض العدل سببا مزيله ولاية الربوبية وكان التصرف في خالص الملك وخاصة ما لا محل   رابعا
والثواب على ما ذكرتم شبه اجارة ولا بد فيها من رضى الاجير وان كان الاجر اضعاف آلاف لا جرة المثل وان
على القول بالقبح العقلي وجوب تركه على الله في تكليف الامر في تكليف الكافر للقطع بانه اضرار من جهة انه الزام
اعمال شاقة لا يترتب عليه نفع له الا استحقاق عقاب دائم وان كان ذلك سببا عن سوء اختياره والاحتجاج في ان مثله
بخلاف تكليف المؤمن حيث يترتب عليه منافع لا تحصى وكون تكليف الكافر لغرض التعريض والتمكين اي جعله متمكنا
الثواب ممكنا من اكتسابه انما يحسن اذا لم يعلم قطعا انه لا يكتسب الثواب وان استحقاق العقاب والوقوع في الهلاك
الدائم كان حصلا لولا هذا التكليف واجاب بعض المعتزلة بانا لا نسلم الا اجمالا نحل به امثال هذه الشبه وهو انه لا
يستقيم العقل في بادي النظر مع ان فيه حكما ومصالح اذ اطرد مجاد الاستقباح ايضا كما في صحة موسى عليه السلام مع الخضر من خرق
السفينة وقتل الغلام وكما في تعذيب الانسان ولده او عبده للادب والزجر عن بعض المنكرات وعلى هذا ينبغي ان
يحمل كل ما لا يدرك فيه جهة حسن من افعال الباري تعالى وبه يشير واليه الاشارة بقوله تعالى اني اعلم ما لا تعلمون حيث
تعجب الملائكة من خلق آدم وبه يتبين حسن خلق الموذيات وابليس وذريته وتبقيته ونحو ذلك قلنا اذا انا طم هذا
الاصل عليكم لا لكم والله اعلم   الفصل الثالث في افعال الاعمال وقد جرت العادة بعقب مسئلة خلق الاعمال ببحث   السادس
الهدى والضلال والارزاق والآجال ونحو ذلك فعقدنا لها فصلا وجعلناه فصلا في توابع الافعال لا بتناء عامة
مباحثه على انه تعالى هو الخالق لكل شيء وانه لا قبح في خلقه وفعله وان قبح المخلوق   المبحث الاول الهدى قد يكون
لازما بمعنى الاهتداء اي وجدان طريق يوصل الى المطلوب ويقابله الضلال اي فقدان الطريق الموصل وقد يكون
متعديا بمعنى الدلالة على الطريق الموصل والاشارة اليه ويقابله الاضلال بمعنى الدلالة على خلافه مثل اضلني فلان عن
الطريق وقد يستعمل الهداية في معنى الدعوة الى الحق كقوله تعالى وانك لتهدي الى صراط مستقيم وقوله تعالى واما ثمود
فهديناهم اي دعوناهم الى الطريق الحق فاستحبوا العمى على الهدى اي على الاهتداء وبمعنى الاثابة كقوله تعالى في حق المجاهدين
والاضلال سيهديهم ويصلح بالهم وفسر معناه الارشاد في الآخرة الى طريق الجنة ويستعمل الاضلال في معنى الاضاعة
والاهلاك كقوله تعالى فلن يضل اعمالهم ومنه أئذا ضللنا في الارض اي هلكنا وقد يسند الى الاسباب كقوله تعالى
ان هذا القرآن يهدي للتي هي اقوم وكقوله تعالى حكاية رب انهن اضللن كثيرا وهذا كله مما لا نزاع فيه وانما الكلام
في الآيات المشتملة على اتصاف الله تعالى بالهداية والاضلال كقوله تعالى والله يدعو الى دار السلام ويهدي من يشاء الى
صراط مستقيم انك لا تهدي من احببت ولكن الله يهدي من يشاء فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام ومن
يرد ان يضله يجعل صدره ضيقا حرجا من يهد الله فهو المهتدي ومن يضلل فاولئك هم الخاسرون ان هي الا فتنتك تضل
بها من تشاء وتهدي من تشاء يضل به كثيرا ويهدي به كثيرا ختم الله على قلوبهم بل طبع الله عليها بكفرهم وجعلنا على
قلوبهم اكنة ان يفقهوه ويمدهم في طغيانهم الى غير ذلك فهي عندنا راجعة الى خلق الايمان والاهتداء والكفر والضلال
بناء على ما مر من انه الخالق وحده خلافا للمعتزلة بناء على اصلهم الفاسد انه لو خلق فيهم الهدى والضلال لما صح منه المدح
والثواب والذم والعقاب فحملوا الهداية على الارشاد الى طريق الحق بالبيان ونصب الادلة او الارشاد في الآخرة
الى طريق الجنة والاضلال على الاهلاك والتعذيب او التسمية والتلقيب بالضال او الوجدان ضالا او
ان بعض هذه المعاني لا يقبل التعلق بالمشيئة وبعضها لا يختص بالمؤمن وذلك في وصفها بالمؤمن ما لا يتحقق في
النبي صلعم وبعض معاني الاضلال لا يصح بل الهداية حملوا الهداية بمعنى الدلالة الموصلة الى البغية والاضلال على
انه فعل الشيطان مسندا الى الله تعالى مجازا لما انه باقداره وتمكينه ولان ضلالهم بواسطة ضربه المثل يضل به كثيرا او
بواسطة العقل التي هي الابتلاء والتكليف في يضل بها من يشاء ويحرفون بل الهداية هي الدلالة على الطريق
الموصل سواء كانت موصلة ام لا والعدول الى المجاز انما يصح عند تعذر الحقيقة ولا تعذر وفي بعض المواضع من كلام
الله تعالى تشهد لنا على ان اضافة الهداية والاضلال الى الله تعالى ليست الا بطريق الحقيقة والله الهادي   المبحث
الثاني اللطف والتوفيق خلق قدرة الطاعة والخذلان خلق قدرة المعصية والجمهور على ان التوفيق بعينه فان عمت
كان توفيقا عاما وان خصصت كانت توفيقا خاصا كذا ذكره امام الحرمين وقال ثم الموفق لا يعصي اذ لا قدرة له على
المعصية وبالعكس ومبناه على ان القدرة مع الفعل وليست نسبته الى الطرفين على السواء ومن اصحابنا من قال
العصمة ان لا يخلق الله تعالى في العبد الذنب وقالت الفلاسفة هي ملكة تمنع الفجور مع القدرة عليه وفسرها بعضهم في
نفس الشخص او بدنه يمتنع بسببه صدور الذنب عنه ورد بانه ح لا يستحق المدح بترك الذنب ولا الثواب عليه واللطف
به وفي كلام المعتزلة ان اللطف ما يختار المكلف عنده الطاعة تركا او اتيانا او يقرب منها مع تمكنه في الحالين فان   مقربا
كان من الواجب او ترك القبيح سمي لطفا مقربا وان كان محصلا له فلطفا محصلا ويخص المحصل للواجب باسم التوفيق
والمحصل لترك القبيح باسم العصمة ومنهم قال التوفيق خلق لطف يعلم الله تعالى ان العبد يطيع عنده والخذلان منع اللطف
والعصمة لطف لا يكون معه داع الى ترك الطاعة ولا الى ارتكاب المعصية مع القدرة عليهما واللطف هو الفعل
الذي يعلم الله تعالى ان العبد يطيع عنده   المبحث الثالث الاجل في اللغة الوقت واجل الشيء يقال لجميع مدته و
لآخرها كما يقال اجل هذا الدين شهران او آخر الشهر ويسمون للموت ثم قضى اجلا واجل مسمى عنده بعضهم باجل الموت و
اجل القيامة وبعضهم بما بين ان يخلق الى الموت وما بين الموت والبعث ثم شاع استعماله في آخر مدة الحيوة
ولذا يفسر بالوقت الذي علم الله بطلان حيوة الحيوان فيه ثم من قواعد الباب ان المقتول ميت باجله اي موته كائن
في الوقت الذي علم الله تعالى في الازل وقدره حاصل بايجاد الله تعالى من غير صنع للعبد مباشرة ولا توليدا وانه لو لم يقتل لجاز ان
يموت في ذلك الوقت وان لا يموت من غير قطع بامتداد العمر ولا بالموت بدل القتل وحاله حتى ذكر طوائف من المعتزلة
وزعم الكعبي انه ليس بميت لان القتل فعل العبد والموت لا يكون الا فعل الله تعالى اي مفعوله واثره وصنعه ورد بان القتل قائم
بالقاتل حال فيه لا في المقتول وانما فيه الموت وازهاق الروح الذي هو بايجاد الله تعالى عقيب القتل بطريق جري العادة
وكانه يريد بالقتل المقتولية ويجعلها نفس بطلان الحيوة ويخص الموت بما لا يكون على وجه القتل على ما يشعر به قوله
تعالى افان مات او قتل الآية لكن لا خفاء في ان المقتول مات حتف انفه وان مجرد بطلان الحيوة موت وانما قال ان في المقتول
معنيين قتلا هو من فعل القاتل وموتا هو من فعل الله تعالى وزعم الكثير منهم ان القاتل قد قطع عليه الاجل وانه لو لم يقتل
لعاش الى امد هو اجله الذي علم الله تعالى موته فيه لولا القتل وزعم ابو الهذيل انه لو لم يقتل لمات البتة لنا ان
الآيات والاحاديث الدالة على ان كل هالك مستوف اجله من غير تقدم ولا تأخر ثم على تقدير عدم القتل قطع
بوجود الاجل وعدمه فلا قطع بالموت ولا الحيوة فان عورض بقوله تعالى وما يعمر من معمر ولا ينقص من عمره
الا في كتاب وقوله عليه السلام لا يزيد في العمر الا البر اجيب بان المعنى ولا ينقص من عمر معمر على ان الضمير لمطلق المعمر
لا لذلك المعمر بعينه كما يقال له درهم ونصفه اي لا ينقص عمر شخص من اعمار اخوانه وبالغ ملاذه امثاله واما الحديث
فخبر واحد فلا يعارض القطعي وقد يقال المراد الزيادة والنقصان بحسب الخير والبركة كما قال ذكر الفتى عمره الثاني

او بالنسبة الى ما اثبته الملائكة في صحيفتهم فقد محت فيها التي مطلقا وهو في علم الله تعالى معلقا ثم تولى الموصل الله تعالى واليه الاشارة بقوله يمحوا الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب او بالنسبة الى ما قدر الله تعالى من عمره لولا اسباب الزيادة والنقصان وبهذا يعود الاجل المذهب انه واحد لان الكثرون بانه لو مات باجله لم يستحق القاتل ذما ولا دية او قصاصا لانه ذبح شاة الغير لانه لم يقطع عليه اجلا ولم يحدث فيه امرا لا معاش ولا توليدا وبانه قد يقتل في الملحمة الوف بمقتضى العادة باستيفاء حتوفهم في ذلك الزمان والجواب عن الاول ان استحقاق الذم والعقوبة ليس باعتبار الحمل من الموت بل باعتبار التسبب الحامل او ارتكبه من الفعل المنهي سماعا عند ظهور العجاء وعدم القطع بالاجل احتياطا لو علم الموت الشاة حيا بالسبب الصادق او ظهور الامارات لم يضمن عند بعض الفقهاء وعن الثاني منع مضاء العادة بل وقوع مثل ذلك نادرا لو سلم والزلزلة والغرق والحرق متى كان بالزلزلة بانه لو لم تكن لكان القاتل قاطعا للاجل قدره الله متغيرا لا محالة عليه الله وهو جواب وابجاب ان عدم الفعل انما مقصود عالما مقدورا علم الله بانه لا يفعل وجب لانه لو استحال في قطع الاجل المقدور لكان القتل لانه تقرر في المعلوم لا تغيير فان قتل اذا كان الاجل زمان بطلان الحيوة في علم الله تعالى كان المقتول ميتا باطل قطعا وان قدر بطلان الحيوة بان لا يترتب على فعل من العبد لم يكن كذلك قطعا من غير مقصود خلاف وكان الخلاف لفظيا ما يراه الاستاذ وكثير من المحققين قلنا المراد باجله المضاف وان بطلان حيوته بحيث لا يحيى عنه ولا يعود لا ما فرغنا عنه ما شاء الله قوله ولهم فاذا جاء اجلهم لا يستاخرون ولا يستقدمون ومرجع الخلاف الى انه هل يصح في حق المقتول مثل ذلك الوقت المعلوم في حقه انه ان مات او قتل قتل فالم على الاول القطع بالموت ان لم يقتل وعلى الثاني القطع بامتداد العمر الى امد وقد قالت بجواز الامرين المعتزلة من كل من الفريقين احب منع الازم الثاني بجواز ان لا يكون الوقت الذي هو الاجل مراعيا بل يكون مستلزما حتى القتل او نحوه وبهذا ظهر ما في الاول فلكن دفعه بان عدم قتل المقتول سيما مع تعلق علم الله به بانه يقتل امر مستحيل الا ان يستلزم محالا هو انقلاب الاجل وان قدر متعلق العلم بانه لا يقتل فاستحال القطع بكون ذلك الوقت هو الاجل ظاهر لان القطع انما كان من جهة القطع بالقتل ثم الاجل عندنا واحد وعند من جعل المقتول ميتا باجله يمنع القطع بانه لو لم يقتل لعاش الى امد آخر هو اجله اثناني وعند العلاء في الحيوان اجل طبيعي يتحلل برطوبته والطفاء حرارته الغريزية وآجال اختراميه بحسب اسباب لا تحصى من الامراض والآفات المبحث الرابع الرزق في الاصل مصدر سمي به المرزوق وهو ما ساقه الله الى الحيوان فانتفع به فدخل رزق الانسان والدواب وغيرها من المأكول وغيره وبخرج ما لم ينتفع به وان كان السوق للانتفاع لانه يعم الحرام من كل منهما ولم ينتفع ان ذلك لم يصر رزقا له وعلى هذا يصح ان كل احد يستوفي رزقه ولا يأكل احد رزق غيره ولا ينافيه قوله تخلاف ما اذا اكل مجوسي الانتفاع والكف عنه عما يراه المعتزلة وبعض اصحابنا نظرا الى ان انواع الاطعمة والتركات تسمى ارزاقا وموصوفا بالاضافة من الارزاق وبهذا احتج وبانه تفسير المعنى المصدري المكتفى من الانتفاع وبالغير ما ينتفع به الانتفاع ولم يكن لاحد منع احد اذا عم الحرام وعابه للضيف مثلا قبل ان ياكل وعن قوله بانه الى العبد فاكله لم تحصل غير المأكول مرزوقا وان صح لغة حمت تعالى رزقه الله ولم يصح اصطلاحا واراد ما يعد ما شمل البهائم بعليها وبغيرها بالمأكل ليس بمعتاد ولا منعكس لدخول ملك الله تعالى وخروج رزق الدواب بالعبد والاماء مع الاخلال بما في مفهومه من الاضافة الى الرازق اللهم الا ان يراد المراد المملوك اي المحصول ملكا بمعنى الاذن في التصرف الشرعي وفي بعض الاضافة ولا تشمل ملك الله تعالى ويدخل رزق غير الانسان بطريق التغليب ذكر الله تعالى مرتفد الانتفاع وخروج ملك الله تعالى وعن قوله بالانتفاع اراد المنتفع به او اخذ الرزق مصدرا من المبني للمفعول

اي الاتراف هذا واما كان الرزق مضافا الى الرازق وهو الله تعالى وحده لم يكن الحرام المنتفع به رزقا عند المعتزلة لعنه وقد عرفت صناعة اصلهم ولزمهم ان من لم يأكل طول عمره الا الحرام لم يرزقه الله تعالى وهو باطل قطعا وما من دابة في الارض الا على الله رزقها واجيب بانه يجوز ان يقدر ساق اليه كثيرا من المباح الا انه اخر عنه لسوء اختياره على انه معوض فمات ولم يأكل حلالا الا لاجل ما يجوز ان يكون حراما فلو كان الحرام رزقا لما جاز منعه لانه الزم والعقاب عليه قلنا ج وانا نمنع لو لم يكن مرزوقا للنهي لكنه للنهي عن الفعل مباشرة لا التسبب فان السعي في تحصيل الرزق مندوب وترك عند الحاجة وقد يجب وذكر عند قصد التوسعة على نفسه وعياله وقد يباح وذكر عند قصد التكثر من قرار الكتاب منهي وقد يحرم وذكر عند ارتكاب المنهي لا لعينه فالسرقة والربوا المبحث الخامس المعتبر فيما يباع به الشيء طعاما كان او غيره وكون خلا او دهنا اختيار الزيادة على المقدار الغالب في ذلك المكان والاوان والنقصان عنه وكونه بالاختيار فيما بعد لتعلق ذلك الحسن وكثرة الرغبات فيه وبالعكس وبالرفع اختيار كاخذ الشفيع والمبيع وما دخل بالاختيار من مرجعه ايضا الى الله تعالى فالمسبب هو الله وحده خلافا للمعتزلة زعما منهم انه قد يكون من افعال العباد تولدا كالم من مباشرته كالمواضع على مقدم الاكمان المبحث السادس الالم فعل الله وجوب شيء على الله تعالى كثير من مطولات المعتزلة الدالة على وجوب اشياء على الله تعالى عندهم كلوا كيرا وقد ذكرنا الكثير منها فيما تقدم ولنعد منها عدة الاول اللطف وهو فعل يقرب العبد الى الطاعة ويبعد عن المعصية لا الى حد الالجاء ويسمى اللطف المقرب او حصل الطاعة فيه ويسمى المحصل وذلك كالادناف والاقوات والآلات واكمال العقل ونصب الادلة وما شبه ذلك وشرط الوجوب عليه بانه لا يبدان يفعله ليتم الغرض او استثناء الصارف وبارة بان لا يزكه بدخلان استحقاق الذم وقد عرفت ما فيه واستدلوا على الوجوب بوجوه ا انه مريد للطاعة فلو جاز منع ما يحصلها او يقرب منها لكان غير مريد لها وهو ناقض وبرد منع الملازمة ومنع ان كل ما هو به مراد ٢ ان منع اللطف نقض لغرضه الذي هو الاتيان بالمأمور به ونقض الغرض قبيح يجب تركه ورد منع المقدمتين بجواز ان لا يكون بعض المأمور به مرادا او غرضا ويعلق بعضه جزما وقطعا ٣ ان منع اللطف تحصيل للمعصية او تقريب منها وكلاهما قبيح يجب تركه ورد بالمنع فان عدم تحصيل الطاعة ليس تحصيلا للمعصية وكذا التقريب ولا ان اتحاد القبح قبح وقد مر ٤ ان الواجب لا يتم الا بما يحصله او يقربه فيكون واجبا ورد بمنع الملازمة بان ذلك وجوب على المكلف بشرط كونه مقدورا له فلا يكون ما خرفيه ثم عورضت الوجوه بوجوه ١ انه لو وجب اللطف لما بقي كافر ولا فاسق لان من الالطاف ما هو محصل وحق قواعدهم ان اقصى اللطف واعمه فلا مزيد فيما ذكرنا بما قيل ان الكفر والفسوق لا يخرج عن لطف فلهذا اجيب بان اللطف مقاومات بالنسبة الى المكلفين وليس كل ما هو لطف في ايمان زيد لطفا في ايمان عمرو فليس في معلوم الله تعالى ما هو لطف في حق الكل حتى يحصل ايمانهم جميعا بالخصوص الدالة على ان اسقاط ايمان الكل مبني على اسقاط مشيئة الله ذكر كقوله ولو شاء لآمن من في الارض كلهم جميعا ولو شاء لهدى الناس جميعا ولو شاء ربك لآمن من في الارض كلهم جميعا ولو شاء لجعل الناس امة واحدة فلو شاء لهدى اجمعين الى غير ذلك مما لا يحصى مما نسخ او خصوص الاعيان وحملها على مشيئة القسر والالجاء واجيب عن ايهامها التعجيز افتراء والتعلل بقوله كذب الذين من قبلهم حتى ذاقوا بأسنا لانه لا دليل على ان تعلق الامور بمشيئة الله تعالى كذب بل على ان قول الكفرة لو شاء الله ما اشركنا ولا آباؤنا عنادهم وتكذيب لله وتسويه بين مشيئته وبقضاء وامره على ما قالوا حين فعلوا الفاحشة وجدنا عليها آباءنا والله امرنا بها ٢ انه لو وجب اللطف لوجب على الله تعالى ان يفعل ما يعلم عند المعتزلة وشفاعة البعض بحث لا يطمع البتة لان ذلك اقاطوا عن المعصية وهو قبيح وبقبح من الله تعالى انه لا يجب

على اللطف مع انه لو وجب لكان في كل عصر نبي وفي كل بلد معصوم يأمر بالمعروف ويدعو الى الحق وعلى وجه
الارض خلق ينصف للمظلوم ومنتصف من الظالم الى غير ذلك من الالطاف الثاني العوض دون خال
عن التعظيم يستحق بمقابلة ما يفعل الله به الصدر من الاسقام والآلام وما يجري مجرى ذلك فخرج الاول والثالث لكونهما
للمعطي في مقابلة فعل العبد وكذا النفع للمفضل به لكونه غير مستحق ووجه وجوبه على الاطلاق ان تركه مع كونه
ظلما محض فعله ما لو او مستحق على الله بانزال الآلام على العبد وبفوت المنافع عليه لمصلحة الغير عليه كالركوب و
بانزال الهموم التي لا تعتد الى فعل العبد كالنفع المعتد الى علم ضروري او مكتسب او ظن حصول مضرة او فوات
منفعة بخلاف المعتد الى جهل مركب لانه من العبد وبامره العباد بالمضار كالذبح لمأكول اللحم والحدو او الباحة
اياها كالصيد او بمكنه غير العاقل كالوحوش والسباع من اضرار العباد لا مثل الام الاحراق حتى الى قصي
ان دوام القتل بشهادة الزور لان الاول ما وجب بخلق الله تعالى ذكر فيها بطريق جرى العادة فالعوض على القاتل
والثاني ما وجب شرعا بفعل الشهود فعليهم العوض وما في معكس الظالم من ظلم فالعوض على الله فان الانتصاف
واجب عليه فلو فان كان المظلوم من اهل الجنة وفق الله تعالى اعوانه لمواساته لظلم الظالم على الاوجه الثلاثة
على وجه لا يتبين انقطاعها كالدوام او بفضل الله تعالى مثل تلك الاعواض عند انقطاعها فلا تألم وان كان من اهل
النار اسقط الله تعالى اعواضه جزاء من عمايه بحيث لا نظر له التخفيف وذكر ابن القدر المسقط على الاوجه المثالية
كلا يسقط المدفوع الظلم بضرر غير مستحق لا شمل عاما نفع او دفع ضرر معلوم او مظنون ولا يكون دفعا عن نفسه
ولا معفوا بل بطريق جرى العادة كخرج العاب ومشقة السفر والحجامة ودفع الصائل واعراف الله تعالى الصبي المميز في
النار فان الالام اذا كان مستحقا او مشتملا على نفع او دفع ضرر او عاديا لا يكون ظلما بل يكون حسنا كذبح الحيوان
الله من غير عوض عليه ثم للمعتزلة في بحث الالام والاعواض فروع واصلاقات لا باس بذكر بعضها منها ان
الالام ان وقع جزاء السيئة فهو عقوبة لا عوض عليها وان لم تقع فان كان من الله تعالى وجب العوض عليه وان كان من
مكلف فان كان لحسنات احد الله من حسناته واعطاه المؤلم عوضا لا يلامه وان لم يكن له حسنات فعلى الله
العوض من عنده حيث مكن الظالم ولم يصرفه عن الايلام فالواجب قبل الوقوع اما الصرف واما الزام العوض
وان كان من غير عاقل كالاطفال والوحوش والسباع فان كان ملجأ الى ذلك من الله تعالى كالجوع وخوف
ونحوهما فالعوض على الله تعالى والافعلى المولم عند القاضي وعلى الله تعالى عندنا على ان التمكين وعدم المنع بعلم او
نهي آت على اتصال ذلك المضار فاخذ العوض منها يكون ظلما فنزله من القاطع الى المكتسب فاكلهم ثم انتصر به او
للقاضي ما ورد في الحديث من انه يأخذ للجماء من القرناء وماثت في الفرع من وجب منها من ذلك للمضار و
اجيب بان الحديث خبر واحد في معارضة القطع مع انه لا يدل على كيفية الانتصاف فلعلها تكون بالثواب العوض
من عنده واما التكليف فانما هو لحفظ المواشي عن السباع والاموال عن الصناع حتى لا يجب منع الهرة عن اكل
الحشرات والعصافير بل قد يحرم لكونه سعيا للرزق عنها اللهم اذا لم يأمل قتلها الا فرارا من فعل الله تعالى
لتنزهه تعالى قبله ومنها ان الايلام بامر الله تعالى كذبح الهائم لو باشره كذابح او بمكنه منه ما حسن
الانتصاف الى ذي الجلال كما في المظلوم عوضه على الله تعالى عن الظلم ومنها انه اذا استوى الالم والمألم في كونهما
لطفا فالجهود على انه يحسن الالم لانه انما يحسن اذا اقتضى طرحا للعوض والتفضل وقال ابو هاشم بل يخير
بينهما كما بين المنفعتين لان الايلام يكونه عوضا ولطفا قد خرج عن كونه عبثا وظلما ومنها ان العوض مستحق دائما عند
الله على كالثواب اذ لو انقطع لاغتم بانقطاعه صفت عوض اخر وصار ابدا ومنقطعا عند ذلك فاتم اذ لو شرط الدوام
لما حسن بلا شبه والالزم باطل لان العقلاء قد يستحسنون الالام لمنافع منقطعة ومنها انهم اجمعوا على ان من

يشترط عند ايفاء العوض علم المعوض بانه حقه كالثواب ام لا بناء على ان العوض مجرد النفع والمنفعة وفي
الثواب بعتبر التعظيم والاستحقاق بدون علمه بذلك ومنها انه هل يكون التفضل بعضا عوض المظلوم عن الظالم بناء
على ان حقيقة الاعواض المقابلة بالمضار وقد وصلت ام لا بناء على ان حقيقة الاعواض الواجبة ولعل الاول
لو جاز التفضل بعوضه لجاز تركه الانتصاف من الظالم وهو باطل ومنها ان العوض الواجب على الله لا يجوز
اسقاطه اذ لا نفع فيه لاحد كما صح نقله الى الغير بمقابلة بخلاف الثواب فان جهة التعظيم لا تقبل ذلك والواجب
على العبد فعند القاضي لا يصح كهبة المجهول وقبل مع ملاقاة من نفع الجاني وانجاله لانتفاع بالاسقاط كما في الاعراض
والابراء وكذا يصح نقله الى الغير بان يهب عوضه من غيره لكل شبهة الجهالة في ذلك سائغ ومنها اختلافهم في
ان العوض هل يجب ان يكون في الآخرة وهل يحبط بالذنوب اعتبارا بالثواب ام يجوز في الدنيا ولا يحبط بحال
لعدم الدليل على النقيض وفي انه هل يكون التفضل مثل الاعواض ابتداء من غير سبق الم ام لا وعلى تقدير ان يكون
الالام ويحسن الجهل بمجرد العوض كما مر رأي انا على بناء ان العوض اللازم المستحق مرتبة على المتفضل به من غير
لزوم واستحقاق ام لابد مع ذلك من كونه الطافا للمولم في الزجر عن القبيح ولغيره بحسب الانقياد والاعتياد كما هو
رأي الضيمري ام لابد من كل منهما كما مر رأي انا ثم بناء على انه لما حاز تفضل العوض ابتداء كان الالام لمجرد العوض
عبثا خارجا عن الحكمة وما قالوا ان للمستحق اللازم مزية على المتفضل به الغير اللازم فانما موقوف على وقت من
تفضله فان قيل وهل يجوز ايلام الغير لمنفعته بدون رضاه قلنا نعم اذا كانت منفعته عظيمة موصلة للعبد
على اشارة ذكر الالام لاجلها فان قيل لم جاز ذلك للعبد اذا عيب بالزامه او بالترف فان اسوغ عالم بالكمل من
التعويض لخلاف العبد واما الايلام بدون الرضى لمنفعة الغير على ما يراه الضيمري في ايلام ولد لاعتبار عمرو وجود
المعترلة في ذبح الحيوانات واستعمالها لمنافع العباد فلا نفعل حسنه ومنها انهم ذهبوا الى ان الالم غير العاقل
الصبيان والمجانين الهائم حسنت لالام اعواض تورد عليها ثم اصطرحوا انها تكون في الدنيا في الآخرة وبه ان
الهائم هل يدخل الجنة ويخلق فيها العقل والعلم بان ذلك عوض لام لا وبه ان عاقبة امرها ما ذاوقع بعض انواع سيرا ان قتل
الكافر بالسيف كتب تراب تكون حسنة موصلة الى الهائم اعواضها ثم تصيرها ترابا فاما اعواض الكفار والفساق فيفعل
الدنيا وقيل في النار بحسب العذاب الثالث الجزاء وهو الثواب على الطاعة والعقاب على المعصية
وسيأتي في مقصد السمعيات على التفصيل الرابع الالتزام ذهب بعض المعترلة الى ان الله تعالى اذا علم من المعصوم
المعصوم او الذي انه ان ابقاه حيا يكفر او يفسق حسن احترامه لان في تركه تفويتا للوعض بعد حصوله وهو قبيح
والاكثرون على انه لا يحسن لان تفويت العوض انما هو بفعل العبد وهو المعصية لا البقاء ولا يلزم من حرمة شيء لوصف
الالام وعصى بعد الطاعة ولم يحرم ابليس مع ما روي انه عبد الله عشرين الف سنة ثم كفر والقول بان ذكره في
مع الصفاء بعيد جدا والاستدلال بقوله وكان من الكافرين ضعيف لقول المعترض انه نفى حالا وكان من حين كفره
الخبر فيشاطئهم او كان في علم الله تعالى ممن يكفر او يفسق ثم يتوب ان من كفر او فسق وان تواتر
منه ذكر او عصيانا ثم لا يتوب فلا يحسن الاحترام كما لا يحسن تعظيم الموصوف اذا علم منه زيادة الطاعة ولا يقبح الفعل اذا
علم منه انه لو كفر آخر ما فعله ابليس ويمكنه ان يقال ابو علي انما يحسن اذا كان المعلوم ان من جهة موصوفة
بصفة لو او سوف الاحترام ذهب المعتزلة دون من المعترلة الى انه يجب على الله تعالى ايصال ما موصل
لعباده في الدنيا وقال البصريون بل يجب الاذن فقط ويكون ما الاصلح الانفع والمعتزلة دون الاصلح في الكل و
الذبيح والفقه الزمان على وجوب الاقدار والتمكين وانفع ما يمكن في معلوم الله تعالى ما علم من عدم المكلف وقطعه
وانه فعل كل احد غاية مقدوره من الاصلح وليس في مقدوره لطف لو فعل بالكفار لآمنوا جميعا والا كان تركه

بخلاف سفهاء وعدهم للصوف فاس الغاب على الشاهد لقصور مظهم في المعاون الالهية واللطائف الخفية
الربانية وقصور غلطهم في صفات الواهب الحق وافعاله المطلق فالواجب قطعا بان الحكم اذا امر بطاعته
وقدر على ان يعطي المامور ما يصل به الى الطاعة من غير تصور بذلك كرم لم يفعل كان مذموما عند العقلاء محدودا في زمرة
البخلاء وكذلك من دعا عبده الى المواساة والرجوع الى الطاعة لا يجوز ان يعاطي من العلف والعين الا بما هو مانع من
حصول المراد وادعى لما ترك العباد وانصاف من احد ضيافة لرجل واستدعى حضوره وعلم انه لو لقاه بشر
وطلاقة وجه لدخل واكل والا فلا فالواجب عليه البشر والطلاقة والمداطفة لاضداد ذلك فاذا تذكر بعد تسليم اصل
الامر للارادة انما هو في حكيم يحتاج الى طاعة الاولياء ودجوع الاعداء وتعرف بكثرة الاعوان والانصار ونعلم انه
الاقتدار ويكون غنيا بالنسبة اليه مقدارا وقد يتمسك بان عند وجود الداعي والقدرة واسقاط الصارف يجب الفعل
قلنا بان ذكر بعد التسليم وجوب عنه بمعنى اللزوم عند تمام العلة والكلام في الوجوب عليه بمعنى استحقاق الذم على الترك
فاين هذا من اكله بنا بعد السرا الى القول بوجوب شئ على الله وان لنا الصلاح والفساد على ان ادعى
٢ لوجب عليه الاصلح لعباده المطيع الكافر الفقر المعذب في الدنيا والآخرة سما المبتلى بالاسقام والآلام و
المحن والآفات ٣ يلزم على ما ذكرتم من الاصلية ان يجب على الله ما هو اصلح لعبيده ولعبيده فاي فرق بان الكلف
يصرف بذلك ويلحقه الكد والتعب اجيب بانه يجب عليه شئ ما هو كذلك لكن قد سرت عليه عادته بخلاف
ترتب عليه صحيح لذلك قلنا فلم تكن الاصلح لذلك ٣ يلزم ان يكون الاصلح للكفار والخلود في النار اذا كان في الخروج
او عدم الدخول الاصلح لفعل فان قلت نمنع لعلة باسرهم لو خرجوا البعاد والماتوا عنه قلنا لا نسلم انه كان لامانة او
قطع العذاب ثم سلب العقول اصلح وانصاف اذا كان مكلف من علم انه يكفر اصلح مع انه تتجهز مسببه فلم لا يكون اتحاد
من علم انه يعود اصلح مع انه تتجهز واجبة عم يلزم ان لا يستوجب احد ثواب فعل شكر الكونه مودا للواجب لكن
ترد وجهه وجيها لوفا ٥ مقدورات الله عز شانه هي قد ترتضطونه في الاصلح فالمرتد علم انه لو مكن لا يجب
الحد فان قلت ربما يصير ضم المزيد اليه مفيدة كما ان ضم النافع الى النافع يصير مضرة فما ادرانا من الدواء على الداء
الذي فيه الشفاء اجيب بانه لا يعقل ان يكون ضم الصلاح الى الصلاح فسادا وتقدم ما يدفع من الدواء للشفاء انما هو
بطريق جري العادة من الله عز شانه فانه النافع والضار لا الدواء حتى لو غير العادة وجعل الشفاء في القدر الزايد جاز ولو
سلم فالنفع مقدور والزيادة في الدواء ليس من ضم النفع الى النفع بل من ضم ما ليس بنفع مثلا النافع في الحمى قدر من المبرد
تقاوم الحرارة الغالبة فاذا زيد عليه قدر ولو يسير ينفع لان عليه ليس في دفع تلك الحرارة التي هي المرض بل في اثبات برودة
تزيل الصحة والاعتدال كخلاف الصلاح في الدين فانه لا يتقدر بقدر ولا ينتهي الى حد فكل صلاح الى صلاح يكون اصلح
فان قيل يتقدر الاصلح لانتهاء قدرة الله عز شانه بما علم ان المزيد عليه يصير سببا للطغيان اصبت بانكم لا تعبرون
في وجوب الاصلح جانب المعلوم حتى تزعمون ان من علم الله عز شانه انه لو كلفه طغى وعصى واستكبر وكفر يجب عليه اصلح تفريضه
للثواب مع علمه بانه لا يدركه بل نفع في العقاب وانه لو اخره قبل كمال العقل خلص نجيا ٩ يلزم ان يكون امانة الانبياء
والاولياء المرشدين بعد حسن تبقية ابليس وذريته المضلين الى يوم الدين اصلح لعباده ولكن بهذا قطاعة ٧
من علم الله عز منه الكفر والعصيان او الارتداد بعد الايمان فلا حاجة الى ان الامانة او سلب العقل اصلح له ولم يفعل
فان قيل بل الاصلح التكليف والعرض للنعم الدائم لكونه اعلى المنزلتين قلنا فلم يفعل ذلك في مئات طفلا و
كيف لم يكن التكليف والتعريض لاعلى المنزلتين اصلح له فظهر الكلمة الزم الاخرى انجاحي ودجح عز ذهبه فان
قيل علم من الطفل انه ان عاش ضل واضل غيره فامانته لمصلحة الغير قلنا فكيف لم يمت فرعون وهامان و
مزكه ونمرود وغيرهم من الضالين المضلين اطفالا وكيف لم يكن منع الاصلح عز لاصابته له لاجل مصلح الغير منهاوطا

٨ اجمع الانبياء والاولياء وجميع العقلاء على الدعاء لدفع البلاء وكشف الباساء والضراء وعدم كون ذلك سوء ظن
الله عز ان يغير الاصلح ومنع الواهب وموظم ٩ ان اعطى باجل غاية معدودة من المصالح والالطاف فقد سوى
بين الذي وبين من لم يجعل له الانعام والاحسان ورجح فضل النبي الى محض احسان من غير امتنان وان منع اباجل بعض
المصالح والالطاف فقد ترك الواجب ولزم السفه والظلم على ما هو اصلكم الفاسد ١٠ لو وجب الاصلح لما وقع تفضل
محال ولم يكن بديع خبيرة في الانعام والافضال وهو باطل لقوله بديع دبكل خلق وهو بكل خلق عليم ولقوله يخلق ما يشاء ويختار يخص برحمته من يشاء والله
احكم من شاء ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابرهيم وآل عمران على العالمين ولعرى ان مقاصد هذا الاصل اظهر من
ان تخفى والكرس ان تحصى ولو وجب على الله الاصلح للعباد لما ضل المعتزلة طرق الرشاد

الفصل

السابع في اسمائه معظم كلام القدماء في هذا الفصل شرح معاني اسماء الله عز وبيجها الى هاله من الصفات والافعال و
المأخوذون فوضوا كل الى ما صنف في من الكتب واقتصروا اعاما احلفوا فيه من مغاصة الامم للسبي فكون اسماء الله عز
نوقفه المبحث الاول الاسم هو اللفظ المفرد الموضوع للمعنى عاما بين انواع الكلمة وقد تقدما الاستدلال
والتجرد عن الزمان مقابلا للفعل والحرف على ما هو مصطلح النحاة والمسمى هو المعنى الذي وضع الاسم بازائه والتسمية هو
وضع الاسم للمعنى وقد يراد بها ذكر الشئ باسمه كما يقال سمى زيدا ولم يسم عمرو او لاختصاص في تقابل الامور الثلثة وانما
اسماء خلافا لبعض اصحابنا من ان الاسم عين المسمى وخلافا لمن ذكره الشيخ الاشعري من ان اسماء الله عز اقسام
ما هو نفس المسمى مثل الله الدال على الوجود اي الذات وما هو غيره كالخالق والرازق ونحو ذلك مما يدل على فعل وما لا
انه هو او غيره كالعالم والقادر وكل ما يدل على الصفات الذاتية واما التسمية بغير الاسم والمسمى وصحة انهم
يريدون بالتسمية اللفظ وبالاسم مدلوله كما يريدون بالوصف قول الواصف وبالصفة مدلوله وكما يقولون ان القرآن
حادث والمعروف قديم الا ان الاصحاب اعتبروا المدلول المطابق فاطلقوا القول بان الاسم غير المسمى فقط بان
مدلول الخالق شئ هو الخلق لا نفس الخلق ومدلول العالم شئ هو العلم لا نفس العلم والشيخ اخر المدلول الاعم واخبر
في اسماء الصفات المضافة المقصودة فرع ان مدلول الخالق الخلق وهو غير الذات ومدلول العالم العلم وهو لا عين
ولا غير وتمسكوا في ذلك بالعقل والنقل اما العقل فلانه لو كانت الاسماء غير الذات لكانت حادثة فلم يكن الباري سبحانه
في الازل اسما ولا عالما وقادرا وكذلك ومع خلاف الخالقية فانه يلزم من قدمها قدم المخلوق اذا اريد بالخالق ما يقطع
كما يقطع في قولنا السيف قاطع عند الوقوع خلاف قولنا السيف قاطع في الغد يعني ان من شانه ذلك فالخالق
في معناه الاقتدار على ذلك واما النقل فقوله ربك سبح اسم ربك والتسبيح انما هو للذات دون اللفظ وقوله ما
تعبدون من دونه الا اسماء سميتموها وعبادتهم انما هي للاصنام التي هي المسميات دون الاسامي واما التمسك
بان الاسم لو كان غير المسمى لكان قولنا محمد رسول الله حكما بالرسالة بين لا بغيره فشبهة واهية فان الاسم وان
لم يكن نفس المسمى لكنه دال عليه ووضع الكلام على ان مذكور الالفاظ ومرجع الاحكام الى المدلولات كقولنا زيد كاتب
اي مدلول زيد متصف بمعنى الكتابة وقد يرجع بمعونة القرينة الى نفس اللفظ كما في قولنا زيد مكتوب وثلاثي
ومعرب ونحو ذلك واجيب عن الاول بان الذات في الازل معنى الالهية والعلم والا لزم امتناع الاسم بمعنى اللفظ امتناع
ذلك المعنى وعن الثاني بان معنى تسبيح الاسم تقديسه وتنزيهه عن ان يسمى به الغير او عن ان يضعها الملحدون او عن ان
يذكر على غير وجه التعظيم او ممكنة عن تسبيح الذات كما في قولهم سلام على المجلس الشريف وابجاب السيف في
٢٤ سم العظم والاجلال بالرفع او لفظ اسم كما في قول الشاعر ثم اسم السلام عليكما ومعنى عبادة الاسماء انهم يعبدون
الاصنام التي ليس فيها من الالهية الا مجرد الاسم كمن سمى فيله بالسلطان وليس عنده آلات السلطنة واسبابها
فمقارنة فرح من السلطنة بالاسم عما ان فيه قرينة الاسناد الاعتبارا بالمغايرة حتى يعاد التسبيح للذات دون اسم

والعبادة لذوات الاصنام دون اسامیها بل ربما یدعی ان فی الآیة دلالة علی المغایرة حیث اضیف الاسم الی الرب و جعل الاسماء بتسمیتهم وتعلیم مع القطع بان اشخاص الاصنام لیست کذلک ثم عورض الوجهان بوجه واحد الاول ان الاسم لفظ وهو عرض عرفا ولا قائم بنفسه متصف بانه مرکب من الحروف وبانه عجمی او عربی ملفوظ او مکتوب او مرئی او ملحوظ او لا یتصف بذلک وربما یکون جسما قائما بنفسه متصفا بالالوان ممکنا فی المکان الی غیر ذلک من الخواص فکیف یتوهم ان الامر قوله ولله الاسماء الحسنی فادعوه بها وقوله علیه السلام ان لله تسعا وتسعین اسما من القطع بان المسمی واحد لا متعدد فیه و اجیب بان النزاع لیس فی نفس اللفظ بل مدلوله وحیثما یعبر عن اللفظ بالتسمیة وان کان فی اللغة فعل الواضع او الذاکر ثم لا نسلم اطلاق الاسم علی التسمیة کما فی الآیة والحدیث علی ان الحق ان للتسمیات ایضا کثرة فلعل بعض مفهوم العالم غیر مفهوم القادر وکذا البواقی وانما الواحد هو الذات المتصف بالتسمیات فان قیل تمسکنا بالآیات والاحادیث مما لا یکاد یصح لان النزاع لیس فی اسم بل فی افراد مدلوله من مثل السماء والارض والعالم والقادر والاسم والفعل وغیرذلک مما یشهد به کلامهم الاتری انه لو اورد الاول لکان للقول بتعدد الاسماء وانصافها الی موجدین او غیر او لا غیر معنی وبهذا یسقط ما ذکره الامام الرازی من ان لفظ الاسم حشو بالاسم لا الفعل او الحرف فهما الاسم والمسمی واحد ولا یصح الی الجواب بان الاسم هو لفظ الاسم من حیث انه دال او موضوع والمسمی من حیث انه مدلوله وموضوع له بل واحد من افراد الموضوع له فصار الکلام وجه تمسک الاولین ان قولنا مثلا سبح اسم ربک اوید بلفظ الاسم الذی هو من جملة الاسماء سماه الذی هو اسم وبه سماه الذی هو الاله الا انه یرد اشکال الاضافة ووجه تمسک الاخرین ان فی قوله تعالی ولله الاسماء الحسنی اوید بلفظ الاسماء مثل لفظ الرحمن والرحیم والعلیم والقدیر وغیرذلک مما هو غیر لفظ الاسماء ثم انها متعددة فکون غیر المسمی الذی هو ذات الواحد الحقیقی الذی لا تعدد فیه اصلا فان قیل قد ظهر ان لیس الخلاف فی لفظ الاسم وانه فی اللغة موضوع للفظ الذی هو لفظ بل فی الاسماء التی من جملتها لفظ الاسم ولا شک فی انها اصوات وحروف مغایرة لمدلولاتها ومفهوماتها وان اوید بالاسم المدلول فلا شک فی ان مدلول اسم الشیء ومفهومه نفس مسماه من غیر احتیاج الی اسناد او لا هو لغة من الکلام غیر انه قولنا ذات الشیء انه فاعل وجه غیر الاخلاف المسمی من کثیر من العقلاء قلنا الاسم اذا وقع فی الکلام قد یراد به معناه کقولنا زید کاتب وقد یراد به نفس لفظه کقولنا زید اسم معرب حتی ان کل کلمة فانه اسم موضوع بازاء لفظه تعبر به عنه کقولنا ضرب فعل ماض ومن حرف جر وقد اورد ذلک هذا زیادة توضیح وتفصیل فی فوائد شرح الاصول ثم اذا اورد المتعدد وقد یراد به نفس ما هیته المسمی کقولنا الحیوان جنس والانسان نوع وقد یراد به بعض افراده کقولنا کل انسان وذات حیوانا وقد یراد جزئه کالناطق او عارض لها کالضاحک فلا یبعد ان نفع هذا الاختلاف واشتمانه ان اسم الشیء نفس مسماه ام غیره المبحث الثانی فی الاختلاف فی جواز اطلاق الاسماء والصفات علی الباری بها اورد اذن الشرع وعدم جوازه اذا ورد منعه وانما اختلاف فیما اذا لم یرد به اذن وکان موهما فی معناه ولکل اطلاقه موهما یستحیل فی حقه فعلا کالجود وعند المعتزلة یجوز والیه مال القاضی ابوبکر بن العربی ووقف امام الحرمین وفصل الامام الغزالی فعلی الجواز الصفة وهو ما دل علی معنی زائد علی الذات دون الاسم وهو ما یدل علی نفس الذات وبکل هذا مثل الآلة اسما للمعبود و الکتاب اسما للمکتوب والرسم اسما لما ارتسم من العظام ای وبالسماء الزمان والمکان والآلة ولعل المتکلم یلتزم کونها صفات وان کانت اسماء عند النحاة وقد اورد تمام بحث الفرق فی فوائد شرح الاصول لنا انه لا یجوز ان یسمی النبی علیه السلام باسم مشتق لواحد من افراد الناس بالاسم به ائذن الله ورسوله فیما ورد به الشرع فالباری تعالی اولی قالوا اهل کل لغة یسمونه بما هو مشتق کقولهم خنای وتکوی وشاع ذلک وذاع من غیر نکیر فکان اجماعا قلنا کفی بالاجماع دلیلا علی الاذن الشرعی وهذا ما یقال انه لا اختلاف فیما یرادف الاسماء الواردة فی الشرع قال الامام المحقق عبد

الجواز وعدمه الحق والتحقیق حکم شرعی لا بد له من دلیل شرعی والعاقل ما تصفح فی العلمیات دون الاسماء والصفات واجب بان التسمیة من باب العلمیات وافعال اللسان وقال الامام الغزالی اجرآء الصفات احیانا بقولنا فی قولها فی عند ثبوت المدلول لها مانع بالدلالة الدالة علی انها صدف لا استحالة بحلال التسمیة فانه یصرف فی المسمی لا الاسم علیه الا تلاعبا او الهاذلا من غیر تحقیق ولیکن فان قیل فلم لا یجوز مثل العارف والعاقل والفطن الذکی وما اشبه ذلک قلنا لمافیه من الایهام لشهرة استعمالها مع خصوصیة متوهمة فی حق الباری بخلاف المعرفة فقد تشعر بسبق العدم والعقل بما یعقل العالم اعنی بحبسه ومنعه والفطنة والذکاء بسرعة ادراک ما غاب وکذا جمیع الالفاظ الدالة علی المدارک الخفیة فقولوا ان الدرایة تشعر بضرب من الحیلة وهو تعالی المفکر والرویة وما فیه ایهام لا یجوز بدون الاذن وفاقا کالعبور والشکور و الحلیم والرحیم فان قیل قد وجدنا من الاوصاف ما منع اطلاقها مع ورود الشرع بها کالماکر والمستهزئ والمنزل والمنشئ والحارث والزارع والراعی قلنا لا یکفی فی صحة الاجراء علی الاطلاق مجرد وقوعه فی السنة بحسب اقتضاء المقام وانما قال الکلام بل یجب ان لا یخل عن نوع تعظیم ورعایة ادب المبحث الثالث مفهوم الاسم قد یکون نفس الذات والحقیقة وقد یکون ماخوذا بها عتبارها اجراء وقد یکون ماخوذا باعتبار الصفات والاحوال والسلوب والاضافات والاختلاف فی کثرة اسمائه تعالی مع ان هذا الاعتبار واحد لعدم تغایر غیر الترکیب واجیب بالمنع فی الموضوع لنفس الذات فقط جائز واقع کقولنا الله فان الجمهور علی انه علم للذات المخصوص وکونه ماخوذا من الاله بحذف الهمزة وادغام اللام ومستقا من الوله بمعنی التحیر او الاله بمعنی المعبود اذا اوتف او غیر ذلک من الاقوال وبالصحیح وان سلم الاشتقاق لا یفید الحصر والوصف وقد یکون غیر جائز لان الوضع بحسب العلم بالموضوع له ولا سبیل للعقل الی العلم بجمیع الذات واجیب بانه یجوز ان یکون الواضع هو الله تعالی وبانه یکفی معرفة الموضوع له بوجه من الوجوه لکونه حقیقة ذات الوجود فالموضوع له یکون هو الذات مع انا لا نوقف بکنه الحقیقة واما الاستدلال بان اسم الله لا یکون الا جنسا والجنس انما هو بحسب الصفات دون الذات وبان الاسم العلم انما یکون لما یدرک بالحس والمتصور فی الوهم وبان العلم قائم مقام الاشارة والاشارة انما تکون للمدرک بالحس غیر المشارکات النوعیة او الجنسیة فلا کل ضعفه فان فصل اعنی السلوب والاضافات بعض کثیر اسمائه الله مع جداحتی ذکر بعضهم انها لا تتناهی الاضافات والمقابلات فاوجه التخصیص بالنسج والتعیین علی ما نطق به الحدیث علی انه قد دل الدعاء المأثور عن النبی صلعم علی ان لله اسما لم یعلمها احد من خلقه واستأثر بها فی علم الغیب عنده ووردت الکتاب والسنة باسام خارجة عن التسعة والتسعین کالباری والخالق والاول والمصور والنور والمبین والصادق والمحیط والعدل والقریب والوتر والقطر والعلام والملیک والاکرم والمدبر والرفیع وذی الطول وذی المعارج وذی الفضل والخلاق والولی والبصیر والغالب والرب والناصر وشدید العقاب وقابل التوب وغافر الذنب ومولج اللیل فی النهار ومولج النهار فی اللیل ومخرج الحی من المیت ومخرج المیت من الحی والسید والبحان والمنان ورمضان وقد شاع فی عبارات العلماء المرید والمکلم والشیء والموجود والذات والانیة والعینیة والواجب وامثال ذلک واجیب بوجوه الاول ان التعصیر فی اسم العدد ربما لا یکون لمنع الزیادة بل لعرض آخر کزیادة الفضیلة الثانی ان قوله ان لله تسعة وتسعین اسما دخل الخبر فی موضع الوصف کقولک للامیر عشرة غلمان یکفونی مهماتی یفهم ان لهم زیادة قوة واشتغال بالمهمات أو ان هذا العدد من غلمانه الجسمة کاف لمهماته من غیر افتقار الی الآخرین فان قیل ان کان اسمه الاعظم خارجا عن هذه الجملة لکلف بحفظ ما سواه هذا الشرف وان کان داخلا کلف بمعرفته بنی اسرائیل وانه صعب لکرامات عظیمة لم یعرفه حتی قیل ان آصف بن برخیا اتی بعرش بلقیس لانه قد دعا بالاسم الاعظم فلنا لعل ان

يكون خارجا ويكون زائدة بشرف التسع والتسعين وجلالتها بالاضافة الى ما عداه وان يكون داخلا فيها الاول
بعينه الثاني او ولى الثالث ان الاسماء منحصرة في التسعة والتسعين والرواية المستدل على تفصيلها غير
مذكورة في الصحيح ولا خالية عن الاضطراب والنكير وقد ذكر كثير من المحدثين في اسنادها ضعفا وعلى هذا يظهر
معنى قوله عليه السلام ان الله وتر يحب الوتر اي جعل الاسامي التي سمى بها نفسه تسعة وتسعين ولم يكملها مائة لانه وتر يحب
الوتر ويكون معنى احصائها الاجتهاد في العلم بها من الكتاب والسنة وجمعها وحفظها على ما قال بعض المحدثين انه
صح بعد ما تتبعت من نيف وتسعين كتابا شمل عليه الكتاب والصحاح من الاخبار والدعوات من طلب من الاخبار وتواتر من
الاجتهاد والمشهور ان معنى احصائها عدها والتلفظ بها حتى ذكر بعض انهما آداب انه يستحب ان يذكر بلا اعراب ليكون
احصاء ويشكل بما هو مضاف كالكل المذكور وذو الجلال وقيل حفظها او المداومة على معانيها

المقصد السادس في السمعيات

وفيه فصول الاول في مباحث النبوة ومباحث المعاد ومباحث الامامة والاحكام وما يلحقها ومباحث الامامة

الفصل الاول في النبوة وهو كون الانسان معصوما من الخلق لا

الخلق فان كان النبي ما خوذا من النباوة وهو الارتفاع لعلو شانه واشتهار مكانه او من النبي بمعنى الطريق كونه وسيلة
الى الحق فالنبوة على الاصل كالابوة وان كان من النبأ وهو الخبر لانبائه عن الله فعلى الهمزة والوجه الاول كما قرئ
المبحث الاول النبي انسان بعثه الله ليتبع ما اوحي اليه وكذا الرسول وقد يخص الرسول بشريعة وكتاب
يكون اخص من النبي واعترض بما ورد في الحديث من زيادة عدد الرسل على عدد الكتب فيقال هو من له كتاب او نسخ
بعض احكام الشريعة السابقة والنبي قد يخلو عن ذلك كوشع على ما في كلام بعض المعتزلة ان الرسول صاحب الوحي
بواسطة الملك والنبي هو المخبر عن الله بكتاب او الهام او تنبيه في منام ثم البعثة لطف من الله بعباده وجه اللطافة فيها
فيها من حكم ومصالح لا تخفى منها معاضدة العقل فيما يستقل بمعرفته مثل وجود الباري وعلمه وقدرته للامكون للناس
حجة بعد الرسل ومنها استفادة الحكم من النبي فيما لا يستقل به العقل مثل الكلام والرؤية والمعاد الجسماني ومنها
ازالة الخوف الحاصل عند الاتيان بالجائزات لكونه نصا قاطعا لعذر المكلف بغير اذنه وعند تركها لكونه تركا لطاعة ومنها بيان
جمل الافعال التي تتبين ماهيته وبعض اخر من غير اهتداء العقل الى جواهرها ومنها بيان منافع الاغذية والادوية و
مضارها التي لا يتم بها التجربة الا بعد اداد والطوارق ما فيها من الاخطار ومنها تكميل النفوس الشريفة بحسب
استعداداتها للحلول في العليات ومنها تعليم الصنايع الخفية من الجاجيات والضروريات ومنها
تعليم الاخلاق الفاضلة الراجعة الى الانتظام في السياسات الكاملة العائدة الى الخارجات من المنازل والمدن ومنها
الاخبار بمقادير ثواب المطيع وعقاب العاصي ترغيبا في الجنات وتحذيرا عن السيآت الى غير ذلك من الفوايد
فلهذا قالت المعتزلة بوجوبها على الله وهو والاسفرايني بلزومها في حفظ نظام العالم على ما سبجي واحتج ان
النظام المؤدي الى صلاح حال النوع على العموم في المعاش والمعاد لا يكمل الا ببعثة الانبياء فيجب على الله وهو عند المعتزلة
لكونه لطفا وصلاحا للعباد وعند الاسفرايني لكونه سببا لتحصيل الغرض العام المستلزم لتركه في الحكمة والعناية الاهم والا هذا
ذهب جمع من المكلمين باوراد النهر وقالوا انها من مقتضيات حكمة الباري عز وجل فيستحيل ان لا يوجد لاستحالة المقتضى
عليه كالاخلال بما علم الله وقوعه يجب ان يقع لاستحالة الجهل عليه ثم طرق لوقوعه ذكروها على ضرب من الاستدلال مرجعها
الى ما ذكرنا من لزوم السفه والعبث كما في خلق الاغذية والادوية التي لا تتم عن العموم المهلكة الا بتجارب كالمحاسن
عليها العقلاء ولا تفي بها الاعمار وخلق الابدان التي لم يبق لها بدون الغذاء الا اندر وخلق نوع الانسان المفتقر في البقاء
الى اجتماع لا يتم بدون بعثة الانبياء وخلق العقل العاجز الى الجزئيات الا نوعا لقبائح الجازم بان شرفه وكماله
في العلم بها جميعا ذكروا لبعضها من الامثال والاجتناب وان لا يستقل لجميع ذلك على التفصيل بل يفتقر الى بيان

من اوجدها ودعا الى الايمان بالبعض منها والانتهاء عن البعض كالمجمل من الخطاب فان حق العقل ما دلا الى اليقين
ما واعز الصباح منزلة الخطاب في كونه دليلا على الامر والنهي اللذين هما من العقائد الدينية اذ لا معنى لها
سوى الدعوة الى المباشرة والامتناع وكما ان جعل بعض الافعال بحسب قد يجد عاقبته سيئة قد يذم فيجم كالصوم
مثلا فلم يكن له بيان من الشارع لكان في ذكر اباحته تركا للواجب واباحة مباشرة المحظور وهو خارج عن الحكمة ظهر
بهذه الوجوه واشالها انه لا بد من النبي البتة ولهذا كان في كل عصر للعقلاء نبي او من يخلفه في اقامة الدليل السمعي
وكان الغالب على المتمكنين بالشرايع سلوك طريق الخوف وسبيل النجاة والارشاد مع اشتغالهم بالكتاب باسباب
المعاش وخلو اكثرهم عن صناعة النظر وحذاقة الذهن وعلى الفلاسفة المتشبثين باذيال العقل العدول عن
الصواب والوقوع في الضلال مع رجاحة عقولهم ودقة افكارهم وافنائهم بالكلية على البحث عن المعارف الالهية
والعلوم التقيقية وانت خبير بان في ترويج امثال هذا المقال توسيع مجال الاعتذار للغافلين لا يعذرون بالوجوب
على الله مع سوء ان تركه يقبح بمثل الحكمة وبعثه لا يستحق المذمة فالحق ان البعثة لطف من الله ورحمة من
فضله ولا يقبح تركها على ما هو المذهب في سائر الالطاف لا يقبح على ما يستحق من العبوث واجماع اصحابنا شروط
فيه بل الله يخص برحمته من يشآء من عباده وهو على ما هو جعل رسالته والمنكرون للنبوة منهم
من قال باستحالتها ولا اعتداد بهم ومنهم من قال بعدم الاحتياج اليها كالبراهمة جمع من الهند اصحاب برهام
ومنهم من زعم من عقائدهم كالفلاسفة انا نعرف الباري تعالى بعقولنا وعلمه بالجزئيات وظهور الشر
ونزوله من السموات ومنهم من لاح ذلك على اضاله واقواله كالمجوس على اخلاقه وعدم المبالاة في التكاليف و
دلالة المعجزات وهو آحاد واوباش من الطوائف لا طايل تحته فلنحمله للتكوين شبه
الاولى ان البعثة موقوف على علم المبعوث بان الباعث هو الله وسبيل الى ذلك والجواب المنع نعوان
منصب دليلا او خلق علما ضروريا فيه الشاة وهي البراهمة ان ما جآء النبي اما ان يكون موافقا للعقل حينئذ
عند فعقل وبفعل وان لم يكن بنى او مخالفا له قبحا عند قبح وبترك وان جآء به النبي فاما ما كان للعقل اليه فان
قيل لعله لا يكون حسنا عند العقل ولا قبيحا قلنا فعقل عدا حاجة لان مجرد الاحتمال لا يعارض تجزم
الاجماع وترك عند عدمها للاحتياط والجواب ان ما وافق العقل قد يستقل بمعرفته بما عند النبي وهو كما
منزلة الادلة العقلية على مدلولها واحد وقد لا يستقل فيدله عليه ويرشد وما خالف العقل قد لا يكون مع الجزم
فدفعه النبي او يرفع عنه الاحتمال وما لا يدرك حسنه ولا قبحه ويكون حسنا يجب فعله او قبحا يجب تركه هذا
مع ان العقل معتاقته فلا نسلم نقض الهما طه النافع والقابل ومعنى الى اختلال النظام وان فوايد البعثة
لا تنحصر في بيان حسن الاشآء وقبحها على ما تقدم الثالثة ان العبرة في باب البعثة على المكلف وهو غير
لا يطلع الحكيم اذ لا شمول علم فارق للعبد لكونه في حقه مضرة ناجزة ومفسدة ظاهرة والمعهود لغاية عن الاستفادة
والاستماع واضافة شغل القلب عما هو غاية الاعمال ونهاية الكمال امنى الاستغراق في معرفته والقناعة عن غيره
والجواب ان مضارة النادرة قليلة جدا بالنسبة الى منافعها الدينوية والاخروية الظاهرة لذوي البواقيض على
ظواهر الشريعة النبوية فضلا عن الكاشفين عن اسرارها الخفية واذا ظهر فالتصرف فالتكليف صرف الى المذكرة
لا شغل عنه على ما توهمه الرابعة وهي لاهل الخلاعة المتهمكين في اتباع الهوى وترك الطاعة انا نجد الشرايع
مشتملة على افعال وهيات لا نشك في ان الصانع الحكيم لا يعتبرها ولا يامر بها كالنشاء في الحج والصلوة وكفعل
بعض الاعضاء كلوث بعض آخر الى غرة تلزم الامور الخارجة عن افانين العقل والجواب انها امور تعبدية
اعتبرها الشارع ابتلاء للمكلف ونظرا لمعرفتهم وتاكيدا لمكلفة امتثالهم الاوامر والنواهي ولغرضها جكما و

مصالح لا يعلمها الا الله تع والراسخون في العلم وقد اشار الى بعض الخاصين في بحار اسرار السرعة الخامسة
القدح في ثبوت المعجزة ووجه دلالتها ونفيها وسائر ما جوبها المبحث الثاني المعجزة ماخوذ من العجز
المقابل للقدرة وخصصة الاصحاب اثبات العجز استعير لاظهاره ثم اسند مجازا الى ما هو سبب العجز وحصل انما
له فائدة للغرض الوصفية الى الاحمية كما في الخصصة وقيل للمبالغة كما في العلامة وذكر امام الحرمين بناء على راى
الاشعري ان مبناها تجوز آخر هو استعمال العجز في عدم القدرة كما حمل في عدم العلم وهو في الخصصة ضد القدرة وانما
تعلق بالموجود وبما تعذر عليه حتى ان عجز الزمن انما هو عن القعود بمعنى انه وجد منه اضطرارا لا اختيارا فلو تعلق
العجز عن المعارضة لوجدت المعارضة الاضطرارية والمعجزة في العرف امر خارق للعادة مقرون بالتحدي
مع عدم المعارضة وانما قال امر لتساوي الفعل كايجاد العالم من بين الاصابع وعدمه كعدم اجراء الماء وقصر
على الفعل جعل المعجز ههنا كون الفاعل قادرا او سلما او بقاء الجسم على ما كان عليه من غير احتراق واحتراز بقيد الفاعل
للصدق عن كرامات الاولياء والعلامات الاوهاصية التي تعظم بعثة الانبياء وعن ان تحدى الكاذب بمعجزة
مقتضى من لا يتناهي حجة لنفسه وبقيد عدم المعارضة عن السحر والشعبذة كما ذكره الامام الرازي وفيه نظر لما
اولا فلانه لابد من قيد الظهور على يد المدعي ومن جهته احترازا عن ان تحدى الكاذب معجزة من تعاضره من الاساء
حجة لنفسه وعن ان تقول معجزة ما ظهر مني في السنين الماضية فقد صرحوا بانه لا عبرة بذلك ومن قيد الموافقة للدعوى
احترازا عما اذا قال معجزتي نطقي هذا الجماد مطلقا فانه مفتري كذاب وهذا قال الشيخ ابو الحسن حيث فعل من ادعى
قام مقام الفصل بتصديقه المصدق وقال بعض الاصحاب يحامر قصد به اظهار صدق مدعي الرسالة و
اما ثانيا فلان القوم عدوا من المعجزات ما هو مقدم غير مقرون بالتحدي ولا مقصود به اظهار الصدق لعدم
الدعوى حتى كاطلاع الغائم وتسليم الحجر والجماد ونحو ذلك واما ثالثا فلان المعجزة قد تاخر عن التحدي كما قال معجزتي
ما تظهر مني يوم كذا فظهرت وكما في الجواب عن الاول بان ذكر التحدي مشعر بالتقييد فان معناه طلب المعارضة فما
حمله شاهد الدعوى وبعجز الغير عن الاتيان بمثل ما ابداه مقول تحديت فلانا اذا دعيته للفعل وبادعيته الفعل وتحديته
القراءة ايا اقرئ وبالتحدي يحصل ربط الدعوى بالمعجزة حتى لو ظهرت آية من شخص وهو ساكت لم تكن معجزة ولكان الواقع
الى ان تقول مدة آتي ولاما حد مثلها فعلى هذا لا تكون معجزة نبي ولا معاصر معجزة للغير وعن الثاني ان عدم الاتيان
من جملة المعجزات انما هو على سبيل التعليق والتحقيق على ان خوارق العادات المعلق عدمها على شيء اذا كانت مقدمة
فان ظهرت منه وشاع وكان هو مطنة البعثة كما في حق نبينا صلعم حيث اخبر بذلك بعض اهل الكتاب وانكهنة فادعاه
اياها سيبين لها عدة البعثة والاكرامة بعضه وان ظهرت من غيره فان كان في زمن الاحياء وكذبه اياه ما من اكرامة والا
فادعاه ما من محض كظهور النور حين عبد الله او ابتلاء كما اذا ظهرت عاما من ادعى الالوهية فان الادلة القطعية قامت
على كذبه بخلاف مدعي النبوة فلذلك جوزوا ظهور ما على يد المتاله دون المتنبي وعن الثالث ان المانع وان كان بزمان
يسير فعد متتابعا في العرف مقارنا فلا اشكال وان كان بزمان متطاول فالمعجزة عند من شرط المقارنة هو ذكر القول للمقارن
فانه اخبار بالغيب لكن العلم بانتفاء زمان الوقف ووقوع ذكر الامر وعدم جعل المعجزة نفس ذكر الامر هو لاشتراط المقارنة
وعلى المقدمين لا يصح منهم ذكر الغيب لتكلف الناس بالتزام الشرع ناجزا لاسناد المعجزة اما العلم بها لكن لو بنى الاحكام وعلى
التزامها لوقوع ذكر الامر صح عند الامام ولم يصح عند القاضي لزوم المراد بعدم المعارضة ان لا يظهر مثله على نحو نبي وما
من نبي آخر فلا استماع وزاد بعضهم في تعبير المعجزة فدا آخر وهو ان يكون في زمان التكليف لان ما وقع في الآخرة
من الخوارق ليست معجزة ولان ما يظهر عند ظهور اشراط الساعة وانتهاء التكليف لا يسمى بعرف الدعوى لكونه زمان قبض

لكنه نفر وكرهه كهانة بالكسر كهانة بالفتح من كهنة وكهيا قضى له فيه فهو كاهن وجمع الكاهن كهان وجمع الكهانة كهانات قاموس

العادات وغير الرسوم اما احتمالها ضروري قدح بعض المكرمين للنبوة في المعجزات بان كونها خوارق العادات
سفسطة اذ لو جازت لجاز ان ينقلب الجماد حيوانا والحيوان جمادا والمدعي للنبوة شخصا اخر علمت المعجزة الخرق كل من المحالات
وبعضهم بانها لما تعذر تلوتها لاشتت على الغايبين لان اقوى طرق نقلها التواتر وهو لا يفيد القطع لان جواز الكذب
على كل مخبر جوز على الكل لكونه بعض الاحاد ولانه لو افاده لافاده خبر الواحد لان كل طبقة من عدد التواتر
فعدد ناقصان واحدهم ان بقيت مفيدة للقطع وهلما الى الواحد فقط وان لم يبق كان المفقود كل الواحد الزايد
لانه غير مضبوط بعدد بل ضابطه حصول القطع فانات القطع يكون دورا والجواب عن الاول ان المراد بخوارق
العادات امور ممكنة في نفسها ممتنعة في العادة بمعنى انها لم تجر العادة بوقوعها كانقلاب العصا حية فانها بامر ضروري
وابتداعها ليس بمحال من ابتدا خلق الارض والسماء وما فيها فالحكم بعدم وقوع بعضها كانقلاب الحصا والجمر هذا
الشخص واشتمال الانسان في الامكان الذاتي على ما سبق في صدر الكتاب وعن الثاني بان المتواترات لعدد اقسام الضروري
فالقدح فيها بما ذكر مع انه ظاهر الاندفاع لا يسمع جواب واما وجه دلالة المعجزة على صدق
دعوى الرسالة انها عند التحدي تنزل منزلة تصريح المصدق بما جرت به العادة من ان الله تع خلق فيها العلم الضروري بالصدق
كما اذا قام رجل في محل فيه كل خصوص جماعة وادعى انه رسول هذا الملك اليهم فطالبوه بالحجة فقال ايتوني بالحجة فعلى ان يخالف هذا
الملك عادته ويقوم عن سريره ثلث مرات ويقعد ففعل فانه يكون بمنزلة قوله ومفيدا للعلم الضروري بصدقه من غير
ارتياب فان قيل هذا مشكل وقد عارض للعاب على الشاهد وهو على تقدير ظهوره انما يعتبر في العلميات لافادة الظن
وقد اعتبر قوم الاجماع لافادة القطع في العمليات التي هي اساس ثبوت الشرايع فما ذا تعلم في افادة العلم الضروري لحصوله للعاقل عن هذا التجليس عند سماع المعجزة الم يحاصر في بيت ليس فيه غيره ودونه حجب لا يقدر على تخريبها احد سواه وحصل مدعي الرسالة حجته ان الملك دخل علي الحجب من
ساعة ففعل فان فعل هذا احتمالات ثم الدلالة على الصدق دائرة به وهي انواع الاول احتمال ان لا يكون فعل
الامر اصلا مع الاستناد الى المدعي لخاصية في نفسه او مزاج في بدنه او اطلاع منه على خواص بعض الاجسام عند كما ذهب
الى ذلك اوسند البعض الملائكة او الجن او الى اتصالات كوكبية واوضاع فلكية لا يطلع عليها غيره الى غير ذلك من الاسباب
الثاني احتمال ان لا يكون خارقا للعادة بل ابتداء اراد الله اجراءها او تكرر عادة لا يكون الان ذهول مقارنة
لعود التواتر الى نقطة معينة الثالث احتمال ان يكون ما يعارض الاتيان لعدم لعدم داعيه الى حين تقدم المعارضة
او لمواضعة من القوم وموافقة في اعلاء كلمة او لطرف ولاستهانة وقلة مبالاة او لاشتغال بما هو اهم او عوارض
ولم يقل لمانع السوابع احتمال ان لا يكون لعرض التصديق اما لاسناد الغرض فعلا على ما هو المذهب واما لثبوت
عرض آخر مثل ان يكون لطفا لمكلف او اهانة لمدعوة او معجزة لنبي آخر او ابتلاء بعد ليتال الثواب بالتوقف عن
معجزه او النظر بالاجتهاد في دفعه كما في انزال المتشابه او اصلا لا لتخلق عما هو للاذهب عندهم من ان ارسال
من مشاء من عباده وبعد تسليم استناد الاحتمالات وكون المعجزة لمنزلة صريح القول من الله تع بان المدعي صادق فهو
لا يوجب صدقه لاحتمال الكذب في اخباره تع ولا سبيل الى ذلك بدليل السمع للزوم الدور ولا بدليل العقل
لان غايته ان الكذب قبيح وهو يستحيل على الله تع وثبوت المدعى بغير دليل السمع في حيز المنع فجواب
اجمالا ان الاحتمالات والتجويزات العقلية لا تنافي العلوم العادية الضرورية القطعية فحيث يقطع بحصول العلم
بالصدق عقب ظهور المعجزة من غير التفات الى ما ذكر من الاحتمالات لا بالنفي ولا بالاثبات كما يحصل في العيان الذي لا
وان كان الملك ظلوما غشوما كذوبا بالاجماع وعبثه والاستهزاء برسله وبعضهم لا او لانا بينا الجواز

في الوجود الا الله وحده سبحانه من قبل احياء الموتى وانقلاب العصا وانشقاق القمر وسلام الحجر والماء على ان مجرد التمكن
وترك الدفع من قبل الخصم القادر المختار كاف في افادة القطع بذلك فاذا ذهب المعترض الى ان المعجزة يكون ضلالا مع
وافعا بامره او بمكنته وثانيا ان كلامنا فيما حصل الجزم بانه خارق للعادة وان المجوز من عجز واغراضه
والطبع مع كونهم احق بها ان امكنت كثرة اشتغالهم بما يناسب ذكرهم كلامهم فيه وفرط اهتمامهم بالمعارضة وتوفر دواعيهم ولذا
كانت معجزة كل نبي من جنس ما غلب على اهل زمانه وبها كانوا عليه وتفاخروا به كالسحر في زمن موسى والطب
والتنجيم الموسيقى في زمن داود والفصاحة في زمن محمد عليهم السلام وثالثا انا لا نسلم الاحتياج والاختلاف في ترتب الغايات و
الآثار على بعض افعاله وان لم نحط بها باغراضه غاية ما نقول انه فعل المعجزة لغرض التصديق بالنبوة فيصدق من اخبر
قام بذاته سواء حصل من جنس العلم او الكلام النفسي او غيرهما وابعدها ان ظهور المعجزة على يد الكاذب لاي غرض
فرض وان جاز عقلا بناء على شمول قدرة الله سبحانه معلوم الانتفاء قطعا بحكم سائر العادات وبالتامل
الصادق ان اقتران ظهور المعجز بالصدق احد العادات فاذا جوزنا اخراقها عن محلها جاز انخلاء المعجز عن اعتماد الصدق
وحينئذ بجواز اظهاره على يد الكاذب واما بدون ذكر ظهوره لاستحالة العلم بصدق الكاذب وسائر ما يحال بامتناعه عقلا
فالشيخ لا يضايقه الى التعجيز عن اقامة الدلالة على صدق دعوى الرسالة والامام وكثير من المتكلمين لان الصدق بمنزلة
لها لانه منزلة العلم لاقتران الفعل فلو ظهرت من الكاذب لم تكن صادقا كاذبا وهو محال والماتريدية لاحالة التسوية
بين الصادق والكاذب في عدم التفرقة بين النبي والمتنبي وهو وصفه لا يليق بالحكيم وخاصا ان يجعل اظهار المعجزة
على يديه بمنزلة العلم بصدقه ومصدق الله اياه من غير افتقاره الى اعتبار كلام واخبار ومن هنا يسمع الفعل بخبر
النبي في اثبات الكلام واستماع الكذب والنقض على ما مر والى هذا اشار امام الحرمين انا نجعل اظهار المعجزة
تصديقا بمنزلة ان نقول صدقت رسولي وانشأت الرسالة فيه كقولك صدقت وكلامي فسمع كل سامع من غير قصد الى الاخبار
واعلام بما ثبت ومحصوله انه يعتبر القول فيه انشاء لا اخبارا وانا نقول لما لم يكن الكذب عنه بغير خبر الى غاية ما سبق فلا
اشكال خاتمة لانتفاء في ثبوت النبوة تحقق العلم الضروري كعلم الصادق وخبر من ثبت عصمته عن الكذب
كنصوص التوراة والانجيل في نبوة عيسى وكما وجد موسى عليه السلام ومحمد عليه السلام فاذا قال امام الحرمين
انه لا يمكن نصب دليل على النبوة سوى المعجزة لانا ما نقدر دليلا ان لم يكن خارقا للعادة كان خارقا وان لم يكن
مقرونا بالدعوى لم يصلح دليلا للاتفاق على جواز وقوع الخوارق من الله سبحانه ابتداء فمحمول على ما يصلح دليلا للنبوة على
الاطلاق وههنا على المكرر بالنسبة الى كل نبي حتى الذي لا نبي قبله ولا كتاب واما ما يتوقف الاستدلال على نبوة
مجموعها بانتفاء من اخلافه واجيالهم فعائد الى المعجزة على ما مر بين اتساعه الشرح المبحث الثالث في طرق
الفلاسفة مقرون بالاحتياج الى النبي والشريعة وثبوت المعجزة لكن يقرون ذلك بوجه لا يطابق ما عليه المقرون من
الدين اما تقريرهم الاحتياج الى النبي ان الانسان بمدنيته بالطبع اي محتاج في معيشته الى البشر وهو احتياج مع ذلك الى نوعه
للتعاون والتشارك في تحصيل ما يحتاجون اليه من الغذاء الموافق واللباس الواقي من الحر والبرد والمسكن
المكلم بحسب الفصول المختلفة والسلاح الحامي من السباع والاعداء فان كل ذلك مما يحصل بالصناعات ولا يكمل الانسان
الواحد القائم بجميعها بل لابد ان يتجزء هذا الذكر وذاك يحفظ لآخر وآخر يحترز الابرة له الى غير ذلك من المصالح التي
لا تفي للنوع بدونها ثم ذلك التعاون والتشارك لا يتم الا بمعاملات فيما بينهم ومعاوضات والانصاف ان
مبنى على العدل والانصاف ضابطا لا حصر له من الجزئيات فلا يفي الوجود بمحتملاتها لعظم امرها المقام لا جعل
على كل احد من امته شهريا ما يحتاج اليه وبفضل عما من مزاجه وذلك القانون هو الشرع ولابد له من شارع يتردد
عنا ما ينبغي متميزا عن الآخرين بخصوصيته فهو من قبل خالق الكل واستحقاق طاعته وانقياده والا لما قبلوه ولم ينقادوا له

وان يكون انسانا يخاطبهم ويلزمهم المعاملة على وفق ذلك القانون ويراجعونه في مواقع الاحتياج ومعاني الاشياء
مما لم يخصوصيته من العصمة والقوة وذلك الانسان الشارع لقوانين المعاملات فيما بينهم والسياسات التي من من
يخرج من مصالح البقاء والبقاء هو النبي ولابد من امر مختص يدل على ان شريعته من عند ربه وبعض لو وقف عليه ان يقوته
ويساعده وهو المعجزة فالمراد بهذا الانسان هو الذي يجتمع فيه خواص ثلث من الاطلاع على المغيبات وظهور
خوارق العادات ومشاهدة الملك مع سماع كلامه وعني بذلك ما شرحه في الشفاء وغيره انه يكون كاملا في
قوته العقلية اعني الانسانية والحيوانية والمحركة بمعنى ان نفسه لصفاء جوهرها وشدة اتصالها بالمادة
العالية المسمى بصور الكائنات ماضيها وحاضرها وآتيها وقلة التفاتها الى الامور الجاذبة الى الجهة السافلة
يكون بحيث تحصل لها دفعة ما يكمل للنوع دفعة او قريبا من دفعة اذ لا تحتمل مشاركة ولا احتجاب وانما المانع هو
احتجاب القوابل اي عالم الطبيعة وانغمارها في الشواغل عن عالم العقل وان قوته المخيلة يكون بحيث تحاكي لها
المعقولة المجردة صورا واشباحا تخاطبه وتسمعه كلاما منظوما محفوظا وان قوته المحركة بحيث يكون مطيع
لها ما يصول العناصر فتصرف فيها تصرفا في بدنها فيفعل بالعناصر خصائص هذه القوى ومشاهد الملك
هذا المعنى فلا يرد الاعتراض بان الاطلاع على المغيبات وظهور خوارق العادات قد يوجد لغير الانبياء فلا يكون
من خواصهم وان مشاهدة الملك وسماع كلامه مجرد عيان لا يقولون بمعناها على ان الخاصة قد يطلق على الاضافية
وان ما ذكر يخرج اعتبار مشاهدته التي هي بصيرة خاصة حقيقية واما تقريرهم في المعجزات فاجمالا انه لا بعد ان يخص
بعض النفوس الانسانية قوة من جنس لا فعال غريبة بسبب ما لها من الخصوصية الشخصية او بسبب اطلاعها من غير
اكتساب على حاصل لها بالاكتساب على ما هو شان اكثر الاولياء وهذا لا ينافي اتحاد النفوس بحسب النوع وتفصيلا ان الشهير
من معجزات الانبياء واما ان الاولياء تلك بحسب القوة الانسانية والقوة الحيوانية باعتبار الحس والحركة
فلاول الاطلاع على المغيبات وليس ببعيد لتحقق في حال النوم على ما تعرفه من نفسك وشبهه من غيرك وسبب ذلك
اتصال النفس بالمبادي العالية اعني العقول والنفوس السماوية بصور يستعد لها من الحوادث ظاهرة
من لها عالمة بذواتها وان العلم بالعلل والاسباب يوجب العلم بالمعلولات والمسببات غاية الامر ان علم العقول لانكشاف
بالحوادث كلي غير محدد الجهة وخصوص الوقتية والحالية وتقدير كونها على الوجه الاخر اما بحملها حوادث بعضها
الباطنة على ما قررناها انفا وانا لا ندعي مساهمة النفوس لها وبه كذلك عما يراه بعضهم وبعض اتصال النفس بالمبادي
العالية حيرورتها مستعدة لفيضان العلوم عليها لحصول القوة لها وزوال المانع اعني الشواغل الحسية عنها فهي له
مرآة مجلوة كالذي سطح الشمس ولا يلزم ذلك اتصافها بجميع ما في المبادي من الصور لان لقبول كل صورة استعدادا
يخصها واتصافها بصور حوادث واتصالها بطرف من اسبابها لحدوث رياح وزلازل وخرق وغرق وهلاك اشخاص و
خراب بلدة فاسقة وانبجاس المياه من الاحجار بامر الاصابع وليس ببعيد لان علاقة النفس مع البدن انما هي بالتدبير و
التصرف لا الحلول والانطباع فيجوز ان يكون بعض النفوس من النوع بحيث يتصرف في اجسام اخر غير بدنها
بالقوة كليه العناصر حتى كانها بعض اجزاء العناصر الثالث الامساك عن الموت مدة غير معتادة وليس ببعيد
كما في بعض الامراض لاشتغال الطبيعة بهضم الاخلاط ان هذا وتحليل المواد الردية عن تحليل المواد المحمودة
والرطوبات الاصلية المجوز الى البدل محوجة حتى الاشتغال الكامل لانجذاب نفوسهم الى جانب القدس بالكلية
واستيفاء لها القوى الجسمانية التي غايتها الهضم والتهوية والتغذية وما يتعلق بذلك بل لا بعد ان يكون خلاف
حتى موت اولي وارفق من في المرض لكون احتياج المريض الى الغذاء اوفر واوفى اما اولا فلتفاوت رطوبات بحسب
الحرارة الغريبة للمادة بحسب المزاج واما ثانيا فلفرط احتياجه الى حفظ القوى البدنية بحفظ الرطوبات التي بها

لا تحتمل الاعتراض عليه

بعض الجوارح الغريزية وذكر لها اعوانا لسبب المرض المضاد لها من الفتور واما ثالثا فلاختصاص العارض بعض الاسماع عن الحد آه وهو السكون البدني الحاصل بسبب ترك القوى الدنيه افاعيلها عند مشاهدتها النفس واما مقدورهم لنزول الوحي وظهور الملائكة انه من الموجودات دون الاجسام لكون الكل من حيث هو اهل لعلم الاشياء الحواس عليه قد يشاهد موصوفا بغربة وصم اصواتا عجيبة ليست بمعدودة صرفه ولا موجودة بالخارج بل في القوة المتخيلة والحس المشترك وربما لا يكون متأدية الى من طرق الحواس الظاهرة بل من عالم آخر فلا بعد ان يكون لبعض افراد الانسان حس شريف شديد الاتصال بعالم العقل فيدرك الاشياء الى عالم الحس و متصله شديدة جدا قوية التلقي من عالم الغيب فيدرك الاشياء من جانب الظاهر لا بحسها المعهود والاسنها المحسوسات عن افعالها الخاصة ويحصل لذكي الانسان في النقظ ان يستقل بعالم الغيب وحفظ لقوته المتصلة العقول المجردة والنفوس السماوية اشباحا مصورة بها العقل الفعال الذي لزيادة اختصاص بعالم العناصر فخاطبه وحدث في سمعه كلاما مسموعا يحفظ ويتلى ويكون ذكر من جبل الله وملائكته الى الانسان وهذا معنى الوحي وتنزل الكتب والكتاب وقد يكون ذكر على غاية الكمال فيعبر عنها بشاهدة وجه الله الكريم وسماع كلامه من غير واسطة واما تنزل الملائكة في كون النبي معصوما من قبل الباري تعالى ليحفظ النظام وصلاح العباد في المعاش والمعاد مع انهم لا يشعرون الفعل بالاجتهاد والعلم بالجزئيات ويتطعون بانه بل جميع المبادي العالية لا تفعل الغرض في الامور السافلة فهو ان العناية الالهية محفوفة انما تحيط علمه السابق بنظام الموجودات على الوجه الاتم في الاوقات المرتبة الى يوم كل موجود منها في واحد من تلك الاوقات بعض اضافته ذكر النظام على ذكر الترتيب والتفصيل الذي من حيث وجود الشرع والشارع ووجوب ما به يكون النظام على وجه الصواب فمن ذكر عن وعى احاطته بكيفية الصواب في ترتيب وجود الكل ليكون الموجود على وفق المعلوم وعلى احسن النظام وان لم يكن هناك انبعاث قصد وطلب منه وهذا ما قال في الشأن العناية الالهية بعض المصالح التي لها صفة ما في المعاد كالبات الشعر على الاشفار وعلى الحاجبين وتغيير الاخص من القمص فكيف لا يعض المنفع التي هي محل الضرورة للمعاد وليعيد نظام الخير واساس للمنافع كلها وكيف لا يجب وقد وجد ما هو مبني عليها ومتعلق بها وكيف يجوز ان يكون المبدأ الاول والملائكة معه معاونون ذاكرون لا يعاونون هذا في الجملة فما يوجب العصمة ولزوم البنوة فمرجعه الى احكام ارادة بقيته النظام على الوجه الاتم ومن ثم قال في العناية ارادة النظام على ما سبق في الطبيعة ارادة وجود النظام الكامل وقد اتضح عن المقصود بعض الاتضاح من قال ان المدبر الذي يوصف النوع من الحيوان الى الكمال لا بد ان يعث الانبياء ويمهد الشرائع كما هو موجود في العالم ليحصل النظام ويعيش الاشخاص في تكميل ما لهم الوصول من الحيوان الى الكمال الذي خلق له الاصل

المبحث الرابع في رسول الله بالهدى ودين الحق وفي مخالفة ذلك من اهل الملل والاديان الاعم من اليهود والنصارى وهي حقا انه ادعى النبوة واظهر الحجة المعجزة وكل من كان كذلك فهو نبي فانا نبين ان المدعي النبوة هو النبي واما ان المدعي النبوة هو فالتواتر والاوصاف حتى عرف مجرى الشمس في الوضوح والاشتهار واما اظهار المعجزة فلانه اتى بالقرآن واخبر عن المغيبات واظهرها لا غير خلاف المعاند بلغت حلبتها عدد البواتر وان كان بعضها من الاحاد فلسلك في الانواع الثلثة اما النوع الاول ففيه مقامات لبيان اعجاز القرآن ووجه الاعجاز ودفع شبه الملحدة المقام الاول في انه عليه السلام اتى بالقرآن ودعى الى الايمان بسورة منه مع فصاحة اللغة والفصحاء من العرب العرباء مع كثرتهم وكمال الاعتناء وحرصهم على المعارضة وشهرتهم بغاية العصبية والحمية الجاهلية وتهالكهم على الميل اليه والمبالغة والاقناع عن الاحساب وركوب الشطط في هذا الباب فعجزوا عن آخرهم عن المعارضة وبذلوا المهج والارواح دون المدافعة ولو قدروا على المعارضة لعارضوه ولو عارضوه لنقل الينا لتوفر الدواعي وعدم الصارف

والعلم بجميع ذلك قطعي كسائر العاديات لا يتطرق اليه احتمال انهم تركوا المعارضة مع القدرة عليها او عارضوا ولم ينقل الينا لمانع كتعذر المبالغات وقلة الالتفات والاستغناء بالمهمات واما المقام الثاني فنحن نعلم على ان اعجاز القرآن بكونه في الطبقة العليا من الفصاحة والدرجة القصوى من البلاغة على ما يعرفه فصحاء العرب بسليقتهم وعلماؤهم بمهاراتهم في فنون البيان واحاطتهم باساليب الكلام مدائح استشهد على الاعجاز في المعنيات الماضية والآتية كما سنذكره وعلى دقائق العلوم الالهية واحوال المبدأ والمعاد ومكارم الاخلاق والارشاد الى فنون الحكم العملية والمصالح الدينية والدنيوية على ما نظهر للمتدبرين ويخفى على المتفكرين وذهب النظام وكثير من المعتزلة والمرتضى من الشيعة الى ان اعجازه بالصرفة وهي ان الله تعالى صرفهم المتحدين عن معارضته مع قدرتهم عليها وذكر الناس قدرهم او سلب دواعيهم او سلب العلوم التي لا بد منها في الاتيان بمثل القرآن فمعنى ابهائهم اما ان يكون ما علموه اولا حاصلة فاذا الله سبحانه وتعالى هذا هو المختار عند المرتضى ومختصره انه كان عند العلم بنظم القرآن والعلم بانه كيف تولف كلام شاعر او خطيب او بليغ والمعاند ان كان عنده ان العلم بمثل الاتيان ممكن من الانسان بمثل الاتيان كما جاء به لكن الله سبحانه صرف قلوبهم عن العلوم وفي نظر واحجوا اولا بانا نقطع بان فصحاء العرب كانوا قادرين على الكلام مثل مفردات السور ومركباتها القصيرة مثل الحمد لله ومثل رب العالمين ومكذا الى الآخر فيكونون قادرين على الاتيان بمثل السور وثانيا بان الصحابة عند جمع القرآن كانوا سوقفون في بعض السور والآيات الى شهادة الثقات وابن مسعود وذي مترددا في الفاتحة والمعوذتين ولو كان نظم القرآن معجزا لفصاحته لكان كافة الشهادة واجاب عن الاول ان الحكم الخارق لم يخالف حكم الامر آه وعدها بعينها مشبها من قطعه الاجماع والخبر المتواتر ولو صح ما ذكر لكان كلام اعراب العرب فلو اراد الانسان مثل فصاحتهم كامرئ القيس واضرابه والادم قطع البطلان وعن الثاني بعد صحة الرواية وكون الجمع بعد النبي صلعم لانه زمانه وكون كل سورة مستقلة بالاعجاز ان ذلك كان للاحتياط والاحتراز عن اعتراض لغو بالاعجاز وان الاعجاز كل سورة ليس ما نظر لكل احد بحيث لا يسع له تردد اصلا وقيل الاعجاز نظر الغرب المخالف لما عليه كلام العرب من الخطب والرسائل والاشعار وقيل سلامته عن الاختلاف والتناقض وقيل باشتماله على فنون العلوم وحقائق الحكم والمصالح وقيل باخباره عن المغيبات وردّ بان في الجائز ما يكثر ومن حيث هو اضعاف ذلك النظم وبانه كثيرا ما يسلم الكلام المشتمل على الاختلاف والتناقض ويسلم كلام الحكماء على العلوم والاخبار عن المغيبات لا يوجد الى قليل من الآيات فان قيل الظاهر فرق من كون الاعجاز سلبيا اخص من كونه بلاغة النظم لتحقق الاول بمعاندين ومقابلين وحصول الثاني بالعرض من جميع الجهات قلنا الخاص يدخل في العام ما قال الامام الحق ان وجه الاعجاز عندنا هو اجتماع الجزالة مع الاسلوب والنظم المخالف لاساليب كلام العرب من غير استقلال لاحدهما اذ ربما يدعي ان بعض الخطب والاشعار من كلام اعاظم البلغاء لا يحط عن الفرقان الجامع بين الفواتح والخواتم وربما يعتقد نظم كل بعض من الآيات مساويا لنظم القرآن على ما روي من نوادر مسيلمة الكذاب الفيل ما ادراك ما الفيل له ذنب وثيل وخرطوم طويل فلم يكن الاعجاز بالنظم البديع مع الجزالة وهو التعبير عن معنى جديد بلفظ شريف واف بتمام المقصود من غير زيادة ولا نقصان قائم في القرآن سوى النظم والبلاغة وجهان احدهما ان ما لا اعجاز فيه من الاخبار عن بعض الاولين وقصص الماضين وما يسمع من الاخبار عن المغيبات المستقبلة مكرر في سائر الكتب السماوية فلنا معنى الاول ان نظم القرآن وتركيبه مخالف لاساليب كلام العرب اذ لم يعهد فيه كون المقاطع على مثل يعلون ويعملون والمطالع على مثل ما لها ان ذا وما ايها المزمل والجاقة ما الحاقة وهم متتالون واشتمال كل ومعنى الثاني ان في نظمه بالنسبة الى الفصاحة والمطابقة لمقتضى الحال الحد الخارج عن طوق البشر وكان معنى النظم على الاول ترتيب الكلمات وضم بعضها الى البعض وعلى الثاني مجموعها مترتبة المعاني متناسقة الدلالات على ما يقتضيه العقل قال عبد القاهر ان النظم موضوع على معاني النحو فيما بين الكلم على حسب الاغراض التي يصاغ لها الكلام ولهذا زاده بيانا في بعض كتبه في البيان وذلك يستدل على بطلان الصرفة بوجوه ان

مصحاة العرب كانوا يستحسنون من حسن نظمه وبلاغته وصلاته في جزالته ويرتضون رويهم عند سماع قوله وقبل
يا ارضا بلعي ماءك الآية لذكر الاقلاع ما في المعارضة مع سهولتها في نفسها ٢ انه لو قصد الاعجاز بالصرفة كان الاتيان
بمثله الاعتناء بلاغته وعلو طبقته لانه كان انزل في البلاغة وادخل في الركاكة كان عدم تيسر المعارضة بالنسبة اليه ابلغ
٣ قوله قل لئن اجتمعت الانس والجن على ان ياتوا بمثل هذا القرآن لا ياتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا الى
ذكر الاجتماع والاستظهار بالغير في مقام التحدي انما يحسن فيما لا يكون مقدورا للبعض وبعضهم كونه مقدورا للكل فقصد
بذلك فان قيل لو كان القصد الى الاعجاز بالبلاغة كان معنى ان تعرف بالكل في انها الطبقات لكونه ابلغ فوق البلاغة
والجواب ان الله سبحانه قادر على ان يأتي بما هو افصح واتم بلاغة وابلغ وان البعض منه الآيات في باب البلاغة اعلى وارفع
كقوله يا ارض ابلعي ماءك الآية بالنسبة الى جميع الكلام من مثل هذا الوحي واوضح في المقصود
منزلة صانع ترزى مصنوعاته عالية عن عاديات ونهاية معيبوبة ثم يدعو جاهلا بالحذاقة في الصياغة الى ان يأتوا بما
يوازي او يدانيها دون ما اتقنه واحسن ما ابداه واما المقام الثالث فاشراف البديع كما اجدناه في ايراد
الكلام وفرط عداوتهم للاسلام لم يجدوا فيه للطعن مجالا اولم يرد وا في القدح مقالا ونسبوه الى السحر عما هو دأب المجد
المبهوت تعجبا من فصاحته وحسن نظمه وبلاغته واعترفوا بانه ليس من جنس خطب الخطباء وشعر الشعراء وان
له حلاوة وعليه طلاوة وان اعاليه مثمرة واسافله مغدقة وانه يعلو وما يعلى ويحطم ما تحته فعدلوا عن المعارضة والمقاتلة على المعاودة والمناضلة
الى ان تم تنزيله على ما اراده من المشركين وبلغ البيان فيما وعد حتى انتهى الامر الى من بعدهم من اعداء الدين وفرق الملحدين
اخترعوا مطاعن لبست الامر الا على الساذجين وشبهة حكمها لنا فظين منها ان فيه كلمات غير عربية كالاستبرق والسجيل
والقسطاس والمقاليد فكيف يصح انه عربي مبين وورد بان ذكر من توافق اللغتين او المراد انه عرب العلم والتركب
او اكثر عربا على سبيل التغليب ومنها ان فيه خطأ من جهة الاعراب مثل ان هذان لساحران وان الذين آمنوا
والذين هادوا والصابئون وكالراسخون في العلم منهم والمقيمين الصلوة وقد
رد بان ذكر صواب ما يأتي في علم الاعراب ومنها ان فيه ما لا كذب فيه حيث اخبر بانه لا يستوي الشر بالخير والانس والانسان
مثل صوف منه واول السورة ثلث آيات ثم حكى عن موسى انه اعترف بان هرون افصح منه مقدارا حوى عشرة آيات منه وهم قوله الذي
رب اشرح لي صدري ويسر لي امري واحلل عقدة من لساني بان الحكمة لا تلزم ان تكون بهذا القدر من الطول وبعد التعمق
في التحدي به سورة من الطوال او عشر من الاواسط ومنها ان فيه معايبات منكرها اهل الفواتح كالجسمية
مثل الرحمن على العرش استوى وردت بانها تليق المنزه بالنظر والاجتهاد في طلب المراد ولفوائد لا تحصى والرجوع الى
الراسخين في العلم ومنها ان فيه عيب التكرار كعادة قصة فرعون في عدة مواضع وكعادة قصتي آدم وابليس كما ذكرنا
وقيل لو حذف المكررات في سورة الرحمن والمرسلات وردت بانه ربما يكون من محاسن الكلام عادته كما في آلاء ربكما تكذبان
فما وقع منه في القرآن ومنها ان فيه قوله لو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا وانت تجد فيه من الاختلاف
المسموع من اصحاب الرواية ما يربو على اثني عشر الفا وورد بان المراد بالاختلاف المنفي هو التعارض والتناقض في مراتب البلاغة
بحيث تكون بعضه قاصرا عن درجة الاعجاز لا بحسب تغاير الطرق فانه مدح في اصله لانه اسند لا يثبت للالف عا يثبت
للزوم لانا نقول لا بل هو مبني على ان كلمة لو في اللغة يفيد انتفاء اي آد لانتفاء الشرط بعني عدم وجود ان
الاختلاف فيه بسبب انه ليس من عند غير الله وانما اذا اختلف كلمة لو في الاية عما قالوه من الاستدلال كما في قوله لم
لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا فهو استدلال لا بنفي اللازم على نفي الملزوم اي لكن لم يوجد فيه الاختلاف فلم يكن من عند
غير الله وهام بعض هذا المقام يطلب من شرحنا للخصر المفتاح وهنا ان في الساقط قولهم صوت الاسد لا يسمع عن
ذبابة انتهى والاجان من قولهم خود بكر لسنا لهم احمين عاكفوا تعلون وكقوله لسوف طعام الاثيم ضريع هو والاطعام الا من عصفين

الى غير ذلك من مواضع توهم فيها ما في الكلامين ورد بفقد بعض وجود شرائط التناقض وقد بين ذلك في المطول
في كتب التفسير ومنها ان فيه الكذب المحض كقوله ولقد خلقناكم ثم صورناكم ثم قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا الا ابليس
بان الامر بالسجود لم يكن بعد خلقنا وتصويرنا ورد بان المراد خلق ابينا آدم وتصويره ومنها ان في الشعر من كل بحر
وقد قال ما علمناه الشعر فرد الطويل فوجد فلسوف من من آد فليكفر ومن المديد واضع الكل ما علمناه والبسيط
لعمر الله امر كان مفعولا ومن الوافر ويخزهم وينصركم عليهم ويشف صدور قوم مؤمنين ومن الكامل
والله يهدي من يشاء الى صراط مستقيم ومن المنسرح ما لله لقد آثرك الله علينا ومن الرجز اذا بنيه علم ظلما لها
وذلت صعبة اذلينا ومن الرمل وجفان كالجواب وقدور راسيات ومن السريع قال اخطبكما يا مري و
من المنسوح اما حلفنا الانسان من بطن اك ومن الخفيف اولئك كذبوا بالدين فذلك الذي يدع اليتيم ومن
المضارع يوم التناد يوم تولون مدبرين ومن المقتضب فلو بهم مرض ومن المجتث مطوعين من المؤمنين
في الصدقات ومن المقارب واملي لهم ان كيدي متين ورد بان مجرد كون اللفظ على هذه الاوزان لا ينفي بل لابد من
تعدد الوزن وعند البعض من المتقدمين عما ان في كثير منها ذكر نوع تقصير ولو سلم فالعيب ما وقع
واما النوع الثاني من انواع المعجزات اخباره عن الغيوب الماضية والمستقبلة اما الماضية فلقصص موسى و
فرعون وقصة يوسف وقصة ابراهيم ونوح ولوط وغيرهم مما فصلها وطولها من غير سماع من احد ولا مطالعة
من كتاب مما اشار الله بقوله ذلك من انباء الغيب نوحيها اليك ما كنت تعلمها انت ولا قومك من قبل هذا وامّا
المستقبلة فمنها ما في القرآن كقوله لم وعدكم الله مغانم كثيرة تاخذونها الى غلبت الروم الى قوله وعد الله لا يخلف
الله وعده سيفتح في طوب الارض كذوا الرعب سيهزم الجمع ويولون الدبر سيدعون الى قوم اولي بأس شديد
لتدخلنّ المسجد الحرام لتظهرنه على الدين كله لا فاتوى مثله فان لم تفعلوا ولن تفعلوا ان
الذي فرض عليك القرآن لرادك الى معاد ومنها ما ليس فيه كقوله لعلّ الله يحدث بعد ذلك امرا وقد حدث ان كشف الله ما بهن
والمارقين والغار بسلك الفتح الباهر وقوله عم ازويت لي الارض فاريت مشارقها ومغاربها وسيبلغ ملك
امتي ما زوي لي منها وقوله الخلافة بعدي ثلثون سنة وكما جاء بهلاك كسرى وقيصر وذوال ملكهما وان كسرى وما
في سبيل الله وما يستلاء الاتراك الا بعد ذلك مما ورد في صحاح الاحاديث وقد افترت مدعي النبوة فصار من الكرامات
وطهارة النفس وصوالح الاعمال وترك المراجعة الى احوال الكواكب والنظر الى انها قاصرة عن الحدوث والكهانة
والنجوم وامثال ذلك واما النوع الثالث من انواع المعجزات افعال ظهرت منه عما خارق للعادة
فرسما على الف وقد فصلت في دلايل النبوة بعضها ارهاصية ظهرت قبل دعوى النبوة وبعضها بعد ظهرت
بعدها وبعضهم الى امور ثابتة في ذاته واحوره متعلقة بصفاته وامور خارجة عنها فالاول كالنور الذي كان يتقلب
في آبائه الى ان ولد وكولادته محتونا مسرورا واصبعا اخرى يديه على عينيه والاولى على سرته وكان من تمام النور
بين كتفيه وطول قامته عند الطويل ووساطته عند الوسيط ورد بانه من خلق كما كان يرى من قدامه والثاني
كاستجابة الدعوة فيما دعى من الصدق والامانة والعفاف والنجدة والصباحة والمراجعة والزهد في الدنيا والتواضع لاهل
المسكنة والشفقة على الامة والمصابرة على مكاتب الرسالة والمواظبة على مكارم الاخلاق وكبلوغه النهاية
في العلوم المعارف الالهية وتهذيب المصالح الدينية والدنيوية وكونه مستجاب الدعوة على ما دعا لابن عباس بقوله
اللهم فقهه في الدين وعلمه التاويل ودعا على عتبة بن ابي لهب بقوله اللهم سلط عليه كلبا من كلابك فافترسه
الاسد وعلى مضر بقوله اللهم اشدد وطاتك على مضر واجعل عليهم سنين كسني يوسف فاخذتهم سنة وعام
الجحفة من الكلاء وحين خرج من الغار بقوله يا ارض خذيه فساخت قوائم فرسه والثالث كرد الاقدام بعد الاقعاء

سقوط شرف قصوره الاكاسرة واطلال السحاب عليه وكاشفاق القمر اذا طلع الشجر وتسلم البحر وضوع الآمن
من اصابه المنزوبت الجنود وداهم وشيع الخلق الكثير من طغاته اليسير وحشر الجذع في مسجد المدينة حن
انفعل منه المنبر وشكاته النوق عن اصحابها وشهادة الشاة المشويه عوم خبرانها مسمومة وورود الضب
من الشاة اليابسة الجرباء ام معبد حين مسح يدك عليها وحطاب الذيب وحب ابن اوس لقوله انت مراد من
شاة وهذا اجهر دعوى الحق فلا يجيبونه وسيبصر اجسادهم غرثى كما لا تشبع ولا تحمى وهذا مستدل لما مبنى عليه
العمدة في اثبات النبوة والزام الحجة على الجاحد والمعاند وقد ذكر وجوه اخر سهلة له وقعها واوشاد الطالب
الحق وتقدما الاول انه قد اجتمع فيه من الاخلاق الحميدة والاوصاف الشريفة والبر الرضيه والكمالات الغير
والعليه والمحاسن الراجحة الى النفس والبدن والنسب والوطن ما يجزم العقل بانه لا يجتمع الا لنبي وقد اصل ذلك
بصنف على حدة الثاني ان من نظر فيما استنبط مما تعلق بالاعتقادات والعبادات والمعاملات والسياسات
والاداب وعلم ما فيها من فائق الحكم علم قطعا انها نالت الاوصاف العليا ووجبا سماويا والخصوص بها ليس الا
بنيا الثالث انه انتصب ضعفه وقهره وقلة اعوانه واعضاده حربا لاهل الارض اجمعهم واوساطهم
واكابرهم وحاربهم فصار آية سفه احلامهم وابطل طاهم وهدم دولهم فظهر دينه على الاديان وزاد على مر
الاعصار والازمان وانتشر في الافاق والاقطار وشاع في الشارق والمغارب من غير ان تقاربه الاعداء
مع كثرة عددهم وعدتهم وشدة شوكتهم وشكيمتهم وفرط حميتهم وعصبيتهم وبذلهم غاية الوسع في اطفاء انواره
وطمس آثاره على اخاد شرارة من ناره فهل يكون ذلك الا بعون الله وتأييد سماوي الرابع انه ظهر لهم وكان
انسيا الى من يدعوه الى الطريق المستقيم ويدعو الى الدين القويم وسخ الاصوت وضبط حال الظاهر كونه
وزمان فترة من الرسل وفرق للسبل وما يخاف في المثل واحمالة للدول واستغال للفضلاء واشتغال بالحال
فالعرب على عبادة الاوثان ووأد البنات والوثوب على بعض النيران ووطء الامهات والتوكل على تحكم الاقدار
وتعذيب العباد والحقد على عبادة البقر وسجود الحجر والنشر والهبود على الجحود والضار حياة من ليس له دار
والمولود وهكذا سائر الفرق اودية الضلال واجنبه الخيال واخبال اضيق حكمه للملك الحق المبين الا ولا
مرحبا للعالمين ولا سعت من بعده امر الدين وهل ظهر احد يصلح لهذا الشان ومن هذا البيان غير محمد بن عبد
عبد المطلب ثم ثم بن عبد مناف بن قصي بن مرة بن كعب بن لؤي بن غالب فهر بن مالك بن النضر بن كنانة بن خزيمة
مدركة بن الياس بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان عليه افضل الصلوات واكمل التحيات الخامس
النصوص الواردة من الانبياء المتقدمين المنقولة الى العرب المشهورة فمن اجمعها ما في التوراة منها ما جاء في الفرد
الخامس جاء الله من طور سيناء واشرق من ساعير واستعلن من جبال فاران وقوله ان الله جاء من طور سيناء
على موسى يطور سيناء والانجيل على عيسى بساعير فانه كان سكن من بساعير بقريه تسمى ناصره وان الفرقان على
محمد صلى الله عليه وسلم بمكه فان فاران في طريقها قبل المعدن بميلين ونصف وهو كان المنزل وقد بقي البيوع على بساط الارض من العراق
الى مكه وهذا ما ذكر في التوراة ان اسمعيل اقام بريه فاران يعني بادية العرب ومنها لمعاد في السفر انه تعالى
قال لموسى اسمع مقالي بنبيا من بين اخوتهم مثلك واجعل قولي في فيه وهو يقول لهم ما امره به والرجل الذي لا يطيع قولي للنبي
الذي يتكلم باسمي فانا اسأل منه والمراد بنبي اخوتهم اسرائيل بنو اسمعيل على ما هو المتعارف فلا يصرف الى من يدعوه
من بني اسرائيل والا الى عيسى لانهم لم يكونوا من بني اخوتهم ولا مثل موسى لكونه صاحب شريعة مستقلة فيها
بيان مصالح الدارين فمن جهة ما في السفر الاول انه لما قال لابرهم عليه السلام اني جاعلك قائدا ومكونا فالدنيا
من يديه فوق الجميع ويدالجميع مبسوطة اليه بالخشوع واما في الاصحاح الثاني عشر

اما اطلب لكم الحياة حتى تمنحكم وتعطيكم فاروقليطا لكون معكم الى الابد والفاروقليط روح الحق اليقين وفي
الاصحاح عشر فاما فاروقليط روح القدس الذي يرسله اليكم باسمي هو يعلمكم ويفهمكم جميع الاشياء وهو
يذكركم ما قلته لكم ثم قال ولست قد اخبرتكم بهذا قبل ان يكون حتى اذا كان ذكرتموه وقوله باسمي يعني بالنبوة
ومعنى الفاروقليط كاشف الخفيات وفي السادس عشر اقول لكم الآن حق بيننا ان انطلاقي عنكم
خير لكم فان لم انطلق عنكم الفاء لم ياتكم الفاروقليط وان انطلقت ارسلته اليكم فاذا ما جاء هو يفضل
اهل العالم ويدينهم ويوبخهم على الخطيه والبر ثم قال اذا جاء روح الحق والفقن يرشدكم
ويعلمكم ويذكركم جميع الحق لانه ليس يتكلم بدعة من تلقاء نفسه وانما يأتي الزبور فقوله تقدير انها الجبار
السيف فاما ما موسكل وشراهل مقرونة بهيمة تمشل وسهاكل مسنونة والام محرون بحكم وقوله قال
دود انعث جاعل السنة حتى تعلم الناس انه بشر بعث انعث جهرا حتى تعلم الناس ان عيسى بشر قال
في ملخص الحصل واحتمال ذكر اكثر في كتب الانبياء المتقدمين مذكورا المصنفون الواقفون على كتبهم ولا ضرر
المخالف على دعواها وصرفها الى ذكر او نبي آخر ولا عن ان ذكرها ولا يرجع ابو الحسين البصري في كتاب عيون الادلة
ما تعرفت من خصوص العوذة على ما صح بنوه جهرا واما المكرون انكار المشركون والصابئون والمجوس ومن
يحذو حذوهم بنوه جهدا صبا بعيا منهم وجدا وعنادا ولدادا من غير تمسك بشبهه واكثر اليهود تمسكا بانه لو كان
مما لزم نسخ دين موسى عما والازم باطلا اما اولا فلبطلان النسخ مطلقا لوجهين احدهما انه ان لم يكن لمصلحة بعث
ان كان لمصلحة لم يعلمها عند شرعه احكم المنسوخ مجملا وان كان علمها واهملها اولا ثم اخاها فيؤدي اولا نقول
ان كان في شرعه احكم المنسوخ مصلحة لم يعلم اما لها عند النسخ مجملا وان كان علمها وابى دعايتها اولا ثم
اهملها جدا فيؤدي والجواب انه لمصلحة تجددت وحصلت بعد ما لم تكن فان المصالح تختلف باختلاف الازمان
والاحوال فرب دواء يصلح في الصيف دون الشتاء ولزيد دون عمرو ولهذا ورد في التوراة ان ادم اخبر نوح
بنائه من بنيه ثم نسخ وفاقا وثانيهما ان الحكم اما موقت مثل صم غدا فعينه بعد ذكر لا يكون نسخا واما مؤبد مثل
صم ابدا وصحته ما فص عنزله قولك الصوم واجب ابدا وليس بواجب واما مرسل لا توقيت فيه وكما يؤيد وجه
فاما ان علم استمراره ابدا فلا يرفع للزوم الجهل او الى غايه ما فلا رفع بعدها فلا نسخ والجواب انه مرسل عن توقيت
الوجوب سلمنا ولكن المعلوم عند امة استمرار الوجوب الى غايه هي وقت نسخه ورفعه ولا ما قض في ذلك
سواء كان الواجب موقتا او مؤبدا منزله قولك صوم الغداة ابدا واجب حسنا دون حين واما السادس في رفع
الوجوب بعد تأبيده كما اذا اقتضى الوجوب ثابت ابدا ثم نسخ فكون زمان لا وجوب فيه وهذا الاتزاع في امتناعه وهو
المراد بقولهم ان النسخ بيان الامد وعليه بنى امتناع نسخ شريعتنا والفرق بين كون التأبيد مراعا الى الواجب
والى الوجوب ما سنح بالرجوع الى الاصل الذي مهدناه في تحقيق الرد في قولي لا ندركه الابعاد على ان التحقيق ان
لا دفع بينهما وانما النسخ بيان لامد حكم شرعي سبق على الاطلاق واما ثانيا فلبطلان نسخ شريعة موسى على التقدير
لوجهين احدهما تواتر النص منه على تأبيدها مثل مشكوا بالسبت ابدا وهذه الشريعة مؤبدة ما دامت السموات والارض
والجواب انه افتراء على موسى عما ودعوى متواتره مكابرة ولو صح لما ظهرت للحواري على عيسى ودهر عليها السلام
ولأظهروه سنة وما ابقاها اصحابها عليها ولو اظهروه لاشتهر لتوفر الدواعي عما انه اكثر اما بعثر ما لتأبد والدوام عرفوا الوجه
وثانيهما انه اما ان يكون قد صرح بدوام شريعته فدوام واما ما بقطاعها فلم نجد ما يدل عليه من الاصول العظام
التي هو فرد الدواعي على نقلها ولم ينقلوا او سكت عن الدوام والانقطاع فلم ان لا سكوت ولا سترد الى اوان الصيحة
قد تقرر والجواب انه صرح بانقطاعها لما نسخ ولم ينقلوا لعدم توفر الدواعي ولنقل الناقلين في بعض الطبقات

اذا مس ذكره في زمان يحتمل الاقل من الليل او سكت وقدر وكرر مناديا على كل الاسباب والحال او على ان
الاصل في الثابت هو البقاء حتى يظهر دليل العدم المبحث الخامس يريد انه مبعوث الى الثقلين لا الى العرب
خاصة على ما زعم بعض اليهود والنصارى زعامهم ان الاصباح الى البني انما كان للعرب خاصة دون اهل الكتابين وردا
مر من احيائه اكثر الى ما يحتاج امر الشريعة بل احتياج اليهود والنصارى اكثر لاختلالهم بالتحريفات وانواع الضلالات
مع ادعائهم انه من عند الله والدليل على عموم بعثته وكونه خاتم النبيين لا نبي بعده والا نسخ شريعته هو انه
ادعى ذلك بحث لا يحتمل التاويل واظهر المعجزة على وفقه وان كتابه المعجز قد شاهد بذلك وكل ما كذلك
كافة للناس قل يا ايها الناس اني رسول الله اليكم جميعا قل اوحي الي انه استمع نفر من الجن الآيات ولكن رسول الله خاتم
النبيين لنطهره على الدين كله لا محالة فهو القرآن ما يدل على ان التوراة والانجيل مدرس للناس غير نوقة من ما
يوافق القرآن ويخالفه ويحتمل هداية القرآن وبعثة محمد صلعم بعموم الدين هو العرب على ما اشير اليه قوله وما ارسلناك
رسولا الا بلسان قومه لانا نقول ما مدرس للناس قبل نزول القرآن او مدرس لهم الى الاذان ظهور الاباح لرفعته
لما فيها من البشارة بعثته والانباء عن الاهتداء لمتابعته فان قيل العرب حيا بعد نسخ دينهم الى السماء وسينزل
الى الدنيا فلم لا يكون على شريعته بينا لا يتبعه الا اتباعه على ما قال في حق موسى انه لو كان حيا لما وسعه
الا اتباعي فنقول انه خاتم الانبياء بمعنى انه لا يبعث نبي بعده واجمع المسلمون على ان افضل الانبياء آخرهم
لآخر امته خير الامم لقوله ع كنتم خير امة اخرجت للناس ولكل حصلت له وحاز بفضيلة الامة من حيث انها امة
تفضل الرسول الذي هم امته ولانه مبعوث الى الثقلين وخاتم الانبياء والرسل ومعجزته الظاهرة الباهرة
باقية على وجه الزمان وشريعته ناسخة لجميع الاديان وشهادته قائمة في السماء على كافة البشر الى غير ذلك من خصائص لا
والابصر وقوله ورفع بعضهم درجات اشاره الى ذلك والاحاديث الصحاح في هذا المعنى كثيرة حتى قال انا اكرم الاولين
والآخرين على الله ولا فخر فاكرم على الاخير وفي عامة موسى وما منفي لعدوان نقول السافير من يوسف متى تولى
منه وآهلموا في الافضل بعد نبينا آدم لكونه ابا البشر وقيل نوح لطول عبادته ومجاهدته وقيل ابرهيم لولده
اسمعيل انه وقوله وقيل موسى لكونه كليم الله ونجيه وقيل عيسى لكونه روح الله وكلمته وفضله الصادق على
الكل بانه كلمة القاها الله الى مريم وروح منه طاهر مقدس لم يخلق من نطفة وقد ولدته سيدتنا آمنة العالمين الطاهرة
من الادناس في قعر في حجر الانبياء والاولياء وكلم في المهد بعبوديته الله ورسوله اما عن اولوا العزم فانهم
والشرايع ولم يلحقوا الى هذه الدنيا ولم يستمتع بلذاتها ولم يدخروا يوم ولم يبع في كل نفس او نفسها
واستراحتها ولا اخذ مالا ولا ولدا ولا اذى احدا ولا عجزاته مراحيا الموتى وابرا الاكمه والابرص باذن الله
المعجزات واشهرها ثم هو في السماء ومن فيه الاحياء ونبوته مما اتفق عليها ذوو الاراء واعترف بها عامة الانبياء
والجواب ان البعض غير لكل حجة لنا وشاهد بفضل نبينا كالاولاد من المشركين والمشركات والموتى في حجر
مع المواظبة على التوحيد والطاعات وكالاموات على الاجهاد وقع المشركين وفجر اعداء الدين وكالنعام بمسالك الامم
العالم الاستراف في التوجه الى جناب القدس والمعجزات فانها اشهرت بكل الشهور بلحنا ومن بينا
وكتابه وهو ذلك فاين به من معجزاته ثم الكون في الارض انفع للامة من الكون حيا في السماء حيث صارت
الروضة المقدسة مهبطا للبركات ومصعدا للدعوات وموطنا للاجابات على الطاعات الى غير ذلك من
انواع الخيرات ونبوته محرزة بما نطقت العجماء وشهد به رب الارض والسماء وهو على ما سبقت من الانبياء وخصائصه
مما لا ينضبط العدد والاحصاء وقد اشرفت الارض بنوره واشراق الشمس في كبد السماء فصباح الاحصاء
نباح الكلاب في الليل الترا قد ثبت معراج النبي صلعم بالكتاب والسنة واجماع الامة الا ان الخلاف في انه

في المنام او في اليقظة وبالروح فقط او بالجسد والى المسجد الاقصى فقط او الى السماء والكل ثابت في اليقظة بالجسد
الى المسجد الاقصى بشهادة الكتاب واجماع القرون الثلاثة ومن بعدهم ثم الى السماء بالاحاديث المشهورة وانكر
مبتدع ثم الى الجنة او العرش او طرف العالم على اختلاف الآراء بخبر الواحد وقد اشتهر فحث لقرنين
المسجد الاقصى على ما هو عليه واخبرهم بجال غيرهم فكان على ما اخبر وبارك في السماء من الطيبات عدد
اهل الارض على ما هو مذكور في كتب الحديث لنا انه امر ممكن اخبر به الصادق وكل ممكن اخبر به الصادق
الاجسام صعود الحرف على السماء كالارض وعروج الانسان كغيره واما عدم دليل الامتناع وانه لا يلزم من عروض
وقوعه حتى وانما لو كان دعوى النبي عليه السلام المعراج في المنام او بالروح لما انكره الكفرة غاية الانكار ولم يرتد
بعض من اسلم تردد امنة صدق النبي عليه السلام تكذيب المخالف بل روى عن عائشة رضي الله عنها قالت والله ما فقد جسد
محمد صلعم وعن معاوية انها كانت رؤيا صالحة وانت جزيرة انه على تقدير صحة رواته لا يصلح حجة في معارضة ما ورد
من الاحاديث واقوال الكبار والصحابة واجماع القرون اللاحقة المبحث السادس في عصمة الانبياء
عليهم السلام وقد سبق ان المعجزة تعضي الصدق في دعوى النبوة وما يتعلق بها من التبليغ وشرعية الاحكام فانه
صدوره عن الانسان من القبائح اما ان يكون منافيا لما يقتضيه المعجزة كالكذب فيما يتعلق بالتبليغ اولا وان لم يكن
يكون كفرا او معصية غيره وعلى اما ان يكون صغيرة او كبيرة مستقرة كرقة لفه والطفيف بخسة او غير مزرية كفعله
او شتمه ومع معصيته كل ذلك اما عمدا او سهوا بعد البعثة او قبلها والجمهور على وجوب عصمتهم عما في مقتضى
المعجزة وقد حرره القاضي سهوا زعامنه انه لا دخل في التصديق المقصود بالمعجزة وعن الكفر وقد حرره الامام
من المزاح بناء على ما جرى من ذم الذنب فلم يلم بان كل ذنب كفر وجوز الشيعة لهما تقية ولعزاز اعراء الفساد
السنع التهلكة وردبان اوقات لا وقات بالتقية ابتداء الدعوة لضعف الداعي وشوكة المخالف كذا عن محمد
اكثر المعتزلة بعد البعثة وعند نا سهوا وعند المعتزلة عقلا وجوز الجبائي امتناعهم لعدم دليل الامتناع والمانع سجري من
مجرى الوقوع وكذا غير الصغائر المنفرة لاخلالها بالدعوة الى الاتباع وهذا هو كثير من المعتزلة الى في الكبائر
قبل البعثة ايضا وبعض الشيعة الى في الصغائر ولو سهوا والمذهب عند نا منع الكبائر بعد البعثة
مطلقا والصغائر عمدا لا سهوا لكن لا يصرون ولا يقرون بل ينبهون فينتهون وذهب امام الحرمين وابو
هاشم من المعتزلة الى جواز الصغائر سهوا عند النا انه لو صدر منهم الذنب لزم امور كلها منتفية ١ عرته اتباعهم
لكنه واجب بالاجماع وبقوله ع قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله ٢ رد شهادتهم لقوله ع لا تقبل
فاسق الآية لكنه منتف للقطع بان من ترد شهادته في القليل من متاع الدنيا لا تسمع في القتيل من امر الدين الخاتم
الحلوم الدين ٣ وجوب نهيهم وزجرهم لعموم ادلة الامر بالمعروف والنهي عن المنكر لكنه منتف لاستلزامه ايذاءهم المحرم
بالاجماع وبقوله ع والذين يؤذون الله ورسوله الآية ع استحقاقهم العذاب الطرد واللعن واللوم الذم
لدخولهم تحت قوله ع ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم وقوله الا لعنة الله على الظالمين وقوله لم تقولون ما
لا تفعلون وقوله اتامرون الناس بالبر وتنسون انفسكم لكونه كذبا مستقبحا بالاجماع ولكونه من اعظم الموبقات ع عدم
نيلهم عهد النبوة لقوله ع لا ينال عهدي الظالمين فان المراد به النبوة او الامامة التي هي بها ٦ كونهم غير مخلصين لان
المذنب قد اغواه الشيطان والمخلص ليس كذلك لقوله حكاية لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين لكن الثاني
منتف بالاجماع وبقوله انا اخلصناهم بخالصة ذكرى الدار ونحوه فلا يلزم ٧ كونهم من حزب
الشيطان وشيعته والا لزم قطع البطلان ٨ علم كونهم مسارعين في الخيرات معدودين من عباد الله من المصطفين
الاخيار واذا الاخيرة في الذنب لكن لا لازم منتف لقوله ع في حق بعضهم انهم كانوا يسارعون في الخيرات وانهم عندنا

لما لمصطفى الاختيار وحصول المطلوب من هذا الوجه محل بحث لان وجوب الاتباع انما هو فيما يتعلق بالشريعة
وتبليغ الاحكام وبالجملة فما ليس بزلة ولا طبع ورد الشهادة انما يكون بكبيرة او اصرار على صغيرة من غير انابة
ورجوع ولزوم الزجر والمنع واستحقاق العذاب واللوم انما هو على تقدير التعمد وعدم الانابة ومع ذلك فالانبياء
به النبي بل بفتح وبجر كبيرة سهوا او صغيرة ولو عمدا لا تعد المرء من الظالمين على الاطلاق ولا من الذين اغواهم
الشيطان ولا من حزب الشيطان مع الانابة وعلى تقدير كون الخبرات لعموم كل خبر فعل وترك فمساوئ
البعض اليها او كونه من مجرة الاجناس صدور ذنب عن آخر فيما سهوا او مع التوبة وبالجملة ورد الاثر
المذكور على ان الكبيرة سهوا او الصغيرة الغير المنفرة عمدا على ما هو المتنازع محل نظر اصحاب المخالف بانقل
من اقاصيص الانبياء، وما شهد به كتاب الله من نسبة المعصية والذنب اليهم ومن توبتهم واستغفارهم و
امثال ذلك والجواب عنه اما اجمالا لان ما نقل آحاد اورده وما نقل متواترا او منصوصا في الكتاب محمول على
السهو والنسيان او ترك الاولى او كونه قبل البعثة او غير ذلك من المحامل والتاويلات واما مفصلا فهو كما ذكره
المفاسرون في الكتب المصنفة في هذا الباب اما في قصة آدم عليه السلام فان احد هما ما ورد في التنزيل من انه عصى
وغوى واذلة الشيطان وهو انه نهي عن اكل الشجرة واعترف بظلمه بنفسه وعوتب فلا وفعلا بقوله الم انهكما
عن تلكما الشجرة ونزع اللباس والاقراح من الجنة ثم تاب الله عليه واجتباه والجواب انه ان كان قبل البعثة
كيف ولم يكن له في الجنة امة او كان عن نسيان لقوله فنسي ولم نجد له عزما او كان زلة وسهوا مع ان النهي زجر
تعمدها وقد قرب فرد الاخرص جنسها وانما عوتب لترك التيقظ والفطنة لاصابة المراد وقد صدر بانه وان كان
عهدا لكن لم يكن لاصفوة الاان فيه تسليما للمدعى وتاسيسا قوله هو الذي خلقكم من نفس واحدة ثم جعل منها
زوجها الى قوله جعلا له شركاء فيما آتاهما ولم يقل احدنا حتى الاستدلال بالشركة الالوهية ولو قيل الفتنة فانه
انه على حذف المضاف اي جعلا اولاد هما له شركاء بدليل قوله تعالى الله عما يشركون او المراد ما وقع في قصص الشرك
طاعة الشيطان وقبول وسوسته او الخطاب لقريش والنفس الواحدة قصي وجمع جعل منها زوجها حواء
من جنسها ليسكن اليها ويشاركها فيما آتاهما الله تسميه اولادهما عبد مناف وعبد العزى وعبد الدار ونحو ذلك
واما الشبهة في حق نوح عليه السلام فانه قوله ان ابني من اهلي وان وعدك الحق الاية والجواب
انه ليس للكذب بل للانشاء للتنبيه على ان المراد بالاهل في الوعد هو الاهل الصالح او المعنى انه ليس من اهلك
اجنبي منكر وان اضفته الى نفسك لاختلاطه بك ناشئا كما روي ان ابن امراته والاحق انه معدود من اهله اذا كان له عمل
صالح واما الشبهة في حق ابراهيم عليه السلام فانه قوله هذا ربي وقوله بل فعله كبيرهم وانى سقيم والجواب ان
الاول على سبيل الفرض والتقدير كما يوضع الحكم الذي يراد ابطاله او على الاستفهام او على انه كان في حكم النظر و
الاستدلال وذكر قبل البعثة وانما في على التعريض والاستتار او الثالث على ان به حمى الملم والجرن من عادتهم
او الجمى عما قبل واما الشبهة في حق يعقوب الافراط في المحبة والحزن والبكاء والجواب انه لا معصية
في ميل النفس حيا الى ما يلوح عليه آثار الخير والصلاح وانواع الكمال ولا في الشكوى والحزن الى الله وفي مصاب يكون
من جملة العباد سما وقد قال انه كان من خوف ان يموت يوسف على غير دين الاسلام ومن جهة الاخوة ما فعلوا بيوسف
وما قالوا من الكذب والجواب انهم لم يكونوا انبياء ومن جهة يوسف الم تسلما اليه بقوله ولقد همت به وهم
بها وجعل السقاية في رحل اخيه والرضا بسجود اخوته وابويه له والجواب ان ذلك قبل البعثة او المراد وهم
بها لولا ان راى برهان ربه على ان يكون الجواب المحذوف ما دل عليه الكلام السابق ولا يكون المقدر لولا ان
رأى برهان ربه لكان نظرها او المراد الميلان المركوزان في الطبيعة البشرية لا الهم بالمعصية والقصد اليها او هو من باب

المشارفة اي شارف ان يهم بها وبالجملة فلا دلالة فيها على العزم والقصد الى المعصية فضلا عن الجثة
من الحشويات ولهذا اورد في هذا المقام من الآي على يوسف ما ورد من غير ان سمي عليه ذنبا او ذكر لها استغفار
او توبة واما حمل السقاية في رحل اخيه فقد كان باذنه ورضاه بل باذن الله ونسبة السرقة الى الاخوة توديه
عاكانوا فعلوا بيوسف عليه السلام مجرى السرقة او هو قول المؤذن والسجن عند هم كانت خيفة وظلما كما ذهب
والمصاحفة او كانت بجرة الخطاء ونواضع لاوضع جبهة واما في قصة موسى فقتل القبطي وتوبته عنه ظاهرة وليكون
من عمل الشيطان محمولا على انه كان خطأ وقبل البعثة وانه للنجرة بقوله لا يعلم الغيب ويرضاه بالتوبة
اظهارا وابطاله او اظهار صحته ولانه الابه وقيل لم يكن مواخاة والتآخي الالحاح كان عن رهشة وغيرة شديدة
والاخذ براس اخيه ورجوه اليه لم يكن على سبيل الايذاء بل كان يديه الى لحيته لشعوره من حمية للمال لخوف
مرون ان يحلق بعواسر اهل على الايذاء وتعجيل الى شامة الاعداء فلم يثب بذلك ذنب له ولا لهرون فان كان بمنام
عن عبادة العجل وقوله للخضر لقد جئت شيئا نكرا اي عجبا وما فعل الخضر كان باذن الله ع واما في قصة داود عليه السلام
سوى اخطب امراته كان خطبها اودبا فوجها او لقاءها داود دون اوريا او سال ان ينزل عنها فيطلقها فتكون
عادة في عهده فكان ذلك في شرعه لاستغنائه بتسعة وتسعين والخصان كانا ملكين ارسلهما الله اليه ليتنبها فاخطأ
استغفر ربه وخر راكعا واناب وبيان الآيات له على كراهته عند الله ع وتاهبه لما خلق له الخشية الانابة
باتباع في الحرث والنضح والجهاد والاستغفار للزلة بالنظر الى المآل من رفع المنزلة او تقرير الملكين فشل وتعب
للقصة لا اجتهاد ومضمون الكلام ليلزم الكذب ويحتاج الى ما قيل ان المعنى صير كأنه بعيني وخطا على قصر قلبه فلم
رآها حسنها الدعوى اذ كانا راعيي غنم ظلم احدهما الآخر والكلام على حسبه واما في قصة سليمان فما مر واحتمال
ما اشير اليه بقوله اذ عرض عليه بالعشي الصافنات الجياد الى آخره وذكر انه اشتغل بعرض الاوابد من حين
غربت الشمس وغفل عن العصر او عن وردة كان له وقت العشي فاغتم لذلك واسترد الاوابد معقرها وجوحا
ان ذلك كان عن سبيل السهو والنسيان وعقر الجياد وضرب اعناقها كان لاظهار التنعم وقصد التقرب الى الله و
التصدق على الفقراء من اطيب ماله على ان من المحتمل ان قال المراد بحبه الجهاد واهلاكه له اماته وتعذيبه قولت بحياد
للشمس وما طفق مسحا بالسوق والاعناق تشريفا لها او امتحانا او اظهارا لاصطناع آلة الجهاد بنفسه و
تاديبا لها على ما اشار اليه بقوله ولقد فتنا سليمان الآية فان كان ذكر ما روي انه ولد له ابن فكان معزوفا في
السجابة خوفا من ان تقتله الشياطين او تخبله فاراه الاان ألقى على كرسيه ميتا فتنته لخطاه في ترك التوكل
فاستغفر وتاب فهذا ما لا باس به وغاية ترك الاولى اذ لم يتحفظ وجاشره الاسباب ترك الاشغال
لامر التوكل على ما قال عما اعقلها وتوكل وكذا ما روي انه قال لاطوفن الليلة على سبعين امراة كل واحدة منها
جاهدة في سبيل الله ولم يقل ان شاء الله فلم تحمل الا واحدة جاءت بشق رجل الحسن فالمعنى
ويد واحدة ورجل واحدة فالتتة القابلة على كرسيه واما ما روي من حديث سخاتم والشيطان وعبادة
الوثن في بيته وجلوس الشيطان على سريره كرسيه فعلى تقدير صحته مخمر ان يكون اتخاذ التماثيل غير محرم
في شريعته وعبادة المتماثل في بيته غير معلوم له وثالثها ما يشعر قوله وهب لي ملكا لا ينبغي لاحد
من بعدي من الجد وعدم ارادة الخير الغير المتناهي بجواب ان ذلك لم يكن جبرا بل طلبا للعون على وقوع ما علم وقوعه
ولا فاحالة فانهم كانوا يستعوذون في ذلك العهد بالملك واتباعه وكان ما شاء في بيت الملك والقوة والثاني
او اظهارا لامكان طاعة الله وعبادته مع هذا الملك العظيم وقيل اراد ملكا لا يورث حتى يكون الدين لا
الدنيا او ملكا لا اكسبه ولا يقوم به غيري مقامي كما وقع ذكره وقيل ملكا لا يليق للناس من الفتاح

نسخة يوسف

وقد كان ملكا عظيما فخاف ان لا يقوم بشكره ولا يحافظ عليه على حدود الله واما في قصة يونس فما
بشره به ولم يوف اذهب مغاضبا ظن ان لن نقدر عليه والجواب ان المغاضبة على الكفار والعاصين لا على
الله ومعنى لن نقدر لن نضيق عليه كما في قوله ومن قدر عليه رزقه فليوجب شكاة في القدرة ومعنى الظلم في قوله انا
كنا من الظالمين ترك الافضل وهو الصبر ومذامعتي قوله ولا تكن كصاحب الحوت اي في ترك الصبر مجاهدة الكفار
واما في حق موسى فلعله استغفر لذنب او لعله تاب الله على الذي ولم يعلم بذلك الله ما تقدم من ذنبك محمول على ما فرط منه من الزلة و
ترك الافضل وقوله ووجدك ضالا فهدى معناه فقدان الشرائع والاحكام وقيل انه ضل في صباه في بعض شعاب مكة
فرده ابو جهل الى عبد المطلب وقيل ضل في طريق الشام حين خرج به ابو طالب وما حمله الا الا على الصبيان والمواضع طرق
الهوى لذلك ما ضل صاحبكم وما غوى وقوله ووضعنا عنك وزرك مثل ما كان مشفقا عليه ونهته من فرطانه قبل النبوة او من حمله
بالشرائع والاحكام او من تهالكه على اسلام اولي العناد وتلهفه وقوله عفا الله عنك لم اذنت لهم ملطف في الخطاب وعتاب عما ترك
الافضل وارشاد الى الاحتياط في تدبير الحرب وقوله وما يكون له اسرى الى قوله ولولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما اخذتم عذاب
عظيم عتاب على ترك الافضل وهو ان لا يعفى باختيار اصحابه الفداء وكذا الكلام في قوله لم تحرم ما احل الله لك وقوله عبس
وتولى ان جاءه الاعمى وما روى من انه قرأ بعد قوله في افرأيتم اللات والعزى ومناة الثالثة الاخرى تلك الغرانيق العلى وان
شفاعتها لترتجى فلا اصحه جبريل ما وقع منه حزن وخاف خوفا شديدا فنزل قوله وما ارسلنا من رسول ولا نبي الا اذا تمنى
الى آخر الشيطان في امنيته تسلية فالجواب انه كان من القاء الشيطان لا تعداده وقيل بل الغرانيق هي الملائكة
وكان هذا قرآنا فنسخ وقيل معنى تمنى النبي حدث النفس وكان الشيطان يوسوس اليه غير الهدى فينسخ الله وساوسه
من نفسه ويهديه الى الصواب وقوله وتخفي في نفسك ما الله مبديه وتخشى الناس والله احق ان تخشاه عتاب على انه اخفى في
نفسه عزمه تزوج زينب عند مطلق زيد اياما خوفا من طعن المنافقين ولا حياء آنسه ان احقاء امر ديني حوفا من طعن
اعداء الدين لست من الصغائر مضافا الى الكبائر بل هي غاية في بابها وتركك للاولى وكذا ميلان القلب لو ثبت واما مثل قوله ما كان
النبي ان يقاتل ولا لاحد الذين يريدون بهم والا يكون من المثخن لمن اشرك لبطن عمك وان كنت في شك مما انزلنا اليك
فاسل الذين يقرؤون الكتاب فجوابه ان الامر بالشيء لا يقتضي سابقة تركه ولا النهي سابقة فعله ولا الشرط وقوع مقتضيه و
ما يجعل لمحة جواز الصغيرة عدا على الانبياء في معرض الاجتهاد لا قاطع فيها قيل ولا اثما فان مثل اما يا لذة الاهتداء
جليت بحيث تردد على الصوت على وجه الزمان مع انه لم يفد سماعه قد امرنا بالنسبة على ان ذلك دينا ولنا
ليدل على صدق الانبياء وكون ما يبلغون ما امر الله من غير احتجاب لشيء ولكون اسجاد الملائكة لآدم لما امروا كيف يتعلق ما نيابهم
الاطلاع على ذاتهم ولتعلموا ان الانبياء مع جلالة اقدارهم وكثرة طاعاتهم كيف انجاوا الى التضرع والاستغفار
اد سنذكره وان الصغيرة لتعظم بعظم من وقعت بالنسبة اليه فكيف بالكبيرة هذا محاله - عتب لا عتاب عليها ولا عقاب

خامسة من شروط النبوة الذكورة وكمال العقل والذكاء والفطنة وقوة الراي ولو نبي اعمى كعيسى ويحيى عليهما السلام
غير كامل في مرتبته كرتبة الانبياء وغيرهم الا مهات والفطانة والحفاظة والصوب المنبوه كالبرص والجذام
ونحوه كما لا يعد الخنثى مأمونة كما لا يكل على الطرق الحرف الدنية كالحجامة ونحوها مما يخل بحكمة البعثة من دواعي النفرة
وقبول الامة وقد ورد نفي ذلك في بعض الاحاديث بيان عدد الانبياء والرسل عما روى عن
ابي ذر انه قال قلت لرسول الله صلعم كم الانبياء فقال مائة الف واربع وعشرون الفا فعلت وكم الرسل
فقال ثلثمائة وثلثة عشر جما غفيرا الخ فلعل الاول ان لا ينقص عددهم لان خبر الواحد على تقدير
اشتماله على جميع الشرائط لا يفيد الا الظن ولا عبرة الا في العمليات دون الاعتقاديات وههنا حصر عددهم
تخالف ظاهره فلا يفهم من تنصيصنا على كل واحد منهم من لم ينص وحمل اصحابنا الواقع واثبات بعض ما

مطلب الانبياء مبرؤون عن العيوب المنفرة كالبرص والجذام

ان كان عددهم في الواقع اقل مما يذكر وفي البعثة عن نبي ان كان اكثر فالاولى عدم التنصيص على عدد

المبحث السابع جمهور المسلمين على ان الملائكة اجسام لطيفة قادرة على صور حسنة وهيئات على افعال
شاقة وهم عباد مكرمون مواظبون على الطاعة والعبادة ولا يوصفون بالذكورة والانوثة خلافا لبعض
المسلمين في عصمتهم وفي تفضلهم على الانبياء ولا قاطع في احد الجانبين ولذكر اشكالات الفريقين في المقامين
اما المقام الاول فالعصمة تمسك المثبتون بمثل قوله وهم لا يستكبرون يخافون ربهم من فوقهم ويفعلون
ما يؤمرون وقوله بل عباد مكرمون لا يسبقونه بالقول وهم بامره يعملون الى قوله وهم من خشيته مشفقون
وقوله لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون يسبحون الليل والنهار لا يفترون ولا خفاء في ان امثال هذه
العمومات بعد الطعن في انام بعد القطع وبما قال انه لا عبرة بالظنيات في باب الاعتقادات فان اراد
انه لا يحصل الاعتقاد الجازم ولا يصح الحكم القطعي ولا النزاع فيه وان اورد انه لا يحصل الظن ولم ذكر الحكم ممنوع بالبداهة
تمسك النافون بوجوه الاول ان ابليس مع كونه من الملائكة بدليل تناول امر الملائكة بالسجود في قوله واذ قلنا للملائكة
اسجدوا لآدم اياه ولذا عوتب بقوله ما منعك ان تسجد اذ امرتك وبدليل صحة استثنائه منهم في قوله فسجدوا
الا ابليس وقوله فسجد الملائكة كلهم اجمعون الا ابليس انه استكبر وكان من الكافرين ورد بالمنع بل كان من الجن
فسق عن امر ربه وانما ادرج في الملائكة على سبيل التغليب كونه حيا واحدا مخلوطا فيما بينهم لا يقال معنى قوله
كان من الجن صار او كان من طائفة من الملائكة مسماة بالجن بشانهم الاستكثار لانا نقول هذا مع كونه كلاما
على السند خلاف الظاهر ٢ ان قوله في جواب انا جاعل في الارض خليفة اجعل فيها من يفسد فيها ويسفك
الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك اعتراض للجاهل واستبعاد لفعل الله هست شبهه صورت استبعاد ومعنى انه
لا ينبغي ان يكون واتباع للظن ورجم بالغيب فما لا يليق وما عجب ما نفهم وتزكيه لها وانما قال ذلك بالعصمة
او بالجواب ان الاعتراض انما يكون حيث الغرض منتفية الغير والتركيه هست الغرض اظهار منقبة النفس
ولا مقصود ذكر بالنسبة الى علام الغيوب بل الغرض التعجب والاستفادة عن حكمة استخلاف من يتصف بالاوصاف
المذكورة مع وجود الاولى والاليق وانما علموا ذلك بالهام من الله او مشاهدة او حقيقة بين الحق والاولى فاشاروا اليها
في الشهوة والغضب المفضيين الى الفساد وسفك الدماء لا محالة فقوله في انبئوني بما هؤلاء ان كنتم صادقين
اي في انه استخلف من يتصف بما ذكرتم بناء على ان ذلك متحققا جعلوا لهم بالهام من الله او اجتهادا وظنا مما
لان نقول المعنى ان كنتم صادقين في انه استخلف من يتصف بذلك من غير حكم ومصلحة وصفات تمام الاستخلاف
اذا العجز لا يكون عذرا وذلك في الرد عليهم انما اعلم ما تعلمون اشارة الى كل احكم والمصالح لا محالة فتضمن الالزام
على العصمة باثبات الكذب في الجملة لا نقول هذا الوزر من الخطأ والسهو لا مانع العصمة ولا وجب المعصية
٣ فضه هاروت وماروت ملكين بابل يعذبان الى ان تكابها السحر والجواب منع اركابها العمل بالسحر واعتقاد
تاثيره بل انزل الله عليهما السحر امتحانا للناس فمن تعلمه وعمل به كفر ومن تجنبه او تعلمه ليتوقاه ولا يغتر به فهو مسلم
وتمكنا بيطان الناس ونحوه ان انا نحن فتنة وابتلاء فلا تكفروا اي لا تعتقدوا ولا تعلموا فان ذكر كونهما
انما هو على وجه المعاتبة كما عاتب الانبياء على السهو والزلة من غير ارتكاب معها بكبيرة فضلا عن كفر واعتقاد
سحر او عمل به واليهود مما الذين يزعمون ان الواحد من الملائكة قد يرتكب الكبيرة فيعاقبه الله بالمسخ والنار المقام
الثاني فقد ذهب جمهور اصحابنا والشيعة الى ان الانبياء افضل من الملائكة خلافا للمعتزلة والكرامية وانما عند الله
الجلي صاح وصرح بعض اصحابنا بان عوام البشر من الموحدين افضل من عوام الملائكة وخواص الملائكة افضل من عوام
البشر اي غير الانبياء لنا وجوه نقلية وعقلية ١ ان الله تعالى امر الملائكة بالسجود لآدم واحكم لا يامر

بسجود الافضل للادنى وابا ابليس واستكباره والتعليل بانه خير آدم لكونه من نار وآدم من طين يدل على
ان الامور بها كان سجود تكريم وتعظيم لا سجود تحية وعبادة ولا سجود الالهية اعطاه الله ودعا للملائكة و
مضمار لمعونى الساجدين ٢ ان آدم ابانا بالاسماء وبا علمه الله من الخصائص والعلم افضل من التعلم وسوق
الآية شاهد على ان الغرض اظهار ما خفى عليه من فضيلة آدم ودفع ما توهموا فيه من النقصان والاخلال به
الم اقل لكم انى اعلم غيب السموات والارض وبهذا اندفع ما قال ان لهم ان يعارضوا بوجه آخر فيقولوا
لما شاهدوا من اللوح وحصلوا في الارض المطاولة بالتجارب والانظار المتوالية ٣ قوله ان الله اصطفى
آدم ونوحا وآل ابرهيم وآل عمران على العالمين وقد خص من آل ابرهيم وآل عمران غير الانبياء وبدليل الاجماع لكن
آدم ونوح وجميع الانبياء مصطفون على العالمين الذين منهم الملائكة اذ لا مخصص للملائكة من العالمين والوجه
لتقييده بالكثير من المخلوقات عم ان للبشر شواغل عن الطاعات العلمية والعملية كالشهوة والغضب وسائر الحالات
الشاغلة والموانع الخارجة والداخلة فالمواظبة على الطاعات وتحصيل الكمالات بالقهر والغلبة على ما يضاد القوة
العاقلة يكون اشق وابلغ في استحقاق الثواب ولا معنى للافضلية سوى زيادة استحقاق الثواب والكرامة
لا يقال لو سلم اشغال الشهوة والغضب وسائر الشواغل في حق الملائكة فالعبادة مع كثرة الموانع والشواغل انما
يكون اشق وافضل من الاخرى اذا استوت المقادير وبقية الصفات وعبادة الملائكة اكثر وادوم فانهم يسبحون
الليل والنهار لا يفترون والاخلاص الذي به القوام والنظام والمعتبر الذي هو الاساس والقوى التي هي الثمرة
فيهم اقوى واقوم لان طريقهم العيان لا البيان والمشاهدة لا المراسلة لانا نقول اشغال الشواغل فيهم دائما
فيه احد ووجود المشقة والآفة في العبادة والعمل عند عدم المنافي والمضاد مما لا يعقل فكلت او كثرت وكون بنية
الصفات في حق الانبياء اضعف وادنى مما لا يسبق ولا يعقل وقد تمسك بان للملائكة عقلا بلا شهوة ولبهائم شهوة
بلا عقل وللانسان كليهما واذا ترجح شهوته على عقله يكون ادنى من البهائم لقوله ٤ هم اضل فاذا ترجح عقله على شهوته
وجب ان يكون اعلى من الملائكة وهذا عائد الى ما سبق لان تمام قدرته سوان الكافر آثر الشقاوة مع التمكن من الكمال
وكل من فعل كذلك لم يكن افضل وادنى مما لا يسبق ولا يعقل وقد تمسك بان للملائكة عقلا بلا شهوة ولبهائم شهوة
بدونه فلزم ان يكون من آثر الكمال العلمي من الشقاوة افضل واكمل ممن آثره بدونه ولما التمسك بقوله ٥ وقد
كرمنا بني آدم والكرم المطلق لاحد الاجناس يشعر بفضله على غيره ضعيف لان الكرم لا يوجب التفضيل
سيما مع قوله وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلا فانه يشعر بعدم التفضيل على الكثير وليس غير الملائكة الا قالوا
كيف وقد وصف الملائكة ايضا بانهم عباد مكرمون ٦ وتمثل المخالفون اخبر المخالفون انصافوجوه
نقلية وعقلية اما النقلية فنها قوله ٧ ولله يسجد ما في السموات وما في الارض والملائكة وهم لا يستكبرون
يخافون ربهم من فوقهم ويفعلون ما يؤمرون خصهم بالتواضع وتركه الاستكبار في السجود وفيه اشارة الى ان
غيرهم لعله لكل وان اسباب الكبر والتعظم حاصلة لهم ٨ وصفهم باستمرار الخوف وامتثال الاوامر من جملتها
اجتناب المنهيات ومنها قوله ٩ ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون يسبحون الليل و
النهار لا يفترون وصفهم بالقرب والشرف عنده وبالتواضع والمواظبة على الطاعة والتسبيح ومنها قوله ١٠ بل
عباد مكرمون لا يسبقونه بالقول وهم بامره يعملون الى ان قال ١١ ومن يقل منهم اني اله من دونه فذلك نجزيه جهنم
والامثال في هذه الاصول اساس كافة الجزات والجواب ان جميع ذلك انما يدل على فضلهم
لا افضليتهم سيما على الانبياء ومنها قوله ١٢ قل لا اقول لكم عندي خزائن الله ولا اعلم الغيب ولا اقول لكم
ملك فان مثل هذا الكلام انما يحسن اذا كان الملك افضل والجواب انه انما قال ذلك لعلمه بتعلق قريش بتعجيز

الذي أوعدوا به بقوله ١٣ والذين كذبوا بآياتنا يمسهم العذاب بما كانوا يفسقون والمعنى انا لسنا بملك حتى نكون في
القوة والقدرة على انزال العذاب باذن الله كما كان لجبرئيل عم او يكون لي العلم بذلك باخبار من الله بواسطة و
منها قوله ١٤ ما نتنزل بكما عن هذه الشجرة الا ان تكونا ملكين اي الا ان تكونا ملكين يعني ان الملك بالمرتبة كرامة
الاعلى وفي الاكل من الشجرة ارتقاء اليها والجواب ان ذكر وسوسة من الشيطان وتخييل ان ما نهاهما عنه
من حسن الصورة وعظم الخلق وكمال القوة بحصل باكل الشجرة ولو سلم فعاتبة النقصان على آدم قبل النبوة و
منها قوله عليه شديد القوى يعني جبرئيل عم والمعلم افضل من المتعلم والجواب ان ذلك وظيفة المبلغ و
اما التعليم من الله ع ومنها قوله ١٥ لن يستنكف المسيح ان يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون اي لا يرفع
عيسى عن العبودية ولا من هو ارفع منه درجة كقولك لا يستنكف من هذا الامر الوزير ولا السلطان ولو علت
اختلت شهادة علماء البيان والبصراء باساليب الكلام وعلة قوله ولن يرضى عنكم اليهود ولا النصارى اي
مع انهم اقرب مودة لاهل الاسلام ولهذا افضل الملائكة المقربين منهم لكونهم افضل والجواب ان الكلام سيق
لرد مقالة النصارى وغلوهم في المسيح وادعائهم فيه مع النبوة البنوة بل الالوهية والترفع عن العبودية لكونه
روح الله وولد بلا اب ولكونه يبرئ الاكمه والابرص والمعنى لا يترفع عيسى عن العبودية ولا من هو فوقه في
هذا المعنى وهم الملائكة الذين لا اب لهم ولا ام ويقدرون على ما لا يقدر عليه عيسى وهذا لا يدل على الافضلية بمعنى كثرة
الثواب وسائر الكمالات الاخرى ان فيما ذكرت من المثالم يقصد الزيادة والرفعة في الفضل والشرف والكمال
بل فيما هو مظنة الاستكاف والرضا كالغلبة والاستكبار والاستعلاء في السلطان وقرب المودة في
النصارى ومنها اطراد تقديم ذكر الملائكة على ذكر الانبياء والرسل ولا يعقل له جهة سوى الافضلية
والجواب انه يجوز ان يكون بحسب تقدمهم في الوجود او في قوة الايمان والاهتمام به لانهم اقوى و
بالتخريض عليه اولى واما المعتقات فمنها ان الملائكة روحانيات مجردة في ذواتها محلية بالكمالات العلمية
مبرئة عن ظلمة المادة وعن الشهوة والغضب الذين هما مبدء الشرور والقبائح متصفة بالكمالات العلمية
بالفعل من غير شوائب الجهل والنقص والخروج من القوة الى الفعل على التدريج ومن احتمال الغلط قويه على الافعال
العجيبة واحداث السحب والزلازل امتثال ذلك مطيعة على اسرار الغيب سابقة الى انواع الخير ولا كذلك
حال البشر والجواب ان مبنى ذلك على قواعد الفلسفة دون الملة ومنها ان اعالم المشوبة
للشهوات اكثر لطول زمانهم وادوم لعدم تخلف الشواغل واقوم لسلامتها عن مخالطة المعاصي المنقصة للثواب
وعلومهم اكمل واكثر لكونهم موازنين روحانيين يشاهدون اللوح المحفوظ المنعكس ما في الكائنات
والاسرار الغيبيات والجواب ان هذا لا يمنع كون اعمال الانبياء وعلومهم افضل واكثر ثوابا
لمهات اخر كقهر المضاد والمنافي وتحمل المتاعب والمشاق وهو ذلك على ما مر المبحث الثامن
الولي هو العارف بالله وصفاته المواظب على الطاعات المجتنب عن المعاصي المعرض عن الانهماك في اللذات
والشهوات وكرامته ظهور امر خارق للعادة من قبله غير مقارن لدعوى النبوة وبهذا امتاز عن المعجزة
ومقارنة الاعتقاد والعمل الصالح والالتزام متابعة النبي عن الاستدراج ودعوى الكرامات ركنا لكل آمن
كما روي ان مسيلمة ادعى لاعور ان تصير عينه العوراء صحيحة فصارت عينه الصحيحة عوراء وسمي هذا
اهانة وقد ظهر الخوارق من قبل اعوام الملحدين كلهم من الجزع والكاذبة وسمي معونة فان قالوا
ان الخوارق انواع اربعة معجزة وكرامة ومعونة واهانة وذمهم المسلمون الجواب ذكر الاولياء
وصفه اكثر المعتزلة والاستاذ ابو اسحق يميل الى قريب من مذاهبهم كذا قال امام الحرمين ثم المحققون

ذهب بعضهم الى امتناع كون الكرامة مقصودة احيانا من الولي وبعضهم الى امتناع كونها على قصد الدعوى
حتى لو ادعى الولي الولاية وقصد خوارق العادات لم تخرج ولم تقع بل ربما سقط عن مرتبة الولاية
وبعضهم الى امتناع كونها من حسن ما وقع معجزة لنبي كانفلاق البحر وانقلاب العصا وإحياء الموتى
فالمذاهب هذه اتجهات متنازعة المعتزلة وقال الامام وهذه الطرق غير مرضية والمرضي عندنا
تجويز جملة خوارق العادات في معرض الكرامات وانما يمتنع المعجزات فنطلق هاهنا دعوى النبوة حتى لو
ادعى الولي النبوة صار عدوا لله لا يستحق الكرامة بل اللعنة والاهانة فان قيل هذا الجواز
منافٍ للاعجاز اذ من شرطه عدم تمكن الغير من الاتيان بالمثل فما هو مفيض الى تكذيب النبي حيث دار
عند المتحدي انه لا مأتى بمثل ما اتيت به احد من المتحدين فلنا المانع ١ هو الاتيان بالمثل على سبيل
المعارضة ودعوى النبي انه لا مأتى بمثل ما اتيت به احد من المتحدين لا انه لا يظهر مثله كرامة لولي
او معجزة لنبي آخر نعم قد يورد في بعض المعجزات نص قاطع على ان احدا لا مأتى بمثله كالقرآن وهو
لا منافي الحكم بان كل ما وقع معجزة لنبي يجوز ان يقع كرامة لولي لما في الجواز ما مر في المعجزة من امكان
الامر في نفسه وشمول قدرة الله تعالى وذلك كالملك يصدق رسوله بعض من عاداه ثم يفعل
مثل ذلك اكراما لعدوه اذ لا تناقض لعدم اتحاد الوقوع وجهان الاول ما نقل عن وقته مريم عند ولادة
عيسى وانه كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقا فقال يا مريم انى لك هذا قالت هو من عند الله
وقصة اصحاب الكهف ولبثهم في الكهف سنين بلا اطعام وشراب وقصة آصف واتيانه بعرش بلقيس
قبل ارتداد الطرف فان قيل كان الاولى ارهاصا لنبوة عيسى او معجزة لزكريا والثاني لم يكن
نبيا في زمن اصحاب الكهف والثالث لسليمان صلى الله على نبينا وعليهم قلنا سياق القصص يدل على ان
ذلك لقصد تصديقهم في دعوى النبوة بل لم يكن لزكريا علم بذلك واذا سأل ونحر لاجل دعوة الجواز
من بعض الصالحين غير معروفة بدعوى النبوة ولا صفة لقصد تصديق نبي ولا بضرائه تتمة اما ما
او معجزة لنبي متوسط على ان ما ذكر من وجود عدد كثير من معجزات الانبياء لجواز ان تكون معجزة لنبي آخر
والثاني متواتر معنى وان كانت التفاصيل احادا مثل كرامات الصحابة والتابعين ومن بعدهم
من الصالحين كوقف عمر رضي الله عنه على المنبر حبشيا بها وندحة قال يا سارية الجبل الجبل و
سارية ذلك وكشرب خالد رضي الله عنه السم من غير ان يضره واما من علي رضي الله عنه فاكثر من ان يحصى وبالجملة
فظهور كرامات الاولياء يكاد يلحق بظهور معجزات الانبياء والكاد ليس بحجة من اهل البدع و
الاهواء اذ لم يشاهدوا ذلك من انفسهم قط ولم تسمعوا به من رؤسائهم الذين يزعمون انهم غاية في
اجتهادهم في امر العبادات واجتناب السيئات فوقعوا في اولياء الله اصحاب الكرامات يسيئون
ادبهم ويصفونهم لهم لا سمعوهم الا باسم الجهلة المتصوفة ولا تعدوهم في عداد آحاد المبتدعة فاعدن
تحت المثل السائر اوصفهم سبأ واودوا بابل ولم يعرفوا ان ابن هذا الامر وغاية صفاء العقيدة
ونقاء السريرة وافتقار الطريقة واصطفاء الحقيقة وانما العجب من بعض فقهاء اهل السنة
حيث قال فيما روي عن ابراهيم بن ادهم انهم وأوه بالبصرة يوم التروية وفي ذلك اليوم بمكة ان من اعتقد
جواز ذلك يكفر والانصاف ما ذكره الامام النسفي سمعت الله لعن سئل عما حكي ان الكعبة كانت تزور
واحدا من الاولياء هل لخوف القول به وقال نقض العادة على سبيل الكرامة للاولياء جائز عند
اهل السنة والمخالف وجه الاول وهو العمدة انه لو ظهرت الخوارق من الولي

لا يلتبس النبي بغيره اذ الفارق هو المعجز وورد بامر من الفرق بين المعجزة والكرامة التشاء ظهرت
كثرت كثرة الاولياء وفرحت عن كونها خارقة للعادة بحيث ورد بالمنع بل غايته استمرار العادة بنقض
العادة الثالث لو ظهرت لا لغرض التصديق لانسد باب اثبات النبوة بالمعجزة لجواز ان تكون ما
ظهر من النبي لغرض آخر غير التصديق وزرة بامر من الله عند مقارنة الدعوى بعد التصديق قطعا
والجواب ان مشاركة الاولياء للانبياء في ظهور الخوارق بحيل بعظم وقدر الانبياء ووقعهم في النفوس ورد
بالمنع بل يزيدهم جلالة اقدارهم والوغهم في ابائهم حيث نالت امهم وآباءهم مثل هذه الدرجة بركة لاقدارهم
بشرعهم والاستقامة على طريقتهم احامس ومنع الاجماع على الخصائص قولهم على الغيب
لا يظهر على غيره احدا لا مراد بمن رسول حتى الرسل من بين المرتضين بالاطلاع على
الغيب فلا يطلع غيرهم وان كانوا اولياء مرتضين فما نشاهد من الكهنة العراف والحواة والشياطين
ومن اصحاب التعبير والنجم طنون واستدلالات بما يقع وربما لا يقع وليس من اطلاع الله في
شيء والجواب ان الغيب ههنا ليس للعموم بل مطلوا ومعين وموقوف وقوع القيامة بغرتة
السماء والاسعدان يطلع بعض الرسل من الملائكة او البشر فيصح الاستثناء وان حمل مستغرقا فلا حاجة
بل الاصناع حق في حمل الغيب للعموم كون اسم الجنس المضاف كما سيأتي المعرف باللام سيما وقد كان في
الاصل مصدرا وكون الكلام لسلب العموم اي لا اطلاع على كل غيب احدا وهو لا ينافي اطلاع البعض على
البعض وكذا الاستدلال ان حصل الاطلاع بطريق الوحي وبالجملة فالاستدلال مبني على ان اللام للعموم
السلب اي لا اطلاع على شيء من جنسه احدا من افراد نوعا من الاطلاع وذلك لس بلازم
حكي عن بعض الكرامية ان الولي قد يبلغ درجة النبي ولا اعلم وعن بعض الصوفية ان الولاية افضل من
النبوة لانها منتهى عن الرب والكرامة كما موشان خواص الملك والمقربين منه والنبوة عن الانباء والتبليغ
كما هو شان رسله الملك الى الرعايا لتبليغ احكامه الا ان الولي لا يبلغ درجة النبي لان النبوة لا تكون بدون
الولاية وعن اهل الاباحة والالحاد ان الولي اذا بلغ الغاية في المحبة وصفاء القلب وكمال الاخلاص
سقط عنه الامر والنهي ولم يضره الذنب ولا يدخل النار بارتكاب الكبيرة واكل فاسد اجماع المسلمين وتعدل
خاصة بان النبي معصوم والولي مصون عن المعاصي مامون من سوء العاقبة كما نص الفصوص القاطعة
شرف بالوحي ومشاهدة الملك وجبوت لصلاح العالم ونظام امر المعاش والمعاد الى غير ذلك من الكمالات
والثاني بان النبوة منتهى عن العبد والسليم من ارجى الى المخلوق فيها ملاحظة للجانبين ومحض توجه الولاية و
شيء منها لا محالة فلا تصور عن مرتبة ولاية غير الانبياء لانها لا تكون غاية الكمال لان علامة ذلك نيل مرتبة
النبوة نعم قد يقع تردد في ان نبوة النبي افضل ام ولاية فمر فارجا الاول لما في النبوة من معنى الوساطة
بين الخالق والخلق مصالح الخلق في الدارين مع شرف مشاهدة الملك ومن مال الى الثاني لما في
الولاية من معنى القرب والاختصاص الذي يكون في النبي في غاية الكمال وفي كلام بعض العرفاء
ان ما قال ان الولاية افضل من النبوة لا يصح مطلقا وليس من الادب اطلاق القول به بل لا بد من
التقييد وهو ان ولاية النبي افضل من نبوته لان نبوة التشريع متعلقة بمصلحة الوقت والولاية
لا تعلق لها بوقت دون وقت بل دوام سلطانها الى قيام الساعة بخلاف النبوة فانها محتومة بحرصلم من حيث
ظاهرها الذي هو الانباء وان كانت داخلة من حيث باطنها الذي هو الولاية اعني التصرف في الخلق باحق فان الاولياء
امتي محمد صلى الله عليه وسلم جملة تصرف ولايته بهم تصرف في الخلق باحق الى قيام الساعة واذا كانت علامتهم

لم يكن ٢

في الحمل المضاف بمنزلة المعرف باللام

المتابعة ان يلبس الولي الاخطر بصرف النبي واما بطلان القول بسقوط الامر والنهي فلعموم الخطابات ولان اكمل الناس في المحبة والاخلاص هم الانبياء سيما حبيب الله مع ان التكاليف في حقهم اتم واكمل حتى كانوا يتورمون باقدامهم في ذلك بل بترك الافضل ثم حكي عن بعض الاولياء انه استعفى الله عن التكاليف وسال الاعفاء من ظواهر العبادات فاجابه الى ذلك بان سلبه العقل الذي هو مناط التكليف ومع ذلك كان من علو الرتبة على ما كان فانت خبير بان العارف لا يسام من العبادة ولا يفتر في الطاعة ولا يسال الهبوط من اوج الكمال الى حضيض النقصان والنزول من مصاعد الملك الى المنازل الحيوان بل ربما يحصل له كمال الانجذاب الى عالم القدس والاستغراق في ملاحظة جناب الحق بحيث يذهل عن هذا العالم ويخل بالتكاليف من غير اثم بذلك لكونه في حكم غير المكلف كالنائم وذلك لعجزه عن مراعاة الامرين وملاحظة الجانبين وربما يسال دوام تلك الحالة وعدم العود الى عالم الظاهر وهذا الذهول هو الجنون الذي ربما يرجح على بعض العقول والمتسمون به هم المتسمون بمجانين العقلاء وبهذا يظهر فضل الانبياء على الاولياء فانهم مع ان استغراقهم اكمل وانجذابهم اشمل لا يخلون بادنى طاعة ولا يذهلون عن هذا الجانب ساعة لان توهم الذهول عنه من الكمال بحيث لا يشغلهما عن ذلك الجناب ولذلك سقى عليهم ادنى ذلك عن منهج الصواب

المبحث الرابع السحر اظهار امر خارق للعادة من نفس شريرة خبيثة بمباشرة اعمال مخصوصة يجري فيها التعلم والتلمذ وبهذين الاعتبارين يفارق المعجزة والكرامة وبانه لا يكون بحسب اقتراح المقترحين وبانه يختص ببعض الازمنة او الامكنة او الشرائط وبانه قد يتصدى لمعارضته ويبذل الجهد في الاتيان بمثله وبان صاحبه ربما يعلن بالفسق ويتصف بالرجس في الظاهر والباطن والخزي في الدنيا والآخرة الى غير ذلك من وجوه المفارقة وهو عند اهل الحق جائز عقلا ثابت سمعا وكذلك الاصابة بالعين وقالت المعتزلة بل هو مجرد اراءة ما لا حقيقة له بمنزلة الشعبذة التي سببها خفة حركات اليد او اخفاء وجه الحيلة فيه لنا على الجواز ما مر في الاعجاز من امكان الامر في نفسه وشمول قدرة الله تعالى فانه هو الخالق وانما الساحر فاعل وكاسب وايضا اجماع الفقهاء وانما اختلفوا في الحكم وعلى الوقوع وجوه منها قوله تعالى يعلمون الناس السحر وما انزل على الملكين ببابل هاروت وماروت الى قوله تعالى فيتعلمون منهما ما يفرقون به بين المرء وزوجه وما هم بضارين به من احد الا باذن الله وفيه اشعار بانه ثابت حقيقة ليس مجرد اراءة وتمويه وبان المؤثر والخالق هو الله تعالى وحده ومنها سورة الفلق فقد اتفق جمهور المسلمين على انها نزلت فيما كان من سحر لبيد بن اعصم اليهودي لرسول الله صلى الله عليه وسلم حتى مرض ثلث ليال ومنها ما روي ان جارية سحرت عائشة رضي الله عنها وانه سحر ابن عمر رضي الله عنهما حتى تكوعت يده فان قيل لو صح السحر لاضرت السحرة بجميع الانبياء والصالحين ولحصلوا لانفسهم الملك العظيم وكيف يصح ان يسحر النبي صلى الله عليه وسلم وقد قال الله تعالى والله يعصمك من الناس ولا يفلح الساحر حيث اتى وكانت الكفرة يعيبون النبي صلى الله عليه وسلم بانه مسحور مع القطع بانهم كاذبون قلنا ليس الساحر يوجد في كل عصر وزمان وبكل قطر ومكان ولا ينفذ حكمه كل اوان ولا له يد في كل شان والنبي معصوم من ان يهلكه الناس او يوقع خللا في نبوته لا ان يوصل ضررا والما الى بدنه ومراد الكفار بكونه مسحورا انه مجنون ازيل عقله بالسحر حيث تركوا دينهم فان قيل قوله تعالى في قصة موسى عليه السلام يخيل اليه من سحرهم انها تسعى يدل على انه لا حقيقة للسحر وانما هو تخييل وتمويه

قلت يجوز ان يكون سحرهم هو ايقاع ذلك التخييل وقد تحقق ولو سلم فكونه اثرا في تلك الصورة هو التخييل لا يدل على انه لا حقيقة له اصلا واما الاصابة بالعين وهو ان يكون لبعض النفوس خاصية انها اذا استحسنت شيئا لحقته الآفة فثبوتها يكاد يجري مجرى المشاهدات التي لا تفتقر الى حجة وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم العين حق وقال صلى الله عليه وسلم العين تدخل الرجل القبر والجمل القدر وذهب كثير من المفسرين الى ان قوله تعالى وان يكاد الذين كفروا الآية نزلت في ذلك وقالوا كان العين في بني اسد وكان الرجل منهم يتجوع ثلثة ايام فلا يمر به شيء فيقول فيه لم ار كاليوم الا عانه فالتمس الكفار من بعض من كانت له هذه الصفة ان يقول في رسول الله صلى الله عليه وسلم ذلك فعصمه الله تعالى واعترض الجبائي بان القوم ما كانوا ينظرون الى النبي صلى الله عليه وسلم نظر استحسان بل مقت وبغض والجواب انهم يستحسنون منه الفصاحة وكثيرا من الصفات وانما كانوا يبغضونه من جهة الدين ثم للقائلين بالسحر والعين اختلاف في جواز الاستعانة بالرقية والعوذة وفي جواز تعليق التمائم وفي جواز النفث والمسح ولكل من الطرفين اخبار وآثار والجواز هو الارجح والمسئلة بالفقهيات اشبه والله اعلم

الفصل الثاني

في المعاد هو مصدر او مكان العود وحقيقة العود توجه الشيء الى ما كان عليه والمراد ههنا الرجوع الى الوجود بعد الفناء او رجوع اجزاء البدن الى الاجتماع بعد التفرق والى الحيوة بعد الموت والارواح الى الابدان بعد المفارقة واما المعاد الروحاني المحض على ما يراه الفلاسفة فمعناه رجوع الارواح الى ما كانت عليه من التجرد عن علاقة البدن واستعمال الآلات او التبرئ عما ابتليت به من الظلمات

المبحث الاول كثير من مباحث المتكلمين ترى في النظر اجنبية عن العلم بالعقائد الدينية ويعلم عند تحقيق المقاصد الاصلية انها نافع في ايراد الحجج عليها او دفع الشبه عنها وذلك كاعادة المعدوم وثبوت الجزء والخلاء وصحة الصانع العالم وجواز الخرق على الافلاك وعدم اشتراط الحيوة بالبنية وعدم تناهي القوى الجسمانية ونحو ذلك في اثبات الحشر وعذاب القبر والخلود في الجنة او النار ونحو ذلك على اختلاف الآراء وانما افرد بحث اعادة المعدوم خاصة لما هنا لما له من زيادة الاختصاص بامر المعاد حيث لا يتم الا به اثبات المعاد بطريق الوجود بعد الفناء واتفق جمهور المتكلمين على جوازها والحكماء على امتناعها واما المعتزلة فذهب غير البصري الى جواز اعادة الجواهر لكن بناء على بقاء ذواتها في العدم حتى لو بطلت لامتنعت اعادتها واختلفوا في الاعراض فقال بعضهم بامتناع اعادتها مطلقا لان المعاد انما يعاد لمعنى فيلزم قيام المعنى بالمعنى والى هذا ذهب بعض اصحابنا وقال الاكثرون منهم بامتناع اعادة الاعراض التي لا تبقى كالاصوات والارادات لاختصاصها عندهم بالاوقات وقسموا الباقية الى ما يكون مقدورا للعبد وحكموا بانه لا يجوز اعادتها لا للعبد ولا للرب والى ما لا يكون مقدورا للعبد وجوزوا اعادتها لنا انا على ان الاصل فيما لا دليل على وجوبه وامتناعه هو الامكان على ما قالت الحكماء الاصل ان كل ما قرع سمعك من الغرائب فذره في بقعة الامكان ما لم يذدك عنه قائم البرهان فمن ادعى امتناع اعادة المعدوم فعليه الدليل الزاما ان المعاد مثل المبتدأ بل عينه لان الكلام في اعادة المعدوم بعينه ويستحيل كون الشيء ممكنا في وقت ممتنعا في وقت للقطع بانه لا اثر للاوقات فيما هو بالذات وعلى هذا لا يرد ما قيل ان العود وهو الوجود ثانيا اخص من مطلق الوجود ولا يلزم من امكان الاعم امكان الاخص وقريب من هذا ما يقال ان المعدوم الممكن قابل للوجود ضرورة استحالة الانقلاب فالوجود

الاول ان افاده زياده استعداد لقبول الوجود على ما شان سائر الفوائل بناء على اكتساب
ملكة الاتصاف بالفعل فقد صار قابليته للوجود ثانيا اقرب واعادته على الفاعل اهون ولسنه
ان يكون هذا هو الحق والمراد بقوله يعيد هو الذي بدء الخلق ثم يعيده وهو ان هون عليه و
ان لم يفد زيادة الاستعداد فمعلوم بالضرورة انه لا معنى لما هو عليه بالذات من قابلية الوجود في
جميع الاوقات هذا ولكل الاقرب ان يحمل الاعادة التي جعلت اهون على اعادة الاجزاء وما بقيت
من المعاد الى ما كانت عليه من الصور والتالفات على ما مشر اليه قوله ع قل يحييها الذي انشاها
اول مرة لا على اعادة المعدوم لانه لم يوجد هناك القابل والمستعد فضلا عن الاستعداد القائم به
فان قيل ما معنى كون الاعادة اهون على الصنع وقدرته قدير لا يتفاوت المقدور بالنسبة
اليها فلما كون الفعل اهون تارة يكون من جهة الفاعل بزيادة شرائط الفاعلية وتارة من
جهة القابل بزيادة استعدادات القبول وهما المراد ههنا واما من جهة قدرة الفاعل فاكثر
على السواء لامتناع عائد ما ذكر ان المعدوم ممكن الوجود في الزمان الثاني كما في الزمان الاول اذ
الذاته وهو لا ينافي امتناع وجوده لعارض لا مرلازم له كامتناع احكم عليه والاشارة اليه
على ان الكلام ليس في الوجود بل في الاعادة التي هي الايجاد ثانيا لذلك الشيء بعينه وامكان الوجود
لا يستلزم امكانها لان سؤال لو امتنع المعدوم لامر لازم له لامتنع وجوده او لا كما لو امتنع لذاته لم
امكان الوجود مسلوم لامكان الايجاد سيما بالنظر الى قدرة واحدة على ان المراد بالاعادة ههنا
كونه معادا او هو معنى الوجود ثانيا والمكون منهم من ادعى الضرورة والحكم بان الموجود ثانيا ليس بعينه
هو الموجود اولا هو ضروري لا تردد فيه للعقل عند الخلوص عن شوائب التقليد والتعصب
واستحسنه الامام في المباحث حيث قال وتم ما قال الشيخ من ان كل من رجع الى فطرته
السليمة ورفض عن نفسه الميل والعصبية شهد عقله الصريح بان اعادة المعدوم ممتنع ورد ما المنكرين
وتمسك بجواز ذلك كثير من العقلاء وقام البرهان عليه وهم من سلم وجوب الاول لواعاد
المعدوم بعينه لزم تخلف العدم عن الشيء ونفسه والتالي باطل بالضرورة ورد منع ذلك بحسب وقت فان
معناه عند المحقق تخلف العدم عن ذات الشيء في وجوده بعينه واتصاف ذلك الشيء بوجوده بالبين والآخر
فطرا الى وقت لا منافاة بالتخلف وبكفي لصحة تخلف العدم كتخلف الوجود من العدم السابق و
حمل صاحب المواقف هذا الوجه بيانا للدعوى المضرورة وتخالف لكلام القوم وللتحقيق
فان ضرورية مقدمة الدليل لا توجب ضرورية المدعى الثاني لجواز اعادة المعدوم بعينه ايجابا بجميع سمحانه
لحان اعاده وقته الاول لانه من جملتها لان الموجود يمتنع كونه في هذا الوقت غير الموجود كونه في
وقت آخر ولان الوقت ايضا معدوم يجوز اعادته لعدم التمايز وطريق الالزام على من يقول بجواز
اعادة الكل لان اللازم باطل لافضائه الى كون الشيء مبتدءا من حيث انه معاد اذ معنى المبتدأ الا
المعدوم الموجود في وقته الاول وفي هذا جمع بين المتقابلين حيث صدق على شيء واحد في
زمان واحد من حيث واحد انه مبتدأ ومعاد لما اشرنا اليه من لزوم كونه مبتدأ من حين كونه معادا
ومنع لكونه معادا لانه الموجود في الوقت الثاني وهذا فرد وجد في الوقت الاول ورفع للتفرقة
والامتياز بين المبتدأ والمعاد حيث لم يكن معادا الا من حيث كونه مبتدأ والامتناع بهذا المعنى
العقل ضروري وقد يحمل هذا الوجه على ثلثة اوجه بحسب ما يلزم من الفساد وابطال

ثم كون الوقت من المشخصات فانا نقطع بان هذا الكتاب هو بعينه الذي كان بالامس حتى ان من يدعي
خلاف ذلك ينسب الى السفسطة وتغاير الاعتبارات والاضافات انما في الوجوه الشخصية بحسب
الخارج ولو سلم فلانا نمنع ان ما وجد في الوقت الاول يكون مبتدأ البتة وانما يلزم لو لم يكن الوقت انفسا
معادا او لم يكن موقوفا حدوث آخر وهذا ما يقال ان المبتدأ هو الواقع اولا لا الواقع في الزمان
الاول وهو المعاد هو الواقع ثانيا لا الواقع في الزمان الثاني وهذا يمكن ان يدفع ما يقال لو اعيد الكل في بعض
لزم التسلسل لانه لا مغايرة من المبتدأ والمعاد بالماهية ولا بالوجود ولا بشيء من العوارض والا لم يكن
اعادة بعينه بل بالقبلية والبعدية بان هذا في زمان سابق وذاك في زمان لاحق فكون الزمان زمان
كما اعادته بعد العدم وتسلسل الثالث لوجاز ان يعاد المعدوم بعينه لجاز ان يوجد ابتداء
ما بالذات في الماهية وجميع العوارض المشخصة بان حكم الامثال واحد ولا ان التغاير بوجود فرد
بهذه الصفات من جملة الممكنات واللازم باطل لعدم التميز منه وبين المعاد لان المغايرة انما
في الماهية وجميع العوارض ورد بان التميز في نفس الامر غير لازم كيف ولو لم يتميز لم يكونا شيئين
وعند العقل غير مسلم الاستحالة اذ ربما يلتبس على العقل ما هو متميز في نفس الامر وقد يجاب
بانه لو صح هذا الدليل لجاز وقوع شخصين متماثلين ابتداء بعض ما ذكر ولم يقل عدم التميز وحاصله
انه لا معنى لهذا بإعادة المعدوم السرابع ان المعدوم يمتنع الاشارة اليه اذ لم يقل به موجد اصلا
فيمتنع الحكم عليه بصحة العود لان الحكم بثبوت شيء لشيء يقتضي تميزه وتشخصه في الجملة والجواب
عند المعتزلة انا نمنع ثبوت المعدوم ونقول ذاته ظاهر وعندنا ان التميز والثبوت عند العقل
كاف في صحة الحكم والاحتياج الى الثبوت العيني انما هو عند ثبوت الصفة في الخارج وما يقال ان
القضية ح تكون ذهنية لا خارجية فلا تفيد الاصحة العود في الذهن ليس بشيء لانا
نأخذ للقضية منهوعا عاما موان ما يصدق عليه الوصف العنواني في الحال مصدق عليه المحمول
فالمعنى ههنا ان ما يصدق عليه انه معدوم في الخارج يصدق عليه انه يوجد في الخارج ولو سلم
فالاخصر معنا ان الموضوع المأخوذ في الذهن محكوم عليه بالمحمول فالمعنى ههنا ان المعنى الذهني المعدوم
في الخارج يصح ان يعاد ويوجد في الخارج وبالحمل فهذا يقال المعدوم الممكن يجوز ان
يوجد ومن سيوجد يجوز ان يتعلق الى غير ذلك من احكم على ما ليس بموجود في الخارج حال الحكم ويجاب
عن جميع الوجوه بانا نمنع ما الاعادة ان يوجد الشيء الذي فني بعينه لما آنه وعوارضه بحيث يقطع
كل من يراه بانه هو ذاك الشيء كما يقال اعد كلاما كما ذكرت سابقا لفظها وهجاءها ولا يضر كون
هذا معادا وفي زمان وذاك مبتدأ في زمان آخر ولا المناقشة في ان هذا بعين الاول او مثله وهذا القدر
كاف في اثبات الحشر ولا بطل بشتى وجوه المبحث الثامن ذهب الفلاسفة والطبيعيون الذين
لا يعتد بهم في الملة والى الفلسفة انه لا معاد للانسان اصلا زعما منهم ان هذا الهيكل المحسوس بما له من
المزاج والقوى والاعراض وان ذلك يفنى بالموت ويتفرق الى بسائط الاخيرة وانواع الاغذية العضوية المتفرقة
وانه لا اعادة للمعدوم وفي هذا كذب للعقل على ما يراه المحققون من اهل الفلسفة والشرع على ما تقرر
المحققون من اهل الملة وتوقف جالينوس في امر المعاد لتردده في ان العضو والمزاج فيفنى بالموت
فلا تعاد ام هو مما يبقى بعد الموت ليكون له المعاد واتفق المحققون من الفلاسفة والمتكلمين على حقية المعاد
واختلفوا في كيفيته فذهب جمهور المسلمين الى انه جسماني فقط ان الروح عندهم جسم حامل

البدن سريان الفاني في الباقي ولا شك في الورود وذهب الفلاسفة الى انه روحاني فقط لان البدن يتغير بصور واعراضه فلا يعاد والنفس جوهر مجرد باق لا سبيل اليه للفناء يعود الى عالم المجردات بقطع التعلقات وذهب كثير من علماء الاسلام كالامام الغزالي والكعبي والجبائي والراغب والقاضي ابن زيد الابوسي الى القول بالمعاد الروحاني والجبائي حمعاد هما الى ان النفس جوهر مجرد يعود الى البدن وهذا راي كثير من الصوفية والشيعة والكرامية وبه يقول جمهور المصارى والناسخية قال الامام الرازي الا ان الفرق الاسلامين يقولون بحدوث الارواح وردها الى الابدان لان هذا العالم باق الى الآخرة والناسخية تعدمها وردها الى ابدان هذا العالم ويذكرون الآخرة والجنة والنار وانما نبهنا على هذا الفرق لانه يغلب على الطباع العامية ان هذا المذهب يحب ان يكون كفرا وضلالا لكونه مذهب اليهود والنصارى ولا يعلمون ان الناسخية انما يكفرون لانكارهم الحشر والجنة والنار والنصارى لقولهم بالتثليث واما القول بالنفوس المجردة فلا يوقع اصلا من اصول الدين بل ربما توقع وبين الطرفين الى اثبات المعاد بحث لا يفتح فيه شبهة للمكرين كذا في نهاية العقول وقد بالغ الامام الغزالي في تحقيق المعاد الروحاني وبيان انواع الثواب والعقاب بالنسبة الى الروح حتى سبق الى اكثر من الاوهام ووقع في السنة بعض العوام انه ينكر حشر الاجساد افترآ عليه كيف وقد صرح به في مواضع من كتب الاحياء وغيره وذهب الى ان امكان كفر وانما ذكر في كتبه كثير شيء مما قال لانه ظاهر لاحتاج الى زيادة بيان هم ربما يميل كلامه وكلام كثير من القائلين بالمعادين الى ان محض ذلك ان يحشر من الاجزاء المتفرقة لكل البدن بدنا صعيدا له يفيه المجردة الباقية بعد خراب البدن ولا ضرر بانه غير البدن الاول بحسب الشخص والاصناع اعادة المعدوم بعينه وانما يعبر به الخصوص من كون اصل الجثة جوهرا او كون ضريبي الكافر مثل حبل احد بعضدي كل وكذا قولهم كما نضجت جلودهم بدلنا هم جلودا غيرها ولا سعداني يكون قوله ان الذي خلق السموات والارض بقادر على ان يخلق مثلهم اشارة الى برهان ان عمل فعلا عاد مثله والمثلية والمغايرة انما هي بالذات والاسم اجماعية غير من عمل الطاعة وذاك بتلك المعصية قلنا العبرة في كل الادراك وانما هو للروح وهو بواسطة الآلات وهو باق بعينه وكذا الاجزاء الاصلية من البدن ولهذا يضاف بحسب الشخص من الصبي الى الشيخوخة انه هو بعينه وان تبدلت الصور والهيآت باكثر من الاعضاء والآلات والاعراض كالشباب فيوقف بحسب المشيب انها عقوبة لغير الجاني قلنا المعتمد في اثبات الحشر الاجماد دليل السمع والمفصح عنه غاية الافصاح من الاديان دين الاسلام ومن الكتب القرآن ومن الانبياء محمد والمعتزلة يدعون ثبوته بل وجوبه بدليل العقل ويقولون انه يجب على الله تعالى ايصال الثواب المطيعين وعقاب العاصين واعواض المستحقين ولا شك ان كل الاعادة هم ما عيانهم بحسب لان ما الاعادة الواجب الابد واجب وربما يمكن ان يقال بهذا في وجوب الاعادة قضاء بعذر الصبا وبناه على اصلهم الفاسد الوجوب على الله وسد كون الاجزاء فلا لانه صدوره عن الله مع امكان المنافاة في ان الواجب لا يتم الا به وانه لا يكفي المعاد الروحاني ويدفعون ذلك بان المطيع والعاصي هي هذه الجملة او الاجزاء الاصلية لا الروح وحده فلا بد من اعادة الاجزاء الى مستحقه الاعادة بها واجاب انه ان اعتبر الامر بحسب الحقيقة فالمكلف هو الروح لان مبنى الطاعة والعصيان على الادراكات والافعال والتحريكات وهو المبدء لكل وان اعتبر بحسب الظاهر يلزم ان يعاد جميع الاجزاء الكائنة من اول التكليف الى الممات ولا يقول

بذلك فالاولى التمسك بدليل السمع وتقريره ان الحشر والاعادة امر ممكن اخبر الصادق فيكون واقعا اما الامكان فلان الكلام فيما عدم بعد الوجود او توزع بعد الاجتماع ومات بعد الحركة فيكون في كل ذلك والفاعل هو الله القادر على كل الممكنات العالم بجميع الكليات والجزئيات واما الاخبار فلان نص من الانبياء وسائر انبياءهم كانوا يقولون بذلك ولما ورد في القرآن من نصوص لا تحصى اكثر بها الا دليل مثل قوله تعالى قال من يحي العظام وهي رميم قل يحييها الذي انشأها اول مرة فذامهم مرارا بالاعادة الى ربهم ينسلون وسيقولون من يعيدنا قل الذي فطركم اول مرة احب الانسان ان لا يجمع عظامه ما قادرين على ان نسوي بنانه وقالوا لجلودهم لم شهدتم علينا قالوا انطقنا الذي انطق كل شيء كما نضجت جلودهم بدلنا هم جلودا غيرها يوم تشقق الارض عنهم سراعا ذلك حشر علينا يسير فلا يعبأ بما في القبور الى غير ذلك من الايات وفي الاحاديث اضعافها كثرة وبالجملة فاثبات الحشر ضروري من الدين والكاره كمن يقين فان فضل الآيات المشتهرة بالمعاد اجمالا ليت الشعر من اين لهم ان الشبهة بالمشيئة والجبر والقدر ونحو ذلك وذهب تاويلها قطعا فلنصرف هذه ايضا الى بيان المعاد الروحاني واحوال سعادة النفوس وشقاوتها بعد مفارقة الابدان على وجه تفهمه العوام فان الاكثر يعتقدون الى كافة الخلائق لا تنادهم الى سبيل الحق ويكمل تفهيمهم بحب القوة النظرية والعملية وبعقاب الخلق المفضي الى صلاح الكل وذلك بالترغيب والترهيب بالوعد والوعيد والبشارة بما يعتقدونه ثوابا والانذار عما يعتقدونه عقابا والكثير من عوام يقصر عقولهم عن ادراك الكمالات الحقيقية والذات العقلية ويقصر على ما ألفوه من اللذات والآلام الجسمية وعرفوه من الكمالات والنقصان البدنية فحب ان يخاطبهم الانبياء بما هو مثال للمعاد الجسماني ترغيبا وترهيبا للعوام وتتميما لامر النظام وبهذا ظهر ان ما ورد في الشرع من ان الكلام مثل وخيالات للعقل فلنا انما يجب التاويل عند تعذر الظاهر وهذه ممكنة بناء على القول بكون المعاد [illegible] ما ذكرتم من حمل كلام الانبياء ومصنفي الكتب على الاشياء الخيالية بعيد والترغيب مستحسن [illegible] الى الكذب فما تعلق بالتبليغ والقصد الى تضليل اكثر الخلائق والبعض طول العمر لتروج الخ واخفاء امر لانهم لا يفهمون الا هذه الامور التي لا تعقيب لها عندكم ولو قبل ان هذه الاقوال اراد بها من الكلام وثبوتها بعقل لا مثل المعاد الروحاني والذات والالام العقلية وكذا اكثر ظواهر القرآن على ما ذكر المحققون من علماء الاسلام كما لا يخفى على المتامل والاعداد بعد بعيد فيه اصح المكرون وجوه الاول ان المعاد الجسماني موقوف على اعادة المعدوم وقد بان استحالتها وجه الوقف اما على تقدير كونها ايجادا بعد العدم مظاهر واظهر تقدير كونها جمعا واحتمالا بعد التفرق والتلوث فللقطع بفناء المؤالف والمزاج والجوهر وكثير من الاعراض والصفات والجواب منع استحالة الاعادة وقد تكلمنا على ادلته ولو سلم فالمراد اعادة الاجزاء الى ما كانت عليه من الشكل والصفة والجهة وهو ذلك ولا ضرر بانه يكون المعاد مثل المبتدا لا عينه الا ترى انا نرى انسانا وصاحبا له جزاء من نطفة فالاجزاء الكائنة اما ان تعاد في بدن الآكل او في بدن المأكول واما ما كان لا يكون احدهما بعينه معادا اما على الاول فلجعل جزء من بدن احدهما دون الآخر ولا سبيل الى جعلها جزءا من كل منهما وايضا اذا كان الآكل كافرا والمأكول موحدا يلزم تنعيم الاجزاء الخاصة او تعذيب الاجزاء الطيعة والجواب انا نمنع تكرر اعادة الاجزاء الاصلية الباقية من اول العمر الى آخره بل المعاد من كل من الآكل والمأكول الاجزاء الاصلية الخالصة [illegible] اول لفظة من عمره لزوم فساد فان على تقدير ان يصير كل الاجزاء الغذائية الاصلية في

الآكل بطنه واجزاء اصليه لبدن آخر ويعود المحذور فلا الفساد انما موقوف وقوع ذلك لا نفى امكانه فلعل
الله يحفظها من ان يصير جزءا لبدن آخر فضلا عن ان يصير جزءا اصليا وذهاب المعتزلة انه يجب على الحكيم حفظها
عن ذلك لتمكن من ايصال الجزاء الى المستحق ونحن نقول لعله تحفظها عن التلف ولا يجب الحفظ
انما يعاد الى الحيوة والصور والهيآت فان قيل الآيات الواردة في اثبات الحشر من مثل من يحيى العظام وهي
رميم اذا متنا وكنا ترابا اذا ممزقكم كل ممزق انكم لفي خلق جديد يشعر بان منافع المحل والبطل ومقولة الاجزاء
والنفخ هي اعادة الاجزاء باسرها الى الحيوة لا الاصليه وحدها ولا اعادة المعدوم بعينه قلنا ومن الآيات ما يدل على
نفس الاعادة مثل وهو الذي بدأ الخلق ثم يعيده وستولون من يعيدنا قل الذي فطركم اول مرة وكان للمتكلمين استدلال
احياء ما كانوا مدفونين من الرميم والتراب فان الاستبعاد مذكر ابتداء الفطرة والسفيه على الكل العلم والقدرة
واما حديث اعادة المعدوم والاجزاء الاصليه فلعلهم لحظوا بالثالث ان الاعادة الغرض عبث الخ
بالحكيم والغرض عائد الى الله وهو نقص يجب تنزيهه عنه ولغرض عائد الى العبد امضا باطل لانه اما ايصال الم وهو ظلم
بالحكيم واما ايصال لذة والذة في الوجود مسبوقة بعالم الحس وكل ما يحيل الذة فانما يخلص عنه الا واما
الى العدم او الموت لتكون الخلاص عن الذة مقصوده بالاعادة ولا نسلم ان كل ما يصل اليه الانسان
يخلص عنه فتكون الاعادة لايصال الم يعقبه خلاص وهو غير لائق بالحكمة واجوابه منع لزوم
الغرض وقد يخلق عنه في فعل العبد ثم منع ايجاب الغرض في ايصال الذة والا اذ يجوز ان يكون فاعل
ايصال الجزاء الى من استحق عرضا منع كون الذة دفعا للالم كيف والذة والالم من الوجدانيات التي
لا شك العاقل في تحققها وقد سبق تحقيق ذلك ثم منع كون الذات الاخروية من جنس الدنيوية يجب الخفقة
لدلم كونها دفعا للالم وخلاصا عنه ينبغي القائلون بالمعاد الروحاني فقط اوبه وبالجسماني
جميعا ان الذين مقولون بان النفوس الناطقة مجردة ما فيه لا يفنى بخراب البدن لما سبق من الادلة و
بعد تسليم كل منصوص من الكتاب والسنة فلا حاجة للاولين الى نفاق بدلوا في اثبات المعاد لانه عبارة
عن عود النفس الى ما كانت عليه من التجرد والتدبير من ظلمات شتى ابعادها مدة ما الكمال وصاله
بالنقصان ولا لآخرين بعد اثبات حشر الاجساد لان القول بتعلق النفس المفارقة ببدن اخر
بعد تفريق عنصري او مصلح بدن آخر غير معقول عند العقلا ولا منقول من احد كيف وهو نسبة لكل نفس
بما لم تفارقه الا سفاه فاسلبيه لصرفها نحو عادت القابلية عاد التعلق من محاله وقد قال ان فلا تعلم نفس ما اخفي لهم من قرة اعين الآية احسنوا الحسنى وزيادة ورضوان اكبر اشارة الى المعاد الروحاني
وكذا الاحاديث الواردة في حال ارواح الموحدين وخصوصا الصديقين والشهداء والصالحين
وانها في حواصل طيور خضر وفي قناديل من نور معلقة تحت العرش وان كان
بظواهرها شعر بان الارواح من قبيل الاجسام على ما قال امام الحرمين ان الا
عندنا ان الروح اجسام لطيفة مشابكة للاجسام المحسوسة اجرى الله تعالى العادة
باستمرار حيوة الاجساد ما استمرت مشابكتها فاذا فارقها تعقب الموت الحيوة
في استمرار العادة ثم الروح بنفسه يعرج به ويرفع في حواصل طيور خضر في الجنة
ويهبط به الى سجين من الكوة كما وردت فيه الآثار والحيوة عرض يحيى به
الجوهر والروح حي بالحيوة ايضا ان قامت به الحيوة فهذا قول لنا في الروح
كذا في الارشاد

البحث الثالث قد سبقت في مباحث الجسم اشارة الى ان الاجسام باسرها متماثلة على ما راه النظام وقال الفناء
غير داخل الفناء على ما راه الملاحمي قولا بانها ازلية ابدية والجاحظ وجمع من الكرامية قولا بانها ابدية غير ازلية
ووقف اصحاب ابي الحسن في صحة الفناء واصناف القائلون بها ان الفناء باعدام معدم او حدوث ضد
وما سنا شرطا اما الاول فذهب النظام والقاضي وبعض المعتزلة الى ان الله سبحانه يعدم العالم لا لما سبق فصير
معدوما كما اوجد كذلك فناء موجود اوذهب ابو الهذيل الى انه سبحانه يقول له انت مفنى كما قال له كن فيكون وانا
الثاني مذهب جمهور المعتزلة الى ان فناء الجوهر حدوث ضد له هو الفناء ثم اختلفوا فمنهم من ذهب
الى ان الفناء وان لم يكن محدثا لكنه يكون حاصلا لا في محل ومنهم من ذهب الى ان الله سبحانه يحدث فيها عدمها واذا احدثه الله سبحانه فيها عدمت الجواهر بها
وذهب ابو علي وابو هاشم الى ان الله سبحانه يحدث في كل جوهر فناء ثم كل الفناء يقتضي عدم الجوهر في الزمان الثاني
وذهب ابو علي وابو هاشم الى انه يخلق بعد كل جوهر فناء لانه محل مفنى الجواهر وقال ابو هاشم وساعده بعض الفناء
واحد لانه محل مفنى به الجواهر باسرها واما الثالث وهو ان فناء الجوهر انقطاع شرط وجوده
فزعم بشر بن المعتمر ان كل الشرط فناء يخلقه الله لانه محل فاذا لم يخلق عدم الجوهر وذهب الاكثرون من اصحابنا
والكعبي من المعتزلة الى انه فناء قائم به يخلقه الله سبحانه حالا فحالا فاذا لم يخلقه الله سبحانه فيه انتفى الجوهر وقال
امام الحرمين هو امر عدمي الذي يجب انتفاء الجسم بها فاذا لم يخلقها الله فيه فني وقال القاضي في احد قوليه هو
ما كوان التي يخلقها الله سبحانه في الجسم حالا فحالا فمن لم يخلقها فيه انعدم وقال النظام انه ليس بشيء بل يخلق
حالا فحالا فمن لم يخلق فني والكل هذه الاقاويل ما طيل سيما القول بكون الفناء امرا معقولا في الجواهر
فان الفناء اما ان يضاد الجوهر او لا يضاد وكون الفناء موجودا لا في محل وكونه لا في محل وجه البطلان عن كل الاقسام
البحث الرابع في ان العالم بعد فناء الجسم اما ان يبقى بعد الفناء وبعض حشر الاجساد اصلوا ان كل ما لا يجاد
بعد الفناء او بالجمع بعد تفرق اجزاء والحق التوقف وهو احتمال امام الحرمين حتى قال يجوز عقلا ان
يعدم الجواهر ثم يعاد وان يبقى ويزول اعراضها المعهودة ثم يعاد منها ولم يدل قاطع سمعي على تعيين احدهما بل الجائز
ان يصير اجسام العباد على صفة اجسام التراب ثم يعاد تركيبها لما عهد ولا يحال ان تعدم منها شيء
ثم يعاد والله اعلم حجة كل واحد من الوجوه الاول الاجماع على ذلك قبل ظهور المخالف كبعض المتاخرين
من المعتزلة واصل الشبهة ورود بالمنع كيف وقد اطبقت معتزلة بغداد على خلافه نعم كان النجارية تحصين
على فناء الحي وفناء الخلق بمعنى هلاك لا انشاء وهو الاحباط، وتفرد بشر احدا، انعدام الجواهر
بالكلية لان الظاهر انهم لم يكونوا يخوضون في هذه الدقيقة فانه قولهم بحدوث اول وتاخر
ان في الوجود ولا مقصود لكل الا بانعدام ما سواه، وليس بعد الفناء دار فاما فكون قبلها واجب
فانه يجوز ان يكون المفنى موجدا، لكل موجود وغاية كل مقصود او هو الموجد في الاولية او في صفات
الكمال كما اذا قيل كل احد اول من زار كل امام آخرهم مقتول هو اول وآخر وبيده انه لا اول ولا آخر وذاك
اول وآخر بالنسبة الى كل من فيه انه يبقى بعد موت جميع الاحياء او هو اول خلقا وآخر ذاتا
كما قال خلقكم ولا بعثكم وبالجملة فليس المراد انه آخر كل شيء بحسب الزمان للاتفاق على ابدية الجنة
وفي قولهم الثالث قوله سبحانه كل شيء هالك الا وجهه فان المراد به بالاعدام لا الخروج عن كونه مصنوعا
لان الشيء بعد التفرق يبقى دليلا على الصانع وذكر من اعظم المنافع واجب فان المفنى انه هالك
في حد ذاته لكونه ممكنا لا يستحق الوجود الا بالنظر الى العلة او المراد بالهلاك الموت او الخروج عن
كل انتفاع المقصود به اللائق بحاله كما قال ملك الطعام اذا لم ينتفع بها للاكل وان صلح لمنفعة اخرى

ومعلوم ان المراد بالمسجود المأمور بالسجود له هو الله تعالى فدل على ان صلح لذلك كان مأمورا بالسجود له فيكون
قابلا للدلالة على الكاتب او المراد بالموت كما في قوله تعالى ان امرؤ هلك وقتل معناه كل عمل لم يقصد به وجه الله تعالى
فهو هالك اي معذب عليه والرابع قوله تعالى وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده كما بدأنا اول خلق نعيده كما بدأكم
تعودون والبدء هو العدم فكذا العود وايضا اعادة الخلق بعد ابتدائه لا تعقل بدون تخلل العدم و
اجيب بانا لا نسلم ان المراد بالبدء ايجاد الخلق الايجاد والاخراج عن العدم بل الجمع والتركيب على ما مر
قوله تعالى بدأ خلق الانسان من طين وليس من شأن هذا الوصف ان يكون مرئيا مشاهدا كقوله تعالى اولم يروا كيف يبدئ
الله الخلق او لم يسيروا في الارض فنظروا كيف بدأ الخلق والحق ان المراد بالخلق هيئة في المركب
كما مر في قوله تعالى خلقكم من تراب اي ركبكم ويخلقون افكا اي يركبونه فلا يكون هيئة في الايجاد دفعا
للاشتراك فيصح جعله من الاطباق اصل الفتح على انه احداث وايجاد مع تقدير سواء كان عن مادة كما في
خلقكم من تراب او بدونه كما في خلق الله العالم الحادث قوله تعالى كل من عليها فان والفناء هو العدم
واجيب بالمنع بل هو خروج الشيء عن الصفة التي ينتفع به عندكما يقال فني زاد القوم وفي الطعام اذا
ولهذا يستعمل في الموت مثل اصابهم الحرب وقتل معناه كل من على وجه الارض يموت او يهلك فهو يموت بلا
الدوام الرازي ولو سلم كون الهلاك والفناء بمعنى العدم فلا يدفع كون الانسان حيا وبالجملة فلو حملنا على ظاهره
لزم كون الكل هالكا فانيا في الحال وليس كذلك وليس لقائل ان يقول يكون آيلا الى العدم على ما ذكرتم اولى
من الفناء وكل يكون قابلا لهما وهذا منه اشارة الى ما اشتهر انه امر العهد من كون ام الفاعل وهي محالة في
الاستقبال ولانه لا يدفع بالمضي المسند منه وانما الخلاف في انه هل شرط تقدم ذكره للضمير
وقد توهم صاحب التلخيص انه كالمضارع مشترك بين الحال والاستقبال فاعترض بان حمله على
الاستقبال لسر او دلالة قاعن الطاهر اصح كما آخرون وهم القائلون بان حقيقة الجمع
انما هو بالجمع بعد التفريق لا بالايجاد بعد الاعدام بوجوه الاول انه لو عدمت الاجساد لما كان الجزاء
واصلا الى المستحق واللازم باطل سمعا عندنا للنصوص الواردة في ان الله تعالى لا يضيع اجر من احسن
عملا وعقلا عند المعتزلة لما سبق من وجوب ثواب المطيع وعقاب العاصي بيان الملازمة ان المعاد اما
هو المبتدأ بل مثله لامتناع اعادة المعدوم بعينه ورد بالمنع وقد برهان ضعفه دلة ولو سلم فلا
على من يقول بتعلق الروح او اجزاء لا صلة واعدام البواقي بالجملة وان لم يكن الباقي هو الاول بعينه
بل مغايرا له في صفة لا بتداء وبالاعادة او بامتناع آخر ولا شك ان العود في الاستحقاق هو الرد
على ما مر وقد تقرر بانه لو عدمت اجساد العالم الجزاء الى المستحق لانتفاء العلم بان كل المحشور هو الاول اعيد
بعينه ام مثله خلق على صفته الاولى بعد الفناء بالكلية ظاهر واما على تقدير بقاء الروح واجزاء الاصلية
فلانعدام التركيب والهيئات والصفات التي بها يأتلف الجسد على قول من يجعل الروح اجزاء من قبيل
اجساد والملازم مسلم لان الاول قائم على دعوى الجزاء الى المستحق لانتفاء العلم بان كل المحشور هو الاول اعيد
واجزاء الاصلية عن التعرف والاتصال بل الحكم يقتضي ذلك لتعلم وصول الحق الى المستحق لانتفاء العلم للمستحق
ابطال الثاني من يقول بفناء اجساد بجمع اجزاء بل اجسام العالم بالكلية ثم ايجادهم بالاعادة وقد فصلوا كيفية
فقد علمت ان العمدة في الحشر هو اجزاء لا صلة لا الفضلة وقد سلم انها لا تعرف فضلا
عن اعدامها بالكلية بل الجواب ان المعلوم بالادلة هو ان الله يوصل الجزاء الى المستحق ولا دلالة على انه
ذلك عند اتصال البدن وكيف يدعي ذلك على العلام وهو ربما اوطرقها جليا حتما او

الثاني وهو ان المعلوم ان فعل الحكيم لابد ان يكون لغرض لامتناع العبث عليه ولا غرض في اعدام
اذ لا منفعة فيه لاحد لانها انما تكون مع الوجود بل المضرة وليس ايضا جزاء للمحق كالعذاب والسؤال
والحساب وتخويف الكل وهذا ظاهر ورد بمنع انحصار الغرض في المنفعة والجزاء فلعل لله تعالى في ذلك حكما
ومصالح لا تعلمها غيره على ان في ايجاد بالاعدام لطفا للكلفين واظهارا لعامة العظيم والاستغناء
والتفرد بالدوام والبقاء ثم اعدام بعض الاشياء وتعذيب وتعذيب وتعذيب الوجهان على طريق الجزاء
اما الثاني فظاهر واما الاول فلان اعدام الطائف والهيئات التي بها التأثير فانما ان تمنع الاعادة او
تلتبس المعاد بالمثل وبجاب بانه يجوز ان لا يعدم الصفات التي بها التأثير كالخصائص
من الجهات مثلا ولو سلم فالمسخ هو تبديل الجواهر الموصوفة بالبنية لا مجموع الجواهر والصفات والتعلقات
كما اذا اضيف وهو ثواب بعض سلم الاعضاء واقتصر منه على ما ورد به الشرع فقط الاعضاء وغير
الثاني بان التعريف منعكس لاعتماد وامكان اللذة والالم على طريق الجزء والثالث النصوص الدالة
على كون المعاد بالاحياء بعد الموت والجمع بعد التفرق لا الايجاد بعد العدم كقوله تعالى واذ قال ابراهيم
رب ارني كيف تحيي الموتى ترابه وكقوله تعالى اوكالذي مر على قرية وهي خاوية على عروشها قال اني يحيي
هذه الله بعد موتها الى قوله وانظر الى العظام كيف ننشزها ثم نكسوها لحما وكقوله بعد وكذلك النشور وكذلك تخرجون
وكما بدأكم تعودون بعد ما كونه بدأ الخلق من طين وعلى وجوه وشاهد مثل اولم يروا كيف يبدئ
الله الخلق اولم يسيروا في الارض فينظروا كيف بدأ الخلق وكقوله تعالى يوم يكون الناس كالفراش
المبثوث وتكون الجبال كالعهن المنفوش الى غير ذلك من الآيات المشعرة بالتفريق دون الاعدام و
الجواب انها لا تنفي الاعدام وان لم يدل عليه وانما سيق لما لكيفية الاجاد بعد الموت والجمع
بعد التفريق لان السؤال دفع عن ذلك ولانا اظهرنا دلالة الظاهر والشواهد عليه اكثر مما عارضه
من الآيات المشعرة بالاعدام والفناء المبحث الثاني جمهور المسلمين
على ان الجنة والنار مخلوقتان الآن خلافا لابي هاشم والقاضي عبد الجبار ومن تبعهما من المعتزلة
حتى زعموا انهما تخلقان يوم الجزاء فالدليل على ان الجنة هي التي اخرج منها آدم وحواء واسكانها الجنة ثم اخراجها
عنها اكل الشجرة وكونها بحضرتهما عليها من ورق الجنة على ما نطق به الكتاب والسنة وانعقد
عليه الاجماع قبل ظهور المخالف وحملها على ستان من بساتين الدنيا يجري مجرى اللاعب بالدين
والمراغمة لاجماع المسلمين ثم لا مانع لخلق الجنة دون النار سوى ما توهمها من ان الفناء الآن
في ذلك كقوله تعالى ولقد رآه نزلة اخرى عند سدرة المنتهى عند جنة المأوى وكقوله في حق الجنة
اعدت للمتقين اعدت للذين امنوا بالله ورسله واذ لفت الجنة للمتقين وفي حق النار اعدت
للكافرين وبورت الجحيم للغاوين وعلها على العصر عن المستقبل بلحظ المانع جائز بخلاف
مثل ويبرزت في الصور ونادى اصحاب الجنة اصحاب النار خلاف الظاهر فلا يعدل اليه بدون قرينة
تمسك المنكرون بوجوه الاول ان خلقها قبل يوم الجزاء عبث لا يليق بالحكيم وضعف ظاهر
الفناء انها لو خلقتا لهلكتا لقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه والملازمة ظاهرة للاجماع على دوامها وضعف
الثاني بدوام اكل الجنة وظلها واجب تخصيصهما من آية الهلاك جمعا بين الادلة وبحال الهلاك
على عدا الفناء كما مر وبان الدوام المجمع عليه هو انه لا انقطاع لفنائها دلالة انتهاء لوجود ما بحسب سبحان
على العدم زمانا بعد به كما في دوام النار اكل فانه على التجدد والتصرم قطعا وهذا الفناء فناء

لحظة الثالث انها لو وجدت الآن فاما في هذا العالم او في عالم اخر وكلاهما باطل اما الاول فلانه لا شيء
في افلاكه لامتناع الخرق والالتيام عليها وحصول العنصريات منها وهبوط آدم منها ولانه عنصرها
لانها لا مسح حصه عرضها كعرض السماء والارض ولانه لا مفر للسابح الا عود الارواح الى الابدان مع
تناهيها في عالم العناصر واما الثاني فلانه لابد في كل العالم اضافر جهات مختلفة انما تحدد بالمحيط
والمركز فيكون كريا فلا ملاقاة هذا العالم الا سفله فيلزم ان العالمين خلاء وقد بين استحالته ولانه
يستدل لاستحالة على عناصر لها فيه احياز طبيعية فيكون لعنصر واحد حيزان طبيعيان ويلزم حركة
كل عنصر في حيزه الذي في كل العالم لكونه طبيعيا له وحركته عنه الى حيزه الذي في هذا العالم لكونه خارجا
عنه واجتماع والحركة والسكون محالا وان لم يلزم الحركة والسكون فلا اقل من لزوم المحالة وعنه ولانه لا
محالة يكون في جهة من محدد هذا العالم والمحدد في جهة منه فيلزم تحدد الجهة جملة لا مع لزوم الترجح
بلا مرجح لاستواء الجهات والجواب ان مبنى كل على اصول فلسفية غير مسلمة عندنا كاستحالة الخلاء
وامتناع الخرق في الالتيام وبنفي القادر المختار الذي قدرته واراداته تحدد الجهات وترجح المتساويات
لا عبرة لكلام المعترف على ان ما ادعوا تحدده بالمحيط والمركز انما هو جهة العلو والسفل لا غير ودليلهم انا قام ح
على امتناع الخرق والتحدد لا غير وكون العالم في محيط بها مدة مديدة من غير تحرك فلك لا يستلزم الخلاء
ولا يمتنع كون عناصر العالم مجتمعة الطبائع ولا كون حيز ما في احد العالمين غير طبيعي ولا امتناع عود
الارواح الى الابدان بل بعضها بعد آخر في هذا العالم لا تال هذا الدليل لا يلتفت اليه العالمين بوجود الجنة
والنار يوم الجزاء لانه على تقدير تمامه ينفي وجود جنة يدخلها الناس ويوجد فيها العنصريات لا شاهد
على خرق الافلاك لانا نقول على تقدير انشقاق هذا العالم بالكلية وانحاد عالم اخر فيه الجنة والنار وسائر
العنصريات لا يلزم الخرق ولا غير في المحالات فلم لا يجوز هذا الدليل مع وجود
هذا العالم حاله لم يرد نص صريح في تعين مكان الجنة والنار والاكثرون على ان الجنة فوق السموات السبع
وتحت العرش تشبثا بقوله ﷺ عند سدرة عند منتهى حده الما روى وقوله ﷺ علم سقف الجنة عرش الرحمن والنار
تحت ارضين السبع والحق نفوض ذلك الى علم العليم الخبير المبحث السادس في سؤال القبر
وعذابه اعلم ان السلامية على حقيته سؤال منكر ونكير في القبر وعذاب الكفار وبعض العصاة فيه
وبه خلافا لبعض المعتزلة قال بعض المعتزلة ما حرفي منهم حكى انكار ذلك عن عمرو بن عبيد وانما
نسب الى المعتزلة لانه منهم بناء على لحاظ مراد امامهم وبعض من السوفسطائية المعاندين للحق فانا الامانة
كقوله تعالى في آل فرعون النار يعرضون عليها غدوا وعشيا الى قوله ﷺ وكذا القبر بدليل قوله تعالى
ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب وكقوله ﷺ في قوم نوح اغرقوا فادخلوا نارا
والفاء للتعقيب كقوله ﷺ ربنا امنا اثنتين واحييتنا اثنتين واحدى المحيين ليست الا في القبر
ولا يكون الا الارواح او عقاب الا الاشباح وكقوله ﷺ والذين اذا اصابهم البغي هم ينتصرون
اموات بل احياء عند ربهم يرزقون فرحين بما اتاهم الله وبالاحاديث المتواترة المعنى كقوله عليه
القبر روضة من رياض الجنة او حفرة من حفر النيران وكما روى انه ﷺ مر بقبرين فقال انهما ليعذبان الحديث
وكالحديث المعروف في الملكين اللذين يدخلان القبر جعلهما الله تعالى فيه لان الميت عن ربه وعن دينه
وعن نبيه لا غير لكن ضرار اخفاه والاكثار المبسوط في الكتب المشهورة وقد روا عن علي رضي الله عنه
عذاب القبر واستفاض ذلك في رواية الثقات فوجب الجزم به والمنكرون تمسكوا بالسمع والعقل اما السمع وهو للعمر

بطوا من الشرع فقوله ﷺ لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى ولو كان في القبر حي ولا محالة حيا
موت اذ لا خلاف في احياء الحشر لكان لهم قبل دخول الجنة موتان لا موتة واحدة فقط فان قيل ما نحن
فيه الاستثناء ومعلوم ان لا موت في الجنة اصلا ولو فرض فلا يتصور دون الموتة الاولى فيها
فلم هو منقطع اي لكن ذاقوا الموتة الاولى او متصل على قصد المبالغة في عدم انقطاع نعم الجنة
بالموت منزلة تعلقه بالمحال اي لو امكن فيها موتة لكانت الموتة الاولى التي مضت واضحت كلا
شيء فان قيل وصف الموتة بالاولى شرعا موتة ما فيه ولست الابعد احياء القبر فيكون كلاما جيء على
المتعارف لانا نقول المراد بالاولى بالنسبة الى ما سيوجد في الجنة ويتصور فيها فان قيل يجوز ان لا يراد
الواحد بالعدد بل الجنس المحض المقابل لهذا المتوهم على ما سنادل موتة الدنيا وموته القبر قلنا ما
بناء المرة وما بناء الوحدة وكذا قوله ﷺ لتعلمن انبأه بعد حين ولتعلمن نبأه بعد حين واحسنا
احسن ولو كان في القبر احياء لكانت كالحياة في الدنيا وفي القبر وفي الحشر فقولهم وما انت
بمسمع من في القبور ولو كان في القبر احياء لصح اسماع والجواب ان احياء الواحد او راسخين لا تسمع وجود
اثنين او الثالث على ان التعليق ما حد المحالين كاف في المبالغة واثنان كرامة وين احياء فقولهم لستكم
لم يحكم بمكن حمله على جميع ما نفع بعد جمع الدنيا من كرامة وين احياء في الدنيا وفي القبور وفي الحشر اذ لا
دلالة للفعل على المرة لكن ربما يقال ان في لفظ ما لم يسمع بعض توقع عن ذلكم الظاهر ان المراد الاماتة في
الدنيا وين احياء في الآخرة ولم يتعرض لماء القبر لحياة امن وضعف انثره على ما سبق فلا يصلح ذكره
في معرض الدلالة على ثبوت الامن وجوب الايمان والتعجب من الكفرة والمائة فولهم احيانا اثنتين
واحييتنا اثنتين فالاماتان في الدنيا وفي القبر وكذا الاحياءات في الآخرة لانه معاين وقبل
براءة القبر وماء في الحشر لان المراد احياء يتعقبه معرفة ضرورية بالله واعتراف بالذنوب واما قوله
وما انت بمسمع من في القبور فمحمل لعدم السماع الكلي كحال الموتة ولا نزاع في ان الميت لا يسمع واما العقل فظان النفي
والالم والمسألة والتكلم ونحو ذلك لا يتصور بدون العلم والحي ولا حي مع فساد البنية وبطلان
المزاج ولو سلم فما مانع من ان الميت او المقتول او المصلوب يبعث ملك من مخزن بحركة وتكلم ولا نسلم لذة او تألم
وربما يدفن في صندوق او لحد ضيق لا يتصور فيه جلوس على ما ورد به الخبر وربما يقذف على صخرة تكف
من الدرز فيرى ما فيه كالهابل وربما كالساج او صخرة النار يتصور بما هو اقذر وهو الرماح في المشارب
والمغارب فكيف بفعل حي وعذابه وسؤاله وجوابه ويجوز ذلك كله بفعل الله وبفعل بعض خزنة
جهنم كما ذكرهم استعدادات لا تبلغ الامكان كسائر خوارق العادات واذ قد احترز العاقل بما لزم
المتعذرين ونحصلا اما الام اشتراط الحي بالبنية ولو سلم فنحوز ان يبعث من قبره لاجزاء مدرما يصلح فيه
والمعذب والمسائل له يجوز ان يكون الروح الذي هو اجسام لطيفة او الاجزاء الاصلية الباقية ملابسة
ان لا شاهد الناظر ولا ان يكفه الله تعالى عن كل من في الجن كما لا يراه الحاج في عرفات ولا ان يجعل
مع كون الميت في بطون السباع وحواصل الطير المحاد المحي الميت لا يستبعد قوله تعالى
والصندوق ولا حفظ الدرز على صدر المحرك والقول بان يجوز اختلاف كل بعض لما السفسطة
انما صح فيما لم يقم عليه الدليل ولم يخبر به الصادق واما ما نقول به الصالحة والكراهة فيجوز
المعذب بدون الحي لانها ليست شرطا للادراك وان الواجب في ان الحي موجود

في كلمات لان الموت ليس هذا الصعق بل هو آفة كلية مجزية عن الافعال الاختيارية غير منافية للعلم والحال
لا موافق اصول اهل الحق خاتمة اتفق اهل الحق على ان الله تعالى يعيد الى الميت في القبر نوع حياة
قدر ما يتألم ويتلذذ ويشهد بذلك الكتاب والاخبار والآثار لكن توقفوا في انه هل يعاد الروح
اليه ام لا وما يتوهم من امتناع الحياة بدون الروح ممنوع وانما ذلك في الحياة الكاملة التي يكون معها القدرة
والافعال الاختيارية فلهذا لا يعرف صحة لمن اصابته سكتة ويشكل هذا بجواب المنكر ونكير على ما ورد
في الحديث المبحث السابع في سائر السمعيات المتعلقة بامر المعاد وهي امور انها امور
ممكنة نطق بها الكتاب والسنة وانعقد عليها اجماع الامة فيكون القول بها حقا والتصديق بها واجبا
فمنها المحاسبة المشار اليها بقوله تعالى ان الله سريع الحساب وبقوله عليه السلام حاسبوا انفسكم قبل ان تحاسبوا
واختلفوا في طول الوقوف قيل الف سنة وقيل خمسون الفا وقيل اقل وقيل اكثر والله اعلم قال تعالى وقفوهم
انهم مسؤولون يوم يقوم الروح والملائكة صفا لا يتكلمون الا من اذن له الرحمن ومنها تطاير الكتب فاما
من اوتي كتابه بيمينه فسوف يحاسب حسابا يسيرا وقال وكل انسان الزمناه طائره في عنقه ونخرج
له يوم القيامة كتابا يلقاه منشورا ومنها السؤال لقوله وقفوهم انهم مسؤولون فوربك لنسألنهم اجمعين ومنها شهادة
الشهود العشر من الالسنة والايدي ومن الارجل والسمع ومن الابصار والجلود والارض والليل والنهار و
الحفظة الكرام قال الله تعالى يوم تشهد عليهم السنتهم وايديهم وارجلهم بما كانوا يعملون وقال شهد عليهم
سمعهم وابصارهم وجلودهم وقال عليه السلام ما من يوم يطلع الا ينادي على ابن آدم انا خلق جديد وانا فيما تعمل
فيّ شهيد وكذا في الليل وقال تعالى وجاءت كل نفس معها سائق وشهيد ومنها تغير من الالوان قال تعالى
يوم تبيض وجوه وتسود وجوه وقال وجوه يومئذ مسفرة ضاحكة مستبشرة ووجوه يومئذ عليها غبرة
ترهقها قترة ومنها المناداة بالسعادة والشقاوة قال عليه السلام يكون عند كل كفة الميزان ملك فاذا رجح
كفة الحسنات نادى الا ان فلانا سعد سعادة لا شقاوة بعدها ابدا واذا رجح الكفة الاخرى نادى الا ان فلانا
الا ان فلانا شقي شقاوة لا سعادة بعدها والحكمة في هذه المحاسبة ومن الاهوال مع ان المحاسب خبير بالاحوال
بصير ظهور مراتب ارباب الكمال وفضائح اصحاب النقصان على رؤوس الاشهاد زيادة في لذات هؤلاء و
سرورهم والام اولئك واحزانهم ثم في هذا ترغيب في الحسنات وزجر عن السيئات ومما يظهر به اثر
هذه من اهوال من الانبياء والاولياء وسائر الصلحاء والاتقياء فهم يودعون ويطمئنهم السلام تتنزل عليهم
الملائكة ان لا تخافوا ولا تحزنوا الا ان اولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون ومنها الصراط وهو جسر
ممدود على متن جهنم يرده الاولون والآخرون ادق من الشعر واحد من السيف على ما ورد في الحديث
الصحيح ويشبه ان يكون المرور عليه هو المراد بورود كل احد النار على ما قال تعالى وان منكم الا واردها
وانكره القاضي عبد الجبار وكثير من المعتزلة زعما منهم انه لا يمكن الخطور عليه ولو امكن ففيه تعذيب ولا عذاب
على المؤمنين والصلحاء يوم القيامة قالوا بل المراد به طريق الجنة المشار اليه بقوله تعالى سيهديهم ويصلح بالهم وطريق
النار المشار اليه بقوله تعالى فاهدوهم الى صراط الجحيم وقيل المراد الادلة الواضحة وقيل العبادات كالصلاة
والزكاة ونحوهما وقيل الاعمال الردية التي يسأل عنها ويؤاخذ بها كانه يمر عليها ويطول المرور بكثرتها
ويقصر بقلتها والجواب ان امكان العبور ظاهر كالمشي على الماء والطيران في الهواء غايته مخالفة
العادة ثم الله يسهل الطريق على من اراد الله كما جاء في الحديث ان منهم من هو كالبرق الخاطف ومنهم
من هو كالريح الهابة ومنهم من هو كالجواد ومنهم من تجوز رجلاه وتعلق يداه ومنهم من يخر على وجهه

الميزان قال الله تعالى ونضع الموازين القسط ليوم القيامة وقال فاما من ثقلت موازينه فهو في عيشة راضية واما
من خفت موازينه فامه هاوية وذهب كثير من المفسرين الى انه ميزان له كفتان ولسان وشاهين عملا بالحقيقة
لامكانها وقد ورد في الحديث تفسيره بذلك وانكره بعض المعتزلة ذهابا الى ان الاعمال اعراض لا يمكن وزنها
فكيف اذا زالت وتلاشت بل المراد به العدل الثابت في كل شيء ولذا ذكر بلفظ الجمع والا فالميزان المشهور
واحد وقيل هو ادراك فميزان الالوان البصر والاصوات السمع والطعوم الذوق وكذا سائر الحواس وميزان
المعقولات العلم والعقل واجيب بانه توزن صحائف الاعمال وقيل بل تجعل الحسنات اجساما نورانية
والسيئات اجساما ظلمانية واما لفظ الجمع فللاستعظام وقيل لكل مكلف ميزان وانما الميزان الكبير واحد
اظهارا لجلالة الامر وعظم المقام ومنها الحوض قال تعالى انا اعطيناك الكوثر وفي الحديث حوضي مسيرة شهر
وزواياه سواء ماؤه ابيض من اللبن وريحه اطيب من المسك وكيزانه اكثر من نجوم السماء من شرب منها فلا يظمأ
ابدا وقال الصحابة له عليه السلام اين نطلبك يوم الحشر فقال على الصراط فان لم تجدوا فعلى الميزان فان لم تجدوا فعلى
الحوض المبحث الثامن في تحرير مذهب الحكماء في الجنة والنار والثواب والعقاب اما القائلون
بعالم المثل فيقولون بالجنة والنار وسائر ما ورد به الشرع من التفاصيل لكن في عالم المثل لا من جنس
المحسوسات المحضة على ما يقوله الاسلاميون واما الاكثرون فيجعلون ذلك من قبيل اللذات ومن الآلام العقلية
وذلك ان النفوس البشرية سواء جعلت ازلية كما هو رأي افلاطون او لا كما هو رأي ارسطو فهي ابدية
عندهم لا تفنى بخراب البدن بل تبقى ملتذة بكمالاتها مبتهجة بادراكاتها وذلك سعادتها وثوابها وجنتها
على اختلاف المراتب وتفاوت الاحوال او متألمة بفقد الكمالات وفساد الاعتقادات وذلك شقاوتها وعقابها
ونيرانها على ما لها من اختلاف الفضائل وانما لم تتنبه لذلك في هذا العالم لاستغراقها في تدبير البدن وانغماسها
في كدورات عالم الطبيعة وبالجملة لما بها من العلائق والعوائق الزائلة بمفارقة البدن فما ورد في لسان الشرع
من تفاصيل الثواب والعقاب وما يتعلق بذلك من السمعيات فهي مجازات وعبارات عن تفاصيل احوالها في
السعادة والشقاوة واختلاف احوالها في اللذات ومن الآلام والتدرج مما لها من دركات الشقاوة الى درجات
السعادة فان الشقاوة السرمدية انما هي للجهل المركب الراسخ والنزاع المضادة للكمال فهذا لا الجهل البسيط
ومن الاخلاق الخالية عن غايتي الفضيلة التي ان سعادتها منقطعة بل ربما لا تقتضي الشقاوة اصلا وتفصيل
ذلك ان فوات كمال النفس يكون اما لامر عدمي كنقصان غريزة العقل او وجودي كوجود من امور المضادة
للكمالات وهي اما راسخة او غير راسخة وكل واحد من الاقسام الثلاثة اما ان يكون بحسب القوة النظرية او
العملية بحسبه فالذي بحسب نقصان الغريزة في القوتين معا فهو غير مجبور بعد الموت ولا عذاب بسببه
اصلا والذي بسبب مضاد راسخ في القوة النظرية كالجهل المركب الذي صار صورة للنفس غير مفارقة
عنه فهو غير مجبور ايضا لكن عذابه دائم واما الذي ليس براسخ في النظرية غير الراسخة كاعتقادات العوام و
المقلدة والعملية الراسخة وغير الراسخة كالاخلاق والملكات الردية فيحكم يزول بعد الموت لعدم
رسوخها او لكونها هيئات مستفادة من الافعال ومن الامزجة فيزول بزوالها لكنها تختلف في شدة الرداءة
وضعفها وفي سرعة الزوال وبطؤه فيختلف العذاب بها في الكم والكيف بحسب الاختلافين وهذا
اذا عرفت النفس ان لها كمالا فاتها واما الاكتساب بما يضاد الكمال ومن اشتغالها بما يصرفها عن اكتساب
الكمال او لكسلها في اقتناء الكمال وعدم اشتغالها بشيء من العلوم واما النفوس السليمة الخالية
عن الكمال وعما يضاده عن الشوق الى الكمال فيقع في سعة من رحمة الله تعالى خالصة من البدن الى سعادة تليق

بها غيرها لم يساوه به ولا شتماه الا انه ذهب بعض العلماء الى انها لا تجوز ان تكون معلومة
لا دراك فلا بد ان تعلق باجسام اخر لانها لا تدرك الا بالآت جسمانية وح اما ان تصير عادية
تفوسا لها وهذا هو القول بالتناسخ واما ان لا تصير هذا هو الذي مال اليه ارسطاطاليس والفارابي من انها
تتعلق باجرام سماوية لا على ان تكون نفوسا لها بل على ان تستعملها لامكان التكلم بعض الصور
التي كانت بمعقولة عندها ونحو ذلك من اقوالهم التي يعلم بطلانها بادنى تامل ولو جاز ان يكون
هذا الجرم مولدا لهذه الهوآء ونحوها من غير ان تقارن حياة فنصان من انسانه لم ان الحكماء
ان لم يثبتوا المعاد الجسماني والثواب والعقاب المحسوسين فلم ينكروها غاية ما لكن بل جعلوها من المكاشفات
لا على وجه اعادة المعدوم وجوزوا حمل الايات الواردة فيها على طريق التمثيل والتصوير وهذا مما لا يكاد يخفى
للاصول الحكمية والقواعد الفلسفية ولا يستبعد الوقوع في الحكمة الالهية لان للبشر والانذار
نفعا ظاهرا في انتظام المعاش وصلاح المعاد لم يرتاب احد من البشير والانذار بسواب المطيع
وعقاب العاصي تاكيد لذلك وموجب لازدياد النفع فيكون خيرا بالحاس لا محالة وان كان ضررا
في بعض المواد فيكون من جملة الخير الكثير الذي يندفع شر قليل منزلة قطع العضو لصلاح البدن

المبحث العاشر الثواب فضل من الله والعقاب عدل من غير وجوب عليه ولا استحقاق من العبد
خلافا للمعتزلة الا ان الخلف في الوعد يقبح لا يجوز ان ينسب الى الله تعالى منشا القطع السمعي بخلاف الوعيد
بخلاف الخلف في الوعيد فانه تفضل وكرم يجوز ان لا يعاقب العاصي وافتضاء ذلك
البصريون من المعتزلة وكثير من البغداديين ومنع كون الثواب او العقاب غرضا نحن انه لم يرجعا الا رضا
يصح تركه واما الاستحقاق فمنع ترتبهما على الافعال والتروك وملاءمتها اغراضا فيها فانها امارات محارات العقول
والعادات فيما الانواع فيه كثيرة وقد ورد بذلك الكتاب والسنة في مواضع لا تحصى واجمع السلف
على ان كلا من فعل الواجب والمندوب يتضمن سببا للثواب ومن فعل الحرام وترك الواجب سببا للعقاب
وبنوا امر الترغيب في اكتساب الحسنات واجتناب السيآت على افادتها الثواب والعقاب
لنا وجوه الاول وهو العمدة ما مر انه لا يجب على الله شيء لا الثواب على الطاعة ولا العقاب على المعصية
الثاني ان طاعات العبد وان كثرت لا تفي شكر بعض انعم الله عليه فكيف تتصور استحقاق غير
عليها ولو استحق العبد شكر الواجب عوضا لاستحق الرب على ما وله من الثواب عوضا وكذا العبد
على خدمته لسيده الذي يعوم بتربيته وازاحة علله والولد على خدمته لابيه الذي يتربيته وعلى مراعاة
وتوفير مرضاته لا يقال لا نسلم ان يكون الطاعة شكرا للنعمة لان العقلاء يستقبحون مراعاة الى
الغير لتكليفه الشكر ولان الشكر يحصل بدون تكليف المشاق والمضار كشكر اهل الجنة فلا يبقى
لتكليف المشاق فيه غرض يخرج عن العبث لانا نقول بعد تسليم قاعدة الحسن والقبح ولزوم الغرض
وقبح الاحسان لتكليف الشكر وجوب الشكل على الاحسان لا يوجب كون الاحسان لاجله حسنا مع
وكون تكليف المشاق لغرض لا يوجب كونه لعوض ولو سلم فكفى بزيادة الفضل عليه عوضا كما في انواع
الثواب والعقاب بطريق الاستحقاق وبزيادة السبب على السبب لزم ان يثاب من واظب طول عمره على
الطاعات وارتد بعده بالله تعالى في آخر العمر وان يعاقب من اخلص بالايمان في آخر عمره
ضرورة تحقق الوجوب والاستحقاق واللازم ظ بالاتفاق لا يقال نحن ان لا يكون موت المطيع على الطاعة
والعاصي على المعصية شرطا في استحقاق الثواب والعقاب على ما هو قاعدة الموافاة لانا نقول لو كان

كذلك لم يتحقق الاستحقاق اصلا لعدم الشرط عند تحقق العلة وانتقاضا نقيضه عند تحقق الشرط اجمع
المخالف بوجوه الاول ان الدوام المشاق من غير منفعة موفية تقابلها يكون ظلما والله تعالى منزه عن الظلم و
تلك المنفعة هي الثواب ثم ان الفعل لا يجب عقلا لاجل تحصيل المنفعة والا لوجب النوافل وانما يجب لدفع
المضرة فلزم استحقاق العقاب بتركه لتحسن اتيانه ورد بعد تسليم لزوم العوض بانه يجوز ان يكون
شكرا للنعم السالفة او يكون العوض امرا اخر كحصول السرور بالمنع على اداء الواجب واحتمال المشاق
في طاعة الخالق على انه يجوز ان يكون اسباب الواجبات شاقة على ان لها وجه وجوب وهو انفهاد
ما قال ضرورة انه لو كان كذلك وجب على الله تعالى ان لا يجعلها شاقة علينا بان يزيد في قوانا لان وجه الوجوب
لا يتوقف على كونها شاقة كرد الوديعة وترك الظلم يجب سواء كان شاقا او لا فليس شيء من الواجبات
وجوبها بهذا الوجه ولان الوجوب وان لم يتوقف على كونها شاقة لكن لم يكن منافيا لذلك يجوز ان يجعل
شاقة لغرض اخر الثاني انه لو لم يجب الثواب والعقاب لارتفع دواعي المكلف الى الطاعات وصوارفه
عن المعاصي لان الطاعات مشاق ومخالفات للاهوى لا تميل اليها النفس الا بعد القطع بلذات
ومنافع ترد عليها والمعاصي شهوات ومستلذات لا تنزجر عنها النفس الا مع القطع بآلام
ومضار ترد عليها ورد بان شمول الوعد والوعيد للكل وعلمه بحال كل واحد منهم يقتضي اتيان
كل احد ما يليق به وكل كاف في الترغيب والترهيب ومجرد جواز الترك غير قادح كما في سائر الاوامر والنواهي
الواردة في بعض الثواب والعقاب ثم الجزاء فلو لم يجب جاز العدم لزم الخلف والكذب وورد
بان غاية الوقوع البتة وهو لا يستلزم الوجوب على الله والاستحقاق من العبد على ما مر المجبر
هذا والمذهب جواز الخلف في الوعد بان لا يفي العذاب وقع لما مر الا الاشكال وسيتكلم عليه في بحث
العفو خاتمة في فروع للمعتزلة على استحقاق الثواب والعقاب منها انهم بعد الاتفاق
على ان مستحق الثواب والمدح بفعل الواجب والمندوب وفعل ضده القبيح شرط ان يكون فعل الواجب
لوجوبه كالواجب المعين او لوجه وجوبه كالواجب المخير وفعل المندوب لندبيته او لوجه ندبيته
وفعل ضد القبيح لكونه تركا للقبيح ان يفعل المباح لكونه تركا للحرام ومستحق العذاب والذم بفعل
القبيح اجمعوا انه متى استحق المدح والثواب بالاخلال بالقبيح لكونه اخلالا به والذم والعقاب
على الاخلال بالواجب فقال المتقدمون لا بد ايضا من استحقاق المدح والثواب بفعل عند الاخلال بالقبيح
بترك القبيح والذم والعقاب على فعل عند الاخلال بالواجب بترك الواجب لان الاخلال عدمي
لا يصلح علة للاستحقاق الوجودي ولان كل احد يخل كل لحظة بما لا يحصى من الطاعات وقال المتأخرون
كابي هاشم وابي الحسين وعبد الجبار نعم للنصوص الصريحة في تعليل العقاب بعدم الاتيان بالواجب كقوله تعالى
حذروه بفعله لما قوله انه كان لا يؤمن بالله العظيم ولا يحض على طعام المسكين وكقوله تعالى ما
سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين ومنها انه يجب اتيان الثواب بالمعظم
والعقاب بالاتم لانه للعلم الضروري باستحقاقها وقبل لانه يحسن التفضل بالمنافع العظيمة ابتداء
فالزام المشاق والمضار لاجلها تكون عبثا بخلاف المعظم فانه لا يحسن التفضل به ابتداء من
غير استحقاق كمعظم المهائم والصبيان ومنها انه يجب دوامها لكونه تعظيما اذ مع ترك المكلف
الطاعة وبعده عن المعصية ولان التفضل بالمنافع الدائمة حسن اجماعا فلا يحسن التكليف
للثواب المنقطع الذي هو ادنى حالا ومنها انه يجب خلوصها عن الشوب لكونه ادخل في الترغيب والترهيب

ولانه واجب في العقل مع كونه ادنى حالا من الثواب لخلوه عن التعظيم فان قيل ثواب اصل الخمر شوبه شوف كل ذي مرتبة الى ما فوقها و مشقته وجوب شكر المنعم وترك القبائح و عقاب اصل النار شوبه بواب ترك القبائح فيها احب بان كل ذي مرتبة في الجنة يكون فرحا بما عنده لا مطلبا للاعلى و بعد ان كل لذة و سرور لا يخصى و يكون في شغل شاغل عن القبائح و ذكرها و النار لم يتركها و اصل النار لا ماون للكون مضطرين الى ترك القبائح و منها اصلا فهم في وقت استحقاق الثواب و العقاب عند البصرة حاله الطاعة و المعصية و عند البغداديين في آخر وقت فعل كل واحد منهما اختيارا ام وصل وقت الفعل شروط الوجوب او لا و هو ان لا يخيط الطاعة و المعصية الى الموت وليس لاحد ان يقول علمه سبحانه و تعالى ان الموت و الذم متعلقان حال الفعل فكذا الثواب و العقاب لكونهما من موجبات الفعل فيقارنانه و انما حسن ما ذكر من تمام الثواب الى دار الآخرة لما فيه و هو لزوم الجمع بين المتنافيين فان في شرط الثواب الخلوص عن شوب المشاق و في لوازم المكلف الشوب بها و لكل من الآخرين بالنصوص المعتضدة بما ذكر من الحجج و يلزم الجمع بين المتنافيين كما ذكرنا و لا يخفى ان ذلك لا ينافي سقوط الاستحقاق في دار المكلف و الظاهر ان مراد من اراد بسقوط اصل الاستحقاق و مراد الآخرين وجوب الاداء و مال بعضهم الى ان المكلف لا يجامع كل الجزاء للزوم المحال بخلاف البعض كتعظيم المؤمن و نصرته على الاعداء و كالحدود فانها تجامع المكلف فلم يجب ما ذكره

المحب الحادي عشر اجمع المسلمون على خلود اصل الجنة في الجنة و خلود الكفار في النار فان اصل الفوز الجسماني مناسبة ما لاصل خلود الحسن و ايضا الوعد الوعيد مادة الخلود معنى بالحرارة سماوية و الجحيم مضيع للاشياء ضرورة و ايضا دوام الاحراق مع بقاء الضعف خروج عن قضية العقل فلا يرد قواعد فلسفية غير مسلمة عند المسلمين و لا صحيحة عند الفاطنين باسناد الحوادث الى القادر المختار و على تقدير سماعي النقل و زوال الخلود بحكم ان خلق الله الدوام في الثواب و العقاب قال الله تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها ليذوقوا العذاب صدا حكم الكافر و الجاهل و المعاند و كل من بالغ في الطلب و النظر و استفرغ المجهود و لم ينل المقصود خلافا للحاظ و العنبري حيث زعما انه معذور اذ لا يليق بحكم الحكيم ان يعذب مع بذله الجهد و الطاقة من غير جرم و تقصير و قد قال الله تعالى ما جعل الله عليكم في الدين من حرج ليس على الاعمى حرج و لا على الاعرج حرج و لا على المريض حرج و لا شك ان عجز المعبر اشد و سد الفرق خرق الاجماع و ترك للنصوص الواردة في سد الباب سدا في حق الكفار عنادا او اعتقادا و اما الكفار حكما كاطفال المشركين فلكل عندنا كالكرامة في العقوبات و لما روى ان حديثا سألت النبي صلعم عن اطفالها الذين ماتوا في الجاهلية فقال هم في النار و قالت المعتزلة و من تبعهم لا يعذبون بل هم خدم اهل الجنة على ما ورد في الحديث لان تعذيب من لا جرم له ظلم و لقوله تعالى و لا تزر وازرة وزر اخرى و لا يحزن الا ما كنتم تعملون و نحو ذلك و قلنا من علم الله تعالى منه ان لو امكن في حقه الطاعة على تقدير البلوغ فهو في الجنة و من علم منه الكفر و العصيان فهو في النار و اصلف اهل الاصلاح فمن ارتكب الكبيرة من المؤمنين و مات قبل التوبة فالمذهب عندنا عدم القطع بالعفو و لا بالعقاب بل كلا ما في مشيئة الله تعالى لكن على تقدير التعذيب يقطع بانه لا يخلد في النار بل يخرج الى الجنة بطريق الوجوب على الله بل مقتضى ما سبق من الوعد و نحن ما الدليل تخليد اهل الجنة و عند المعتزلة القطع بالدوام من غير عفو و لا اخراج من النار و بعبارة اخرى هذه المسألة و عند العصاة و عقوبة العصاة و انقطاع عذاب اهل الكبائر و نحو ذلك و ليس في مسألة الاستحقاق و وجوب العقاب على غير ذلك لان المخلد اما ان يعذب و لا في مسألة العفو لانه بطريق الاحتمال دون القطع و لانه صاحب في نزل العقاب بالكلية و بعد القطع بالخروج بعد الدخول و ما وقع في كلام البعض من ان صاحب الكبيرة عند المعتزلة لم يدخل الجنة و لا في النار فغلط نشأ من قولهم ان له المنزلة بين المنزلتين اي حاله غير حال الايمان و الكفر و اما ما ذهب اليه مقاتل من سلمان و بعض المرجئة من ان عصاة المؤمنين لا يعذبون اصلا و انما النار للكفار فمتمسكا بالآيات الدالة على اختصاص العذاب بالكفار مثل قد اوحي الينا ان العذاب على من كذب و تولى ان الخزي اليوم و السوء على الكافرين و بجوابه تخصص ذلك العذاب بما يكون على سبيل الخلود و اما تمسكهم بقوله عليه السلام من قال لا اله الا الله دخل الجنة و ان زنى و ان سرق مضعف لانه انما ينفي الخلود لا الدخول لنا وجوه الاول و هو العمدة الآيات و الاحاديث الدالة على ان المؤمنين يدخلون الجنة البتة و ليس ذلك الا بعد دخول النار و قد يمنع ان يكون بعد و هو مسلم انقطاع العذاب او بدونه و هو مسلم لعموم العفو اللهم الا ان يقال من عمل عملا مما علم منه انه يدخل النار و لكن يدخل الجنة و قال النبي صلعم من قال لا اله الا الله دخل الجنة و قال صلعم من مات لا يشرك بالله شيئا دخل الجنة و ان زنى و ان سرق لنا ان نقول المشعر بالخروج من النار كقوله تعالى النار مثواكم خالدين فيها الا ما شاء الله فمن خرج من النار و ادخل الجنة فقد فاز و كقوله الى علم يخرج من النار قوم بعد ما امتحشوا و صاروا فحما فيستون كما تنبت الحبة في حميل السيل و حمل الواحد و ان لم يكن جمعا في الاصول لكن بعد التأييد و النار كذلك بما مضى النصوص الثالث و هو على فاعدة كفر به جزء من الخبر فلا يحس في الحكم ان يعذبه على ذلك ابدا و لو لم يكن مضاطما فلا طلم اولم يستحق بهذا فقط بل الاظهر الراجح ان المعصية منافية زمانا و موظنا و قدرا لما وجد في معصية اشد منها فخلود لم يحل ان يكون منافيا بحسبها لقاعدة العدل بخلاف الكفر فانه لا منافي قدرا و ان منافي زمانا و اما النكتة ان الخلود في النار اشد العذاب و قد جعل جزاء لاشد الجنايات و هو الكفر فلا يصح جعله جزاء لما هو دونه كالجواب عما يدفع منافرة ما بين العذاب في الشدة و ان تساوت في عدم انقطاع الحاسن انه استحق الثواب بالايمان و الطاعات عقلا عندكم و وعدا عندنا و لا يزول ذلك لاستحقاق نار بكبائر لم يستحق لاجلها عقاب سيئ مكفر لوزم ايصال الثواب اليه بحاله و ما ذاك الا بالخروج من النار و الدخول في الجنة و هو الحط احسن المعتزلة بوجوه الاول الآيات الدالة على الخلود المساوية للكافر و غيره كقوله و من يعص الله و رسوله فان له نار جهنم خالدين فيها ابدا و قوله و من يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها و قوله و اما الذين فسقوا فمأويهم النار كلما ارادوا ان يخرجوا منها اعيدوا فيها و مثل هذا موصوف للتأبيد و نفي الخروج و قوله و ان الفجار لفي جحيم يصلونها يوم الدين و ما هم عنها بغائبين و عدم الغيبة عن النار خلود فيها و قوله و من يعص الله و رسوله و يتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها و ليس المراد تعدي جميع الحدود على نار يكاب الكفار كلها تركا و اتيانا فانه تحكم لما بين البعض من التفاوت كالهودنة و النصرانية و المجوسية فيحمل على مورد الآية من حدود المواريث و قوله بلى من كسب سيئة و احاطت به خطيئته فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون و الجواب بعد تسليم كون الصيغ للعموم ان العموم غير مراد في الآية بدليل الاتفاق على ان اصحاب الصغائر و صاحب الكبيرة الغير المنصوصة اذا ماتوا بعد توبتهم بطاعات يرجى قبولها على عفو ما فلكن مرتكب الكبيرة من المؤمنين ايضا خارجا بما سبق من الايات و الادلة و بالجملة فالعام المخرج منه البعض لا يفيد

من قال

الاعتزال ان من واظب على الايمان و العمل الصالح ما مات مسلما و بعبارة عينية منه اصاب و كل او من جزء و احد منه

العفو

القطع وفاقا ولو سلم فلانم ما بيد الاستحقاق بل هو مقيا بعانة رده الوعيد لقوله بعد هذا
راوا ما يوعدون ولو سلم فغاسة الدلالة على استحقاق العذاب الموبد لا على الوقوع كما هو المدعى
لجواز الخروج بالعفو وما قيل من انا لا نم كون حتم للغاية بل على ابدائه ولو سلم فغايته كونه
عليه لبدا او للحذف اى كائنون على ما هم عليه حتى يروا الخارج عن قانون التوحيد وكذا ما قيل انه
لما ثبت الاستحقاق الموبد حزما وهو مختلف فيه حصل الزام الخصم ولم يثبت العفو والخروج بالتكر
وعن الثانية بان مفهم متعهدا استحالا فلة على ما ذكره ابن عباس رضا اذ التعهد على الخصم انما يكون
من المنجز او بان التعليق بالوصف اشعر بالحتمية فخصص بنحو قبل الموت لا يمان او بان الخلود و
ان كان ظاهرا في الدوام فالمراد منها الكث الطويل جمعا بين ما دله لا تقال الخلود حقيقة في الابد
لتبادره الفهم اليه ولقوله ﷺ وما جعلنا لبشر من قبلك الخلد ولانه لو كان بلفظ ابدا سرمدا مثلا حالين فيها
ابدا وما كدا لنفي تقويته لمدلوله ولان التعوذات المقرونة بالخلود مساوله للكفار والمراد نفي حقهم الخاص
وما قالوا فكذا في حق العصاة للدلائل المذكورة. معنى الشرك او المنع الحقيقي والمجازي معا لما قيل
لا كلام في ان المتبادر الى الفهم عند الاطلاق والسابق في استعمال هو الدوام لكن قد يستعمل في الكث
الطويل المنقطع كسجن مخلد ووصف مخلد فيكون مجملا على ان في جعله لمطلق الكث الطويل نفيا للجواز
والاشبه كون اولى لم ان الكث الطويل سواء جعل مع حقيقيا او مجازيا اعم من ان يكون مع دوام
كما في حق الكفار او انقطاع كما في حق العصاة فلا محذور في ارادتهم جميعا وح فلا نم ان التاييد
تاكيد بل مفيد ولو سلم فالمراد انه تاكيد لطول الكث اذ قد يقال حبس موبد ووقف موبد
وعن الثانية بانها في حق الكافرين المنكرين للحشر بقرينة قوله ذوقوا عذاب النار الذين كنتم به تكذبون مع
ما في دلالتها على الخلود من المناقشة الظاهرة لجواز ان يخرجوا عند عدم ارادتهم الخروج بالياس
او الذهول او نحو ذلك وعن الرابعة بعد تسليم افادتها العموم عن كل فرد وبعد دلالتها على دوام عدم
الخلة انها تخص بالكفار جمعا بين ما دله وكذا الخامسة والسادسة حملا للخلود على حقيقته
وما سلام ولا احاطة الخطيئة على غلبتها بحيث لا يبقى معها ايمان مدافع مانع الخلود مما ذكر
الثامنة ان الناس لو دخل الجنة لكان باستحقاق لامتناع دخول غير المستحق كالكافر والالزم
متنع لبطلان الاستحقاق بالاحباط او الموازنة على ما سيجئ ورد بمنع المقدمة بل انا
ندخل بمحض الله ورحمته ووعده وفضله وسلمنا على الاحباط والموازنة الثالثة نواقض
هذا بان الناس لا تقطع عذاب الكافر قياسا على بقاء ما هي المعصية ورد بمنع علية الكفر و
منع نماء الكفر قدرا ومنع اعتبار القياس في مقابلة النص وفي ما عتاد ان الواقع ان
الوعيد بالعقاب الدائم لطف بالعباد لكونه ازجر عن المعاصي فان منهم من لا يكترث بالعذاب
المنقطع عند المثل الى المستلذات ثم لا بد من تحقق الوعيد تصديقا للخبر وهو ظاهر للقول بالعفو
ورد بمنع وجوب اللطف ومنع انحصار في الدوام فان من لا يكترث بالكث في الجحيم اجتماعا قليلا
سيكترث بالخلود فيها عقابا واذ قد كان كل وعيد لطفا ولا شئ من الوعيد لطفا للكل فليكن
لطف الخلود في النار مختصا بالكفار وكفى بوعيد القرآن بل وعيد الجبار لطفا وزجرا لاجل
الايمان ولو وجبا هو الغاية في اللطف والزجر لما صح من الكفار توعيد الخلود في النار لامكان
المزيد الجواب عنه لا خلاف في ان من آمن بعد الكفر والمعاصي فهو من اهل الجنة بنوله

من لا معصية له ومن كفر بعد الايمان والعمل الصالح فهو من اهل النار بنوله من لا حسنة له وانما الكلام
في من آمن وعمل صالحا وآخر سيا واستمر على الطاعات والكبائر كما شاهد من الناس فعند نا مآله الى
الجنة ولو بعد النار واستحقاقه للثواب والعقاب يقتضي الوعد والوعيد بانت من غير شروط والمشروط
من مذهب المعتزلة انه من اهل الخلود في النار اذا مات قبل التوبة فاشكل عليهم الحال في ايمانه وطاعاته
وما بنت من استحقاقاته ان طرات وكيف زالت فقالوا باحباط الطاعات وقالوا الى ان السيآت تذهب
الحسنات وفساده ظاهر اما سمعا فللنصوص الدالة على ان الله ﷻ لا يضيع اجر من احسن عملا وعد عاملا
واما عقلا فللقطع بانه لا يحسن من الحكيم الكريم ابطال ثواب العبد ومواظبته على الطاعات طول العمر
بتناول لقمة من الربوا او جرعة من الخمر بمنزلة من خدم كريما ماية سنة حتى الختمة لم يقصر في خدمته
امر ما وامر فهل يحسن في نظر العرف ان يقال ان ذلك الخادم نقض عهده ووعده من الحسنات وتعرض
واطبق على الخوف على المحالفة والمعاداة وايضا استحقاق الثواب على الطاعة عندهم امر هو كونها
حسنة واسما لا امر الباري وهذا محقق مع الكبيرة فتحقق انه وايضا لو كانت الكبيرة محبطة للثواب
الطاعة لكانت منافية لصحتها مثل الردة قالوا استحقاق الثواب والعقاب متنافيان لاستحالة
لان الثواب منفعة خالصة دائمة مع التعظيم والعقاب مضرة خالصة دائمة مهانة لانم لزوم تعذر الجمع
والدوام سلمنا غاية العقاب وح لا منافاة للثواب والعقاب بان يعاقب صاحبه سنة ولو سلم فلا
سلمنا ان استحقاقه بان سخط المنعم الدائمة من جهة الطاعة والمضرة الدائمة من جهة المعصية
ولو سلم فنمنع ابطال الحسنة بالسيئة اولى من العكس كيف وقد قال الله ﷻ ان الحسنات يذهبن
السيآت وحكم بان السيئة لا تجزى الا مثلها والحسنة تجزى بعشرة امثالها الى سبعماية وكيف قالوا
الاحباط مصرح في النص بذلك كقوله لا تبطلوا صدقاتكم بالمن والاذى فلما لا بالمنع الذين تصدقوا بل بمنع اى من عمل عملا
استحق به الذم وكان ممكنا ان يعلله على وجه يستحق به المدح والثواب مثل انه احبط عمله كالصدقة
مع المن والاذى ورد بانها احباط الطاعات بالكفر بمعنى انه لا ما عات عليها التي فعلن من المنافع
في شئ وحين نعم لبقوله ولبوا ثم لفساد هذا الراى وهو ما ذكر التالي بعض الوجوه فلان المعاصي اما ان تحبط
الطاعات اذا اوبت عليها وان اربت الطاعات احبطت المعاصي لم لس الربط الى اعداد الطاعات
والمعاصي بل الى مقاديرها الاوراد والاجور فرب كبيرة بغلب وزرها اجر طاعات كثيرة ولا سهل
لا ضبط ولا كل بل هو مفوض لا علم الله ﷻ بها فمن زعم لنا على ان اول سقط ولا سقط اكثر
شيئا وسقط اقل يكون عقابا او اكان الساقط ثوابا وبالعكس اذا كان الساقط عقابا وهذا هو الاحباط
المحض وقال لنا ثم الاقل يسقط وسقط من الاكثر ما يقابله مثلا من له مائة جزء من العقاب واكتسب الف جزء
من الثواب فانه يسقط من العقاب ومائة جزء من الثواب بقابله ويبقى له تسعماية جزء من الثواب ومن له
مائة جزء من الثواب واكتسب الف جزء من العقاب يسقط ثوابه ومائة جزء من عقابه وهذا هو القول بالموازنة
واما قائل في الواقف انه يوازن بين الطاعات والمعاصي فايها رجح اعبط الاخر واختلف كلمتهم في ان
الاحباط والموازنة من المعتزلة اعني الطاعة والمعصية او المسحقين اعني الثواب والعقاب او من الاستحقاقين
قال الجبائي الامر اول وابو هاشم الثاني وهو المختار عند الكرخي وما جزم لا يخلو عن احد ان القول
بما دعما الله من الاحباط والموازنة لا يصح الا ببعض من السادس صريح ونقل صحيح واستدل الامام

الراوي على بطلانه بان المكلف اذا احبط الاقل فان لم يحبط منه شيء كان الاول على حاله والطاعة الباقية
لقوامها لا يجلب نفعا ولا يدفع ضرا وهو محال اما عقلا فلكونه ظلما ولانه ليس انتفاء الباقي لطريان الحادث
اولى من اندفاع الحادث لوجود الباقي واما سمعا فلقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره وغير ذلك وان حبط
من الاكثر ما يوازن الاقل كما هو راي ابي هاشم فباطل ايضا اما اولا فلانهما لما كانا متنافيين كان طريان
الحادث مشروطا بزوال السابق فلو كان زواله لاجل طريان الحادث لزم الدور واما ثانيا فلان ما به
ذلك الاستحقاق الطارئ بعض اجزاء الاكثر ليس اولى من بعض بان يزيل به الباقي لكون الاجزاء متساوية في ذلك فيلزم
ان يبقى ذلك الطارئ كله لكل الاكثر وهو باطل وما قاله في المحصل انه اذا استحق بالطاعة عشرة
اجزاء من الثواب وبالمعصية خمسة اجزاء من العقاب فليس انتفاء استحقاق واحد من الخمسة اولى من
انتفاء الخمسة الاخرى لتساوي اجزاء الثواب واستحقاقاتها واما ثالثا فلان زوال كل من الاستحقاقين
بالاخر اما ان يكون دفعة وهو محال لانه اذا كان عدم كل منهما بوجود الاخر فلو عدما دفعة لوجدا دفعة لكون العلة
موجودة حال حدوث المعلول فيلزم كونهما موجودين حال كونهما معدومين هف واما ان لا يكون دفعة
وهو ايضا باطل لانه اذا كان سبب زوال الاول حدوث الثاني فلم يوجد الثاني لا يزول الاول واذا
وجد الثاني وزال الاول استحال زوال الثاني لانه لا مزيل له لان التقدير ان كلا منهما انما يزول بالاخر
وهذا كما يقال ان الثاني كان قاصرا عن العلية حين لم يكن مغلوبا فكيف اذا صار مغلوبا واعترض بوجوه
الاول لا لا يجوز ان الطارئ اقوى وبالبقاء اولى لكونه مقارنا للمؤثر الذي يوجده بخلاف السابق فانه
وان كان موجودا لكن لم يبق معه مؤثره فاذا يجوز على الاحباط ان ينتفي السابق بالطارئ ويبقى
هو بحاله وعلى الموازنة ان ينتفي من الطارئ ما قابل السابق ثم ينتفي السابق بما بقي من الطارئ والجواب
المنع بل السابق لاستمرار وجوده وتحقق علته يكون اقوى وابقى والطارئ لقربه من العدم وعدم
تحقق علة بقائه بالانتفاء اولى على ان الدفع اهون من الرفع ثم هذا على تقدير صحته انما يتاتى فيما اذا كان
الاكثر طارئا بخلاف ما اذا استحق بالطاعة ثوابا كثيرا وبالمعصية عقابا اقل او بالعكس الثاني
انه يجوز ان يكون التوقف فيما بين طريان الحادث وزوال السابق توقف معية لا تقدم فلا يلزم الدور
المحال والجواب ان الكلام انما هو على تقدير جعل طريان الحادث سببا في زوال السابق فيتقدمه
بالذات ضرورة وهو ينافي اشتراط الاستلزام بتاخره عنه بالذات الثالث ان الاستحقاقات
ليست امورا متمايزة بحسب الخارج بمنزلة ما اذا كان له عند احد خمسة دنانير وله عنده عشرة فيمكن ان يسلم بجزء
ذلك بل بحسب الذهن فقط بمنزلة ما اذا كان له عليه خمسة دنانير ودفعها ولا يكون تسليم خمسة او ابراء
عنها اولى من صاحبتها بخمسة له عليه الابراء عن النصف وما ذكرنا من حمل كلام المحصل على ما نقلناه من
تقرير نهاية العقول نظرا الى ان ليس مقصود الامام ما فهمه المعترض فان معناه ان الاستحقاقات
لما كانت متساوية فالاستحقاق القليل كما يزيل ما يقابله من الكثير كذلك يزيل الباقي لان حكم
المتساويات واحد بل الاعتراض ان تساوي الاستحقاقات لا يوجب الاجزاء زوال كل ما يزول
به الاخر لا زوال الكل بما يزول به البعض الرابع ان الطاعات والمعاصي مثبتة عند الحفظة وفي
صحائف الكتبة فالطاعات تبطل استحقاق العقاب بالمعاصي والمعاصي تبطل استحقاق الثواب
بالطاعات من غير لزوم تحكم والجواب ان المقصود بيان امتناع زوال احد الاستحقاقين او المستحقين
اعني الثواب والعقاب بالاخر على ما هو المذهب في الاحباط والموازنة وبهذا يندفع اعتراض خامس

وهو انه يجوز ان لا يؤثر احدهما في عدم الاخر لكن يتعارضان في ظهور حكمهما فيظهر حكم الزيادة فقط
السادس انه يجوز ان يؤثر الطارئ في عدم السابق بشرط ان يسقط من الطارئ مثل السابق فلا يلزم
لزوم محذور والجواب انه يعود الكلام في سقوط ذلك القدر من الطارئ ويلزم المحذور نعم يتجه على الوجه
الاخير انه لو جعل زوال كل من الاستحقاقين بالاخر بان يزيل جزء من هذا جزءا من ذاك وبالعكس الى ان
يفنى الاقل بالكلية ويبقى من الاكثر القدر الزائد لم يلزم شيء من المحالات لانه يكون مزيلا للجزء الاخير من
الاقل الا ان الامام انما اورد هذا البيان فيما اذا استحق المكلف عشرة اجزاء من الثواب ثم فعل معصية
استحق بها عشرة اجزاء من العقاب فلا يرد عليه هذا لكن يبقى ان البيان يختص بما اذا تساوى الاستحقاقان
والمعتزلة اضطربوا في مثله فزعم ابو هاشم انه لا يجوز وقوع ذلك لان المكلف اما في الجنة او في النار واجيب
بانه يجوز ان يرجح جانب الثواب فينزل برحمة الله تعالى منزل الكرامة ويحل بفضله دار المقامة او يجمع بين الثواب
والعقاب من غير خلوص احدهما او لا يثاب ولا يعاقب ويكون من اصحاب الاعراف على ما ورد في
الحديث ويمكن دفع استدلال الامام بان الاستحقاق اعتباري ليس له ما يترتب [illegible] حقيقي وفناء
بعد وجود بل معنى احباط الطاعة او استحقاق الثواب ان الله تعالى لا يثيب عليها ومعنى الموازنة انه
لا يثيب عليها ويترك العقوبة على المعصية بقدرها من غير ان يحصل في الخارج استحقاقان يتنافيان
ومنافاة واما الثواب والعقاب فلا وجود لهما الا في الاخرة فلا اجتماع بينهما ولا تدافع بل ذلك
الى حكم الله تعالى ومشيئته على وفق حكمته والاقرب ما قال امام الحرمين انه ليس من آراء معرفة الله تعالى ينبغي
وزنها على اجرها فكان من حقهم ان يدرؤا بها جميع الكبائر فاذا لم يفعلوا ذلك بطل مذهبهم في تحابط الاعمال
وسقوط اقلها باكثرها ومما يجب التنبه له انه لا فرق عندهم بين ان يكون المعاصي طارئة على الطاعات
او سابقة عليها او متخللة بينها وان ما يتوهم من كلام البعض من اختصاص الحكم بما اذا كانت الكبيرة
طارئة ليس بشيء

المبحث الثالث عشر اتفقت الامة ونطق الكتاب والسنة بان الله تعالى
عفو غفور يعفو عن الصغائر مطلقا وعن الكبائر بعد التوبة ولا يعفو عن الكفر قطعا وان جاز
عقلا ومنع بعضهم الجواز العقلي ايضا لانه مخالف لحكمة التفرقة بين من احسن غاية الاحسان ومن اساء
غاية الاساءة وضعفه ظاهر واختلفوا في العفو عن الكبائر بدون التوبة فجوزه الاصحاب بل اثبتوه
خلافا للمعتزلة حيث منعوه سمعا وان جاز عقلا عند الاكثرين منهم حتى صرح بعض المتاخرين منهم بان القول
بعدم حسن العفو عن المستحق للعقاب عقلا قول ابي القاسم الكعبي لنا على الجواز ان العقاب حقه فيحسن
اسقاطه مع ان فيه نفعا للعبد من غير ضرر لاحد وعلى الوقوع الآيات والاحاديث الناطقة بالعفو والغفران
وهو الذي يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن السيئات او يوبقهن بما كسبوا ويعف عن كثير ان الله يغفر
الذنوب جميعا ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء ان ربك لذو مغفرة للناس
على ظلمهم وفي الاحاديث كثير ومعنى العفو والغفران ترك عقوبة المجرم والستر عليه بعدم المؤاخذة
لا يقال يجوز حمل النصوص على العفو عن الصغائر او عن الكبائر بعد التوبة او على تاخير العقوبات
المستحقة او على عدم شرع الحدود في عامة المعاصي او على ترك وضع كثير من التكاليف الموجبة عليهم
كما على الامم السالفة او على ترك ما فعل ببعض الامم من المسخ وكتابة الآثام على الجباه ونحو ذلك مما يفضحهم
في الدنيا لانا نقول هذا مع كونه عدولا عن الظاهر بلا دليل وتقييد للاطلاق بلا قرينة وتخصيص
للعام بلا مخصص ومخالفة لاقاويل من يعتد به من المفسرين بلا ضرورة ونزيف لما من الآيات والاحاديث

لصحة التوبة في هذا المقام بلا فارق مما لا يكاد يصح في بعض تراجمات قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به الآية فان المغفرة بالتوبة بعد الشرك فما دونه فلا يصح التفرقة وكذا يعم كل احد من العصاة فلا يلائم تعلق من شاء المفيد للبعضية فكل من غفر الصغائر على انه يخصصها اخذا بالمقصود اعني تهويل حال الشرك بتأخره في الذكر بحث لا يغفر بصيغة جمع ما سواه ولو كبيرة في الغاية واما ما في المعالي المذكورة فهو ما يكون في الشرك اقوى على ما لا يخفى فلا مغفرة للشرك والمشهور في اطلاق المغفرة ما بعد التوبة ان قبول التوبة وترك العقاب بعدها واجب عندهم فلا تعلق بالمشيئة واعترض بان ترك العقاب على الكبيرة بعد التوبة ليس واجبا كثواب المطيع بل بمعنى الوعد بمعنى انه واجب ان يكون كما هو المذهب عندكم ووعده لا يكذب ووفاؤه بما وعد هو المعروف والمعفو لو سلم فعفو الله تعالى وان كان واجبا عليه يكون بمشيته وارادته فيصح تعلقها بها والجواب ان المذهب عندهم على ما مر جوابه في كتبهم هو ان العقاب بعد التوبة ظلم يجب على الله تركه ولا يجوز تعلقهم الواجب وان تعلقه بالارادة والمشيئة لا يخرج عن الاطلاق تعلقه بالمشيئة كقضاء الدين والوفاء بالنذر لانه انما يجب بما يكون له الحيز في الفعل والترك على انك اذا تحققت فليس هذا مجرد تعلق بالمشيئة فانه لو كان تعلقا مجردا عن الشاء بل بمعنى المفعول له فانه لو كان تعلق بمشيئة لكان من الشاء ومن لا شاء ومن لا يكون في الواجب الذي لا يجوز في المتفضل به كقولك الامير يخلع على من شاء فانه تفعل لكن بالنسبة الى البعض دون البعض وبهذا اندفع اشكال آخر هو ان المعفو تعلقه بالمشيئة فلا يدل على الوقوع لعدم العلم بوقوع المشيئة بل على مجرد الجواز وليس المتنازع وقد يدفع بانه لا بد من وقوع المشيئة لتحقق الفرق بين الشرك وما دونه على ما هو مقصود سوق الآية وهذا الدفع انما يتم على رأي من يجعل المغفرة منها بوقوع العفو ولا وقوعه ويجعل الكفر جنسا واحدا وعليه تراشقة وكثير من المتكلمين ، للمانعين عدا المسكت الوعيدية القائلون بعدم جواز العفو عن الكبائر عقلا وهم البلخي واتباعه بانه اغراء على القبيح لان المكلف يتكل على العفو فيرتكب القبائح وهذا قبيح بمنع اسناده الى الله تعالى واجب بعد تسليم قاعدة الحسن والقبح العقليين بان مجرد احتمال العقوبة يصلح زاجرا للعاقل عن ارتكاب القبائح فكيف مع الآيات القاطعة بالعذاب والوعيدات الشائعة في ذلك الباب فكيف يكون احتمال تركها بل وقوعه في الجملة وبالنسبة الى الاكثر مظنة للاغراء ومنضبطة الى الجزاء ، الا ترى ان قبول التوبة مع وجوبه عندكم وعزم كل احد عليها غالبا للسرعة اغراء والتردد في قبول توبة واحد لا يوجد على التردد في قبول كرامة العفو فان قيل ترك العفو ادعى الى الطاعة فيكون لطفا فيجب بمقتضى القول بالوجوب نقض بقبول التوبة وما خر العقوبة وان ادعى وجه مفسدة في تركها متغيا استئثار الله في ترك العفو فان في العفو لطفا للعبد في تاردته وطمعا في مزيد الثناء على الله تعالى بالعفو والكرم والاقرار وسمعا تمسك القائلون بجواز العفو عقلا وامتناعه سمعا وهم المعتزلون من المعتزلة وبعض الاعتدادية بالنصوص الواردة في وعيد الفساق واصحاب الكبائر اما النصوص كقوله تعالى في اكل اموال اليتامى ظلما انما يأكلون في بطونهم نارا وفي قتل المؤمن عمدا ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم وبئس المصير وفي تعدي حدود المواريث يدخله نارا خالدا فيها وامثالها مما دخول العمومات المذكورة في تحت الخلود واذا تحقق الوعيد فلو تحقق العفو وترك العقوبة بالنار لزم الخلف في الوعيد والكذب في اخباره واللازم مثله فكذا الملزوم فاجيب بانهم داخلون في عمومات الوعد بالثواب ودخول الجنة

على ما مر والخلف في الوعد لؤم لا يليق بالكريم وفاقا بخلاف الخلف في الوعيد فانه ربما يعد كرما والقول بالاحباط وبطلان استحقاق الثواب بالمعصية فاسد كما مر مكفر كان تزل عقابهم بالنار وخلفا فيما هو اكثر وكبرى وابهم بالجنة كذلك والدفع بانه لو صح ان تخلف الوعيد لصح ان لا سمى مخلفا ليس بشئ لان كبرى من فعالا يهذا المعنى اعني لا يصح اطلاق اسم الفاعل منها عليه لايهام النقص كما انه متكلم ولا يسمى متكلما ومخبرا وكذا لا يسمى كاذبا ومستهزئا ومخادعا وكذلك بالجملة انه يتجوز في عدا الثواب لا يسمى مجرما لهم لزوم الكذب في اخباره تعالى بعدم مؤاخذتهم وهو اجماع على بطلانه ولزوم تبديل القول مع النص الدال على انتفائه مشكل فان الخلف ان صح تعلق العفو به حقيقة يكون خارجا عن عموم اللفظ بمنزلة الخاص فان قيل صيغ العموم المتعرية عن دليل الخصوص تدل على ارادة كل فرد مما تناوله اللفظ بمنزلة النص عليه بالم الحاصر فاخراج البعض بدليل متراخ يكون نسخا وهو لا يجري في الخبر للزوم الكذب وانما التخصص هو الدال على ان المخصوص غير داخل في العموم ولا يكون ذلك الا بدليل متصل فلما ممنوع بارادة الخصوص في العام والمتعدد في المطلق شائع في غير دليل متصل هو دليل التخصص والتقييد بعد ذكر وان كان متراخيا بيانا لا نسخا وهذا هو المذهب عند الفقهاء الشافعية والحنفية وكانوا يقولون القول بخلاف ذلك لا يعرفه الا الاقلون من المتأخرين منهم تعقبوا ذلك نسخا ويخصون التخصص بما يكون دليلا متصلا مجوزون الخلف في الوعيد وتقولون الكذب يكون في النافع دون المستحيل وهذا ظاهر الفساد فان الاخبار بالشئ على خلاف ما هو به كذب سواء كان في النافع او في المستحيل مثل قوله تعالى الذين نافقوا يقولون لاخوانهم الذين كفروا من اهل الكتاب لئن اخرجتم لنخرجن معكم ولا نطيع فيكم احدا ابدا وان قوتلتم لننصرنكم ثم قال والله يشهد انهم لكاذبون لئن اخرجوا لا يخرجون معهم ولئن قوتلوا لا ينصرونهم على ان المذهب عندنا ان اخبار الله تعالى لا يتعلق بالزمان ولا بغير المجرى على ما سبق في بحث الكلام فان فعل فعلا ما ذكرنا لم يكن حكم العام هو الوقف حتى يظهر دليل الخصوص فلنا لا بل يجري على عمومه في حق العمل بل وفي حق وجوب اعتقاد العموم دون فرضه وهذا البحث مدون في اصول الفقه وقد بسطنا الكلام فيه صاحب المنتصر بعض البسط وللامام الرازي ههنا جواب التزامي وهو ان صدق كلامه لما كان عندنا ان ليا امتنع كذبه لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه واما عندكم فانما امتنع كذبه لكونه قبيحا ولم نعلم ان عدا الكذب قبيح ومتوقف عليه العفو الذي هو غاية الكرم وهذا لكن اخبر انه تفضل بذا عذا ظاهر في العذاب بان يكون الحسن تفضل وهو بعد واما ترك تفضله وهو الحق لكنه لا يوجد الا عند وجود الكذب وما لا يوجد الحسن الا عند وجود حسن قطعا فهذا الكذب حسن قطعا ويمكن دفعه بان الكذب في اخبار الله تعالى قبيح وان تضمن وجوها من المصالح ويوقف عليه انواع من الحسن لما فيه من مفاسد لا تحصى ومطاعن في دار السلام لا تخفى منها مقال العلماء سمع في المعاد ومجال الملاحدة في العباد ومنها بطلان ما وقع عليه الاجماع والقطع بخلود الكفار في النار فان غاية مراتب شهادة النصوص القاطعة بذلك واذا جاز الخلف لم يتقطع الا عند شرذمة لا يحزنون الصفوة عنهم في الحكم على ما شرحه بقوله تعالى افنجعل المسلمين كالمجرمين ما لكم كيف تحكمون وغير ذلك من الآيات ووجه المغفرة ان العاصي قلما يخلو عن خوف عقاب ورجاء رحمة وغير ذلك من خيرات فعامل ما ارتكب من المعصية اتباعا للهوى بخلاف الكافر واصل الكذر مذهب والمذهب معتقد للابد وحرمة لا تحمل الارتفاع اصلا فكذلك عقوبته بخلاف

العفو عن م

كان م

قط

المعصية فانها لوقت الهوى والشهوة والماضي جوز العفو عقلا والكذب في الوعد اما قولا لاجماع الامة
المعصية لفعل الجنس او لانه لا كذب بالنسبة الى المستقبل فمع صريح اخبار الله تعالى بانه لا يعفو عن الكافر
وتخليده في النار فجواز الخلف وعدم وقوع معلوم هذا الخبر محتمل ولما كان هذا باطلا قطعا على ان الغرض
بجواز الكذب في اخبار الله تعالى باطل قطعا خاتمة قد اشتهر من مذهب المعتزلة ان صاحب الكبيرة
بدون التوبة مخلد في النار وان عاش على الايمان والطاعة مائة سنة ولم يعرفوا من ان يكون الكبيرة
واحدة او كثيرة واقعة قبل الطاعات او بعدها او منها وجعلوا عدم التفاوت بالعقاب ومفوض كل
الى الله تعالى يغفران شاء ويعذب ان شاء على ما هو مذهب اهل الحق او الثواب ارجاء بمعنى انه تارك خير الا
وعدم جزم بالعقاب او الثواب فبهذا الاعتبار جعل ابو حنيفة نعم من المرجئة وقد قيل له من اين اخذت
مرادي جاء فقال من الملائكة عليهم السلام قالوا لا علم لنا الا ما علمتنا وانما المرجئة الحالصة الباطلة هم
الذين يحكمون بان صاحب الكبيرة لا يعذب اصلا وانما العذاب والنار للكفار وهذا تفريط كما ان
قول الوعيدية افراط والتفويض الى الله وسط بينهما كالكسب بين الجبر والقدر ومن قول مع
ان يكون ما اشتهر منهم مذهب بعضهم والمختار خلافه لان مذهب الجبائي وابنه ثم وكثير من المحققين و
مواجهاد المتاخرين ان الكبائر انما تسقط الطاعات ويوجب دخول النار اذا زادت عقابها
على ثوابها والعلم مذكور مفوض الى الله تعالى فمن خلط الحسنات بالسيآت ولم تعلم غلبة مراد زاد لم يحكم
بدخول النار بل اذا زاد الثواب نحكم بانه لا يدخل النار اصلا او اخطر ببالنا او اتساوى الثواب و
العقاب وجوزنا ان هذا بحسب السمع والمامحسب العقل فيجوز العفو عن الكبائر كلها الا عند الكعبي
وذكر امام الحرمين في مراد شاد ان مذهب البصريين وبعض البغداديين جواز العفو عقلا وشرعا
ولقد دللنا بوجوه على المعتزلة ان ادركوا وبعضها لهم منها ان سلكوا والا فلم يعص تحي او توبة توجي
المبحث الرابع عشر في الشفاعة يدل على ثبوتها النص والاجماع الا ان المعتزلة قصروها على المطيعين
والتابعين لرفع الدرجات وزيادة المثوبات وعند نا للمذنبين ايضا في حط السيآت الى الموحدين
واما بعد دخول النار لمن سبق حتم دخوله او العفو عن الكبيرة ولما اشتهر بالتواتر معنى من الشفاعة
لاهل الكبائر كقوله عليه السلام ادخرت شفاعتي لاهل الكبائر من امتي وتركل العقاب بعد التوبة واجب
عندهم فليس للعفو والشفاعة كثير معنى وقد استدل بقولهم واستغفر لذنبك وللمؤمنين
اي لذنوب المؤمنين فمنع الكبائر وبقولهم في حق الكفار فما تنفعهم شفاعة الشافعين فان
مثل هذا الكلام انما يساق حث منع الشفاعة عنهم فيقصد بمنع حال الكثرة وتخييب وحالهم
بانهم ليسوا كذلك اذ لو لم يمنع الشفاعة احدا لما كان في تخصيصهم زيادة تخييب وتوبيخ لهم لكنه
مع هذا المكلف لا يعتد الا بوقوع اصل الشفاعة ولا نزاع فيه نعم لو ما ذكره بعض اصحابنا من ان
الشفاعة لا تجوز ان يكون سببها زيادة المنافع بل لاسقاط المضار فقط والصغائر مكفرة
عندكم باجتناب الكبائر فمنع ان يكون لاسقاط الكبائر لكان في اثبات اصل الشفاعة
اثبات المطلوب الا ان غاية مقتضيهم في ذلك هو ان الشفاعة لو كانت حقيقة في زيادة المنافع
لكنا شافعين في النبي صلعم حين سأل الله تعالى زيادة كراهة والا لزم رد وفاقا واعترض
بانه يجوز ان يعتبر فيها زيادة قد تكون السمع اعلى حالا من المشفوع له او كون زيادة المنافع
مجعولة للنبي بسؤاله وطلبه واجيب بان الشفيع قد يشفع لنفسه فلا يكون اعلى وقد يكون غير

مطاع فلا نفع للمسؤل فضلا ان يكون لاجل سؤاله فان قبل اطلاق الشفاعة على طلب المنافع من
الاسبل الى الامكان كقول الشاعر فذاك فتى ان تاته في صعيد لا ما له ما تشفع وكقوله تعالى
دار الخلافة لسلطان محمود ويقال كود خراسان ولقتال من لولده واجيب الاشفاعة لبجاهد
مراسم اتى فلا نعم لكن لو كان صحيحا لاطرد فيما ذكرنا اصحح العفو له بوجوه مراد ولا ان الاية
على نفي الشفاعة بالكلية فخص العام والغائب بالاجماع فتبقى حجة فيما وراءه وكذلك قولهم واعتوا
بما لا يجزى نفس عن نفس شيا الآية فالضمير لا تعلق منها شفاعة ولا صفوا شفاعة
للنفس المبهمة العامة وكقولهم من قبل ان ما رتى يوم لا بيع فيه ولا خلة ولا شفاعة وكقولهم ما
للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع اى بحاب بمعنى لا شفاعة اصلا على طريقة قوله ولا ترى الضب بها
ينجحر وكقولهم وما للظالمين من انصار الغائب ما نفي منع الشفاعة لصاحب الكبيرة كقولهم ولا يشفعون
الا لمن ارتضى فانه ليس من ترتضى وكقولهم حكاية عن حملة العرش ويستغفرون للذين امنوا
فاعتزلوا الذين تابوا واتبعوا سبيلك ولا فارق بين شفاعة الملكة والانبياء الثالث ما سبق
من آيات المغفرة لخلود الفساق ولو كانت شفاعة لما كانت لخلود الرابع ما جاء في الدعاء
مقولنا اللهم اجعلها شفاعة محمد ولو خصت الشفاعة باهل الكبائر لكان ذكر دعاء
بجعله منهم والجواب عن مراد اول بعد تسليم العموم في كل زمان ومراد حال انها تخص باهل الكبائر جمعا
بينه على ان الظالم على مراد اطلاق هو الكافر وان في النصوص ما يستدل به الشفاعة لانها طلب على
خضوع والتضرع دعاء شيء عن مدافعه ومغالبه هذا بعد تسليم كون الكلام للعموم بسبب السؤال العموم
وقد سبق مثل ذكر وعن الثاني انا لا نسلم ان مراد تضي لا ستلزام الفاسق فانه مرضي من جهة الايمان
والعمل الصالح وان كان معفوا عنه من جهة المعصية بخلاف الكافر المتصف بمثل العدل او الجود فانه
ليس مرضيا عند الله اصلا لفوات اصل الحسنات واساس الكمالات ولا نسلم ان الذين ماتوا
لا يتناول الناس فان المراد ما توا عن الشرك اذ لا معنى لطلب مغفرة من تاب عن المعاصي وعمل صالحا
عندكم لكونه عبثا او طلبا لترك الظلم المستحق هذا بعد تسليم دلالة العموم بالوصف على
في الحكم على افراده وعن الثالث ما سبق في مسئلة انقطاع عذاب صاحب الكبيرة وعن الرابع
ان المراد اجعلها من اهل الشفاعة على تقدير المعاصي كما في قولنا اجعلها من اهل المغفرة واهل التوبة
وبحتمل ان المتصف بالصفات اذا اختص بكرامة مثلا ما بعض تلك الصفات دون البعض
لم يكن استدعاء اهليته تلك الكرامة الا استدعاء الصفة التي هي مناط تلك الكرامة الا ترى
ان المعالجة وان لم تكن الا لمريض لكن ولك اللهم اجعلني من اهل الطلاع ليس طلبا للمرض بل للعرض
المراح فكذا ههنا الشفاعة وان اختصت باهل الكبائر هي مناط ما يزايلها وبعض الصفات
التي تصير سببا لرضى الشفيع عنه وميله اليه وبهذا يخرج الجواب عما قالوا ان من حلف بالطلاق
ان يفعل ما يجعله اهلا للشفاعة انه نوض بالطاعات لا المعاصي خاتمة ظاهر قولهم ان
جميع الكبائر ما ينهون عنه مكفر عنكم سيآتكم يدل على ان الكبائر جميعها مغفورة بالاجتناب لا
كما قيل ان كلمة من في الآية للتبعيض لا للماهوية فهي صغيرة والتبعيض للماهوية كبيرة لانه لا معنى
لاجتناب الكبائر الا ترك جميع المنهيات سوى ما حذف من دون الكل وانت للبيد كل من
ههنا ذهب بعضهم لا لغير الكثرة ما لها التي تشعر بقلة مراكتراث بالدين او التي توعد عليها

... صغيرة وحقيقية ... [illegible] ... والزنا
بغير حق وقذف المحصنة واللواط والفرار من الزحف ... كله ... وعقوق الوالدين المسلمين
والالحاد في الحرم وزاد في رواية ابي هريرة ... [illegible] ... السرقة وشرب
الخمر ... [illegible] ... ومن رجع وتاب وتاب الله ... اذا
رجع فاذا ... [illegible] ... الندم ... [illegible] ... رجوع
... [illegible] ... ان يندم على المعصية لكونها معصية وقيد بذلك لان
الندم على المعصية لاضرارها ببدنه او اخلالها بعرضه او ماله ونحو ذلك لا يكون توبة واما الندم
لخوف النار او طمع الجنة فهل يكون توبة فيه تردد مبني على ان ذلك هل يكون ندما عليها لقبحها ولكونها
معصية ام لا وكذا الندم عليها لقبحها مع غرض اخر والحق ان جهة القبح ان كانت بحيث لو
انفردت لتحقق الندم فتوبة والا فلا كما اذا كان الغرض مجموع الامرين لا كل واحد منهما وكذا
في التوبة عند مرض مخوف بناء على ان ذلك الندم هل يكون لقبح المعصية ام لا بل للخوف كما في الاخرة
عند معاينة ... [illegible] ... كلام ... قبول التوبة ما لم تظهر
علامات الموت ومعنى الندم تحزن وتوجع على ان فعل وتمني كونه لم يفعل ولا بد من هذا للقطع بان
مجرد الترك ... [illegible] ... الى بعض الحاجات ليس بتوبة ... الندم
توبة ... [illegible] ... على ترك المعاودة في المستقبل واعترض بان ترك المعصية في المستقبل
قد لا يخطر بالبال لذهول او جنون او موت ونحو ذلك وقد لا يقدر عليه لعارض آفة كمجبوب في القذف
وشلل او جب في الزنا فذا قصور الندم على الترك ... من الاستعانة بالقدرة والاختيار فاجيب
بان المراد العزم على الترك على تقدير الخطور والاقتدار حتى لو سلب القدرة لم يشترط العزم على الترك بهذا
... [illegible] ... العزم على ترك المعاودة ... التوبة في بعض الاحوال ولا
... [illegible] ... العزم ... ولا يصح من المجبوب العزم على ترك الزنا ولا
... العزم على ترك القذف ... في المواقف ... اذا قدر لان ... القدرة على الزنا والقذف
... عن عوده ... اذا عزم على تركه لم يمكن ذلك توبة ... [illegible] ... فان العزم على الترك
يصح مع عدم القدرة على الفعل ... الندم على الفعل مع العزم على الترك لا يكفي في التوبة بل لا بد من ...
... [illegible] ... عند عدم القدرة لا شرط في التوبة العزم ويكفي الندم مجرد
الندم ... مراد المواقف ان مجرد هذا العزم بدون الندم ليس بتوبة لا انه ... الكلام
... [illegible] ... القدرة ... ان ... القدرة قيد للترك لا للعزم اي يحصل العزم على ان
لا يفعل على تقدير القدرة حتى ... لا يعزم على ان لا يفعل لو فرض وجود القدرة بهذا
... في المواقف ان الزاني المجبوب اذا ندم وعزم ان لا يعود على تقدير القدرة فهو توبة عندنا
خلافا لابي هاشم ثم التحقيق ان ذكر العزم انما هو للتقرير والبيان لا للتقييد والاحتراز اذ النادم
على المعصية لقبحها لا يخلو عن ذلك العزم البتة على تقدير الخطور والاقتدار هذا وقد شاع في عرف
العوام اطلاق اسم التوبة على الاستئناف واظهار العزم على ترك المعصية في المستقبل وليس التوبة
في شيء ما لم يحصل الندم والاسف على ما مضى وعلامته طول الحسرة والحزن وانسكاب الدمع
من نظر في باب التوبة من كتاب الاحياء للامام حجة الاسلام وتأمل فيما روي من فضل الاستغفار

داود ع

داود عليه السلام وعظم صعوبة امر التوبة والمعتزلة لما خرجوا بالكبيرة عن الايمان وجزموا بالخلود
في النيران فلم يتوبوا ... امر التوبة حتى اعتقد عوامهم انه يكفي مجرد قول القائل تبت ورجعت وخواصهم
انه يكفي ان يعتقد انه اساء وانه لو امكنه تدارك المعصية لتداركها ولا حاجة الى الاسف والحزن
لان اهل الجنة يندمون على تقصيرهم ولا حزن وانما الحزن لفوت الغرض ولا غرض مع الندم ولانه
مكلف بالتوبة في كل وقت ولا يمكنه تحصيل الغم والحزن فيلزم تكليف ما لا يطاق وهي واجبة
لا نزاع في وجوب التوبة اما عندنا فسمعا لقوله تعالى توبوا الى الله جميعا توبوا الى الله توبة نصوحا ونحو
ذلك واما عند المعتزلة فعقلا لما فيها من دفع ضرر العقاب ولما ان الندم على القبيح من مقتضيات
العقل الصحيح وهذا يشاول الصغائر ايضا فيكون حجة على البهشمية القائلين بوجوب التوبة عن الصغائر
سمعا لا عقلا لسقوط عقابها ثم المصرح في كلام المعتزلة ان وجوب التوبة على الفور حتى يلزم بتأخيرها
ساعة اثم آخر تجب التوبة عنه وعلى هذا ذكروا ان بتأخير التوبة عن الكبيرة ساعة واحدة
يكون له كبيرتان المعصية وترك التوبة وساعتين اربع الاوليان وترك التوبة عن كل منهما
وثلث ساعات ثمان وهكذا واما قبول التوبة فلا يجب عندنا اذ لا وجوب على الله تعالى بل هو
وعد ... قال امام الحرمين نعم يدل على ظني اذ لم يثبت في ذلك نص قاطع لا يحتمل التأويل وعند المعتزلة
يجب حتى قالوا ان العقاب بعد التوبة ظلم لكن بمقتضى الجود على راي البغدادية وبمقتضى العدل والحكمة
عند راي الجمهور واحتجوا بان العاصي قد بذل وسعه في التلافي فيسقط عقابه كمن بالغ في الاعتذار
لمن اساء اليه يسقط ذمه بالضرورة وبان المكلف اتى بما هو ... للثواب ولا يحصل الا
بسقوط العقاب فوجب ان يكون له مخلص من العقاب وليس غير التوبة فتعين ان يكون مخلصا
والكل ضعيف ... بل ربما يدعى القطع بان من اساء الى غيره وانتهك حرماته ثم جاء معتذرا لا يجب
في حكم العقل قبول اعتذاره بل الخيرة الى ذلك الغير ان شاء عفا وان شاء عاقب واما احتجاجنا
فالاجماع على ... الى الله تعالى في وجوب قبول التوبة وعلى وجوب شكر على ذلك فربما يدفع بان
المسؤل ... لشرائط القبول فان ... خطيرة ووجوب القبول لا ينافي وجوب الشكر
لكونه احسانا في نفسه كهبة الوالد لولده يجب شكرها مع وجوبها ثم اختلفوا في سقوط العقوبة
فعند اكثر المعتزلة بنفس التوبة وعند بعضهم بكثرة ثوابها اذ لو كان بنفس التوبة لسقط بتوبة الملجأ
وبندم العاصي عند معاينة النار ورد بمنع الندم في صورة الالجاء وبمنع كونه للقبح في صورة المعاينة
واحتج الاكثرون بانه لو كان بكثرة الثواب لما اختصت التوبة بمعصية معينة بسقوط عقابها دون
اخرى لان نسبة كثرة الثواب الى الكل على السوية ولما بقي فرق بين التوبة المتقدمة على المعصية
والمتأخرة عنها في اسقاط عقابها كسائر الطاعات التي يسقط العقوبات بكثرة ثوابها واللازم
باطل للقطع بان من تاب عن المعاصي كلها ثم شرب الخمر لا يسقط عنه عقاب الشرب واما عندنا فهو
محض عفو الله وكرمه والتوبة الصحيحة عبادة يثاب عليها فضلا ولا يبطل بمعاودة الذنب
ثم اذا تاب عنه فما يكون عبادة اخرى فان قيل فعندكم حكم المؤمن المواظب على الطاعات المعرض
عن المعاصي والمؤمن المصر على المعاصي طول عمره من غير عبادة اصلا والمؤمن الجامع بين الطاعات
والمعاصي من غير توبة والمؤمن التائب عن المعاصي واحد وهو التفويض الى مشيئة الله تعالى من
غير قطع بالثواب او العقاب فلا رجاء في الطاعة والتوبة ولا خوف من المعصية والاصرار

وكاية نضرب ونحوه لكن يرخص له السكوت بخلاف منكر يجب رده على المشركين وبطن انه يقبل فانه
انما يجوز اذا غلب على ظنه انه يقبل او يجرح او منزلته ولا يختص بالولاة كان المسلمون
في الصدر الاول وبعد يامرون الولاة بالمعروف وينهونهم عن المنكر في غير يكبر منه احد ولا يوقف
على اذن فعلم انه لا يختص بالولاة بل يجوز لآحاد الرعية بالقول والفعل لكن اذا انتهى يراعي
نصب القتال وشهر السلاح ربطا لسلطان حذرا عن الفتنة كذا ذكره امام الحرمين وقال ان الحكم
الشرعي اذا استوى في ادراكه الخاص والعام فضه للعالم وغير العالم الامر بالمعروف والنهي
عن المنكر واذا اختص بدركه بالاجتهاد فليس للعوام فيه امر ونهي بل يراجع فيه موكول الى اهل
الاجتهاد ثم ليس لمجتهد ان يعرض بالرد والزجر على مجتهد لغير في موضع الخلاف اذ كل مجتهد
مصيب في الفروع عندنا وحق قال ان المصيب واحد فهو غير متعين عنده وذكر في محيط الحنفية ان
للحنفي ان يحتسب على الشافعي في اكل الضب ومتروك التسمية عمدا وللشافعي ان يحتسب على الحنفي
في شرب المثلث والنكاح بلا ولي ثم لا يختص وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر بمن يكون ورعا
لا يرتكب مثله بل من رأى منكرا وهو يرتكب مثله فعليه ان ينهى عنه لان تركه للمنكر ونهيه عنه
فرضان متعينان فليس لمن يترك احدهما ان يترك الآخر هو فرض كفاية اذا قام به في كل صقع
من فيه غناء لا يسقط الفرض عن الباقين وعند الاشاعرة القول بانه فرض على الكل لان المذنب ان
فرض الكفاية على الكل وسقط بفعل البعض نعم اذا نصب لذلك احدا تعين عليه يحتسب فيما يتعلق
بحقوق الله من فرائض ومحرمات وفيما يتعلق بحقوق العباد لا على وجه العموم كمطل الملئ الموسر
وتعذي الجار في جداره الجار يحتسب اذا استعداه صاحب الحق وعلى العموم كتعطل شرب الماء
والاقدام سوء وترك اهله وعياله ابناء السبيل المحاويج مع عدم المال في بيت المال
يحتسب فيه اذا طلب ونكير على من تعدى للافتاء والقدرس او الوعظ وهو
ليس من اهله وعلى القضاة اذا حكموا الخصوم او قصروا في النظر في الخصومات وعلى ائمة المساجد
المطولة اذا طولوا في الصلوات وبهذا علم ان الامر بالمعروف والنهي عن المنكر لا يختص على
الواجب والحرام وسبق ان يحتسب برفق وسكون متودد جاهلا الراغلط فاذا غلط بحسب حال
المنكر كذا في المحيط للحنفية ان خير اي غير مكشوف الركبة ينكر عليه برفق ولا يناديه ان يا خ
وفي الخلاصة ينكر عليه بعنف ولا يضربه ان لم يندفع بالسوط اضربه وان لم يقتله الفصل الثاني
في الايمان واحكامه وهذه الترجمة شائعة في كلام المتقدمين ومعنون بالايمان اسامي المكلفين في
المدح مثل المؤمن والمسلم والمتقي والصالح وفي الذم مثل الكافر والفاسق والمنافق وبالاحكام ما
لكل منهم في الآخرة من الثواب والعقاب وكيفيتها المبحث الاول الايمان في اللغة التصديق
افعال من الامن للصيرورة او التعدية بحسب الاصل كان المصدق صار ذا امن من ان يكون مكذوبا
او جعل الغير امنا من التكذيب والمخالفة وتعدى بالباء لاعتبار معنى الاقرار والاعتراف كقوله تعالى
امن الرسول بما انزل اليه وباللام لاعتبار معنى الاذعان والقبول كقوله تعالى حكاية وما انت بمؤمن
لنا ولو كنا صادقين ولما انه في العرف عادة لما اخذ الشئ صادقا والصدق ما وصف به المتكلم
الكلام والحكم تبع تعلقه بالشئ باعتبارات مختلفة مثل امنت بالله اي بانه واحد وهو منصف بالقدم

منزه عما لا يليق به آمنت بالرسول اي بانه مبعوث من الله صادق فيما جاء به وامنت بالملئكة
ان بانهم عباد الله المكرمون المطيعون المعصومون لا يعصون الله ما امرهم ولا انوثة لهم امنت
بالله وبالشركاء واصنافه بكتبه وكلامه اي بانها منزلة من عند الله حاوية لما يتعلق
منه من احكام وامنت باليوم الآخر اي بانه كائن الذي وامنت بالقدر اي بان الخير والشر بتقدير الله
ومشيته وموقع الكل بالقبول وبراعتراف وبانع الشرع فاختلف في ان الايمان
وفي كونه فعل القلب فقط او فعل اللسان فقط او فعلهما جميعا وعندنا ادخ سائر الجوارح
وهذه طرق اربعة فعلى الاول يجعل اسما للتصديق الذي فيما علم مجيئه بالضرورة اي فيما اشتهر
كونه من الدين بحيث يعلمه العامة من غير افتقار الى نظر واستدلال كوحدة الصانع ووجوب الصلوة
وحرمة الخمر ونحو ذلك ويكفي في الاجمال فيما لا يعلم اجمالا وشرط التفصيل فيما يلاحظ تفصيلا
حتى لو لم يصدق بوجوب الصلوة عند السؤال عنه وبحرمة الخمر عند السؤال عنه كان كافرا وهذا هو
المشهور وعليه الجمهور وقد يجعل اسما للمعرفة اعني معرفة ما ذكرنا وبناء على معرفة الله بوحدانيته وسائر
ما يليق به وتنزيهه عما لا يليق وهو مذهب اشعري وجهم بن صفوان وابي الحسن الصالحي من
القدرية وقد يجعل الله مراشعري وستعرف الفرق بين المعرفة والتصديق وفي الاساس مرتكاد
يقول بانه اسم لمعنى آخر غير المعرفة والتصديق وهو التسليم الا انه يعود بالآخرة الى التصديق على
ما رآه اهل التحقيق وعلى الثاني وهو ان يجعل اسما لفعل اللسان اعني الاقرار بحكم ما جاء به النبي صلعم
فشرط معه معرفة القلب حتى لا يكون مراقرار بدونها اسما ولا له ذهب الوقاشي رحمه الله الى ان
المعرفة ضرورية بوجد لا محالة فلا يجعل في مرالايمان لكونها اسما لفعل مكتسب لا ضروري وقد شذ
التصديق والله ذهب القطان وصرح بان مراقراره الحاصل عن المعرفة والتصديق لا يكون ايمانا وعند
افتقاره بهما يكون مراقراره فقط وقد لا شرط شئ منهما والله ذهبت الكرامية حتى ان من
اضمر الكفر واظهر مرالايمان يكون مؤمنا الا انه يستحق الخلود في النار ومن اضمر الايمان ولم ينطق
منه مراظهاره ومراقراره لم يستحق الخلد واذا تحقق فليس لهؤلاء الفرق الثلث كثير خلاف في
المعنى وانما مرجع الى مراحكام وعلى الثالث وهو ان يكون اسما لفعل القلب واللسان فواجبهما للتصديق
المذكور مع مراقراره وعليه كثير من المحققين وهو المحكي عن ابي حنيفة وكثير من متاخري اصحابنا
من العلماء مكان التصديق بان المعرفة وبان العلم وبان الاعتقاد فعلى هذا من صدق بقلبه
ولم ينطق له مراقرار باللسان في عمره مرة لا يكون مؤمنا عند الله ولا يستحق دخول الجنة ولا
النجاة من الخلود في النار بخلاف ما اذا جعل اسما للتصديق فقط فان مراقراره شرط لاجراء
مراحكام عليه في الدنيا من الصلوة عليه ودفنه في مقابر المسلمين والمطالبة بالعشور و
الركوات ونحو ذلك ولا يخفى ان مراقراره هذا العرض لا بد ان يكون على وجه مراعلان والاظهار
على مرام وغير من اصل مراسلام بخلاف ما اذا كان لا تمام مرالايمان فانه يكتفي بمجرد العلم وان
لم ينطق به على غير هم الخلاف فيما اذا كان قادرا وترك المتكلم لا على وجه مرآة اما لعارض كالاخرس
مومن وفاقا والمصر على عدم مراقراره مع المطالبة به كافر وفاقا لكون ذلك من اماراة عدم
التصديق والله ذهب الاستاذ ابو اسحاق وبعض اصحابنا وعلى هذا فيكون ذلك من اماراة عدم
اعتداد النبي صلعم واكثرهم امتنانا بشانه واد فرهم حرصا في النبي صلعم على ايمانه فكيف اشتهر ايمان

ومن جهالاته ومكابرته بأنهم فلما حكم الكل واحد فنه انه لا يحب على الله في حقهم شئ لكن شئت
المطيع والعاصي لمقتضى الوعد على تعارت (رجحات ومعارف العاصي المرتضى الوعد
على احداف (ركات لكن مع اجتماع الصغر احبطا لامر حوطا فان التساوي وانقطاع الخوف والرجاء
نعم هو فنا لا ينتهي الى حد اليأس والقنوط اذ لا يأس من روح الله الا القوم الكافرون
ثم احتلفت المعتزلة انه اذا سقط استحقاق عقاب المعصية بالتوبة هل يعود استحقاق ثواب
الطاعة التي ابطلته تلك المعصية فقال ابو علي ولو تاهم لا لان الطاعة تنعدم في الحال وانما تقع
استحقاق الثواب قد سقط والساقط لا يعود وقال الكعبي نعم لان اكبيرة لا تزيل الطاعة
وانما تمنع حكمها وهو المدح والتعظيم فلا تزيل ثمرتها فاذا صارت بالتوبة كان لم يكن ظلمت
ثمرة الطاعة كنور الشمس اذا زال الغيم وقال بعضهم وهو اختيار القاضي لا يعود ثوابه
السابق لكن تعود طاعته السالفة موثرة في استحقاق ثمراتها وهو المدح والثواب في المستقبل
بمنزلة سخرة احترقت بالنار اعصانها وثمارها ثم انطفأت النار فانه تعود اصل السجرة وعروقها
الى خضرتها ونضرتها ولا يلزم تجدد الندم كلما ذكر المعصية لانه قد أتى بما كلف به وخرج عن
عهدته خلافا للقاضي حيث اوجب على من تعزل ذعا منها انه لو لم يندم كلما ذكرها لكان منهيا لها
فرجاؤها وذكر ابطال للندم ورجوع الى اصرار والجواب المنع اذ ربما تعرض عنها صفحا من غير ندم
عليها ولا اشتهاء لها وابتهاج بها ولو كان مأمورا كما ذكر لزم ان لا تكون التوبة السابقة صحيحة
وقد قال القاضي انه ان لم يحدث ندما كان ذلك معصية حديثة يجب الندم عليها والتوبة عما وفي
مضت على صحتها اذ العبادة الماضية لا تسقطها شئ بعد ثبوتها ولا تفهم يصح المذهب
انه يصح التوبة عن بعض المعاصي مع الاصرار على البعض خلافا لقوم ثم لما اجماع على ان الكافر
اذا اسلم وتاب عن كفره مع استدامة بعض المعاصي صحت توبته واسلامه ولم يعاقب الا عقوبة
تلك المعصية وانما اختلفت التوبة عن تلك المعاصي الا الرجوع عنها والندم عليها والعزم على ان
لا يعاود لها وقد حدث وشبهه لبعضهم ثم ان الندم عليها يجب ان يكون لبعضها ومن شامل للمعاصي
كلها فلا يتحقق الندم على صحيح مع الاصرار على صحيح واجب ما لا الشامل للكل هو الصحيح لا فيها و
والتحقيق على ما ذكره صاحب التجريد وهو ان الدواعي الى الندم عن القبائح وان اشتركت في
كون الندم على القبيح لقبحه لكن يجوز ان يترجح بعض الدواعي ما مور بعدم الا كبعض المعصية
او قلة غلبة الهوى فيها فيبعث ذلك المرجح على الندم عن هذا البعض خاصة دون البعض الاخر
لا سيما ترجح الداعي بالنسبة الله ولا يلزم من ذلك ان يكون الندم على البعض الذي يحقق معه
الترجح لقبحه اذ لا يخرج الداعي بهذا الترجح عن كونه داعيا الى الندم على القبيح
لقبحه وهذا كما في الدواعي الى الفعل الحسن فترجح البعض بعض الافعال الحسنة بالوقوع
ولا يلزم من ترك البعض الاخر كون اتيان هذا البعض لا لحسنه بل لغرض غاية ما في الباب
انه حصل للداعي الى هذا الفعل الحسن وحسان لم يحصل للداعي الى الفعل الآخر وهذا ما قالوا انه
انه كما يجوز الاتيان بواجب الحسنة مع ترك واجب اخر يجوز ترك قبيح لقبحه مع الاصرار على قبيح اخر
ويكفي الاجمال بعض يكفي في التوبة عن المعاصي كلها الاجمال وان علمت مفصلة لحصول الندم والعزم
وذهب بعض المعتزلة الى انه لا بد من الندم مفصلا فيما علم مفصلا ودينا مكلف بالتوبة في

في كل وقت مع امتناع اجتماع الذنوب الكثيرة في وقت واحد فلو لم يكفر الاجمال لزم تعلق ما لا يطاق
قالوا لم ان كان المعصية في حال الصغر حق الله تعالى فقد يكفي الندم كما في اركان العوارض الوقتية وتركه
مراد بالمعروف وقد يفتقر الى امر اخر كتسليم النفس للحد في الشرب وتسليم ما وجب في ترك الزكوة
ومثله في ترك الصلوة وان تعلقت بحقوق العباد لزم مع الندم ايصال حق العبد او بدله اليه ان كان
الذنب ظلما كما في الغصب والقتل العمد ولزم ارضاؤه ان كان الذنب اعتداء اليه
ان كان ايذاء كما في الغيبة ولا يلزم تفصيل ما اغتابه به الا اذا بلغه ذلك فيحتاج الى جراءة
الراوي واجب اخر حادث عن التوبة على ما قال امام الحرمين ان اقتضى الامر منه عزم تسليم نفسه للقصاص
صحت توبته في حق الله تعالى وكان منعه القصاص من صحة توبته مجددا يستدعي توبة ولا يمنع
في التوبة عن القتل لم قال وربما لا يصح التوبة دون الخروج من حق العبد كما في الغصب فانه لا يصح
الندم عليه مع ادامة المدعلى المغصوب منه فرق بين الفعل والعصب المحث السادس عشر
في المعروف والنهي عن المنكر فنعرف عادة المتكلمين بما يراد به علم الكلام مع انها بالوجوه اشبه
وكانها يشهدان التوبة في الزجر عن ارتكاب المعصية والامتثال بالواجب والمراد بالمعروف
الواجب وبالمنكر الحرام ولاكثر القول بانهما واجبان مع القطع بان مراد بالمندوب ليس واجبا
مندوبا والدليل على وجوبهما في غير موقف على ظهور مراد بهما كما نزعم الروافض الكتاب والسنة
وبراجاع اما الكتاب فقوله تعالى ولتكن منكم امة يدعون الى الخير ويامرون بالمعروف وينهون
عن المنكر وقوله تعالى وامر بالمعروف وانه عن المنكر وهما امر بالمعروف وانه عن
المنكر واصبر على ما اصابك وقوله تعالى لعن الذين كفروا من بني اسرائيل على لسان داود وعيسى ابن مريم
بما عصوا وكانوا يعتدون كانوا لا يتناهون عن منكر فعلوه لبئس ما كانوا يفعلون وقوله تعالى
الوجوه بقوله يا ايها الذين آمنوا عليكم انفسكم لا يضركم من ضل اذا اهتديتم وقوله لا
اكراه في الدين وما روي عن عائشة انها قالت قلنا يا رسول الله هل على الناس في المعروف و
النهي عن المنكر ما لم يكن فيه خيفة قال اذا كان ذلك فليس عليهم شئ وقوله اذا كان ذلك في
كفاركم واذا كان الملك في صغاركم واحبب كم ان الصلح اصلحوا انفسكم ما دام الواحد وتركه
العاصي وبالامر بالمعروف والنهي عن المنكر ولا تضركم بعد النهي عنادهم واصرارهم على
المعصية اولا تضر المهتدي اذا نهى ضلال الضلال وقوله لا اكراه منسوخ بآيات القتال على
انه ربما ناقش في كون مراد والنهي اكراها واما الحديث فلا دل الا على ترك الوجوب عند فوات
الشرط بلزوم المفسدة او اسقاط القائمة فان فرض ارتفاعهما وجب مراد بالمعروف والنهي عن
المنكر علم الفاعل بوجههما من انه واجب معين او مخير مضيق او موسع عين او كفاية وكذا في النهي
وبالجملة العلم بما يحسن ما يحسن فاعله حال مراد بالنهي ليتقاعل عما ينبغي وينهى عنه ويجوز الفاسق
بان لا يعلم قطعا عدم المانع قطعا لئلا يكون عنادا وشقاقا لا بما لا يعني فان قيل يجب وان
لم يؤثر اعراض الدين فلم وربما يكون ذلك اذ لا ادى منها اسفاه مضرة ومفسدة اكثر من
ذلك المنكر او مثله وهذا في حق الوجوب دون الجواز حتى قالوا يجوز وان ظن انه يقبل ولا ينكي

فكاية تعرف ونحوه لكن رخص له السكوت بخلاف من يحمل وحده على المنكرين وظن انه يقبل فانه
انما يجوز اذا علم على ظنه انه بفعله او بقوله او بهزيمة ولا يختص بالولاة كما ان المسلمين
في الصدر الاول وبعد ما امروا الولاة بالمعروف ونهوهم عن المنكر في غير بلد واحد ولا يوجد
على اذن فعلم انه لا يختص بالولاة بل يجوز لآحاد الرعية بالقول والفعل لكن اذا انتهى الامر الى
قصد القتال وشهر السلاح ربط بالسلطان حذرا عن الفتنة كذا ذكره امام الحرمين وقال ان الحكم
الشرعي اذا استوى في ادراكه الخاص والعام فعلى الخاص والعام للعالم وغير العالم الامر بالمعروف والنهي
عن المنكر واذا اختص بدركه بالاجتهاد فعلى الخاص للعوام فيه امر ونهي بل يراجع فيه موكول الى اهل
الاجتهاد ثم ليس للمجتهد ان يعرض بالرد والزجر على مجتهد لغير في موضع الخلاف اذ كل مجتهد
مصيب في الفروع عندنا وقال ان المصيب واحد فهو غير متعين عنده وذكر في محيط الحنفية ان
للحنفي ان يحتسب على الشافعي في اكل الضب وترك التسمية عمدا وللشافعي ان يحتسب على الحنفي
في شرب المثلث والنكاح بلا ولي لم يختص وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر بمن يكون ورعا
لا يرتكب مثله بل في اي منكر وجد يجب عليه فعله ان يمكنه ان ينهى عنه لان تركه للمنكر ونهيه عنه
فرضان حتما ان لم يقم احدهما ان تترك آخر هما موقوف كفاية اذا قام به في كل صقع
من فيه غناء لا يسقط الفرض عن الباقين وعند الاشاعرة القول بانه فرض على الكل لان المندوب ان
فرض لكفاية على الكل وسقط بفعل البعض نعم اذا نصب لذلك احدا تعين عليه بحسب ما يعلق
بحقوق الله من غير بحث وتجسس وفيما يتعلق بحقوق العباد لا على وجه العموم كما في المندوبات
وتعذي الحارة في جداد النخل بحسب ما اذا استعداه صاحب الحق وعلى العموم كتعطل شرب الطريق
وانهدام سور وترك اهله ودعايه ابناء السبيل المحاجين مع عدم المال في بيت المال
يحتسب ويأمر على الاطلاق وينكر على من يضر مباشرة العبادات كالجهر في الصلوة السرية وبالعكس
وعلى من يؤذن قبل الوقت وعلى من يتصدى للافتاء والتدريس او الوعظ وهو
ليس من اهله وعلى القضاة اذا محوا الخصوم او قصروا في النظر في الخصومات وعلى امام المسجد
المطروقة اذا طولوا في الصلوات وبهذا يعلم ان مراد بالمعروف والنهي عن المنكر لا يختص على
الواجب والحرام وسيجيء ان يحتسب برفق وسكون متدرجا في الاغلظ فالاغلظ بحسب حال
المكلف وذكر في المحيط للحنفي ان ضرب على عزف مكشوف الركبة ينكر عليه برفق ولا يشتد عليه ان لم
يرتدع فيجوز له الضرب ان لم يزد في السوط أدبه وان لم يقبله الفصل للقاضي
في مراسيم وبراهكام صدر الترجمة شامل في كلام المصنف وسيجيء ما الاسماء اسامي المكلفين في
المدح مثل المؤمن والمسلم والمتقي والصالح وفي الذم مثل الكافر والفاسق والمنافق وما الاحكام ما
لكل منهم في مراسيم الثواب والعقاب وكيفيتها المحث الاول الايمان في اللغة التصديق
افعال في مراسيم للصيرورة او التعدية بحسب اصل كان المصدق صار ذا امن من ان يكون مكذوبا
او جعل الغير امنا من التكذيب والمخالفة وبعدي بالباء لاعتبار معنى مراقرار والاعتراف كقوله تعالى
امن الرسول بما انزل اليه وباللام لاعتبار معنى مراذعان والقبول كقوله تعالى حكاية وما انت لنؤمن
لنا ولو كنا صادقين وللمانع في الحقيقة عائد لما اخذ الشيء صادقا والصدق ما يوصف به المتكلم
والكلام والحكم تتبع تعلقه بالشيء باعتبارات مختلفة مثل امنت بالله اي بانه واحد موصوف بالمنع

منزه عما لا يليق به آمنت بالرسول اي بانه مبعوث من الله صادق فيما جاء به وامنت بالملائكة
اي بانهم عباد الله المكرمون المطيعون المعصومون لا يعصون الله ولا انوثة لهم ولا توالد كما زعمت
الله ولا شركاؤه وامنت بكتبه وكلامه اي بانها منزلة من عند الله صادقة فيما تخبر
من مراحكام وامنت باليوم الآخر اي بانه كائن لا محالة وامنت بالقدر اي بان الخير والشر بتقدير الله
ومشيته وموجع الكل الا القبول ومراعراف وامانة الشرع فاختلفت مراد آنه يحتمل مرادفا
وان يكون بفعل القلب فقط او بفعل اللسان فقط او بفعلهما جميعا وحدهما او مع سائر الجوارح
وهذه طرق اربعة فعلى مراول يجعل اسما للتصديق اعني تصديق النبي فيما علم مجيئه بالضرورة اي فيما علم
كونه من الدين بحيث يعلمه العامة من غير افتقار الى نظر واستدلال كوحدة الصانع ووجوب الصلوة
وحرمة الخمر ونحو ذلك ويكفي مراجاء فيما لا يحتاج اجلا الا وشرط التفصيل فيما يحتاج تفصيلا
حتى لو لم يعرف وجوب الصلوة عند السؤال عنه وحرمة الخمر عند السؤال عنه كان كافرا وهذا هو
المشهور وعليه الجمهور وقد يجعل اسما للمعرفة اعني معرفة ما ذكرنا وهذا قول معرفة الله بوحدانيته وسائر
ما يليق به وتنزيهه عما لا يليق وهو مذهب الاشعري وجهم بن صفوان وابي الحسن العالمي من
القدرية وقد يجعل الله مراشوري وستعرف الفرق بين المعرفة والتصديق وعن ابن الحسن مرتكاد
يقول بانه اسم لمعنى احر غير المعرفة والتصديق هو التسليم الا انه يعود بالاخرة الى التصديق على
ما مر اما التحقيق وعلى الثاني وهو ان يجعل اسما لفعل اللسان اعني الاقرار بحقية ما جاء به النبي علم
قد شرط معه معرفة القلب حتى لا يكون مراقرار بدونها اتفاقا والمراد بالمعرفة ما ذهب اليه الرازي من
المعرفة ضرورية توجد لا محالة فلا يجعل في مراايمان لكونه اسما لفعل مكتسب لا ضروري وقد شرط
التصديق والمه ذهب القطان وصرح بان مراقرار الحالي عن المعرفة والتصديق لا يكون ايمانا وعند
اقتران بهما يكون مراايمان هو مراقرار فقط وقد لا شرط شيء منهما والمه ذهب الكرامية حتى ان من
اضمر الكفر واظهر مراايمان يكون مؤمنا الا انه يستحق الخلود في النار ومن اضمر ايمانا ولم يعترف
به مراظهارا ومراقرارا لم يستحق الخلد واذا تحقق فلس لهؤلاء الفرق الثلث كثير خلاف في
المعنى وفيما يرجع الى مراحكام وعلى الثالث وهو ان يكون اسما لفعل القلب واللسان فهو اسم للتصديق
المذكور مع مراقرار وعليه كثير من المحققين وهو المحكي عن ائمتنا وكثيرا ما يقع في عبارات المتاخرين
من العلماء مكان التصديق بان المعرفة وبان العلم وبان الاعتقاد فعلى هذا من صدق بقلبه
ولم يعترف بمراقرار باللسان في عمره مرة لا يكون مؤمنا عند الله ولا يستحق دخول الجنة ولا
النجاة من الخلود في النار بخلاف ما اذا جعل اسما للتصديق فقط فان مراقرار شرط لاجراء
مراحكام عليه في الدنيا من الصلوة عليه وحفر الدفن في مقابر المسلمين والمطالبة بالعشور و
الركوات ونحو ذلك ولا يخفى ان مراقرار بهذا المعنى لا بد ان يكون على وجه مراعلان والاظهار
على مرام وغير من اصل مراسلام بخلاف ما اذا كان لا تمام مراايمان فانه يكفي مجرد التكلم وان
لم نظهر على غير هم الخلاف فيما اذا كان قادرا وترك التكلم لا على وجه مراباة اذ الظاهر كما لا يخفى
مؤمن وفاقا والمصر على عدم مراقرار مع المطالبة به كافر وفاقا فلكون دليلا من اماراة عدم
التصديق والجهد الطبيعي على كنز له طالب وان كانت الروافض عن هنا وطعن في انه كان يشهد
اعمام النبي صلعم واكثرهم اسلاما بشنانه واد قرهم حرصا على النبي صلعم على ايمانه فكيف اشتهر ايمان

حمزة والعباس وشاع على رؤس المنابر فمامن الكتب وردت في بابها الا حادث المشهورة و
كتب منها في الاسلام السماعي ان تكون دون لي طالب واما على الثالث وهو ان يكون الايمان اسما لفعل
القلب واللسان والجوارح على ما قال انه اقرار باللسان تصديق بالجنان وعمل بالاركان فقد
جعل تارك العمل خارجا عن الايمان داخلا في الكفر والله ذهبت الجوارح او غير داخل فيه وهو القول
بالمنزلة بين المنزلتين والله ذهبت المعتزلة الا انهم اضافوا في الايمان العمل عند لي على ولي ثم
فعل الواجبات وترك المحظورات وعند لي الهذيل وعبد الجبار فعل الطاعات واجبة كانت
او مندوبة الا ان الخروج عن الايمان وحرمان دخول الجنة بترك المندوب حالا سنفي ان يكون
مذهبا لعاقل وقد لا يجعل تارك العمل خارجا عن الايمان بل يقطع بدخوله الجنة وعدم خلوده في النار
وهو مذهب اكثر السلف وجميع اهل الحديث وكثير من المتكلمين والحكي عن مالك والشافعي وداود
وعليه اشكال ظاهر وهو انه كيف لا ينتفي الشيء اعني الايمان مع انتفاء ركنه اعني الاعمال وكيف
يدخل الجنة من لم يتصف بما جعل اسما للايمان وهو به ان الايمان مطلق على ما هو المراد وركنه
في دخول الجنة وهو التصديق وحده او مع الاقرار وعلى ما هو الكامل المنجي لا الخلاف وهو التصديق مع
الاقرار والعمل على ما اشار اليه بقوله ﷺ انما المؤمنون اذا ذكر الله وجلت قلوبهم الآية فوله اولئك
هم المؤمنون حقا وموضع الخلاف ان مطلق الاسم للاول ام الثاني وذكر الامام في وجه الضبط
ان الايمان اما ان يكون اسما لفعل القلب فقط وهو المعرفة عند الاماسه وجهم والتصديق عندنا واما
لفعل الجوارح فان كان هو القول فذهب الكرامية او سائر الاعمال وهو مذهب المعتزلة واما المجموع من القول
والعمل الجوارح وهو مذهب السلف وفيه احتمال خروجه بترك العمل القلب في مذهب الاعتزال وعدم
التعرض لمذهب التصديق والاقرار فان قيل قد ذكرت في المذاهب ما سبع عشر ونحن قاطعون
بان النبي علم وفي بعض كانوا يا مرون بامر معلوم فمثل هذا غير معتاد ولا استفساد الا بحسب
المعلق اعني ما يجب الايمان به تكليف ذلك فلنا لا خفاء ولا خلاف في انهم كانوا مامورين بالتصديق
وقبول الاحكام وتكليفون في حق الاحكام الدنيوية بما يدل على ذلك وهو الاقرار الا انه وقع اختلاف
واجتهاد في ان مناط الاحكام الاخروية مجرد هذا المعنى ام مع الاقرار ام كلاهما مع الاعمال وفي
ان ذلك مجرد معرفة واعتقاد ام زائد على ذلك وهذا لا ماس به فانما مقامات الاول
ان الفعل القلب دون اللسان الثاني انه التصديق دون المعرفة والاعتقاد الثالث ان الاعمال ليست
داخلة بحيث ينتفي هو ما معها اما المقام الاول فسانه منصوص يدل عليه ذلك حتى ان القول لكون
الايمان مجرد الاقرار بكاد يجري مجرى الكفار والمنصوص قال الله ﷻ اولئك كتب في قلوبهم الايمان الآية
وقلبه مطمئن بالايمان الذين قالوا آمنا بافواههم ولم تؤمن قلوبهم قابت الاعراب امنا قل
لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا ولما يدخل الايمان في قلوبكم اذا هاكم المؤمنات فامتحنوهن الله
اعلم بايمانهن وقال النبي علم ثبت قلبه على دينك ومن كان في قلبه مثقال ذرة من خير خرج
منه الايمان الحديث وقد استدل بوجهين احدهما انه لو كان الايمان هو القول لما كان المكلف مؤمنا
حقيقة الا حال التلفظ لانقضاء القول بعد بخلاف التصديق فانه باق في القلب حتى حال
النوم والغفلة لطريان ضده الذي هو الكفر واجيب بعد تسليم كون اسم الفاعل حقيقة في الحال
دون المضي بان المؤمن بحسب الشرع اسم لمن يتكلم بما يدل على التصديق الا ان يطرأ ضده وما نحن

انا لو فرضنا عدم وضع لفظ التصديق لمعنى او وضع لمعنى اخر لم يكن لملفوظ به موصفا قطعا واجيب
بانهم لا يعنون ان الايمان هو الملفوظ بهذه الحروف كيف ما كانت بل الملفوظ بالكلام الدال على تصديق
القلب اية الفاظ كانت وايه حروف من غير ان يجعل التصديق جزءا منه والحاصل انه اسم للتصديق دون
المجموع لتكل المخالف بوجهين احدهما قوله ﷺ فاما الذين امنوا فزادتهم ايمانا والزيادة حسية على القول
فلنا ان كانت ما موصولة فالمقول بالحتم هو المفرد وان كانت مصدرية فالقول ان حمل على اللفظ
فالثواب عليه لدلالته على وجود المعنى في النفس وان حمل على المعنى فنفس التصديق
ويدل على ما ذكرنا قوله ﷺ ان المنافقين في الدرك الاسفل من النار حتى رتب على القول الخالي عن
تصديق القلب العقاب بالنار والمخالف ايضا لا يخالفنا في ذلك وهو قوله ﷺ ومن الناس من يقول
امنا بالله وما هم بمؤمنين حتى نفى الايمان عمن اقر باللسان دون القلب وبانها ان النبي علم ومن
بعده كانوا يكتفون من كل احد بمجرد الاقرار واللفظ بكلمتي الشهادة حتى ان اسامة حين قتل لا اله
الا الله ذلك بالمرة انه لم يكن مصدقا بالقلب انكر عليه النبي علم وقال هلا شققت قلبه وقال علم
امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فاذا قالوا ذلك عصموا مني دماءهم واموالهم فلنا
هذا في حق احكام الدنيا وانما الكلام في احكام الآخرة واذانا رفلت فحديث اسامة لنا لا علينا
المقام الثاني ان الايمان في اللغة التصديق بشهادة استعمال عامة اللغة ودلالة موارد الاستعمال
ولم ينقل في الشرع الى معنى اخر اما اولا فلان النقل خلاف الاصل لا سيما والاصل عدم الاثبات والمانع
فلانه كثر في الكتاب والسنة خطاب العرب به بل كان دكدن اول الواجبات واساس المشروعات
فامتثل من امتثل من غير استعداد ولا توقف الى بيان ولم يكن ذلك من الخطاب بالامر والنهي واما اشتمل
الايمان ما يجب الايمان به فبيان وتفصيل بعض المفصل حتى قال النبي علم لمن سأله عن الايمان ان تؤمن
ان توقن بالله وملائكته وكتبه ورسله الحديث مذكور لفظ توقن تعويلا على ظهور معناه. عندهم
ثم قال معاذ جبرئيل اتاكم يعلمكم دينكم ولو كان الايمان غير التصديق لما كان هذا تعليما وارشادا بل
تلبيسا واضلالا لانهم لو فهموا انه في اللغة لمطلق التصديق وقد نقلوه الشرع الى التصديق بامور
مخصوصة فلا نزاع وانما المقصود انه تصديق بالامور المخصوصة بالمعنى اللغوي وهو ما يعرفه
في الفارسية بكرويدن وراست كوى دانستن ومخالفه الكذب ونافيه التوقف والتردد
ولهذا اختار العلماء في الفاظ الايمان كرويدم وباور داشتم وراست كوى دانستم بدليل انه
متى وافق عند العقل لا شبهة على العوام فضلا عن الخواص في المذهب انه غير العلم والمعرفة لان من
الكفار من كان يعرف الحق ولا يصدق به عنادا واستكبارا قال الله ﷻ الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه
كما يعرفون ابناءهم وان فريقا منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون وقال وان الذين اوتوا الكتاب
ليعلمون انه الحق من ربهم وما الله بغافل عما تعملون وقال وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلما
وعلوا وقال حكاية عن موسى علم لفرعون ولقد علمت ما انزل هؤلاء الا رب السموات والارض
بصائر فاتضح الفرق بين العلم بما جاء به النبي علم ومعرفته وبين التصديق به ليصح كون الاول
حاصلا للمعاندين دون الثاني وكون الثاني ايمانا دون الاول فما نفر بعضهم على ان ضد التصديق
هو الانكار والتكذيب وضد المعرفة النكارة والجهالة والله اشار الامام الغزالي رحمه الله حيث فسر التصديق
بالتسليم فانه لا يكون مع الانكار والاستكبار بخلاف العلم والمعرفة وفصل بعضهم زيادة بفصل

فقال التصديق عبارة عن ربط القلب على ما علم من اخبار المخبر وهو امر نسبي يختلف باختلاف المصدق
لهذا ومرة ويتعلق علمه بل بحسب رأس العباد بخلاف المعرفة فانها ربما تحصل بلا كسب كمن وقع بصره
على جسم فحصل له معرفة انه حجر او حيوان بعض المارخرين زيادة بعض فقال المعتبر في الايمان
هو التصديق باختيار ك ومعناه نسبة الصدق الى المتكلم اختيارا وبهذا القيد يمتاز عن التصديق
المنطقي المقابل للتصور فانه قد يكون عن اختيار كما اذا ادعى النبي المعجزة وظهر المعجزة وقع في القلب
صدقه مرة من غير ان يجب البه اختيارا فانه لا تقال في اللغة انه صدقه ولا يكون ايمانا شرعا كما سيجيء
والتصديق بهذا المعنى قد يكون فعلا اختياريا بدليل العلم لكونه كسبية نفسانية او انفعالا وهو حصول
المعنى في القلب والفعل القلبي ليس كذلك بل هو انتفاح النفس اختيارا الذي هو كلام النفس وسمي
عند القلب فالسوفسطائي عالم بوجود النهار وكذا بعض كفار بعض النبي صلعم لكنهم ليسوا مصدقين
به لانهم لا يحكمون اختيارا بل مكرهون وكلام هذا المخصم مردود بما مر من ان التصديق المعتبر
في الايمان نوع من التصديق المنطقي الذي هو احد قسمي العلم لكونه معتقدا بالاختيار وكون التصديق العلمي
اعم لا فرق فيها الا بلزوم الاختيار وعدمه وبان لك ان ليس هذا جنس لعلم اصلا لكونه فعلا اختياريا
وكون العلم كيفية او انفعالا وعلى هذا الاعتراض بعض العلماء المعتبر بحسن معنى الايمان وعزم
بان القسم الذي فسر به الامام الغزالي رحمه التصديق ليس من جنس العلم بل امر وراءه معناه كون
داش وكوردن وحق داري مرا نزا كه حق دانسته باشي وبدان ما ذكر امام الحرمين ان التصديق
على الحق كلام النفس لكن لا بمعنى كلام النفس الذي هو مدلول العلم وبحيث لو سئل ان التصديق المعتبر
في الايمان هو المعبر عنه بالفارسية بكوردن وباور كردن وراست كوي داشتن اذا اضيف
الى الحاكم وراست كوي داشتن وحق داشتن اذا اضيف الى الحكم لا يكتفي بمجرد العلم والمعرفة الحاصلة
عن هذا المعنى لكن ههنا مواضع نظر ومطارح فكر لا بد من التنبيه عليها ولا بأس بالاشارة اليها
الاول انه ليس معنى كون الايمان مقدورا واختياريا انه يكون النفس من مقولة الفعل التي ربما تقع
في كونها من الاعمال الظاهرة دون الاعتبارات العقلية بل أن يصح تعلق القدرة به وحصوله بكسبه واحسانه
سواء كان من مقولة نفس من الاوضاع والاضافات كالقيام والقعود او الكيفيات كالعلم والنظر فاعلم
انه لا آلة الامور وانظار فانها في السموات والارض والانفعالات كالتسخن والتبرد والحركات والسكنات
وغيرذلك كالصلوة او الوكل كالصوم لا عبرة لكره مع هذا الواجب المقدور المثاب عليه بحكم الشرع
يكون نفس الكسبي امورا لا مجرد انتفاعها فيكون الايمان امرا مقدورا به اختياريا مقدورا مثابا عليه لا ما
كونه كيفية نفسانية يكتسبها المكلف بقدرته واختياره بتوسط الله سبحانه وتعالى وهذا يشير على انه لو لزم كون الايمان
هو الفعل بمعنى الاثر حاز ان يكون معنى الايمان الامر بانتفاعه واكتسابه وتحصيله كما في سائر
الواجبات على ما لا يخفى ان ابن السناوي في شرح المنطق والشفا في مقر الغاط وشرح معانيه
صرح بان التصديق المنطقي الذي قسم العلم اليه والى التصور هو بعينه اللفوي المعبر عنه في الفارسية
بكوردن المقابل للتكذيب قال في كتابه المسمى بدانش نامه علائي دانش دو گونه است يكي
در ما مني و دريافتن و ديگر بتاوي بشنود خواند و دوم كوردن و ازو ماوري تصديق خواند
وهذا تصريح بان ما في القسم العلم هو المعنى الذي وضع بازاءه لفظ التصديق في لغة العرب وكوردن
في لغة الفرس وبما مر لك لا معاندة في ان كوردن في المنطق عبارة عن اللغوي فان السفاء

التصديق

التصديق في فوك البياض عرض هو ان كعلم الذهن سنه هون هذا انما العلم الا نسبة انها
انها مطابقة لها والتكذيب بخلافه لك فلم يجعل التصديق حصول النسبة العامة الذهنية مطابقة بعض
بل حصول ان نسبة الذهن الثبوت او لا سفاء الذي بين طرفي القول الجازم نفس او بالمطابقة
ومعناه نسبة الحكم الى الصدق اعني صادق داشتن وكوردن وسميا نه ضد التكذيب الذي معناه
النسبة الى الكذب اعني كاذب داشتن فبهذا اندفع ما قال ان الحكم فعل اختياري مورد التكليف
فكيف يكون نفس التصديق او جزءه والتصديق فسم من العلم الذي هو من مقولة الكيف او الانفعال
ثم اعلم ان من قال الاسناد والانتباح وجود كالفاظ وعبارات والتحقيق ان ليس الامر ههنا
كما تصور فجعل بلا اذعان وقبول وادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة ثم حصول هذا التصديق قد يكون
بالكسب اي بما منشأ الاسباب بالاختيار كالتفكر الدرس وصرف النظر نحو الحواس وما انه
وكل وقد يكون بدونه كمن وقع عليه الضوء فعلم ان الشمس طالعة والماء مورد بحسب ان يكون مرادا
فان قيل ما يعتبر في التصديق الحاصل بدون الاذعان والقبول بل مع الجحود والاستكبار كالسوفسطائي و
بعض الكفار يكون من قبيل التصور دون التصديق وضوابط البطلان فلما بحث لانه ي الا يكون
التصديق المنطقي على ما تشترطه رئيسهم لا على ما يفهم كل فساح وجلاح هو التصديق اللغوي العامل
للتكذيب المعبر عنه بكوردن وانه لا يصح قيد بحيث القول واطباق القوم على ان المعتبر في الايمان
هو القبول دون المنطقي بل غايته انه يجب شرائط امور كالاعتقاد وترك الجحود والاستكبار
واما انه يلزم على تقسيم وتفريع كون القيد الحالي عن الاذعان والقبول تصورا او خارجا
عن التصور والتصديق وذلك بحث آخر كان الكلام في امكان الايمان بدون الاذعان وفي كون
بعض الكفار موصوفين بجميع ما جاء النبي عليه من صدقين وفي ان كفرهم ليس من جهة عنادهم
باللسان والاستكبار عن اسناد الاوامر وقبول الاحكام والمراد على التكذيب باللسان
لا عند ذلك موصوفا الكفر مع تصديق القلب لعدم الاعتداد به مع ملكة الاذعان كما في القاء
المحتج في الدورات الثالث اما الاول فمن فسر التصديق القلبي بالمكلم بالقلب سوى الاذعان وقبوله
وادراكه لهذا المعنى اعني كون المتكلم صادقا من غير ان يتعود منك فعل ما وراء ذلك من القلب بقطع
بان هذا كيفية للنفس قد تحصل بالكسب والاختيار وبمباشرة الاسباب وقد تحصل بدونها فنقول
الامر ان نشترط فيما اعتبر في الايمان ان يكون تحصيله بالاختيار على ما هو قاعدة الامور
واما ان هذا فعل وما ثر من النفس لا كيفية لها وان المراد اختيار معتبر في مفهوم التصديق اللغوي
ثم بل معلوم استناده قطعا ولو كان الايمان والتصديق من مقولة الفعل دون الكيف لما صح
الاتصاف به حقيقة اذ حال المباشر والتحصيل كما لا يخفى على من عرف بعض هذه المقولة الواقع
انه وقع في كلام كثير من عظماء الملة وعلمائها مرارا مكان لفظ التصديق لفظ المعرفة والعلم واما يصح
ان يحمل على العلم التصديق المعبر عنه بكوردن ويقطع بان التصديق من جنس العلوم
واما عتادات لكنه في الايمان مشروط بقيود وخصوصات كالتحصيل واختيار وترك
الجحود والاستكبار ويدل على ذلك ما ذكره امير المؤمنين علي كرم الله وجهه ان الايمان معرفة
والمعرفة علم والعلم تصديق فان قيل قد ذكر مثل امام الحرمين وامام الرازي وغيرهما ان
التصديق من جنس كلام النفس وكلام النفس غير العلم والارادة فلما معناه ليس يمتنع ان يكون

علما او ارادة بل كل ما يحصل في النفس من حيث يدل عليه بعبارة او كتابة او اشارة فهو كلام النفس
سواء كان علما او ارادة او طلبا او اخبارا او استخبارا او غير ذلك وليس كلام النفس نوعا من
المعاني مغايرا لما هو حاصل في النفس ما نافى الترك والا لكان انكار انكارا للتصديق والطلب
والاخبار والاستخبار وسائر ما يحصل في القلب ليس كذلك بل انكار عاد الى ان الكلام هو المجموع
المركب من هذه المعاني فالقول بان مراد الامام كلام النفس لا يكفي في النصارى حيث يطالبونه انه من اي نوع من
انواع مراتب الله معقول من المعقولات ولا يجيبون سوى بسلم انه من الكمالات النفسانية الحاصلة
بالاختيار الخالية عن الجحود والاستكبار ولست نعرف انه اذا لم يكن من جنس العلوم ومراتبها وان
فما معنى تحصيله بالدليل او التقليد وهل يعقل ان يكون نوع النظر والاستدلال غير العلم ومراتبه وكلام
النفس من ذوي التحصيل القائلين بالتصديق يدل على انهم لا يعنون بالمعرفة التي لا يكفي في الايمان معرفة حقيقة
جميع ما جاء به النبي علم قال بعض المنسوخة في تصنيف مراده لا يلزم من انعدام العلم انعدام التصديق فانا
آمنا بالملائكة والكتب والرسل ولا نعرفهم باعيانهم والمعاندون يعرفونهم ولا يصدقون كما قال الله تعالى
الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم الكتاب يدل على انفكاك التصديق عن العلم والعلم عن التصديق ولو دام يحصل الايمان
معرفة على ما ذهب اليه جهم ان صفوان الخمس ان ما ذكر في اعتبار مراتبه نفس التصديق
اللغوي وكون الحاصل بالكسب واختيار نفس الايمان يدل على ان تصديق الملائكة ما ألقي عليهم ومراتبه
بما اوحي اليهم والتصديق ما سمعوا من النبي صلعم كلمة مكتسبة بالاختيار وان في حصوله بهذا المعنى بالكسب
كمن شاهد المعجزة وقع في قلبه صدق النبي علم مكتسب تحصيله اختيارا بل صرح سندا الفاضل الايمان العلم
بالنبوة الحاصل من المعجزات حدس ربما يقع في القلب من غير اختياره ولا يسمى الله التصديق مراتبه
المامور به وكل هذا موضع نامل فان قيل لا شك ان المقصود بالتصديق والتسليم واحد والفرع
مدرك من اكابر الصحابة وعلماء مراتبه وارد في قوله تعالى وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما تجد
منهم ثم لا يجدوا في انفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما عليه شاهد وان امكنت مناقشة في
قوله تعالى فما راد هم الا ايمانا وتسليما محالة في اتحاد المفهوم لغة فالمال اقوام شدد والكفر واكفرا
الدافع على ما قال مدرك من المخالفين ونحن لا احتراج مذهبنا في الاسلام وزيادة وكون
مراتبه فقط لانه كان زعم اولا ان التسليم امر زائد على التصديق الذي اعتبره العلماء لم يكشف على
شيء مما قبله من مراده كما واعترف بانه انما الجامع بعد حين من الدهر وصدر من العمر مما ان السلف قد صرحوا
بان المراد به ما يعبر عنه في العادة بكردن وباور داشتن وبدر فتن وراست كردن اداس
وانه لا يكفي مجرد المعرفة لحصولها للبعض الكفار على ما نطق به الآيات فكان بعض ذلك لا لنسبة
بعض من الايمان وكنسبة السلف الجهل بحسبه مراتبه ولي مراده على انه لا بد من اعتبار
وراء التصديق الاقراري ولانه احد لفظ التصديق مهجورا مع كونه فيما بين مراتبه مشهورا
على وجه مراتبه مذكورا وفي الامر كله على لفظ التسليم بحث اعتد كثير من العوام بل الخواص انها
معنيان مختلفان قد يجتمعان وقد يفترقان فان لاحظ الاصل التصديق دون التسليم خرج مراتبه ودما
ترى الواحد من غلاة الرافضة وجهلة الفضلين يشهد من احد اللفظين ولا يكفي ان يكون التصديق
والتسليم مذهبين ولانه اعتبر في التسليم تحقيقات وتدقيقات لم تخطر ببال الكثير من المسلمين بل
لا تفهمها الا الاذكياء من ائمة الدين فاجذا جعلة العوام دريغ لا يكفي الناس وتجهيل الخواص

حتى استعفوا في شان بعض رؤساء الدين وعلماء المسلمين والمذكور في المحققين ما في تكفير مسلم
على انه انكر بعضها او رده مع تحقق مراتبه مع انك اذا تحققت بعض مناقشاتها لفظي وبعضها اجتهادي
الى غير ذلك من امور قصد بها صلاح الدين ودفع الجاحدين لكنها ادت الى ما ادت وافضت الى ما افضت
لما انه ترك مراعاة الرفق الذي مراعاته ارفق والايقن لمراعاة اوثق ولا علمه فانه تبذل الجهد في احياء مراتبه الدين
واعلاء لواء المسلمين جزاه الله خير الجزاء عن اهل السنة واعلى درجته يوم اللقاء آمين في علمين
المقام الثالث الاعمال غير داخلة في حقيقة مراتبه لوجوه الاول ما مر انه اسم للتصديق ولا دليل من العقل
النقل على ان التصديق والاجماع على انه لا ينفع عند معاينة العذاب وسمي مراتبه الناس ولا حقائقه ان ذلك
انما هو التصديق والاقرار اذ لا مجال للاعمال الثالث المنصوص الدالة على مراتبه والنواهي بعد
اثبات الايمان كقوله تعالى يا ايها الذين امنوا كتب عليكم الصيام الرابع المنصوص الدالة على ان مراتبه وعمل
احدان سقط مراتبه كقوله تعالى ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات وعرفوا ما لله وعمل صالحا وعرفانه
موصوفا قد عمل الصالحات ومن يعمل من الصالحات وهو مؤمن وسئل النبي علم عن افضل الاعمال فقال
ايمان لا شك فيه وجهاد لا غلول فيه وحج مبرور الخامس الايات الدالة على ان مراتبه والمعاصي قد
يجتمعان كقوله تعالى الذين آمنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم والذين امنوا ولم يهاجروا ان طائفتان من المؤمنين
اقتتلوا الآية كما اخرجه ربك من بيتك بالحق وان فريقا من المؤمنين لكارهون السادس الاجماع
على ان مراتبه شرط العبادات السابع انه لو كان اسما للطاعات ما لجميع لزم اسقاط بعض
بعض مراتبه فلم يكن من حد واقع موصفا قبل الايمان بالعبادات والاجماع على خلافه وعلى ان
من حد واقر فارقه الموت مات موصفا بالنصرة فاجمع المسلمون على تحقق اسم الايمان
واسناد حكمه بمجرد مراتبه والكل عمل على حدة فيكون كل طاعة ايمانا على حدة والمستقل من
طاعة لا طاعة مستقلا من دين الثامن ان حد مراتبه علم لما سائل النبي علم عن مراتبه لم يجب
الا بالتصديق دون مراتبه وقال المعتزلة نحن لا ننكر استعمال مراتبه في الشرع في معناه اللغوي اعني
التصديق لكنا ندعي نقله عن ذلك المعنى شرعي هو فعل الطاعات وترك المعاصي لان المذموم من
اطلاق المؤمن في الشرع ليس هو المصدق فقط ولان مراتبه احكام المجراة على المؤمنين دون الكفرة
ليست مضبوطة بمجرد المعنى اللغوي ورد بما لا ندعي من كونه اسما لكل تصديق بل للتصديق الذي هو مخصوص من
كافة الحديث المشهور فان اريد بالنقل عن المعنى اللغوي مجرد هذا فلا نزاع ولا دلالة على ما تزعمون من
كونه اسما للطاعات فاحد الوجوه الاول ان فعل الواجبات هو الدين المعتبر لقوله تعالى وما امروا
الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا الصلوة ويؤتوا الزكوة وذلك دين القيمة اي ذلك
المذكور من اقامة الصلوة وما معها هو الدين المعتبر والدين المعتبر هو الاسلام لقوله تعالى ان الدين
عند الله الاسلام والاسلام هو الايمان لما سبق واجب اولا ايمان ذلك مزيد مذكور وجعلها شيئا
الى جنبه ما سبق تاويل ليس اولى واقرب من جعله اشارة الى مراتبه الاخلاص او التدين والانقياد
لما سبق من مراتبه مرارا ومرارا ويمكن ترجيحه اولى لتقارب اللفظ على معناه اللغوي او قرينة الاتي
ان قوله تعالى ان عدة الشهور عند الله اثنا عشر شهرا الى قوله ذلك الدين القيم معناه ان التدين
بكون الشهور اثني عشر او بعضها حرما والانقياد لذلك هو الدين المستقيم على ان بعضها شاهد
وهو ان الدين في ذلك الاية مضاف الى القيم لا موصوف كما في هذه الآية والمعترض الى الفرق

فلا يكون معناه الملة والطريقة بل الطاعة كما مر قوله ص مخلصين له الدين وح سقط الاستدلال بالكلية
وبانا مان معنى الآية ان الدين المعتبر هو دين الاسلام للقطع بان الدين وهو الملة والطريقة التي
يعبر غالبا باضافتها الى الرسول لا يكون دين الاسلام الذي هو موضوع المكلف وبالجملة سيجئ ما في الكلام على
دليل اتحاد الايمان والاسلام الآتي قوله ص انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم الى قوله
اولئك هم المؤمنون حقا واقوله تعالى انما المؤمنون الذين امنوا ثم لم يرتابوا الآية واجيب بان المراد
كمال الايمان جمعا بين ادلة الطائفتين قوله ص وما كان الله ليضيع ايمانكم اي صلوتكم الى بيت المقدس واجيب
بان المعنى يضيع ثوابها او يكونها حابطة عند الصلوة الى بيت المقدس او هو مجاز لظهور العلاقة
وهو كون الصلوة من شعب الايمان وثمراته ومشروطة به ودالة عليه على ما قال النبي عليه من العبد
ومن اكبر تركه الصلوة الرابع ان كل قاطع الطريق يخرج يوم القيمة لانه مدخل النار بدليل قوله ص
ولهم في الآخرة عذاب النار وكل من يدخل النار يخرج بدليل قوله ص حكاية وما هم بخارجين منها وكل من يدخل
النار فقد اخزيته ولا شئ من مؤمن يخزى يوم القيمة لقوله ص يوم لا يخزي الله النبي والذين امنوا معه
واجيب بمنع الكبرى فان المراد بالذين آمنوا مع الصحابة لا كل مؤمن ولا بمنع الشكل بقوله ص
ان الجزي العام والسوء على الكافرين لان القاطع ليس بكافر فان قلت يجب ان ليس الذين امنوا
معه قاطع الطريق لكن لا شك ان فيهم العاصي والباغي وبهذا تم الاستدلال مطلقا انما نم لو سلمنا
بالدليل انه لا يعفو عنه ولا ثواب عليه بل يدخل النار البتة وان الآيات الملك حجة على العموم كما
قوله علم لا يزني الزاني وهو مؤمن لا يسرق السارق وهو مؤمن لا ايمان لمن لا امانة له ولا امان
لمن لا عهد له واجيب بانه على قصد التغليظ والمبالغة في الوعيد كقوله ص من ترك الحج وهو مكلف
فان الله غني عن العالمين والمعارضة بمثل قوله ص وان زنى وان سرق حتى قال وان زعم انقلبي
الدرداء السادس لو كان الايمان هو التصديق لكان كل مصدق شئ موصوفا على الاطلاق بذلك الشئ
بالامور المخصوصة لزم ان لا يكون بعض ليس بعلم والقارء المصحف في القاذورات وبعض النعم
وبخود لك كفرا مادام تصديق القلب بجميع ما جاء به النبي علم بالضرورة ثابتا للادلة منتف قطعا واجيب
بان هذه العالم ما جعله الشارع امارة عدم التصديق منصبا عليه او على دليله والامور المذكورة
من هذا القبيل بخلاف قتل الزنا وشرب الخمر فانه استدلال السابع ان الايمان نفي التصديق بحكم
الشرع ونفي الايمان الشرعي لقوله ص وما هم بمؤمنين اكثرهم بالله الا وهم مشركون وقوله ص ومن الناس
من يقول امنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين واجيب بان المراد بتصديق الله وحده وهو
غير كاف بالاتفاق والاية تصديق باللسان فقط وهو محض النفاق الثامن ان اسم المؤمن
ينبئ عن استحقاق غاية المدح والتعظيم وكذلك قوله ص في اخر قصة بعض الاعراب انه كان من
عبادنا المؤمنين ومرتكب الكبيرة انما يستحق الذم والعذاب اليم فلا يستحق اسم المؤمن على الاطلاق
واجيب بانه يستحق المدح من جهة التصديق الذي هو رأس الطاعات والذم من جهة ارتكاب الرذائل
بالاعمال والاضافة ومانع في معرض المدح على الاطلاق يحمل على كمال الايمان على ما هو مذهب السلف
خامسها كما احلف الامة في حلم صاحب الكبيرة فكذلك في اسمه بعد الاتفاق على تسميته
فاستدللنا فعندنا مؤمن وعند المعتزلة لا مؤمن ولا كافر ويسمون ذلك المنزلة بين المنزلتين وعند الخوارج
كافر وعن الحسن البصري منافق وقد فرغنا فيما تقدم مراده ودفع شبه المعتزلة المبنية على كون الاعمال

من الايمان فالان نشرع في دفع باقي شبههم وشبه الخوارج ومن تبعهم فنقول المعتزلة
ما احتج به واعوانه عطاء على عمرو بن عبيد حيث رجع الامة عن قوله وهو انهم اجمعت الامة على ان صاحب
الكبيرة فاسق واختلفوا في كونه مؤمنا او كافرا فوجب ترك المختلف والاخذ بالمتفق عليه و
الجواب ان هذا تمسك للمتفق عليه وهو انه اما مؤمن او كافر ولا واسطة بينهما واخذ بالمقابل واحد
فضلا عن ان يكون اتفاق ومنها ان الفاسق احكام المؤمن المطلق كعصمة الدم والمال والارث من المسلم
والمناكحة والغسل والصلوة عليه والدفن في مقابر المسلمين وبعض احكام الكافر كالذم والتعزير
وعدم اصابة الامامة والقضاء والشهادة فيكون له منزلة بين المنزلتين فلا يكون مؤمنا ولا
كافرا والجواب ان هذا انما يتم لو كان ما جعلتم احكام الكافر خواصه التي لا يتجاوز الى المؤمن اصلا
كذا في احكام المؤمن هذا ممنوع فانها عندنا تعم الكافر وبعض المؤمنين وفي كلام المعتزلة
ما يرفع النزاع وذلك انهم لا ينكرون وصف الفاسق بالايمان لمنع التصديق او لمنع
احد الاحكام بل لمنع استحقاق غاية المدح والتعظيم وهو الذي نسميه بالايمان الكامل ونعتبر
بالاعمال وننفيه عن الفساق فيكون لهم منزلة بين منزلة هذا النوع من الايمان ومنزلة الكفر
بالاتفاق وكانه رجوع عن المذهب اعتراض كما مر في الصفات اما نزيد ما هو من قبيل
الاعراض والاعتقادات هم معترفون بان من اخل بالطاعة ليس بمؤمن بحسب الشرع بالمجرد
اللغوي وبان القول بعد القدم كفر من غير فرق بين العرض وغيره واما الخوارج فمذهبهم
ان كل معصية كفر منهم من فرق بين الصغيرة والكبيرة ومنهم من اوجب الاول للقطع بالنار
بكفر العصاة كقوله ص ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون وقوله ص في تارك الحج
ومن كفر فان الله غني عن العالمين والمعارضة بمثل قوله ص ومن كفر بعد ذلك فاولئك هم الفاسقون حصر الفسق
على الكافر فيكون كل فاسق كافرا وكقول النبي عليه من ترك الصلوة متعمدا فقد كفر وقوله ص من
مات ولم يحج فليمت ان شاء يهوديا وان شاء نصرانيا فلما المراد بما انزل هو القرآن فترك
قوله ص اما انزلنا التوراة فيها هدى ونور يحكم بها النبيون الذين اسلموا الى قوله ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك
من لم يحكم بالتوراة لانا لم نتعبد بالحكم بالتوراة على انه لو كان للعموم فسلب العموم احتمال ظاهر يم
التقصير عن ترك الحج بالكفر استعظام له وتغليظ في الوعيد عليه وكذا الحديث الوارد في هذا
المعنى وفي ترك الصلوة عمدا مع احتمال ان استحلال والمراد بالفاسق في قوله ص ما وكلكم الفاسق
الكافر ون في النفس او المتمردون المتهاونون في الكفر للقطع بان النفس لا تخرج عن الكفر بعد الايمان
الا في الامات الدالة على انحصار العذاب في الكفار مع قيام مراد له على ان الفاسق معذبون كقوله
ان العذاب على من كذب وتولى ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين فاندرج تحت كلام ما لا يتطرق
الا الاستثناء الذي كذب وتولى فلما المراد الكامل الهايل من العذاب والخزي والنار للقطع بعدم
غير المكذبين او الحصر عن جمع بل بالاضافة الى المتقين ولا منع دخول الفاسقين وان كانوا
هو ضمن الامات الدالة على ان الفاسق مكذب بالقلب او ما مات الله ولا شك ان المكذب
بها كافر كقوله ص واما الذين فسقوا فاوهم النار كلما ارادوا ان يخرجوا منها اعيدوا فيها وقيل
لهم ذوقوا عذاب النار التي كنتم بها تكذبون وقوله عن متقابلون عن المجرمين الى قوله وكانوا يكذبون
يوم الدين وقوله ص والذين كذبوا بآياتنا هم اصحاب المشئمة فانه بعد حصر المسند على المسند اليه

قوله ٣٥ ان الله هو الرؤف ٥ او لئك هم المفلحون اصحاب الجنة هم فيها خالدون مكون كل منهم من اصحاب
المشار اليه مكذبا بالآيات محللها كما هي لقولنا الناس من اصحاب المشار اليه ويجعل التعريف بمعنى
لقولنا كل مكذب بالآيات الله كافر فلا لاحتمال ان كل فاسق ليس بمكذب محل الأولان على
الكفار المكذبين والثانية على الفاسق دون القصر ولو سلم فصله عند كون المسند اليه موصولا او
معرفا باللام يكون القصر المسند اليه على المسند كما لهم الكل هو المعنوي والمطلب هو المال والعالم
هو المتقي ممكون المعنى ان كل مكذب بالآيات فهو من اصحاب المشار اليه وهو لا ينعكس كليا الرابع مثلا
على كون الكافر في معاملة المتقي من غير مالية لانكل ان الفاسق ليس متقي ممكون كافرا وكذا قوله ٣٥
وممن الذين كفروا الى آخرهم زيد الا قوله وممن الذين اتقوا بهم الى الجنة رخا قلنا لا ولا له على
نحو قسم مالية الخاسر ان الفاسق آيس من روح الله وكل مؤمن موكد لك فهو كافر لقوله ٣٥ لا ييأس
من روح الله الا القوم الكافرون ملنا المعنوي ممنوعة فانه ربما يرجو العفو من الله او التوبة من
نفسه وهذا يدفع ما قاله ان الفاسق يلزم ان يكون كافرا لكونه آيسا فانه وان لم يعتقد
العفو فليس آيسا من التوبة وان قيل يعتقد انه ليس مؤمنا عند الله وكل من كان كذلك
فهو كافر اجيب بمنع الكبرى واما القائلون بكون الفاسق منافقا فمنكرا بوجهين عقلي ونقلي
ان اقدامه على المعصية المقتضية للعذاب يدل على انه كاذب في دعوى تصديقه بما جاء به النبي علم
كمن ادعى انه يعتقد ان في هذا البيت نهرا ودخل فيها وتقلى هو قوله علم آية المنافق ثلث
اذا وعد اخلف واذا حدث كذب واذا ايمن خان والجواب عن الاول انه وان كان يحاف العذاب
لكن يرجو الرحمة ظنا فلا يوصف التوبة او تلهيه عن اجل المعصية عاجل اللذة بخلاف حدث البخيل
والجبن وعن الثاني بانه مع كونه من الآحاد ليس على ظاهره واقعا للقطع بان مرتكب عدد عن ثم
اخلفها لم يكن منافقا في الدين واذا ما مثل فالناس على عكس حال المنافق لانه يضمر خيانة
وينظهر سيأتي المعنى في الفاء في الاسلام الجمهور على ان الايمان والاسلام واحد اذ معنى
امنت بما جاء به النبي صدقته ومعنى اسلمت له سلمته ولا نظر فيها كسر فرق لرجوعها الى معنى
واحد عرفا والانقياد والاذعان والقبول وبالجملة لا يعقل بحسب الشرع مؤمن ليس بمسلم او مسلم
ليس مؤمنا وهذا مراد القوم بترادف الاسمين واتحاد المعنى وعدم التغاير على ما مال في البعض
الايمان هو فعل الامر المتراد فيه وكل مؤمن مسلم وكل مسلم مؤمن لان الايمان اسم للتصديق بشهادة
الرسول والانقياد على وجه ما الله ٣٥ وان له الخلق الامر لا شريك له في ذلك والاسلام اسلام المرء
نفسه بمكليفها لله ٣٥ ما للعبود له من غير شرك فصلا من طريق المراد منها على واحد ولو كان كما يتبادر
متغايرين لتصور وجود احدهما بدون الآخر ولتصور مؤمن ليس بمسلم ومسلم ليس بمؤمن ممكون
احدهما في الدنيا او الآخرة حكم ليس للآخر ومذابط قطعا وقالت الكرامية الايمان هو تصديق الله
فيما اخبر به اوامره ونواهيه والاسلام هو الانقياد والخضوع لا لوهيته وذا لا يحتمل الا سقوط
الامر والنهي فالايمان لا يشك عن الاسلام حكما فلا يتغايران واذا كان المراد بالاتحاد هذا المعنى
صح التمسك فيه بالاجماع على انه يمنع ان ما ترى احدا يجمع ما اعتبر في الايمان ولا يكون مسلما او يجمع
ما اعتبر في الاسلام ولا يكون مؤمنا وعلى انه ليس للمؤمن حكم لا يكون للمسلم وبالعكس وعلى ان
دار الايمان دار اسلام وبالعكس وعلى ان الناس كانوا في عهد النبي علم ثلث فرق مؤمن وكافر وفاسق

لا رابع لهم والمشهور من استدلال القوم وجهان احدهما ان الايمان لو كان غير الاسلام لم يقبل من
لقوله ٣٥ ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه والملازمة بالاتفاق واعترض بانه يجوز ان يكون
غير لكن لا يكون دينا غير لكون الدين عبارة عن الطاعة على ما سبق وقد عرفت بانه بل المراد
بالدين الملة والطريقة الثابتة علم والايمان كذلك وان استعمل في الشرع في الاسلام
ولم يسمع دين بمعنى الايمان وذكر الاسلام بلفظ الاسلام في طريقة النبي علم واعتبار الاضافة الى غير
نزله اسم لدين محمد علم ولفظ الايمان في فعل الموضع خصت الاضافة اليه علم ولم تعرف له الايمان لدين
ولهذا كثيرا ما تفترق في الايمان لما ذكر المتعلق مثل آمنوا بالله ورسوله وغيره لك بخلاف الاسلام و
بانها انه لو كان غيرا لم يصح استثناء احدهما عن الآخر والالزم ٣٥ نقوله ٣٥ فما وجدنا فيها غير بيت من
منها من المؤمنين فاوجدنا فيها غير بيت من المسلمين اي فلم يوجد من كان منها من المؤمنين الا اهل
بيت من المسلمين واعترض بانه تكلف لصحة الاستثناء بمراعاة والتمحل يحث يدخل المستثنى تحت
المستثنى منه ولا يوقف على اتحاد المفهوم وقد عرفت ان المراد بالاتحاد عدم التغاير بنحو لا يضاد
نعم لو قيل انه لا يتوقف على المساواة ايضا بل يصح مع كون المؤمن اعم كما هو حق العلماء فلم ادرك
الا بعض البيوت لكان مثالا بالعكس على ما سبق لا بعض مرادهم دائما الى هم فوق اخر حتى العلماء
فلم ادرك الا بعض الناس وقد يستدل بقوله احد الامرين مساف مرادهم بقوله ٣٥ يمنون عليك
ان اسلموا قل لا تمنوا علي اسلامكم بل الله يمن عليكم ان هداكم للايمان ان كنتم صادقين ان يسمع
الامر يوقف بانا نفهم ملعون يا ايها الذين امنوا اتقوا الله حق تقاته ولا تموتن الا وانتم مسلمون
قولوا امنا بالله وما انزل الينا الآية وبقوله ٣٥ ومن له ملعون لا عن رد لك فيما مر آيات وزعم الحنفية
وبعض المعتزلة ان الايمان مرادف لمطلق التصديق فما اخبر به على لسان رسله
ولفظ الاسلام عن التسليم والانقياد ومتعلق التصديق مناسب ان يكون هو الاخبار ومتعلق
التسليم مراد امره ونواهيه وتمسكا بامارات احدهما وفي آخر لقوله ٣٥ قالت الاعراب امنا قل
لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا وبعطف احدهما على آخر كما في قوله ٣٥ ان المسلمين والمسلمات
والمؤمنين والمؤمنات الآية فاراد بهم الايمان وتسليما والتسليم هو الاسلام وبان
جبرئيل علم لما جاء ليعلم الدين سأل النبي علم عن كل منهما على حدة واجاب النبي علم كذلك مجيبا
وبانه قال اخبرني عن الايمان فقال الايمان ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه الى آخرهم قال اخبرني
عن الاسلام فقال الاسلام ان تشهد ان لا اله الا الله الى آخره فدل على ان الايمان هو التصديق بالامور
المذكورة والاسلام هو الاتيان بالاعمال المخصوصة والجواب عن الاول انا لا نمنع اتحاد المفهوم بحسب
اصل اللغة على ان التخصيص ان وقع فمراعى لمراد فان والقبول كما مر والتصديق كما تعلق
بالاخبار بالذات فكذا بالاوامر والنواهي بمعنى كونها حقة واحكاما من الله ٣٥ وكذا التسليم وعن
الثاني بان المراد الاستسلام والانقياد الظاهري فان السيف والكلام في الاسلام المعتبر
في الشرع المقابل للكفر المبني عنه قولنا آمنا وسلمنا وعن الثالث ان مقام المعدود في الجملة
كاف في العطف مع انه قد يكون على طريق التفسير كما في قوله ٣٥ اولئك عليهم صلوات من ربهم ورحمة
وعن الرابع ان المراد السؤال عن شرائع الاسلام اعني احكام المشروع عنه الذي هو الاستسلام
ما وقع صريحا في بعض الروايات وعلى ما مال النبي علم لقوم وفدوا عليه انتدرون ما الايمان بالله وحده

قالوا الله ورسوله اعلم فقال شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله واقام الصلوة وايتاء
الزكوة وصيام رمضان وان تعطوا من المغنم الخمس كما في صحيح الايمان بضع وسبعون شعبة اعلاها
قول لا اله الا الله وادناها اماطة الاذى عن الطريق المبحث الثالث ظاهر الكتاب والسنة
وهو مذهب الاشاعرة والمعتزلة والحكي عن الشافعي وكثير من العلماء ان الايمان يزيد وينقص
وعند ابي حنيفة وبعض اصحابه وكثير من العلماء وهو احتياط امام الحرمين انه لا يزيد ولا ينقص لانه
اسم للتصديق الجازم المانع حد الخرم والاذعان ولا يتصور فيه الزيادة والنقصان والمصدق اذا قام
الطاعات الله او ارتكب المعاصي فتصديقه بحاله لم يتغير اصلا وانما يتفاوت اذا كان اسما للطاعات
المتفاوتة قلة وكثرة ولهذا قال الامام الرازي وعزى ان هذا الخلاف فرع تفسير الايمان فان قلنا
هو التصديق فلا تفاوت وان قلنا هو الاعمال تفاوت وقال امام الحرمين اذا حملنا الايمان على
التصديق فلا يتفاضل تصديق تصديقا لا يتفاضل علم علما وعزى هذا الى الطاعة سواء علما وعملا
الى القلاسي فلا بعد اطلاق القول بانه يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية ونحن لا نثبت هذا الا
الايمان على تقدير كونه اسما للاعمال اولى بان لا يحتمل الزيادة والنقصان اما اولا فلانه لا مرية
فوق الكل لتكون زيادة ولا ايمان دونه لتكون ناقصا واما ما قالوا من احد الا يستكمل الايمان ج
والزيادة على عالم الكمال بعد تحقق لانا نقول بهذا انما نرد على من يقول ما تفاوت الايمان ما تفاوت الاعمال او
التروك كما هو مذهب المعتزلة لا على من يقول تفاوته مع التصديق كما هو مذهب السلف الا ان الزيادة
والنقصان على هذا يكون في كمال الايمان لا في اصله ولهذا قال الامام الرازي وجه التوفيق ان قائل
على الايمان لا تفاوت مصروف الى اصله وما دل على انه تفاوت مصروف الى الكامل منه وتفاصيل
ان نقول لانا لم ان التصديق لا تفاوت بل تفاوت فوة وضعفا كما في التصديق بطلوع الشمس
والتصديق بحدوث العالم لانه انما يتصور اعتقاد التقابل للتفاوت او ضبتني عليه وقلة وكثرة
كما في التصديق بالحالي والتفصيلي اللاحظ بعض التفاصيل واكثر واكثر فان ذلك من الايمان لكونه
تصديقا بما جاء به النبي علم اجمالا وتفصيلا فما علم تفصيلا لا يقال الواجب تصديق
لانا نقول ج
يبلغ حد الشك وهو لا تفاوت لان التفاوت لا يتصور الا باحتمال النقيض من باب العلم والمعرفة
وقد سبق انه غير التصديق ولو سلم انه التصديق او ان المراد به ما بلغ حد الاذعان والقبول
ويصرف عليه المعنى المسمى مكررين لتكون تصديقا قطعيا فلا يسلم انه لا يقبل التفاوت بل للتفاوت
مراتب منها جلي البديهات الى اخفى النظريات وكون التفاوت واجبا لا يحوج الجلاء والخفاء غير
مسلم بل عند الحصول وزوال التردد التفاوت بحاله وكذلك قول الخليل علم ما كان له من التصديق
وحق الكل هو التفاوت وان ليس للظن الغالب الذي لا يخطر معه النقيض بالبال حكم اليقين في
محل نظر اصحنا القائلون بالزيادة والنقصان بالعقد والحل لا العقل فلانه قوم تفاوت كان ايمان آحاد
الامة بل المتمكنين في اليقين مساويا للتصديق للانبياء والملائكة واللازم باطل قطعا واما النقل فكثير النصوص
الواردة في هذا المعنى قال الله تع واذا تليت عليهم ايته زادتهم ايمانا وليزدادوا ايمانا مع ايمانهم وقوله الذين
آمنوا وما زادتهم الا ايمانا وتسليما فاما الذين آمنوا فزادتهم ايمانا وعن ابن عمر رضي الله عنهما قال سمعت رسول الله ان الايمان ليزيد و
ينقص قال نعم يزيد حتى يدخل صاحبه الجنة وينقص حتى يدخل صاحبه النار وعن عمر رضي الله عنه وروي مرفوعا لو وزن ايمان

ابي بكر بايمان هذه الامة لرجح واجيب بوجوه ١ ان المراد الزيادة بحسب الاوقات والاثبات فكزيادة الايمان
والساعات وهذا قال الامام الحرمين الذي صلح من علماء باسرار التصديق وعقبها اياه من مخامرة
الشكوك والتصديق عرض لا يبقى فمتى لم يتجدد في كل حين الذي صلح اعداد من الايمان لا يصح
لغيره الا بعضها فيكون ايمانه اكثر والزيادة بهذا المعنى مما لا نزاع فيه وما قال ان معنى الثبات والدوام
الذي لا يكون زيادة فيه مدفوع بان المراد زيادة اعداد حصلت وعدم العدم لا يسمى ذلك ٢ ان المراد الزيادة
بحسب زيادة الموحدين والصحابة كانوا آمنوا في اجله وكان ناسخ فرض بعد فرض وكانوا مؤمنين بكل فرض حين
وحاصله ان الايمان واجب اجمالا فما علم اجمالا او تفصيلا فما علم تفصيلا والناس متفاوتون في العلم
التفاصيل كثرة وقلة فيتفاوت ايمانهم زيادة ونقصانا ولا يخفى ان كل هذا مما لا نزاع فيه ٣ ان المراد
زيادة ثمرته واشراق نوره في القلب فانه يزيد بالطاعات وينقص بالمعاصي وعلى هذا الوجه حيدر في الناول لو ثبت لهم ان التصديق في نفسه لا يقبل التفاوت والكلام فيه وهو كثير
من السلف وهو المحكي عن الشافعي رحمه الله والمروي عن ابن مسعود رضي ان الايمان يدخل الاسنان فقال انا
مؤمن انشاء الله وهو قول الاكثرون وعليه ابو حنيفة رحمه الله واصحابه ان التصديق امر معلوم لا تردد فيه عند عقد
ومن تردد في بعضه لم يكن مؤمنا قطعا واذا لم يكن شاكا والتردد فالاولى ان يترك بل يقال انا مؤمن حقا دفعا
للابهام وللتلبيس بحسنة ووجه الاول انه للتبرك بذكر الله والادب بحالة الامور التي لله ولنبيه
عن تزكية النفس والاعجاب بحالها والتردد في العاقبة والمآل وهذا مقصد محمود الى حد لا يشعر بوقوع
انشاء الله على الدوام فيما لا دليل عليه ولا يدفع ما ذكر من دفع الابهام ولا يبعد وجه لبعض الادب والتذلل
من الاعمال والطاعات الثالث ان التصديق الايماني المنوط به النجاة امر وقلبي خفي لا مدخل فيه
كثير من الهوى والشيطان واخذ لان قائله ان كان جازما فلا يدري ان شوبه شيء من منافيات التصديق
سيما عند ملاحظة تفاصيل الاوامر والنواهي الصعبة المخالفة للهوى والمسلمات من غير عناد وكيف كان
نفوض حصوله الى مشيته الله وهذا قريب لو لا مخالفته لما عليه القوم من الاجماع وما ذكرت الوهبية
ان ثبت وعليه التعويل ما قال امام الحرمين ان الايمان ناسخ الاقال قطعا فغير شاك فيه فكيف
الذي هو علم الفوز وآية النجاة ايمان الموافاة فاعني السلف به وقرنوه بالمشيئة وهو صحيح
ان جزم بمعنى الموافاة الايمان والوصول اذا لحق واول منازل الاخرة والحاصل ان الايمان لغير
المهلك ما يكون في الحال وان كان سببا للمآل اولا وهو الى الصدق الاكثر اقرب
يتبين القول بان العبرة بايمان الموافاة وسعادتها يعني ان ذلك هو المنجي لا يعني ان ايمان
وكفره ليس بكفر وكذا السعادة والشقاوة والولاية والعداوة وعلى هذا الاسقط عنها ما قال انه لا تنفع
بالايمان كما في الحقيقة كان مؤمنا حقا ولا يصح ان نقول انا مؤمن ان شاء الله كما لا يصح ان نقول انا في الجنة
الله واذا كان مؤمنا حقا كان مؤمنا عند الله وفي علم الله وان كان الله يعلم انه يصير عند الموت كافرا بعيد
مؤمنا في الحال كان وليا سعيدا وان كان كافرا كان عدوا له شقيا وكما يصير المؤمن كافرا يصير الكافر مؤمنا
والسعيد شقيا وبالعكس وما حكم عنهم من ان السعيد لا يشقى والشقي لا يسعد وان السعيد من سعد
بطن امه والشقي من شقي في بطن امه معناه ان من علم الله منه السعادة المغيبة الى حد الموافاة هو
لا يصير الى شقاء الموافاة وبالعكس وكذا في الاسلام والعداوة وان السعيد الذي يعد سعادته حقيقة
الله انه يحكم له بالسعادة وكذا الشقاوة وبالجملة لا شك المؤمن في ثبوت الايمان وكمالها وزيادته

بالثبات والبقاء عليه في المآل لكن يخاف سوء الخاتمة ويرجو حسن العاقبة فرط ايمان الموافاة الذي هو
آية الفوز والنجاة ووسيلة نيل الدرجات منيه الله جل شأنه محض فضل ولا يسئل عما يفعل ولا يسئلون لتنزهه تعالى
الان يشاء الله جعلنا الله موتانا اليه وحيانا عليه وختم لنا بالحسنى وبشرنا بالفوز الأسنى بالنبي وآله

المبحث الخامس ذهب كثير من العلماء وجميع الفقهاء الى صحة ايمان المقلد وترتب الاحكام عليه في
الدنيا والآخرة وصرح الشيخ ابو الحسن والمعتزلة وكثير من المتكلمين منهم القائلين بالجهة ان حقيقة الايمان هو
التصديق وقد وجدت من غير اقران يوجب من موجبات الكفر فان قيل لا تتصور التصديق بدون العلم
لانه اما ذاتي للعلم التصديق او شرط له على السبق ولا علم للمقلد لانه اعتماد جازم مطابق تستند الى سبب من
ضروري او استدلال قلنا المعتبر في التصديق هو النفس الى الاعتماد الجازم المطابق بالبناء على ما يكفي ما
وحصل الظن الغالب الذي لا يخطر معه النقيض بالبال في حكم المتيقن وقد مر مرات ان التصديق قد يكون
بدون العلم والمعرفة وبالعكس فانا موقنون بالاشياء واما الملائكة والانبياء عليهم السلام وسائر جميع احوال
القيامة من الحساب والميزان والصراط وغيرها لكل لا نعرف كيفياتها واوصافها واهل الكتاب كانوا يعرفون
الشيء كما يعرفون ابناءهم ولم يكونوا موقنين به وفيه نظر لان المراد العلم بما حصل التصديق به ونحن نعلم من
الاشياء واللائكة ما يصدق به فامتناع التصديق بدون العلم بمعنى الاعتماد قطعي واما الكلام في العكس
فان قيل نحن لا ننكر كونه ايمانا ونصدقكم لكنا ندعي انه لا ينزل منزلة ايمان بالغيب فان عدم نفع على ما ذكره
الشيخ ابو منصور والماتريدي معلل بان العبد لا يقدر ان يستدل بالشاهد على الغائب لكون حاله غير
معروفة وعلم استدلاله فان الثواب على الايمان انما هو بمقابلة ما يحمل من المشقة وهي في اداء اصل الفكرة واداء ان
النظر في محدثات العالم او حوادث الانبياء والتمرين على الحجج والشبهات لان تحصيل الايمان على النفس انما
قام لعدم نفع ايمان اليأس ومعاينة العذاب دون ايمان المقلد والاجماع انما انعقد على ايمان
اليأس اذا لم ينفع لانه ايمان دفع عذاب لا ايمان حقيقي ولانه لا يصح قدرة على التصرف فيه والاستماع
بها لان عذاب الدنيا حقه لعدات الاخرة اذ بها تموت العدة فيصل الى عذاب الاخرة بخلاف ايمان
المقلد فانه تقرب الى الله واستحقاق لمرضاته من غير الحاد ولا قصد دفع للعذاب ولا استحقاق ودوام على التصرف
في النفس واما الذين يقولون ان ايمان المقلد غير صحيح او ليس بايمان فمنهم من قال لا شرط
ابتداء الاعتماد على استدلال عقلي في كل مسئلة بل يكفي اعتماده على قول من عرف رسالته بالمعجزة شاهدة
او تواترا او على الاجماع فعلى قول النبي بحدوث العالم وثبوت الصانع ووحدانيته ومنهم من قال لا بد من
ابتداء الاعتماد في كل مسئلة من الاصول على دليل عقلي لكن لا بشرط الاقدار على التعبير عنه وعلى مجادلة
الخصوم ودفع الشبه وهذا هو المشهور عن الشيخ ابي الحسن الاشعري حتى حكي عنه ان من لم يكن كذلك لم يكن
مؤمنا كما ذكره عبد القاهر البغدادي ان هذا ان لم يكن عند الاشعري موضع الاطلاق فليس بكافر
لوجود التصديق لكنه عاص بترك النظر والاستدلال معاقب عليه او بعذبه بعذاب دونه وعاقبة الجنة وهذا
معنى ان مراد الاشعري انه لا يكون موضع الكمال كما في ترك الافضل وانما هو قول بالمنزلة بين المنزلتين
ولا بد من الاقدار على مجادلة الخصوم وحل ما يورد عليه من الاشكال والى هذا ذهب المعتزلة ولم يحكموا بايمان
من عجز عن ذلك بل حكم ابو هاشم بكفره فان بنوا على ان ترك النظر كبيرة يحبط من الايمان اذا طرأت في محل

للعبد

من الدخول فيه اذا قارنت فهي مسلمة صاحب الكبيرة وقد سبقت ان اراد وان هذا التصديق لا يكفي
في الايمان او لا يسمى فعلا اخرى وهذا شغب لفظي ويمكن ان يوجه بوجوه مر اولها ان حقيقة الايمان اذا حال
النفس في الايمان من ان يكون مكذبا او مخبرا وعاندا عليه علما انه افعال من المتعبد او للمعرفة
كانه عاند اذا من ويكذبا اما يكون بالعلم وردانه بجعل متعلقا بالخبر من آمنت به وله لا بالسامع فلا تناسب
عند ملاحظة اشتقاق من رأس ان قال بعضهم آمنه المخالف والمكذب على ما صرح به المعتزلة ويكون
بالتصديق سواء كان عن دليل او لا ولو سلم فالاولى من ان يكون مكذبا او مخبرا وعاندا يحصل بالاعتقاد
الجازم وان كان عن تقليد اما نقول ان الواجب هو العلم وذلك لا يكون الا بالضرورة او بالاستدلال
والضرورة منتفية لان الدليل وردانه لانتزاع شبه وجوب النظر والاستدلال بل نقول ان ترك هذا الواجب
يوجب عدم الاعتداد بالتصديق على انه ربما يقال ان المقصود من الاستدلال هو التوصل الى
التصديق ولا عبرة بانعدام الوسيلة بعد حصول المقصود الثاني ان الحاصل الذي تقلده
ان كان باطلا فتقليده باطل بالاتفاق كتقليد اليهود والنصارى والمجوس وعبدة الاوثان
اصلا فهم وان كان حقا فحقيقة اما ان يعلم بالتقليد فدور او بالدليل فتناقض وردان الكلام
فيما علم حقيقة بالدليل كالاحكام التي علم بالضرورة كونها من دين الاسلام ان اعتمد عليه بتقليد لم
يكن موضعا يجري عليه احكام المؤمنين في الدنيا والآخرة وان كان عاصيا بتركه النظر والاستدلال
واما ما يقال ان القول بجواز التقليد ان لم يكن عن دليل فباطل وان كان فتناقض فغلط ظاهر
لان المقصود ان التقليد لا يكفي في الخروج عن عهدة الواجب فيها وجب العلم به من اصول
الاسلام وبعض من هذه الوجوه يفيد ذلك لا ما نقول هذا ما لا تواخذ به ولا احاكم اليه هو
الضعيف لنبوة بالنص والاجماع على وجوب النظر والاستدلال على انه حكي عن الكعبي وابن
اتباعه من جمع آخر من المعتزلة ان من العلماء من كلف النظر ومنهم من ارباب النظر ومنهم من
كلف التقليد والنظر ومنهم العوام والعبيد وكثير من النسوان لعجزهم عن النظر مرادله
وغيرهم عن الشبه لكنهم كلفوا تقليد الحق دون الباطل والطالب الصائب دون الخطاء و
ذكر بعض المتاخرين منهم ان العاجزين كلفوا ان يسمعوا ادلة الدلائل التي تتسارع
الافهام فان فهموا كفاهم ومنهم اصحاب الجبل لا يكلفون بتلخيص العبارة وان لم يكفهم الوقوف
عليها فليسوا مكلفين اصلا وانما خلق الاسماع المكلفين بها في الدنيا ومنهم كثير من العوام
والعبيد والنسوان وصاحب الجمل عند المكلف هو الذي يعتقد الجمل التي اتفق عليها اهل
الملل ولا مدخل فيه لما اختلفوا فيه بعد ان ما وافق منها تلك الجمل فحق وما خالفها فباطل
وكل الجمل هي ان الله تعالى واحد لا شريك له ولا مثل وانه لم يزل قبل الزمان والمكان و
العرش وكل مخلوق وانه القديم وما سواه محدث وانه عدل في قضائه صادق في اخباره
لا يحب الفساد ولا يرضى لعباده الكفر ولا تكليفهم بما لا يطيقونه وانه مصيب حكم مخبر في جميع
افعاله وانه كما خلق وقضى وقدر وانه بعث الرسل وانزل الكتب لسد كر مر في سابق
علمه انه مذكور بحسن ويلزم الحجج على من علم انه لا يوفي بالوعد وان الرضا بقضائه واجب
والعلم لا يجب لانه ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن بفضل من يشاء ويهدي من يشاء لا كما يقال
الذي علم به الشياطين لا عبرة لكفر من العقائد مر اسلامه فان اهل اكثر اهل الاسلام

اخذون بالتقليد قاصرون او مقصرون فى الاستدلال ولم تزل الصحابة ومن بعدهم من ائمة الحنفاء
والعلماء يكفرون منهم هالك ويحكمون عليهم احكام المسلمين فاوجب هذا الاختلاف وذهاب كثير من
العلماء والمجتهدين الى انه لا صحة لايمان المقلدين قلنا ليس الخلاف فى مولاء الذين نشاء وانى
دار الاسلام فى ايام الصحابة والتابعين والقرون الثلثة المشهود لها بالخير والصلاح بل فى
ولاء الذين ينكرون خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار فانهم كلهم فى اهمال
النظر والاستدلال بل فيمن نشأ على شاهق جبل مثلا ولم يتفكر فى ملكوت السموات والارض فانه
انسان بما فطر عليه اعتماده فصدقه فيما اخبر به مجرد اخبار من غير تفكر وتدبر وانما يحكم فى المعجزة
حتى انه لا بد فى صحة ايمان من النظر والاستدلال والاعداد على ترتيب صحيح ودفع الشبه فطلانه
يكاد يلحق بالضروريات فى دين الاسلام والظاهر ان المراد ان ذلك واجب وان صح الايمان بدونه
فان اراد والواجب على الكفاية فوفاق اذ لا بد فى كل صقع من يقوم بما يقام به الحق وازاحة الشبه ومجادلة
الخصوم وان اراد والواجب على كل مكلف بحيث لا يسقط بفعل البعض فمنع الخلاف واما المقلد
فتقدم كون بعض من نطق فى الكلام وسمع من ائمة انه لا خلاف فى اجراء احكام الاسلام عليه والاختلاف
فى كفره راجع الى انه هل يعاقب عقاب الكافر فقال الكثيرون نعم لانه جاهل بالله ورسوله ودينه والجهل
بذلك كفر وقتل قوله بعد ولا تقولوا لمن القى اليكم السلم لست مومنا وقوله عليه السلام من صلى صلوتنا ودخل
مسجدنا واستقبل قبلتنا فهو مسلم محمول على الاسلام فى حق الاحكام وقال بعض ذوى التحقيق
منهم انه وان كان جاهلا لكنه معذور فلا يستحق عقابه لذلك المبحث السادس الكفر
عدم الايمان عما فرشانه وهذا معنى عدم تصديق النبى صلعم فى بعض ما علم مجيئه به بالضرورة والظاهر
ان هذا اعم مما تكذيبه علم فى شئ ما علم مجيئه به على ما ذكر امام الحرمين لشموله الكافر الخالى عن
التصديق والتكذيب واعتذار امام الوادى بان من جملة ما جاء به النبى ان تصديقه واجب فى
كل ما جاء به فلم يصدقه فقد كذبه فى ذلك ضعيف لظهور المنع فان قيل فما الراجح اسخيا الشرح او الناسخ
او الواقع المعجزة القاذورات او شدة الزناد بالاحتشاد كفرا جماعا وان كان مصدقا للنبى صلعم
فى جميع ما جاء به وهو يبطل عكس التعريف وان جعلت ركنا الى وجوده او ارتكاب المنهى عنه علامة
التكذيب وعدم التصديق بطل طردها بغير الكفر من الفساق قلنا لو سلم اجتماع التصديق المعتبر
فى ايمان مع تلك امور التى هى كفر وفاقا صح ان يجعل الشارع بعض محظورات الشرع علامة
التكذيب فحكم بكفر من ارتكبه وبوجود التكذيب فيه وانتفاء التصديق عنه كالاستخفاف بالشرع
وشدة الزناد وبعضها لا كالزنا وشرب الخمر وسائر ذلك لا متعلق علمه ومحكمه فيه ومنصوص
عليه ومستنبط من الدليل وتفاصيله فى كتب الفروع وبهذا يندفع اشكال آخر وهو ان اصحابنا
الثلثة ويل فى الاصول انا ان نجعل من المكذبين فلزم تكفير كثير من الفرق الاسلامية كالمبتدعة
والاموات بل المختلفين فى امر الدين والا ان لا نجعل فلزم عدم تكفير المنكرين لحدوث العالم
وجدوث العالم وعلم البارى بالجزئيات فان تاويلاتهم ليست بادنى من تاويلات اهل الحق
للنصوص الظاهرة فى خلاف مذهبهم وذلك لان من النصوص ما علم قطعا من الدين انه على ظاهره
فاويل المكذب للنص بخلاف البعض لم لا يجوز ان المراد التكذيب او عدم التصديق من المكلف
ليخرج الصبى الغافل الذى لم يصدق ولم يكذب واما عند القائلين بصحة ايمانه وبانه يكفر

بصريح التكذيب وان لم يكذب تذكر التصديق فالمراد التكذيب من يصح منه ايمان وعدم من يجب عليه تحريف
وقال القاضى الكفر الجحود بالله وبجميع الجحد بالجحل واعترض بعدم انعكاسه فان كثيرا من الكفار جاحدون
بالله ليسوا مصدقون به غير جاحدين وان اريد الجحد او الجحل احدهما من ان يكون موجودا او واحدا متصفا بما
هو صفاته وافعاله واحكامه لزم تكفير كثير من اهل الاسلام المحالفين فى الاصول لان الحق واحد وفاقا ويجب
بان المراد الجحد به فى شئ مما علم قطعا انه من احكامه او الجحل بذلك اجمالا او تفصيلا وفيه بحث يطول
ويمكن ان يختار فى التعريف تكذيب النبى او عدم تصديقه لشموله الكفر بالله وغيره وبما ليس بكفر
ليس من قال المعتزلة موقع او اخلال بواجب يستحق اعظم العقاب ولا خفاء ان هذا من احكام
الكفر لا انه ولا لوازمه البينة التى سئل الدين عنها الله ومع هذا فان اريد اعظم العقاب على الاطلاق
لم يصدق الا على ما سوا شذ انواع الكفر وان اريد اعظم بالنسبة الى ما دونه صدق على كثير من المعاصى
ان اريد بالنسبة الى الفسق وقد فسروا الفسق بما يستحق به عقوبة دون عقوبة الكفر فذروا وبالجملة
من طاعة الله بكبيرة ومن الكبائر ما هو كفر فلا يتناوله التعريف وان قيد الكبيرة بغير الكفر عاد الدور والجهل
لا خفاء فى اختلال هذا التعريف وضعفه وما قيل ان الكفر عند كل طائفة ما قابل ما فروا به من الايمان
على القول بانزله من انزل من اصلاء لا على قول السلف طامة خامة مذهبهم ان الكفر
لمن لا ايمان له فان اطلق الايمان خص باسم المنافق وان طلب الكفر بعد الاسلام خص باسم المرتد وجوحم
عن الاسلام وان مال بالرئاسة او اكثر خص باسم المشرك لاتباعه المشركين الا نادرا وان كان عند
بعض الاديان والكتب المنسوخة خص باسم الكتابى كاليهودى والنصرانى وان كان يعبد
الدهر واسناد الحوادث اليه خص باسم الدهرى وان كان لا يثبت البارى سمى خص باسم الجاحد وان كان
مع اعترافه بنبوة النبى صلعم واظهاره شعائر الاسلام يبطن فعائل الكفر الاتفاقية خص باسم الزنديق
وهذا فى الاصل منسوب الى زنداسم كتاب اظهر مزدك فى ايام قباد وزعم انه من كتاب الله الى
الذى جاء به زرادشت الذى يزعمون انه نبيهم المبحث السابع فى حكم مخالف الاجماع
فى باب الكفر والايمان ومعناه ان الدين المقوم على ما هو عرف زمان الاسلام محذوف العلم وحشر
الاجساد وما اشبه ذلك واختلفوا فى اصول سوا كملة الصفات وخلق الاعمال وعموم
الارادة وقدم الكلام وجواز الرؤية ويخرج لك ما الانواع ان الحق منها واحد فمكفر المخالف للحق
بدرك الاستدلال وبالقول بانه الآن الانواع فى كفر اهل القبلة المواظبين على العمل الطاعات
باعتقاد قدم العالم ونفى العلم والقدرة ونفى العلم بالجزئيات وكذا بعدد من موجبات الكفر عنه
اما الذى ذكرنا مذهب الشيخ ابى الحسن الاشعرى واكثر الاصحاب فلانه ليس بكافر وبه يشعر ما قال الشافعى رضى
لا ارد شهادة اهل اهوا آر الا الخطابية لاستحلالهم الكذب وفى المنتقى عن ابى حنيفة رحمه الله لم اكفر
احدا من اهل القبلة وعليه اكثر الفقهاء ومشايخنا حتى قال بكفر المخالفين وقالت طائفة من اصحابنا
بكفر الغالين فى الصفات الذاتية وبعض اهل الاعمال وكفر المجبرة حتى حكى عن الطحاوى انه قال المجبرة كفار
وفى شرح الكرخى فى شرح الكنز من قال بخلق القرآن فهو كافر وفى شرح الطحاوى من قال بالجهة والمكان
كالله فى السماء او على العرش فهو كافر وفى شرح الوقاية من قال بالجهة والمكان كالله فى السماء او على العرش
والقائل بخلق القرآن وارادته ومشيته وبجواز اظهار المعجزة على يد الكاذب كلها كفر وقال ابو اليسر
ابو اليسر سوا انتى كفر من يكفر ومن لا فلما واعتماد الامام الوادى ان لا يكفر احدا من اهل بعض

وتمسكها بانه لو وقف صحة الاسلام على اعتقاد الحق في كل الاصول لكان النبي صلعم ومن بعده يطالبون بها من آمن و
يفتشون عن عقايد هم فما وافق منها مذهبهم حكموا بالحق والا لزمهم حكم قطعا ثم فرق منهم ومن مخالفيهم في اصول الاسلام
بالاخلاف بان بعضها اظهر كونه من الدين واشمل عليه الكتاب بحيث احتاج الى البيان كخلق الاجساد وبعضها خفيت
ظهرت ادلتها على عاملي اصحاب اجل بحيث لم يدع الها لاتهام لحدوث العالم وانما طال الكلام فيها لان المشكوك
فيها المبطلون بخلاف الاصول المخالفة فان الحق فيها خفي جدا يحتاج الى زيادة نظر وتامل والكتاب والسنة لا يدلان
على ما يحتمل معاندا فيه الحق فلو كانت مخالفة الحق فيها كفرا لاحتج لاثبات الكفر الشيخ ابو الحسن الاشعري اذ لم
يكفروا لوقوف بعضهم بعضا ناجونه مبنى بعضها على ان خرق الاجماع ليس بكفر وان الاجماع لا ينعقد بدون
اتفاق المشبهة والمجسمة والروافض وامثالهم وبعضها على ان مدرك الكفر لم يثبت قطعا فليس بكافر
وبعضها على ان صاحب الكبائر وان كان ظاهر البطلان ليس بكافر وافقه بعض الصحابة رضي الله عنهم
المعتزلة حذرا عن شناعة تكفيرهم بكلمة شهدت لهم بالرضا باسلامهم وعن لزوم تكفير كبار الصحابة رضي الله عنهم
كلامهم نوح بتكفير عطاء اهل الاسلام فالله عز وجل وفقهم وتفاديا ان يحسب عن عسكر الامام طعن
الملازمة فان التصديق يجمع ما حارب النبي صلعم اهل الكافة صحة ايمان وانما نحتاج حينئذ الى بيان الحق
في التفاصيل عند ملاحظتها وان كانت حالا اخلاف في تكفير المخالف فيها كحدوث العالم فكم من موقن
لم يعرف في الحادث والقديم اصلا ولم يخطر بباله حديث حشر الاجساد قطعا لكن اذا لاح
وكل فلو لم يصدق كان كافرا المعتزلة ان اصحاب الكبائر مخلدون في النار وحكم الكافر المخلد في
النار ويختص المنافق بالدرك الاسفل وحكم الفاسق من الموحدين المخلدون في النار ابتداء بموجب
العفو او الشفاعة وانما بعد التعذيب بالنار تقدر الذنب وفيه خلاف المعتزلة والخوارج كما سبق
والفسق هو الخروج عن طاعة الله تعالى فكبائر الكبيرة وقد عرفتها وصغيرة ان يقيد بعدم الاصرار ولا
للاتفاق على ان الباغي ليس فاسقا في مقابلة ارتكاب الكبائر والاصرار على الصغائر وقطع الاكثار
منها هو آية كاشفة عن نوع واحد او انواع مختلفة واما استدلال المعتزلة بقطع اعتقاد حلها فكل
صغيرة كانت او كبيرة وكذا الاستهانة بها قطع عقلا مبنية على تركيب في عقولهم وبحكم مجرى العادات
ولا حقيقة ان المراد ما ثبت بقطع وحكم المبتدع وهو مخالف في العقيدة طريقة السنة والجماعة
بقطع انه مكون حكم الفاسق لان مراعاة الحلال بالاعتقاد ليس بادون من مراعاة الحلال بالاعمال واما قولهم
باحالة فحكم المؤمن ظاهر وحكم الكافر بقاءه من الحربي والذمي والكتابي والمرتد مركوز في كتب الفروع
وحكم المنافق في الدنيا اجراء احكام الاسلام وحكم الفاسق ايجاد فيما يجب فيه الحد والتعزير في حق
والامر بالمعروف والنهي عن المنكر وسبب الاتفاق على اخلاف في ذلك بين الفقهاء وحكم المبتدع البغض
والعداوة والاعراض عنه والاهانة والطعن واللعن كراهة الصالح خلفه وطريقة اهل السنة ان العالم
حادث والصانع قديم متصف بصفات قديمة ليست عينه ولا غيره واحد لا شريك له ولا ضد ولا ند
ولا نهاية له ولا كون ولا جزء لا يتجزأ فيه ولا تقوم به حوادث ولا يصح عليه الحركة والانتقال ولا
الجهل والكذب والنقص وانه يرى في الآخرة وليس في حيز ولا جهة ماشاء كان ومالم يشأ لم يكن
لا يحتاج الى شيء ولا يجب عليه شيء كل المخلوقات بقضائه وقدره وارادته ومشيته لكن الفتاح
مهما لست برضاه وامره ومحبته وان المعاد الجسماني وسائر ما ورد به الشرع من عذاب القبر
الحساب والصراط والميزان وغير ذلك حق وان الكفار مخلدون في النار دون العصاة وان العفو

والشفاعة حق وان اشراط الساعة من خروج الدجال وياجوج وماجوج ونزول عيسى عليه السلام
الشمس من مغربها وخروج دابة الارض حق واول الانبياء آدم واخرهم محمد صلعم واول الخلفاء
ابو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي رضي الله عنهم والافضلية بهذا الترتيب مع تردد منا من عثمان وعلي
والمشهور من اهل السنة في ديار خراسان والعراق والشام واكثر الاقطار منهم الاشاعرة اصحاب
ابي الحسن علي بن اسماعيل بن اسحق بن سالم بن اسماعيل بن عبد الله بن موسى بن بلال بن ابي بردة بن ابي موسى الاشعري
صاحب رسول الله صلعم واول من خالف ابا علي الجبائي ورجع عن مذهب المعتزلة الى السنة ابو الحسن الاشعري رضي الله عنه
والجماعة اي طريقة الصحابة رضي الله عنهم ومن وراءهم الماتريدية اصحاب ابي منصور الماتريدي
تلميذ ابي نصير العياضي تلميذ ابي بكر الجوزجاني صاحب ابي سليمان الجوزجاني تلميذ محمد بن الحسن
الشيباني نعم وما يذهب اليه سمرقند من الطائفتين اختلاف في بعض المسائل كما ذكرناه في
وكلهم الا السنات في الايمان وكلهم ايمان المقلد وغيره كذلك والمحققون من الفريقين لا تثبت احدا
لا البدعة والضلالة خلافا للمبطلين المتعصبين حتى ربما جعلوا الاختلاف في الفروع اضافة عن
وضلالة كالقول بحل متروك التسمية عمدا وعلى بعض الوضوء والجامع من عرف السنن وكيفية الصلاة
بدون ولي والصلوة بدون الفاتحة ولا يعرفون ان البدعة المذمومة هي المحدثة في الدين من غير ان يكون
في عهد الصحابة والتابعين ولا دليل عليه الدليل الشرعي وهي في الجملة قد تجعل كالواجب كالرد على من ذم
الصحابة بدعة مذمومة وان لم تكن دليل على قبحها كقولهم علم اياكم هي ثاب لا يوجد ولا يطلق
ان المراد بذكره هو ان يجعل في الدين ما ليس منه بعضا للامر الوجوبي وجعل الاقتداء
بالنبي وآله الفصل الرابع في الامامة لا بد للامة من امام يعلم الفروع ايقيم
لوجوبها لا ان القيام بالامامة ونصب الامام الموصوف بالصفات المخصوصة من فروض الكفايات
وهي امور كلية تعلق بها مصالح دينية او دنيوية لا ينتظم الامر الا بحصولها فقصد الشارع
تحصيلها في الجملة من غير ان يقصد حصولها من كل احد ولا خفاء في ان ذكر من احكام العلمية
دون الاعتقادية وقد ذكر في كتبنا الفقهية انه لا بد للامة من امام يحمي الدين وتقام السنة ويصير
للمظلوم من يستوفي الحقوق ويضعها مواضعها وشرطه ان يكون مكلفا مسلما عدلا مجتهدا
ذكرا سميعا عاقلا ذا راي وكفاية سميعا بصيرا ناطقا فان لم يوجد من قريش من يستجمع الصفات
المعتبرة وتأتى كفاية فان لم يوجد فرجل من ولد اسمعيل فان لم يوجد فرجل من العجم ولا شرط ان يكون قاعدا
ولا معصوما ولا افضل من يولى عليهم وينعقد امام بطريق احدها بيعة اهل الحل والعقد من العلماء
والرؤساء ووجوه الناس الذين يتيسر حضورهم من غير اشتراط عدد ولا اتفاق من جميعهم
بل لو تعلق الحل والعقد باحد مطاع كفت بيعته والثاني استخلاف امام قبله وعهده وجعله ولي عهده
بعد الاستخلاف الا ان المستخلف غير متهم فيشاورون ويتفقون على احدهم واذا خلع امام
نفسه كان كونه منعزلا في الحال او في العهد والثالث القهر والاستيلاء فاذا مات امام وتصدى
للامامة من يستجمع شرائطها من غير بيعة واستخلاف وقهر الناس بشوكته انعقدت الطاعة له كذا
ان كان فاسقا او جاهلا على الاظهر لانا نعلم قطعا ان الشخص الواحد لا يقوم بضروريات كل امام ويجب
طاعة امام مالم يخالف حكم الشرع سواء كان عادلا او جائرا ولا يجوز نصب امامين في وقت واحد
على الاظهر واثبت امامة بالقهر الظاهر ثم جاء آخر وقهره انعزل وصار الثاني امامه ويحرم على امام

بان به ولو خلع لم ينعقد وان عزل نفسه فان كان لتخوف عن القيام بالامر انعزل والا فلا ولا ينعزل الامام
بالفسق والاغماء وينعزل بالجنون وبالعمى والصمم والخرس وبالمرض الذي يفسد العلوم قال امام الحرمين
واذا جاوز الى الوقف وظهر ظلمه وفسقه ولم يذعن لزواجر عن سوء صنيعه بالقول فلاهل الحل والعقد
التواطؤ على رد عه ولو شهر السلاح ونصب الحروب هذا وكن لما شاعت بين الناس ان مجاوزة الامام اعتداء او
فاسدين واصلا فات بل اختلافات بارة مسامحة فرق الروافض والخوارج ومالت كل فئة الى
العصبية بكاد بعض ذلك لان ينقض كثيرا من قواعد الاسلام وتنقض عمائد المسلمين والقدح في الخلفاء
الراشدين ضع القطع بانه ليس للبحث عن احوالهم واسحقاقهم وافضليتهم كثير تعلق بافعال المكلفين
اقحم المتكلمون هذا الباب ما وابواب الكلام وربما ادرجوه في تعريف حسبما قالوا هو العلم الباحث عن احوال
الصانع والنبوة والامامة والمعاد وما يتصل بذلك على قانون الاسلام والامامة رياسة عامة في امور الدين
والدنيا خلافة عن النبي صلعم وبهذا القيد خرجت النبوة وبتقييد العموم مثل القضاء والرياسة في بعض النواحي وكذا
رياسة من جعل الامام نائبا عنه على الاطلاق فانها لا تعم الامام وقال الامام الرازي هي رياسة عامة لشخص
من اشخاص وقال هو احتراز عن كل امام اذا عزلوا الامام نفسه وكانه اراد بكل الامامة اهل الحل والعقد
واعتبر رياستهم على من عداهم او على كل من آحاد الامة ومع هذا يرد عليه ان الوحدة من شرائط الامام
لا من نوعها وانه الشروط كثيرة وعلى اشتراطها ادلة ويمكن ان يقال انها بالموقوفات اشير بقوله انه
لا يقال لجمع ائمة حتى ابيه بخلاف ائمة الجامع او الفاسق او نحو ذلك وعلى هذا يسقط ان لا يقال لشخصين
بايعهما ائمة انهما امامان فان قتل الخلافة عن النبي صلعم انما يكون ممن استخلفه النبي صلعم فلا مصرف للتعريف
على الامامة العظمى وبخلع فصلا عن رياسة النائب العام للامام فلنا لو سلم فالاستخلاف اعم من ان
يكون بوسط او بدونه وفيه مباحث لسان وجوب الامامة وشروطها وطريق ثبوتها وتنفيذ
من احكامها وبعض الامام الحق بعد النبي صلعم وامامة الائمة الاربعة وترتيبهم في الافضلية
المجمع عليه اول نصب الامام بعد الفراغ عن مهمة النبوة واجب علينا سمعا عند اهل السنة وعامة المعتزلة
وعقلا عند الجاحظ والخياط والكعبي وابي الحسين البصري وقالت الشيعة والاسبعية وهم قوم من
الملاحدة سموا بذلك لان مذهبهم قالوا الامام يكون اسبعة وعند السابع وهو محمد بن اسمعيل توقف
بعضهم عليه وجاوز بعضهم وقالوا الائمة يدورون على اسبعة اسبعة كايام الاسبوع هو واجب على الله
فعندهم ليكون معلوما نفي معرفة الله سبحانه وعند بعض الشيعة وهم الامامية ليكون لطفا نفي اداء الواجبات
العقلية واجتناب المقبحات العقلية وعند بعضهم وهم الغلاة لتعليم اللغات واحوال الاغذية
والادوية والسموم والحرف والصناعات والمحافظة عن الآفات والمخافات وقالت النجدات قوم
من الخوارج اصحاب نجدة بن عويمر انه ليس بواجب اصلا وقال ابو بكر الاصم من المعتزلة لا يجب عند
ظهور العدل والانصاف لعدم احتياج وجب عند ظهور الظلم وقال هشام الفوطي منهم من عكس
اي يجب عند ظهور العدل لاظهار شرائع الشرع لا عند ظهور الظلم لان الظلمة ربما لم يطيعوه وحاد
سببا لزيادة الفتن لنا على الوجوب وجوه الاول وهو العمدة اجماع الصحابة حتى جعلوا ذلك
اهم الواجبات واشتغلوا به عن دفن الرسول صلعم وكذا عقيب موت كل امام روي انه لما توفي
النبي صلعم خطب ابو بكر وقال ايها الناس من كان يعبد محمدا فان محمدا قد مات ومن كان يعبد رب محمد فانه
حي لا يموت لابد لهذا الامر ممن يقوم به فانظروا وما قوا اراكم يرحمكم الله فتبادروا فما خلا جابت قالوا

صدقت ولكنا نظرنا في هذا الامر فلم نقل احد انه لا حاجة الى امام الثاني ان الشائع امر امام الحدود
وسد الثغور وتجهيز الجيوش للجهاد وكشف الامور المتعلقة بحفظ النظام ومحاسبة من يستحق
ان يتهم الا بالامام وما لا يتم الواجب المطلق الا به وكان مقدورا فهو واجب على ما عرف في اصول الكلام
لا نسلم انه اذا قام الحدود كقطع السارق مثلا ان كان شروطا لوجوده امام لم يكن مطلقا فلم
وجوبه كالاول والزكوة بالنسبة الى تحصيل النصاب وان لم يكن شروطا بطل ما قولوا فرق
بين تقييد الوجوب وتقييد الواجب فهنا الوجوب مطلق اي لم يتقيد ولم يشترط بوجود امام و
الواجب اعني اقامة الحدود مشروط به موقوف عليه كوجوب الصلوة المشروط بالطهارة والزكوة
الزكوة فالوجوب مشروط بحصول النصاب حتى اذا تلف قبل ان يتمكن من نصب الامام
استحال ضائع لا يحصى واستدفاع مضار لا تحصى وكل ما هو كذلك فهو واجب اما العصمة معاد
تلحق بالضروريات بل المشاهدات وتعذر العيان الذي لا يحتاج الى البيان ولهذا اشتهر ان
ما يزجر السلطان اكثر مما يزجر القرآن وما يلتئم بالسنان لا ينتظم بالبرهان وذلك لان في اجتماع الخوف
الى اصلاح المعاش والمعاد لا يتم بدون سلطان قاهر يدرأ المفاسد ويحفظ مصالح ومنع
ما يقادح اليها الطباع وينازع عليه الاطباع وكفاك شاهدا ما شاهد من استيلاء الفتن و
الابتلاآت بالمحن بعد هلاك من يعوم بكفاية الجوع ودعاة البيعة وان لم يكن على ما هو حقه الصفا
والمراد ولم يخل عن شائبة شر وفساد ولهذا لا ينتظم امر ارادة اجتماع كرهة طريق بدون رئيس
يصدرون عن رايه ومقتضى امره ونهيه بل ربما يجري مثل هذا بين الحيوانات العجم كالنحل ويعلم
يقوم مقام الرئيس منتظم امرها ما دام فيها واذا هلك انتشر افرادها فاسدة مجتمعة وقد
فيما بينها الهلاك والفساد لا محالة فغاية الامر انه لا بد في كل اجتماع من رئيس مطاع موجود
النظام والانتظام لكن من ان لزم عموم رياستها جميع الناس وشمولها امر الدين على ما هو
المعتبر في امامة الامام لا نسلم بل نقول انتظام امر عموم الناس على وجه يؤدي الى اطلاع الدين وتنفيذ حكمه
لا دنى شائبة فيها اذ لو بعد الوسائط في امامة الامام والدفاع لادى الى اضاعة كثير من احكام
موجبة لاختلال امر النظام ولو استقرت رياسة على امر الدفاع لكان امر الدين كذلك واشتهر في
العصر العطي واما الكبرى فنا الاجماع عندنا بالضرورة عند العاطس ولو جب العقل واشتهر في
الحس الجمل بان الصفوة على مزاج الحس والصحة وليس من مذهبكم والكبرى ومنع من العصمة بمعنى
الى التعرض للاجماع مدفوع بان كون النبي صلاحا وفسادا من حيث هو اجتناب الحسن ومنع
وكون دفع الضرر واجبا لمنع استحقاق تاركه العقاب عند الله ليس بواضح نعم لا عن نقل
ولا سبيل ان يخفى مثل هذا عليه ولا ان يكون الوجل العلمي في هذا المقام من الشيخ مالا يعرض الجل
الاجماع على الوجوب انما هو اذا لم يتصف بصفة مثل المفرد المعدد او فرضوا مهابة الامام بحيث
مناسبة لا ضبطها العدد والاحصاء لما نرى من اختلاف مراتب الاشخاص في ذلك ولا يخفى ان استحقاق
عن تسلط الاكفاء والانسان على اخيه الانسان على ما علم من الاستدلال وطلوع الفساد
الى الاباء والاستعصاء ونظر الفساد وبكل الفتن والعناد وبهذا يظهر الجواب عن قوله والفعل دون
والاصل وكذا كثير ما يلتبس من قصص الانبياء خلافة عثمان نعم الخ الخ. دونه خرط القتاد
مضاف بالنسبة الى ما فوقه ومناسب بالاضافة الى ما تحته حالا فحالا، بكثرة وبقلة العدد في قلة

فان قال لو وجب نصب الامام لزم الطباق جماعة على ترك الواجب لاستمرار الامام
المتصف بما يجب من الصفات سلمنا بعد انقضاء الدولة العباسية ولكن لم قلتم بعلم
بعينه ثم يصير ملكا عضوضا وقد تم ذلك بخلافه على ما هو معاوية وغيره بعده ملوكا وامراء لا ائمة
وخلفاء والا لما ذم حسنا لان ترك الواجب معصية وضلالة والامة لا يجتمع على الضلالة قلنا انما
انما يلزم الضلالة لو تركوه عن قدرة واصرار لا عجز واضطرار والحال مع انه من باب مرآحاد
تحمل الصرف الى الجلالة على وجه الكمال وههنا يجب آخر وهو انا اذا لم نوجد امام على شرائط وبايع
طائفة من اهل الحل والعقد قرشيا فيه بعض الشرائط من غير نفاذ لاحكامه وطاعة من العام لاولا
وشوكة بها معرف من مصالح العباد ومقدر على العزل والنصب لم اراد به يكون ذلك اتيانا
بالواجب وهل يجب على ذوي الشوكة العظيمة من ملوك الاطراف المتصفين بحسن السياسة والعدل
والانصاف ان يفوضوا الامر الى ما ذكرتم وتكونوا الدة كسائر الرعية وقد قال تعالى اطيعوا الله
واطيعوا الرسول واولي الامر منكم وقوله عليه السلام من مات ولم يعرف امام زمانه مات ميتة
جاهلية فان وجوب الطاعة والمعرفة يقتضي وجوب الحصول والا لما انه لا يجب علينا عقلا ولا على
الله سمعا اصلا فالامر مضى بطلان التالي قالوا اصح العاقلون لو وجب علينا عقلا لان
دفع الضرر واجب عقلا كاجتناب الطعام المسموم والجدار المشرف على السقوط ولو ظنا
قلنا نعم لمنع كونه من مقتضيات العقول والعادات وانما مآلها والكلام في الوجوب بمعنى
استحقاق تاركه الذم والعقاب في حكم الله سمعا وهو تم ههنا واحتجوا على عدم وجوبه على
الله سمعا ان الوجوب على الله يجلب منهم بانه لو وجب على الله سمعا لما حل لانام من غير ازمنة
من امام ظاهر قاهر جامع لشرائط الامامة قامع لرسوم الضلالة قائم بحماية بيضة الاسلام
واقامة الحدود وتنفيذ الاحكام واللازم ظاهر انتفاؤه سمعا احتج القائلون بوجوب
نصب الامام على الله سمعا بانه لطف من الله سمعا في حق العباد اما عند الملاحدة فلما
من تحصيل المعرفة الواجبة اذ نظر العقل عندكم في معرفة الله سمعا واما عند امامية فلانه اذا
كان لهم رئيس قاهر لمنعهم من المحظورات وحثهم على الواجبات كانوا معه اقرب الى الطاعات
وابعد عن المعاصي فهم بدونه واللطف واجب على الله سمعا لما سبق والجواب اما لا نمنع انتفاء
الفتح فما نورد لاثباتها على ما سبق حال الكبرى وبيانه انا لا نكون لطفا اذا خلا
عن جميع جهات القبح وهو ممنوع والسند ما مر مع وجوه اخر مثل ان اداء الواجب وترك القبيح
مع عدم الامام اكثر ثوابا لكونهما اشق واقرب الى الاخلاص لانتفاء احتمال كونهما من خوف
الامام وايضا ما يجب لو لم يتم لطف اخر مقامه كما لعتم حملا فلم لا يجوز ان يكون زمان يكون
الناس فيه معصوما من التغير عن الامام والعقل بانا نعلم قطعا ان اللطف الذي يحصل بالامام لا يحصل بغيره
مجرد دعوى يعارضها مثلها نعلم قطعا جواز حصوله بغيره وهذا كدعوى القطع بانتفاء المفاسد في نصب الامام
وكونه مصلحة وانا نكون منعه ولطفا واجبا اذا كان ظاهرا فاهرا جامعا لشرائط الامامة قائما بالاحكام
والاعلاء لواء الاسلام وهذا ليس بلازم عندكم فان الامام الذي ادعيتم وجوبه ليس باللطف والذي هو لطف
ليس بواجب ولجواب السمعية بان وجود الامام لطف سواء تصرف او لم يتصرف على ما نقل عن علي كرم الله
وجهه انه قال لا تخلو الارض من قائم لله بحجة اما ظاهرا مشهورا او خائفا مغمورا لئلا تبطل حجج الله وبيناته

وتصرفه الظاهر لطف آخر وانما عدم من جهة العباد وسوء اختيارهم حيث خافوه وتركوا نصرته ففوتوا
اللطف على انفسهم ورد اولا بانا لا نسلم ان وجوده بدون التصرف لطف فان قيل ان المكلف اذا علم
وجوده كان ذلك داعيا له الى الطاعة وتصرفه صنع من الشارع قلنا مجرد العلم بالحكم غير كاف
في وقوع المعلوم كما في هذا المقام فان ساكن القرية اذا اخبر عن البئر حوفا من حاكم من قبل السلطان يجب عليه
الاحتراز لكل من يخبر خوفا من حاكم علم ان السلطان يرسله اليها بعينها وليس هذا خوفا من المعدوم بل من موجود
معروف كما ان حروف الاول من ظهر ومعرف وثانيا بانه سلمنا ان ظهر الاولى آه الذين يفعلون الاغراض لكن
على محبته وليس عدم منه الا بعدم الامر فان قيل لعله ظهر لهم وانهم تعاونون فلم يعلم ظهور لهم من العادات
التي لا ارتياب فيها لقائل بعدم بعض الملوك وجبل من الناقوت ولو سلم فالاولى اذا عرفوا من انفسهم ظهوره
الاشكال عليهم اجيب اخراج القائلون بعدم وجوب نصب الامام احتجوا بان في نصبه اثارة
الفتنة لان الاراجيف تختلفه والاهوآء متباينة فيحصل كما جرت العادة وهو ممنوع وسنده هذا فانه لا يجب
لكان سلمنا ان لا يجوز الا ان احتمال الافضاء على الواحد او بعض وقوعه ما يجتمع الشرائط او فوته من حيث
مع الاستماع واوجه الجواز والجواب ان اعتبار الرجحان كما قيل يعدم الاقدام والوقوع ثم الاستدلال انما هو
الامر واستناد طرق المخالفة بجرة بيعة البعض ولو اهدار دم الفتنة مع ان في الواقع بعض الامام بالسيف الى
مفاسد عدم الامام ملحق بالعدم لانتفاء الاحتجاج المذكور على تقدير تمامه لا نسلم الوجوب على الامة ولا على اهل الحل
بالنص ولا على الامام بالاستخلاف لانتفاء المقصود فيما يراه الجمهور من الوجوب على العباد اذا لم نصب
النبي صلعم ولم يستخلف الامام السابق المبحث الثالث شرط في الامام ان يكون مكلفا وذكرا حرا مجتهدا
غير فاسق من الصبي والمعتوه قاصر عن القيام بالامر على ما سبق والعبد مشغول بحق السيد لا يتفرغ للامر مستغرق
في اغلب الناس لا يهاب ولا يمتثل والانثى ناقصة عقل ودين ممنوعة من الخروج الى الناس حاكم ومحكوم لجب
والفاسق لا يصلح لامر الدين ولا يوثق بامره ونواهيه والظالم يهتز به امر الدين والمغفل كثير الخطأ يجب
على الوالي الاحتراز عن مشورته اليس يجب استرعاء الذئب على الغنم فان قيل الكافر فاسد وزاد الجبائي
شيخ المعتزلة فاسق لخروجه عن الملة بالجحود ومعاداته لخصوم محمد في الاصول والفروع فلكل من القيام بالامر قادح
في مقدمة الامور كالاحتياط في سياسة الجمهور ولم يشترطها بعضهم لندرة اتصاف جهات الحصر وعوارض الكفاءة بها مالا
من الغرباء بان بعض امراء الروم وصاحب الاندلس وبعض الهند من اهل الدين وشروط الامامة
الاداء الخامسة في اصول الملل والنحل اشترط الامة على اشتراط كونه قرشيا اي من اولاد فهر بن مالك
المعزلة لنا السنة والاجماع اما السنة فقوله عليه السلام الائمة من قريش وليس المراد امامة الصلوة اجماعا فتعين
الكبرى وقوله عليه السلام اسمعوا واطيعوا وان استعمل عليكم عبد حبشي اجدع وقوله عليه السلام من خلع يدا من
واما الاجماع فهو انه لما قال الانصار يوم السقيفة منا امير ومنكم امير فمنهم ابو بكر وعمر من قريش ومنكم
عليهم احد من الصحابة فكان اجماعا احتج المخالف بالمنقول والمعقول اما المنقول فقوله عليه السلام اسمعوا واطيعوا
عبد حبشي اجدع واجيب بان ذلك في غير الامام من الحكام جمعا بين الادلة واما المعقول فهو انه اخير حاصل
في القيام بمصالح الملك والدين بل العلم والتقوى والبصيرة في الامور والخبرة بالمصالح والقوة على الاعمال والكفاية في
ذلك واجيب بالمنع بل الشرف الانساب معتبر وقد ورد في الخبر ما يدل على اشتراط القرشية وانعقد الاجماع
الطاعة والانقياد وهذا شاهد في الاعصار ان يكون الملك والسلطنة قبيلة مخصوصة واجب مخصوص وهو
الاستغناء عن الخطوب العظيمة والاضافات الصعبة والا لبقي ذكر من قريش الذين هم اشراف الناس في سائر الاعصار

الفضالة

علم حتم الرساله واستمرت منهم الشريعه البالغه الى الفقهه واما اذا لم يوجد من قريش من يصلح للذكر او لم يعقد لغير
نصبه لاستلاء اهل الباطل وشوكه الظلمه وارباب الجهاله فالكلام في جواز عقد القضاء وتنفيذ الاحكام
واقامه الحدود وجميع ما للامام من كل ذي شوكه كما اذا كان الامام القرشي فاسقا او جائرا او جاهلا فضلا عن ان يكون
مجتهدا وباقله مبني فاذكر في باب الامامه على الاجتهاد والاوصاف واما عند التحدي والاضطرار واستلاء الظلمه
او الكفار والفجار وتسلطهم واجبارهم الاشرار فقد صارت الرياسه الدينيه بقلبيه وبسيفها الاحكام الاسلاميه
الموظفه بالامام ضروريه ولم يبق الا بعدم العلم والعداله وشرائط وضروريات فتح المحظورات والادله المسلمه في
الخامسات وهو المرجع لكشف الظلمات

واما شرط الشيعه امور احدها ان يكون هاشميا اي اولاد
هاشم من عبد مناف لان عبد المطلب وبنيه لهم مزيه ذكر شبهه فضلا عن حجه وانما قصدهم في امامه ابي بكر وعمر وعثمان
رضي الله عنهم ومنهم من اشترط كونه علويا نصا لخلافه بني العباس وكفى باجماع المسلمين على امامه الائمه الاثني عشر
علم ومنها ان يكون عالما بكل الامور وان يكون مطلعا على المعصيات وهذا جهاله بمرتبه بها منهم ومنها ان يكون
افضلا اهل زمانه لان فيه تقدم المفضول على الافضل في اقامه قوانين الشريعه وحفظ حوزه الاسلام معلوم للعقلاء
ولا وجه في تقدم المساوي ونقل مثل ذكر الاشعري حتى لا يعقد امامه المفضول مع وجود الافضل لان الافضل اقرب
الى اتباع الشارع واجماع الاداء على متابعته ولان الامامه خلافه عن النبي فاصحب ان تطلب لها من له مزيه
اعلى فيها على البنوه واصحب بان الفتح يعني اسهل وتاركه للاثم والعقاب عنه الله ممنوع ومعنى علم
ملائمته لمجاري العقول والعادات غير مقدوح انه اضافه حيز المنع اذ هو ما كون المفضول اقدر على القيام بمصالح
الدين والملك في نصبه اوفق لاسطام حال الرعيه واوثق في اندفاع الفتنه وهذا بخلاف النبي فانه مبعوث
من العليم الحكيم الذي يحارس من شاء من عباده لنبوته ويوحي اليه مصالح الملك والملة وبراءة اهل السلم عما اوحي اليه ومشيته
فيما لم يوح اليه قطعا على افضليته واليه الاشاره بقوله افمن يهدي الى الحق احق ان يتبع امن لا يهدي الا ان يهدى
فما لكم كيف تحكمون وقد يرجح جواز تقدم المفضول بوجوه الاول اجماع الصحابه بعد الخلفاء الراشدين على
انعقاد امامه بعض القرشيين مع ان فيهم من هو افضل منه الثاني ان عمر نص على كون امامه شوري بين ستة
من غير نكير علم مع ان فيهم عثمان وعليا وهما افضل من غيرهم اجماعا فلو وجب تعيين الافضل لتعينا
الثالث ان الافضليه امر خفي قلما يطلع عليه اهل الحل والعقد وربما تقع فيه النزاع وتشوش امر الجواز واذا
انضم بعضهم الى افضل متفرقين اقل فرقه من فرق الفاضل كنت في قريش مع كثرتهم وتفرقهم في الاطراف
وامت حضر ان يجتمعوا على مقدم تاما يمكن اتمامها انما يصلح للاحتجاج على اهل الحق دون الروافض فان الامام
عندهم منصوب من قبل الخلق

وان يكون معصوما فمعظم الطوائف مع التنبيه
اشتراطهم ان يكون امام معصوما وقد عرفت معنى العصمه وانها لا تنافي القدرة على المعصيه بل ربما
تستلزمها واصح ادلتنا على وجوب العصمه الاجماع على امامه ابي بكر وعمر وعثمان مع الامكان منهما وحال
لم يجب عصمتهم وان كانوا معصومين بمعنى انهم مذ آمنوا كان لهم ملكه اجتناب المعاصي
دعوى الاجماع على عدم اشتراط العصمه في الامام والا فلس للاجماع على عدم وجوب عصمه النبي
كثير مفتر وقد يحتج بان العصمه مما لا سبيل للعباد الى الاطلاع عليه فاستحال نصب امام معصوم تعود
الى مكلف ما لا يسعه الوسع وفيه انتهاض الوجهين على الشيعه نظرا والظاهر انه لا حاجه الى الدليل على
عدم الاشتراط وانما يحتاج اليه في الاشتراط وقد احتجوا بوجوه مر اولها القياس على النبوه بجامع
اتمام الشريعه وسنذكر احكام وهامه حول الاصلام وورد بان النبي معصوم من الله سبحانه مقرون دعواه

ما يجوز

بالمعجزات الباهرة الدالة على عصمته من الكذب وسائر الامور المخله بمرتبه النبوه ومنصب الرساله وبالكل
مر الامام فان نصبه مفوض الى العباد الذين لا سبيل لهم الى معرفه عصمته واستكمال سريرته ظ
وجه لاشتراطها وانما النبوه ثابته بما لنبيه الى لا علم للعباد بها الا في جمله فلو لم يكن معصوما عن
الكذب في سلفها والفسق في تعاطيها وقد لزمها امتثاله فيما امر ونهى واعتقاد باحقيته فيما علمه حتى
لكانت المعجزه التي اقامها الله سبحانه لنبوته والهدى واحكام امر الدين والدنيا مضيعه للضلال
والردى واصلا الحال العاجله والصنع الباقي ان مرام واجب لطامه بالنص وباجماع فمن الله سبحانه
اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي امركم منكم وكل واجب الطاعه واجب العصمه وانه يخالف كذب
في تقرير الاوامر والنواهي ونهي عن الطاعات وما مر بالمعاصي فيلزم وجوب عقاب نفسه وهو قبيح
العصيان واللازم ظاهر البطلان والجواب ان وجوب طاعته انما هو فيما لا يخالف شرع سيد الرسل
فان تنازعتم في شئ فردوه الى الله ورسوله وكفى في عدم كونه من اولي الامر احكام بعزله بالعدم وارتداده
وهذا معارض بما يجب عصمته لو كان وجوب طاعته لمجرد قوله واما اذا كان لكون حكم الله ورسوله متبعا فلا
والعداله كالقاضي والوالي بالنسبه الى المحق والشاهد بالنسبه الى الحاكم والفتي بالنسبه الى المفتي
وافضل دليل على ان الاجماع عند الشيعه انما يكون حجه لاشتماله على قول المعصوم فاثبات المعصوم به
دوري

والثالث ان غير المعصوم ظالم لان المعصيه ظلم على النفس او على الغير والناس من ظلم فلا ينال
عهد الامامه لقوله سبحانه لا ينال عهدي الظالمين والمراد عهد الامامه بقرينه السياق وهو قوله جاعلك
للناس اماما فالوارث في ذريتي والجواب ان قد المعصوم اي من لم يصدر عنه ظلم بالفعل فصلا ان يكون ظالما
بالفعل فصلا ان يكون ظالما فان المعصيه اعم من الظلم وليس كل عاص ظالما على الاطلاق
ولو سلم فدلالة الآيه على صدق الكبرى لا تنتج جواز ان يكون المراد عهد النبوه والرساله على ما هو
راي اكثر المفسرين نعم لا بعد في ما ذكره الاجماع وفيه ما قد مر الرابع ان الامام انما يحتاج اليه لجواز
الخطاء عليهم في العلم والعمل ولذلك لو كان مرام لطفا لهم فلو جاز الخطاء على مرام لوجب له امام
اخر وتسلسل وسنبهل ذكر ما يتهاى سلسله الممكنات الى الواجب فلا يلزم تسلسل وبجواب
ان وجوب الامام شرعي بمعنى انه اوجب علينا نصبه لا عقلي حتى على جواز الخطاء على مرام كما حكم
لان في الشريعه القائم الى القيامه غنيه عنه لو لا اجماب لشارع والعرف معصوم عن مخالفه
بعلم واجتهاد وظاهر عدالته وحسن اعتقاده وان لم يكن معصوما ان ذكر ان الخطاء جائز على
المعصوم ايضا لما عرفت من ان العصمه لا تنزل المجنبه وان لم يمتنع ذلك فكلع يخبر عنهم وعلى الشرع
مانعا ودافعا الى غير انه حافظ للشريعه فلو جاز الخطاء عليه لكان ناقضا لها زائدا على ما انزل الكتاب والسنه واجماع
على موضوعه بالنقض والجواب انه ليس حافظا لها بذاته بل بالكتاب والسنه واجماع المعصومين
الصحيح فان اخطاء في اجتهاد او ترك معصيه فالمجتهدون يردون ومرتكبون بالعقوبه وتصدق
وان لم يعلموا ايضا فلا نقض للشريعه القويمه ولا تنقص على الطريقه المستقيمه لما مر
اقدم على المعصيه فاما ان يجب مرامكان عليه وهو مضاد لوجوب طاعته الثابت بقوله اطيعوا الله
واطيعوا الرسول واولي مرامنكم فلزم اجتماع الضدين وان لا يجب وهو خلاف مقتضى الاجماع
والجواب ان وجوب الطاعه انما هو فيما لا يخالف الشرع واما فيما يخالفه فالوجوب والحرمه
فكلوف عند اضطرار السامع انه لا بد للشريعه من حافظ ولا يوجد فكل حكم اهل الحق وجمعه

ومحاصمتهم وادعاء الاولية والتملك بالنص عليه فان حمل على ظواهرها كلها وكيف لا تعرض لهم فيه وكيف
الرياسة والحقد على علي بقتله آبائهم وعشائرهم وحسدهم اياه على ما اخصه الله به من الكمالات
وشدة الاختصاص بالنبي صلعم وظنهم ان النص قد لحقه النسخ لما رأوه ترك كما ذهب اليه عمر الى
غير ذلك وترك على وجه المعاجلة بتقية وخوف من اعداء وقلة وثوق بقبول الجماعة فلما زال
ذلك الخوف بالقوة والانصاف علم قطعا براءة اصحاب رسول الله وجلالة اقدارهم عن مخالفة امر
مثل هذا الخطب الجليل ومتابعة الهوى وترك الدليل واتباع خطوات الشيطان والضلال عن سواء
السبيل وكيف نظن بصحابة رضي الله عنهم وآثرهم لصحبة ونصرة دينه ووضعهم نفوسهم اموالهم
للناس يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر قد وانتهم مرارا عرض عن متاع الدنيا وطيباتها وما
زخارفها ومستلذاتها ومرارا قال على بذل نفوسهم وخاصتهم وقتل آبائهم وعشائرهم في نصرة رسول الله
واقامة شريعته والقياد امره واتباع طريقته انهم خالفوا قبل ان يدفنوه وتركوا اعدائهم واتجروا
مواليهم وعدلوا عن الحق الصحيح الى الباطل الصريح وخذلوا مستحقا خالصا لهم ناصرا وخاصا دون
القرية الاخاصة من بني تيم او عدي من كعب ان مثل على رضي الله عنه في صلابته في الدين وبسالته وشدة
شكيمته وقوة غريزته وعلو شانه وكثرة اعوانه وكون اكثر المهاجرين والانصار والرؤساء معه
فذر ذكر خوف وسلم الامر لمن لا يسجد فيه شيخ مشيخ ولا يقيم منصف الحال عدم المال قليل الانتاج والاشياع
ولم يقم بامر وطلب حقه كما قام به حين افضى اليه وقاتل فيه بكلتا يديه حتى فني الخلق الكثير و
الجم الغفير وآثر على التقية الحقيقة في الدين والعصبية للاسلام والمسلمين مع ان الخطب اذ ذاك
اشد والخصم اكود في اول امره قلوب القوم اوف وجانبهم اسهل اوآدهم لا انتاج الحق واجتناء
الباطل اميل وعهدهم بالنبي صلعم اقرب وسمعهم في تنفيذ احكامه ازعب وفي فرض ادلة النص الجلي
فقد طعن في كباد المهاجرين وانصار عامة لمخالفة الحق وكتمانه وفي علمهم حاصة باتباعه الباطل
واذعانه بذلك النبي صلعم حتى اتخذ القوم احبابا واصحابا واعوانا وانصارا واختانا
اصهارا مع علمه بحالهم في ابتدائهم ومآلهم بل في كتاب الله ﷻ حيث اثنى عليهم وعلمهم خواصهم وعوامهم
بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر وفي مكاثرات الروافض ادعاؤهم تواتر هذا النص قرنا بعد قرن
مع انه لم يشتهر فضائل الصحابة والتابعين ولم تشتهر عمر بوثوبه في المجلس مع شدة خيلهم الى
امير المؤمنين وتقلهم براحة دنت الكسرة في ضيافته وكالاته في امر الدنيا والدين ولم تنقل عنه في
خطبه ورسائله ومفاخراته اشارة لا دلالة ولا ابن جرير الطبري مع اتهامه بالتشيع لم يذكر في
روايته قصة الدار هذه الزيادة التي يدعيها الشيعة وهي قوله علموا انه خليفتي فيكم من بعدي و
نعم ما قال المأمون وجدت اربعة في اربعة الوفاء في المعتصم والكذب في الروافض والمروة في
اصحاب الحديث وحب الرياسة في اصحاب الرأي والظاهر ما ذكره المتكلمون من ان هذا المذهب
انما دعوى النص الجلي ما وضع منشأه من الحكم ونصر من الرواندي وابو عيسى الوراق وامثالهم
ممن رواه اسلاف الروافض شعفا بمذهبهم فان مرام الراوندي وغيره العجاب ان الكاملين
من علماء الشيعة لم يبلغوا في كل عصر حدا لكثرة فضلاء العوام وان عوامهم واوساطهم لا علم
ان يفهموا كيفية هذه الدعوى على الوجه المحقق وان غلاتهم ادعوا ان المسلمين ارتدوا بعد النبي صلعم
ولم يف على الاسلام الا عدد يسير اقل من العشرة فكيف يدعون التواتر في ذلك الطريق الخالي

روايات وآثار وما بعد ما اجتمعوا عليها القطع بعدم النص وهي كثيرة جدا كقول العباس رضي الله عنه
لعلي رضي الله عنه امددت يدك فأبايعك فيقول الناس بما عم رسول الله صلعم فان مات ان عهد فلا يحتمل علينا فان وقول
عمر رضي الله عنه امددت يدك فأبايعك وقول لبريدة بايعوا عمرا او اما بكر فقد وقوله وددت اني
سألت النبي صلعم عن هذا الامر فيمن هو وكقوله لعلي رضي الله عنه اخشى ان يكون قد ضغن على بني
هاشم امر ايتهم كان وكقوله رضي الله عنه لطلحة ان اردت ما تذكر وكاحتجاج علي معاوية بجميع الناس عليه
من النبي صلعم عليه وكقول حين دعي الى السعة اتركوني والتمسوا غيري وكمعاتبته اياه مكررة وغيره
الاشارة عليها بما هو اصلح حتى خرج ابو بكر لقتال الخوارج وعمر لقتال فارس ولعدم تعرضه لذلك
النص في شيء من خطبه ورسائله ومفاخراته ومحاجاته وعند تأخر عن السعة وكانا زمن علي
مع علو رتبته عند النص وكاكثر من سادات اهل البيت وكتمنع العباس اما كما هو المعروف
بخلاف رسول الله احتج المخالف بانه سيحتمل عادة من النبي صلعم ان يهمل مثل هذا الامر الجليل وقد تبين
ما هو بالنسبة الله اقل من القليل والجواب ان ترك النص الجلي على علي واحد بالحسن ليس مما لا يأتي عليه
معرفة الامر الاليق الى الآراء اولى الالباب واختيار اهل الحل والعقد من الاصحاب واهل الرزانة وذوي البصيرة
بمصالح الامور وتدبيرها سياسة الجمهور مع العصمة على ذلك بخصائص الاخبار او للخلف العباس من جانب الحق
فيه على اهل العرفان المبحث الخامس الامام اهي بعهد رسول الله صلعم عندنا وعند المعتزلة واكثر
الفرق ابو بكر بيعة وعند الشيعة على ما هو لا غيره بقول الوزندية اجماع القائم من ولد العباس لنا
وجوه الاول وهو الغرة اجماع اهل الحل والعقد على ذلك وان كان من النص معذورون وقوفا على ما روت
ان الانصار قالوا منا امير ومنكم امير وان ابا سفيان قال ارضيتم ما عبد مناف ان يلي عليكم ثم ولده لا لان
الوادي خيلا ورجلا وذكر صحيح البخاري ان سعدا على ما
ابا عبيدة الجراح الى علي سرا وسألته لتطلع روحها الثقات وروحها الثقات باسلاد صحيح مشتمل على كلام كثير من الجانبين
وقيل غلطة من عمر سرا وعلانية وعلم ان عليا جاء الهما ودخل فيما دخلت فيه الجماعة وقال لعمر الشمس
يا ابا بكر اسندها ساسة وسترهم فاروى انه لما بويع لابي بكر سرا وعلى والزبير والمقداد وسلمان وابو ذر اجتمعوا
ابو بكر مع المقداد على علي فاما مع اصحابه فقال ما حملك على عزم ابن عمي قال عظم المصيبة وقلة احترامه
برأيكم فاعتذر اليه ابو بكر ثم اشرف على الناس وقال هذا علي يرى انه طالب وراثة لي فيخطئ ويرى بالخيار
في امره الافاتم بالخيار وجمعا في بيعتي اما في فان وافاتم فيها غيري فانا اول من ثنى عليه فقال علي لا نرضى فيها احدا
غيرك فبايعه هو وسائر المخلفين محل نظر ثم الاجماع على امامته اجماع على اهليته فذكر ابو بكر وعلي والعباس
لاحتاج الى البيان الثاني ان المهاجرين والانصار اتفقوا على ان الامامة لا تصلح الا لابي بكر وعلي والعباس
ثم ان علي والعباس بايعا ابا بكر وسألاه الا وقلوبهم مكن على ما حكى فاذا كان كما نزع على ما نزع على ما سيجيء الكلام فيه
الكوث عز اما الى ان ترك المنازعة ح يكون محالا بالعصمة الواجبة عندكم فيجب ان عز اهليته الامامة فصار ابو بكر
مالا فاق على انها لت لغيرهم فان صح اذا لم يكن على الحق كيف معهم الامام الحق وهو الا بايعوا ضعف
علم كونه على الحق اذا استلزم كونه على الحق كان باطلا لان ما مضى خوته الى اخره كان ضعفا وهو الحق
وقد يجاب بانه يجوز ان لا يكون على الحق لعدم دليل على عليه واستحقاقه الامامة وقد تم بيعة ابي بكر
والاستحقاق بركنا وجب عليه من المنازعة فصير ابو بكر هو الامام باقي فان قلت الحق ان يكون حين
المنازعة لمانع التقية وخوف الفتنة قلنا قد سبق الجواب انه اهم الشر

آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الارض وعد الخلافة طاعة الموصل المخاطبين ولم يشأ لغير الامة
الاربعة صبتظلم على الترتيب السوابع فولهم قل للمخلفين من الاعراب ستدعون الى قوم اولي بأس شديد تدعونهم
او يسلمون فان تطيعوا يؤتكم الله اجرا حسنا الآية حمل الداعي معرض الطاعة والمراد عند اكثر المفسرين ابو بكر وعمر
بنو حنيفة وقوم مسيلمة الاكراب وفارس فالداعي عمر وفي بني حنيفة ابو بكر والمراد بالقوم
لم يكرهوا عليها الا ثم يقاتلوا في خلافة الكفار لذلك من قوله اما الذين من بعدي ابي بكر وعمر الصادق
قوله اما الخلافة بعدي ثلثون سنة ثم يصير ملكا عضوضا اي سنة الرعية منهم ظلم كما بهم بعضوض عضاض وكانت خلافة
ابي بكر سنتين وخلافة عمر عشر سنين وخلافة عثمان اثني عشر وخلافة علي ست سنين السابع قوله عليه السلام
مرضه الذي توفي فيه ائتوني بكتاب وقرطاس اكتب لابي بكر كتابا لا اختلف فيه اثنان ثم قال يأبى الله والمسلمون
الا ابا بكر الى ان قال ان المهاجرين الذين وصفهم الله بقوله اولئك هم الصادقون كانوا يقولون ياخليفة رسول الله
الناسخ ان النبي صلعم استخلفني في الصلوة التي هي اساس الشريعة ولم يعزله ورواية العزل افترا على الرواة ولهذا
لما قال ابو بكر اقيلوني فلست بخيركم قال علي لا يقيلك ولا نستقيلك قد رضيك رسول الله صلعم لديننا افلا نرضاك لدنيانا الثالث لو كانت الامامة حقا لهما غصبها ابو بكر ورضيت الجماعة بذلك ورواية مصرحة
دون على الكافوا حيرانه اخرجت للناس يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر والامر باطل ومنع الوجوه وان كانت
طعنات فضلا الامام من العلماء فكيف فيه افضل علمائها بما بعد القطع بعصمة المصنفين ولو سلم فالاجماع من
صلوها سندا للاجماع ومأخذا اصحت الشيعة لهم في اساس امامة علي بعد النبي صلعم وجوه من
العقل والنقل والقدح فمن عداه من اصحاب رسول الله الذين قاموا بالامر وبدعون في كثير من الاحاديث الواردة
في هذا الباب النواصب بناء على شبهة فيما بينهم وكفر دوراني على الصنفين وحرمانه في اندينهم وموافقة
لطباعهم وحقارة لاسماعهم ولا مأخذون انه كيف طعن على الكبار من الصحابة والمهاجرين والسابقين
من الرواة والمحدثين ولم يحتج به البعض على البعض ولم يتواعلوه بالبراءة والتنقيص ولم يظهر
الا بعد انقضاء دور الامامة وطول العهد بالرسالة وظهور التعصبات الباردة والتعصبات
الفاسدة وانقضاء امر الدين لا على التبرئ والملك لا امر الآخرة ومن العجاب ان بعض المتأخرين من
المتعصبين الذين لم يروا احدا من المحدثين ولا رووا حديثا من امر الدين ملأ رواكتبهم من افتعال
هؤلاء الحشار والمطاعن في الصحابة من اختيار وان شئت فانظر في كتاب التجريد المنسوب الى المتكلم
فيرى الطوس كيف نقل الاباطيل وقرر الاكاذيب والغلط من عترة النبي واولاد الوصي الموسوم
بالرواية المعصومين في الرواية لم يكن معهم هذه الاختيار والتعصبات ولم يذكروا من الصحابة
الا الكمالات ولم يسلكوا مع رؤساء المذاهب من علماء الاسلام الا طريق الاجلال والاعظام وهذا
امام علي بن موسى الرضا حلاله قدره ومناصبه ذكره وكمال علمه وهداه وورعه وتقواه قد كتب على
ظهر كتاب عهد المأمون له ما ينبئ عن وفور حمده وقبول عهده والتزام ما شرط عليه وان كتب في
آخره والجامعة والجفر دلان على ضد ذلك مع انه دعا للمأمون بالرضوان فكتب في اثناء اسطر العهود
تحت قوله وسميته الرضى رضي الله عنك وارضاك وتحت قوله وكون له برامرة الكبرى بعدي بل اجعلت
فداك في موضع اخر وهلكت رحم وجرت ضرا وهذا العهد بخطها موجود الآن في المشهد الرضوي
بخراسان وآحاد الشيعة في هذا الزمان لا يسمحون لكبار الصحابة بالرضوان فضلا عن سائر الصحابة
فقد رضوا برأس سائر الناس الاول هذا هو الوجه العقلي ونقرر انه لا نزاع في ان بعد الوصول

امامة ولا شيء غيرها على ما لا يخفى على ان يكون معصوما ومنصوصا عليه وافضل اهل زمانه ولا وجه حينئذ
من ذلك في باقي الصحابة هم اما المعصية والنقص فبالاتفاق واما الافضلية فلا سيما ومع هذا كيف يمكن ان
يجعل الولاية ملتئمة بحسب الشروط ورعاية وردوده في صورة الغلبة متقابلا واما على واما ابو بكر واما العباس
بالاجماع المستدل عاقول المعصوم ولا سيما للمراجعين لاستيفاء الشرط والجواب اولا منع الا
وما منع استيفاء الشرائط فانه بكر هم واما ما قال ان مراجعة على ان مراجعة امامهم اجماع على امامته
كل منهم للامامة فمحل نظر الثامن الى الدليل النقلي من الكتاب وهو قوله تعالى انما
وليكم الله ورسوله والذين امنوا الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون نزلت بالاتفاق في المتصدق
في على بعض حين اعطى السائل خاتمه وهو راكع في صلوته وكلمة انما للحصر بشهادة العقل والاستعمال والولي
كما جاء بمعنى الناصر هنا جاء بمعنى المتصرف ومراد ولي وعراض ذلك معلوم اخرا لمرأة ولهذا والسلطان
ولي من لا ولي له وفلان ولي الدم وهذا هو المراد ههنا لان الولاية بمعنى التصرف بهم جميع الموصوف لعدم
والموصوف بعضهم اولا بعض ولا بعض حصر في الموصوف لموصوف بامامة العلي واتيانه الزكوة
حال الركوع والمتصرف في الموصوف بالامامة يكون هو بالامام فتعين على رفع لذلك اذ لم يوجد
الصفات في غير والجواب منع كون الولي بمعنى المتصرف اعم الدين والدنيا وعراض مدرك على ما هو
خاصة بالامام بل الناصر والمولى والمحب على ما يناسب فاضل الامة وما بعدها وقوله عليه السلام
امنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى اولياء بعضهم اولياء بعض فان الحصر انما يكون باثبات ما بعد
غير الحصر ولا يأتي اليهود والنصارى المنهي عن اتخاذها لنصرة التصرف والامامة بل المحبة
وقوله تعالى ومن يتولى الله ورسوله والذين آمنوا فان حزب الله هم الغالبون وقوله تعالى ومن يتولهم
منكم فانه منهم لظهور ان ذلك يولي محبة ونصرة لا الامامة وبالجملة لا نزاع على عرفا، انما سياق الآية
وكان اعرفه باسالب الكلام ان ليس المراد بالولي ههنا ما يقتضي الامامة بل الموالاة والنصرة المجتنبة
ثم وصف الموصوف بما ذكر يجوز ان يكون للمدح والتعظيم دون التقييد والتخصيص وان يكون لبيان
شرف الموصوفين واستحقاقهم ان يحبوا اولياء واولوهم يدرك وفورهم وشفقتهم الحاملة على
النصرة وقوله وهم راكعون كما تحمل الحال تحمل العطف لمنع انهم يركعون في صلوتهم لا كعلى اليهود
خالية عن الركوع او منع انهم حاضرون على ان ههنا وجوها اخر حراعراض عنها ان النصارى
ان كانت عامة لكن اذا اضيفت الى جماعة مخصوصة من الموصوف فبالعرف تخص بمن عداهم
لان من انسان لا يكون نامرا لنفسه فكانه قيل لبعض الموصوفين انما ناصركم البعض من آخرين فلا يلزم
الدور ان هذا السؤال عليه المعول في دفع هذه الشبهة وانه دفع ضمني واستخراجي
على اقتضاء الخطاب بالبعض من الموصوفين وعلى كون الموصوفين الموصوفين جميع فعداهم
ومنها ان الحصر انما يكون نفيا لما وقع فيه تردد ونزاع ولا خفاء في ان ذلك عند نزول الآية
لم يكن امامة الائمة الثلثة ومنها ان ظاهر الآية تثبت الولاية بالفعل في الحال والشبهة ان
امامة على وهم انما كانت بعد النبي صلعم والقول بانه كانت له ولاية التصرف في الحال للمسلمين في حين
النبي صلعم ايضا مكابرة وصرف الولاية لما لا يكون في الحال لا يفهم في حق الله ورسوله
صلعم ومنها ان الذين امنوا صيغة جمع فلا يعرف لها الواحد الا الذين آمنوا فان خرب الله هم الغالبون
في حق علي لم يقتض اختصاصها به وانضمامها عليه ودعوى انحصار مراد صاف فيه ممنوعة

علیهم هم الرساله و اصرت بهم البعد الناقه الی الفهم و اما اذا لم یوجد من یصلح لذلک او لم یستقد علی نصب لاستعلاء اهل الباطل و شوکه الضلاله و ارباب الجهاله فالظاهر فی جواز تعطل القضاء و تعدد الاحکام و اقامه الحدود و جمیع ما للامام من الولایه شروط اذا کان الامام الفرضی فاسقا او جاهلا فالظاهر ان یکون حکم هؤلاء حکم من لا امام له و باب الامامه علی الاجتهاد و الاجتهاد و اما عند التغلب و الاضطرار و استیلاء الظلمه او اقتضاء و التغلب و تسلط و اشاعره الامر بالمعروف و النهی عن المنکر فقد صارت الریاسه الدینیه مقلبه و مبنیه علیها الاحکام الدینیه المنوطه بالامام مع ذلک لم یبق بعد العلم و العدالة و الورع و الضروری من الخطوبات و الا لاندرس اکثر المسائل و ذهب الفرض لتعسف الطلاب

و اما شرائط الشفعه امورا منها ان یکون هاشمیا من اولاد [illegible] من عبد مناف اذ هو المطلب و لیس لهم فی ذلک شبهه فضلا عن حجه و اما تقدیم فی امامة ابی بکر و عمر و عثمان [illegible] علیا و لو علموا بها لخالفوا بنی العباس و کانوا باجماع المسلمین علی امامة الائمه الاثنی عشر علیهم و منها ان یکون عالما بکل الاحکام و ان یکون مطلعا علی المعصیات و مذاهبها لیتورع بها عنهم و منها ان یکون افضل اهل زمانه لان فهم تقدم المفضول علی الافضل فی امامه قوانین الشریعه و حفظ حوزه الاسلام معلوم للعقلاء و لا ترجیح فی تقدم المساوی و نقل مثله عن کل الاشعری حتی لا یعتقد امامه المفضول مع وجود الافضل لان الافضل اولی بالعبادة الناس و اجماع الامة علی خلافه غیر ضائر بنا لان الامامه خلافه عن النبی صلعم فیجب ان یطلب الامام له بنصه او معجزة کما فی النبوة و احسن [illegible] بان الفتح بعضی استعفاف نائه کله الدم و العفاف حتی ان ممنوع و معنی عدم ملائمتی لمجاری الفضول العادات غیر مسموع انه انما یمنع حیث المنع اذ ربما یکون المفضول اقدر علی القیام بمصالح الدین و اللائق بمنصبه او من اسباب حال الرعیة و اوقع فی اندفاع الفتنة و هذا بخلاف النبی فانه معصوم من العلم الحکیم الذی یختار ما یشاء و یرضاه. لنبوته و یوحی الیه مصالح الملک و الملة و ورائه اصلا لسلع ما اوحی الیه و یشفعه فیدرک کل قطعا علی افضلیته و الیه الاشارة بقوله صلعم افمن یهدی الی الحق احق ان یتبع ام لا یهدی الا ان یهدی. فما لکم کیف تحکمون و قد یصح لهوان تعدد المفضول بوجوه الاول اجماع العلماء بعد الخلفاء الراشدین علی انعقاد امامة المفضل مع التمکن من الفاضل و الثانی ان فیهم من هو افضل منه فلو ان الفاضل امر بعضهم جعل الامامة شوری بینهم لم یتم ذلک قطعا علی افضلیته مع ان فیهم علیا و هو افضل من غیره اجماعا فلو وجب نصب الافضل لتعینها

الثالث ان امامة المفضل امر خفی قلما یطلع علیه اهل الحل و العقد و ربما یقع فیه النزاع و یفوت به المقصود و اذا انعقدت بمعین امامة المفضل متعذرة او قلیلة فرقة من الفاضلین فکیف و قریش مع کثرتهم و تفرقهم فی اطراف و انت خبیر بان هذا و امثاله علی تقدیر تمامها انما تصلح للاحتجاج علی اصل الحق دون الرد و اقناض فان لزام هندی مذهب من قبل الحق لا من قبل الحق

و ان یکون معصوما من معظم الملاقات مع الشیعه اشتراطهم ان یکون امام معصوما و قد عرفت معنی العصمه و انها لا تنافی القدرة علی المعصیة بل ربما تستلزمها و اصح اقوالنا علی عدم وجوب العصمه بالاجماع علی امامة ابی بکر و عمر و عثمان مع الاجماع علی انهم لم یجب عصمتهم و ان کانوا معصومین بعضهم انهم مذ آمنوا کان لهم ملکة اجتناب المعاصی مع التمکن منها و حاصل هذا و بقوله بالاجماع علی عدم اشتراط العصمة فی امام و الا فلیس للاجماع علی عدم وجوب عصمة المجتهد لشرعی و قد یصح بان العصمة مما لا سبیل للعباد الی اطلاع علیه فاو جب نصب امام معصوم تعود علیه بما لا یکلف ما لیس فی الوسع و فیه انتهاض الوجهین علی الشیعه نظرا و الظاهر انه لا حاجة الی الدلیل علی عدم الاشتراط و انما یحتاج الیه فی الاشتراط و قد احتجوا بوجوه الاول القیاس علی النبوة بجامع انام الشریعة و سفیر احکام و حامیة حوزة الاسلام و رد بان النبی معصوم من الله بمعونة الروح القدسی و الملائکة المقربین و الامام لیس کذلک و الثانی بان الامام حافظ الشرع و منفذ احکامه و لا یتمکن من ذلک الا اذا کان معصوما و رد بان الحفظ و التنفیذ یحصلان بالتوفیق و التسدید و لا یستلزمان العصمة و الثالث بان غیر المعصوم ظالم لان المعصیة ظلم علی النفس او علی الغیر و لا شیء من الظالم بنائل لعهد الامامة لقوله تعالی لا ینال عهدی الظالمین و المراد عهد الامامة بقرینة السیاق و موقوله انی جاعلک للناس اماما قال و من ذریتی و الجواب ان غیر المعصوم ای من لیس له ملکة العصمة لا یلزم ان یکون ظالما بالفعل فصلا ان یکون ظالما فان المعصیة اعم من الظلم و لیس کل اعم ظالما علی ان الظلاف و لو سلم فالآیة علی عدم الکبری لانتم لجواز ان یکون المراد عهد النبوة و الرسالة علی ما هو رای اکثر المفسرین نعم لا بعد اشباه بالاجماع و فیه مائة الرابع ان الامامة انما تحتاج الی الامام لجواز الخطاء علیهم فی العلم و العمل و الا لکان یکون الامام لطفا لهم فلو جاز الخطاء علی الامام لوجب له امام اخر و تسلسل و ینتهی الکلام الی امام معصوم و سلسلة الممکنات لا تتوقف علی الواجب فلا یلزم التسلسل و الجواب ان وجوب الامام مشروط بعدم انه او جب علینا نصبه لا عقلا مبنی علی جواز الخطاء علی الامام کما زعمتم لان فی الشریعة القائمة الی القیامة غنیة عنه لو لا ایجاب الشارع و الفرض المطلوب من عدم عدم بعلمه و اجتهاده، و ظاهر عدالته و حسن اعتقاده. و ان لم یکن معصوما الا یری ان الخطاء جائز علی المعصوم ایضا لما عرفت من ان العصمة لا تنزل المجتهد و ان لم یتدفع بذلک فکل مخبر عن الامام و علماء الشرع ما نقلوا و افتوا الخامس انه حافظ للشریعة فلو جاز الخطاء علیه لکان ناقضا لها لا حافظا بعد و علی موضوعه ما تقدم فی الجواب انه لیس حافظا لها بذاته بل بالکتاب و السنة و اجماع الامة و اجتهاد الصحیح فان اخطاء فی اجتهاد او ارتکب معصیة فالمجتهدون یردون و یأمرون بالعروف فتعود و ان لم یعلموا ایضا فلا نقض للشریعة القویم و لا نقض علی الطریق المستقیم السادس انه لو اقدم علی المعصیة فاما ان یجب الانکار علیه و هو مضاد لوجوب طاعته الثابت بقوله تعالی اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم بالاجماع الضروری و اما ان لا یجب و هو خلاف النقض و الاجماع و الجواب. ان وجوب الطاعة انما هو فیما لا یخالف الشرع و اما فیما یخالفه فالردة و الانکار واجب فسکوت عن اخطاره السابع انه لا بد للشریعة من ناقل و لا یوجد فی کل اهل التواتر جمیعا الی

انقراض العصر فلم يبق الا ان يكون اماما معصوما عن الخطا، والجواب ان الظن كاف في البعض مثل نظير
الامامة من الشهادة واما القطعي فالى اهل التواتر او جميع الامة وهم اهل عصمة عن الخطاء فلا حاجة الى
معصوم بالمعنى الذي قصدتم ولست شعري باي طريق نقلت الشريعة الى الشيعة من الامام الذي لا وجود
له الا الاسم   واما اشتراط فقد اشترط الغلاة من الروافض ان يكون الامام صاحب معجزة
عالما بالغيوب بجميع اللغات وجميع الحرف والصناعات وبطبائع الاغذية والادوية وعجائب البر
البحر والسما والارض ومنع عوامات مقتضية الى ان الامام في نفس الشريعة والاحكام   المبحث
الثالث في طريق ثبوت الامامة على ان العقل لا يصل اليها بمجرد صلاحية الامامة واجماع الشرائط
فيه بل لا بد من امر آخر به ينعقد امامته وهي طرق منها متفق عليه ومنها مختلف فيه فالمختلف فيه
المرء دو الدعوة بان يباين الظلمة من اهل الامامة ويامر بالمعروف وينهى عن المنكر ويدعو الى اتباعه
قال به غير الصالحية من الزيدية ذاهبين الى ان كل فاطمي خرج شاهرا سيفه داعيا الى سبيل ربه
فهو امام ولم يوافقهم على ذلك الا الجبائي ومن غير ان يشترط اجماعهم على ذلك ولا عدد محدود بل
ينعقد بعقد واحد منهم ولهذا لم يتوقف ابو بكر رضه الى انتشار الاخبار في الاقطار ولم ينكر عليه احد
وقال عمر رضه لابي عبيدة ابسط يدك ابايعك فقال اتقول هذا وابو بكر حاضر فبايع ابا بكر رضه وهذا
مذهب الاشعري الا انه يشترط ان يكون العقد بمشهد من الشهود لئلا يدعي آخر انه عقد عقدا سرا
متقدما على هذا العقد وذهب اكثر المعتزلة الى اشتراط عدد خمسة ممن يصلح للامامة اخذا من
امر الشورى لنا على كون البيعة والاختيار طريقا ان الطريق اما النص واما الاختيار والنص
منتف في حق ابي بكر مع كونه اماما بالاجماع وكذا في حق علي عند المحققين وايضا اشتغل الصحابة
بعد وفاة النبي صلعم ومقتل عثمان رضه باختيار الامام وعقد البيعة من غير نكير فكان اجماعا على كونه
طريقا ولا عبرة بطعن الروافض بعد ذلك احتجت الشيعة بوجوه الاول ان الامام يجب ان يكون
معصوما افضل من رعيته عالما بامور الدين كلها ولا سبيل الى معرفة ذلك بالاختيار ورد بمنع المقدمات
فقد سبق عدم اشتراط الامور وعلم بالضرورة حصول الظن لاهل الحل والعقد بالصفات
المذكورة الثاني ان اهل البيعة لا يقدرون على تولية مثل القضاة والاحتساب ولا على التصرف
في فرد من آحاد الامة فكيف يقدرون على تولية الرياسة الكبرى وعلى اقدار الغير على التصرف في امر
الدين والدنيا لكافة الامة ورد بمنع الصغرى فان التحكيم جائز عندنا والشاهد يجعل القاضي قادرا
على التصرف في الغير ولو سلم فذلك لوجود من له التولية وهو الامام ولا كذلك اذا مات ولا امام
غيره الثالث ان الامامة لازالة الفتن واثباتها بالبيعة مظنة اثارة الفتن لاختلاف الآراء كما
في زمن علي رضه ومعوية فيعود على موضوعها بالنقض ورد بانه لا فتنة عند الانقياد للحق
فان جهات الترجيح من السبق وغيره معلومة من الشريعة ونزاع معوية لم يكن في امامة علي بل
انه هل يجب عليه بيعته قبل الاقتصاص من قتلة عثمان واما عند الترفع والاستعلاء فالفتنة
قائمة ولو مع قيام النص ولو سلم فالكلام فيما اذا لم يوجد النص اذ لا عبرة بالبيعة والاختيار على
خلاف ما ورد به النص ولا خفاء في ان الفتنة القائمة من عدم الامام اضعاف فتنة النزاع في تعيينه
الرابع ان الامامة خلافة الله ورسوله فيتوقف على استخلافهما بوسط او لا بوسط والثابت باختيار
الامة لا يكون خلافة منهما بل من الامة ورد بانه لما قام الدليل من قبل الشارع وهو الاجماع على ان من

احتمال

و المختلف فيه المعقول عندنا
و عند المعتزلة والخوارج و الصالحية
خلافا للشيعة هو اختيار اهل
الحل و العقد وبيعتهم ح

احتمال الامامة خليفة لله ورسوله كان خليفة مستنبطا له دلوتم الا مرى ان الوجوب بشهادة الشاهد
وقضاء القاضي وفتوى المفتي حكم الله لا حكمهم على ان الامام وان كان نايبا له فهو نايب للامة
ايضا الخامس ان القول بالاختيار يؤدي الى خلو الزمان عن الامام وهو باطل بالاتفاق وذلك
فيما اذا عقد اهل بلدتين لمستعدين ولم يعلم السبق فانه لا يمكن الحكم بصحتهما لاحتمال المعاقبة
ولا بفساد هما لاحتمال السبق ولا بتعيين الصحيح لعدم الوقوف ولا يمكن نصب امام آخر لاحتمال
كونه ثالثا ورد بانه ينصب امام لعدم العلم بوجود الامام على انه يمكن الترجيح السادس
ان سيرة النبي صلعم وطريقته على انه كان لا يترك الاستخلاف على المدينة وعزم من البلاد في
مدة قليلة ولا الشان في اداني ما يحتاج اليه من الفرائض والسنن والآداب حتى في امر قضاء الحاجة
ومسح الخف ونحو ذلك فكيف يترك الاستخلاف في غيبة الوفاة والشان فيما هو اهم الحاجات
والجواب ان ذلك مجرد استبعاد على ان التفويض الى اختيار اهل الحل والعقد واجتهاد ارباب
اولي الالباب نوع استخلاف وبيان كما في كثير من فروع الاحكام السابع ان النبي صلعم كان لامته بمنزلة
الاب الشفيق لاولاده الصغار وهو لا يترك الوصية في الاولاد الى واحد يصلح لذلك فكذا
النبي في حق الامة الثامن قوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم ولا خفاء في ان الامامة من معظمات
امر الدين فيكون قد بينها واكملها اما في كتابه واما على لسان نبيه والجواب منعهما فيكون مستفيد
خاتمة ينحل عقد الامامة بما يزول به مقصود الامامة كالردة والجنون المطبق وصيرورته
اسيرا لا يرجى خلاصه وكذا بالمرض الذي ينسيه العلوم وبالعمى والصمم والخرس وكذا بخلعه نفسه
لعجزه عن القيام بمصالح المسلمين وان لم يكن ظاهرا بل استشعره من نفسه وعليه يحمل خلع الحسن رضه
نفسه واما خلعه لنفسه بلا سبب ففيه خلاف وكذا في انعزاله بالفسق والاكثرون على انه لا ينعزل وهو
المختار من مذهب الشافعي رضه وابي حنيفة رضه وروى عن محمد روايتان ويستحق العزل بالاتفاق ومن جملة الفسق
والقلة ينعزل بان يقيم آخر ويغلبه واما القاضي فينعزل بالفسق على الاظهر   المبحث الرابع
ذهب جمهور اصحابنا والمعتزلة والخوارج الى ان النبي صلعم لم ينص على امام بعده وقيل نص على ابي بكر
فقال الحسن البصري نصا خفيا وهو تقديمه صلعم اياه في الصلوة وقال بعض اصحاب الحديث نصا جليا
وهو ما روي انه صلعم قال ائتوني بدواة وقرطاس اكتب لابي بكر كتابا لا يختلف فيه اثنان ثم قال
يابى الله والمسلمون الا ابا بكر وقيل نص على علي رضه وهو مذهب الشيعة الا ان الامامية منهم وهم القائلون
المراد منه بالمعروف فالاتفاق واما النص الجلي فعند الامامية دون الزيدية وهو قوله صلعم سلموا
عليه بامرة المؤمنين وقوله صلعم مشيرا اليه واخذا بيده هذا خليفتي فيكم من بعدي فاسمعوا له واطيعوا
وقوله صلعم انت الخليفة من بعدي وقوله صلعم وقد جمع بني عبد المطلب ايكم يبايعني ويوازرني يكن اخي
ووصيي وخليفتي من بعدي فبايعه علي رضه لنا ان هذا النص لو ثبت لكان نص جلي
ظاهر المراد في مثل هذا الامر الخطير المتعلق بمصالح الدين والدنيا لعامة الخلق متواترا واشتهر فيما
بين الصحابة وظهر على اجلتهم الذين لهم زيادة قرب بالنبي صلعم واختصاص بهذا الامر بحكم العادة واللازم
منتف والا لم يتوقفوا عن الانقياد له والعمل بموجبه ولم يترددوا حين اجتمعوا في سقيفة بني ساعدة
لتعيين الامام ولم يقل الانصار منا امير ومنكم امير ولم يمل طائفة الى ابي بكر رضه واخرى الى علي رضه واخرى
الى العباس رضه ولم يقل عمر رضه لابي عبيدة رضه امدد يدك ابايعك ولم يترك المنصوص عليه محاجة القوم

ومحاصمتهم وادعاءه الاولوية والتملك بالنص عليه فان فضل علي واهل بيته لا اعراض لهم عن ذلك كيف
الدياسة والحقد على علي بسبب اقاربهم وعشائرهم وحسدهم اياه على ما اعطاه المناقب الكمالات
وعند الاحتضار من النبي صلعم وظنهم ان النص قد لحقه النسخ لما اراد امر تركه كما ان الصحابة العدول الى
غير ذلك وتركوا على رضي الله عنه قاصدا وحده خائفا من قبول الجماعة فلما رآه كان
له حفظ من الديانة والانصاف علم قطعا برأة اصحاب رسول الله وجلالة اقدارهم عن مخالفة امر
نبي مثل هذا الخطب الجليل وعنادهم الهوى وتركهم الدليل واتباع خطوات الشيطان والضلال عن سواء
السبيل وكيف نظن بكبار رضي الله عنهم وآثارهم الصحيحة ونصوصه وصفهم بكونهم خواصا احرص
الناس مامورين بالمعروف وناهين عن المنكر فقد اوتمنهم مراعاة عن متاع الدنيا وطيباتها تهاد
ذخارفها وحسدا انها وعرا قبال على بذل مهجهم وذخائرهم وحثهم اقاربهم وعشائرهم في نصرة رسول الله
واقامة شريعته وانقياد امره واتباع طريقته انهم خالفوا قبل ان يدفنوه وتركوا اعدائهم واتبعوا
هواهم وعدلوا عن الحق الصحيح الى الباطل الصريح وخدلوا صحابة خالص بني هاشم وخاص ذوي
القربى الخاصة من بني قيم او عدي بن كعب ان مثل علي رضي مع صلابته في الدين وبسالته وشدة
شكيمته وقوة غريزته وعلو شانه وكثرة اعوانه وكون اكثر المهاجرين والانصار والرؤساء معه
فترك حقه وسلم الامر لمن لا يسجه في شيء من ذلك مع ضعف الحال عدم المال قلة الاتباع والاشياع
ولم يقم بامر وطلب حقه كما قام به حسن ابنه وقاتل فيه وقاتل فيما دونه حتى قتل الخلق الكثير و
الجم الغفير وآثر على التقية المخيفة الدين والعصبية للاسلام والمسلمين مع ان الخطب اذا كان
اشد والخصم الالد في اول امره قلوب القوم ارق وجانبهم اسهل لو آووهم الى اتباع الحق والانصاف
الباطل اميل وعهدهم بالنبي صلعم اقرب وحبهم في تنفيذ احكامه ارغب وهم ادعى للنص الجلي
فقد طمع في كباد المهاجرين وبرا انصار عامة نجا نوه الحق وكتمانه وعلى هم خاصة بابتاعه الباطل
واذعانه بل النبي صلعم حث هذا القوم اجمالا واصحابا واعوانا وانصارا واخدانا
اصهارا مع علم حالهم في ابتدائهم ومآلهم بل في كتاب الله حيث اثنى عليهم وعظمهم خواصهم وعوامهم
بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر وهي مكارم الروافض ادعاؤهم تواتر هذا النص قرنا بعد قرن
مع انه لم يشتهر فضائل الصحابة والتابعين ولم يشت عمر توثبه في المخاض مع شدة حيائه الى
اخر الوصف ونقلهم لاحاديث لا تكثر في صفاقة وكالاته في امر الدنيا والدين ولم تنقل عنه في
خطبه ورسائله ومفاخراته اشارة لا دلالة وابن جرير الطبري مع انهامه بالتشيع لم يذكر في
روايته قصة الدار هذه الزيادة التي تدعيها الشيعة وهي قوله علم انه حلفني فكم من بعدي و
نعم ما قال المأمون وجدت اربعة في اربعة الوهن في المعتزلة والكذب في الروافض والمرء في
اصحاب الحديث وجهل الرياسة في اصحاب الرأي والظاهر ما ذكره المتكلمون من ان هذا المدعي
اعني دعوى النص الجلي ما وضع منهم من الحكم ونصر من الراوندي وابو عيسى الوراق واضرابهم
لم رواه اسلاف الروافض شيعا بسيرة مذهبهم قال مرام الرازي ومن العجاب ان الكاملين
من علماء الشيعة لم يطلعوا في كل عصر حتى لكشف مضلاعن العوائق وان عوامهم واوساطهم لا مدارك
ان نفهموا كيفية هذه الدعوى على الوجه المحقق وان غلاتهم زعموا ان الملئكة ارتدوا بعد النبي صلعم
ولم يبق على الاسلام الا عدد يسير اقل من العشرة فكيف يدعون التواتر في ذلك الطريق الخالي

روايات واثارات وما بعد ما اجتمعوا عليه القطع بعدم النص وهي كثيرة جدا كقول العباس رضي الله عنه
لعلي امدد يدك ابايعك يقول الناس بايع عم رسول الله صلعم بايع ابن عمك فلا يختلف عليك اثنان وقول
عمر رضي الله عنه لعلي امدد يدك ابايعك وقول لابي بكر بايعوا عمر او ابا عبيدة وقوله ودوت اني
سألت النبي صلعم عن هذا الامر فينا هو وكنا لا ننازعه وكقول علي رضي الله عنه الشورى فانه رضي
بامامة ايهم كان وكقولهم لطلحة ان اردت بالتغلب وكما فتجاهما معاوية بيعة ابي بكر وعمر
من النبي صلعم عليه وكقول حين دعي الى البيعة اتركوني والتمسوا غيري وكما فعله ابو بكر وعمر
الاشارة عليها بما هو اصلح حين خرج ابو بكر لقتال العرب وعمر لقتال فارس ولعدم تعرضه لذلك
النص في شيء من خطبه ورسائله ومفاخراته ومحاجاته وعدة تأخره عن البيعة وكانكاره رضي الله عنه
مع علو رتبته هذا النص وكذا اكثر سادات اهل البيت وكمنع العباس اياه مكررا هو تعرف
بمخالفة رسول الله احتج المخالف بانه يسهل عادة من النبي صلعم ان يهمل مثل هذا الامر الجليل وقد بين
ما هو بالنسبة الى اقل من القليل والجواب ان ترك النص الجلي غالبا واحدا بالعين ليس امرا مالا يمكن
معرفته الا على الاليق الى الاذهان الاولى بالالباب واعتيادا هل الحل والعقد من الاصحاب وامثالهم ذوي البصيرة
بمصالح الامور وتدبيرها سياسة الجمهور مع التنبيه على ذلك بخفيف الاشارات او لطيف العبارات مع بيان الحق
في نفسه على اهل العرفان . المبحث الخامس الامام اذا مات عهد رسول الله صلعم عند نا وعند المعتزلة واكثر
الفرق ابو بكر بالنص وعند الشيعة علي والاجماع بقول الرونديه اجماع القاسم بن ابراهيم الرسي لنا
وجهان الاول وهو العمدة اجماع اهل الحل والعقد على ذلك وان كان من النص بعد تردد ووقف على ما ذكر
ان الانصار قالوا منا امير ومنكم امير وان ابا سفيان قال ان رضيتم ما عبد مناف ان يلي عليكم تيم واحد لا ما ن
والثاني قول الهادي عليه السلام وجلاوذكر صحيح البخاري ان سعدا على ما
ابا عبيدة الجراح الى علي بسبب رسالة تطلب وديعتها الفاث وديعتها الفاث باسادصحيح مشتمل على كلام كثير من الجانبين
وقيل غاظه من عمر بسبب وعيد ان علما جاء البيها ودخل فيها دخلت فيه الحاشية وقال ما اردت بابي بكر
بأبي الله فما سألت وسئلت فاروى انه لما بويع لابي بكر وتخلف علي والزبير والمقداد وسلمان وابو ذر اجتمع
ابو بكر مع هؤلاء الى علي فجاء معهم فقال ما على عن امر الناس وقال هذا علي بن ابي طالب وابن عمه لي في شغل وهو احياء
براكم فاستخلف ابو بكر ثم اشرف على الناس وقال هذا علي بن ابي طالب وابن عمه فقال علي لا تردي طالما احدا
في امره الا خاتم ما احببتما جميعا بيعتي اياي فان رأيتما غيري فانا اول من رضي فقال علي لا نرضى طالما احدا
غيرك فانه هو وسائر المتخلفين حملوا نظرهم على الاجماع على المصلحة لا على الاجماع على اهليته لذلك مع انها من الظهور بحث
لا تحتاج الى البيان الثاني ان المهاجرين والانصار اتفقوا على ان الامامة لا تعدو ابا بكر وعليا والعباس
ثم ان علماء العباس يابيها ابا بكر وسالته الا وفلوم يكن غالبا ان لم يكن لنا فانه كان يدعي على علي معاوية لانه طلق بها
الكوفة عزاحي ان ترك المنازعة حتى يكون مخلا بالعصمة الواجبة عندكم فيحرجان عزاهليته الامامة فسمى ابو بكر
بالاضافة على انها لست لغيرهم فان قيل اذا لم يكن على الموكيف صح اجماع الامة على الحق وهم هذا الا نهاية فنا
علم كونه على الحق اذا استلزم كونه على الحق كان باطلا لان ما صح قوته الى ما صح آته كان صحيحا فنا وفي
وفي الجواب بانه يجوز ان لا يكون على الحق لكن الفضل على عليه واستحقاقه الامامة وفضائل الكمال
والاستحقاق بتركه ما وجب عليه من المنازعة فصير ابو بكر هو الاولى فان قيل فلم لا يجوز ان يكون تركه
المنازعة لمانع التقية وخوف الفتنة فنا قد سبق الجواب في اعلم الثالث قوله في وجه الدين

آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الارض وعد الخلافة طائفة من الموصوف المخاطب ولم يشبه لغير الامة
الاربعة فيشتمل على التوبيخ السرايع فوله قل للمخلفين من الاعراب ستدعون الى قوم اولي باس شديد يدعاهم
اولي بسلوف فان تطيعوا ابوبكر الله اجرا حسنا الآية جعل الداعي معرض الطاعة والمراد هذا كما المفسرون ابوبكر وعمر
بنو حنيفة وقوم مسيلمة الكذاب وقيل قوم فارس فالداعي عمر وفي موت خلافته موت خلافة ابي بكر وما الاضافة
لم تكن كل عليها لانهم بقاتلوا في خلافة الكفار لخامس فوله وعدوا بالارض معدوا ابي بكر وعمر الصادق
فوله وعد الخلافة معدى ملكون منه ثم نصيرها كما عضوضا اي سال الوعد منهم ظلم كما بنو معضوض عضاض كما خلافة
ابي بكر سنتين وخلافة عمر عشر سنين وخلافة عثمان اثني عشر وخلافة علي ست سنين السابع فوله اما في
مرضه الذي توفي فيه اتوني بكتاب وقرطاس اكتب لابي بكر كتابا لا اختلف فيه اثنان ثم قال يابى الله والمسلمون
الا ابا بكر ان صح ان المهاجرين الذين وصفهم الله بقوله اولئك هم الصادقون كانوا يقولون يا طلحة وسعد الله
الناسخ انه النبي صلى امسحلني في الصلوة الذي هي اساس الشريعة وهم لعمر فاوصى بالعزل الغير آمن الرواسي والوا
ما قال ابوبكر اقيلوني قلت حينئذ قال علي لا يفتك لانفسك فذكر سوء الله صلا فلا توفر ك وضيك لدينا
وضيك لدينا الخاسر لو كانت الامامة حقا لها غصبها ابوبكر وعمر حتى اخاه بذلك وهو امضى منه
دون علي لكانوا خيرا انه اوجب لنا معروف وينهون عن المنكر واللازم باطل ومنه الوجوه وان كانت
طلبات فصل الامام من العلماء فكيف فيه لظن عما انها باجماعها بعد القطع لبعض المنصفين ولو سلم فالاقل من
صلوحها سندا الاجماع وما سندا احتجت الشيعة لهم في اثبات امامة علي بعد النبي صلعم وجوه من
العقل والنقل والقدح فمن جداه فمن اصحاب رسول الله الذين قاموا بالامر بدعون في كثير من الاحاد الواردة
في هذا الباب الموالي مناقب على شهرته فيما بينهم وكثرة رواته على السنتهم وجريانه في اندينهم وموافقته
لطباعهم وضارعته لاسماعهم ولا تأملون انه كيف خفي على الكبار ضي الانصار والمهاجرين والتعات
من الرواة والمحدثين ولم يصح به البعض على البعض ولم يقوا عليه برابرام والنقض ولم يظهر
الا بعد انقضاء دور الامامة وطول العهد بانمحاء الرسالة وظهور التعصبات العادية والتعصبات
الفاسدة وافضاء الامر الدين لا علاء الشرك والملك الى امراء الجور ومن العجاب ان بعض المتاخرين من
المتعصبين الذين لم يروا احدا من المحدثين ولا رووا حديثا من امر الدين ملاوا كتبهم من اختلاق
هذه الاخبار والطعن في الصحابة براجبار وان شئت فانظر في كتاب التجريد المنسوب الى الحكيم
نصير الطوسي كيف نصر الاباطيل وقرر الاكاذيب ذا العظائم من عترة النبي واولاد الوصي الموصوفون
بالرواية المعصومون في الرواية لم يكن معهم هذه الاخبار والتعصبات ولم يذكروا من الصحابة
الا الكمالات ولم يسكوا مع رواسات المذاهب من علماء الاسلام الا طريق الاجلال والاعظام وما هو
شعار علي من موسى الرضي جلالة قدره وبناءه ذكره وكمال علمه وسداده وورعه وتقواه فد كتبت على
ظهر كتاب عهده الماءون له ما ثبتني عن وفور حلمه وقبول عهده والتزام ما شرط عليه وان كتبت في
آخره والجامعة والجفر دلان على صدق ذلك ما انه دعا الماءون بالرضوان فكتبه في اثناء اسطر العهد
تحت قوله وسميته الرضي رضي الله عنك وارضاك وتحت قوله ويكون له براجرة الكبرى بعدي بل جعلت
فداك وفي موضع اخر مكتوب رضي وجزيت خيرا وهذا العهد بخطها موجود الآن في المشهد الرضوي
بخراسان وآحاد الشيعة في هذا الزمان لا يسبون لكبار الصحابة بالرضوان فضلا عن سب الصحابة
فقد رضوا راسا ورايس الاول هذا هو الوجه العقلي وتقرير انه لا نزاع في ان بعد الرسول صلعم

امامة ولسر غير على بعد ان امامة يجب ان تكون معصوما ومنصوصا عليه وافضل اهل زمانه ولا يوجد من
هذه الثلاثة في الصحابة بعد النبي صلعم الا المعصية والنص فالاول والثاني افضلية فلا يستقيم ومنا لكن ان
يجعل اول ملغى بحسب الشروط ورد ما ورد في صورة الطلب فعلى امامة علي والثاني ابوبكر والثالث عثمان
بالاجماع المنقول عن اصحاب قول المعصوم ولا سبيل الى اجابة الشرط والجواب اولا منع الاول مستنده
وما منع استحقاق الشرط فانا نقول ان اردت بالامامة ان علي بن ابي بكر وعمر اجماع على ان امامتهم اجماع على حقوق
كل منهم للامامة فمحل نظر الثاني اشارة الى الدليل العقلي في الكتاب وتقريره ان قوله تعالى انما
وليكم الله ورسوله والذين امنوا الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون نزلت باتفاق المفسرين
في علي بعد ما اعطى السائل خاتمه وهو راكع في صلوته وكلمة انما للحصر فتفيد ان الثبوت والاستحقاق للولي
كما جاء بمعنى الحاصر فقد جاء بمعنى المعرف وهو اولى وعلى ما ذكر يكون انما اخوك المرأة ولهما ولي
ولي ضرة ولي له وفلان ولي الدم وهذا هو المراد ههنا لان الولاية بمعنى النصرة يعم جميع المومنين لقوله تعالى
والمومنون بعضهم اولياء بعض فلا يصح حصرها في الموصوفين لهو هو فين بامامة علي واما ان الركوع
حال الركوع والمتصرف في الموصوفين هو الامام فممنوع على ان يكون هو بامامة علي وضم ليلك اذ لم يوجد
الصفات في غيره والجواب منع كون الولي بمعنى المتصرف اذ الدين والدنيا وتراضي مذكر خطا ما هو
خاصة برام بل لناصره المولى والمحب على ما ينا سب ما قبل الآية وما بعدها وهو قوله يا ايها الذين
امنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى اولياء بعضهم اولياء بعض فان الحصر انما يكون باثبات ما بعد
غير الدين ولا يتخذ اليهود والنصارى المنهي عنها اتخاذها لنصرتي المتصرف والامامة بل المتصرف والمحب
وكان لم معرفة باسالب الكلام ان ليس المراد بالولي ههنا ما يقتضي امامة برام بل الموالاة والنصرة المحبة
ثم وصف الموصوفين بما ذكر ليجوز ان يكون المدح والتعظيم دون التقييد والتخصيص وان يكون لوصف
شرف الموصوفين واستحقاقهم ان يحبوا اولياء واولوهم يدرك وفوهم وشقتهم المخلصة على
النصرة وقوله وهم راكعون كما يحتمل الحال يحتمل العطف لفعل ايتاء المحذوف اي يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة
حالة هم الركوع او فعل انهم حاصون على ان منها وجوها اوجز ما عرض منها ان النصرة
ان كانت عامة لكن اذا اضيفت الى جماعة مخصوصة من الموصوفين فالعروف بعضهم بين عدالهم
لان عرفانهم لا يكون نادرا لنفسه فكان قبل بعض الموصوفين انما هو لهم البعض آخر على ما
الواري ان هذا السوال عليه التعويل في دفع هذه الشبهة وانه دفع متين وات حقا ان الوجه
على اختصاص الخطاب بالبعض من الموصوفين وعلى كون الموصوفين جميع فيه عدالهم
ومنها ان الحصر انما يكون نفيا لما وقع فيه تردد ونزاع ولا حاجة الى ان ذلك عند نزول الآية
لم يكن امامة الائمة الثلثة ومنها ان ظاهر الآية يقتضي ان تكون امامة علي بالفعل في حال الركوع
امامة على وجه انما كانت بعد النبي صلعم والقول بامامة كانت له ولاية التصرف في امور المسلمين في حياة
النبي صلعم ايضا مكابرة وعرفا لانه لما لم يكن في الآن دون الحال لا يستقيم في حق الله ورسوله
صلعم ومنها ان الذين امنوا صيغة جمع فلا يعرف له الواحد الا الذين يقولون المفسرين ان الآية نزلت
في حق علي بعد الاتفاق على اقتضاء ما به وانفصاله عليه ودعوى انحصار الراوي في حق علي

على وهم والكون حالا فهي بيوتون وليس بلازم ومنها انه لو كانت في الآية دلالة على الامامة على هذا لدلت على العصمة عامة وعلى علي خاصة ولما تركوا الاستدلال لها ولما احتاج بها الثالث لمسكم ما يدعون فيه الجواب عن الاخبار اما حديث الغدير فهو انه علم قد جمع الناس يوم غدير خم موضع بينه وبين المدينة بالجحفة وذلك بعد رجوعه من حجة الوداع وكان نودي فيهم ان الرجل ينضح رداره تحت قدميه من شدة الحر وجمع الرجال وصعد عليها وقال مخاطبا معاشر المسلمين الست اولى بكم من انفسكم قالوا بلى قال فمن كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله وهذا حديث متفق على صحته اورده علماء يوم الشورى عند ما جاول كل منهما صاحبه ولم ينكره احد ولفظ المولى قد يراد به المنعم والمعتق والحليف والجار وابن العم والناصر والاولى بالتصرف قال الله تعالى ما وكم النار هي مولاكم اي اولى بكم وكذا لبيد حيث قال

تحت بعد اذن مولاها ان يراولي بها والمالك لتدبير امرها وخليفة الشرع كثيرا بالجملة استعمال المولى بهذه المعاني المذكورة في المالك للامر يراولى ما تصرف شائع في كلام العرب معقول عند كثير من ائمة اللغة والمراد انه اسم لهذا المعنى لا صفة بمنزلة يراولى لعجزه عن ذلك انه ليس من صيغ اسم التفضيل وانه لا يستعمل استعماله وينبغي ان يكون المراد به في الحديث هو هذا المعنى ليطابق صدر الحديث وذيله لانه لا وجه للحكم يراوله وهو ظاهر ولا للاساس لظهور وعدم احتياجه الى البيان وجمع الناس لاجله سيما وقد قال الله تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض ولا احد ان الاولوية بالناس والتولي والمالكية لتدبير امرهم والتصرف فيهم لمنزلة النبي صلعم موضع يراوله والجواب منع توارد الصفات الثلاث كيف وقد قدح في صحة كثير من ائمة الحديث ولم سلمه المحققون منهم كالبخاري وسلم والواقدي واكثر رواة المغازي والسير التي جعلت دليلا على ان المراد بالمولى يراولي وبعد صحة الرواية فنحن نختار الشق الثاني ونقول قوله اللهم وال من والاه الخ يشعر بان المراد بالمولى هو الناصر والمحب بل صرح احتمال ذلك كاف في دفع الاستدلال وما ذكر من ان ذلك معلوم ظاهر من قوله تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض لا يدفع الاحتمال لجواز ان يكون الغرض التنصيص على موالاته ونصرته ليكون ابعد عن التخصيص الذي يحتمله اكثر العمومات وليكون اقوى دلالة واوفى بافادة زيادة الشرف حسبما قرر مولاه النبي صلعم وهذا القدر من المحبة والنصرة لا ينفي ثبوت الامامة وبعد تسليم الدلالة على الامامة فلا يخرج عن احد الوجوه في مقابلة مراجح ولو سلم فغاية الدلالة على استحقاق الامامة وثبوتها في الآن لكن من ان يلزم من امامته امامة البقية قبله وهذا قول بالموجب وموجب ظاهر لم يذكر الفهم واذا ما ملت ما يدعون من دلالة الخبر حجة عليهم لانه لو كان مسوقا لثبوت الامامة والآ علم لما خفي على عظماء الصحابة فلم يتركوا الاستدلال به ولم سوقفوا في امر الامامة والقول بان القوم لم يتركوا الاستدلال عنادا وعلى فرض ترك الاحتجاج تقية آية الغواية وغاية الوقاحة واما حديث المنزلة فهو قوله صلعم لعلي انت مني بمنزلة هرون من موسى الا انه لا نبي بعدي ومعنى ان المنزلة اسم جنس اضيف فعم كما اذا حرف بالام يدل صحة الاستثناء واذا اسمي فيها مرتبة النبوة بغير عامة في باقي المنازل التي من جملتها كونه خليفة له ومتولما لامره ومتصرفا في مصالح العامة ورئيسا مفترض الطاعة لو عاش بعده اذ لا يليق بمرتبة النبوة زوال

هذه المنزلة الرفيعة الثابتة لهرون لموسى صلعم بوفاته بل قد رجع جميع المنزلة هرون الا النبوة والجواب منع التوارد لو سلم فجاز ان يكون جميع المنزلة هرون ثابتا لعلي الا النبوة المضاف الى العلم الاطلاق ويدعي كونه معهودا حسبما اشرنا اليه سابقا الا ترى ان اخراج بعض افراد المنزلة بمنزلة قولك الا النبوة يستقيم بغير الكثير على ما لا يخفى على اهل العربية فلا يدل على العموم كيف وقد تناوله الاخوة في النسب ثم استثنى اللهم الا ان يقال ان المستثنى لظهوره وانتفائها لو سلم العموم فليس من حاصل مرور الخطاب والتعريض بطريق التنبيه على ما هو مقتضى الامامة لانه شريكه في النبوة وقوله اخلفني في اهلي خطاب شفاهي لعامة وتاكيد الخصام ما مر القوم ولو سلم فلا دلالة على بقائها بعد الموت ولسلم انتفاءها بموت المستخلف عزلا وانفصالا بما يكون عودا الى الحالة الحاصلة بالاستقلال بالنبوة والتبليغ من الله تعالى ولو سلم فمصروف هرون وهذا امر لو تتبع بعد موسى انما يكون لنبوته وقد انتفت النبوة في حق علي فيمتنع ما منع عليها ويتعين عليها والجواب ان النبي صلعم لما خرج للغزوة بتبوك استخلف عليا على المدينة فاكره اهل المنافقة في ذلك فقال علي يا رسول الله تزعم اني ما خرج للغزوة بتبوك فقال علي اما ترضى ان تكون مني بمنزلة هرون من موسى الا انه لا نبي بعدي وهذا لا دلالة له على خلافته بعد كما بين ام مكتوم لم استخلف على المدينة في كثير من غزواته فزيادة دفع بان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب بل ربما يحتج بان استخلافه على ما مر وعدم عزله عنها مع انه لا قائل بالفصل دليل ان يراصلح للخلافة بعده والوقائع [illegible] على كونه خليفة

الرابع ما ذكره [illegible] صلعم على خطبة علي [illegible] وهي قوله [illegible] فخاطبها لاصحابه سلم عليه بامرة المؤمنين [illegible] مالك [illegible] ما امرهم او قوله [illegible] وقوله علم [illegible] بعدي وقاما في [illegible] لما خفيت على الصحابة [illegible] ولو سلم فغاية ما تدل [illegible] على بعض بالفتح في امامة [illegible] الجماعة الموصوفين بذلك [illegible] هم الظالمون والظالم لا يكون [illegible] وفيه دلالة الآية على كون من كان [illegible] واما بعضلا فيما يفتح في امامة [illegible] روا، وبعض معاشر الاصحاء لا يورث غاية [illegible] المتواتر دون آحاده والجواب ان خبر الواحد وان كان ظني المتن فقد يكون قطعي الدلالة بحيث به عام الكتاب لكونه ظني الدلالة وان كان ظني المتن بعام ظني الدلالة وخاص بحيث ذلك اصول الفقه على ان الخبر المسموع من رسول الله صلعم ان لم يكن فوق المتواتر فلا حط عن كونه بحيث فيجوز السامع المجتهد ان يخصص به عام الكتاب بمعنى انه منع فاطمة فدك وهي قرية بخيبر [illegible]

ادعت ان النبي صلعم قد نحلها اياها وقد سبقها شهود بذلك على دام امن فلم يصدقهم وصدق
ازواج النبي صلعم في ادعاء الجزء لان خبر عن ساهر وصل معد الجود والميل لا يليق بالامام ولهذا
رد عمر بن عبد العزيز صدقة المرداشة فدك الى اولاد فاطمة رضي الله عنها والجواب انه لو سلم صحة ما ذكر فلس على
الحاكم ان يحكم بشهادة رجل وامرأة وان فرض عصمة المدعي والشاهد وله الحكم تما على بعضا وان لم يشهد
به شاهد ولعمري ان قضية فدك على ما ذكروه من الروافض لمن أبين الشواهد على انها كانت هبة في الظاهر لا
واقرأتهم على الصحابة وكونهم اتقياء في الغواية والنهاية في الورع حيث طوعوا لعمل اذ بكر
وعمر بانها اخذا حق سلما له السوء ظنا لينتفع به آخرون لا يعلم بهما ولا من يتصل بها
ومثل على بعد انه مع علمه بحقيقة الحال لم يدفع ملك الطلاة امام خلافة ولسائر الصحابة رضي الله عنهم انهم
سكتوا على ذلك من غير عرض ولا اعتراض والمذكور في كتب التواريخ ان فدك كانت على ما قرر ليورثة رضي الله عنها
الى زمن معاوية ثم اقطعها مروان بن الحكم وهو بها مروان من اعطيه عبد العزيز وعبد الملك ثم لما ولي
الوليد بن عبد الملك وهب عمر بن عبد العزيز نصيبه للوليد وكذا سليمان بن عبد الملك فصارت
كلها للوليد ثم رد ها عمر بن عبد العزيز امام خلافة الى ما كانت عليه ثم لما كانت سنة عشرين ومائتين
كتب المأمون لعامله على المدينة قثم بن جعفر ان رد فدك الى اولاد فاطمة رضي الله عنها فردها الى محمد بن
الحسن بن زيد بن الحسن بن علي بن ابي طالب محمد بن عبد الله بن الحسن بن زيد لعهد ما بها الا اهلها
وعقد لكل منهم تشييع المأمون فلما استخلف المتوكل رد ها الى ما كانت عليه ومنها انه خالف رسول الله صلعم
في الاستخلاف حيث جعل عمر خليفة له والرسول صلعم مع انه أعرف بالمصالح والمفاسد واوفر
شفقة على الامة لم يستخلف احدا بل عزل عمر بعد ما ولاه. امر الصدقات فاستخلافه وولاته
جميع امور المسلمين مخالفة للرسول وتركا لما وجب من اتباعه والجواب اما الاول انه لم يستخلف احدا
بل استخلف جلها اما عندنا فلما ذكروا واما عندكم فعليا ولانه انه عزل عمر بل انقضى ولايته بانقضاء
مشله كما اذا ولت احدا على اقليم ثم قلم يبق عاملا فانه ليس من العزل في شيء ولانه ان سلم ان مجرد فعل
ما لم يفعله النبي صلعم مخالفة له وتركا لاتباعه وانما يكون ذلك اذا فعل ما نهى عنه او ترك ما امر به و
الامر ان هذا قادح في استخلاف عمر لما انه ومنها انه لم يكن عارفا بالاحكام حيث قطع يسار سارق
من الكوع لا يمنه وقال لجدة سالته عن ذلك فقال اجد كفك في كتاب الله وبما سنه نبيه فاخبره
المغيرة ومحمد بن مسلمة ان الرسول صلعم اعطاه السدس وقال للجدة اجدات السدس و
لم تعرف الكلالة وهي من لا والد له ولا ولد وكل وارث ليس بوالد ولا ولد وبالجواب بعد التسليم
ان هذا لا يقدح في اجتهاد فكم مثله للمجتهدين ومنها انه شك عند موته في استخلافه عمر لما انه
حتى قال وددت اني سالت رسول الله عن هذا الامر فيمن هو كما لا ينازعه اهله والجواب
ان هذا على تقدير صحته لا يدل على الشك بل على عدم النص وان امامته كانت بالبيعة والاختيار
وانه في طلب الحق بحيث كاد ان لا يكتفي بذلك بل يريد اتباع النص خاصة ومنها ان عمر ليس
وليه وناصره قال كانت بيعة ابي بكر فلتة وقى الله شرها فمن عاد الى مثلها فاقتلوه بعني انها كانت
فجاءة لا عن تدبير وابتداء على اصل والجواب ان المعنى انها كانت فجاءة وبغتة وقى الله شر
الخلاف الذي كاد ينظهر عند ذلك في عاد الى مثل ذلك المخالفة الموجبة لتدبير الكل وكيف يصور منه
القدح في امامة ابي بكر مع ما علم من صحابته في تعظيمه وفي انعقاد البيعة له وضرورة

خلفه ما استخلافه وهم حكامات بحري مجرى ذلك اكثرها افتراء ان صح ذلك فلها محامل وتاويلات وقد عارضت
ما نقل للقوم من الكمالات وبوائق من الجماعة من الموبقات وقد اتفق سائر المذهب على الترحم والاحاد
المغفرات واما عمر فقد حوى اقامة عمر بن ابي بكر وجوه منها انه لم يكن عارفا بالاحكام حتى امر
برجم امرأة حاملا فرجمها لزنا وبرجم امرأة مجنونة زنت منها على عثمان وذلك فقال الولا علي لهلك عمر
ونهى عن المغالاة في الصداق فعارضته المرأة وقالت الم تقل الله تعالى وآتيتم احدهن قنطارا فقال
كل افقه من عمر حتى المخدرات والجواب بعد تسليم القضية وعلم ما يجاب المجنون ونهيه
على وجه التحريم ان الخطاء في مسئلة واكثر لا ما خذ حتى شكك في موت النبي صلعم ولم يسكن اليه
حتى تلا عليه ابو بكر قوله تعالى انك ميت وانهم ميتون فقال كانه لم اسمع هذه الآية والجواب
ان ذلك كان لتشويش البال واضطراب الحال والذهول عن جليات الاحوال والا فهم من قوله تعالى
هو الذي ارسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله وقوله تعالى لنستخلفنهم في الارض
انه يبقى الى تمام هذه الامور وظهورها وما جاء الظهور وفي قوله كانه لم اسمع دلالة على انه سمعها وعلمها
لكن ذهل عنها او حملها على معنى آخر ان كانه لم اسمعها صراحة اطلاع عليها بالمعنى بالانه لوقوف بعد
تمام الامور ومنها انه تصرف في بيت المال بغير الحق فاعطى ازواج النبي صلعم منه مالا كثيرا حتى روي
انه اعطى عائشة رضي الله عنها وحفصة كل سنة عشرة الاف درهم وافرض لنفسه منه ثمانية الاف درهم
وكذا في اموال الغنائم حيث فضل المهاجرين على الانصار والعرب على العجم ومنع اهل البيت خمسهم الذي
هو سهم ذوي القربى بحكم الكتاب والجواب ان ما فعل ما فعله اجتهادا فقطعا ان حيث التصرف
في الاموال محض افتراء واما التفضيل فلعله كان لذوي القربى وهم منهم ولما قطع منها ولاة جعله
الذي لا قاطع منها واما الخمس فقد كان لذوي القربى وهم منهم ولما قطع منها ولاة جعله
مضاف بالنص وبالاجماع الا انه اجتهد فرضي ان مناط الاستحقاق هو الفقر فخصه بالفقراء منهم
او الى انتهاء قبيل الاوساخ المحرمة على بني هاشم وبالجملة فهذه مسئلة اجتهادية مغفورة في كتب
البعض لا تقدح في استحقاق عمر اما امامة ومنها انه منع متعة النكاح وهي ان يقول لامرأة اتمتع بك
كذا مدة كذا بعوضها او متعتني نفسك اياما كذا وحرمها مالك والشافعي وحرمها ابو حنيفة و في
معناها البقاء الى اجل معلوم وحرمها زفر اطلاقا ومتعة الحج وهي ان يأتي مكة فيحرم على حيال الميقات
محرما فيعتمر في اشهر الحج ويقيم حلالا بمكة حتى يحج عامه ذلك وقد كان معروفا بشرعية المتعتين في
عهد النبي صلعم على ما روي عنه انه قال طلقت من على عهد رسول الله صلعم اثلاثين مهرا وامرأة من
متعة النساء ومتعة الحج وهي على حيال العمرة والجواب ان هذه مسألة اجتهادية وقد رجع ابن عباس
متعة النساء بالآثار المشهورة واجماع الصحابة على ما روي عن علي رضي الله عنه انه قال لولا ان عمر
نهى عن المتعة ما زنى الا شقي وقال جابر بن زيد ما فرج ابن عباس عن الفتيا
حتى رجع عن قوله في الصرف والمتعة وهم اعلم على انه اقامت باجتهاده وقته مسئلة امام ومعنى اخر حين
احكم يحرمون ما اعتقد ذلك بقيام الدليل كما علم من سنة سائغ واجاهد ابو حنيفة ومنها
انه جعل الخلافة شورى بين ستة مع رجحان على انه لم يكن خليفة من ماله في اثناء الشورى والجواب
ان ذلك لم يكن نصيا ام واحدا كما لا يخفى وفعلا ان معنى جعل الامام شوريا ان يشاور واقيعهد

الاجتهاد والاقدام من الامام و
الاعتراف بالقصان مع
التعصب وقبول على الكمال و
منها انهم لم يكن عالما بالقرآن و

لتبديد

واحدا منهم ولا اتهاد نهم برا مامه ولا نبياء سعدين غيرهم وح لا اشكال ومن نظر حسن برا معاني وسع ما اشتهر
من عمرة الاطراف علم جلالة محله عاند عيه برا عدا او مرآة ساحته عما قذفوه اهل البدع وبرا هوا، وجرم مانه
كان اقامه في العدل والسداد والاستقامة على سبيل الرشاد وانه لو كان بعد النبي من كان عمر ولم
فنا منا لصعف عزم لكن لاد وا، لدا، العناد ومن يضلل الله فما له من هاد وولي عثمان نعم من
مطاعنهم في عثمان نعم انه ولي امور المسلمين من طرفهم الفسق والفساد كالوليد بن عقبة وعبد الله بن ابي سرح
ومروان بن الحكم ومعوية ليس سفيان وضربي بحرمي بحرام وانه صرف اموال بيت المال الاقاربه حتى قال انه صرف
الى اربعة نفر منهم اربعمائة الف درهم وانه حمى لنفسه وقد قال النبي صلعم انه لا حمى الا لله ورسوله و
عمر انما حمى لابل المسلمين الصاغرين ولنحو نعم الصدقة والجزية والضوال لا لنفسه وانه اخرج مصحف
ابن مسعود وضربه حتى كسر ضلعين من اضلاعه وضرب حمارا حتى اصابه فتق وضرب باذرويه فماته الى
الوليد وانه رد الحكم بن العاص وقد سيره رسول الله صلعم وانه اسقط القود عن عبد الله بن عمر
وقتل الهرمزان والجد عن الوليد بن عقبة وقد شرب الخمر وان الصحابة حدوه حتى قتل ولم يدفن
الا بعد ثلثة ايام والجواب ان بعض هذا مردود مالا يقدح في امامته كظهور الفسق والفساد من
ولاته بعض البلاد اذ لا اطلاع له على السرائر وانما عليه ان يأخذ بالظاهر والعزل عند تحقق الفسق و
معوية كان على الشام في زمن عمر بضاوا لمذهب ان الباغي ليس بفاسق ولو سلم فانما ظهر ذلك في زمان
امامة علي ومعها وقرآ محض كصرف ذكر القدر من نصيب المال الاقاربه واخذ الخمس لنفسه وضرب
الصحابة الى الحد المذكور وبعضها اجتهادات مفوضة الى راي الامام حيث يراه المصلحة كالتاديب
والتعزير كالحديد والقصاص بالشبهات والدماء وبعضها كان باذن النبي صلعم كرد الحكم بن العاص
على ما روي انه ذكر ذلك لابي بكر وعمر فقالا انك شاهد واحد فلا اراك الا حكم بعلم واما حدث خدلا
الصحابة اياه وتركهم دفنه من غير عذر فلو صح كان قدحا في عمر لا فيه ونحن لا نظن بالمهاجرين والانصار
عموما وبعلي رضي الله عنه خصوصا ان يرضوا بقتل مظلوم في دارهم وتركه دفن ميت في جوارهم سيما
من هو فانت اتقاه الليل ساجدا وقائما وعاكفا طول النهار ذاكرا وصائما مشرفة رسول الله صلعم
بالبشرى والجنة واثنى عليه وكيف يخذلونه وقد كان من ذرياتهم وطول العمر في نصرتهم وعلوا
سابقته في الاسلام وخالطته لاد وا السلام لكنه لم يأذن لهم في المحاربة ولم يرض بها ولو امر
المدافعة تحاميا عن اراقة الدماء ورضا بسابق القضاء ومع ذلك لم يدع للخلع والحسن بعد في
الدفع عنه مقدورا وكان امر الله قدرا مقدورا خاتمة مرض ابو بكر بعد مرضه الذي توفي فيه
في جمادى الاخرى سنة ثلاث عشرة من الهجرة بعد ما انقضت من خلافته سنتان واربعة اشهر آو سته
اشهر فشاور الصحابة وجعل الخلافة لعمر وقال لعثمان نعم اكتب بسم الله الرحمن الرحيم هذا ما عهد ابو بكر بن
ابي قحافة في آخر عهده بالدنيا خارجا عنها واول عهده بالآخرة داخلا فيها حين تؤمن الكافر ويوقن الفاجر
ويصدق الكاذب اني استخلف عمر بن الخطاب فان عدل فذاك ظني به ورايي فيه وان بدل وجار فلكل
امرء ما اكتسب والخير اردت ولا اعلم الغيب وسيعلم الذين ظلموا اي منقلب ينقلبون وعرضت الصحيفة
على اجلة الصحابة فما يعوا المنها حتى مرض علي فقال ما يقضاني منها وان كان عمر فانا نعقد له برا مامه
بعض برا مام الحق واجماع اهل الحل والعقد من المهاجرين والانصار فقام شهرا وبعض شهرا في العدل
والسياسة ونظم قوانين الرياسة وقهر الاعداء واستصلح برا قويا، برا غويا،

واعلاء لواء الاسلام وتنفيذ الشرايع والاحكام بحيث صار ذكره كالامثال في كل العصار وطار كالاطيار في
الاقطار واستشهد في ذي الحجة سنة ثلث وعشرين من الهجرة على يد ابي لؤلؤة فلم فاخره من شعبه طعنه وهو في
الصلوة وحمل على ما لموت فاوصى الى ستة اشخاص هم اجل اصحاب رسول الله صلعم وهم مراض عنهم
عليا وعثمان والزبير وطلحة وعبد الرحمن بن عوف وسعد بن ابي وقاص وجعل الخلافة شورى بينهم فلما توفي
عمر قال الزبير قد جعلت امري الى علي وقال طلحة قد جعلت امري الى عثمان وقال سعد قد
جعلت امري الى عبد الرحمن بن عوف ثم جعلوا الاختيار الى عبد الرحمن فاخذ يبايع عليا ويقول بنا بعني على كتاب
الله وسنة رسوله وسيرة الشيخين فقال على كتاب الله وسنة رسوله الله واجتهد رايي ثم قال
مثل ذلك لعثمان فاجابه الى ما دعاه وكرر عليهما ثلث مرات فاجابا بالجواب الاول فبايع عثمان وبايعه الناس
ورضوا بامامته وقول علي واجتهد رايي ليس خلافا منه في امامة الشيخين لانه انما ابى ان لا يكون للجهد
تقليد مجتهد آخر بل على اتباع اجتهاده وكان من مذهب عثمان وعبد الرحمن انه يجوز اذا كان الآخر اعلم
واصبر وجوه الناس ثم خرج علي عثمان بعد اثنتي عشرة سنة من خلافته رجاع واوباش من كل اوب واذ الى
من قراءة ليس لهم احد من كبار الصحابة واهل العلم ومن يعتد به من اوساط الناس فحاصروه ظلما وعدوانا
في ذي الحجة سنة خمس وثلثين ولو اجتمع الشر او اتفق ما ترك كبار الصحابة ومن بقي من اهل الشورى في
المبشرين بالجنة ذكر الى جمع من الاوباش والاذال ومن لا سابقة له في الاسلام ولا علم يبقى من امور الدين ما يحمل
بعد ثلثة ايام وقيل ستة على علي والتمسوا منه القيام بامر الخلافة فكره وقال الناس بذكر وانفضوا
ذكر الرواقي وغيره بعد امتناع كثير وممانعة طويلة وبايعه جماعة من حضر كرها ثبت وانه الهيثم بن
اليهان ومحمد بن مسلم وفاد واتى موسى الاشعري وعبد الله بن العباس وغيرهم وكذا طلحة والزبير وقد
صحت توبتهما عن مخالفته وكذا بايعه عبد الله بن عمر وسعد بن ابي وقاص ومحمد بن مسلمة الا انهم استعفوا
عن القتال اهل القتلة لما روى في هذا المعنى من الاحاديث وبالجملة لم تعقد خلافته بالبيعة العامة
اهل الحل والعقد وقد دلت على احاديث كثيرة على الخلافة بعده ثم ملوكية سنة وقوله صلعم لعلها آخر فصل
الملك قيس والناكيش والمارقين وقوله عم تقاتل الفئة الباغية وقد قتل يوم صفين تحت راية علي
رضا ومن المتكلمين من رد على الاجماع على خلافته لانه انعقد الاجماع زمان الشوري على ان الخلافة لعثمان او لعلي
وهو اجماع على انه لو لا عثمان لم يكن لعلي الخلافة بل لا يحل له الاجماع قال الامام المحقق
لا اكتراث بقول من يقول لا اجماع على امامة علي فان الامامة لم تجعل له وانما جاءت الفضل لامور اخر
واما الشيعة فيقولون ان الامامة بنص الله تعالى ان الامام الحق بعد رسول الله صلعم علي ثم ابنه الحسن ثم اخوه
الحسين ثم ابنه علي ذين العابدين ثم ابنه محمد الباقر ثم ابنه جعفر الصادق ثم ابنه موسى الكاظم ثم ابنه علي الرضا
ثم ابنه محمد الجواد ثم ابنه علي الناصح ثم ابنه الحسن العسكري ثم ابنه محمد القائم المنتظر المهدي ويدعون انه
ثبت بالتواتر نص كل من السابق على من بعده ويروون عن النبي صلعم انه قال للحسين ابني هذا امام ابن امام
اخو امام ابوا هم تسعة وهم تاسعهم قائمهم ومهديهم ويكون ثاني عشر الائمة والافضل بعد الائمة
فيما سواهم ولا يخفى ان الباحث عن هذه الروايات والمتواترات التي لا اثر لها في امهات الكتب التي يعتمد عليها
ولا دراية عن العترة الطاهرة ومن موثوق بهن الرواة والمحدثين وانه كيف يأتي من يدعي علما لها
قدره دعوى الخلافة وكيف لم يبلغه هذه المتواترات بعد مائة وقد بلغت احاد الروافض بعد سبعمائة
ثم لسائر فرق الشيعة في باب الامامة اختلاف لا تحصى ذكر الامام في الفصل بعد ما منها

البحث

الصادق لما ذهب معظم اهل السنة وكثير من الفرق الى ان الامامة متعينة للامامة افضل اهل العصر الا ان يكون
نصبه مبهم وبيجان فمن اهاجرا الى البحث الافضليه فقال اصل السنه الافضل ابو بكر ثم عمر ثم عثمان
ثم علي وقد مال البعض منهم الى تفضيل علي على عثمان والبعض الى التوقف فيما بينهما قال الامام
الرحيني صلة اسناع امامة المفضول ليست بمقطوعه ثم لا شاهد من العقل على عصمة الائمة على البعض و
الاخبار الواردة في فضائلهم متعارضة لكن الغالب على الظن ان ابا بكر افضل ثم عمر ثم يتعارض الظنون في
عثمان وعلي وذهبت الشيعة وجمهور المعتزلة الى ان الافضل بعد رسول الله صلعم علي ع لنا اجمالا
ان جمهور علماء الملة وعلماء الائمة اطبقوا على ذلك وحين الظن بهم بعضى ما بهم لو لم يعرفوه بدلائل و
امارات لما اطبقوا عليه وتفصيلا الكتاب والسنة والاثر والامارات اما الكتاب فقوله تع وسيجنبها
الاتقى الذي يؤتي ماله يتزكى وما لاحد عنده من نعمة تجزى فانحصر ع انها نزلت في ابي بكر ع والاتقى اكرم
لقوله تع ان اكرمكم عند الله اتقيكم ولا نعني بالاكرم الا الافضل وليس المراد به علما ع لان للنبي عنده نعمة
تجزى وهي نعمة التربية واما السنة فقوله ع اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر وخبر الاقتداء بالخطاب على
فيكون مامورا بالاقتداء به ولا يؤمر الافضل ولا المساوي بالاقتداء سيما عند الشيعة وقوله صلعم ابو بكر وعمر
سيدا كهول اهل الجنة ما خلا النبيين والمرسلين وقوله صلعم خير امتي ابو بكر ثم عمر وقوله صلعم ما بغى لقوم
فيهم ابو بكر ان يتقدم عليه غيره وقوله ع لو كنت متخذا خليلا دون ربي لاتخذت ابا بكر خليلا ولكن هو اخي
في ديني وصاحبي الذي اوحيت له صحبتي في الغار وخليفتي في امتي وقوله ع وابن مثل ابي بكر كذبت
الناس وصدقني وآمن بي وزوجني ابنته وجهز بي في ماله وواساني بنفسه وجاهد معي حاعة الخوف
وقوله ع لان اسلم الاربعة آباء حين كان مسلمي امام اني بكر امتي امام من هو خير منكم والله ما طلعت شمس و
لا غربت بعد النبيين والمرسلين ع احد افضل من اني بكر ومثل هذا الكلام وان كان ظاهره في افضلية الغير
لكن ابا فيه لاثبات افضليه المذكور وهذا افاد ان ابا بكر افضل من الاربعة والبقية وكل من
الغالب في حال كل واحد من هذه الفاضل دون الباقي فاذا في افضلية احدهما ثبت افضلية الاخر و
بمثل هذا يحل الاشكال المشهور على قوله ع من كنت مولاه فعلي مولاه ومعلوم انه ص مات
ولم يات احد بوم الفقه بافضل مما جاء به الا احد قال مثل ما قال او زاد عليه لانه في معنى من قال ذلك فقد
اتى بافضل مما جاء به كل احد الا احد قال مثل ذلك او زاد عليه فالاستصحاب يطابره من الغير وبالنقض من
الاثبات وعن عمرو بن العاص قلت لرسول الله صلعم اي الناس احب اليك قال عايشة قلت من الرجال قال
ابوها قلت ثم من قال عمر وعد رجالا قال النبي صلعم لو كان بعدي نبي لكان عمر وعن عبد الله بن بريدة ان
النبي صلعم راى ابا بكر وعمر فقال هذان السمع والبصر واما الاثر فعن ابن عمر ع كنا نقول ورسول الله ص حي
اصل الامة النبي ع بعده ابو بكر ثم عمر ثم عثمان وعن جبير بن مطعم قلت لابي اي الناس خير بعد النبي ع قال
ابو بكر قلت ثم من قال عمر وخشيت ان تقول عثمان قلت ثم انت قال ما انا الا رجل من المسلمين وعن علي ع
خير الناس بعد النبيين ابو بكر ثم عمر ثم الله اعلم وعنه ع ما قال له ما فوقي ما اوصى رسول الله ص حتى
اوصى وكم ان اراد الله بالناس خيرا جمعهم على خيرهم كاجمعهم بعد نبيهم على خيرهم واما الامارات فما
تواتر في ايام ابي بكر من اجماع الكلمة والفة القلوب وتتابع الصوح وقمع اهل الردة وتطهير جزيرة العرب
عن الشرك واجلاء الروم عن الشام واطرافها وطرد فارس عن حدود السواد والعراق مع قوتهم وشوكتهم
وتوفور اموالهم وانتظام اجنادهم وفي ايام عمر من فتح جانب المشرق الى اقصى خراسان وقطع دولة

فضيلة

ابي بكر ع

البحر وقتل عرنهم الى اخر البيان الثابت لاركان ومن ترتيب الامور وسياسة الجمهور وافاضة العدل و
تقوية الضعفاء ومن اعراضه عن متاع الدنيا وطيباتها ولذاتها وشهواتها وعن امام عثمان من فتح البلاد و
اعلاء لواء الاسلام وجمع الناس على مصحف واحد مع ما كان له من الورع والتقوى وتجهيز جيوش المسلمين
والانفاق على نصرة الدين والهاجرة بحر ثمن وكونه ختنا للنبي صلعم على ابنتين والاستحياء من ملائكة السماء
وتشرفه بقوله ع الا عثمان اخي ورفيقي في الجنة وقوله ع الا استحي ممن تستحي منه ملائكة السماء وقوله ع انه
يدخل الجنة بغير حساب وسكت الشيعة الفاضلون بافضليه علي ع هو سكوتا بالكتاب والسنة واما
المعقول فقوله تع فقل تعالوا ندع ابناءنا وابناءكم ونساءنا ونساءكم وانفسنا وانفسكم الاية عنى بها علي
وان كان صيغته جمع لانه ظاهر في دعاء وفد نجران الى المباهلة وهو الداعي على الظاهر من الفريقين وفي معنى الحسن
والحسين وفاطمة رض علي وهو مقول لهم اذا انا دعوت فامنوا وخرج معي فدعى لهما غيره ع ولانه كان من
منزلة نفس النبي كان افضل وقوله تع قل لا اسالكم عليه اجرا الا المودة في القربى فان سعيد بن جبير لما تلا
هذه الآية قالوا يا رسول الله من هؤلاء الذين تودهم قال علي وفاطمة وولدها ولاحقا في ان موجب محبتهم
حكم نص الكتاب كان افضل وكذا من ثبت نصرته للرسول بالعطف في كلام الله وهو علي لقوله تع فان الله هو
المولى وجبريل وصالح المؤمنين معنى ابن عباس ان المراد به علي وانا
السنة فقوله ع من اراد ان ينظر الى آدم في علمه والى نوح في تقواه والى ابراهيم في حلمه والى موسى في هيبته والى
عيسى في عبادته فلينظر الى ابن ابي طالب ولاحقا في ان من سماه رسول الله ص مولاه الانبياء في هذه الكلمات كان
افضل وقوله ع انا اقضاكم علي والاقضى اعلم واكمل وقوله ع اللهم ائتني باحب خلقك اليك ياكل معي من هذا
الطير فجاءه علي فاكل معه والاجب الى الله اكثر ثوابا وهو من الافضل وكقوله ص لسعد ما منعك ان تثبت
موسى ولم يكن عندهم من افضل من هرون وقوله ع من كنت مولاه فعلي مولاه اخرج وقوله ع في خيبر
لاعطين هذه الاية فدعا الله ع اللهم يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله فلما اصبح الناس غدوا
على رسول الله كلهم يرجون ان يعطاها فقال ان عليا ابن ابي طالب فقالوا هو يا رسول الله يشتكي عينيه فقال
فارسلوا اليه فاتي به فبصق رسول الله ص في عينه فبرء حتى كان لم يكن به وجع فاعطاه الراية وقوله ع انا مدينة
الحكمة وعلي بابها وقوله ص لفاطمة اما ترضين انني زوجتك خير امتي وزوجك خير امتي وقوله ص لعلي انت اخي في الدنيا والآخرة وذكر حق آخر وقول رسول الله ص لعلي انت مني بمنزلة
علي بدمع عيناه فقال اتخيت بي اصحابك ولم تواخ بيني وبين احد وقوله ص لعلي انت سيد في الدنيا سيد في الآخرة من احبك فقد احبني
افضل من علي امتي يوم القيامة وقوله ص لعلي انت سيد في الدنيا سيد في الآخرة من احبك فقد احبني
وحبيبي حبيب الله ومن ابغضك فقد ابغضني وبغضي بغض الله فالمولى لعلي ع بهذا الحديث وان المقصود
بهذا انه اعلم الصحابة لعدم حدسه وذكائه وحدة فلانته للنبي ص واستفادته منه وقد قال النبي ص
قوله ع وتعلمها اذن واعيه اللهم اجعلها اذن علي قال علي ما نسيت حديثا بعد وكل شيء وقال علمني رسول الله
الف باب من العلم فانفتح لي من كل باب الف باب وهذا رحف الصحابة الباقي كثير من الوقوع وعند
العلماء في كثير من العلوم الله كالمعتزلة والاشاعرة في علم الاصول والمفسرين في علم التفسير فان ترجمة
ابن عباس تلميذه له والشائع في علم النحو تصنيف ابي الاسود فان المرجوع اليه في العربية الطاهرة وعلم الفرائض
ظهرت ولهذا قال لو كثرت الوارثة ثم حلف عليها لقسمت بين اهل الفروض على ما نزل به جبريل من عند الله
بالخيام وبين اهل الزبور بزبور هرون وبين اهل الفرقان بفرقانهم والله ما اعلم آية نزلت في بر او بحر او سهل او
جبل او سماء او ارض او ليل او نهار الا انا اعلم فيمن نزلت وفي اي شيء نزلت وان ربي وهب لي قلبا عقولا

ع ان الكتاب

ع ان عثمان كان على الحق

عليه كثرة جهاده في سبيل الله وحسن بلائه في الغزوات وهي مشهورة غنية عن البيان وهذا وان النبي صلعم
لا فتى الا علي ولا سيف الا ذو الفقار وقال صلعم يوم الاحزاب لضربة علي خير من عبادة الثقلين و
ايضا هو انه عدم ما تواتر من مزاعمه عن ذوات الديانة امذاره عليها لا شياع ابواب الديانة وهذا قال
ما دنيا يا دنيا اليك عني اني تعرضت ام الي تشوقت لا حان حينك هيهات غري غيري لا حاجة لي فيك قد
طلقتك ثلاثا لا رجعة فيها عيشك قصير وخطرك يسير وامكل حقير وقال والله لقد نهاكم هذا عن شيء
من عزان حزيرة يد مجذوم وقال ولا لقيتم دنانكم هذا الا هربتم عنه كفركم عنه وايضا هو
اكثرهم عبادة حتى مروي ان جبهته صارت كركبة البعير لطول سجوده واكثرهم سخاوة حتى نزل فيه وفي اهل
بيته ويطعمون الطعام على حبه مسكينا ويتيما واسيرا واشرهم خلقا وطلاقة وجها حتى نسب الى الدعابة و
احلمهم حتى ترك ابن ملجم في داره وجواره يعطيه العطاء مع علمه بحاله وعفى عن هرة ان حس اخذ موم انجاح
شدة عداوته له وقوله فيه سيبلغ الامة منه ومن ولده بوا اجره وايضا هو افصحهم لسانا على ما تشهد به
كتب نهج البلاغة واستبهم اسلاما على ما روى انه بعث النبي صلعم يوم الاثنين واسلم يوم الثلثاء وبالجملة
فضائله اظهر من ان تخفى واكثر من ان تحصى وانجواب انه لا كلام في جموم مناقبه وتوفر فضائله وانما الكلام
بالكلام واختصاصه بالكرامات الا انه لا يدل على الافضلية بعد زيادة الثواب والكرامة عند الله بعد ما ثبت
من الاخبار اجماعي جرى الاجماع على افضلية ابي بكر ثم عمر ثم الاعراف من علي بما ذكر عما ان فيما ذكر مواضع بحث
لا تخفى على المحصل مثل ان المراد بالنبي صلعم في قال دعوت نفسي الى كرامان وجوب المحبة و
ثبوت النصرة على تقدير تحققه في حق علي فلا اختصاص بما ذكر الكمالات الكاسبة للمذكورين على الانبياء وان
احب خلقك يحمل التخصيص لسنا بكر وعمر منه عملا بادلة افضليتهما ويحمل ان يراد احب الخلق الكيف ان ياكل منه
وان حكم الاخوة ثابت في حق ابي بكر وعثمان مع اصاحت فاية في حق ابي بكر لكنه اخي وصاحبي ووزيري
وقال عثمان اخي ورفيقي في الجنة واما حديث العلم والشجاعة فلم يقع حادثة الا وابو بكر وعمر فيها
راي وعند الاختلاف لم نكن نرجع الى قول علي البتة بل قد وقد ولم نكن نواظبه لتجاسر وشجاعه الف
وترك الاكتراث بالمهالك في اثبات بكر افضل من احد سيما فيما وقع بعد النبي صلعم من حوادث كاد يصيب وهنا في
الاسلام وليس الخبر في حديث بركة ابي بكر ونفي دعوته وحسن تدبيره اول من الخبر في قتل من
قتله على من الكفار بل العاقل اذا دخل في نصرة الاسلام ومكاشرة النبي صلعم واما حديث زهده عما في الدنيا فمع
عن البيان واما السابق اولا فقيل علي وقيل زيد بن حارثة وقيل خديجة وقيل ابو بكر وعليه الاكثرون عملا
صرح به حسان بن ثابت في شعر انشده على رؤس الاشهاد ولم ينكر عليه احد وقيل اول من آمن من
النساء خديجة ومن الصبيان علي ومن العبيد زيد بن حارثة ومن الرجال الاحرار ابو بكر وبه اقول وجمع من العلماء
كعثمان والزبير وطلحة وعبد الرحمن عوف وسعد بن وقاص وابن عبيدة الجراح وغيرهم والانصاف ان
مساعي ابي بكر وعمر في الاسلام امر علي الشان جلي البرهان غني عن البيان واما مطعون ما ذكر من افضليته
بعض الافراد نحب المعصر امر مذهب اليه الايمة وقامت عليه الادلة قال الامام الغزالي رحمه الله
حسبة الفضل ما هو عند الله وذكر عما لا يطلع عليه الا رسول الله صلعم وقد ورد في النساء عليهن اخبار كثيرة و
لا يدرك كون الفضل والترتيب فيه الا الشاهدون للوحي والتنزيل بتراس الاحوال حتى لا فهمهم كل ما وقعا
الا وكل ذكر اذكان لا يأخذ من الله تعالى ولا يصر فهم عن اخي تصارف واما بعض عدام مقدورة الله تعالى فان
فاطمة سيدة نساء اهل الجنة وان الحسن والحسين سيدا شباب اهل الجنة وان اهل بيعة الرضوان

ما من آمن من النساء خديجة
ما بعد زيد بن حارثة من الرجال ابو بكر
بعض الصبيان علي

الذين بايعوه تحت الشجرة ومن شهد بدرا واحدا والحديبية من اهل الجنة وحدث بشارة العشرة
بالجنة مشهور مكاد يلحق بالمتواترات ومنهم ابو بكر وعمر وعثمان وعلي وطلحة والزبير وعبد الرحمن بن
عوف وسعد بن ابي وقاص وسعيد بن زيد وابو عبيدة بن الجراح واما اجماعا فقد تطابق الكتاب و
السنة والاجماع على ان الفضل للتقوى والعلم قال الله تعالى ان اكرمكم عند الله اتقاكم وقال تعالى هل
يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون وقال يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين اوتوا العلم درجات
وقال النبي صلعم الناس سواسية كاسنان المشط لا فضل لعربي على عجمي الا بالتقوى وقال
علماء امتي كانبياء بني اسرائيل وقال فضل العالم على العابد كفضلي على ادناكم وقال صلعم من سلك طريقا يلتمس فيه علما سهل الله له به طريقا الى الجنة فان
قيل كاد وقع الاجماع على ان غير القرشي ليس كفوا للقرشية وهذا يدل على ان القرشي سيما الهاشمي صلعما العلوي
سيما الفاطمي افضل من غيره وان اخص طالعلم فلنا اعتبار الكفاءة في النكاح لغرض تحصيل رضا الاولياء
وعدم لحوق العار وبحوذكر ما يتعلق بامر الدنيا والكلام في الفضل عند الله وكثرة الثواب وعلو الدرجة في
الجنة ومما يتصور فضل آحاد القرشيين بل العلويين على علماء الدين وعلماء المجتهدين فان قيل فاذا
اسلم انه يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا وقال النبي صلعم اني تركت فيكم ما ان
اخذتم به لن تضلوا كتاب الله وعترتي اهل بيتي وقال صلعم انا ناركم فيكم الثقلين كتاب الله فيه الهدى
والنور فخذوا بكتاب الله واستمسكوا به واهل بيتي واذكركم الله في اهل بيتي اذكركم الله في اهل بيتي اذكركم
الله في اهل بيتي ومثل هذا شعر يبطلهم على العالم وغيره قلنا نحن لا نعارضهم بالعلم والتقوى مع قولنا ان
الاشرف انما هو بالكتاب والهداية فكذا في العترة ولهذا قال النبي صلعم من بطأ به عمله لم يسرع به نسبه
من العلم والكتاب والهداية فكذا في العترة ولهذا قال النبي صلعم من بطأ به عمله لم يسرع به نسبه
السابع يجب تعظيم الصحابة والكف عن مطاعنهم ومحل ما يوجب بظاهره الطعن فيهم عما مجاز وما وظلات سيما
المهاجرين والانصار واهل بيعة الرضوان ومن شهد بدرا واحدا والحديبية فقد انعقد الاجماع وتشهد بذلك
الايات الصراح والاخبار الصحاح وتفاصيلها في كتب الحديث والسير والمناقب ولقد امر النبي صلعم بحسن
كف اللسان عن الطعن فيهم حيث قال اكرموا اصحابي فانهم خياركم وقال لا تسبوا اصحابي فلعن احدكم
يوما خير احدهم احدهم يبلغ مد احدهم ولا نصيفه وقال صلعم الله الله في اصحابي الله الله في اصحابي لا تتخذوهم
غرضا من بعدي فمن احبهم فبحبي احبهم ومن ابغضهم فببغضي ابغضهم والروافض سيما الغلاة منهم مبالغات في
بغض البعض من الصحابة والطعن فيهم بناء على حكايات واقعة لم يكن في القرن الثاني وان ثبت فاكثرها
والاصح عدم اليها فانها تقبل الاحداث وتغير الاوساط وان كانت لا توثر فمن الاستقامة على الصراط وكذا
شاهدا على ما ذكرنا انهم لم يكن في القرون السابقة ولا فيما بين العترة الطاهرة ولا شادهم على علماء الصحابة وعلماء السنة
واجماعه والمهتدين من خلفاء الدين بل العلويين على علماء الدين وعلماء المجتهدين فان قيل فاذا
ثبت ما ذكرنا انهم لم يكن في القرون السابقة ولا فيما بين العترة الطاهرة ولا شادهم على علماء الصحابة وعلماء السنة
واجماعه والمهتدين من خلفاء الدين مشهود وفي خطبهم ورسائلهم واشعارهم وعداتهم مذكورة واسماء الهادين
وقف على هذا وقد اسرفت اراء المحققين على الكف عن اموال الصحابة وما جرى بينهم
المواقفة والمخالفة ليس من العقايد الدينية والقواعد الكلامية وليس تحقيق الدين بل ما نصرها لبعض الائمة
ذكرها بنذا من ذلك لا دين احد هما كان الاذعان السليم عن القدح لقطع مادة الردية التي وقعها كثير من
بعض الوقائع ورواياتهم وثانيهما ابتناء بعض الاحكام الفقهية في باب البغاة عليها اذ ليس في ذلك شيء
يرجع اليها وهذا قال ابو طيب رحمه الله لو لا علي رضي الله عنه لم نكن نعرف السيرة في الخوارج وكان الذي فعله

على طلحة والزبير

من علماء الدين هم

خص علياكرم الله وجهه بعلم مكل الاحكام لما علم من اختصاصه بالحاجة اليها او علمها غيره ايضا لكنهم لم يحملوا الا
البيان والتبليغ لما اداه امن حمله على علي وفهمها من غير نصيص منصوص اما موقف علي ع في سنة الى ان كره فلعلمه
انه لما اصابه من الكآبة والحزن بفقد رسول الله صلعم لم يتفرغ للنظر والاجتهاد فلا نظر وظهر له الحق دخل فيما دخل
فيه الجماعة واما توقفه عن نصرة عثمان ودفع الغوغاء عنه فلانه لم ما ذون في ذلك وكان يتحامى عن الحرب
واراقة الدماء حتى قال من وضع السلاح من علمائنا فهو جريح هذا فقد دفع عنه الحسنان ولم ينفع وكان ذلك كان
ولم يكن يرضى على بذلك واعانه عليه واذا قال والله ما قتلت عثمان ولا مالأت عليه وتوقفه في قبول البيعة
اعظاما لقتل عثمان واكفارا وكذا طلحة والزبير الا ان من حضر من وجوه المهاجرين والانصار اقتصوا علي وناشدوه
الله في حفظ بيعة الامة وصيانة دار الهجرة اذ قتلة عثمان قصدوا الاستيلاء على المدينة والفتك بما فيها و
كانوا جملة لا سابقة لهم في الاسلام ولا علم بامر الدين ولا صحبة مع الرسول فقتل السنة وتوقفه عن قصاص
قتلة عثمان اما لتشوكتهم وكثرتهم وقوتهم وجزمهم بالخروج على من يطالبهم بدمه فاقتضى النظر الصائب تاخير الامر
احترازا عن اثارة الفتنة واما لانه راى انهم بغاة لما لهم من المنعة القاهرة والتاويل الفاسد حتى استحلوا دمه
بما انكروا عليه من الامور وان الباغي اذا انقاد لامام اهل العدل لا يوجد باسبق منه من تلاف نفوسهم وسفك
دمائهم على ما هو راى بعض المجتهدين واما شياع سعد بن ابي وقاص وعبد الله بن عمر وغيرهم عن نصرة علي ع والخروج معه الى الكوفة فلم يكن عن
نزاع منهم في امامته ولا عن اباء عما وجب عليهم من طاعته بل لانه تركهم واحتياطهم من عزم الزام علي الخروج الى الكوفة
فاصابوا وراوا كل ذلك على ما ورد في احاديث روى صاحبا ما كان محمد بن مسلمة ان رسول الله صلعم عهد الي اذا وقعت الفتنة
ان اكسر سيفي واتخذ مكانه سيفا من خشب وروى سعد بن ابي وقاص انه قال اصلع سكون سعد في فتنة القاعد
فيها خير من القائم والقائم فيها خير من الماشي والماشي فيها خير من الساعي وقال صلعم للمسلم كف دمه بابه فسوق
والاجل لمسلم ان يهجر اخاه فوق ثلثة ايام فلما نهوا بالقعود عن الحرب واتوا في الجمل ما كل على ما مر ثلث
فرق من المسلمين عاما لما قال النبي ع الكل قاتل الناكثين والقاسطين والمارقين والقاسطين فانا كثون هم الذين نكثوا البيعة
والبيعة وخرجوا الى البصرة معهم طلحة والزبير وقاتلوا عليا ع بيعة معهم عائشة وهودج على
جمل اخذ بخطامه كعب بن سور في كل حرب الجمل وللماردون هم الذين نزعوا اليد عن طاعته على بعد ما
بايعوه ومابعوه في حرب اهل الشام زعامهم انه كفر حيث رضي بالتحكيم وذلك انه لما طالت مجاربته على و
معويه بصفين اشتدت انفة الفرقان على تحكيم الحكمين ابي موسى الاشعري وعمرو بن العاص في امر الخلافة وعلى الرضا
بما يرتضيانه فاجمع الخوارج على عبد الله وهب الراسبي وساروا الى النهروان وساروا اليهم علي بعسكره وكسرهم
وقتل اكثرهم وذلك حرب الخوارج وحرب النهروان والقاسطون معاوية واتباعه الذين اجمعوا عليه
وعدلوا عن طريق العدل الذي هو متابعة علي والدخول تحت طاعته دنيا بالا انه ما الا على قتل عثمان حتى
تركه معاونته وجعل قتلة خواصه وبطانته فاجمع الفرقان بصفين وهي قرية خراب من بر الشام على ضفة
من الفرات ودامت الحرب بينهم شهورا ففي كل حرب صفين والذي اتفق عليه اهل الحق ان المصيب في
جميع ذلك علي ع لثابت من امامته بيعة اهل العقد والحل وظهور تفاوت ما بينه وبين المخالف سيما معويه و
اصحابه ومكاثرة من الاخبار بكون الحق معه وما وقع عليه الاتفاق حتى من الاعداء من انه افضل اهل زمانه
وانه لاحق بالامامة منه والمخالفون بغاة خرجوهم على الامام الحق بشبهة هي ترك القصاص من قتلة عثمان
ولقولهم العامة يقتل الفئة الباغية وقد قتل يوم صفين على يد اهل الشام وقول علي كرم الله وجهه اخوانا

بغوا علينا فلم نكفرهم ولسوا كفارا ولا منافقة وظلمة لما لهم من التاويل وان كان باطلا فانه الا فرانهم لجهلهم وا
في الاجتهاد وذلك لا يوجب الفسق فضلا عن الكفر واذا منع علي ع اصحابه من لعن اهل الشام وقال انهم اخوان
بغوا علينا كف وقدح بذم طلحة والزبير واضراف الزبير عن الحرب واشتهارذم عائشة والمحققون من اصحابنا
على ان حرب الجمل كانت فلتة من غير قصد من الفريقين بل كانت تهييجا من قبل عثمان حيث صاروا فريقين
واختلطوا ليكون واما حوا الحرب خوفا من القصاص وقصد عائشة لم يكن الا اصلاح الطائفتين وسكن الفتنة
فوقعت في الحرب وما ذهب الله الشيعة من ان مخالفتها كفرة ومخالفتها فسقة يكفرون اجماعا بل
جرينا وبان الطاعة واجبة وترك الواجب فسق فمن احترازهم وجهالتهم حشم فرقا بين ما كون تاويلا و
اجتهادا وما لا يكون فهم اوقفنا بكفر الخوارج بناء على تكفيرهم علينا لم نعد لكنه بحث آخر فان قيل الاكلام في ان علي
اعلم وافضل وفي باب الاجتهاد اكمل لكن من ان لكم ان اجتهاده في منع الملا وحكمه بعدم القصاص على الباغي
او باشتراط زوال المنعة صواب واجتهاد القائل بالوجوب خطا ليصح لكم له مقاتلهم وعلى هذا الاكان قتالهم
على الامام وطلب ازالة المنعة الا قصاص من قتل مسلما بالمثقل على النفس قلنا كل منا في الاجتهاد عائدا الى
حكم المسئلة نفسه بل الى اعتقادهم ان عليا يقيد القاتل باعانهم ويقدر على الاقصاص منهم كيف وقد كانت
عشرة الاف من الرجال يلبسون السلاح وينادون انا قتلنا عثمان وهذا ظهر فساد ما ذهب اليه عمرو بن
عبيد وواصل بن عطاء من ان المصيب احدى الطائفتين ولا فعله على التعيين وكذا ما ذهب اليه البعض من ان
كلتا الطائفتين على الصواب بناء على ثبوت كل مجتهد وذلك لان الخلاف انما هو فيما اذا كان كل منهما مجتهدا
في الدين على الشرائط المذكورة في الاجتهاد لانه كل من يحتمل شبهه واهيه ويتاول تاويلا فاسدا وهذا ذهب
اكثرون الى ان اول من بغى في الاسلام معويه لان قتلة عثمان لم يكونوا بغاة بل طلبة وغاة لعدم الاعتداد بشوكتهم
ولانه بعد كشف الشبهة اصروا اصرارا واستكبروا استكبارا وجب الخوارج الاوامر لان الحكم
نصبا الامام وهي مالفت القلوب واجماع الكلمة كما حصل بالعمال فقد حصل بالحكم سيما وقد شرط ان حكم
بحكم الله ثم سنة رسول الله واضافا ورد النص باصلاح الزوجين بان معثوا حكما من اهله وحكما من
اهلها وغاية حيثيتهم ان الله ع اوجب القتال لقوله ع فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء الى امر الله ولا كون العدول
عنه الى التحكم والجواب بعد تسليم كون الامر للفور او كون التراخي للضعف انه انما اوجب القتال بعد
اجاب الاصلاح فلا بعد ان الكمال ما لم يتعذر فان قيل تزعمون ان الوقعة في الصحابة بالطعن
والتفسيق والتضليل بدعة وضلالة عند اهل الحق والصحابة انفسهم كانوا يطعنون بالسنتهم
ويقاتلون بالسيف ناكره وذكر وقع فيما بينهم ومخاشنتهم في الكلام كانت مجردة نسبة الى الخطاء
وتعزو على قلة الامثل وقصدا الى الرجوع الى الحق ومقاتلتهم كانت لارتفاع البغي والعود الى الالفة والاجتماع
بعد ما لم يكن طريق سواه وباحسن فلم يقصدوا الا الخير والصلاح في الدين اما الاول فللمنع بشط اللسان فهم
الا الهاون بمنقلة الدين الذاذين بسيفهم وامواله في نصرته المكرمين مصحبة خير البشر وصحبته
بعد هم معنى ان ما وقع بين الصحابة من المحاربات والمشاجرات على الوجه المسهور في كتب التواريخ والمذكور
على السنة الثقات يدل ظاهرا على ان بعضهم قد جاوز بعض طور الحق وبلغ حد الظلم والفسق وكان الباعث
له الحقد والعناد والحسد والاراد وطلب الملك والرياسة والميل الى اللذات والشهوات اذ ليس كل
صحابي معصوما وكل من نقل النص باخبر موسوما الا ان العلماء الحنفية ظنهم باصحاب رسول الله
ذكروا لها محامل ما وملاب بها يليق وذهبوا الى انهم محفوظون عما يوجب التضليل والتفسيق صونا لعقائد

وفروعه؟

الجليس عن الزيغ والضلال سيما المهاجرين منهم والانصار والمبشرين بالجنات في دار القرار و
اما ما روي بعدهم من الظلم على اهل بيت النبي صلعم فمن الظهور بحيث لا يحتاج للاخفاء ومن الشاعة بحيث لا اشتباه
على الاتقياء اذ يكاد يهتدي به الجماد والعجماء ويكفي له الارض والسماء ويهدد منه الجبال ويستولي الصخور وسفي على علم
كر الشهور ومر الدهور فلعنة الله على من باشر او رضي او سعى ولعذاب الاخرة اشد وابقى فان قيل فمن علماء
المذهب من لم يحكم اللعن على يزيد مع علمهم بانه سن ما يربو على ذكر ويزيد قلنا نجا بهما عن ان يرقى الى
الاعلى فالاعلى كما هو شعار الرواض عما روي في اذيتهم ويحتج في اذيتهم فراي المفتون ما راى الناس
الجام العوام بالكلية طريقا الى الاقتصاد في الاعتقاد بحيث لا يزل الاقدام عن السواء ولا يضل الاوهام بالاهواء
والانس يخفي عليه الجواز والاسخفاف وكيف لا يخفى عليها الانصاف وهذا هو السر فيما نقل عن السلف من الميل
في جانبه اهل الضلال وسدطرق لا يؤمن ان يجر الى الغواية في المآل مع علمهم بصحة الاحوال وجلية المقال وقد انكشف
لناذكر هذا اضطربت الاحوال واشرأبت الاهوال وحسنت لا تسمع ولا تجال والمشكل الى عالم الغيب والشهاد
الكبير المتعال

خاتمة حاوية لباب الامانة بحث خروج المهدي ونزول عيسى عما وما من اشراط
الساعة وفيه ورد في هذا الباب اخبار صحاح وان كانت احادا وشبه ان يكون حديث خروج الدجال
متواتر المعنى اما خروج المهدي فعن ابن مسعود به انه قال قال رسول الله صا لا تذهب الدنيا حتى يملك
العرب رجل من اهل بيتي يواطئ اسمه اسمي وعن ابي سلمة سمعت رسول الله صا يقول المهدي من عترتي من
ولد فاطمة وعن ابي سعيد الخدري قال رسول الله صا المهدي من اجلى اجمه اقنى الانف يملأ الارض
قسطا وعدلا كما ملئت ظلما وجورا يملك سبع سنين وعنه به قال ذكر رسول الله صا فقال يخرج في امتي
حتى لا يجد الرجل ملجأ يلجأ اليه من الظلم فيبعث الله رجلا من عترتي اهل بيتي فيملأ به الارض قسطا وعدلا
كما ملئت ظلما وجورا وذهب القاضي الى انه امام عادل من ولد فاطمة يهديه الله صح حتى شاء وبعثه نصرة لدينه
ونزعت الامامية من الشيعة انه محمد بن الحسن العسكري اشتغل الناس حوفا من الاعداء ولا استحالة في
طول عمره كنوح وليس والخضر عما وانكر ذكر سائر الفرق لانه ادعاء امر مستبعد جدا اذ لم يعهد في هذه الامة مثل
هذه الاعمار من عمر دليل عليه ولا اماتة ولا اشارة من النبي صا ولان احتمال امام هذا القدر من الامام بحث لا يذكر من
الا لا يم بعد جدا ولان بعثه مع هذا الاحتمال عبث اذ المقصود من الامام اقامة الشرع وحفظ النظام ودفع
الهرج والمرج وكل هذا لو سلم فكان ممكن ان يكون ظاهرا لا يظهر دعوى الامامة كسائر الائمة صا اهل البيت ليستظهر به
الاولياء ويستضيء به الناس ولان اوان الارض بالظهور هذا هو الزمان للقطع بانه متاخر الى الانقياد له والاجتماع
معه النسوان والصبيان فضلا عن الرجال والابطال واما نزول عيسى عما فعن رسول الله صا انه قال والذي
نفسي بيده لينزلن ابن مريم حكما عدلا فليكسرن الصليب وليقتلن الخنزير ولتدعن الجزية وقال صا كيف انتم اذا
نزل ابن مريم فيكم وامامكم منكم تكرمة الله هذه الامة وعن ابي هريرة في حديث صحيح سوى ما روى انه قال عما لا تزال طائفة
من امتي يقاتلون على الحق ظاهرين الى يوم القيامة قال فينزل عيسى بن مريم فيقول اميرهم تعال صل لنا فيقول
لا ان بعضكم على بعض امراء تكرمة الله هذه الامة قال ان عيسى عما يقتدي بالمهدي وبالعكس حتى لا يستند
له ولا يمنع ان يتحمل على نحو ما كان يحمل اتباع النبي صا فلم يستنكف عن الصفوة فلا محالة يكون افضل من الامام
اذ غاية علماء الامة التشبه بانبياء بني اسرائيل واما قوله لا مهدي الا عيسى بن مريم فلا يبعد ان يحمل على الهداية
الى الدين حال الدجال ودفع شره على ما نطقت به الاحاديث الصحاح فحديث طويل فيه للام انه يخرج الدجال
بالشام فبينما المسلمون يعدون للقتال يسوون الصفوف اذ اقيمت الصلوة فنزل عيسى بن مريم فامهم فلما راى

عدو الله ذاب كما يذوب الملح في الماء ولو تركه لذاب حتى يهلك ولكن يقتله الله بيده فيريهم دمه في حربته وفي
هذا دليل على ان عيسى مؤتم المسلمين في كل الصلوة وقال عما ما بين خلق آدم الى قيام الساعة اكبر
من الدجال وقال عما ما من نبي الا انذر قومه الاعور الكذاب ثم وصفه وشفل اكثر انذار الرجال وقال عما لم
يخلق عيسى بن مريم عند المنارة البيضاء شرقي دمشق وعطليه حتى يدركه بباب لد فيقتله وقال عما الدجال
يخرج من ارض بالمشرق يقال لها خراسان يتبعه اقوام كان وجوههم المجان المطرقة وقال عما يتبع الدجال من
امتي سبعون الفا عليهم السجان ان الطيالسة اكثر وفي جوان يكون المراد به الدعوة عما قال عما يتبع
الدجال من يهود اصبهان سبعون الفا عليهم الطيالسة وقال عما من ادركه منكم فليقرء عليه فواتح سورة الكهف
فانه جوارك من فتنته وقال عما من سمع بالدجال فليناء عنه فوالله ان الرجل ليأتيه وهو يحسب انه مؤمن فيتبعه
مما يبعث به من الشبهات وعن كل من اشراط الساعة عن حذيفة بن اسيد الغفاري قال اطلع النبي
صلعم علينا ونحن نتذاكر فقال ما تذكرون قالوا نذكر الساعة قال انها لن تقوم حتى تروا قبلها عشر آيات
فذكر الدخان والدجال والدابة وطلوع الشمس من مغربها ونزول عيسى بن مريم وياجوج ومأجوج وثلثة
خسوف خسف بالمشرق وخسف بالمغرب وخسف بجزيرة العرب وآخر ذلك نار تخرج من اليمن تطرد الناس
الى محشرهم وقال عما ان اول الآيات خروجا طلوع الشمس من مغربها وخروج الناس على الدابة ضحى وعن ابي
ذر قال قال رسول الله صا هل تدري اين تذهب هذه قلت الله ورسوله اعلم قال
فانها تذهب حتى تسجد تحت العرش فتستاذن فيؤذن لها وتوشك ان تسجد فلا تقبل منها وتستاذن لها
فلا يؤذن لها فقال لها ارجعي من حيث جئت فتطلع من مغربها فذلك قوله والشمس تجري لمستقر لها قال
مستقرها تحت العرش وقال عما ان من اشراط الساعة ان يرفع العلم ويكثر الجهل ويكثر شرب الخمر ويقل الرجال
ويكثر النساء حتى يكون لخمسين امرأة القيم واحد وقال عما اذا ضيعت الامانة فانتظر الساعة وقال عما
اول اشراط الساعة نار تحشر الناس من المشرق الى المغرب وقال عما لا تقوم الساعة حتى يخرج نار من ارض الحجاز
تضيء اعناق الابل ببصرى وقال عما لا تقوم الساعة حتى تقارب الزمان فتكون السنة كالشهر والشهر كالجمعة
وتكون الجمعة كاليوم ويكون اليوم كالساعة وتكون الساعة كالضرمة بالنار وقال عما لا تقوم الساعة الا
شرار الخلق وفي حديث آخر لا تقوم الساعة حتى لا يقال في الارض الله الله وذكر ما في حديث آخر عن عما
الساعة ان تظهر الاصوات في المساجد وان يسود القبيلة فاسقهم وان يكون زعيم القوم ارذلهم وان يكرم
الرجل مخافة شره وبالجملة فالاحاديث في هذا الباب كثيرة وانما البدو لها الثقات وليحيى المجانين الاثبات
ولا يمتنع حملها على ظواهرها عند اهل الشريعة لان المعاني المذكورة امور ممكنة عقلا وزعمت الفلاسفة ان طلوع
الشمس من مغربها ما سبب تاوله بانكاسف الامور وجريانها على غير ما ينبغي واول بعض العقلاء ان الدابة دجة
من الحجاز بالعلم والهداية سيما الفقه الحجازي والنار الباهرة الناس عقيرة الاتراك وخروج الرجال وظهور
الشر والفساد ونزول عيسى بان دفع ذلك وبعد الخير والصلاح وتقارب الزمان قلة الخير والبركة وقلة فائدة
الايام والاوقات او كثرة الغفلة والاشتغال بالدنيا ولذاتها او حدوث الفتن العظام الفاتلة لقلوب
الانام على بعض علمهم من التوالي والايام واما ياجوج ومأجوج فقبيل من اولاد يافث بن نوح وفسل كثير من اولاد
آدم اصناف سائر بني آدم لانه لا يموت الرجل منهم حتى ينظر الى الف ذكور من صلبه يحملون السلاح فهم من هو في غاية الطول
ومنهم من هو في غاية القصر كانوا محجوزين الى قوم
صالحين يقربهم فيهلكون زروعهم وضروعهم ويفنون ذخائرهم فعند ذلك الوقت يسدونهم فيحفرون كل يوم السد حتى اذا

كادوا يرون شعاع الشمس قال الذي عليهم ارجعوا فسيحفرونه غدا فيعيده الله كما كان حتى اذا بلغت مدتهم
حفرا حتى اذا كادوا يرون شعاع الشمس قال الذي عليهم ارجعوا فسيحفرونه غدا ان شاء الله فيعودون
وهو كهيئته فيحفرونه ويخرجون فقدتهم بالشام وساقتهم الخراسان فيشربون المياه ويحصن الناس منهم
فيحصونهم ولا يقدرون على اتيان مكة والمدينة وبيت المقدس فيرسل الله عليهم نغفا في اقفائهم فيهلكون جميعا
فيرسل طيرا بلقيهم في البحر فيرسل مطرا لا يكن منه وبر ولا مدر فيغسل الارض وقرها حتى يتركها كالزلفة
قيل فعند ذلك يسكن الاحداث سفيان الامة في آخر الزمان شر الخلق فيسل الخير وقد قال النبي صلعم
امتي مثل المطر لا يدرى اوله خير ام آخره قلنا الثمرة الظاهرة الى الناس فيها خير ثم القرون الثلاثة
السابقة انما هي عند غاية قرب الساعة وحين انقراض دنيا التكليف او كاد على ما ورد في الحديث انه يمكث عيسى
بن مريم في الناس بعد قتل الدجال سبع سنين ليس بين اثنين عداوة ثم يرسل الله ريحا باردة من قبل الشام فلا يبقى
على وجه الارض احد في قلبه مثقال ذرة من خير او ايمان الا قبضته فيبقى شرار الناس في خفة الطير واحلام السباع
لا يعرفون معروفا ولا ينكرون منكرا فيتمثل لهم الشيطان بعبادة الاوثان وهم في ذلك دار زرقهم حسن عيشهم ثم
ينفخ في الصور وهذا مما لا يعلم الساعة على احد بقول الله استأثر بها في اخر الزمان عند كون الامة في اجمل
الطاعة والايمان فلا بعد كونهم خيرا عند الله واكثر ثوابا باعتبار ايمانهم وايمانهم مع الغيبة عن مشاهدة نزول
الوحي وظهور المعجزات وهبوط الخيرات والبركات وباعتبار ثباتهم على الايمان والطاعات والعلوم المعارف
وارشاد الطوائف مع فساد الزمان وشيوع المنكرات وكساد الفضائل ورواج الرذائل واستيلاء اهل الجهل
والفساد والتزوير والعناد وهذا لا ينافي خيرية القرون وبينهم باعتبار كثرة الطاعات والعبادات وصفاء
العقائد وخلوص النيات وقرب العهد بالنبي وصحابته وتحو ذلك مما قال عليه الصلاة والسلام خير القرون القرن الذي انا فيهم
ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ثم يفشو الكذب فان قيل في احاديث قرب الساعة ما يشعر بانها تقوم قريبا كقوله
عليه السلام انا والساعة كهاتين يعني السبابة والوسطى يدل على انها تكون قبل مائة سنة كقوله عليه السلام على رأس مائة سنة
وانا عليها عند الله واقسم بالله ما على الارض نفس منفوسة اليوم مائة عليها مائة سنة وكقوله عليه السلام لا يأتي مائة
سنة وعلى الارض نفس منفوسة اليوم وانا نحن شارفنا تمام مائة سنة ولم يظهر شيء من هذه العلامات قلنا
المراد ان قرب ما بقي من الساعة من مستقبل الزمان بالاضافة الى ما مضى كقرب ما بين الاصبعين او كفضل ما
على السبابة وحديث مائة السنة انما هو في الفئة الصغرى المشار اليها بقوله من مات فقد قامت قيامته و
قوله لجمع من الاعراب سألوه عن الساعة وقد اشار الى اصغرهم ان عمر هذا لا يدركه الهرم حتى يقوم عليكم ساعتكم
وانما الكلام في القيامة الكبرى التي هي حشر الكل وسوقهم الى المحشر على ان الحديث ليس نصا في عموم البقاء والخضر الى
الياس انما على ما ذهب اليه العطاء من ان اربعة من الانبياء في ذمرة الاحياء الخضر والياس
في الارض وعيسى وادريس في السماء عليهم السلام